

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
Estudos de Religião da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais

Claudia Danielle de Andrade Ritz

**EU SOU SEM RELIGIÃO COM CRENÇA:
a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença
como elo de memória**

Belo Horizonte | Braga

2023

Claudia Danielle de Andrade Ritz

**EU SOU SEM RELIGIÃO COM CRENÇA:
a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença
como elo de memória**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e ao Departamento de Estudos de Religião da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Católica Portuguesa, como requisito parcial ao título de doutora.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro

Coorientador: Prof. Dr. Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues Teixeira

Áreas de concentração: Ciências da Religião e Estudos de Religião

Belo Horizonte | Braga

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R615e Ritz, Claudia Danielle de Andrade
Eu sou sem religião com crença: a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença como elo de memória / Claudia Danielle de Andrade
Ritz. Belo Horizonte, 2023.
625 f. : il.

Orientador: Flávio Augusto Senra Ribeiro
Coorientador: Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues Teixeira
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Religião - Censo. 2. Fé - Doutrinas e controvérsias. 3. Espiritualidade. 4. Memória - Aspectos religiosos. 5. Catolicismo - Brasil. 6. Evangelização - História - Brasil. 7. Desinstitucionalização. 8. Secularismo. 9. Estudantes universitários - Aspectos religiosos. 10. Universidades e faculdades religiosas - Estudo e ensino. I. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. II. Teixeira, Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues. III. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. IV. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais. V. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 291.17

Claudia Danielle de Andrade Ritz

**EU SOU SEM RELIGIÃO COM CRENÇA:
a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença
como elo de memória**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e à Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Católica Portuguesa, como requisito parcial ao título de doutora.

Áreas de concentração: Ciências da Religião e Estudos de Religião

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues Teixeira – Universidade Católica Portuguesa (Coorientador)

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. João Manuel Duque – Universidade Católica Portuguesa
(Banca Examinadora)

Prof. Dr. Clóvis Ecco – PUC Goiás (Banca Examinadora)

Professor Dr. Fabiano Victor Campos – PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 24 de fevereiro de 2023.

Com amor, gratidão e terna saudade,
Emil, Cebrantina e Manoel.

AGRADECIMENTOS

Ao Amor que amou.

Ao Emil, meu amigo e meu companheiro de sonhos, realizações e amor, por ser exemplo de serenidade, desprendimento, compaixão, por ser inspiração, pelas lindas memórias compartilhadas e vividas. Encanta-me vê-lo feliz simplesmente por me ver feliz, aquece o meu coração e inunda os meus olhos de felicidade.

À minha amada mamãe Cebrantina, por ser exemplo de resiliência, alegria e amor, e ao meu amado papai Manoel, exemplo de abdicação, resiliência, disciplina, fé e amor.

À família Andrade, irmãs, irmãos, sobrinhas e sobrinhos, cunhadas, cunhados, tias, pelo amor tão intenso.

Ao meu sogro e amigo, por todas as boas memórias, por acreditar de maneira tão afetuosa e animada. À família Ritz, pelo apoio.

Ao meu orientador Flávio Senra, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pelo incentivo ao conhecimento, aprimoramento acadêmico e humano, pela amizade afetuosa ao longo destes anos.

Ao meu orientador Alfredo Teixeira, da Universidade Católica Portuguesa, por tornar o meu estudo em Portugal possível, por aceitar o convite e se tornar o meu coorientador, pelo incentivo ao conhecimento, pelo acolhimento humano e amizade serena e sonora.

Ao Professor João Manuel Duque, pelo acolhimento na Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Católica Portuguesa, em Braga, por tornar o meu estudo em Portugal possível, por aceitar o convite para compor a banca/júri deste estudo, por seu profissionalismo, generosa hospitalidade em Braga e amizade afável.

Ao Professor Rodrigo Coppe, pelo apoio aos meus estudos em Portugal, pela visita a Braga, pelas boas conversas e por aceitar o convite para compor a banca/júri deste estudo.

Ao Professor Clóvis Ecco, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pela gentileza humana, pelo apoio acadêmico e por aceitar o convite para compor a banca/júri deste estudo.

Ao Professor Fabiano Victor Campos, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pela delicadeza, amizade e por aceitar o convite para compor a banca/júri deste estudo.

À professora e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Gisele do Prado Siqueira, Flávio Senra, Fabiano Campos, Roberlei Panasiewicz, Rodrigo Coppe, Antônio Geraldo Cantarella, Carlos Caldas, Carlos Frederico Barbosa, Daniel Rocha, Paulo Agostinho Nogueira e Wellington Teodoro Silva, pelos ensinamentos.

À professora Patrícia do Prado, pelo exemplo de determinação, gentileza e dedicação como pesquisadora.

À Dênia Campolina e Walison Silva, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pelo profissionalismo, gentileza, amizade e cafezinhos com conversas agradáveis e muitos sorrisos.

À Professora Sylvette Denêfle, pela receptividade ao meu contato, pelos arquivos e livros disponibilizados e pelo incentivo à pesquisa realizada.

Ao Professor Néstor da Costa, pela receptividade ao meu contato, por sanar as dúvidas, pelos arquivos e livros disponibilizados e pelo incentivo à pesquisa realizada.

À Professora Zeny Rosendahl, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, pela gentileza, incentivo e legado acadêmico.

Ao Professor Steven Engler, pelas valiosas aulas, arquivos disponibilizados e pela amizade tão gentil.

Ao revisor Michel Gannam, pela cordialidade e revisão profissional acurada do texto.

Aos participantes da pesquisa de campo da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pela confiança e por me propiciarem uma melhor compreensão do fenômeno religioso.

Às amigas Ana Cláudia Archanjo e Graziela Chantal e aos amigos José Álvaro Campos Vieira e Flávio Lages Rodrigues, pela amizade maravilhosa, ternura, incentivos, partilhas e cafés, vocês integram as minhas melhores memórias da trajetória acadêmica.

Às amigas Aparecida Lopes, Juliana Araújo, Silézia Medeiros Giancotti e Liliene Cruz, pela amizade e pelo encorajamento com ternura e carinho.

À amiga Isabel Ferreira, pelas deliciosas iguarias de Braga, preparadas com carinho, pela amizade tão sincera, pelo presente delicado e pelos sorrisos partilhados.

Aos colegas Paulo Nogueira, Artur Alves, Franco Pereira e à colega Sameiro Azevedo, pelo apoio gentil e presteza com cordialidade durante o período na Universidade Católica Portuguesa.

Às amigas da Universidade Católica Portuguesa, Luísa Monteiro, pelo poema, conversas sobre estética filosófica, Wittgenstein, pela amizade e por me aproximar do Recife/PE; à Patrícia Mendes, pelas flores, cartas, conversas filosóficas sobre Aristóteles, grego e latim, pelas histórias do Rio de Janeiro/RJ. Aos amigos Padre Luís Martins, pela amizade serena, estudos sobre a Bíblia e por me ensinar sobre a Venezuela e ao Padre Nicolau Cuebo, pela amizade alegre, por me ensinar sobre a Angola, sobre a cidade Cabinda, a língua Ibinda – *Mfumu Nzambi* e África.

Ao grupo de pesquisa Religião e Cultura da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pelo agradável e propício espaço de aprendizado e diálogo.

Ao grupo ST/FT/GT Pessoas sem Religião, Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidade Laicas, especialmente aos Professores Flávio Senra, Clóvis Ecco e à Professora Daniela Cordovil, pelo acolhimento e propício espaço de aprendizado e diálogo.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, em especial ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pelos anos de aprendizado acadêmico e humano, pelas flores nos jardins.

À Universidade Católica Portuguesa, em especial à Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Católica Portuguesa em Braga, pelos meses de aprendizado acadêmico e da cultura portuguesa, pela biblioteca admirável.

À FAPEMIG, por possibilitar a realização deste estudo e pelo importante fomento às pesquisas em Minas Gerais.

À cidade de Braga, aos bracarenses, aos minhotos, aos portugueses, a Portugal, pelos meses de intenso aprendizado, vivências e boas memórias.

Ao Brasil, a Minas Gerais, ao povo brasileiro, referência da minha história, as minhas memórias se inscrevem com afetividade.

À humanidade, que sejamos paz!

RESUMO

O fenômeno dos sem religião, representado pela designação *sem religião*, ocupa o terceiro maior percentual de identificação religiosa no Brasil. No Censo 2010 representavam 8,04%, correspondente a mais de 15 milhões de pessoas. O grupo dos sem religião no Censo é composto por três subgrupos: os agnósticos (0,87%), os ateus (3,98%) e os sem religião sem religião (95,17%). O escopo desta tese são as pessoas *sem religião sem religião*, os quais designamos por *sem religião com crença*. A abordagem deste estudo foi histórica, sistemática e empírica. O objetivo principal foi compreender as razões para a identificação *sem religião com crença*. Para tanto, aspectos históricos do catolicismo no Brasil foram pesquisados, cuja associação entre a dinâmica colonial e as missões propiciou uma evangelização fragmentada e pouco institucionalizada, o que contribuiu para a formação de uma herança religiosa fragilizada, constitutiva da memória católica. Além disso, analisaram-se a urbanização no Brasil, as repercussões da mobilidade e a alteração do espaço, na dinâmica das identidades e na recomposição da memória religiosa. A autonomia do indivíduo no contexto de modernidades múltiplas e culturas híbridas promove a pluralidade, o trânsito religioso, a individualização da crença e a desinstitucionalização, aspectos que contribuem para a fragilização da herança religiosa. A urbanização, em conexão com a secularização, endossa as movimentações do campo religioso, dinamizando a paisagem religiosa brasileira. Como o fenômeno das pessoas sem religião é transnacional, para melhor entendimento, apresentam-se alguns estudos e dados sobre os sem religião no Brasil e no cenário internacional. Por fim, investigam-se na pesquisa de campo as razões para as pessoas se identificarem como *sem religião com crença*. A metodologia utilizada foi exploratória, quantitativa e qualitativa, abrangendo pesquisas bibliográfica e de campo, mediante aplicação de questionário estruturado digital, contendo 40 questões, a jovens universitários da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, que são discentes da graduação matriculados na disciplina de Cultura Religiosa e discentes pesquisadores da Pós-Graduação em Ciências da Religião. Conclui-se que a hipótese foi confirmada, porque, ao se identificarem como *eu sou sem religião, mas tenho crenças religiosas*, as pessoas informam a fragilização da herança religiosa mediante a ausência da religião, mas informam a conservação da crença, como elo da memória religiosa.

Palavras-chave: sem religião; catolicismo; urbanização; fragilização da herança religiosa; identidade e memória; individualização e desinstitucionalização; crença; sem religião com crença.

ABSTRACT

The phenomenon of people without religion, represented by the *non-religious* designation, corresponds to the third highest percentage of religious identification in Brazil. In the 2010 Census this group corresponded to more than 15 million people 8,04%. The group of non-religious in the Census comprises three subgroups, agnostics 0,87%, atheists 3,98% and *non-religious non-religious* 95,17%. The scope of our thesis are the *non-religious without religion* people, which we designate as non-religious with belief. The approach of this study was historical, systematic and empirical. Our main objective was to understand the reasons for *non-religious with belief* identification. For that, we researched historical aspects of Catholicism in Brazil, whose association between the colonial dynamic and the missions caused a fragmented and poorly institutionalized evangelization, which contributed to the formation of a fragile religious heritage. In addition, we analyze the urbanization in Brazil, the consequences of mobility and space alteration in the dynamic of identities and in the rearrangement of religious memory. The individual's autonomy in the context of multiple modernities and hybrid cultures promotes plurality, religious transit, individualization of belief and deinstitutionalization, all of which contribute to the weakening of the religious heritage. Urbanization in connection with secularization endorses the movements in the religious field, turning the Brazilian religious landscape more dynamic. As the phenomenon of non-religious people is transnational, we present some studies and data on non-religious people in Brazil and abroad for a better understanding. Lastly, field research was conducted to investigate the reasons for people to identify themselves as *non-religious with belief*. The utilized methodology was exploratory, quantitative, and qualitative and, encompassing bibliographic and field research through a structured digital questionnaire containing forty questions with young university students from PUC Minas, who were undergraduate students taking Religious Culture classes and Postgraduate research students in Religious Studies. We arrived at the conclusion that our hypothesis was confirmed because people, by identifying themselves as *I have no religion, but I have religious beliefs*, conveyed the message of the religious heritage weakening in the absence of religion and communicated the conservation of belief as a link of the religious memory.

Keywords: No religion; Catholicism; Urbanization; Fragilization of the religious heritage; Identity and Memory; Individualization and Deinstitutionalization; Belief; No religion with belief.

LISTA DE FIGURA

Figura 1 – Projeto colonial de Portugal	66

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Sem religião, evangélicos e católicos no Censo 1970-2010 (%)	128
Gráfico 2 – Católicos no Brasil no Censo (1960 a 2010) (%)	129
Gráfico 3 – População residente por cor de pele/raça: católicos e Brasil (2010)	146
Gráfico 4 – Índice católico e total nacional: indivíduos de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução no Brasil (2010)	149
Gráfico 5 – Católicos: posição na ocupação e a categoria do emprego no trabalho principal no Brasil (2010)	150
Gráfico 6 – Católicos: rendimento nominal mensal no Brasil (2010)	151
Gráfico 7 – Porcentagem anual da população que reside nas áreas urbanas (1950-2050)	170
Gráfico 8 – População urbana e rural, Brasil (1950-2050)	171
Gráfico 9 – Distribuição percentual da população urbana no Brasil: regiões (2010)	176
Gráfico 10 – Detalhamento da distribuição percentual (%) da população urbana do Brasil conforme as regiões (1970-2010)	176
Gráfico 11 – Composição (%) da categoria “sem religião” no Brasil (2010)	244
Gráfico 12 – Sem religião (% e n. absolutos) no Censo do Brasil (1890-2010)	254
Gráfico 13 – Crescimento (%) populacional brasileiro e sem religião (1950-2010) .	256
Gráfico 14 – População (%) residente por religião no Brasil (2000/2010)	259
Gráfico 15 – População e grupo sem religião conforme variável sexo (%), 2010 ...	261
Gráfico 16 – População brasileira e sem religião variável raça/cor de pele (%)	265
Gráfico 17 – População brasileira e sem religião, variável nível de instrução, 25 anos de idade ou mais (%) (Censo 2010)	267
Gráfico 18 – População brasileira e sem religião, 10 anos ou mais de idade por rendimento nominal mensal (%) (Censo 2010)	268
Gráfico 19 – População e sem religião (%) na proporção regiões do Brasil (2010)	271
Gráfico 20 – População e sem religião (%) por situação do domicílio Brasil (2010)	273
Gráfico 21 – Principais grupos religiosos (%)	278
Gráfico 22 – Relação de convívio: maioria e minoria religiosa (%)	280
Gráfico 23 – Idade média entre os grupos religiosos	281

Gráfico 24 – O cenário religioso global (%), projeção de 2010 a 2050	282
Gráfico 25 – Distribuição dos não afiliados no mundo	284
Gráfico 26 – Identidades religiosas em Portugal (%) (2011)	290
Gráfico 27 – Posição religiosa dos pais aos 10 anos e atual	291
Gráfico 28 – Posição religiosa das mães aos 10 anos e atual	292
Gráfico 29 – Jovens franceses sem religião (1950-2000)	309
Gráfico 30 – Crença em Deus no Uruguai	321
Gráfico 31 – Indivíduos (%) que se consideram religiosos no Uruguai	321
Gráfico 32 – A declaração religiosa no Uruguai (%).....	323
Gráfico 33 – Evolução dos grupos etários, 2010-2060, Brasil (%)	341
Gráfico 34 – Participantes universitários da pesquisa de campo 2020(%).....	343
Gráfico 35 – Autodeclaração cor da pele/raça	345
Gráfico 36 – Qual é a sua religião?	349
Gráfico 37 – Grupo sem religião pesquisa de campo (%)	351
Gráfico 38 – Renda familiar dos sem religião com crença (%).....	354
Gráfico 39 – Atividades preferidas em momentos livres (%).....	357
Gráfico 40 – A melhor identificação da identidade do povo brasileiro na opinião dos sem religião com crença (%).....	362
Gráfico 41 – Denúncias de intolerância religiosa 2011 a 2018	370
Gráfico 42 – Trânsito religioso dos sem religião com crença	395
Gráfico 43 – As memórias religiosas da infância dos sem religião com crença	410
Gráfico 44 – Palavra que melhor representa a religião na opinião dos sem religião com crença (%)	428
Gráfico 45 – A prática da espiritualidade e crenças pelos sem religião com crença	439
Gráfico 46 – As razões para indivíduos se identificarem religiosamente	458
Gráfico 47 – As razões para as pessoas deixarem a religião na opinião dos sem religião com crença	464
Gráfico 48 – População estimada, no século XVI, de grupos indígenas selecionados e extintos.....	603
Gráfico 49 – Desembarque estimado de africanos no Brasil: séculos XVI-XVIII.....	617
Gráfico 50 – Desembarque estimado de africanos no Brasil: século XVIII e quinquênios de 1781-1785 e 1851-1855.....	617
Gráfico 51 – Evolução da população brasileira, segundo a cor da pele/raça (1872- 1991)	622

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Fluxo do trânsito religioso.....	131
Tabela 2 – Variável da população residente na região no Censo 2010	134
Tabela 3 – Ranque mineiro de católicos (2010)	137
Tabela 4 – Ranque nacional de católicos (2010)	137
Tabela 5 – Religião na infância e religião atual	139
Tabela 6 – População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião no Brasil (2010)	144
Tabela 7 – Gênero e mudanças no catolicismo	144
Tabela 8 – Maiores aglomerações urbanas mundiais em ordem decrescente.....	169
Tabela 9 – A criação das vilas e cidades no Brasil (1500-1720).....	173
Tabela 10 – População agrícola e rural: regiões e Brasil (1960-1980).....	174
Tabela 11 – Comparação entre a população católica, outra religião ou sem religião (%)	290
Tabela 12 – Distribuição religiosa por regiões em Portugal	296
Tabela 13 – Posição religiosa por área em Portugal.....	297
Tabela 14 – Participantes da graduação (%)	343
Tabela 15 – Síntese do perfil socioeconômico dos sem religião com crença	352
Tabela 16 – Classes sociais por faixa de salários mínimos, IBGE, 2017	354
Tabela 17 – Identificação religiosa, violência e intolerância religiosa.....	367
Tabela 18 – A movimentação religiosa como indício de fragilização da herança religiosa pelos ascendentes	392
Tabela 19 – Trânsito religioso dos sem religião com crença.....	394
Tabela 20 – Terras indígenas em cada uma das cinco Grandes Regiões do Brasil (2000).....	610

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Diferenças entre o praticante e peregrino em Hervieu-Léger	223
Quadro 2 – BDTD: teses sobre os sem religião no Brasil	238
Quadro 3 – BDTD: dissertações sobre os sem religião no Brasil	239
Quadro 4 – Pesquisas sobre o fenômeno dos sem religião no PPGCR da PUC Minas no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (2022)	242
Quadro 5 – Ateus, agnósticos e sem religião com crença	252
Quadro 6 – Eventos históricos no Uruguai e reflexos na religiosidade	318
Quadro 7 – Pluralidade religiosa no Uruguai	320
Quadro 8 – Elementos que melhor representam a identidade do povo brasileiro na opinião dos sem religião com crença	360
Quadro 9 – A liberdade religiosa nas Constituições do Brasil	368
Quadro 10 – Trânsito religioso dos ascendentes dos sem religião com crença	390
Quadro 11 – Trânsito religioso dos ascendentes e os sem religião com crença que não realizaram trânsito religioso	397
Quadro 12 – A transmissão e a prática religiosa dos ascendentes	400
Quadro 13 – As memórias religiosas da infância dos sem religião com crença	409
Quadro 14 – A transmissão religiosa pelos sem religião com crença	414
Quadro 15 – A palavra que melhor representa a religião na opinião dos sem religião com crença	428
Quadro 16 – A religião para os sem religião com crença	432
Quadro 17 – A espiritualidade para os sem religião com crença	435
Quadro 18 – As razões para indivíduos terem religião na opinião dos sem religião com crença	457
Quadro 19 – As razões para as pessoas deixarem a religião na opinião dos sem religião com crença	463
Quadro 20 – Os sem religião com crença e a razão da mudança de religião	468
Quadro 21 – As razões para as pessoas se identificarem como sem religião com crença	473
Quadro 22 – As razões pessoais para a identificação sem religião com crença	474
Quadro 24 – Medidas de proteção aos indígenas (séculos XVI-XX)	609

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Cartografia Brasil 1500.....	575
Imagem 2 – Escultura do Padre Manoel de Nóbrega.....	576
Imagem 3 – Monumento marco do Rio de Janeiro.....	577
Imagem 4 – Planta da cidade de São Luís (1912)	579
Imagem 5 – Invasão holandesa em Pernambuco	580
Imagem 6 – Expedição de Pedro Teixeira à Amazônia.....	580
Imagem 7 – Cartografia de Minas Gerais.....	581
Imagem 8 – Pintura de Zumbi	581
Imagem 9 – Escultura de Profeta.....	582
Imagem 10 – Mapa da cartografia dos confins do Brasil com as terras da coroa da Espanha na América Meridional (1749)	583
Imagem 11 – Planta da Missão de São Miguel (século XVIII).....	584
Imagem 12 – Desenho aquarelado da Fortaleza de Santa Cruz, localizada na barra da Baía de Guanabara, reedificada em 1765 pelo vice-rei Conde da Cunha.....	586
Imagem 13 – Gravura de T. M. Hippolyte Taunay, 1817: passagem de Sua Majestade, Dom João VI, sob os arcos da Rua Direita.....	588
Imagem 14 – Foto do encerramento do Tratado de Petrópolis	589
Imagem 15 – Foto da construção de Brasília.....	592
Imagem 16 – Foto do jornal Tribuna da Imprensa de 1/11/1956.....	592
Imagem 17 – Atlas do Brasil por João Teixeira Albernaz II (1666).....	593
Imagem 18 – Mapa do Brasil na República de 1889.....	594
Imagem 19 – Mapa das capitanias brasileiras	595
Imagem 20 – Mapa da Costa do Pau-Brasil e da Costa do Ouro e da Prata	596
Imagem 21 – Mapa do italiano Giovanni Battista Ramusio (1550), escambo de pau- brasil.....	598
Imagem 22 – Dados e mapa da extensão total do Rio São Francisco.....	599
Imagem 23 – Indígenas e vaqueiros no Médio e Alto São Francisco (século XXI).....	600
Imagem 24 – Navegação, civilização do couro, Rio São Francisco, presença missionária no Baixo São Francisco, população negra e catolicismo no Alto São Francisco, Minas Gerais	600

Imagem 25 – Mapa da cartografia de Maranhão e Grão-Pará de João Teixeira Albernaz (1630).....	601
Imagem 26 – Mapa das capitanias de Minas Gerais de José Joaquim da Rocha (1778).....	602
Imagem 27 – Indígenas do Brasil.....	605
Imagem 28 – Malocas	606
Imagem 29 – A guerra e os festins canibalescos Tupinambás	607
Imagem 30 – Reuniões na Funai: Povo Xikrin e Cacique Raoni da etnia Caiapó...	610
Imagem 31 – Fotografia do povoamento brasileiro (1500-1700).....	612
Imagem 32 – Arte barroca colonial com conotação religiosa	614
Imagem 33 – Pintura de escravizadas de autoria Jean Baptiste Debret	619
Imagem 34 – Pintura de etnias dos escravizados de autoria Jean Baptiste Debret	620
Imagem 35 – Pintura dos castigos aplicados aos que cometiam crimes graves de autoria de Jean Baptiste Debret.....	621
Imagem 36 – Encontro de religiosidades	624
Imagem 37 – Capoeira.....	625

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	43
1	O CATOLICISMO NO BRASIL: INDÍCIOS DE FRAGILIZAÇÃO DA HERANÇA RELIGIOSA	51
1.1	A dinâmica da missão católica no Brasil	54
1.1.1	<i>A concepção teológica da monarquia e a missão lusitana</i>	54
1.1.2	<i>A associação entre a prática missionária e a dinâmica colonial: uma evangelização fragmentada em ciclos</i>	65
1.1.2.1	<i>Primeiro ciclo missionário: a ocupação do litoral brasileiro</i>	70
1.1.2.2	<i>Segundo ciclo missionário: a ocupação do sertão e o Rio São Francisco</i>	77
1.1.2.3	<u><i>Terceiro ciclo missionário: a ocupação de Maranhão e Grão-Pará</i></u>	81
1.1.2.4	<u><i>Quarto ciclo missionário: Minas Gerais</i></u>	84
1.1.3	O contexto do clero brasileiro	89
1.2	Indícios de perda da memória católica no século XXI: cinco séculos de evangelização e catequese	107
1.2.1	<i>Catequese como um modo de “recatolicizar” a sociedade brasileira</i>	107
1.2.1.1	<u><i>Congregações religiosas e escolas católicas: a transmissão da educação cristã</i></u>	109
1.2.1.2	<u><i>Dimensão ocasional: orientação ao apostolado catequético</i></u>	111
1.2.1.3	<u><i>A família: a transmissão da herança católica</i></u>	111
1.2.2	<i>Catequese missionária como uma pastoral moderna e contemporânea</i>	115
1.2.3	<i>Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como perspectiva evangelística</i>	119
1.3	O declínio quantitativo nos Censos (1960-2010): apontamentos sobre o catolicismo no Brasil	127
1.3.1	<i>Índice católico por região do país</i>	134
1.3.1.1	<u><i>Catolicismo em Minas Gerais</i></u>	136
1.3.1.2	<u><i>Transição religiosa no Brasil: uma síntese regional</i></u>	142
1.3.2	<i>Perfil dos católicos no Brasil: Censo 2010</i>	143

1.3.2.1	<i>Área de concentração católica e gênero</i>	144
1.3.2.2	<i>Cor da pele ou raça</i>	145
1.3.2.3	<i>Grau de instrução</i>	148
1.3.2.4	<i>Ocupação no trabalho e rendimento mensal</i>	150
1.3.3	<i>Os dados censitários e o catolicismo como tradição cultural</i>	152
1.4	Considerações finais do capítulo	155
2	UMA PAISAGEM RELIGIOSA EM TRANSFORMAÇÃO: A URBANIZAÇÃO E A FRAGILIZAÇÃO DA HERANÇA RELIGIOSA	161
2.1	A urbanização no Brasil e a recomposição da memória religiosa rural	162
2.1.1	<i>A mobilidade urbana mundial e a urbanização no Brasil</i>	168
2.1.2	<i>Transições e mobilidades: os efeitos na religiosidade rural</i>	178
2.1.3	<i>A urbanização e a fragilização na memória religiosa</i>	190
2.2	A individualização da crença: um traço identitário urbano	196
2.2.1	<i>A fragilização na transmissão da tradição</i>	200
2.2.2	<i>A fragilização e a recomposição das identidades religiosas</i>	203
2.2.3	<i>A individualização da crença no indivíduo urbano e autônomo</i>	206
2.3	O trânsito religioso, a secularização e a desinstitucionalização	212
2.3.1	<i>Trânsito religioso: um enfoque no Brasil</i>	212
2.3.2	<i>Secularização como característica da modernidade: a emancipação da tutela religiosa</i>	218
2.3.2.1	<i>Praticante: a estabilidade religiosa</i>	220
2.3.2.2	<i>Peregrino: aquele que caminha</i>	221
2.3.2.3	<i>Convertido: uma escolha pessoal</i>	223
2.3.3	<i>Desinstitucionalização religiosa: reafirmação identitária do indivíduo moderno regulador da própria crença</i>	225
2.4	Considerações finais do capítulo	232
3	OS SEM RELIGIÃO: UM FENÔMENO RELIGIOSO TRANSNACIONAL	235
3.1	O fenômeno dos sem religião no Brasil: alguns apontamentos	236
3.1.1	<i>Teses e dissertações no Brasil</i>	236
3.1.2	<i>Síntese da produção bibliográfica e livros sobre o fenômeno dos sem religião</i>	241

3.2	O fenômeno dos sem religião: uma reflexão a partir dos Censos (1960-2010).....	243
3.2.1	<i>Ateus e agnósticos: indivíduos descrentes religiosamente</i>.....	245
3.2.2	<i>Pessoas sem religião sem religião: indivíduos desinstitucionalizados com crenças religiosas</i>.....	253
3.2.2.1	<i>Pessoas sem religião: variável sexo</i>.....	260
3.2.2.2	<i>Pessoas sem religião: variável idade</i>.....	263
3.2.2.3	<i>Pessoas sem religião: variável raça/cor da pele</i>.....	265
3.2.2.4	<i>Pessoas sem religião: variável nível de escolaridade</i>.....	266
3.2.2.5	<i>Pessoas sem religião: variável renda</i>.....	268
3.2.2.6	<i>Pessoas sem religião: variável localidade geográfica</i>.....	269
3.3	Os sem religião com crença: breves apontamentos internacionais	274
3.3.1	<i>A religião no mundo: constatações e projeções</i>.....	277
3.3.1.1	<i>A distribuição geográfica das religiões</i>.....	279
3.3.1.2	<i>A relação entre maiorias e minorias religiosas no cenário global</i>.....	280
3.3.1.3	<i>Faixa etária por grupo religioso</i>.....	281
3.3.1.4	<i>Os não afiliados</i>.....	283
3.3.2	<i>Europa: breves apontamentos sobre o campo religioso da República Portuguesa e da República Francesa</i>.....	286
3.3.2.1	<i>República Portuguesa: breves apontamentos do campo religioso em Portugal</i>.....	286
3.3.2.1.1	<i>As identidades religiosas em Portugal de acordo com a região</i>.....	295
3.3.2.1.2	<i>Os crentes sem religião e não crentes em Portugal</i>.....	299
3.3.2.2	<i>República Francesa: breves apontamentos do campo religioso na França</i>.....	303
3.3.2.2.1	<i>O catolicismo na França</i>.....	304
3.3.2.2.2	<i>O significado de ser um sem religião na França</i>.....	306
3.3.3	<i>América Latina: breves apontamentos sobre o campo religioso na República Oriental do Uruguai</i>.....	314
3.3.3.1	<i>O catolicismo e a pluralidade de tradições religiosas no Uruguai</i>.....	316

3.3.3.2	<i>A crença e a descrença no Uruguai: uma pesquisa de campo em Montevideu</i>	320
3.4	Considerações finais do capítulo	328
4	PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: TRAÇOS IDENTITÁRIOS E MEMÓRIA RELIGIOSA	335
4.1	A juventude no Brasil: a faixa etária dos participantes da pesquisa de campo	338
4.1.1	<i>A juventude urbana e universitária: dados gerais da pesquisa de campo realizada na PUC Minas</i>	342
4.1.2	<i>Síntese dos dados socioeconômicos dos participantes da pesquisa de campo na PUC Minas</i>	343
4.1.3	<i>Síntese dos dados da identificação religiosa dos participantes da pesquisa de campo na PUC Minas</i>	348
4.2	Os sem religião com crença: dados socioeconômicos e traços identitários	352
4.2.1	<i>Dados do perfil socioeconômico dos sem religião com crença: um grupo com singularidades</i>	352
4.2.2	<i>Os sem religião com crença e a identidade individual e brasileira: a fragilização da religião e o realce da arte</i>	357
4.2.3	<i>A relação entre indivíduo, religião e Estado: indícios de fragilização da hegemonia da religião</i>	365
4.3	Os sem religião com crença: dados da identificação religiosa na perspectiva da memória religiosa	378
4.3.1	<i>Pessoas sem religião com crença no tempo e no espaço e a relação com a memória religiosa</i>	379
4.3.2	<i>Trânsito religioso: a mobilidade religiosa dos ascendentes e dos sem religião com crença</i>	388
4.3.3	<i>A herança religiosa familiar: a transmissão e a memória religiosa</i>	399
4.4	Considerações finais do capítulo	419
5	PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: AS RAZÕES E A VIVÊNCIA DESTA IDENTIFICAÇÃO	425
5.1	Religião e espiritualidade: compreensões a partir da perspectiva dos sem religião com crença	425

5.1.1	<i>A representação da religião para os sem religião com crença: uma palavra como designação</i>	426
5.1.2	<i>A religião: a compreensão dos sem religião com crença</i>	430
5.1.3	<i>A espiritualidade: a compreensão dos sem religião com crença</i> ...	433
5.2	<i>A prática da crença e da espiritualidade pelos sem religião com crença: individualização e desinstitucionalização</i>	438
5.2.1	<i>A vivência da crença e da espiritualidade pelos sem religião com crença</i>	438
5.2.2	<i>A desinstitucionalização e a individualização da crença: atributos das pessoas sem religião com crença</i>	441
5.2.3	<i>A crença como elo de memória da herança religiosa manifesta nos sem religião com crença</i>	445
5.3	<i>Pessoas sem religião com crença: as razões da (não) identificação religiosa</i>	455
5.3.1	<i>As razões para a identificação pessoal com tradição(ões) religiosa(s)</i>	456
5.3.2	<i>As razões para o afastamento do indivíduo da religião na opinião dos sem religião com crença</i>	462
5.3.3	<i>As razões para a identificação religiosa sem religião com crença</i>	468
5.4	<i>Considerações finais do capítulo</i>	483
	CONCLUSÃO	489
	REFERÊNCIAS	509
	APÊNDICE A – Roteiro do questionário estruturado impresso	553
	APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Impresso (TCLEI)	559
	APÊNDICE C – Roteiro do questionário estruturado digital	561
	APÊNDICE D – Termos de Consentimento Livre e Esclarecido Digital (TCLED)	569
	APÊNDICE E – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Digital Referencial Teórico (TCLEIRT)	573
	ANEXO A – Brasil 500 anos: alguns marcos históricos	575
	ANEXO B – Território brasileiro	593
	ANEXO C – Indígenas no Brasil	603

ANEXO D – Povoamento: a presença portuguesa de colonizadores a imigrantes	611
ANEXO E – Presença negra no Brasil	617

INTRODUÇÃO

O objetivo deste estudo é compreender as razões pelas quais algumas pessoas se identificam como *sem religião*, no intuito de melhor entender o fenômeno dos sem religião. No Brasil, o Censo de 2010, ao designar o grupo *sem religião*, realizou a subdivisão em ateus, agnósticos e sem religião sem religião. Esta pesquisa se dedicou ao subgrupo dos *sem religião sem religião*, que neste estudo é designado por *sem religião com crença*. A crença é um dos distintivos identificados entre as pessoas que se afirmam como sem religião com crença e é uma qualificante da identificação religiosa que indica conteúdo subjetivo dotado de afetividade, sugerindo a conservação de um elo com a memória religiosa pregressa.

No Censo 2010, a categoria *sem religião* somava 8,04% e correspondia, em números absolutos, a mais de 15 milhões de pessoas que residiam mormente em regiões urbanas e que etariamente eram predominantemente jovens. Dentre os subgrupos que integram os sem religião, os sem religião com crença detêm a maior representatividade numérica: 95,17%; ateu: 3,98%; e agnóstico: 0,87%.

Os percentuais dos sem religião e sua representatividade numérica são uma evidência objetiva da relevância nacional desta pesquisa. Além disso, quantitativamente é um fenômeno crescente no histórico do Censo brasileiro, que ressoa na dinâmica social e cultural. Os sem religião com crença indicam uma recomposição do campo religioso, apontam para uma fragilização da herança religiosa, para uma reconfiguração identitária que se expressa na memória. Aliás, memória que se transcreve num contexto espacial alterado e dinamizado pela perspectiva urbana que comporta indivíduos autônomos e que prezam pela individualidade. Logo, é evidente a relevância nacional deste estudo, que, inclusive, é um fenômeno transnacional presente na pauta de pesquisadores na Europa, na América do Norte e na América Latina.

Outrossim, a mídia do Brasil tem demonstrado interesse recorrente nesse fenômeno, para o qual dezenas de reportagens circulam nos veículos de comunicação e na internet trazendo hipóteses sobre quem são os sem religião, no que acreditam, os motivos do crescimento numérico, posicionamento político predominante, entre outras abordagens, algumas com a participação de acadêmicos por meio de entrevistas. Há, portanto, uma demanda pública de compreensão sobre esse fenômeno que nos interpela, sendo necessária a sua visibilização no campo

acadêmico para melhor entendimento nas Ciências da Religião, como sugere Frank Usarski (2007, p. 51), ao explicar que “a demanda da Ciência da Religião é considerável e fruto da demanda pública, decorrente da relevância prático-social abundante.” Não obstante, no Brasil, esses estudos são relativamente recentes, datando do século XXI, e é um fenômeno tão complexo que exige mais investigações.

Alberto Antoniazzi (2004), ao analisar os dados do Censo 2000, notara o crescimento dos sem religião e alertara sobre a necessidade de investigações. “A categoria dos sem religião é pouco conhecida e estudada.” (ANTONIAZZI, 2004, p. 64). “Eu sou sem religião com crença” é uma afirmativa que comunica uma transformação, primeiramente, subjetiva e, posteriormente, objetivada na identificação religiosa. Essas são reconfigurações que revelam a memória do indivíduo e indicam a nova dinâmica social, poque essa será a base da sociabilidade religiosa dessa pessoa. “Só se pode apreciar e medir a mutação social em relação a um ponto de referência no passado. É a partir desse ponto de referência que se pode dizer que houve mutação, o que mudou e em que medida houve mutação.” (ROCHER, 1968, p. 394).

Portanto, pesquisar o fenômeno dos sem religião é uma tarefa que nos interpela, porque acreditamos que o fazer científico é um ato que deve objetivar o serviço à sociedade, a partir da sociedade e em diálogo com a sociedade. Essa é a principal motivação desta investigadora. Por que algumas pessoas se identificam como *sem religião com crença*? É possível crer sem pertencer?

Nossa hipótese é de que o fenômeno dos *sem religião sem religião* no Brasil decorre de um processo histórico de colonização religiosa católica ibérica enfraquecida e pouco institucionalizada, o que propiciou fragilidade na memória coletiva, embora numericamente o catolicismo tenha se constituído hegemonicamente no país. Esse histórico católico esculpiu traços na cultura e na memória religiosa coletiva, mas não o suficiente para manter a herança religiosa fidelizada ao catolicismo, sobretudo ao catolicismo institucionalizado.

Tais ocorrências, associadas à urbanização, com respectiva mudança de espaço geográfico, dinâmica social e familiar, marcadamente autônoma e com pluralidade religiosa, favoreceram a destradicionalização. A transmissão familiar é precarizada e a tradição relativizada. Nos centros urbanos, o indivíduo, agora autônomo e anônimo, busca reafirmar-se, e nesse processo, favorecido pelas características próprias da modernidade, tem-se a individualização. Não é possível

compreender a individualização desagregada da trajetória da urbanização. A secularização, nesse contexto, não é apenas a privatização da religião, mas a sua subjetivação privada, ou seja, é a reconfiguração das legitimações e das crenças. Logo, a desinstitucionalização decorre desse processo de diferenciação em relação à religião compreendida como instituição.

Portanto, o nosso objetivo principal é compreender, a partir das pessoas que integram esse fenômeno religioso, as razões pelas quais se identificam religiosamente como *sem religião com crença*. Nesse percurso de investigação, verificamos quais aspectos históricos do catolicismo implementado no Brasil durante a colonização lusitana e missões de evangelização contribuíram para a fragilização da herança religiosa. Como o processo de urbanização ocorrido, sobretudo, a partir de 1960 no Brasil pode ter contribuído para a fragilização da herança religiosa e recomposição da memória? Quais são os indicativos nacionais e internacionais sobre o fenômeno dos sem religião? Há fragilização na herança religiosa e recomposição da memória?

A hipótese deste estudo foi empírica e contemplou as abordagens histórica e sistemática, sendo aderente às Ciências da Religião, como recomendado pelo clássico Joachim Ernst Adolphe Felix Wach (2018). Dessa maneira, consideramos o problema, a hipótese e a delimitação do escopo a ser pesquisado para a referida seleção metodológica. Por conseguinte, a metodologia utilizada foi exploratória mista, com predominância qualitativa, e compreende pesquisas bibliográfica e de campo. Optamos pela pesquisa exploratória porque, de acordo com Writsman Cook Selltiz (1967, p. 63), “a pesquisa exploratória expande a percepção e o alcance do problema a ser pesquisado.”

A pesquisa bibliográfica foi realizada de acordo com a temática abordada nos capítulos, mas a predominância teórica argumentativa da tese é, sobretudo, inspirada em Danièle Hervieu-Léger (2015) e Maurice Halbwachs (2006). A pesquisa de campo foi realizada por questionário estruturado, “tem perguntas fechadas e abertas, mas todas predeterminadas”, como ensina Marina de Andrade Marconi e Eva Maria Lakatos (2012, p. 82). A nossa proposta original para a pesquisa de campo, constante no projeto de pesquisa¹ da tese, compreendia aplicação de questionário estruturado impresso (Apêndice A), para discentes e egressos do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC

¹ O projeto de pesquisa da tese foi submetido e qualificado pela banca examinadora em 10 de outubro de 2019. A qualificação de 1/3 da tese ocorreu em 13 de novembro de 2020.

Minas) e para discentes da graduação da PUC Minas, Campus Belo Horizonte e região metropolitana. Os docentes foram os responsáveis pela aplicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice B) e do questionário estruturado em sala de aula. O escopo da pesquisa almejava a proposição de, no mínimo, 10 turmas, com participação facultativa.

Assim, a pesquisa de campo foi devidamente submetida à Plataforma Brasil em 23 de outubro de 2019, pelo CAAE: 24706819.4.0000.5137, com aprovação pelo Comitê de Ética e Pesquisa (CEP) da PUC Minas, mediante o Parecer Consubstanciado do CEP nº 3.717.358, expedido em 21 de novembro de 2019 pela Profa. Dra. Cristiana Leite Carvalho.

Conforme nosso cronograma original, a pesquisa de campo ocorreria em março de 2020 e disponibilizaríamos os questionários impressos para os docentes no final de fevereiro de 2020, para aplicação durante o mês corrente de março de 2020. Todavia, no início de março de 2020, instaurou-se no mundo a pandemia da covid-19. No Brasil, diante da crescente curva de testes positivos confirmados, evidenciando a circulação do vírus SARS-CoV-2 em território nacional, várias medidas de segurança sanitária foram adotadas, dentre as quais o distanciamento, o isolamento social e a quarentena.

Na área da educação, o que inclui a PUC Minas, foi adotada a suspensão das aulas presenciais em março de 2020, e o ano letivo transcorreu na modalidade remota. Por conseguinte, a aplicação dos questionários impressos foi impossibilitada, com a expectativa de sua retomada no segundo semestre de 2020. Todavia, os efeitos da pandemia se prolongaram durante todo o ano de 2020.

O acesso às bibliotecas e às livrarias não eram possíveis, o convívio integrado no espaço universitário, tão propício ao diálogo e aos laços de sociabilidades, foi desconectado, e a internet foi o canal viável. Consideramos que o cenário epidemiológico atípico e cruel, de incertezas, instabilidades e de luto disseminado na humanidade em grande escala, reconfigurando as relações, foi prejudicial à pesquisa, a esta pesquisadora e também à sociedade. Diante do prolongamento da pandemia e do transcurso do prazo regulamentar da tese, como alternativa, no início do segundo semestre, em 24 de agosto de 2020, esta pesquisadora propôs ao CEP, por meio da Plataforma Brasil, uma emenda ao CAAE: 24706819.4.0000.5137, que consistia na conversão do questionário estruturado e do TCLE impressos para sua aplicação em versão digital (APÊNDICES C, D). Essa mudança foi cogente para que pudéssemos

prosseguir com a metodologia de pesquisa exploratória via referencial teórico e pesquisa de campo. A emenda proposta foi aprovada pelo CEP da PUC Minas, mediante o Parecer Consubstanciado do CEP nº 4.264.447, expedido em 8 de setembro de 2020 pela Profa. Dra. Coordenadora Cristiana Leite Carvalho. Ainda no mês de setembro de 2020, realizamos a aplicação da pesquisa de campo.

A ferramenta utilizada para a aplicação digital do TCLE e do questionário estruturado foi o Google Forms. Os docentes, previamente identificados como sendo professores da disciplina Cultura Religiosa (CR) na PUC Minas, disponibilizaram aos seus discentes da graduação matriculados nessa disciplina o *link* <https://forms.gle/W75iwCR9dZwt34R9>, contendo o TCLE e o questionário. A secretaria do PPGCR da PUC Minas também forneceu aos discentes e egressos da pós-graduação em Ciências da Religião esse mesmo *link*. A participação ficou restrita ao período de 14/09/2020 a 26/09/2020. O/a participante, ao ingressar no *link*, deparava-se com o conteúdo do TCLE, e, após preencher os dados e aceitar as condições do TCLE, recebia cópia do respectivo termo no e-mail cadastrado pelo/a participante.

Concluída a referida etapa, o questionário estruturado era disponibilizado automaticamente para participação e era composto de 40 questões, de múltiplas escolhas e dissertativas. As questões 1 até a 15 eram referentes aos dados do perfil socioeconômico; e as questões 16 até a 40 diziam respeito aos dados da identificação religiosa. Ao final, depois de inserir o nome e confirmar as respostas, anuindo com a finalização, uma cópia do respectivo questionário respondido era enviada ao e-mail cadastrado pelo/a participante, sendo a participação concluída. As informações foram planilhadas e analisadas.

A amostragem da pesquisa de campo não foi probabilística, ou seja, não representativa estatisticamente² e contemplou determinado grupo de indivíduos, como aduzem Marina de Andrade Marconi e Eva Maria Lakatos (2012, p. 42). Nosso público

² Os dados foram solicitados pela pesquisadora por e-mail em 26/02/2021, referentes ao segundo semestre de 2019: 1) Nº de alunos matriculados no PPGCR no final do 2º semestre de 2020; 2) Nº de egressos do PPGCR até final do 2º semestre de 2020; 3) Nº total de alunos PUC Minas da graduação no final do 2º semestre de 2020; 4) Nº total de alunos PUC Minas (independente do curso) matriculados na disciplina Cultura Religiosa no final do 2º semestre de 2020. Em 07/07/2021, foi respondido com o *link* <https://www.pucminas.br/AdministracaoSuperior/Secretarias/Paginas/Secretaria-Geral.aspx>. Ao verificar o relatório de 590 páginas, notamos outras informações; sendo assim, consideramos que não obtivemos a informação referente aos itens 3 e 4. Sobre os itens 1 e 2, a informação foi simplesmente os números 169 egressos e 72 discentes.

participante, como dito, foi composto por discentes universitários da PUC Minas. Obtivemos a participação facultativa de 75 participantes, sendo 76% provenientes da graduação, matriculados na disciplina Cultura Religiosa, e 24% eram discentes da Pós-Graduação em Ciências da Religião. Essa foi uma metodologia que objetivou, entre outros aspectos, determinar uma melhor aproximação e compreensão do fenômeno dos sem religião com crença no ambiente universitário, “[...] oferecendo, assim, ao cientista da religião uma perspectiva singular de dentro de uma fé alheia.” (GRESCHAT, 2005, p. 55). Como resultado da pesquisa realizada, o nosso estudo é composto por cinco capítulos, os quais estão relacionados com os objetivos da investigação.

No primeiro capítulo, nosso objetivo foi expor como aspectos históricos do catolicismo podem ter contribuído para a fragilização da herança religiosa no Brasil. Para tanto, utilizamos a pesquisa bibliográfica como metodologia e abordamos a história da Igreja Católica no Brasil, principalmente a partir das obras da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), Darcy Ribeiro (2015, 2017), Eduardo Hoornaert (1970, 1974, 1992, 1994), Enrique Dussel (1989, 1992), José Oscar Beozzo (1977, 1980, 2001a, 2001b, 2005), Riolando Azzi (1962, 1978, 1981, 1984, 1987, 1992a, 1992b, 1994, 1998, 1999, 2001, 2006, 2008a, 2008b), Sérgio Buarque de Holanda (1995) e António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques (1995).

No segundo capítulo, nosso objetivo foi demonstrar os aspectos sociológicos, ou seja, como a urbanização contribuiu para a fragilização da herança religiosa. Para tanto, utilizamos a pesquisa bibliográfica como metodologia e abordamos as temáticas principalmente a partir de Anthony Giddens (1991, 2012), Claude Dubar (2006), Danièle Hervieu-Léger (1997, 2015), Grace Davie (1990), José da Silva Lima (1994), Maurice Halbwachs (2006), Milton Santos (1993), Néstor Garcia Canclini (1989), Paula Montero e Ronaldo Almeida (2001), Sérgio da Mata (2002), Shmuel Noah Eisenstadt (1996), Stuart Hall (2019) e Zeny Rosendahl (1995, 1996, 2003, 2005, 2012, 2013).

No terceiro capítulo, nosso objetivo foi apresentar um panorama sobre os sem religião no Brasil, mormente de 1960 a 2010, e trazer alguns apontamentos no contexto internacional. Para tanto, utilizamos a pesquisa bibliográfica como metodologia e também a verificação de dados em plataformas. A apresentação de estudos sobre os sem religião no Brasil computou as verificações na Plataforma da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD); no Portal de

Dissertações e Teses do PPGCR PUC Minas; no Portal de Periódico da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); indexadores e revistas acadêmicas; livros publicados sobre a temática em âmbito nacional e internacional. As buscas foram norteadas pelas palavras “sem + religião” em 2019. Além disso, utilizamos dados estatísticos do Censo 2010 e da *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life: The Global Religious Landscape* (2012). A pesquisa bibliográfica ocorreu, principalmente, em âmbito nacional a partir de Faustino Teixeira e Renata Menezes (2013) e José Álvaro Campos Vieira (2018, 2020). Em contexto internacional, Alfredo Teixeira (2004, 2005, 2012, 2013, 2018, 2019, 2021) e Steffen Dix (2013), alusivos a Portugal; Sylvette Denèfle (1997), referente à França; e Néstor da Costa (2003, 2017), concernente ao Uruguai.

No quarto capítulo, nosso objetivo foi apresentar a primeira parte dos dados e análises da pesquisa de campo, relativos à nossa tese de fragilização da herança religiosa na perspectiva temática de abordagem: indivíduo e identidade; espaço e memória na relação com a urbanização; memória e transmissão da tradição no contexto familiar, urbano e jovem. A apresentação dos dados e respectivas análises abrangeu as questões de nº 1 a 15, 16, 17, 18, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39 e 40 do questionário estruturado, não respeitando essa sequência numérica, mas o encadeamento de dados e análises. A análise dos dados contou com aportes teóricos, principalmente de Danièle Hervieu-Léger (2015) e Maurice Halbwachs (2006).

No quinto capítulo, nosso objetivo foi apresentar a segunda parte dos dados e das análises da pesquisa de campo, relativos à nossa tese de fragilização da herança religiosa na perspectiva temática de abordagem: religião, espiritualidade, crença, individualização, desinstitucionalização, as razões pelas quais os indivíduos se identificam como “sem religião com crença”. A apresentação dos dados e as respectivas análises desse capítulo abrangeram as questões de números 18, 19, 22, 23, 24, 29, 30, 35 e 38 do questionário estruturado, não respeitando a sequência numérica, mas o encadeamento de dados e análises. A análise dos dados contou com aportes teóricos, principalmente de Danièle Hervieu-Léger (2015) e de Maurice Halbwachs (2006).

A originalidade desta tese residiu na hipótese de fragilização da herança religiosa, que aglutina a abordagem metodológica empírica com perspectiva histórica e sistemática, a partir de dois eventos principais: a fragilização da herança religiosa

na composição da memória religiosa católica na dinâmica colonial da evangelização e o apontamento da urbanização como contributo para a fragilização que favorece o fenómeno dos sem religião com crença. Outrossim, a identificação da crença como elo de conservação da memória religiosa pretérita se configura como distintivo útil para a designação do fenómeno como sem religião com crença. Ademais, a pesquisa exploratória sobre o fenómeno dos sem religião com crença realizada com universitários, jovens e urbanos, mostra-se inédita, como também o diálogo, a aproximação com pesquisas e pesquisadores de outras localidades sobre o fenómeno dos sem religião que é transnacional.

Destarte, esta pesquisa é uma contribuição investigativa, mas novas indagações surgiram e surgirão, propiciando estudos vindouros, o que é virtuoso ao conhecimento desse fenómeno espectral e transnacional. Afinal, estamos diante de uma paisagem religiosa em movimentação cujas individualidade e autonomia do indivíduo são marcos sobressalentes, indicando um processo de transição sociocultural que desponta em uma constelação de identidades, as quais se recompõem nas relações de sociabilidade e se manifestam na memória. Narrativas da memória, de identidades que residem e se perdem na memória.

1 O CATOLICISMO NO BRASIL: INDÍCIOS DE FRAGILIZAÇÃO DA HERANÇA RELIGIOSA

A formação do povo brasileiro é ornada pela herança religiosa lusitana, utilizada na implantação da cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz, que seria, posteriormente, o Brasil. De acordo com Sérgio Buarque de Holanda (1995), essa perspectiva trouxe consequências dentre as quais as formas de convívio com as instituições, ambientadas por nossa paisagem, mas envolvidas pelo clima ibérico: “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra.” (HOLANDA, 1995, p. 17). Sob a regência portuguesa, houve muitas confluências, “matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para dar lugar a um povo novo, num novo modelo de estruturação societária.” (RIBEIRO, 2015, p. 19). A confluência com outras culturas, como as dos povos originários e as dos africanos, resultou em uma sociedade e cultura distinta da prospecção portuguesa, cujos traços se esculpiram em uma cultura híbrida (CANCLINI, 1989) que se manifesta na memória do povo brasileiro. Quando ocorre a apropriação da memória, há apropriação do percurso. “A memória cria identidade, cria ação e gera percurso”, aduz Dom José Ornelas (2022)³.

Como parte da colonização e da implantação da cultura portuguesa, temos, indissociavelmente, as missões e a evangelização católicas. A história da colonização do Brasil é imbricada com a história do catolicismo brasileiro. Neste capítulo, o nosso objetivo foi expor como aspectos históricos do catolicismo podem ter contribuído para a fragilização da herança religiosa no Brasil. Para tanto, utilizamos a pesquisa bibliográfica como metodologia e abordamos a história do Brasil e da Igreja Católica no Brasil, principalmente a partir das obras de Darcy Ribeiro (2015; 2017), Eduardo Hoornaert (1970; 1974; 1992; 1994), Enrique Dussel (1989; 1992) e Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), José Oscar Beozzo (1977; 1980; 2001a; 2001b; 2005), Riolando Azzi (1962; 1978; 1981; 1984; 1987; 1992a; 1992b; 1994, 1998; 1999; 2001; 2006; 2008a; 2008b), Sérgio Buarque de Holanda (1995). Na perspectiva da historiografia portuguesa, a nossa referência bibliográfica foi António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques (1995).

³ Dom José Ornelas, Bispo de Leiria e Fátima-Portugal, em conferência proferida verbalmente no Congresso Internacional de Braga sobre os Seminários Católicos, em 16 de novembro de 2022.

Assim, temos no Brasil um catolicismo que é majoritariamente numérico, mas não necessariamente resulta em um catolicismo de pertencimento e de prática, enquanto religião vivida, a ser transmitida como herança religiosa, no intuito de preservação na memória religiosa do país⁴. Logo, consideramos neste capítulo que a fragilização da herança religiosa teve contribuição de eventos históricos, sociológicos e antropológicos, que não significa desaparecimento, mas indica recomposição da memória católica, como resultado da fragilização da herança religiosa, o que inclui a transmissão religiosa. Por isso, versamos aqui sobre a fragilidade das missões e da evangelização católica no Brasil.

Para tanto, apresentamos a concepção teológica da monarquia e da missão lusitana como sendo a representação do redentor português e do povo eleito. Além disso, a proposição dos missionários na missão realizada no Brasil com discurso teológico universalista, doutrinário e, por vezes, com práticas alinhadas à dinâmica colonial é aspecto de fragilização. A prática missionária e a dinâmica colonial propiciaram uma fragmentação também nas missões, as quais abordamos a partir de quatro ciclos, adotando a perspectiva de Eduardo Hoornaert⁵ (1992): i) litoral brasileiro; ii) sertão e Rio São Francisco; iii) Maranhão e Grão-Pará; iv) Minas Gerais. Salientamos que, no processo missionário, não apenas as ordens religiosas, mas também o clero foi parte importante. Destacamos alguns indícios de fragilização que ocorreram no cerne das missões e também na dinâmica clerical durante a evangelização e no processo de consolidação da fé católica, ou seja, na institucionalização do catolicismo no território brasileiro.

As ocorrências de fragilização clerical por descumprimento de preceitos católicos fomentaram a proposta de reforma pelos jesuítas no século XVI e a retomada da proposta de reforma também pelos jesuítas no século XVIII. No fim do século XVIII e início do século XIX, o clero se mostra envolvido com os preceitos iluminista e liberal, enfraquecendo a perspectiva da Igreja para aquele momento histórico. Outrossim, novas fissuras surgem também a partir dos ideais do clero, imbuídos dos preceitos tridentinos e europeus, os quais estavam destoantes da realidade social e religiosa brasileira. Outras divergências e debilidades são notadas posteriormente, nos

⁴ Para estudos sobre o estado da arte da historiografia da Igreja no Brasil, veja-se: DUARTE, 2010. Para estudos ampliados sobre a história da Igreja não restrita ao Brasil, veja-se: PIERRARD, 2010. Para outros aspectos relacionados a CEHILA, veja-se: COUTINHO, 2003.

⁵ Sobre a contribuição dos estudos de Eduardo Hoornaert, veja-se: LACOMBE, 1983.

conflitos entre a perspectiva tridentina e a perspectiva pastoral⁶ do Concílio Ecumênico Vaticano II. Avançando, consideramos os indícios da fragilização da memória católica, abordando os cinco séculos de evangelização, a catequese e o sinal da cruz, como um modo de *recatolicizar* a sociedade brasileira, sendo a catequese missionária como perspectiva pastoral moderna e contemporânea e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como uma proposta de reestruturação da Igreja na relação Igreja e mundo.

Por fim, para uma abordagem também quantitativa do catolicismo na atualidade brasileira, apresentamos dados do Censo de 1960 a 2010. Para tanto, apontamos o índice católico por região do país, destacamos o contexto mineiro, especialmente o de Belo Horizonte, em razão da localidade da pesquisa de campo. Também apresentamos uma síntese do perfil atual dos Católicos Apostólicos Romanos no Brasil, considerando área de concentração, cor da pele/raça, grau de instrução e a posição na ocupação de emprego e rendimento mensal. Todos esses dados corroboram a nossa compreensão que sugere um catolicismo que traz consigo uma herança religiosa fragilizada desde a colonização, com dificuldades em se institucionalizar no Brasil.

Além disso, a memória católica esteve, sobretudo, pautada num modelo espacial e identitário rural, que já não representa as modelações atuais que é urbana, com ressaltos às individualidades e emancipações, tema que é parte da nossa hipótese que será abordada no capítulo seguinte. Destarte, na atualidade temos um declínio numérico católico evidente, enquanto outras tradições religiosas ampliam o número de fiéis, assim como também cresce o fenômeno dos sem religião. Cumpre registrar que, embora a nossa tese não seja sobre o catolicismo no Brasil, em razão do nosso tema e da hipótese proposta nesta pesquisa, fez-se necessário o estudo sobre alguns aspectos do catolicismo no Brasil, não para reconstruir fatos históricos, mas para analisá-los a partir do nosso objeto de investigação que é o fenômeno dos sem religião com crença no Brasil.

⁶ Para estudo sobre pastoral, veja-se: LIBANIO, 1983.

1.1 A dinâmica da missão católica no Brasil

A relação entre colonização, catolicismo⁷, cultura lusitana, indígena e africana se imbrica na composição da nação e podemos pensá-la a partir de Néstor Garcia Canclini (1989) na perspectiva de culturas híbridas, porque são pontos de contato no enredo biográfico do Brasil. Nossa abordagem priorizou a evangelização católica no período colonial, partindo do pressuposto de uma herança religiosa portuguesa, trazida do norte do atlântico e implementada como sendo a religião sacra transmitida na *colônia*. Por isso, o nosso estudo se pautou na história da *Igreja no Brasil*⁸ e contempla especificamente o catolicismo apostólico romano. A concepção teológica lusitana é a premissa messiânica, da qual se deriva a mentalidade colonizadora missionária que foi transmitida na Terra de Santa Cruz⁹.

1.1.1 A concepção teológica da monarquia e a missão lusitana

O pensamento católico colonial está intimamente conectado com a concepção teológica da monarquia lusitana. O messianismo lusitano¹⁰ remete aos séculos XV, XVI e XVII. No século XVI, precisamente em 1503, o português Isaac Abranel,

⁷ Em 1955, o médico, antropólogo, historiador e sociólogo baiano Thales de Azevedo publicou *Catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*, considerado o primeiro trabalho acadêmico com foco exclusivo no catolicismo (STEIL; HERRERA, 2010). Um ano antes de ser publicado no Brasil, o livro foi publicado como artigo, nos Estados Unidos, na revista *Thought: Fordham University Quarterly* (New York, v. 28, n. 109, p. 253-274, 1954), com o título “Catholicism in Brazil: a personal evaluation” (AZEVEDO, 2002). A prática religiosa católica da população brasileira se desenvolveu de modo simples, limitando-se ao: culto dos santos, padroeiras das cidades ou freguesias, ou protetores das suas lavouras, de suas profissões ou de suas pessoas – um culto em grande parte doméstico e que não se conforma muito estritamente com o calendário oficial da Igreja nem com as prescrições litúrgicas (AZEVEDO, 2002).

⁸ Salientamos que, durante os séculos XVI, XVII e XVIII, a terminologia *primeira época colonial* quer dizer não apenas de um período da história do Brasil, mas de uma estrutura de poder que, mesmo com transformações, permaneceu similar. Para alguns estudos complementares, vejam-se: ABREU, 2000; MOURA, 2006; VAINFAS, 2000; VIEIRA, 2007, 2016a, 2016b.

⁹ A expedição de 1498 é considerada como importante nos descobrimentos ultramarinos dos portugueses, assim como a participação de Duarte Pacheco Pereira. O empenho da Coroa Portuguesa, ao negociar em Tordesilhas a famosa linha divisória entre o senhorio dos dois reinos ibéricos, em vê-la trazida para além do meridiano que fixara Sua Santidade. Aliás, na carta que escreveria aos Reis Católicos, Pedro Álvares, tendo saído de Lisboa a 9 de março, chegara, nas oitavas da Páscoa, a uma terra que novamente descobriu, a que pôs o nome de Santa Cruz, em que achou gentes nuas como na primeira inocência, mansas e pacíficas, a qual pareceu que Nosso Senhor milagrosamente quis que achasse (HOLANDA, 2019). A historiografia apresentada por Laura de Melo e Souza, assevera que “traços católicos, negros, indígenas e judaicos, misturaram-se, pois, na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial.” (SOUZA, 1986, p. 91).

¹⁰ Para estudo histórico sobre a perspectiva do messianismo lusitano, veja-se: SILVA, 2019.

anunciou a vinda de Cristo e essa previsão teve muita repercussão em Portugal. Em 1526, David Reubeni¹¹ igualmente previu que se aproximava a redenção do povo eleito. Essas previsões estavam imbuídas de preleção ao povo português e favoreciam a ideia de um messianismo lusitano. Gonçalo Anes Bandarra, autor das Trovas Messiânicas, destaca-se como importante divulgador do messianismo lusitano.

A reincidência de previsões messiânicas entre o povo português era recorrente e favoreceu o pensamento de povo escolhido dentre os demais povos e a fundamentação a partir de preceitos religiosos e católicos. O historiador Riolando Azzi (1994) explica que essa compreensão remete a três fontes: “a tradição milenarista medieval¹², que é reforçada por Joaquim de Fiore¹³ no século XIII; depois pelo pensamento judaico e por último, pelo espírito messiânico entre os cristãos lusitanos, sobretudo a partir das Trovas de Bandarra” (AZZI, 1994, p. 57).

Outro aspecto histórico importante a ser destacado é o nascimento do neto de Dom João III, herdeiro da coroa portuguesa, que nasce em 1554 e foi nomeado como Dom Sebastião, tornando-se conhecido pelos portugueses como o *desejado*. Isso porque nasceu no dia do Santo Sebastião e foi tido pelo povo como evento milagroso, afinal, o trono português carecia de um herdeiro. Não apenas o povo, mas o monarca Dom Sebastião, ao que parece, também se considerava um rei esperado e desejado pelos portugueses, cujo legado seria a unidade da fé cristã. Esse movimento floresceu e recebeu o nome de *sebastianismo*¹⁴ e a unidade seria a *Cristandade*.

Também na Companhia de Jesus a influência do *sebastianismo* foi muito forte, especialmente através das profecias de um irmão leigo Simão Gomes de Badarra. Em 1625 o jesuíta Manuel da Veiga publicou a biografia desse novo visionário. Foi nesse clima que viveu o padre Vieira, também ele grande divulgador dessas profecias. Uma das ideias fortes de Vieira era que Portugal estava destinado a ser no mundo o Quinto Império, de extensão universal, sucedendo assim aos quatro grandes impérios do mundo antigo. (AZZI, 1994, p. 59).

¹¹ Em 1525, chegou a Portugal o judeu David Reubeni. Trazia a expectativa redentora entre os lusitanos, a espera messiânica dos judeus. Alguns relatos dessa teoria constaram no Diário de David Reubeni. Há uma versão transcrita do hebraico para o inglês feita por Elkan Nathan Adler em 1985. Para estudos sobre essa temática, veja-se: ADLER, 1987.

¹² A *tradição milenarista medieval* designa a doutrina religiosa baseada na Bíblia (Ap. 20,1-10) e anuncia o regresso de Jesus Cristo para constituir um *reino* com duração de mil anos.

¹³ Joaquim de Fiore, também conhecido por Gioacchino da Fiore, Joaquim de Fiori, Joaquim, abade de Fiore ou Joaquim de Flora (Celico, 1135 - Pietrafitta, 30 de março de 1202), que foi abade cisterciense e filósofo místico, defensor do milenarismo e do advento da idade do Espírito Santo. O seu pensamento deu origem a diversos movimentos filosóficos, com destaque para os joaquimitas e florenses.

¹⁴ Para estudo sobre o sebastianismo no Brasil, veja-se: HERMANN, 2020.

A noção de *Cristandade* colonial surge no bojo do “expansionismo político e econômico lusitano”, como fruto da colonização (AZZI, 1994, p. 51). Isso quer dizer que a colonização e a *Cristandade* na visão portuguesa, eram projetos comuns entre si. Assim, não era possível conceber a autonomia da *Cristandade* em relação ao projeto colonial. Dessa forma, a atuação da *Cristandade* era acentuadamente no sentido de sacralização da expansão portuguesa, o que significava também a expansão da fé católica, do *Reino de Deus*. Dentre outros aspectos intrínsecos à colonização, não podemos negligenciar a presença da convicção missiológica. Logo, a expansão política e econômica portuguesa era a concretização sagrada do “reino lusitano e de sua missão na terra.” (AZZI, 1994, p. 52).

A convergência desses poderes era representada na figura do rei português, cuja origem divina¹⁵ é ressaltada e respeitada pelas tradições e lendas lusitanas. O “monarca surgia como o messias esperado, o redentor português.” (AZZI, 1994, p. 35). A redenção era de todo o mal concebido por outras culturas e religiões que não aquelas representadas por Portugal, a mandatária de Deus em terras ainda não sacralizadas pelo catolicismo. Se o reino de Portugal estava vocacionado a dilatar a *Cristandade*, era, portanto, um reino essencialmente missionário. Assim, era necessário sustentar a coroa para que pudessem realizar seus feitos como administradores da vontade divina. A expansão política e territorial era um percurso necessário para tal concretização.

Sendo o reino essencialmente missionário, a atuação dos jesuítas devia ser ao mesmo tempo religiosa e política, ou seja, promover o fortalecimento da Coroa. Embora lamentando que nem sempre o Estado lusitano fosse fiel à sua missão, os religiosos nunca chegaram a contestar o princípio sagrado da

¹⁵ O Rei Dom Afonso Henriques (1108-1185), denominado *O Conquistador*, foi o primeiro rei de Portugal no século XII e era filho do Conde de Borgonha, Dom Henrique, cruzado que veio para a Península Ibérica auxiliar o rei de Leão e de Castela na guerra contra os mouros, ficando depois a governar o Condado Portucalense. A Batalha de S. Mamede, em 24 de junho de 1128, em que derrotou os partidários de sua mãe, Dona Teresa de Aragão, marca o início da governação do Condado Portucalense por Dom Afonso Henriques. Este empenhou-se sobretudo na reconquista do território aos mouros. Com a vitória alcançada na batalha de Ourique em 1139, autoproclamou-se rei. Contudo, esse título só lhe é confirmado em 1179 pela bula papal *Manifestis Probatum*. Dentre as suas conquistas, destaca-se a tomada aos mouros de Santarém, Lisboa (com a ajuda dos Cruzados), Évora e Beja. Afonso Henriques fundou ainda os mosteiros de Santa Cruz (Coimbra), onde está sepultado, de Santa Maria (Alcobaça), de São João Baptista de Tarouca e de São Vicente de Fora (Lisboa). Criou duas Ordens Militares: a da Ala e a de São Bento de Avis. Há histórias envolvendo questões religiosas associadas ao primeiro rei português. A virgem Maria teria aparecido a Dom Egas Moniz e dito sobre o menino: porque meu filho quer por ele destruir muitos inimigos da fé. Outra lenda diz que o Cristo apareceu a Dom Afonso Henriques na batalha de Ourique para confiar-lhe o trono de Portugal (AZZI, 1994).

autoridade real. [...] O rei era aquele que de forma eminente explicitava a presença de Deus entre o povo. Ele era de certo modo, o vigário de Deus, o Cristo na terra. (AZZI, 1994, p. 57).

“Na predileção pela monarquia, Deus fez também a opção pelos lusitanos.” (AZZI, 1994, p. 61). O povo português era o ideal a ser seguido e replicado e o ciclo marítimo era uma via estratégica para tais desígnios. Assim, a partir do século XV, o ciclo marítimo fez com que o povo lusitano implementasse a vocação messiânica, na expansão da fé e do Reino de Cristo na Terra, que corresponde à expansão do reino de Portugal. Logo, estava na posição sacralizada de usufruir da sua expansão além-mar, sentindo-se legitimado pela crença.

Como auxiliares no projeto messiânico da coroa portuguesa, os missionários estavam a serviço de Deus, no projeto de concretização do Reino de Deus na Terra¹⁶. De fato, “todo o reino de Portugal ficou imbuído de uma concepção marcadamente teológica e messiânica.” (AZZI, 1994, p. 51). Imbuídos da missão de retomar o vigor da *Cristandade*, outrora pensada por diversos países da Europa¹⁷, Portugal assume para si o protagonismo, e os missionários são instrumentos nessa concretização. “A Companhia de Jesus¹⁸ pode ser considerada, sem dúvida, como o suporte religioso mais significativo dentro dessa perspectiva de expansão colonial.” (AZZI, 1994, p. 67).

Os jesuítas tinham um caráter quase oficial na perspectiva missionária portuguesa. Se o rei era a figura de Deus, os jesuítas eram os anunciadores, os mensageiros e os zeladores. Nas palavras de Baêta Neves, “no Brasil, os jesuítas eram os soldados de Cristo na terra dos papagaios.” (NEVES *apud* AZZI, 1994, p. 70). No período de 1549 a 1580, somente os missionários jesuítas foram autorizados a

¹⁶ Victor Codina (1931), ao abordar a concepção sobre o Reino de Deus na Terra, a faz com base em uma sistemática que reflete a partir dos pobres, oprimidos. Essa concepção está fundamentada no Concílio Vaticano II e Medellín, portanto, totalmente diferente daquela concebida pela monarquia lusitana. A categoria central para termos acesso a essa releitura teológica dos sacramentais pode ser a de Reino de Deus, que é horizonte último da pregação e atividade do Jesus histórico, que constitui o verdadeiro *mysterium* da revelação, como aparece, por exemplo, nos escritos paulinos (Ef. 1-3; 1 Tm. 3,9.16; Rm.16,25-27; 1 Co. 2,6-10; 2 Ts.2,7; Cl. 1,27) e cuja plenitude escatológica se dará no final dos tempos (Ap. 1,20,10,7; 17,5). *O Reino de Deus* é o grande plano de Deus ao criar o mundo. Esse é o *sacramentum originale*, o proto-sacramento, do qual deriva toda *sacramentalidade*. (CODINA, 1990).

¹⁷ Na Alemanha, a partir do século XI, pela Dinastia dos Otões Höhenstaufen, sob a designação de *Sagrado Império Romano Germânico*, diversos povos passaram a atribuir a si o privilégio de serem os portadores da fé católica mediante uma espécie de eleição messiânica. Esse itinerário vai dos romanos aos francos e dos povos germânicos aos ibéricos (AZZI, 1994).

¹⁸ Foi Diogo de Gouveia, O Velho, quem sugeriu a vinda desses religiosos para Portugal em carta escrita de Paris, em 1538, apregoando a utilização da Companhia de Jesus como missionários nas novas conquistas das Índias. Enviou também carta ao jesuíta Pedro Fabro, em Roma, que respondeu, em 1538, dizendo que os jesuítas estariam à disposição (AZZI, 1994).

manter atividades regulares no Brasil¹⁹. Isso quer dizer que, durante trinta anos, era a missão e evangelização jesuíta que monopolizava o discurso teológico religioso empreendido na missão no Brasil²⁰.

Nesse processo de evangelização assumido pelos missionários, é importante considerarmos qual era a compreensão desses acerca da missão que realizariam nas terras brasileiras. De acordo com Riolando Azzi, havia uma união entre “a cruz dos missionários e a espada dos soldados.” (AZZI, 1994, p. 73). Essa aliança entre fé e poder definia “o lado no qual Deus se achava.” (AZZI, 1994, p. 73). O discurso era de que Deus estava ao lado daqueles que levavam a cruz e a espada, representado pelo missionário e pelo colonizador, os quais eram representantes da coroa portuguesa²¹.

¹⁹ Informação relativa à exclusividade das missões jesuítas no Brasil (AZZI, 1994).

²⁰ Nos anexos desta pesquisa, veja-se o *Mapa Cartográfico do Brasil*, feito por João Teixeira Albernaz II (1666).

²¹ A mesma dinâmica é presente na figura de Dom Pedro I (1798-1834), em Portugal Dom Pedro IV, nascido em 12 de outubro de 1798, em Queluz, conhecido como o *Rei Libertador* (1822-1831) e primeiro imperador do Brasil, o qual tomou posse em 12 de outubro de 1822. Em 7 de abril de 1831, Dom Pedro I abdicou do trono. No Brasil, a história da virgem padroeira do Brasil data de 1717. Embora todos os relatos oficiais da Igreja Católica mencionem que o ano do encontro da imagem foi 1719. Contudo, os registros oficiais de viagem do Conde de Assumar mencionam a sua passagem pela região em 1717. Diante desse impasse, convencionou-se considerar o ano de 1717 como o ano da aparição da imagem (PETERS, 2012). A relação entre Dom Pedro I e Nossa Senhora se encontram em fatos históricos. “Sua história foi entrecruzada com os maiores acontecimentos do país. Tentou-se promover uma ligação entre a imagem e a independência do Brasil, objetivando comprovar uma passagem de D. Pedro I pela capela de Aparecida antes de decretar a independência do Estado brasileiro. Ali, o príncipe regente teria pedido à Santa Maria proteção para o Brasil. Confirmada ou não, a ilustre visita buscava em Nossa Senhora da Conceição, aparecida nas águas brasileiras, o amparo para a nova nação que emergiria nos trópicos. Essa ligação com o governo Imperial teria se intensificado no final da década de 1880, quando a imagem recebeu como ex-voto da princesa Isabel uma coroa, com a qual foi coroada rainha em 1904. Ela passou então a estar diretamente ligada a uma das figuras mais emblemáticas da história brasileira, a “libertadora dos escravos”. Aparecida tornou-se a sucessora de Isabel por reconhecimento ao trabalho desenvolvido junto aos desamparados socialmente. Lourival dos Santos (2000) afirma que “não existem documentos que comprovem a doação da coroa pela Princesa.” Em 12 de outubro comemoram-se outras duas datas históricas que podem oferecer à Aparecida um caráter mais nacional: a descoberta da América, em 1492, e a aclamação de Dom Pedro I como imperador do Brasil em 1822, data que, segundo Lilia Schwarcz, era mais importante que o próprio Sete de Setembro durante o Primeiro Reinado. A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, como símbolo nacional, foi forjada no início do regime republicano para contrapor um possível desprezo do Estado para com a Igreja. Para assegurar a sua força, mais do que contrapor o Estado republicano, a instituição ofereceu à sociedade brasileira um símbolo nacional de reverência religiosa: a imagem de uma Maria mestiça coroada Rainha do Brasil. Com esse signo católico, lido como emblema nacional, já que deixa de ser qualquer Maria para ser a Mãe aparecida em águas brasileiras e protetora de seu povo, a Igreja ofereceu aos brasileiros aquilo que o Estado não foi capaz de lhes dar: um símbolo nacional com a qual a maior parte se identificasse. Aparecida foi escolhida entre outras imagens de Maria, provavelmente por já despertar no povo alguma comoção, ou melhor, alguma identificação. A coroação da imagem no dia 8 de setembro não é um indício de disputa, mas sim de tentativa de assimilação de Aparecida como uma imagem nacional para alguns e o pedido de socorro à Nossa Senhora da Conceição na concepção de outros. A partir dessa cerimônia de coroação em 1904, Estado e Igreja se reaproximaram para a busca de afirmação dessa imagem como o símbolo da brasilidade. União concretizada no ano de 1931, quando o então presidente da República, Getúlio Vargas, beijou os pés da imagem da virgem e a elevou à condição de padroeira do país” (PETERS,

Ao que parece, em grande medida, os missionários estavam convencidos de que os competiam preservar a fé católica e também expandi-la. Partindo dessa premissa teológica, toda a linguagem missionária fundou-se em dois preceitos básicos: um lugar universalista e um discurso doutrinário. Isso, aliás, teria sido uma grande motivação do Rei Dom João III, ao escrever para o primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa: “A principal causa que me levou ao povo do Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica.” (HOORNAERT, 1992, p. 24). O discurso do rei sugere pistas de como seria o processo colonial no Brasil, ou seja, um processo colonizador também religioso e universalista. Esse era “um discurso que não conhecia fronteiras.” (HOORNAERT, 1992, p. 24). De fato, não haveria fronteiras territoriais, tampouco culturais e humanas, para que o Reino de Deus se estabelecesse no Brasil sob a tutela portuguesa, naquelas circunstâncias com o discurso católico.

Em termos territoriais, a lenda de *São Tomé apóstolo das índias*²², cujas pegadas foram deixadas como rastros a serem seguidos pelos missionários, para que pudessem propagar a *santa fé* em contraponto à *fé pagã*, subsidiou o discurso teológico messiânico de Portugal. “Eles [os indígenas] têm memória do dilúvio e dizem que São Tomé, a quem chamam de Zomé²³, passou por aqui.” (HOORNAERT, 1992, p. 24). Ademais, diz que “no Brasil e Paraguai encontraram as pegadas desse apóstolo e seu ajudante em rochas. Nos vocábulos indígenas dizem ter encontrado o vocábulo Tomé.” (HOORNAERT, 1992, p. 24). Assim, a partir dessa lenda cunhada por missionários como o Padre Manuel da Nóbrega e o Padre Fernão Cardim (1540-

2012). Para entender a relação entre Igreja, Estado e poder, veja-se: ANGELOZZI, 2017. Acerca do signo e simbolismo de Dom Pedro e datas comemorativas, Schiavinatto (2002) aduz que, nas celebrações de 1822-1826, marca-se a autoridade de Dom Pedro I, herói da independência por excelência, seu chefe político e militar, *Defensor Perpétuo da Nação, Anjo do Brasil, Gênio do Brasil*, títulos ganhos por unir o território e afastar-se do risco efetivo de o país ser fraturado da mesma forma que a América. No início da década de 1820, a praça pública em torno do príncipe e futuro imperador foi agenciada de várias formas. Em 1822, o corpo de Dom Pedro I, e seu traslado pelo Brasil, numa espécie de procissão e *via crucis*. A trajetória do corpo pelo país vinha acompanhada de uma série de metáforas que o tornam uma relíquia que cumpre uma peregrinação, termos de cunho religioso, que o qualificam e dotam de uma aura mítica. Para outros estudos sobre Dom Pedro, veja-se: HERSTAL, 1972.

²² De acordo com o pesquisador Schaden (1944), tudo leva a crer que a existência de pequenas comunidades cristãs na Índia remonte a uma época remotíssima, provavelmente aos tempos apostólicos. A tradição que, desde o século IV, prevalece na literatura eclesiástica, siríaca, grega ou latina, quer que tenha sido Tomé, um dos Doze, os Apóstolos do Índio. Os portugueses teriam descoberto o túmulo na rota para as índias. Atribuem-se-lhe, por vezes, viagens apostólicas a países remotos, *grosso modo*, àqueles em que houve comunidades nestorianas, incluindo a China. Para estudos sobre o mito de Tomé, ou “mito de Zumé”, veja-se: SCHADEN, 1944.

²³ *Monumenta Brasiliae*. 153, Roma, [153] /1956. Cartas Jesuíticas III: Cartas Informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, [332] / 1993. (LEITE, 1956).

1625), de alguma maneira foi atribuída à São Tomé a primeira evangelização do Brasil²⁴.

Remontando às origens da Cristandade da Índia e ao mito de Tomé naquela localidade, associada ao *ide* de peregrinação e de pregação da fé católica, os missionários procuraram, sempre que possível, apresentar a pregação cristã não como uma novidade, mas como retomada da missão ocorrida outrora por Tomé. Portanto, a colonização em questão seria a retomada de algo iniciado anteriormente. Uma missão que era retomada, tendo agora Portugal como mandatária. “Foi percebido nas crenças indígenas vestígios de pregação apostólica, mas que teriam sido deterioradas pela ‘falsa’ tradição dos principais.” (HOORNAERT, 1992, p. 24). Isso quer dizer que a fé católica teria sido apresentada aos indígenas, mas foi corrompida por esse povo mediante a prática infiel aos princípios católicos. Por isso, queriam resgatar a fé do povo aos preceitos católicos. Essa lenda, assim como a crença de que o povo português era escolhido para consolidar o *Reino de Deus na Terra* fez com que a mentalidade evangelizadora se tornasse mais que uma evangelização, mas uma missão no sentido literal do termo latim *lat missio*, ou seja, incumbência que alguém – missionário – executa em mandamento de outro – Deus.

Os missionários não eram apenas aqueles que evangelizavam, mas aqueles que trariam novamente as boas-novas de salvação àqueles que outrora ouviram, mas não prosseguiram com a mensagem recebida. A colonização e a missão católica os trariam novamente para o caminho da fé católica. Em paralelo, usufruiriam dos benefícios desse reino na terra.

Outrossim, além do discurso doutrinário, havia o discurso guerreiro, isto é, pautado em dominação. “Diálogo sobre a conversão do *gentio*: conversão após sujeição.” (HOORNAERT, 1992, p. 26). A visão paradisíaca²⁵ do Brasil, pela beleza natural e clima agradável, será uma das causas de extermínio de indígenas, sobretudo por pandemias. Esse discurso era ornado pela dominação²⁶. “O caráter guerreiro do

²⁴ Padre Manuel da Nóbrega, o primeiro a expor essa “lenda” numa carta ao Dr. Martin de Azpicuelta Navarro, primo de S. Francisco Xavier, escrita do Salvador a 10 de agosto de 1549. Também o Padre Fernão Cardim (1540-1625) dizia que os indígenas do Brasil tosquiavam o cabelo à maneira de São Tomé, de que tiveram alguma notícia, ainda que confusa (THOMAZ, 1991).

²⁵ O jesuíta Simão de Vasconcellos (1596-1671) relata em crônicas a visão do paraíso – *Brasil*. (HOORNAERT, 1992).

²⁶ Acerca da valorização da cultura indígena, é apenas no século XIX, com o naturalista alemão von Martius, que se iniciam investigações sobre tal cultura, embora o missionário Luiz Figueira tenha realizado estudos sobre a linguística na metade do século XVIII. Sobre a cultura africana, o interesse surge no século XX (HOORNAERT, 1992).

discurso evangelizador fez também com que os missionários não tivessem interesse real em conhecer e respeitar a cultura dos 'outros', africanos e indígenas." (HOORNAERT, 1992, p. 27).

A mentalidade missionária era de engajamento, pois representava uma herança católica que renascia para uma nova terra. Nesse cenário, o discurso universalista católico era contundente. O indígena era aquele que precisava ser alcançado pelo catolicismo como parte do projeto salvífico maior, por isso "sua alteridade não foi fronteira, pois o catolicismo que se ampliou era inconsciente das suas fronteiras e só considerava o outro como marginal, nunca como o outro." (HOORNAERT, 1992, p. 25). Marginal no sentido de estar à margem dos preceitos culturais e católicos, carentes de serem alcançados e postos novamente no caminho modelado por Portugal.

O indígena e, em alguma escala, o africano deveriam ser convertidos ao catolicismo, para deixarem de ser pagãos. Por isso, o missionário se engaja profundamente em extirpar quaisquer indícios de outras tradições religiosas que não o catolicismo, interpretando tudo que divergia dos preceitos católicos como sendo "idolatria, barbárie e aberração da verdadeira fé." (HOORNAERT, 1992, p. 26). Logo, se a evangelização esteve associada ao lugar universalista que ignora a realidade local e o outro em sua totalidade e profundidade, o objetivo é doutrinação, ainda que para isso seja necessário sujeição. Uma dominação humana, cultural e religiosa. Aliás, a dominação religiosa, via missionários portadores de um carisma²⁷, no sentido weberiano, estava presente no processo colonial, porque a verdade proferida estava no catolicismo via propagação. "A dominação é tida como uma situação de fato, com a vontade manifesta do dominador ou dominadores, que podem influenciar as ações de outras pessoas dominadas." (WEBER, 2004a, p. 191).

Não haveria outra ação e religião que não as ações e a fé derivadas do catolicismo. A métrica verdadeira considerada para a ocupação do lugar universalista que os missionários propunham era pela evangelização, com consecutiva adesão ao modelo português católico. A obediência e a adesão deviam ser públicas no ato de se declarar católico e mediante a comprovação pela via simbólica expressa no batismo. Crenças que eram parte da herança religiosa dos indígenas e dos africanos, diferentes

²⁷ Nesse sentido, *Caraíba* é o vocábulo que designava coisa santa, sobrenatural, e por essa causa puseram esse nome aos portugueses, logo quando vieram, tendo-os por coisa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas (HOORNAERT, 1992).

entre si, foram desconsideradas e rechaçadas como falsas e profanas, por não se alinharem à formatação universalista católica. “Quem estuda o catolicismo sabe, portanto, que há discrepâncias entre o número de pessoas batizadas na Igreja e o número de católicos declarados, havendo sempre maior número de batizados do que de católicos autodeclarantes nas pesquisas censitárias.” (FERNANDES, 2015, p. 186). O batismo era prática colonial e ainda é muito presente na contemporaneidade como um dos modos de afirmação da herança católica e reafirmação da tradição.

Não obstante, o discurso dos missionários, além de ocupar um lugar universalista que desconhecia fronteiras, era doutrinário e objetivava a consolidação da salvação em terras brasileiras, cumprindo o legado de São Tomé. A herança cristã deixada pelo apóstolo seria retomada pelos missionários e incutida de maneira universal como preceito salvífico via doutrina. A prática doutrinária local era exercida pelo missionário, sobretudo a partir da pregação, imbuída de energia e ornada com eloquência, demonstrando completa adesão do pregador à mensagem católica proferida, como em uma representação para a persuasão. O missionário que discursava apaixonadamente sobre a fé verdadeira transmitia, além da mensagem, sua identidade de paixão pela fé católica. Esse era o objetivo discursivo.

Eduardo Hoornaert (1992) transcreve um trecho da pregação do Padre Navarro. “Começava a despejar a torrente de sua eloquência, levantando a voz, pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo o pé, espalmando as mãos, fazendo as mesmas pausas, [...] mas para os agradar e persuadir.” (HOORNAERT, 1992, p. 25). O intuito era envolver o ouvinte, estabelecer afinidade, proximidade, para então convencer, criar adesão. “Não necessariamente estava sendo expressa a identidade²⁸, a moção interna do pregador em relação à *boa-nova* que era difundida pelo discurso doutrinal.” (HOORNAERT, 1992, p. 28). Buscava-se o ímpeto da declaração, não necessariamente a interiorização da mensagem. Talvez essa seja uma distinção sutil entre doutrinação e evangelização²⁹. A evangelização

²⁸ No *Dicionário de Ciência da Religião*, pode-se verificar a abordagem sobre *Identidade* (MONIZ, 2022).

²⁹ Importante citar que há relatos heroicos de religiosos, como o do jesuíta João Maria Gorzoni (1627-1711), que, com sua gaita e alegria, navegando pelos rios, atraia os indígenas; o do capuchinho Frei Ludovico de Livorno, que durante 31 anos viveu entre os indígenas no interior baiano; o do padre oratoriano João Álvares da Encarnação, que viveu por 30 anos do século XVIII na aldeia de Tapessurama, no Ceará, e construiu 32 igrejas na região; o do carmelita Frei José Alves das Chagas, que deu a própria vida aos munducurus, protegendo-os de capitães e proprietários (HOORNAERT, 1992).

decorre da premissa do convencimento e afeição à subjetividade que garanta o florescimento de crenças, de vivência da tradição.

No dia 10 de abril de 1549, o Padre Nóbrega teria escrito: “o irmão Vicente Rijo ensina a doutrina aos meninos cada dia, e também tem escola de ler e escrever... Desta forma ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na fé, até estarem aptos para o batismo.” (HOORNAERT, 1992, p. 26). Aos poucos, se consolida “a identificação entre evangelização e doutrinação [...] pelo menos em termos da Igreja oficial.” (HOORNAERT, 1992, p. 26). Uma vez que a crença é parte da identidade do indivíduo, a transmissão se torna mais efetiva e gera uma herança religiosa. A memória duradora decorre fortemente do que amamos, do que nos afeta enquanto indivíduos e nos move a algo ou a alguém. A alfabetização dos nativos indígenas na língua portuguesa teve também intuito religioso, para facilitar a comunicação. (HOORNAERT, 1992), porque, dentre as várias etnias indígenas, havia pluralidade de línguas faladas. Por isso, o processo de alfabetização para o português era tido como necessário, cujo intuito era o de uniformização com a língua do colonizador. Os nativos indígenas tiveram sua primeira evangelização no século XVI, destacadamente com José de Anchieta (1534-1597), que exerceu ações importantes no processo de evangelização naquele século.

Uma das coisas desejamos cá todos e pedimos muito ao Nosso Senhor, é que esta terra toda seja mui povoada de cristãos que a tenham sujeita, porque a gente é tão indômita e está tão encarnçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será mui dificultoso ser for o que se plantar, se não houver este remédio, o qual continuamente pedem cá os padres e os irmãos. (ANCHIETA *apud* HOORNAERT, 1992, p. 119).

O contato com os nativos indígenas trouxe estranhamento a José de Anchieta em razão de algumas práticas que destoavam dos parâmetros culturais daquele religioso. “As diferenças culturais eram recíprocas, quer seja pela língua, como pela religião e outras características culturais.” (HOORNAERT, 1992, p. 121). Não obstante, ao que parece, José de Anchieta buscou conhecer a terra, as plantas, os animais e a língua dos indígenas. À medida que o nativo indígena era colonizado ao modo português, começava a adquirir méritos perante o crivo colonizador, sobretudo se demonstrasse êxito no processo de conversão, como consta na Carta de Piratininga, datada de 1562. “Há vindo aqui um principal destes índios que chamam carijós e não veio a mais que buscar-nos para que vamos às suas terras a ensinar-

lhes e afirmo-lhes que é bom cristão e mui discreto e que nenhuma coisa tem de índio.” (HOORNAERT, 1983, p. 122).

A evangelização foi um processo trabalhoso e moroso, especialmente para que a língua portuguesa fosse compreendida a ponto de formar uma identidade e, posteriormente, uma memória religiosa católica consistente nos indígenas, para além da mera prática doutrinária, a ponto de ser transmitida e formar uma herança católica. A evangelização dos africanos teve menos representantes. Como chegavam em condições precarizadas e sofridas, muitos faleciam. “Talvez essa seja a motivação para o pouco investimento na evangelização.” (HOORNAERT, 1992, p. 122). Gilberto Freyre (1981, p. 72) assevera que “as relações para os negros se resumiam entre casa grande, senzala e capela.” Vida muito precária, relações mínimas e integração quase nula. Somente em 1697 houve a primeira *Arte da língua de Angola*³⁰, de autoria do Padre Pedro Dias³¹ (1622-1700), o mais conhecido dos catequistas de africanos (HOORNAERT, 1992, p. 123). Sendo assim, a evangelização dos africanos não foi fortemente consubstanciada, nasceu débil, o que não significa inexistência. A dificuldade linguística³² não favoreceu a evangelização dos africanos, sobretudo porque a prática doutrinária se fundava na linguagem, ou seja, no português³³. Vestígios do modo colonizador dos nativos/as indígenas e dos negros/as ainda despontam em nossa contemporaneidade, inclusos no aspecto religioso e nas tradições religiosas decorrentes das formações identitárias dos povos³⁴.

³⁰ Para maiores informações sobre a língua de Angola, veja-se: HOORNAERT, 1992.

³¹ O falecimento (1700) do Padre Pedro Dias moveu negros em multidão à Igreja, sendo chamado de *São Pedro Claver do Brasil*. Esse padre parece ter, de fato, conseguido se comunicar com os escravizados africanos, aliás, sensibilizado pela situação desses nos engenhos de açúcar, estudou medicina para prestar socorros aos africanos quando necessário. Aprendeu a língua de Angola, escreveu a *Arte da Língua de Angola Oferecida à Virgem Senhora Nossa Senhora do Rosário, Mãe e Senhora dos Mesmos Pretos*, publicada em Lisboa, em 1697 (HOORNAERT, 1992).

³² Eduardo Hoornaert (1992) sugere que o Padre Pedro Dias conseguiu estabelecer algum nível de comunicação com os escravizados na língua de Angola e também estudou medicina para socorrer os escravizados nos engenhos. Aliás, sua morte em Salvador moveu multidão de negros à igreja e foi chamado de São Pedro Cláver do Brasil. Isso demonstra certo reconhecimento dos negros em relação a esse padre e seu engajamento na aproximação com esse povo. Outrossim, há relatos citados por Hoornaert do Padre Miguel Cardoso, reclamando o fato de não achar gramática dessa (africana) língua no Brasil nem no reino da Angola (HOORNAERT, 1992).

³³ O historiador português Oliveira Marques (1995) explica que, dos idiomas falados no território do futuro Portugal, desapareceram todos os anteriores ao latim, que foram trazidos pelos invasores romanos a partir do século I a.C. Pelos séculos XI e XII, quando os exércitos cristãos cruzaram definitivamente o Mondego e, a seguir, o Tejo, o galaico-português e o lusitano-moçárabe entraram em contato direto e permanente. Desse modo, nasceu o português (OLIVEIRA MARQUES, 1995).

³⁴ Para estudos em decolonialidade, vejam-se: MIGNOLO, 2017; LUGONES, 2014. No Brasil, vejam-se: BAPTISTA, 2018; WIRTH, 2013.

Evangelização passou a ser justificativa para escravização de indígenas e africanos, já na época de Nóbrega, Anchieta, Luís da Grã, Antônio Blasques, Francisco Pires, Afonso Brás, homens sobremaneira respeitáveis, mas que já aceitam pacificamente a famosa tese expressa no *Diálogo sobre a conversão do Gentio* de Nóbrega: conversão só após sujeição. (HOORNAERT, 1992, p. 26-27).

Sendo assim, a escravização dos indígenas³⁵ e africanos³⁶ estava sob o amparo da colonização e efetivação da dilatação da fé católica. “[...] Esse foi um fator que prejudicou a evangelização, pois a cara da Igreja trazida ao Brasil era de uma Igreja guerreira.” (HOORNAERT, 1992, p. 27). Associar a escravização com a salvação e com a verdadeira fé num discurso de evangelização parece contraditório quando analisada a partir do indivíduo que é escravizado.

Assim, a evangelização no Brasil nasceu fragilizada em sua essência que é o encontro do humano pelo humano, para trazer *boas-novas* acerca do *Reino de Deus*, da fé católica. Destarte, quer seja na compreensão da coroa portuguesa do estabelecimento messiânico do *Reino de Deus* calcado na desumanização e no domínio dos povos, como parte da compreensão missionária, fundada em preceitos universalistas e doutrinários, em prejuízo à humanidade e ao sentimento de pertencimento, tem-se a propagação de uma herança religiosa que nasce precarizada e a memória religiosa se forma fragilizada. José Ferreira Carrato (1968, p. 46) dirá que “o nosso catolicismo é um catolicismo de tradição, de palavras bonitas, sem conversão.” O processo de evangelização foi também fragmentado. De acordo com Eduardo Hoornaert (1992), as missões ocorreram em quatro ciclos.

1.1.2 A associação entre a prática missionária e a dinâmica colonial: uma evangelização fragmentada em ciclos

A dinâmica colonial estabeleceu uma associação com as práticas missionárias. Não apenas a história da Igreja do Brasil aponta para essa compreensão, também a historiografia portuguesa estabelece essa relação. Antônio Henrique Rodrigo de Oliveira Marques (1995) explica:

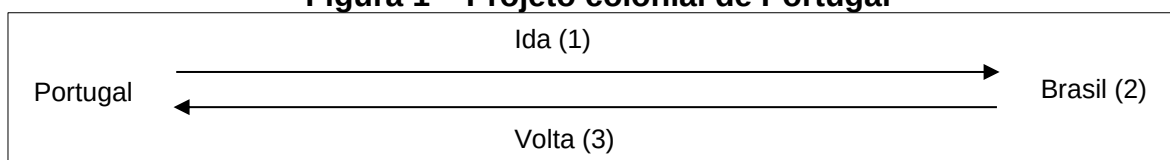
³⁵ A escravização dos indígenas é retratada por autores como sendo prática ao longo dos séculos no Brasil. Para conhecer estudo sobre a escravização dos indígenas no Império, veja-se: DORNELES, 2018.

³⁶ Será considerada apenas a partir da época naturalista, o alemão von Martius no século XIX e linguísticos na primeira metade do século XVII. Quanto à cultura africana, só haverá interesse no começo do século XX (HOORNAERT, 1992).

As ordens religiosas tiveram um papel extremamente relevante na exploração e colonização do Brasil. Os indígenas mostravam-se relativamente fáceis de converter, pelo menos em contraste com os povos da África e da Ásia. Este facto fez do Brasil uma espécie de terreno de eleição para todos os missionários. [...] Não havia região mais compensadora para o trabalho dos missionários do que a América portuguesa. (OLIVEIRA MARQUES, 1995, p. 414).

Como visto, a evangelização no Brasil se fundou no projeto colonial português, é composto por duplo percurso, partindo de um ponto a outro, para então voltar ao local original, Portugal, conforme esquema a seguir.

Figura 1 – Projeto colonial de Portugal



Fonte: HOORNAERT, 1992, p. 31.

No percurso da ida há o contato com o lugar e com o povo nativo. Os famosos presentes eram artimanhas para promover o início colonizador, que é a aproximação e a movimentação do lugar cultural do povo nativo até os bens de outra cultura, para que se tornem artigos desejados. Na ida, temos como ponto marcante o exclusivismo comercial, e o desafio latente eram os holandeses, franceses e ingleses. Utiliza-se na volta da mão de obra local³⁷ e riquezas em benefício de Portugal. Nesse mesmo contexto, incluem-se as missões religiosas. Busca-se implementar a fé católica em troca de salvação. O bem simbólico é religioso, é o catolicismo.

Quando em 1500 o Brasil entrou na rota portuguesa e foi colonizado, os brasileiros eram aqueles que recolhiam pau-brasil para Portugal. Por isso, dizia-se que, primeiramente, no Brasil, a profissão era ser brasileiro, depois vieram as demais profissões. Os habitantes eram designados pelas terras que ocupavam de acordo com a região: “baianos, paulistas, mineiros ou pelo nascimento: índios, brasis, mazombos, crioulos, mamelucos, cafuzos, mulatos, negros.” (HOORNAERT, 1992, p. 32).

³⁷ Sobre a mão de obra, a princípio era apenas brasileiro, ou seja, aquele que recolhia pau-brasil, depois surgiram pedreiros, mestre de açúcar (HOORNAERT, 1992). O uso comum do termo “brasileiro”, de maneira a designar aquele oriundo do Brasil, provém da época da Independência.

A ação missionária³⁸ no Brasil só era possível via sistema colonial português, dentre outros motivos, por uma questão de transporte marítimo³⁹ que era controlado. Assim, “podemos distinguir quatro movimentos missionários no Brasil português, correlatos a quatro momentos de colonização portuguesa, quais sejam: o litoral brasileiro; o sertão; maranhense e minas gerais.” (HOORNAERT, 1992, p. 42). Esses movimentos denominam-se *ciclos missionários*. Todos os quatro ciclos missionários “terão momentos de dinamismo e florescimento, com posterior estabelecimento e acomodação, sem inspiração missionária.” (HOORNAERT, 1992, p. 43). Essa dinâmica colonial que se volta para o rei e não para o papa, conforme Enrique Dussel (1992, p. 38), é uma “instrumentalização da Igreja.” Não é possível compreender a missão e a organização colonial do Brasil sem considerar a situação do padroado⁴⁰.

Constantino e Licínio, no ano 313, decidem pela liberdade de culto a todas as religiões, especialmente aos cristãos que foram explicitados e beneficiados, receberam auxílio na construção das principais basílicas romanas: São Pedro no Vaticano, São Paulo fora dos Muros, Santa Cruz de Jerusalém e São João de Latrão. Até mesmo a residência papal do Papa Silvestre foi doação, sendo outrora propriedade de Fausta, esposa de Constantino, residência conhecida como palácio dos Laterani. O primeiro concílio ecumênico de Nicéia, no ano 325, foi uma convocação de Constantino. Embora Constantino fosse como um bispo, o chefe da Igreja era o pontífice máximo. Isso quer dizer que o imperador tinha certa ingerência nos assuntos eclesiásticos, em troca de benefícios imperiais.

³⁸ De acordo com Luiz Custódio, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em curso ministrado na Universidade de São Paulo (USP), em 2022: “As missões são designadas por alguns historiadores como Reduções. As experiências iniciais dos jesuítas portugueses, como o Padre Manuel da Nobrega, demonstraram a dificuldade que era converter nativos por meio de missões esporádicas de visitas. Ele propôs então a criação de aldeamentos com os índios vivendo com os padres, onde os índios seriam reduzidos à fé cristã. Essa prática foi adotada também pelos espanhóis e deu origem a denominação de Reduções. As Reduções eram organizadas pelo chamado Plano Tipo, uma planta que, no Arquivo Jesuítico de Roma, descreve o padrão das reduções e conclui que eram todas iguais. Era a estrutura urbanística das reduções. O modelo pode ser visto no Anexo A, na Imagem 11 – Planta da missão de São Miguel (século XVIII). Para estudos sobre Nóbrega, veja-se: LIMA; MENEZES, 2007.

³⁹ Sobre a relação entre o Império Português e o transporte marítimo, veja-se: BOXER, 1988.

⁴⁰ Outrossim, o padroado no Brasil influenciou também a cultura, estabelecendo uma visão verticalista da missão, desconsiderando o aspecto antropológico, associado a uma visão paternalista de Deus: Deus, o rei e o senhor local, agiam semelhantemente (DUSSEL, 1992). O padroado tem sua origem no século IV, quando a Igreja Católica não era participante da vida política e social, quer seja dentro do judaísmo, quer seja na civilização helênica. O governo romano não aderiu à religião e às instituições cristãs, que eram tidas como ateísmo e subversão da ordem política e social (AZZI, 1992a).

No final do século IV, o imperador Teodósio proclamava o cristianismo a religião oficial do Estado. Em menos de um século, o cristianismo passava de religião oprimida para a religião oficial. De Teodósio a Justino no século VI, as leis da Igreja passam a ser leis do Estado, os inimigos da Igreja, os hereges, passam a ser os inimigos do Estado. No Império Bizantino essa concepção perdurará por toda a Idade Média, e a Igreja Oriental aceitará pacificamente essa vinculação ao governo imperial. (AZZI, 1992a, p. 161).

Há inversão de poder e na posição do cristianismo, e, em certas circunstâncias históricas, o cristianismo passa a oprimir outras práticas religiosas. Essa é uma breve recapitulação histórica na qual o governo e a liderança da Igreja se aproximam da gestão dos assuntos religiosos. Nos séculos VIII e IX, Carlos Magno e sucessores expandiram as fronteiras do Império Romano. Na batalha contra os germanos, o lema era “Crê ou morre”. O discurso universalista e opressor parece entoar no lema. Nas nações tidas como neolatinas, dominou o catolicismo. “De um modo mais conturbado, na França onde se impôs através das guerras de religião, de um modo mais estável na Itália e na Península Ibérica, sustentada pela força da inquisição religiosa” (AZZI, 1992a, p. 161). Em se tratando de Portugal, Hoornaert (1992, p. 34) explica que era uma tradição antiga, nascida nos tempos da reconquista: no dia 15 de março de 1319, a *Ordem de Cristo* é formada com os antigos fundos da Ordem dos Templários. Portugal era terra reconquistada dos mouros. A *Ordem de Cristo* proclamou direitos sobre os recursos trazidos à Portugal, utilizando-se de discurso religioso e afirmando interesses missionários nas novas descobertas.

No Concílio de Constança⁴¹, o Doutor Gil Martins, comentando a tomada de Ceuta e afirmando que “o Onipotente abriu este caminho para seus cristãos, para que estes possam atuar por Ele contra os sarracenos e conseguir a salvação de suas almas.” (HOORNAERT, 1992, p. 34). As consequências foram as 69 bulas⁴², denominadas “Bulas da Cruzada”, publicadas pelos papas no século XV. O infante Dom Henrique, custeado pela *Ordem de Cristo*, declarou como finalidade “para a defesa e o aumento da santa fé e a redução dos infiéis.” (HOORNAERT, 1992, p. 35). As bulas pontifícias anuem com essa posição.

A partir de 1442, padroado significará direito de conquista. Portugal é o senhor dos mares nunca dantes navegados, organizador da Igreja em termos de conquista, redução, planejador da união entre missão e colonização.

⁴¹ Realizado entre 1414 e 1418, o Concílio de Constança foi convocado para acabar com movimentos heréticos e com a crise na Igreja, que estava com três papas simultâneos (AGUIAR, 2010).

⁴² Destas 69 bulas, *bulas das cruzadas*, um total de 47 citam o Islã como inimigo, embora estivessem atuando na África e em regiões não alcançadas pelo Islã (HOORNAERT, 1992).

Portugal goza dos favores da Cúria Romana em negócios além-mar. (HOORNAERT, 1992, p. 35).

Nas missões no Brasil, o padroado é a expressão “da aliança entre Roma e Portugal do século XV.” (HOORNAERT, 1992, p. 35). Assim, será a forma pela qual o rei de Portugal exercerá sua função de proteção da Igreja Católica, religião oficial e única permitida na nação⁴³. Acerca de Portugal, o padroado não pode ser entendido como usurpação de poder dos reis em relação às atribuições da Igreja, mas como um compromisso entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal, principalmente em se tratando das colônias e domínios de Portugal. (AZZI, 1992a, p. 163). A bula do Papa Júlio III, de 25 de fevereiro de 1551, cria o bispado do Brasil e nesse documento é explicitado o compromisso entre a Igreja de Roma e o rei de Portugal, “onde o rei de Portugal emerge como figura religiosa de delegado da Santa Sé para evangelização das novas terras.” (AZZI, 1992a, p. 166).

O rei de Portugal era o administrador religioso do Brasil. Por isso, a partir do século XVI, o padroado conferia aos monarcas lusitanos o direito de cobrança e administração dos dízimos, que, como grão-mestre da *Ordem de Cristo*, também devia zelar pelo bem espiritual das colônias. Além disso, o monarca apresentava os nomes escolhidos para ocupar as dioceses⁴⁴. “Ao papa cabia apenas a confirmação das atividades religiosas do rei de Portugal.” (AZZI, 1992a, p. 162). Essa mistura entre poder do rei nos assuntos eclesiásticos, ou seja, o *padroado*, é tido como a origem do *regalismo*⁴⁵, isto é, a doutrina que defende o direito de interferência do chefe de Estado em assuntos internos da Igreja Católica.

Esses são aspectos históricos que propiciam melhor compreensão da relação entre a monarquia, a colonização e as missões religiosas no Brasil. Como o rei era o representante divino, os colonizadores e os missionários eram seus emissários, podemos pensar que essa era a face de Deus apresentada aos indígenas e africanos por meio do catolicismo. Essa é a composição da memória religiosa católica no contexto colonial que se encontra com a memória religiosa indígena e africana. A expansão territorial era alinhavada, em alguma medida, com a expansão da fé.

⁴³ Para conhecer a história da Igreja em Portugal, veja-se: ALMEIDA, 1917.

⁴⁴ Para melhor organização da administração política e religiosa das colônias, o governo português instituiu a Mesa da Consciência e Ordens que funcionava como um departamento religioso, ou seja, ministério de culto, e possuía um tribunal composto por um presidente e cinco teólogos deputados juristas e o Conselho Ultramarino, que era encarregado dos pareceres sobre questões coloniais, com procurador da coroa e desembargadores, veja-se: AZZI, 1992a.

⁴⁵ Para estudos sobre o *regalismo* no Brasil colonial, vejam-se: SILVA, 2013; CHRISTOPHE, 1997.

Em primeiro lugar, à medida que os luso-brasileiros avançam para o sul e para a Amazônia, era necessário delimitar o território com relação à Coroa espanhola. Em segundo lugar, à medida que os conquistadores se expandiam pela costa e em seguida pelo interior,urgia estabelecer os limites entre a Cristandade e a gentilidade. No primeiro caso, tratava-se de um problema político econômico; no segundo a questão assumia prevalentemente uma dimensão econômica e cultural. (AZZI, 1994, p. 76).

A diversidade cultural era conhecida e evidenciada à medida que se expandia a colonização nos territórios e nos povos. Ao entrar em contato com os indígenas, notaram que estes também possuíam “seus santos e o seu culto de santidade.” (AZZI, 1994, p. 83). Ocorre que, o pensamento não era de existência de Deus em ambos os povos, a compreensão era de que o Deus verdadeiro estava no catolicismo português e todo o restante era expressão do mal. Este era o pensamento norteador das missões, fazendo emergir “uma guerra entre Deus e o diabo.” (AZZI, 1994, p. 84).

Este caráter cíclico do trabalho missionário certamente tem algo que ver com dificuldades e conflitos surgidos no decorrer da ação missionária, como prova indubitavelmente a história da expulsão dos jesuítas: 15 de março de 1593 expulsão Paraíba; 1640: expulsão por 13 anos de Santos e São Paulo e ameaça de expulsão do Rio de Janeiro por causa da publicação do breve do papa Urbano VIII acerca da liberdade dos indígenas; 1661: motim no Maranhão e no Pará e expulsão do Padre Antônio Vieira e companheiros; 1684: “motim do estanco” no Maranhão e do Brasil em 1759. [...] Estas perseguições, e, por conseguinte, imprimiu o caráter “cíclico” à ação missionária no Brasil. (HOORNAERT, 1992, p. 43).

Foi nesse contexto religioso que ocorreram os ciclos missionários. Nos respectivos ciclos, temos a atuação de várias ordens religiosas. No entanto, “entre as várias ordens que atuaram no Brasil, os jesuítas levavam, indubitavelmente, a dianteira. “Os Jesuítas, influentes já nos finais de Quinhentos e começos de Seiscentos, haviam edificado um autêntico reino pelos meados do século XVIII.” (OLIVEIRA MARQUES, 1995, p. 414).

1.1.2.1 Primeiro ciclo missionário: a ocupação do litoral brasileiro

O auge do ciclo missionário do litoral brasileiro⁴⁶ está no “século XVI e nos primeiros anos do século seguinte XVII.” (HOORNAERT, 1992, p. 43). Naquele

⁴⁶ Serafim Leite, o historiador jesuíta, é o responsável pelo conhecimento das missões no Brasil. A partir destes conhecimentos, Hoornaert (1992) avança nesta historiografia e alerta que o foco de Leite é institucional. Hoornaert, todavia, aduz buscar o enfoque no humano. (HOORNAERT, 1992).

contexto, não apenas os missionários, mas também os engenhos de açúcar eram vitais para a evangelização, afinal, “essa localidade [engenhos] imprimiu ao Brasil estabilidade de costumes, tradições e modo de pensar e agir que resistem até à urbanização atual e constituem um dos problemas básicos da pastoral.” (HOORNAERT, 1992, p. 45). Os missionários tinham pouca influência sobre o mundo dos “engenhos que concentrava muita renda nas mãos de poucos e tinha um modelo exportador de economia.” (HOORNAERT, 1992, p. 45).

Nos engenhos foi estabelecido o patriarcalismo, ou seja, o mando do patriarca proprietário do engenho e dos escravizados, tema discutido por Gilberto Freyre em *Casa-grande & senzala* (1981). “Os engenhos também evangelizaram⁴⁷”, sobretudo no ciclo litorâneo (HOORNAERT, 1992, p. 45). A ocupação colonizadora no ciclo litorâneo⁴⁸ abrange a *costa do pau-brasil*⁴⁹, como também a zona da mata, toda a área dedicada ao cultivo do açúcar, que se estendia do Rio Grande do Norte até a região de São Vicente no Sul. “A cultura criada em torno da cana-de-açúcar influenciou sobremodo a evangelização e lhe deu características próprias.” (HOORNAERT, 1992, p. 42). Os senhores dos engenhos deliberavam, controlavam as regras aplicáveis em suas fazendas e alcançavam as missões.

Não obstante, em termos de missões clássicas⁵⁰, ou seja, realizadas por missionários, o ciclo litorâneo comporta missões das ordens jesuítas, franciscanas,

⁴⁷ Além dos engenhos e missões realizadas naquele local, outros movimentos que também contribuíram para a evangelização no Brasil, embora não seja a evangelização clássica: influências mucamas, donas de casa, violeiros e cantadores populares, ermitães, irmãos, beatos e beatas, quilombolas, cangaceiros, que pesaram na formação do catolicismo realmente vivido pela grande maioria do povo brasileiro (HOORNAERT, 1992).

⁴⁸ A ocupação portuguesa do litoral brasileiro só teve início com a criação do regime de capitânias hereditárias por Dom João III, em 1532, cuja implantação ocorreu a partir de 1534. Até então, a exploração do novo território era esparsa e basicamente individual, a exemplo da donataria concedida pelo Rei Dom Manuel a Fernando de Noronha, visando ao arrendamento do comércio de pau-brasil. Foi através desse sistema de capitânias que os primeiros núcleos de ocupação e colonização foram estabelecidos, a exemplo de São Vicente, concedida a Martim Afonso de Sousa, em 1532, e de Pernambuco, concedida a Duarte Coelho, em 1534. Portugal deu início à colonização do Brasil para compensar a perda para os muçulmanos de um importante comércio no Norte da África, garantir as rotas para as Índias e expulsar os franceses que assediavam a costa brasileira desde o início do século XVI (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2020).

⁴⁹ A costa do pau-brasil abrangia as florestas litorâneas e se estendiam do Rio Grande do Norte ao Rio de Janeiro, sendo que Pernambuco, Porto Seguro e Cabo Frio eram as regiões de maior concentração do produto.

⁵⁰ Registramos que o primeiro episódio de protestantismo na colonização brasileira tem relação com a colonização francesa na Baía de Guanabara (1555-1560). Nicolau Durand de Villegaignon pretendia mobilizar calvinistas franceses ou huguenotes. Em 1555, Villegaignon estabeleceu-se com 400 homens, proclamando-se rei da América. Controversas teológicas foram pontos de tensão entre huguenotes, calvinistas e Villegaignon. A Confessio Fluminensis gerou a execução de três assinantes, João du Bourdel, Mateus Vermeil e Pedro Bourdon, os quais se tornaram os três primeiros mártires religiosos do Novo Mundo. O quarto assinante sobreviveu mediante retratação.

carmelitas e beneditinas. Os franciscanos tiveram atuação na região, mas aparentemente a atenção desses missionários era mais voltada aos moradores portugueses do que propriamente aos indígenas e ainda em menor escala aos africanos (HOORNAERT, 1992, p. 55). Os carmelitas chegaram em 1580 e se estabeleceram em Olinda, onde construíram um convento e, em 1596, iniciaram o curso de teologia, com aulas em brasílica⁵¹. Os beneditinos⁵² chegaram em 1518 à Bahia e fundaram a abadia em 1584⁵³, mas suas ações eram pouco missionárias, dedicando-se mais à vida contemplativa, por isso não tiveram muita irradiação no plano missionário.

No sistema colonial, “as ordens se estabelecem com relativa facilidade, fundam mosteiros e conventos cada vez mais opulentos e menos solidários [...], se identificam com os projetos dos colonizadores.” (HOORNAERT, 1992, p. 57). Além disso, as ordens dos franciscanos e dos carmelitas, por meio das chamadas *Ordens Terceiras de São Francisco e Carmo*, respectivamente, proporcionavam validação aos feitos coloniais, especialmente porque tais *Ordens Terceiras* são destinadas aos indivíduos em situação econômica privilegiada. “Estas ações praticadas pelas Ordens, levantam barreiras ao espírito missionário.” (HOORNAERT, 1992, p. 57). Coadunamos com tal conclusão, pois tais práticas contribuíram para a fragilização do processo missionário e evangelizações, sobretudo no ciclo do litoral.

Villegaignon, posteriormente, repatriou-se, e em 1560 os portugueses reconquistaram a Guanabara. (HOORNAERT, 1992). Outro evento importante foi a presença de holandeses no Nordeste (1630-1654). Sob a regência do Conde João Maurício de Nassa-Siegen (1637-1644), atingindo todo o litoral, desde Maranhão, no Norte, até o Rio São Francisco, no Sul. Regime de sucesso na economia, ciências e artes e ampla tolerância religiosa. Mesmos os católicos tinham liberdade de culto e relações oficiais com a sede episcopal da Bahia. Sinagogas e escolas talmúdicas do Recife foram as primeiras no Novo Mundo. Mas a teologia reformada calvinista foi progressivamente sendo implementado no modelo de teocracia. Houve catequização dos indígenas pelo primeiro predicante Davi Doorenslaer em 1638, especialmente na Paraíba, houve catecismo trilingue: tupi, holandês e português. Após a expulsão dos holandeses do Brasil, noções calvinistas ficaram arraigadas na mente dos índios nordestinos (HOORNAERT, 1992).

⁵¹ Os conventos carmelitas, com aulas em brasílica, expandem-se para Pernambuco, Paraíba, Maranhão, Pará e Amazonas, Bahia, Rio de Janeiro, Santos, Santa Catarina, São Paulo e Minas Gerais. Em Minas Gerais, os carmelitas foram os primeiros, mas não tiveram permissão para permanecer no ciclo mineiro do século XVIII.

⁵² Também eram ricos (beneditinos) possuíam edifícios de construções opulentas em áreas urbanas e fazendas mantidas por escravos (HOORNAERT, 1992).

⁵³ Os beneditinos continuam se expandindo pelo território e em 1586 chegam ao Rio de Janeiro, em 1592 a Olinda, em 1596 a Salvador, na Bahia. Em 1643 chegam a São Vicente na Paranaíba, em 1660 a Santos e Sorocaba e em 1668 a Jundiá. A revolução pombalina também alcançou a ordem beneditina. Em 1764, Mendonça Furtado (Francisco Xavier de Mendonça Furtado, capitão general do Exército e administrador colonial português) ordenou o encerramento do noviciado dessa ordem. Em 1789 e 1821, houve novas interdições e restrições aos beneditinos.

Nos anos 1600 já haviam trinta mil africanos no Brasil. [...] O africano sempre foi encarado como escravo, e não conhecemos fatos que nos façam supor o contrário: assim, nunca houve missionário que compreendesse o valor libertador dos quilombos, por exemplo, ou dos cultos afro-brasileiros, pelo menos nos documentos que estão ao nosso alcance. O que houve realmente foi uma certa assistência religiosa dada por sacerdotes a quilombolas, mas essa assistência era dada a pedido dos próprios negros, que se consideravam católicos, e não dentro de um plano pastoral. (HOORNAERT, 1992, p. 58-59).

Tal constatação é igualmente asseverada por Joaquim Nabuco (2000), em *O abolicionismo*:

Este contacto ou antes contágio da escravidão deu à religião, entre nós, o carácter materialista que ela tem, destruiu-lhe a face ideal, e tirou-lhe toda a possibilidade de desempenhar na vida social do país o papel de uma força consciente... Entre nós o movimento abolicionista nada deve, infelizmente, à Igreja do Estado... Nenhum padre nunca tentou impedir um leilão de escravos nem condenou o regime e religiosa das senzalas. (NABUCO *apud* HOORNAERT, 1992, p. 57).

De fato, tudo indica que a intenção das missões e evangelização não era exclusivamente estabelecer ou difundir uma mentalidade cultural própria, mas de um povo pagão que precisava ser dominado culturalmente e fisicamente. A evangelização católica era o instrumento hábil, cujo resultado contemplaria também a salvação do “pagão”. A história dos indígenas no primeiro período colonial é de eliminação e a dos africanos é de chegada para serem escravizados, lançados no sistema patriarcal dos engenhos de açúcar⁵⁴.

Destacam-se, nesse primeiro ciclo, os padres jesuítas espanhol José de Anchieta (1534-1597)⁵⁵ e português Manuel da Nóbrega (1517-1570), e mais seis jovens em Salvador. Em 1553 a experiência de aldeamento já vigorava. A noção de *aldeamento*, cuja ideia da arquitetura pode ser vista no Anexo A, na “Imagem 11 – Planta da Missão de São Miguel (século XVIII)”, temos a configuração urbanística com

⁵⁴ Em 1600 havia 200 engenhos, localizados especialmente na Bahia e em Pernambuco, com cerca de 93% das pessoas no campo e 7% nas cidades e vilas litorâneas. Mais de 2/3 do lucro ia para o reino. (HOORNAERT, 1992).

⁵⁵ José de Anchieta é considerado por muitos uma figura destacada na história do Brasil, bem como na história da Companhia de Jesus (ANCHIETA, 1988). Ele foi responsável, juntamente com outros jesuítas, pela organização da primeira educação letrada e sistematizada nas terras da então colônia portuguesa. No século XVI, Anchieta participou de maneira ativa da colonização e da conquista espiritual das terras recém-descobertas. Escreveu cartas, poemas, peças de teatro e a gramática da língua tupi. Em função disso, é considerado também um dos fundadores da literatura brasileira. Atuou ainda como missionário e professor. Foi, após a sua morte, considerado apóstolo do Novo Mundo, e recebeu vários títulos de grandeza, como, por exemplo: santo, missionário, educador, curador de almas e corpos, entre tantos outros (RUCKSTADTER; TOLEDO, 2006). Para estudos aprofundados sobre o Padre Anchieta veja-se: VIOTTI, 1959.

a praça ao centro, destinada aos eventos religiosos, a Igreja acima de uma longa escadaria, dando a conotação de elevação e importância e as vivendas no entorno, cuja dinâmica era a noção de família indígena nos moldes cristãos apregoados pelos jesuítas. O espaço e organização arquitetônica era de acordo com o objetivo evangelizador. A relação entre espaço e memória religiosa era estruturada de acordo com o planejamento jesuíta nas missões, com viés evangelístico de formação de herança religiosa expressa na memória. Desde os aldeamentos que a relação entre religião, espaço e memória está alinhavada.

Nesses aldeamentos originou-se o *descimento*, ou seja, a *redução* dos indígenas na zona litorânea, ou a confluência dos rios na região Amazônica. Ao que parece, o quadro dos aldeamentos era composto por mulheres indígenas sendo utilizadas para a procriação de mão de obra, e os homens indígenas eram levados ao trabalho forçado. “Os missionários obrigavam os indígenas a trabalharem pela missão na construção de igrejas e capelas, residências, a impressão geral era de vida miserável, triste, de verdadeira prostração dos indígenas.” (HOORNAERT, 1992, p. 129). Em 1556, o terceiro governador-geral do Brasil, Mem de Sá, foi nomeado para o triênio, mas governou até 1572, quando faleceu. Esse governador instalou e usufruiu do sistema escravocrata⁵⁶, sendo responsável pela morte de muitos indígenas, o que foi possível devido à colaboração dos jesuítas⁵⁷, especialmente de Manuel da Nóbrega. (HOORNAERT, 1992, p. 48).

Como parte da justificação de tais atos pelo governador-geral Mem de Sá, em conjunto com os jesuítas, o discurso de antropofagia, imoralidade e ignorância dos indígenas era destacado. Esses foram elementos importantes e estruturantes na consolidação dos engenhos de açúcar⁵⁸, essencialmente os escravocratas. A fase seguinte é de estabelecimento e fortalecimento do modelo empreendido, e a participação jesuítica novamente é decisiva, porque iniciam-se a evangelização e a organização eclesiástica dos aldeamentos e colégios⁵⁹.

A organização estrutural da missão no século XVI ficou a cargo de Manuel da Nóbrega e Cristóvão de Gouveia (1542-1622), embora esse último tenha ficado pouco

⁵⁶ Mem de Sá possuía vários engenhos no Recôncavo e a filha desse governador vivia em Lisboa como condessa de Linhares (HOORNAERT, 1992).

⁵⁷ Sobre a colaboração entre Mem de Sá e os jesuítas, veja-se: WETZEL, 1972.

⁵⁸ O próprio Mem de Sá possuía vários engenhos no Recôncavo, e a filha desse governador vivia em Lisboa como condessa de Linhares. (HOORNAERT, 1992).

⁵⁹ Simão de Vasconcellos (1596-1671) é aquele que representa tais colégios e a teologia empreendida, focada no paraíso na América, sendo o Brasil esse paraíso terrestre (HOORNAERT, 1992).

tempo no Brasil, mas redigiu as *Ordenações e Regulamentos*. Para cumprir tais disposições na prática evangelizadora, a questão linguística se revelou importante, especialmente para os jesuítas num contexto colonial de línguas variadas⁶⁰, como dito alhures.

O jesuíta Leonardo do Vale (1538-1591), com grande habilidade em aprender o Tupi⁶¹ que era muito utilizado pelos indígenas e na posterior redação do *Vocabulário da Língua Tupi*, auxiliou no processo missionário e de evangelização jesuítico (HOORNAERT, 1992, p. 50). A língua denominada “*brasílica*” foi estudada e tida como criação jesuítica e muitas regiões usaram essa língua como única, até o advento de Pombal.” (HOORNAERT, 1992, p. 53). O jesuíta em destaque na língua *brasílica* foi Francisco Pinto (1552-1609)⁶².

O catecismo dos jesuítas era feito na língua geral e não em latim, como era feito pelo clero secular. Após o movimento de Pombal, houve novamente o “aportuguesamento da língua falada na colônia.” (HOORNAERT, 1992, p. 53). A linguística tem conotações culturais, mas também políticas. Assim, em 1750 todo o Brasil falava apenas uma língua, o português, como fora providenciado por Pombal. Essa mudança linguística, como ato também político, trouxe reflexos e implicações nas missões e evangelizações, ou seja, uma fragilização. Ademais, representava uma

⁶⁰ Com relação às 274 línguas faladas, o Censo demonstrou que cerca de 17,5% da população indígena não fala a língua portuguesa. Essa população, em sua grande maioria, vem enfrentando uma acelerada e complexa transformação social, necessitando buscar novas respostas para a sua sobrevivência física e cultural e garantir às próximas gerações melhores condições de vida. As comunidades indígenas vêm enfrentando problemas concretos, tais como invasões e degradações territoriais e ambientais, exploração sexual, aliciamento e uso de drogas, exploração de trabalho, inclusive infantil, mendicância, êxodo desordenado, causando grande concentração de indígenas nas cidades. Hoje, segundo dados do Censo do IBGE realizado em 2010, a população brasileira soma 190.755.799 milhões de pessoas. Ainda segundo o Censo, 817.963 mil são indígenas, representando 305 diferentes etnias (FUNAI, 2020). Sobre as relações entre as etnias indígenas e o contingente populacional em processo de expansão de novas áreas no território brasileiro ao longo da primeira metade do século XX, veja-se RIBEIRO, 2017.

⁶¹ O termo *Tupi* é utilizado, nesse contexto, para designar a linguagem utilizada por aquele grupo de indígenas. Todavia, para identificar melhor os indígenas, os colonizadores os classificaram em Tupi (Tupinambá) e Tapuia. *Tupi* designava os povos que, pela semelhança de língua e costumes, predominavam no litoral no século XVI. *Tapuia* correspondia aos outros grupos, isto é, aos que não falavam a língua que os jesuítas chamaram de língua geral ou língua mais usada na costa do Brasil, como se expressou Anchieta, o primeiro a compor uma gramática da língua Tupi. Portanto, nunca houve um grupo cultural ou linguístico *Tapuia*. Esse é um vocábulo Tupi utilizado para designar os povos de outros troncos ou famílias linguísticas. Essa classificação foi muito importante para o registro das informações sobre os indígenas produzidas pelos portugueses, franceses e outros europeus. Sem os relatórios dos colonizadores, as crônicas dos viajantes, a correspondência dos jesuítas e as gramáticas da língua geral e de outras línguas, quase nada se poderia saber sobre os nativos, sua cultura e sua história (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2023).

⁶² O jesuíta Francisco Pinto foi o responsável pela pacificação dos potiguares e se encontrou com o famoso indígena Pau Seco. Pinto foi morto pelos indígenas na Serra Ibiapaba em 11 janeiro de 1609.

nova imposição política e cultural colonizadora aos nativos indígenas e africanos via linguagem, com implicações ao esteio religioso.

Em síntese, a história dos nativos indígenas nesse primeiro período colonial é marcada por sucessiva eliminação desse povo nas regiões ocupadas pelos portugueses. Em Pernambuco, cumpre registrar, por vingança à morte do primeiro bispo, os indígenas Caetés⁶³ foram massacrados. No Rio de Janeiro, a expedição colonial aconteceu contra os indígenas Tupinambás de Cabo Frio (1560-1574)⁶⁴. Por isso, a compreensão de que os *aldeamentos*, como tentativa missionária de aproximação dos indígenas com a cristianização, fracassou, quer seja pelas guerras travadas, quer seja por doenças, escravização, dificuldades linguísticas, massacres, entre outros acontecimentos históricos, os quais contribuíram para a baixa aceitação da fé católica (HOORNAERT, 1992, p. 58-60).

No sistema colonial, o uso do africano era considerado como mão de obra não durável, cuja reposição ocorria numa contabilidade desumana com estimativa de vida de dez anos⁶⁵. Assim, sequer o investimento religioso na conversão do africano era algo prezado. Quando havia missões religiosas destinadas aos africanos, o modelo de evangelização seguia o modelo escravocrata patriarcal. “As missões não criaram um plano para libertá-los e a evangelização era estabelecida dentro do modelo patriarcal escravocrata.” (HOORNAERT, 1992, p. 60). Além disso, a cultura africana era pouco conhecida e a língua, desconhecida. A relação entre o tempo médio de vida de um escravizado africano e a dificuldade linguística não favoreciam a evangelização do africano, que trazia preceitos religiosos muito distintos do catolicismo português.

Nesse ciclo litorâneo, a conversão ao catolicismo não equivaleria à salvação física. Ao contrário, representava a permanência na escravização com promessa de salvação da alma, o que exigia a renúncia plena da cultura pregressa⁶⁶. Por isso, os indígenas apresentavam resistência ao modelo colonial via confrontos e os africanos organizavam fugas. Em síntese, no primeiro ciclo missionário, cuja conquista e

⁶³ Restaram aproximadamente apenas mil indígenas Caetés (HOORNAERT, 1992).

⁶⁴ Restaram aproximadamente três mil indígenas Tupinambás. Anchieta e Nóbrega participaram da expedição. No final do século, os Tupinambás foram extintos no Rio de Janeiro e nas demais regiões litorâneas (HOORNAERT, 1992).

⁶⁵ Em 1600 havia 30 mil africanos no Brasil, e a vida do escravo raramente excedia 10 anos (HOORNAERT, 1992).

⁶⁶ Na aldeia do Piragibe, com a presença de jesuítas, temos o catolicismo mameluco, com uso de maracá, da dança, do cerimonial potiguara, da moral indígena, do sistema de parentesco e ética tradicionais entre indígenas. O sistema colonial não pode suportar um tolíssimo mameluco: era estruturalmente impossível (HOORNAERT, 1992).

ocupação do litoral brasileiro, da costa do pau-brasil, da zona da mata dedicada ao cultivo do açúcar, do Rio Grande do Norte, até à região de São Vicente no Sul, “fez com que os indígenas fossem praticamente eliminados da zona litorânea, a experiência terminou em fracasso.” (HOORNAERT, 1992, p. 62).

1.1.2.2 Segundo ciclo missionário: a ocupação do sertão e o Rio São Francisco

Em 4 de outubro de 1501, no Dia de São Francisco, o famoso rio foi visto pelo navegador Américo Vespúcio, daí a homenagem portuguesa e católica ao rio brasileiro, que passou a ser denominado *Rio São Francisco*⁶⁷. Esse rio era conhecido e denominado anteriormente pelos nativos indígenas de *Rio Opará*⁶⁸, ou *Pará*. A princípio, os portugueses não creditaram grande importância ao Rio São Francisco. Porém, em 1650, quando a ocupação do sertão se estendeu pelo interior brasileiro, esse rio se mostrou arterial. “O sertão se realizou através dos rios, sobretudo o rio São Francisco⁶⁹. O Rio São Francisco foi a artéria de integração brasileira nos tempos do primeiro pacto colonial.” (HOORNAERT, 1992, p. 42).

O ciclo do sertão e Rio São Francisco tem maior vitalidade na segunda parte do século XVII, com os “capuchinhos⁷⁰, sobretudo com Martinho de Nantes⁷¹ e os oratorianos⁷², mas franciscanos e jesuítas também atuaram.” (HOORNAERT, 1992, p. 43-63). O movimento oratoriano no Brasil “é na realidade do clero secular, nascido dos eremitães em Portugal, com reforma da vida cristã, o núncio de Portugal

⁶⁷ Para estudo histórico do Rio São Francisco e região na colonização, vejam-se: MIRANDA, 1941; BARBOSA, 1998, 1991; LINS, 1952; SAINT-HILAIRE, 1974, 1978, 2004; IPHAN, 2020.

⁶⁸ A tradução parece dizer *rio-mar* em Tupi-Guarani. Os Kariri-Chocós, Kaxixós, Pankararu, Atikum, Kimbiwa, Truka, Kiriri, Tuxa e Pankarare são remanescentes das populações indígenas que originalmente ocupavam a região do Rio São Francisco. Chamado pelos seus ancestrais de Grande Opará (rio-mar em Tupi-Guarani), esse rio teve uma grande importância na instalação e sobrevivência daqueles povos (IPHAN, 2020).

⁶⁹ No anexo a esta pesquisa, veja-se: “Mapa da extensão total do Rio São Francisco”.

⁷⁰ Sobre os capuchinhos, o método missionário utilizado pelos frades capuchinhos em território brasileiro no século XIX baseava-se em dois pressupostos principais: itinerância e pregação (KARSBURG, 2015).

⁷¹ Sobre Martinho Nantes, veja-se: HOORNAERT, 1992. Os capuchinhos tiveram grande influência sobre a religião do povo brasileiro porque eram propagandista de uma forma de missão ambulante com repercussão durante os séculos XVIII, XIX e XX, com pastoral no modelo do Concílio de Trento (HOORNAERT, 1992).

⁷² A Congregação do Oratório, atual Confederação do Oratório, também conhecida como Oratorianos ou Ordem de São Filipe Néri, é uma sociedade de vida apostólica fundada em 1565, em Roma, por São Filipe Néri, para clérigos seculares, sem votos de pobreza e obediência, dedicando-se à educação cristã da juventude e do povo. Os oratorianos foram introduzidos em Portugal através da capela real, em 1659 (OLIVEIRA MARQUES, 2001).

recomendou aos oratorianos distância dos capuchinos⁷³ e capuchos, para evitar atritos entre eles.” (HOORNAERT, 1992, p. 68). Cumpre ressaltar que tanto os capuchinos franceses e italianos quanto os oratorianos tinham particularidades, eram missionários apostólicos, dependiam do papa, da *Congregação Romana da Propaganda Fide* (1622)⁷⁴, enquanto os jesuítas estavam ligados ao rei português no modelo de padroado. Por isso, durante o período colonial, “a Igreja no Brasil teve caráter predominantemente leigo, por força da instituição do padroado.” (AZZI, 1992a, p. 234).

A partir de 1670 foram construídos aldeamentos no Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Rio São Francisco. Todavia, no rompimento das relações políticas entre os portugueses e franceses, em 1698 as obras missionárias dos capuchinhos franceses foram interrompidas, porquanto foram expulsos do Brasil. No século XIX os capuchinhos italianos também foram expulsos pelo decreto de 25 de agosto de 1831, mas retornaram no segundo império. A continuação das obras missionárias ficou a cargo dos carmelitas descalços⁷⁵.

Havia muitos conflitos, os quais não eram apenas entre colonizadores e algumas ordens religiosas, mas também entre ordens religiosas e povos. Era nesse cenário de desencontros que as missões e as evangelizações ocorriam. O ambiente era de tensão sob vários aspectos, especialmente porque, nesse segundo ciclo, o foco estava no manejo dos nativos indígenas, a partir do qual gravitavam riquezas. Por volta de 1680, houve uma chacina decorrente da insurreição dos nativos indígenas contra as violências sofridas, e a repressão foi violenta. Os missionários se envolveram e manifestaram reação coercitiva, como aponta a biografia de Martinho Nantes e outros⁷⁶. Como resultado do confronto, em torno de 1690, as ações

⁷³ Houve também oratorianos e capuchinhos franceses e italianos, mas não atuaram tanto no litoral, nessa data. Os capuchinhos franceses Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville chegaram ao Maranhão em 1612 e em 1614 chegaram mais 10. Foram expulsos em 1617. Desde 1646 temos capuchinhos atuando em Pernambuco, que da rota da África foram desviados para o Brasil e aturam contra os holandeses. Atuaram até o rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e França em 1698. Os capuchinhos italianos assumem os trabalhos na Bahia em 1705, estendendo-se por toda a primeira parte do século XVIII. Foram expulsos na regência no século XIX pelo decreto de 25 de agosto de 1831. Voltam no segundo império nas regiões de Goiás e Mato Grosso.

⁷⁴ A *Propaganda Fide* foi fundada em 1622 para combater a opressão que o padroado exercia sobre a ação missionária na América e Ásia. Esses são missionários apostólicos e não reais. Dependem do papa, não do rei, e por isso tomam maior distância diante do sistema colonial (HOORNAERT, 1992).

⁷⁵ Carmelitas descalços, ramo da Ordem do Carmo, formada em 1593, que resulta de uma reforma feita ao carisma carmelita elaborada por Santa Teresa de Ávila e por São João da Cruz.

⁷⁶ Sobre os escritos de Martinho Nantes, veja-se: HOORNAERT, 1992.

missionárias foram compostas preponderantemente por jesuítas e franciscanos⁷⁷ no Rio São Francisco.

Os franciscanos assumiam as missões nas quais os jesuítas não eram mais aceitos por motivos variados. Não obstante, tais missões conflitaram com os interesses dos fazendeiros de gado⁷⁸, que dependiam da saída dos nativos indígenas das terras para expansão das atividades. Os nativos indígenas eram vistos como entraves ao progresso dos negócios dos fazendeiros. A divergência de interesses na colonização entre indígenas e suas terras perante a ocupação daquelas terras para expansão das fazendas e criação de gado ainda subsiste no Brasil⁷⁹. Os interesses de evangelização e ocupação das terras eram evidentemente conflitantes entre fazendeiros, missionários e indígenas, sobretudo nas figuras do Coronel Francisco Dias d'Ávila, representante da *Casa da Torre*⁸⁰, e do missionário capuchinho bretão Martinho Nantes. Em 1680, houve insurreição dos indígenas em todo o vale do São Francisco, sobretudo pela violência praticada pela Casa da Torre (HOORNAERT, 1992, p. 74).

O segundo ciclo se encerrou com “a derrota dos nativos indígenas que foram sucumbidos, alguns foram expulsos, outros escravizados como vaqueiros, boiadeiros, *cabras do sertão*, caboclos, sertanejos.” (HOORNAERT, 1992, p. 75). A realidade

⁷⁷ Houve também oratorianos e capuchinhos franceses e italianos, mas não atuaram tanto no litoral, nessa data. Os capuchinhos franceses Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville chegaram ao Maranhão em 1612 e em 1614 chegaram mais dez. Foram expulsos em 1617. Desde 1646 temos capuchinhos atuando em Pernambuco, que da rota da África foram desviados para o Brasil e atuaram contra os holandeses. Atuaram até o rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e França, em 1698. Os capuchinhos italianos assumem os trabalhos na Bahia em 1705, estendendo-se por toda a primeira parte do século XVIII. Foram expulsos na regência no século XIX pelo decreto de 25 de agosto de 1831. Voltam no segundo império nas regiões de Goiás e Mato Grosso.

⁷⁸ Cita-se, especialmente, o missionário Martinho de Nantes (1683-1983) com o coronel Dias d'Ávila, na segunda parte do século XVII (HOORNAERT, 1992).

⁷⁹ Nos termos da legislação vigente (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º 1775/96), as terras indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades: “1) Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas: são as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96. 2) Reservas Indígenas: são terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional. 3) Terras Dominiais: são as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil. 4) Interditadas: são áreas interditadas pela Funai para proteção dos povos e grupos indígenas isolados, com o estabelecimento de restrição de ingresso e trânsito de terceiros na área. A interdição da área pode ser realizada concomitantemente ou não com o processo de demarcação, disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.” (FUNAI, 2020).

⁸⁰ Acerca da Casa da Torre, ver a tese: *As ruínas da tradição, a Casa da Torre de García D' Ávila: família e propriedade no Nordeste colonial* (PESSOA, 2003).

escravizadora e opressora dos fazendeiros, sobretudo criadores de gado, consolidasse nesse ciclo das missões. “Nos anos 1700, os missionários se conformam e também começam a criar gados, escravizando.”⁸¹ (HOORNAERT, 1992, p. 75). A perseguição pombalina alcançou a margem esquerda, ou pernambucana, do Rio São Francisco, limitando a continuação dos aldeamentos. Tais circunstâncias conflituosas e de eliminação dos indígenas⁸² contribuíram para a fragilização da mensagem de evangelização católica nesse ciclo.

Das leis da coroa, apenas o fisco estava realmente presente naquele anfiteatro de grandezas super-humanas. A civilização agropastoril que nascia no vale, sob o regime dos latifúndios, ela própria aconselhava as leis que deviam ser postas em prática, leis que não eram escritas, mas que todos respeitavam. (LINS, 1952, p. 25-26).

Notadamente houve incompatibilidade entre a missão de evangelização e o modelo colonial implementado nesse segundo ciclo no sertão e Rio São Francisco, propiciando uma memória religiosa fragmentada, uma herança religiosa fragilizada.

⁸¹ Em 1637, os holandeses invadiram o povoado de Penedo por causa de sua localização estratégica, na foz do São Francisco. Ali construíram um forte, batizado Maurício, em homenagem a Maurício de Nassau. O domínio holandês permaneceu forte até 1645, quando os portugueses retomaram a região. Outro fator importante da ocupação nessa época foram as missões religiosas jesuítas, franciscanas e carmelitas que, implantadas no litoral brasileiro no século XVI, aos poucos foram se interiorizando. A partir de Penedo, onde foi construída no século XVI a missão jesuíta conhecida como “missão colégio”, outras foram erguidas nas margens e ilhas do São Francisco, como a de Rodelas, a de Sorobabel e a de Canabrava, localizadas no Médio São Francisco. Missionários de várias nacionalidades aqui chegavam, como, por exemplo, os capuchinhos bretões, a partir de 1641. O trabalho indígena forçado nas missões, administrado pelos religiosos, e o trabalho escravo, nas fazendas de gado, nas plantações, nas casas, como domésticos ou no transporte, vinham sendo praticados desde o início da colonização e tiveram no século XVIII total investimentos através das bandeiras montadas para a captura do gentio (IPHAN, 2020).

⁸² Desde 1500 até a década de 1970, a população indígena brasileira decresceu acentuadamente e muitos povos foram extintos. O desaparecimento dos povos indígenas passou a ser visto como uma contingência histórica, algo a ser lamentado, porém inevitável. No entanto, esse quadro começou a dar sinais de mudança nas últimas décadas do século passado. A partir de 1991, o IBGE incluiu os indígenas no Censo Demográfico Nacional. O contingente de brasileiros que se considerava indígena cresceu 150% na década de 1990. O ritmo de crescimento foi quase seis vezes maior que o da população em geral. O percentual de indígenas em relação à população total brasileira saltou de 0,2%, em 1991, para 0,4%, em 2000, totalizando 734 mil pessoas. Houve um aumento anual de 10,8% da população, a maior taxa de crescimento entre todas as categorias, quando a média total de crescimento foi de 1,6%. Um dado importante foi o aumento da proporção de indígenas urbanizados. A atual população indígena brasileira, segundo resultados preliminares do Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010, é de 817.963 indígenas, dos quais 502.783 vivem na zona rural e 315.180 habitam as zonas urbanas brasileiras. Esse Censo revelou que em todos os estados da Federação, inclusive do Distrito Federal, há populações indígenas. A FUNAI também registra 69 referências de índios ainda não contatados, além de existirem grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto ao órgão federal indigenista” (FUNAI, 2020).

Desse período surge “a cultura penitencial, o rio de São Francisco das Chagas, das lamentações das almas.” (HOORNAERT, 1992, p. 75).

1.1.2.3 Terceiro ciclo missionário: a ocupação de Maranhão e Grão-Pará

O terceiro ciclo compreende o período da segunda parte do século XVII até a primeira parte do século XVIII⁸³ e teve como tema “liberdade dos índios” (HOORNAERT, 1992, p. 76). Os franciscanos e os carmelitas foram os primeiros a evangelizar essa região, conectados ao sistema colonial português (HOORNAERT, 1992, p. 77). Em 1624, a chegada do primeiro governador do Maranhão⁸⁴, Francisco Coelho de Carvalho, fez com que a vida religiosa se desenvolvesse no local. Isso porque o governador trouxe consigo o Frei Francisco Cristóvão de Lisboa, que era qualificador do Santo Ofício. Esse frei percorreu a região antes mesmo dos jesuítas, porém não dominava a língua brasílica e teve dificuldades de comunicação. Não obstante, a premissa colonizadora do frei é um dos motivos de sua oposição ao jesuíta Luís Figueira, porque era avesso ao lema “liberdade aos índios”.

Ao que parece, os indígenas despertavam no frei interesses “científicos, [...] pelos restos mortais.”⁸⁵ (HOORNAERT, 1992, p. 77). Eduardo Hoornaert explica que, em 1652, chegam os capuchos da Piedade e os capuchos da Conceição de Beira e Minho, ambos de Portugal, assim como os mercedários⁸⁶. Diante da variedade de ordens religiosas na região e da necessidade iminente de proteção às fronteiras⁸⁷ perante a outros países, a coroa portuguesa se posicionou no sentido de organização da atuação das ordens religiosas por regionais.

⁸³ Para outras análises sobre as missões no Maranhão e Grão-Pará, veja-se: ROCHA, 2019.

⁸⁴ Para detalhes sobre a historiografia de Maranhão ou *Marañón*, em espanhol, veja-se: CARDOSO, 2011.

⁸⁵ O Frei Francisco Cristóvão de Lisboa “redigiu *História natural e moral do Maranhão e Grão-Pará*, com informações etnológicas, antropológicas, pertencendo ao grupo que se interessava pelos “restos mortais” (HOORNAERT, 1992).

⁸⁶ Parece que a ordem dos mercedários e dos agostinianos também atuou na região do terceiro ciclo, mas não há exatidão nessa informação (HOORNAERT, 1992). A Ordem Real, Celestial e Militar de Nossa Senhora das Mercês para a Redenção dos Cativos, também conhecida como Ordem de Nossa Senhora das Mercês, é mendicante fundada em 1218 por São Pedro Nolasco na cidade de Barcelona, sendo conhecida como Mercedários. O termo *agostinianos*, derivado de Agostinho de Hipona (354-430), aplica-se aos católicos romanos e a algumas ordens religiosas anglicanas.

⁸⁷ Os portugueses consideraram, a princípio, o Maranhão distinto do Brasil. Somente após a saída dos franceses de São Luís, aliás, cidade fundada por eles, os portugueses tentaram se enveredar na planície norte do Brasil pelos rios maranhenses, como Pindaré, Itapecuru, Mearim e, posteriormente, pelo Rio Amazonas. Nesse contexto, os missionários funcionavam como bandeirantes defensores das fronteiras contra estrangeiros (HOORNAERT, 1992).

Em 1693 Dom Pedro II faz a distribuição das evangelizações no Maranhão e Grão-Pará, entre as várias ordens, cabendo a margem direita do rio Amazonas, ou seja, lado sul, aos jesuítas; margem esquerda, ou seja, lado norte, aos mercedários, capuchos da Piedade, da Conceição, de Santo Antônio do Brasil (após 1657), da Conceição do Brasil (após 1675); e as confluências dos três rios Solimões, Negro e Madeira, atualmente denominado estado do Amazonas, aos carmelitas. (HOORNAERT, 1992, p. 76).

Os missionários jesuítas avançaram bastante nessa empreitada, especialmente “Luís Figueira (1575-1643), Antônio Vieira (1608-1697)⁸⁸ e o luxemburguês João Felipe Bettendorff [Johannes Philippus Bettendorff] (1625-1698).” (HOORNAERT, 1992, p. 43). João Felipe Bettendorff parece ter se preocupado com o catecismo na língua Tapajós como parte da experiência de evangelização, especialmente nos discursos do Padre Vieira. Nesse terceiro ciclo, seguindo o modelo implementado no Paraguai, ou seja, espanhol, “os aldeamentos foram feitos diferentemente dos ciclos do litoral e sertanejo, as aldeias ficariam longe dos centros coloniais, para que os indígenas pudessem conservar sua liberdade.” (HOORNAERT, 1992, p. 76).

Esse novo modelo proposto pelos jesuítas teve por objetivo melhorar o êxito das missões de evangelização, que até então estavam sendo pouco exitosas, e foi relativamente frutífero, sendo considerado pela historiografia da Igreja no Brasil como a de maior destaque: “[...] realizando o que talvez seja a maior obra missionária já efetuada no Brasil⁸⁹.” (HOORNAERT, 1992, p. 42).

Em 1750, devido aos muitos privilégios, a região tinha cerca de trezentos missionários, dentre os quais jesuítas decorrentes da ação missionária de Luís Figueira (1575-1673)⁹⁰, franciscanos que eram indicados para a margem esquerda do Rio Amazonas e carmelitas no alto do Amazonas e Belém. A consequência é que a região confiada aos franciscanos entre 1760 e 1870 ficou precária de evangelização, até que o ciclo da borracha chamou atenção novamente para a região, quando chegaram novos franciscanos, agora de origem alemã. Tal circunstância evidencia a forte “aliança entre colonização e evangelização.” (HOORNAERT, 1992, p. 80).

⁸⁸ Sobre Antônio Vieira, veja-se: HOORNAERT, 1992; MELO, 2005.

⁸⁹ Para outras análises sobre a relação entre religião e colonização do Maranhão e Grão-Pará, veja-se: LEÃO, 2019.

⁹⁰ Para Figueira, “o Maranhão era considerado como a Nova Igreja.” (HOORNAERT, 1992).

Em termos práticos, o objetivo era os sacramentos, mas também certa independência econômica das aldeias, porque o Padre Vieira foi o proclamador da “justiça de Deus diante dos poderosos.” (HOORNAERT, 1992, p. 86).

O movimento resultou no *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará* de 1º de dezembro de 1686 e “provocou o maior conflito da História da Igreja no Brasil. O conflito entre administração colonial e administração das aldeias.” (HOORNAERT, 1992, p. 86). Do mesmo modo, “[...] os missionários começaram a controlar a vasta região amazônica de maneira independente.” (HOORNAERT, 1992, p. 86). De fato, os missionários parecem ter se afastado de alguns preceitos da colonização, os quais incluíam escravização dos nativos indígenas e eliminação deles.

Nesse contexto jesuítico, houve um descolamento do modo da evangelização missionária do modo português colonizador. O projeto colonizador dessa região considerava os religiosos como missionários na evangelização e na civilização dos indígenas, como também guardiães das fronteiras (HOORNAERT, 1992, p. 73). A consequência foi a expulsão da Companhia de Jesus no Maranhão e no Pará. A ordem dos carmelitas se adaptaram relativamente ao modelo colonizador e a perseguição pombalina praticamente não o atingiram, os franciscanos, posteriormente, também foram expulsos no período pombalino⁹¹.

As ações missionárias na região aos poucos se extinguem. “A economia paraense e maranhense em geral repousava sobre a colheita de especiarias e esta era feita pelos indígenas, e só podia ser feita por eles.” (HOORNAERT, 1992, p. 91). A mão de obra indígena era vital para a economia e sustentação desse ciclo. “Os portugueses jamais teriam conquistado a Amazônia sem os missionários. [...] Vieira deu ao Brasil a Amazônia.” (HOORNAERT, 1992, p. 86). No quesito primeiro, ou seja, a evangelização, embora na região de ocupação jesuítica tenha havido um florescimento católico, essa missão mingou porque conflitou com o interesse colonizador de exploração e o resultado foi a expulsão das ordens como dito alhures, precarizando a herança religiosa e a memória católica. A escravização suplantou a salvação como objetivo fim.

⁹¹ Em 1759 essa medida trouxe impactos, sobretudo, na evangelização. Ao que parece, os jesuítas eram considerados entraves para a política pombalina. Como parte do processo de expulsão da Companhia de Jesus, os bens dessa ordem foram confiscados pelo império português. A movimentação contra os jesuítas ocorreu também na Europa e com conhecimento do Papa Clemente XIV.

1.1.2.4 Quarto ciclo missionário: Minas Gerais

O quarto ciclo remonta ao século XVIII, com o ermitão Feliciano Mendes⁹² e o ermitão Lourenço de Nossa Senhora, os santuários, as irmandades nas cidades e vilas mineiras, bastante desprovidas de missionários. Isso porque, em 1711, o rei proibiu a entrada de religiosos em Minas Gerais e como consequência, entre 1717 e 1721, convidou os jesuítas que tinham residência em Mariana⁹³ a sair de Minas Gerais e regiões mineiras, como Cuiabá (1719) e Goiás (1725).

Esse ciclo é particularizado porque as ordens dos franciscanos, beneditinos, carmelitas e capuchinhos, dentre outras, comuns em outros ciclos, não são encontradas no ciclo mineiro. Sequer os bispos de Olinda, Salvador e Rio de Janeiro sabiam qual deles prestaria assistência religiosa a essa região mineira. “A constituição da região de Minas Gerais é diferente, foi terra de mamelucos portugueses e africanos de Guiné, não de fidalgos como Tomé de Sousa.” (HOORNAERT, 1992, p. 92). Nesse particular, ponderamos que não apenas a constituição e as missões em Minas foram caóticas, mas também a ocupação do Brasil, mesmo em regiões constituídas pelos ditos fidalgos as missões foram fragilizadas.

Em Minas Gerais, a ocupação foi subversiva com relação ao modelo tradicional colonizador e religioso. Outrossim, exigia da coroa portuguesa a gestão de um bem que não estava acostumada, gerir ouro e não apenas madeira, açúcar, fumo, algodão. Aliás, sequer a coroa portuguesa estava acostumada a gerir as terras brasileiras, as quais ficaram a cargo das capitânicas, engenhos, fazendas, sesmarias⁹⁴, cujo poder

⁹² O ermitão português de origem simples, de nome Feliciano Mendes, fundou, como retribuição a uma graça alcançada, uma das maiores peregrinações brasileiras: a dedicada ao Bom Jesus de Matosinhos, na cidade de Congonhas. Na segunda metade do século XVIII, Feliciano Mendes contraiu uma grave doença cujo nome não se sabe, mas que, segundo a tradição, teria sido motivada pelos árduos trabalhos de mineração. Pela fé e preces do devoto ao Senhor de Matosinhos, a cura foi alcançada e, a partir daí, Feliciano passou a se dedicar inteiramente à construção da igreja. Segundo a história de Feliciano, a igreja não era comum como as centenas que existiam espalhadas pela capitania das Minas, mas um santuário, como os dois que existiam na região em que nasceu, nas proximidades de Braga, norte de Portugal – O Santuário de Braga e o Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, nos arredores do Porto. O morador congonhense e escritor Domingos Teodoro Costa, autor do livro sobre Feliciano Mendes, *Congonhas: da fé de Feliciano à genialidade de Aleijadinho*, relata que a população possui uma dívida com o ermitão. Feliciano Mendes idealizou e participou de boa parte da construção do santuário. “Só possuímos um patrimônio histórico mundial por causa de sua obstinação e fé. Senão, teríamos nos transformado em uma cidade mineradora como outra qualquer”, afirma o escritor.

⁹³ Na época era chamada de Ribeirão do Carmo.

⁹⁴ Sesmaria foi um instituto jurídico português que normatizava a distribuição de terras destinadas à produção agrícola.

local geria⁹⁵ e, de certa maneira, imperava como visto alhures. Todavia, Minas Gerais trazia consigo a febre do ouro e esse metal interessou, sobretudo, a coroa portuguesa, que se beneficiou da guerra dos emboabas (1709) entre mamelucos paulistas e portugueses recém-chegados, para se impor e centralizar o governo sobre as Minas Gerais.

“A revolta da Vila Rica (1720) favoreceu ao conde de Assumar, a reforçar o poder central e centralizante.” (HOORNAERT, 1992, p. 93). No século XVIII, Portugal não era independente economicamente e o pacto colonial com a Inglaterra influenciou a história do Brasil. Em síntese, o ouro saía de Vila Rica para Portugal e seguia para a Inglaterra. “No século XVIII Minas Gerais é a mina do mundo europeu.” Por isso, há muito de Minas Gerais na Europa. Nesse contexto, Portugal “sequestra Minas Gerais.” (HOORNAERT, 1992, p. 94).

Além disso, Minas Gerais, sem acesso ao mar, com escassez de missionários evangelizando, não havia colégios e conventos, sem cidades planejadas, distingue-se dos demais ciclos em termos coloniais e missionários. “É exatamente por essas circunstâncias tão difíceis e opressoras que em Minas Gerais houve um verdadeiro e genuíno movimento missionário, não clerical, mas leigo.” (HOORNAERT, 1992, p. 94). Isso porque o movimento não pertenceu à Igreja e ao clero. A proposta dos ermitões era divergente da famigerada febre do ouro das Minas Gerais. “Enquanto uns corriam numa busca desenfreada pelo ouro, os ermitões lembravam da vaidade dessa corrida.” (HOORNAERT, 1992, p. 94).

A proposta desses ermitões teve influência sobre o povo, sobretudo pela renovação espiritual, nos moldes que se operou também em Portugal no fim do século XVII sob a influência do franciscano Antônio das Chagas (1631-1682), fundador do seminário de Varatojo em Portugal, e do padre secular Bartolomeu de Quental (1626-1698), fundador do Oratório de Pernambuco. A proposta desses ermitões confrontava a realidade de pobreza e a moralidade questionável nas terras do auge à riqueza do ouro (HOORNAERT, 1992).

Por essa razão, o ciclo mineiro⁹⁶ não se assemelha aos três anteriores sob vários aspectos, incluindo o religioso católico, que se desponta de modo ainda menos

⁹⁵ Destacamos que esse modelo diverge da América espanhola, cujo poder central da coroa sempre foi maior (HOORNAERT, 1992).

⁹⁶ Embora o ciclo em Minas Gerais tenha características distintas dos anteriores, há estudos que analisam a relação entre familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas Gerais colonial.

institucionalizado. “O catolicismo mineiro, fruto da missão leiga não clerical, só foi controlado pelo clero após a criação do bispado de Mariana em 1745.” (HOORNAERT, 1992, p. 42). “Florescem os ermitões como Feliciano Mendes⁹⁷ e Lourenço de Nossa Senhora⁹⁸, os santuários, as irmandades nas cidades e vilas mineiras, durante o século XVIII.” (HOORNAERT, 1992, p. 43). O catolicismo foi mais bem expandido pelos leigos, ou seja, exatamente no ciclo com ausência das ordens missionárias e da instituição clerical. O lema ermitão era “padecer e amar, redimir pela penitência e dissipação do luxo, via-sacra, oração mental, interior, e por vezes, mortificação corporal pela autoflagelação.” (HOORNAERT, 1992, p. 95). O lema era contrastante com a realidade local do ouro, riqueza diante do padecer, e, por outro lado, escravização perante o amar. Tais premissas religiosas contrastavam e denunciavam a proposta colonial, “o luxo dos ricos proprietários e o contraste com os pobres escravos sem nada.” (HOORNAERT, 1992, p. 95). Assim, mediante esse catolicismo mineiro, teria escrito o bispo de Mariana, em carta ao governador de Minas, acerca do Santuário do Senhor do Bom Jesus de Matosinhos: “Tal era a confusão e tão descomposto o tumulto, que a capela de Matosinhos mais parecia praça de touros que a igreja de fiéis.” (HOORNAERT, 1992, p. 96).

Da mesma maneira, estrangeiros católicos que passavam por Minas Gerais registravam o que consideravam exótico ao catolicismo⁹⁹ que conheciam. O viajante e cientista August Saint-Hilaire, em visita à Serra da Piedade, registra: “Muitos mineiros usam o rosário no pescoço, mas muito poucos existem a quem tenho visto rezar.” (SAINT-HILAIRE *apud* HOORNAERT, 1992, p. 96). Na mesma esteira, aduz o registro de José Bonifácio ao Conde de Funchal, que, em 30 de julho de 1812, registra: “A nossa religião popular que é? Um sistema ligado de superstições antissociais e contrárias às letras e ao espírito do evangelho.” (BONIFÁCIO *apud* HOORNAERT, 1992, p. 96). Esses registros sugerem um catolicismo pouco institucionalizado e, em alguma medida, diverso do catolicismo europeu.

(RODRIGUES, 2011, 2014). Sobre a Inquisição em Portugal e Espanha, veja-se: BETHENCOURT, 2000.

⁹⁷ Este dá origem ao maior centro de romaria nas Minas do Brasil antigo: Senhor do Jesus de Matosinhos em Congonhas do Campo (HOORNAERT, 1992).

⁹⁸ Viveu no Arraial do Tijuco, atual Diamantina, constituiu uma comunidade formada por analfabetos e escravos (HOORNAERT, 1992).

⁹⁹ Para estudos sobre a religiosidade católica e santos, vejam-se: CAMARGO, 1971, 1973; ROLIM, 1976; FERNANDES, 2015; SANCHIS, 1998.

Outro traço importante a ser destacado é o “catolicismo santorial”¹⁰⁰ (CAMARGO, 1973, p. 32), cuja figura do santo é central, sendo uma das formas mais tradicionais de catolicismo no Brasil, aliás, desde o período da colonização. “A estrutura básica de propagação da mensagem pelos eremitas mineiros era a confraria¹⁰¹. A mensagem comunicada é a da verdade brasileira: “verdade racial, verdade social” (HOORNAERT, 1992, p. 97), abordadas no livro *Devassas ou visitas feitas em Minas Gerais (1733-1734)*.

Fala-se das raças, de pardos, pretos, índias carijós, forras, etc. Aliás, nos compromissos da confraria da raça é mencionada e proporciona coesão. Também eram claras na organização social, em Vila Rica de Ouro Preto, as confrarias do Santíssimo Sacramento de Nossa Senhora da Conceição São Miguel das Almas, Bom Jesus dos Passos, das Almas Santas, são dos brancos. As confrarias dos Mercês, Amparo, Cordão representam mulatos, crioulos e pretos forros, enquanto as confrarias do Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia, são dos negros escravos ou dos escravos em geral. Desta forma as procissões demonstravam claramente aos olhos de todos como a sociedade mineira estava organizada, quem dominava e quem era dominado, pois nas procissões, como bem se sabe, as cores não se confundiam, nem as classes. [...] Diante desta efervescência de religião popular, a intervenção do sistema eclesiástico foi repressiva. A partir de 1745, a religião popular do Brasil foi considerada pela hierarquia como sendo supersticiosa, ignorante, fanática e finalmente perigosa. O grande instrumento de controle clerical foi o seminário, onde jovens se formaram sem nenhuma sensibilidade pela cultura própria do povo do qual nasceram. (HOORNAERT, 1992, p. 98).

Obviamente que essas condutas de questionamentos e manifestações sociais, raciais e étnicas de modo público não eram convenientes com o modelo colonizador e centralizador português vigente¹⁰² em Minas Gerais. Tais manifestações desvelava os efeitos sociais e econômicos da prática colonial. Esse modelo de catolicismo consciente, libertário, popular e mineiro se mostrou preocupante para os portugueses e para o clero. A estratégia foi institucionalizar o catolicismo mineiro, com a criação dos seminários, e o clero se torna parte do funcionalismo público, perde sua dimensão evangelizadora leiga e se desconecta da própria identidade cultural de origem (HOORANERT, 1992, p. 98). O clero instituído e institucionalizado que reza aos domingos e nas festas religiosas se dedica também aos ofícios de advogado,

¹⁰⁰ Para estudo sobre a devoção mariana, veja-se: BRUSTOLONI, 1998.

¹⁰¹ Para análises históricas sobre a Igreja Católica em Minas Gerais, vejam-se: AZZI, 1984; SCARANO, 1976.

¹⁰² Em 1789 foram descobertos os planos da Inconfidência que abalou a capitania de Minas Gerais, centro de produção aurífera do império português. No anexo desta pesquisa há o mapa da cartografia mineira de 1776 feito pelo cartógrafo e militar português José Joaquim da Rocha.

proprietário de minas, engenhos, fazendas, ou até mesmo voltado ao ouro e pedras preciosas.

Assim, esse ciclo missionário mineiro se amolda ao modo colonial português por meio do clero secular. “A criação do Bispado de Mariana em 1745 trouxe aos senhores brancos tranquilidade”. (HOORNAERT, 1992, p. 100). O ciclo mineiro, em termos religiosos, torna-se parecido com o que havia ocorrido nos demais ciclos. A associação entre modelo colonizador e missões se revela novamente. “Se nas demais regiões do Brasil o sistema paroquial, substituindo o dos aldeamentos pelas leis pombalinas, era redutivo, em Minas gerais resultou repressivo diante do sistema das confrarias¹⁰³.” (HOORNAERT, 1992, p. 100).

Sob repressão, a evangelização se concentra no clero secular e se fragmenta entre as práticas e ofícios seculares e a evangelização. Há uma fragilização no catolicismo mineiro decorrente da repressão colonial e regulação clerical via modelo católico português imperial. “Foi esse culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo¹⁰⁴, seja nas confrarias e irmandades, seja nos oratórios, capelas de beira de estrada e santuários.” (TEIXEIRA, 2005, p. 17).

Assim temos o sistema de missões representado pelos quatro ciclos, os quais demonstram evidentes fragilidades no processo de evangelização e de aceitação pela população catequisada, tanto a população local nativa quanto os africanos e aqueles nascidos no Brasil colonial dos quatro ciclos¹⁰⁵.

O catolicismo brasileiro herdou da cultura portuguesa certa brandura, tolerância e maleabilidade [...] A mistura do dogma católico com crenças encontradas entre os indígenas ou importadas com os escravos africanos é outra peculiaridade da religião de considerável porção da população. (AZEVEDO, 2002, p. 36).

¹⁰³ As confrarias, conforme a história portuguesa, são o mais importante organismo laico, instituições que haviam nascido na Idade Média e assumiram um cariz socioprofissional. Tinham como objetivo primordial a prática da solidariedade interna, quer durante a vida, quer após a morte. Após o Concílio de Trento, separara com clareza as confrarias de origem eclesiástica das laicas, sendo as primeiras dependentes da autorização do bispo e sujeitas a visitas (OLIVEIRA MARQUES, 2001).

¹⁰⁴ Foi esse catolicismo do povo que sofreu o embate violento da assim chamada romanização. Esse catolicismo das devoções populares mantinha uma relativa autonomia com respeito ao catolicismo institucional (TEIXEIRA, 2005).

¹⁰⁵ A catequese dos indígenas nos ciclos teve eminentes representantes. Ciclo litorâneo: Antônio de Araújo, João de Azpilcueta Navarro, Jerônimo Rodrigues, Leonardo do Vale, Cristóvão Valente, Manuel Viegas, José de Anchieta, todos jesuítas. Ciclo do Rio São Francisco, Luís Vicêncio Maniani (jesuíta), Bernardo de Nate (capuchinho), João Álvares da Encarnação (oratoriano), além e alguns franciscanos. Ciclo maranhense: Luís Figueira, Francisco Pires, João Felipe Bettendorff, Antônio Vieira, José Vidigal, todos jesuítas (HOORNAERT, 1992).

Destarte, refletiremos também sobre o contexto complexo do clero brasileiro.

1.1.3 O contexto do clero brasileiro

A historiografia na perspectiva teórica de Riolando Azzi (1992b) nos mostra que a formação do clero no Brasil¹⁰⁶ não foi uniforme, e os preceitos católicos trazidos pelos portugueses, os quais deveriam ser aplicáveis ao clero local, foram pouco seguidos. O processo de formação do clero é definido por Azzi (1992b) a partir de quatro etapas principais:

A primeira [formação do clero] é típica da concepção de Igreja como Cristandade, iniciando-se com a colonização lusitana, e perdurando até a expulsão dos jesuítas em 1759¹⁰⁷. A segunda envolve o período das lutas pela independência e se prolonga durante a formação do Estado brasileiro nas primeiras décadas do século XIX, quando se registra uma forte crise do modelo de Cristandade. A terceira corresponde à implantação da estrutura tridentina gerando um processo de romanização e europeização da Igreja do Brasil. A quarta e última se inicia com a renovação pastoral promovida pelo Concílio do Vaticano II, tendo como consequência uma verdadeira crise na concepção tridentina e ultramontana de Igreja, situação ainda vigente. (AZZI, 1992b, p. 111).

Importante destacar que, no início da colonização no Brasil, a fé católica estava a cargo dos membros seculares, com presenças esporádicas de religiosos (AZZI, 1992b). Em 1549, quando os jesuítas, imbuídos dos preceitos tridentinos¹⁰⁸ chegaram ao Brasil, logo perceberam que o clero local vivia de modo divergente dos preceitos norteadores do clero, como a não observância do celibato. Assim, além de se ocuparem das estratégias de evangelização, os jesuítas, paralelamente, tiveram que

¹⁰⁶ Angelozzi (2017) apresenta um levantamento dos religiosos e religiosas no Brasil (1872, 1920, 1935), sendo: em 1872: padres seculares (2.256); padres religiosos (107); ordens religiosas (286); total: 2.649. Em 1920: padres seculares (3.218); padres religiosos (2.838); ordens religiosas (2.944); total: 9.000. Em 1935: padres seculares (2.466); padres religiosos (2.028*); ordens religiosas (8.826); total: 13.320. *Segundo o Padre João Batista Lehmann, havia no Brasil entre os religiosos 1.128 irmãos leigos consagrados; 647 escolásticos seminaristas, totalizando 3.803 religiosos no Brasil em 1935 (ANGELOZZI, 2017).

¹⁰⁷ A expulsão dos jesuítas, embora aplaudida por alguns, fez com que as propriedades rurais e urbanas da Companhia de Jesus passassem para a Coroa. Os indígenas perderam, sem dúvida alguma, seus melhores amigos, enquanto o esforço missionário ficou prejudicado durante décadas. A educação também sofreu com a perda súbita de muitos professores (OLIVEIRA MARQUES, 1995).

¹⁰⁸ O Concílio de Trento ocorreu entre 13 de dezembro de 1545 e 4 de dezembro de 1563, foi o 19º concílio ecumênico da Igreja Católica. “Com a teologia pós-tridentina, a Igreja Católica responde aos embates teológicos e pastorais das Igrejas saídas da Reforma. Enrije-se o clima polêmico e até mesmo bélico, tendo como consequência o fechamento da Igreja católica diante das investidas da modernidade. Os aspectos objetivos, a autoridade do magistério, a prática externa dos sacramentos é reforçada em oposição à liberdade religiosa individual, à valorização das experiências pessoais e ao critério subjetivo da verdade” (LIBANIO, 2002).

se ocupar das implementações de reforma que consideravam necessárias, o que incluía a determinação do celibato que era negligenciado pelo clero local, além de outras práticas que avaliaram como destoantes do modelo tridentino.

De modo acentuado, os portugueses se envolveram com práticas sexuais com indígenas. Salientamos que a percepção dos indígenas sobre sexualidade¹⁰⁹ não era exatamente a mesma dos portugueses, então a famigerada compreensão de infração, caso houvesse, era dos portugueses para com os parâmetros religiosos, os quais não eram compartilhados pelos indígenas naquela circunstância. Há relatos de questionamentos sobre a vida moral dos clérigos que vinham para o Brasil e esse mesmo clero era responsável pela transmissão da tradição católica. A transmissão contemplava uma prática que era divergente do conteúdo da tradição que era transmitida. “Toda transmissão de tradição pressupõe a existência de uma verdade, considerada como tal pela sua autenticidade em relação aos princípios tradicionais. A tradição normalmente visa a manter intacta a lembrança de seus fatos fundadores. Daí a memória em toda tradição.” (RIVERA, 2001, p. 78).

Se a mensagem católica, apresentada e representada pelo clero, era uma mensagem corrompida por práticas distintas daquelas apregoadas, então a tradição está igualmente corrompida e a transmissão comprometida, especialmente na perspectiva daquele que recebe a mensagem, a tradição. Esse é um aspecto de fragilização evidente que se relaciona ao clero, e a conduta do clero que fragiliza a herança religiosa. Manuel da Nóbrega (1517-1570), em carta ao Padre Simão Rodrigues (1510-1579), afirma: “Cá há clérigos, mas é a escória que de lá vem. Não devia consentir embarcar sacerdote sem sua vida muito aprovada, porque estes destroem quando se edifica.” (NÓBREGA, 1988, p. 75).

Os padres seculares de Salvador, por exemplo, gozavam de uma fama muito negativa, e essa fama, em alguma medida, impregnava-se na memória transmitida pelo catolicismo implementado no Brasil. “Eram designados como ministros do demônio, tanto pela concordância com os colonos, com em relação à escravização dos indígenas, quanto pela utilização de suas mulheres como concubinas.” (AZZI, 1992b, p. 8-9). Na obra *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*, Ronaldo Vainfas (1995) aborda a moralidade dos trópicos a partir do

¹⁰⁹ Entre os indígenas os costumes eram diferentes: andavam nus e as restrições sexuais eram distintas (AZZI, 1992b).

casamento, concubinato, sodomia e outros aspectos que contrastavam com a ética da Igreja.

Outra conduta clerical recorrente era a busca por habitar lugares prósperos, objetivando interesses econômicos, concorrendo com a premissa da evangelização. Assim, muitas regiões não tão prósperas não eram atrativas ao clero, e, por isso, se relativizava a presença da mensagem católica por vastas áreas. A região de Pernambuco até a metade do século XVI era a capitania mais próspera, com vários engenhos de açúcar e “para lá fluíam o maior número de clérigos. Cerca de meia dúzia residiam na povoação e alguns trabalhavam como capelães nas propriedades agrícolas.” (AZZI, 1992b, p. 10). Aliás, como visto alhures, não apenas o clero, mas os próprios missionários de ordens religiosas, por vezes, tendiam à busca de fortunas, prestando-se inclusive às práticas de escravização. “O clero de Portugal dos séculos XVI e XVII não prezava pela vida moral e são esses que são trazidos para o Brasil.” (AZZI, 1992b, p. 23).

Não obstante, diante dessas fragilidades evidenciadas nos clérigos seculares, sobretudo os jesuítas buscaram implementar consecutivamente propostas de reformas. Um dos principais tópicos da reforma moral proposta pelos jesuítas era a observância do celibato clerical, mais do que propriamente o comprometimento com a mensagem católica em detrimento da busca de riquezas. “A moralidade sexual objetivada pelos jesuítas era em relação aos colonos e ao clero, quer seja no concubinato, como também na prática sexual contra a vontade das mulheres, o que era algo também recorrente.” (AZZI, 1992b, p. 13).

Em contrapartida, os jesuítas eram acusados pelo clero secular de concorrência econômica, porquanto promoviam missas gratuitas, enquanto o clero por vezes auferia benefício econômico no manejo católico e na celebração litúrgica. Ocorre que, como vieram a mando da coroa, os jesuítas utilizavam dessa autoridade para propor a reforma clerical idealizada. Em 1551 foi criado o bispado de Salvador com a presença de uma autoridade eclesiástica, como parte da reforma, na busca da moralidade sexual do clero e no intuito de apoiar a prática do celibato¹¹⁰.

¹¹⁰ Acerca da não observância do celibato, há registros de práticas sexuais consideradas sodomia e abusos sexuais cometidos pelos clérigos. A obra *Nas malhas da Inquisição de Lisboa: um perfil dos sodomitas da Igreja e de seus amantes, temos um levantamento dessas ocorrências*, veja-se: GOMES, 2011.

Como proposta de solução, houve um esforço para cobrir a nudez das indígenas, cuja natureza cultural dessa prática foi ignorada, sendo compreendida apenas como um desafio às virtudes cristãs dos sacerdotes. Os resultados desse esforço na reforma moral foram poucos, efêmeros (AZZI, 1992b). Faltou-lhes o esperado apoio da autoridade eclesiástica¹¹¹ para impor um novo modo de vida na colônia: “[...] os que vieram com o Bispo, passaram a aumentar o número de cleros amasiados.” (AZZI, 1992b, p. 19). Isso quer dizer que faltou um catolicismo consolidado e comprometido com as práticas de Trento na evangelização e no clero brasileiro.

Não obstante, os jesuítas retomaram a proposta de reforma do clero no Brasil no século XVIII, diante daquilo que julgaram novamente um clero fragilizado por práticas divergentes aos preceitos católicos. No início do século XVIII¹¹² uma crise mais profunda alcançou a vida clerical no Brasil. “No Brasil, nos finais do século XVIII e no começo do século XIX, trouxeram um declínio evidente para o clero secular, as ordens religiosas e a Igreja em geral.” (OLIVEIRA MARQUES, 1995, p. 417).

A crise foi desencadeada, dentre outras razões, pela “grande onda migratória para Minas Gerais, incluindo a participação de numerosos padres e religiosos, vindos de outras regiões e da própria metrópole lusitana.” (AZZI, 1992b, p. 21). O clero se interessou pelo ouro e pela possibilidade de fortuna que Minas Gerais representou, não necessariamente pela evangelização. A descoberta do ouro “trouxe um grande desenvolvimento urbano [...] e os costumes rústicos da colônia foram sendo substituídos por hábitos urbanos mais sofisticados.” (AZZI, 1992b, p. 22). Isso até que a coroa portuguesa restringisse o acesso a Minas Gerais.

Outro ponto relevante a ser destacado era o fato de no Brasil o sacerdócio ser uma profissão. “O padre passava a ser visto como funcionário público, incumbido de exercer funções litúrgicas própria do catolicismo, religião oficial da sociedade colonial. A profissionalização da vocação do clero é complexa, sobretudo numa realidade cultural e religiosa católica ainda em formação. Essa função era por vezes acumulada

¹¹¹ Dom Pedro Fernandes Sardinha era o prelado do Salvador na Bahia, mas o bispo não lia pela cartilha dos discípulos de Santo Inácio, ao invés de apoiar a atuação dos religiosos, passou a repreendê-la pelo modo como faziam a catequese dos indígenas, exigindo a imposição dos valores luso-cristão (AZZI, 1992b).

¹¹² Dois jesuítas se envolveram de forma destacada nesse processo de reforma clerical no século XVIII, a saber, Alexandre Gusmão e Gabriel Malagrida (AZZI, 1992b).

com atividades profissionais outras, então a institucionalização e dedicação à prática religiosa era minimizada.

Além disso, o clero não era composto por pessoas com boa formação teológica. “[...] Em geral, a formação do clero era bastante limitada.” (AZZI, 1992b, p. 22). A mensagem católica propagada era por vezes precária de conteúdo, ou seja, uma transmissão esvaziada da tradição. E isso envolvia um aspecto importante proposto pelo modelo tridentino, que enaltecia a figura central do padre como ministro da missa¹¹³. Ocorre que nem sempre o clero realizava tal incumbência com observância aos preceitos litúrgicos e proferiam “pregações vazias” (AZZI, 1992b, p. 30). A fragilidade do clero era muito evidenciada.

Em geral os padres nas fazendas não faziam pregação alguma, enquanto em cidades e vilas mais importantes ocorriam apenas nas grandes solenidades religiosas e cívicas, destinados a exaltar os santos protetores das comunidades. [...] ou os eventos mais destacados da história eclesiástica ou política, como o nascimento e casamento ou morte de membro da família real lusitana. (AZZI, 1992b, p. 31).

A fragilidade teológica atenuava a transmissão da herança católica e, por conseguinte, a consolidação da memória religiosa. A mentalidade de bem-estar social e econômico prosperava no Brasil, e esse cenário de fragilidade sacerdotal fomentou um campo fértil para a prática de busca incessante do bem-estar material, não apenas do clero, mas das pessoas em geral. “A atuação dos prelados nessa época parece ter sido incentivada pela coroa, diante das inúmeras queixas em relação à conduta dos clérigos.” (AZZI, 1992b, p. 25). Alguns bispos se movimentaram no sentido reformista¹¹⁴, porque a fragilização era evidenciada.

Kenneth Maxwell (1996) comenta que “Portugal no século XVIII foi mais dominado por sacerdotes do que qualquer outro país do mundo, com a possível exceção do Tibete.” (MAXWELL, 1996, p. 17). A imagem de Portugal para o restante da Europa era de atraso, porque bastante era uma imagem bastante religiosa, indo

¹¹³ É uma reação ao movimento protestante que atribuía aos fiéis e leigos o exercício e funções litúrgicas (AZZI, 1992b).

¹¹⁴ Citam-se como destaques: Dom Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia (1702-1722): irmandade dos Clérigos de São Pedro para amparo religioso e material dos sacerdotes seculares, procurando afastá-los de interesses econômicos exagerados; Dom Frei José Fialho, bispo de Olinda (1725-1739) e arcebispo da Bahia (1739-1741): instituiu para todos os candidatos a frequência no curso de teologia moral no colégio dos jesuítas; Dom Manuel da Cruz, bispo do Maranhão (1739-1747) e o primeiro bispo de Mariana (1748-1764): ideia de um seminário (AZZI, 1992b).

no sentido diverso daquele que outras nações trilhavam. Naquele cenário, a religião começava por significar o passado, algo ultrapassado.

O escritor racionalista do século XVIII que precisasse de um estereótipo de superstição e atraso quase que invariavelmente recorria a Portugal. Voltaire resumia bem essa atitude. Ao escrever sobre o monarca português Dom João V, com toda a sua riqueza em ouro, observou: “Quando queria uma festa, ordenava um desfile religioso. Quando queria uma construção nova erigia um convento. Quando queria uma amante, arrumava uma freira” [...]. (MAXWELL, 1996, p. 17).

A referência ao ouro de Dom João V (1689-1750), mencionado na citação acima, é a relação do Brasil, sobretudo, com Minas Gerais e com o ciclo do ouro do século XVIII, como visto alhures. A importância do clero no Brasil cresce e não mais se restringe ao cuidado religioso, agrega também o ensino cultural, sobretudo porque os jesuítas foram expulsos em 1759, na reforma pombalina¹¹⁵. A expulsão dos jesuítas, dado o legado religioso, trouxe uma fragilização à transmissão religiosa no Brasil.

Entre as demais ordens regulares, devem-se mencionar os Carmelitas, os Franciscanos e os Beneditinos. Os dois últimos tentaram substituir-se aos Jesuítas, com grande empenho, mas com pouco sucesso. [...] já que nenhuma das ordens religiosas tinha, quer por homens quer condições para tomar à sua conta a herança dos Jesuítas. (OLIVEIRA MARQUES, 1995, p. 416).

A desativação dos colégios jesuítas fomentou a ida de estudantes brasileiros e do clero para Portugal no fim do século XVIII e início do século XIX. Afinal, “só em 1798 que o seminário de Olinda pôde oferecer aos estudantes brasileiros um corpo acentuado de disciplinas.” (OLIVEIRA MARQUES, 1995, p. 416). O celibato retorna

¹¹⁵ Segundo Alberto Damasceno (2014), a reforma pombalina surge em decorrência de crises. “A economia portuguesa encontrava-se em crise devido a diversos fatores, em especial ao declínio da produção mineral brasileira. Pombal, visando retomar o crescimento econômico, implanta várias medidas: decreta o recolhimento de no mínimo cem arrobas de ouro por ano para a metrópole e o monopólio da Real Extração no Distrito Diamantino; restringe os privilégios da nobreza e do clero; reorganiza as frotas navais e os portos; cria o Banco Real; proíbe a exportação de moedas; cria as Companhias Gerais de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e de Pernambuco e Paraíba Influenciado por uma nova concepção da relação entre Estado e Igreja, corolário do complexo iluminismo europeu e pelas contendas insolúveis em torno do controle sobre as aldeias entre os colonos e os jesuítas, Pombal expulsa aqueles religiosos das colônias ultramarinas portuguesas. O interesse do Estado na libertação dos índios chocava-se com os dogmas filosóficos fundamentais da política protecionista dos jesuítas. Liquidar o “Estado” jesuítico dentro dos domínios lusos; assumir, em lugar dos inacianos, o domínio espiritual (ideológico) das aldeias, e confiscar os inúmeros bens acumulados pelos jesuítas foram algumas fortes causas para a sua expulsão pela Coroa portuguesa.” (DAMASCENO, 2014, p. 350). Para análise da relação entre Igreja, Estado e poder, veja-se: ANGELOZZI, 2017.

como tema caro aos jesuítas e alguns do episcopado, principalmente em 1808, quando a colônia se torna sede da corte real. Junto à corte veio um representante da Santa Sé, o núncio Lourenço Capelli (1741-1817)¹¹⁶, e na avaliação do núncio a religião não se introduzia profundamente na alma popular. Os relatórios do núncio eram “pessimistas com relação ao catolicismo e conduta do clero.” (AZZI, 1992b, p. 47). Os ideais democráticos e liberais eram vistos com resistência pelos portugueses, mas o contato dos referidos estudantes e clero com tais ideais na Europa era inevitável. Essa influência repercutiu sobretudo no clero:

A influência dessa corrente de pensamento levou uma parte do clero a se afastar das posturas básicas: a se rebelarem contra o tradicional pensamento católico que servia de sustentáculo a Cristandade colonial e, ao mesmo tempo, a assumirem uma posição política em favor da independência e da liberdade do Brasil. Em consequência disso, não poucos clérigos tornaram-se insurgentes e revolucionários. (AZZI, 1992b, p. 41).

O cenário de fragilização clerical avançou também na adesão do clero aos preceitos iluministas e liberais no fim do século XVIII e início do século XIX. Enquanto “os iluministas portugueses colocavam-se a serviço do absolutismo ilustrado da Coroa, inaugurado pela era pombalina, muitos dos intelectuais brasileiros passaram do amor à terra brasileira ao compromisso político, com a luta por sua independência.” (AZZI, 1992b, p. 38). Somente no fim do século XVIII e início do XIX que os intelectuais no Brasil se voltaram para o conhecimento científico, inspirados pelo iluminismo. Ou seja, “caberia à instituição eclesiástica tornar-se uma poderosa incentivadora das novas aquisições científicas entre os párocos.” (AZZI, 1992a, p. 38).¹¹⁷

Os intelectuais não são mais os teólogos, juristas, mas sobretudo os naturalistas. “Essa proximidade com a natureza cria uma consciência mais nítida da própria realidade brasileira, de suas riquezas e potencialidades.” (AZZI, 1992b, p. 37). Esses são aspectos que fomentam não apenas uma distinção entre catolicismo e realidade da população, mas também o anseio de independência, como parte de um processo de identificação. Esse engajamento alcançou também parte do clero que, especialmente nos centros urbanos, ingressaram nas questões políticas e de cultura local.

¹¹⁶ O Monsenhor Lourenço Capelli desembarcou no Rio em 9 de setembro de 1808 e faleceu em 10 de janeiro de 1817. Para estudo sobre Capelli, veja-se: LIMA, 1977.

¹¹⁷ Dada a situação colonial, somente em termos relativos pode-se falar em um movimento iluminista próprio do Brasil (AZZI, 1992b).

Em paralelo, a ideia iluminista de Portugal inserida nas colônias era a do clero como “orientador e educador cultural.”¹¹⁸ (AZZI, 1992b, p. 38). Havia a instrução que se dirigia também ao clero do interior, cuja função de levar a cultura a locais rurais era ainda maior. O clero seria “a ponte entre a ciência e o povo, era o mestre popular.” (AZZI, 1992b, p. 40). Esse movimento significou abertura ao conhecimento e cultura moderna, geridos pelo clero, ou seja, pelo catolicismo.

A movimentação clerical liberal¹¹⁹ se mostra exatamente o oposto à postura assumida desde a colonização que era de expansão da *Cristandade* por meio do regime colonial vigente. Um dos empenhos desse clero “era a independência e superação do modelo Igreja-Cristandade.”¹²⁰ (AZZI, 1992b, p. 42). Diante da mudança da mentalidade clerical local, a percepção teológica muda e Deus deixa de representar uma oposição à liberdade. Logo, buscar a liberdade não equivaleria renunciar a fé. Isso importa na desconstrução da compreensão da família real portuguesa colonizadora como sendo uma representação da vontade divina. A vontade divina era compreendida como liberdade e a família real não representava mais esse ideal. Por isso, uma parte do clero enfatizava um novo discurso: “Deus está do lado do povo.” (AZZI, 1992b, p. 44). Essa é uma contribuição valorosa do clero à cultura e história de

¹¹⁸ O Seminário de Olinda em 1800 tem como enfoque tal aspecto, como afirmava o bispo Azeredo Coutinho. A América é o tesouro do mundo, o Brasil é o tesouro da América; é um montão de riquezas, considerado por todos os lados; as ciências naturais estão ali como no seu elemento, o pároco instruído nas ciências naturais fará tudo. (AZZI, 1992b).

¹¹⁹ Tal postura circulava em torno de três polos principais: a filosofia racionalista difundida pelos franceses, o exemplo da independência dos EUA em 1776; e o sentimento nativista que desabrochava no país. [...] Não resta dúvida que o pensamento francês do século XVIII foi marcante. (AZZI, 1992b).

¹²⁰ Houve aproximação com as doutrinas *jansenistas*. A doutrina jansenista baseia-se numa leitura crítica da teologia de Agostinho de Hipona e nas propostas do teólogo Miguel Bayo, e apresenta um nítido parentesco com as doutrinas agostinianas que deram origem à Reforma Protestante, sobretudo nas doutrinas calvinistas, sobre a *graça*, a natureza humana e a predestinação. Galicanas, o *galicanismo* foi um movimento político-ecclesial que procurou reafirmar a autonomia nacional da Igreja da França (Gália), concedendo ao Estado uma influência muito grande sobre os assuntos da Igreja e limitando o mais possível o poder do Papa. O *galicanismo* político é a tentativa de subordinar o clero e os bens da Igreja ao Estado. Sua origem pode ser encontrada no reinado de Felipe IV, o Belo, que se colocou frontalmente contra o Papa Bonifácio VIII, em 1296, proibindo a saída de ouro do reino. Em 1301 impede bispos franceses de obedecerem à convocação papal em Roma. A situação atingiu seu ponto máximo com o Grande Cisma, com o chamado papado de Avinhão. Nos séculos seguintes diversos monarcas franceses continuaram este conflito pelo poder com o Vaticano, destacando-se Luís XIV e Napoleão¹¹. Esta concepção do predomínio do Estado sobre a Igreja também foi denominada Regalismo. O Galicanismo religioso desenvolveu-se nos Concílios de Constança (1414-1418) e de Basiléia (1431-1442), que restringiu o poder papal, modificando a forma de governo de *curialismo* para o *concilianismo*. (NASSIF, 2008). Havia em toda parte uma resistência até mesmo sentimental contra a jurisdição muito centralista do Papa e contra a tese da infalibilidade, ainda não definida como dogma de fé) e *regalistas*. O *Regalismo* é uma doutrina que defende direito de interferência do chefe de estado em assuntos internos da Igreja Católica.

liberdade¹²¹ do povo brasileiro, mas obviamente era uma posição distinta da priorização da expansão do catolicismo pelo discurso universalista e doutrinador puramente.

Todavia, como reflexo, toda a herança católica teologicamente dogmatizada ao longo da colonização é refeita nesse novo discurso. Diante dessa nova perspectiva, a Santa Sé, em meados do século XIX, posiciona-se formalmente e envia diretrizes aos bispos no Brasil, iniciando um novo movimento de reforma do clero. “Com enfoque no afastamento do clero da vida política, dedicação exclusiva à formação eclesiástica e fomento do celibato ainda pouco observado.” (AZZI, 1992b, p. 45). Atendendo à diretriz, ainda em meados do século XIX, os bispos do Brasil iniciam uma nova reforma. Nos enfoques da reforma proposta, é notada a tentativa de recomposição da dinâmica vigente na colônia, uma mentalidade católica dominada pelo atributo divino concedido à monarquia, enfraquecimento dos ideais políticos cunhados pelo clero e formação exclusivamente religiosa.

Constatava-se no século XIX um catolicismo fragilizado no Brasil, quer seja na prática da fé pelo povo que considerava “abominável e depravação dos costumes”, quer seja na prática da própria estrutura da Igreja representada pelo clero “inepto ou desleixado no cumprimento do *múnus* pastoral.” (AZZI, 1992b, p. 47). A perplexidade em relação ao catolicismo brasileiro, tanto pela prática do povo quanto pelo clero, não era restrita ao episcopado, alcançava os estrangeiros em visita ao Brasil, que frequentemente registravam suas péssimas impressões.

O cientista francês Auguste Saint-Hilaire (1779-1853), em visita ao Espírito Santo em 1818 e a Santa Catarina em 1820, lamenta “a civilização que penetraria nos brasileiros, haja vista os costumes do clero, tão pouco morais.” (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 16). Ora, é evidente no discurso de Saint-Hilaire, no século XIX, a preocupação com a fragilidade do catolicismo que é notado no povo e mormente no clero do Brasil. Além dos problemas com o catolicismo praticado pelo povo e pelo clero, o relatório católico de 1843¹²² indica número insuficiente de padres para atender as necessidades de regiões mais distantes, como, por exemplo, a Amazônia¹²³. Como

¹²¹ A Cúria Romana se mostrava favorável ao absolutismo das monarquias. Prússia, Áustria e Rússia selaram a *Santa Aliança* com a anuência da Santa Sé como parte de uma política reacionária e antiliberal da Cúria Romana (AZZI, 1992b).

¹²² Na união entre Igreja e Estado, ao longo do século XIX os clérigos continuavam sendo funcionários públicos, vinculados ao Ministério da Justiça (AZZI, 1992b).

¹²³ Aliás, problemas ainda subsistentes na atualidade, como discutido no Sínodo dos Bispos da Amazônia, realizado em outubro de 2019, no Vaticano. Após posicionamentos distintos entre os

reação a todas essas problemáticas, busca-se novamente uma aproximação do clero aos preceitos tridentinos e ao modelo clerical europeu, que se evidenciava distante da realidade da população brasileira.

Diante da crítica situação do catolicismo no Brasil e dos ideais políticos, ainda subsistente em parte do clero, Dom Pedro III (1717-1786) escolheu para a direção das dioceses sacerdotes de conduta eclesiástica considerada exemplar e, principalmente, indivíduos de manifesta fidelidade ao governo imperial. O Padre Antônio Ferreira Viçoso (1787-1875)¹²⁴ foi nomeado bispo de Mariana e o Padre Antônio Joaquim de Melo (1791-1861), para a diocese de São Paulo. Mesmo com os esforços empreendidos, a situação geral do catolicismo não se alterou significativamente¹²⁵.

Nesse mesmo processo de reforma católica no século XIX, a inspiração tridentina fez com que trouxessem ao Brasil padres do sul da Itália como suporte ao clero local. Ocorre que esses padres também compunham um clero italiano que era complicado, tidos como “gananciosos, ávidos de dinheiros, pouco preocupados com os fiéis” (AZZI, 1992b, p. 60). Ao tomar conhecimento das repercussões negativas dessa medida, a Santa Sé começou a exigir maior rigor nas transferências de padres italianos ao Brasil. Todavia, a situação se prolongou de 1860 a 1910. Somente com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, entre 1911 e 1918, é que a vinda de europeus para o Brasil se tornou realmente mais difícil.

Diante de todas as tentativas de reforma do clero local e de reiteradas denúncias sobre o catolicismo disperso e incomum no Brasil, a alternativa apresentada é a *romanização*¹²⁶, ou seja, um projeto para sistematizar a conduta da Igreja no Brasil que, segundo Azzi (1994), resultou numa espécie de *neocristandade*.

cardeais e os bispos, dentre os quais destacam-se os conservadores, além do Papa Emérito Bento XVI, em defesa do celibato, o Papa Francisco se manifestou pelo celibato dos padres na Amazônia e não ordenação de mulheres.

¹²⁴ Antônio Ferreira Viçoso (1787-1875) se opôs publicamente à revolução liberal de 1842. As Revoltas Liberais de 1842 foram movimentos sediciosos e emancipacionistas que agitaram o Brasil durante o império, promovidos e organizados pelo Partido Liberal, que contestava a elevação do Partido Conservador ao poder.

¹²⁵ Em 1882, o Padre Luís Lasagna (1850-1895), junto com Teodoro Massano, veio ao Brasil verificar possibilidades de implementar obras salesianas, e em relatório sintetizou a situação encontrada: “Miséria sem limites. Poucos padres, muitos casados [...] e o mais das vezes inimigos das coisas da religião. A imoralidade é o pecado que mais se perdoa entre os brasileiros. [...] Em 1883 os salesianos se instalaram em Niterói e em 1892 vieram as Filhas de Maria Auxiliadora. [...] Os escalabrinianos também mostram espanto com a situação.” (AZZI, 1992b, p. 57).

¹²⁶ A romanização é um combate em duas frentes: de um lado, a chamada modernidade e, do outro, a religião ibera (hispano-luso) americana, largamente isenta do controle clerical (HOORNAERT, 1994). Sobre romanização, vejam-se: OLIVEIRA, 1976; AQUINO, 2011; SANTIROCCHI, 2010; PEREIRA, 2002.

Para Maria Aparecida Junqueira Veiga Gaeta (1997, p. 2), “a Igreja foi buscar no Concílio de Trento os fundamentos doutrinários de sua ortodoxia, reafirmados no Concílio Vaticano I (1869-1870)¹²⁷, para estabelecer a referência de sua doutrina e prática, porque o objetivo era uma nação católica e nos moldes tridentinos.” Para tanto, estabeleceu-se uma padronização de ação pastoral.

Orientações que serviram para racionalizar a ação religiosa em todo o mundo, seguindo o padrão de direcionamento tradicional do Concílio de Trento e retomado pelo Concílio Vaticano I frente ao avanço da modernidade. Dois exemplos para ilustrar o caso: primeiro, os bispos reformadores, no caso brasileiro, após a realização de conferências entre os anos de 1901 e 1915¹²⁸, resolveram publicar uma carta pastoral dirigida ao clero e aos fiéis com várias orientações disciplinares, conhecida como a Carta Pastoral de 1915, com o objetivo de unificar os procedimentos pastorais e jurídicos em suas dioceses; segundo, a publicação oficial e renovada do Código de Direito Canônico, finalizado em 1917, para sistematizar um padrão universal das leis para reger a Igreja em todo o mundo. (GAETA, 1997, p. 105-16).

A *romanização* buscou transformar o modo simples de viver e expressar a fé católica do povo brasileiro em uma forma padrão estabelecida de culto, ou seja, um culto sacramental. Se na Europa as reformas estabelecidas pelo Concílio de Trento no século XVI era algo conhecido, no Brasil, até o início do século XIX, a implementação se resumia a tentativas.

No Brasil a romanização vem através do movimento reformista do episcopado, em meados do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e laicato, levando a uma dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros, principalmente das Congregações e Ordens missionárias, para realizar “a transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral”. Este movimento que foi realizado por católicos

¹²⁷ Para estudo sobre o Vaticano I, veja-se: ALBERIGO, 1995.

¹²⁸ Libanio (2002) data de 1910 o início do Movimento Ecumênico, lembrando do cisma do século XI entre igrejas do Oriente e Ocidente. O patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulário, e o Papa Leão IX não conseguem apaziguar as divergências existentes. Somente em 1965, no Concílio Vaticano II, a excomunhão entre as igrejas é suspensa, fato que perdurou por 911 anos. A cisão na Igreja do Ocidente, no século XVI, na Reforma Protestante com Martinho Lutero, como no calvinismo de João Calvino, em Genebra, na Suíça, no século XVI, e no anglicanismo, na Inglaterra, com o rei Henrique VIII (1491-1547), e na atualidade, com a multiplicidade de denominações evangélicas (LIBANIO, 2002). O movimento ecumênico opera no sentido de aproximação no cristianismo. Em 1949, o Santo Ofício reconhece o movimento ecumênico como oriundo do Espírito Santo (LIBANIO, 2002). O movimento ecumênico é uma proposta de diálogo entre cristãos/as. Nesse sentido, cumpre lembrar o Movimento dos Leigos. “O Movimento dos Leigos está na base de preparação para o Concílio Vaticano II, que remonta à fundação da Ação Católica, à reflexão teológica de Yves Congar e à influência dos pensadores Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. Esses pensadores refletiram sobre a presença dos leigos cristãos na Igreja e no mundo. No Brasil há o instituto de humanismo integral Jacques Maritain. Disponível em: <http://maritain.org.br/>. Acesso em: 14 dez. 2022. Para entrevista sobre a influência de Maritain nos direitos humanos, veja-se: REVISTA IHU ON LINE, 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 14 dez. 2022.

de tendência ultramontana, encontrando como adversários: o clericalismo liberal, o gali imperial (até 1889) e o liberalismo político. **Este movimento reformador buscou demarcar a própria identidade e autoconsciência dos católicos, neste sentido atingiu também as práticas religiosas populares herdadas da tradição lusitana, quando buscou integrá-las às diretrizes dos Concílios de Trento e Vaticano I.** A difusão do conceito romanização no ambiente católico, aconteceu na década de 1960, quando existia uma certa oposição entre certa corrente eclesiástica e teológica que se desenvolvia no Brasil e a Santa Sé. Esta corrente foi a Teologia da Libertação, que teve um acentuado envolvimento com movimentos políticos e sociais de tendências socialistas e marxistas. Um dos primeiros a reutilizar o conceito em questão foi o sacerdote belga radicado no Brasil, e teólogo da libertação, José Comblin¹²⁹, no seu texto *Situação Histórica do Catolicismo no Brasil*, de 1966. (SANTIROCCHI, 2010, p. 27, grifo nosso).

Essa citação, de Ítalo Santirocchi (2010), apresenta uma síntese sobre a romanização e, de modo preciso, indica que essa tentativa reformadora de demarcação identitária do catolicismo no Brasil conflitou com a identidade católica que se expressava nas práticas costumeiras, nas expressões populares do catolicismo, como um traço da herança católica lusitana. Essa é uma dinâmica de reconfiguração da herança religiosa que resulta em recomposição da memória religiosa, que remonta ao século XVI. A difusão do conceito romanização no ambiente católico aconteceu mormente na década de 1960, e os dados do IBGE mostram que, a partir dessa mesma década, há sucessivo declínio no índice numérico do catolicismo. Não estamos apontando para a romanização como razão para esse declínio, porque exigiria um estudo que extrapola o nosso escopo, estamos situando os acontecimentos no marco histórico.

No início do século XX, as devoções aos santos mais populares começaram a ser desqualificadas pelos agentes romanizadores. As iniciativas dos festejos no entorno das celebrações dos santos eram reprimidas, os padres assumiram o controle das festas e procuravam afastar a figura dos santos do centro das celebrações, sobretudo, nas vilas e grandes cidades, nas quais as devoções e práticas populares foram dando lugar àquelas importadas da Europa. (BEOZZO, 1977, p. 752).

¹²⁹ José Comblin defende que existiu uma progressiva europeização das elites brasileiras iniciada em 1822 e que durou até meados do século XX, e um processo similar aconteceu com o catolicismo, ou seja, uma europeização cultural e religiosa. Na abordagem dele, distinguem-se um catolicismo urbano, afinado com a europeização da religião e da cultura laica, e um catolicismo rural, no qual resiste o *catolicismo tradicional*. Desde então, o conceito de romanização, com característica da reforma eclesial, foi-se transformando, praticamente, em sinônimo do mesmo processo, ou até mesmo em sinônimo de ultramontanismo. Isso ocorreu por meio dos filiados à Comissão de Estudiosos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), que pretenderam analisar a história das religiões na América Latina a partir do pobre, dos membros do Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (CERIS) e em publicações da *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB). Com base na análise sociológica de Roger Bastide, continuada por Ralph Della Cava e José Comblin, autores como José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Riolando Azzi e outros implementaram a hegemonia do conceito de romanização (SANTIROCCHI, 2010).

Essa é uma proposta reformadora que consideramos tardia, e se a herança religiosa foi constituída de maneira fragmentada, com fragilizações e pouco institucionalizada, no século XX tentou-se trazer essa institucionalização por meio da romanização, e esse movimento fomentou a recomposição da memória religiosa. Esta dinâmica incide na identidade católica porque objetiva reconfigurar o sentido de ser católico. Nesse processo de romanização, o significado de ser católico, conhecido desde a colonização, é posto sob validação.

A nova proposta do modo de ser católico era demasiada distante da herança católica construída desde o desembarque do catolicismo no Brasil na colonização. Além disso, concorria com as perspectivas libertarias apregoadas pela Teologia da Libertação¹³⁰. Por isso, Pedro Riberio de Oliveira (1985) diz que a romanização do catolicismo brasileiro foi uma destituição não só da ação do leigo, mas de suas tradições construídas ao longo do período colonial. Na prática, não observamos ruptura plena entre o catolicismo romanizado e o catolicismo popular¹³¹, mas entendemos que esse processo propiciou novas fragilizações e recomposições.

Wellington Teodoro Silva (2018, p. 23) explica que “o catolicismo brasileiro se constituiu como cultura da nação a partir das organizações leigas.” Fortificava no Brasil a relação entre “religião e patriotismo” (AZZI, 1992b, p. 103). Isso quer dizer, a identificação da fé católica como parte da identidade brasileira. “A aceitação plena da filiação à crença católica, constituía um pressuposto imprescindível para a cidadania brasileira.” (AZZI, 1992b, p. 104).

Dom Sebastião Leme¹³² (1882-1972) assume o governo da Igreja no Brasil em 1929, e o “clima patriótico do *Estado Novo* implantado por Vargas em 1937 era aceito e repercutido pelo clero e seminaristas.” (AZZI, 1992b, p. 104). Isso porque, a partir dos anos de 1920, a Igreja se estabeleceu como um esteio político ao lado do exército, incluindo, por exemplo, o “ofício de capelães militares na Constituição de 1934 e a benção das espadas a serem entregues aos jovens oficiais. [...] agora a espada e a cruz se apresentavam como os dois braços de sustentação do próprio Estado.” (AZZI, 1992b, p. 109). A relação entre Estado, catolicismo e identidade era muito enfatizada

¹³⁰ Para estudo contendo uma perspectiva crítica à Teologia da Libertação, veja-se: MEMEDE, 2019.

¹³¹ Para análises sobre o catolicismo popular no Brasil, veja-se: AZZI, 1978.

¹³² Dom Sebastião Leme assume após a morte do Cardeal Joaquim Arcoverde (1850-1930), arcebispo do Rio de Janeiro.

como expressão e reafirmação da tradição. Os “princípios morais da fé católica eram expressos em: Deus, pátria e família.” (AZZI, 1992b, p. 109).

O vínculo entre a identidade católica e a identidade brasileira foi objeto de questionamento em nossa pesquisa de campo, como pode ser verificado no Capítulo 4 e na perspectiva das pessoas sem religião com crença, e majoritariamente a opinião dos participantes do estudo indica a não existência de correlação. A modernidade trazia desafios para a Igreja e na igreja¹³³, assim como despontavam movimentos políticos e movimentos no campo religioso e no campo social, os quais estavam em plena efervescência.

A modernidade clama forte fora dos muros da Igreja Católica. [...] No Pontificado de Pio XII, a Igreja Católica sente-se colocada à prova no campo social, ao confrontar-se com regimes ditatoriais, uns de claro cunho totalitário antirreligioso (comunistas), outros menos frontalmente contra a religião com os quais firmam concordatas (nazismo e fascismo), outros de corte católico (franquismo, salazarismo), sem falar das ditaduras de plantão em nossos continentes (getulismo, peronismo, etc.). (LIBANIO, 2002, p. 44-45).

O posicionamento do Papa Pio XII pelo rádio, na mensagem de Natal de 1944, em apoio à democracia, foi uma crítica frontal a modelos totalitários, não apenas em termos de organização do Estado, mas de uma posição que considera a “concepção de pessoa” (LIBANIO, 2002, p. 45). Essa foi uma opinião teológica na Doutrina Social da Igreja, especialmente tratada na encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943). Outrossim, também “abre a Igreja para movimentos bíblicos¹³⁴ e litúrgico¹³⁵.” (LIBANIO, 2002, p.

¹³³ No pontificado de João XXIII (1958-1963), um grupo da Universidade Lateranense manifesta oposição ao método histórico-crítico, suspendendo os docentes biblistas do Instituto Bíblico, os padres Lyonnet e Zerwick. Foi o Papa Paulo VI (1963-1978) que reconduziu os padres afastados às respectivas cátedras.

¹³⁴ O movimento bíblico proporcionou maior liberdade de pesquisa, e os exegetas passaram a considerar esses dados. Além disso, métodos como o crítico-histórico são aplicados aos evangelhos sinóticos. No Brasil, desde 1940 lançavam-se os fundamentos do movimento bíblico católico, e em 1947 ocorre a I Semana Bíblica Nacional em São Paulo e funda-se a Liga dos Estudos Bíblicos (LEB). A LEB edita, em 1956, a *Revista de Cultura Bíblica*. Em 1953, um curso de Sagrada Escritura por Correspondência é iniciado e, em 1957, já havia três mil cursistas (LIBANIO, 2002).

¹³⁵ No século anterior, o monge beneditino D. Lambert Beauduin, em Solesmes, na França, apresenta num Congresso de Malinas, realizado na Bélgica, um trabalho no qual aborda uma maior participação dos fiéis na liturgia. A guerra de 1914-1918 esfria esse movimento litúrgico, que se revigora após o fim do conflito, inicialmente na Bélgica, depois se expande para Holanda, Itália, Áustria e Alemanha. A ordem beneditina contribui muito nesse movimento, além do austríaco jesuíta Josef Andreas Jungmann (1889-1975). Outrossim, Paris pós-Segunda Guerra colabora para o movimento litúrgico, tornando-se o viveiro de novas experiências com tradução de textos. O Papa Pio XII, na encíclica *Mediator Dei* (1948), em posição distinta da *Congregação Romana do Ritos*, proclama o valor espiritual e pastoral da liturgia, incentiva assim o movimento litúrgico. Em 1947, cria, dentro do órgão do Vaticano encarregado da liturgia, a reforma geral. Mas é após o Concílio Vaticano II que a língua vernácula assume o lugar outrora do latim. O movimento no Brasil se movimenta num ritmo próprio e em torno do mosteiro beneditino no Rio de Janeiro, sendo assumido

45). Ao final da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), e com o avanço na democratização do país a partir de 1946, o ideal patriótico militar e eclesiástico decresce.

Esse contexto é interessante porque, durante o percurso de mudanças paradigmáticas teológicas promovidas por Pio XII e João XXIII, grupos católicos conservadores fizeram oposição por meio de um movimento de fechamento, enquanto os papas se manifestavam no sentido de acolhimento e diálogo. Assim, Pio XII, “papa de transição, terminou sendo o papa da transição, da Igreja tradicional, forjada pelo Concílio de Trento e pelo Concílio Vaticano I, para a primavera da Igreja do Vaticano II.” (LIBANIO, 2002). O Papa João XXIII, nas encíclicas sociais *Mater et magistral* (1961), editada no contexto da Guerra Fria, e *Pacem in ternis* (1963), aborda a Doutrina Social da Igreja e a proposta de paz embasada na verdade, justiça, caridade e liberdade.

O Papa Paulo VI (1963-1978) assume após o falecimento de João XXIII e promove a continuidade do Concílio Vaticano II até o final em 1965. Sendo um papa que viajou bastante, Paulo VI, além de defender a paz perante a ONU, fez a abertura da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, que, entre 26 de agosto e 6 de setembro de 1968, transcorre em Medellín¹³⁶, marco importante para a Igreja da América Latina. Profere, no encerramento do Concílio Vaticano II, a encíclica *Populorum progressio* (1965), com forte entonação a favor da solidariedade humana, e a carta apostólica *Octogesima adveniens*.

Não obstante, quando consideramos a Cúria Romana, como dito alhures, embora o Concílio Vaticano II trouxera uma nova conotação para a Igreja, “sob o pontificado de João Paulo II, que durou de 1978 a 2005, grupos conservadores empreenderam uma reação significativa, visando impedir que as novas perspectivas abertas pelo Vaticano II fossem conduzidas avante, encontrando apoio expressivo dentro da Cúria Romana.” (AZZI, 1992b, p. 128).

pelos jovens da Ação Católica e por leigos intelectuais. Em 1933, Martinho Michler ensina liturgia para leigos no Instituto Católico de Estudos Superiores no Rio de Janeiro com apoio do Cardeal Sebastião Leme. Em 11 de junho de 1933, Dom Martinho, num retiro de jovens numa fazenda do interior do Rio, prepara um altar em volta do qual se colocam cadeiras. Celebra-se aí, fora dos muros do claustro, a primeira missa no Brasil de frente para o povo e dialogada. No final da celebração, todos rezam o ofício divino, até então praticamente reservado aos padres e monges. A partir daí, multiplicam-se as missas dialogadas e de frente para o povo em outros lugares e momentos. No conservador estado de Minas, de modo especial em Belo Horizonte, o movimento floresce. O jornal católico *O Diário* faz-se porta-voz do movimento, e grupos conservadores reagem (LIBANIO, 2002).

¹³⁶ Sobre Medellín, vejam-se: LIBANIO, 1988; KUZMA, 2018; MURAD, 2018.

A polarização não era apenas no clero, mas no cerne da Igreja, em Roma. A censura de Roma buscava “impedir a reflexão teológica inspirada nas diretrizes do Vaticano II, os quais buscavam diálogo com o mundo moderno, censurando os teólogos”¹³⁷ e “houve majoração nas nomeações de bispos de mentalidade conservadora.” (AZZI, 1992b, p. 128). A ala conservadora toma atitude análoga àquela assumida durante o pontificado de Pio IX, “isolar os clérigos em lugares onde pudessem cuidar de sua salvação e dos fiéis cristãos [...]. Não seriam candelabros da sociedade, mas abajures protetores dos seminários e dos recintos sagrados do santuário.” (AZZI, 1992b, p. 130).

O Concílio Vaticano II¹³⁸ traz por pressupostos: “abrir a doutrina tradicional ao pensamento moderno e promover a unidade da família cristã e humana. [...] A natureza do Concílio Vaticano II é pastoral e ecumênica.” (LIBANIO, 2002, p. 70). Essa nova proposta trouxe à luz tensões estruturais da própria Igreja, as vigas se dividiam entre pró-Vaticano II e conservadores. Os conservadores¹³⁹ pensavam o Vaticano II como possibilidade de reafirmação da reforma iniciada por Trento e a tradição de São Tomás de Aquino como referência teológica.

Diante dos tempos difíceis, inclusive dentro da própria estrutura da Igreja, o Papa Paulo VI aduz: “Teríamos imaginado que o dia seguinte do Concílio seria um dia de sol, temos nuvens, tempestade e trevas.” (LIBANIO, 2002, p. 105)¹⁴⁰. Em 1985, em comemoração ao 20º ano do Concílio Vaticano II, o Papa João Paulo II, em um sínodo extraordinário, propõe uma análise. Novamente, há duas posições, dois diagnósticos distintos. O grupo cujo diagnóstico é favorável “reconhece que a vida religiosa se aprofundou superando uma prática puramente formal ou um catolicismo simplesmente de nome.” (LIBANIO, 2002, p. 154). Isso quer dizer, um catolicismo vivenciado. Por outro lado, o Cardeal Joseph Ratzinger, que posteriormente seria o Papa Bento XVI (2005-2013), manifestou diagnóstico desfavorável.

O Concílio Vaticano encontra-se hoje numa luz crepuscular. É incontestável que os últimos 20 anos foram nitidamente desfavoráveis para a Igreja Católica. Os resultados que se seguiram no Concílio parecem cruelmente

¹³⁷ Hans Kung, Bernard Haering, na Europa, e Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, na América Latina, são exemplos de censura a teólogos.

¹³⁸ O Concílio Vaticano II foi o maior da história, com 2.540 padres conciliares de várias raças, de todas as cores, de todos os povos (LIBANIO, 2002).

¹³⁹ Dentre os resistentes ao Concílio Vaticano II, temos o bispo francês Monsenhor Lefebvre, um defensor da Igreja nos moldes do Concílio de Trento (século XVI). A tensão entre Lefebvre e Paulo VI se agrava em 1976 (LIBANIO, 2002).

¹⁴⁰ Constante na *Bilan du Pontificat: Paul VI* (1978).

opostos às expectativas de todos, a começar pelas do papa João XXIII e depois papa Paulo VI. O papa e os padres esperavam uma nova unidade católica e, em vez disso, foi-se a um dissenso que – para usar as palavras de Paulo VI – pareceu passar da autocrítica à autodestruição. Esperava-se um novo entusiasmo e, demasiadas vezes, terminou-se no tédio e desencorajamento. Esperava-se um salto para a frente, em vez disso, chegou-se a um processo progressivo de decadência, sob a bandeira de um suposto “espírito do Concílio” e desse modo o desacreditaram. (MESSORI; RATZINGER, 1985, p. 16).

“Assim, para a linha neoconservadora, perdeu-se a clareza e nitidez na identidade católica.” (LIBANIO, 2002, p. 157). Ocorre que, antes mesmo de uma identidade católica, como fato pretérito, há a identidade do indivíduo. Sobre tudo na modernidade, em termos socioantropológicos, há uma recomposição que não se limita ao campo religioso, mas o alcança. Assim, em nossa compreensão, no âmbito religioso, a identidade dos indivíduos, ao receberem imputes da modernidade e urbanização, reconfigurou-se também no aspecto religioso. A emancipação do indivíduo parece extrapolar os efeitos do Concílio Vaticano II.

Rodrigo Coppe Caldeira (2011b, p. 237) esclarece que “o Concílio Vaticano II (1962-1965) foi o evento mais importante da história da Igreja contemporânea e que causou grandes debates em torno da missão da Igreja no mundo moderno [...]”. Ocorre que não foi a totalidade do clero que assumiu essa nova perspectiva, internamente houve fissuras. Alguns se mantiveram estancos nas diretrizes tridentinas. “A reafirmação da Igreja Católica no Brasil é marcada por dois aspectos: a reafirmação a partir de uma organização clerical conforme Concílio de Trento e o desenvolvimento de uma política de influência da Igreja sobre a sociedade brasileira.” (AZZI, 1992b, p. 72).

A sociedade brasileira também se modificava e, como estratégia, a Igreja enfatizou o caráter religioso típico do povo, em contraste com o modelo laicista do regime republicano (AZZI, 1992b). Nesse processo, novamente o “laicato católico teve colaboração e autonomia de ação, o que gerou atrito com a hierarquia da Igreja.” (AZZI, 1992b, p. 73). No Brasil, a evangelização permanece polarizada como reflexo do que ocorria entre dioceses e Igrejas conservadoras com ritos tridentinos¹⁴¹ e aquelas que vislumbravam as diretrizes do Vaticano II. “[...] A Ação Católica levou os colegiais (JEC), os universitários (JUC), os operários (JOC ACO), a pessoa do campo (JAC), a inserirem-se nos seus ambientes específicos, a tal ponto que trouxeram para

¹⁴¹ Há no Brasil igrejas, que podem ser consultadas no site *Missa Tridentina*, que celebram o rito tridentino.

dentro da Igreja, toda a problemática moderna que aí se vivia.” (LIBANIO, 2002, p. 60).

As divergências teológicas do clero, relativas às propostas para a Igreja na contemporaneidade, somam-se às remanências históricas como aspectos que contribuíram para a fragilização da herança católica, sobretudo se pensada na perspectiva brasileira ameríndia, negra, feminina, pobre, entre outras categorias que seriam úteis para tal análise, mas extrapolam o escopo deste estudo. Além disso, a urbanização favoreceu o processo de deslocamento e reconfigurações identitárias, e a repercussão na identidade religiosa católica decorre também da recomposição da memória em razão da alteração espacial.

Aliás, não apenas o declínio numérico de católicos são indícios de fragilização, mas também a própria insurreição de grupos conservadores e reacionários católicos revela faces do catolicismo que se percebe fragilizado, e, por isso, se extrema na busca de reafirmação identitária. Há ainda outra possibilidade: aqueles que preferem viver sua fé na ausência de comunidade, de modo individual, paralelas às normas da instituição, mas que se autodeclaram no Censo como católicos. Podemos refletir que são católicos de identidade pública ou que são católicos não praticantes, mas o que queremos abordar é que são pessoas que indicam uma herança religiosa fragilizada. João Batista Libanio aduz sobre esse indivíduo após o Concílio Vaticano II como sendo “um terceiro homem [...], que não se situa mais entre os conservadores ou progressistas.” Esse terceiro homem é aquele que sequer se dispõe a compreender, debater ou criticar os conceitos tradicionais da Igreja, se torna indiferente, porquanto “constata que sua vida de fé caminha por outras vias.” (LIBANIO, 2002, p. 90). Isso porque, há um descolamento entre a linguagem e os ensinamentos da tradição religiosa com o cotidiano do indivíduo.

Os sinais externos da Igreja diminuem. [...] Os relógios e sinos dos campanários silenciam. [...] A ancestral instituição da paróquia dá sinais de falência generalizada e não se consegue criar outra em seu lugar. Vive-se a sua morte sem que nasça o herdeiro. [...] O clero deixa seu hábito talar, perdendo-se no meio do cidadão comum. Em lugar dessa antiga identidade tridentina, o Concílio propôs outro tipo, já não baseado na visibilidade da instituição, mas na experiência e convicção da pessoa. (LIBANIO, 2002, p. 93).

Assim, diante dessa nova perspectiva, surge a ideia de “restauração” da identidade católica, proposta por Joseph Aloisius Ratzinger, que em 2005 se tornaria

o Papa Bento XVI: “[...] por restauração compreendemos a busca de um novo equilíbrio, após os exageros de má abertura indiscriminada ao mundo, depois das interpretações por demais positivas de um mundo agnóstico e ateu; uma restauração compreendida neste sentido [...] está em curso na Igreja.” (MESSORI; RATZINGER, 1985, p. 16). Assim, a noção de restauração abarca um projeto de nova evangelização (LIBANIO, 2002). Esse projeto com novo método é fortemente fomentado nas décadas de 1980 e 1990, cujo caráter *Cristocêntrico* é acentuado, e temos o *Catecismo da Igreja Católica*, “cujo caráter universal sintetizava as premissas da fé católica e teve por parâmetro para o ensino da catequese em toda a Igreja.” (LIBANIO, 2002, p. 167). Sendo assim, consideramos importante a reflexão acerca da evangelização e catequese no Brasil.

1.2 Indícios de perda da memória católica no século XXI: cinco séculos de evangelização e catequese

Tomamos a catequese no marco do regime republicano. Com a Proclamação da República em 1889, o Estado e a Igreja Católica se distanciam formalmente pelo teor do texto constitucional. Com a possibilidade de laicização das instituições, a Igreja Católica teve diante de si um cenário nacional diferente daquele da colonização, quando era hegemônica religiosamente. Sob esse prisma, Mauro Passos (1999, p. 44) aduz que “um novo modelo de sociedade, mais secularizada foi se formando. A Igreja precisou se reposicionar nesse novo projeto de Estado.” “A educação e a evangelização foram pensadas como um processo de longa duração, algo a ser semeado e a semente era o catolicismo” (BRAUDEL, 1992, p. 72), e nesse cenário temos a catequese (PASSOS, 1999).

1.2.1 Catequese como um modo de “recatolicizar” a sociedade brasileira

Preliminarmente consignamos que o catolicismo no Brasil é plural. “A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil.” (TEIXEIRA; MENEZES, 2009, p. 18). Faustino Teixeira fala sobre as faces do catolicismo, isto é,

a identidade católica¹⁴² é diversa e marcada por uma pluralidade intrínseca à sua própria composição. Aliás, essa constatação foi asseverada por Pierre Sanchis (1992, p. 33): “há religiões demais nessa religião.” Diante dessa complexidade religiosa e do contexto sociopolítico do Brasil que estava em grandes transformações, a Igreja considerou necessário propor ações cujo objetivo era reafirmar o catolicismo no país, não apenas enquanto religião, mas como expressão da tradição.

A catequese foi um instrumento para este fim, tornar as pessoas católicas. De acordo com Passos (1999, p. 36), “Dom Leme foi importante no desenvolvimento desse programa entre educação e catequese.” Isso porque, com o advento da República e do Estado laico, ou seja, imparcial em matéria religiosa, o catolicismo se torna uma religião por adesão voluntária. Assim, a transmissão da tradição era essencial para a formação da herança na composição da memória religiosa, elementos primordiais para uma religião que ansiava manter-se majoritária num Estado laico. Tem-se a associação da transmissão com a educação.

A catequese via processo educacional foi o modelo proposto pela Igreja Católica. “A catequese não pode ser pensada em si e por si, pois é um dos planos integrantes da totalidade eclesial.” (PASSOS, 1999, p. 36). Será o cenário político que definirá a força do discurso episcopal no endosso à catequese. Na Pastoral Coletiva de 1890¹⁴³ são descritos como princípios: 1) obediência aos princípios da Igreja; 2) conhecimento da doutrina cristã; e 3) a identificação da verdadeira religião com o catolicismo. Esses termos alcançou até mesmo as manifestações populares.

Essa é uma perspectiva pensada como uma remodelação, porque entre 1890 e 1900 a ênfase “era a necessidade de propagação da fé cristã católica, sem grandes destaques para o aspecto catequético.” (PASSOS, 1999, p. 38). Contudo, com a Pastoral Coletiva de 1915¹⁴⁴, há proeminência do catecismo paroquial, cujos princípios eram: educar, ensinar, conhecer e explicar a doutrina cristã. Esses

¹⁴² A essa complexidade de identidade, Teixeira nomeará alguns tipos: 1) Catolicismo Santorial; 2) Catolicismo Oficial; 3) Catolicismo Midiático (TEIXEIRA, 2009). Sobre o Catolicismo Midiático, veja-se: CARRANZA, 2011.

¹⁴³ Documento emitido pelo Episcopado Católico Brasileiro em 1890 em decorrência da Proclamação da República e na iminência da elaboração da Constituição que estabeleceria a separação entre Igreja e Estado.

¹⁴⁴ Denominada Constituições Diocesanas das Províncias Eclesiásticas Meridionais do Brasil, foi consequência do Concílio Latino-Americano e das Assembleias Episcopais do Norte e do Sul do Brasil. Enfatizava a fé a ser professada, defendida, conservada e ensinada, especialmente nas escolas católicas, na pregação e na catequese. Para estudos sobre a evangelização no Brasil, veja-se: LORSCHIEDER; BEOZZO, 1992. Para estudo sobre a colonialidade do conhecimento, veja-se: LANDER, 2005.

princípios da pastoral compunham o projeto para o ensino do catecismo, e esse projeto veio a calhar no objetivo de *recatolicizar* e contou com frentes (PASSOS, 1999), dentre as quais destacamos três:

1.2.1.1 Congregações religiosas e escolas católicas: a transmissão da educação cristã

As congregações religiosas¹⁴⁵ tinham papel significativo, sobretudo em relação à infância e juventude. As escolas católicas representavam um percentual considerável no ensino público brasileiro e se destacavam pelo caráter educativo-religioso. Assim, no período de romanização no Brasil, “os colégios católicos foram assegurando na prática os pressupostos da educação cristã, juntamente com as orientações e o movimento dos bispos em prol do ensino do catecismo e de uma educação religiosa.” (PASSOS, 1999, p. 53). Na atualidade, em 2019, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) registrou o pronunciamento do Papa Francisco sobre a educação: “Somente mudando a educação é possível mudar o mundo, afirmou durante o encontro “Educar é Transformar”, da Congregação para a Educação Católica que ocorreu no Vaticano, em 2018 (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019).

A afirmativa do Papa Francisco em propor uma aliança global pela educação se insere no escopo do Concílio Vaticano II, com a declaração *Gravissimum Educatonis*, na qual o progresso social da humanidade passa pela educação, que é compreendida como um instrumento importante para formar as gerações futuras. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019). A expectativa é que as mudanças propostas para a educação no Brasil ocorram com a nova estrutura do Ensino Médio, que terá uma organização curricular mais flexível e com a Base Nacional Comum Curricular¹⁴⁶ (BNCC), que são orientações norteadoras da (re)elaboração dos currículos de referência das escolas das redes públicas e privadas de ensino de todo o Brasil.

¹⁴⁵ Para estudo sobre a experiência de um grupo missionário italiano em Belo Horizonte em 1960, veja-se: BONATO, 2014.

¹⁴⁶ Essas mudanças foram aprovadas em 2017 por meio da Lei nº 13.415/2017, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. O objetivo é posto como promover a elevação da qualidade do ensino no país por meio de uma referência comum obrigatória para todas as escolas de educação básica.

Além de acompanhar o desenvolvimento e implementação da BNCC, outro projeto em andamento é o *Redes em Rede: Juntos pela Educação Católica*, articulado entre a CNBB e a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) e “tem o objetivo de fortalecer as instituições católicas nos cenários educacional, social, eclesial e cultural.” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019). Embora a educação familiar tenha sido pontuada como uma das propostas atuais de parte da sociedade, ou seja, regulamentar a educação domiciliar, a pauta que considera as escolas como importantes no processo educacional continua em voga. Não obstante, a Associação Nacional de Educação Católica do Brasil (ANEC) se posiciona contrariamente ao ensino domiciliar. Para a ANEC, “o ensino em casa ou domiciliar (*homeschooling*) não seria uma opção adequada, devido às limitações do conceito de educação, do aprendizado de conteúdos e da formação social de cidadãos. Além de comprometer o desenvolvimento de competências e valores para a vida.” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019).

Ademais, a educação familiar ou domiciliar não necessariamente seria católica, e entendemos que ela poderia ser mais um elemento a fragilizar a transmissão de preceitos católicos via educação formal nos lares. A concentração da transmissão ficaria demasiadamente na esfera familiar. Como visto, a associação entre educação e evangelização católica é afim na história do Brasil. Da mesma maneira, a CNBB, por meio da Sociedade Brasileira de Cientistas Católicos (SBPC), criada em 1948, celebra no dia 8 de agosto o Dia Nacional da Ciência.

A SBCC reflete, à luz da Doutrina Social da Igreja, a responsabilidade moral e social das ciências e propõe o conceito do Humanismo Solidário como paradigma de elaboração do pensamento científico contemporâneo, incentivando práticas de pesquisa, ensino e extensão que considerem o valor da dignidade humana e o bem comum. [...] O assessor da Comissão Pastoral para Cultura e Educação da CNBB, padre Danilo Pinto, explica que o trabalho da comissão com os mestres e doutores é promover a prática científica a partir do humanismo cristão ou solidário. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2020).

Essas premissas trazem como retrospecto o embasamento do cristianismo, da alfabetização e até do desenvolvimento científico, por meio da orientação pelo viés cristão.

1.2.1.2 Dimensão ocasional: orientação ao apostolado catequético

Na dimensão ocasional foram privilegiadas “as visitas pastorais às paróquias, realizadas pelos bispos, para orientar o apostolado catequético.” (PASSOS, 1999, p. 53). Esse movimento foi interno e, na estrutura da Igreja, um modo de promover o alinhamento do discurso teológico, preparando um conteúdo coeso a ser transmitido. Essa dimensão ocasional objetivava também o encontro entre bispos e apostolado, o que poderia resultar numa aproximação entre as estruturas internas da hierarquia da Igreja, favorecendo a coesão e a proximidade. Essas ações estruturais na hierarquia da Igreja tinham por objetivo a catequese.

1.2.1.3 A família: a transmissão da herança católica

A família¹⁴⁷ era vista pelo episcopado como uma importante forma de colaboração no sentido de preservar e difundir os valores cristãos, sobretudo diante dos valores liberais que se difundiam na sociedade. Ademais, a industrialização, a urbanização e as questões políticas e sociais não foram contempladas nesse plano de catequese. “A catequese doméstica foi a forma mais comum de transmitir a fé.” (AZZI, 1999, p. 16). No ambiente familiar, a herança católica era transmitida e esperava-se que fosse assimilada. “A transmissão era feita pelo pai e sobretudo pela mãe.” (AZZI, 1999, p. 16). Por isso, os pais e as mães eram quase os primeiros transmissores da tradição, sendo comum e respeitosa a saudação com entonação afetiva, respeitosa e religiosa: “a benção papai, a benção mamãe. Ao que respondiam: Deus te abençoe.” (AZZI, 1999, p. 16). Os pais, as mães, e incluímos as avós e os avôs (DUQUE, 2021), eram uma extensão da Igreja na transmissão da tradição da memória católica, porque eram o elo com a tradição, com o passado memorável dos antepassados.

A conceituação e abrangência da catequese implementada nesse período considera que “a catequese é designada como doméstica, comunitária, paroquial e

¹⁴⁷ Dom João Batista Nery, bispo de Campinas, iniciou uma experiência de catecismo em família, para promover ensino entre crianças e jovens (PASSOS, 1999). A família, de acordo com a sociologia jurídica, é uma das Instituições de Controle Social e na Constituição Federal 1988, artigo 26º, é considerada como uma das bases da sociedade.

missionária. A fé é transmitida, a princípio, por leigos e somente *a posteriori* por um clérigo.” (AZZI, 1999, p. 15). Outro aspecto relevante a ser destacado é que a “crença é ensinada primeiramente por via oral, símbolos, imagens e ritos do que através de livros.” (AZZI, 1999, p. 15). Sendo assim, a crença decorre primeiro da transmissão que se ancora não no conhecimento, mas na afetividade pelos laços de afeição. Cumpre registrar que essas características da catequese, sobretudo no cerne familiar, transcorrem no tempo e no espaço. Outrora no Brasil, o espaço era predominantemente rural e com população iletrada. Isso porque, naquele contexto, os centros urbanos eram restritos e a formação escolar geral era igualmente limitada.

Essas características da sociedade não se diferiam muito da época da colonização, quer seja na predominância do ambiente rural, quer seja na limitada escolaridade populacional. Assim, os modos de catecismo por leigos, transmissão oral, com uso de imagens e símbolos nos ritos, na transmissão doméstica, rememorava, em alguma medida, o modo de evangelização utilizado nas missões, na época colonial. Esses parâmetros mudaram, sobretudo no que se refere ao espaço, à cultura e à dinâmica familiar, agora ornados pela dinâmica urbana que estrutura a identidade dos indivíduos e suas sociabilidades.

A premissa “religiosa da transmissão sobretudo rural fundava-se em três pontos fundamentais: o poder divino da criação; a pequenez do homem; e a necessidade de intercessão aos santos.” (AZZI, 1999, p. 16). Essa foi a identidade católica presente na herança católica brasileira, especialmente até o início do período republicano. A luta diária pela sacralização da sociedade e das relações sociais era evidente. Logo, “súplicas religiosas constantes como ‘Deus te guarde’, ‘Deus te abençoe’, ‘Graças a Deus’, ‘Deus é quem sabe’, ‘Deus é quem quis’, eram frequentes, fazendo parte do cotidiano popular linguístico brasileiro.” (AZZI, 1999, p. 17).

Naquele contexto, os santos católicos eram adotados pelas famílias, recebiam pequenos oratórios, recebiam rezas diárias, novenas, preces especiais em circunstâncias específicas, promessas. Crianças nascidas em dias de santos, costumeiramente, recebiam o nome daquele santo ou santa, quando não recebiam nomes cuja origem era cristã bíblica. Havia uma transmissão católica que delineava a identidade pelos nomes¹⁴⁸ dados aos filhos e filhas.

¹⁴⁸ No Brasil, de acordo com o Censo Demográfico 2010, existem cerca de 200 milhões de habitantes com mais de 130 mil nomes diferentes (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

De acordo com o Censo 2010, os nomes mais frequentes no Brasil de 1930 até 1980 eram Maria e José. Em 1990 eram Maria e Lucas; em 2000, Maria e João. Ana era o segundo nome feminino mais utilizado. Temos o nome da mãe de Jesus, o nome da avó de Jesus, do pai de Jesus e de evangelistas. Antônio e Francisco assumem também posição de preferência para nomes masculinos, sendo que esses nomes são de santos católicos. Notadamente uma herança cristã da tradição que alcançava os indivíduos na sua identificação primeira na sociedade, o nome civil era de origem religiosa. A identidade religiosa era no âmbito familiar muito importante e os filhos recebiam essa herança no registro do nome. Em pesquisa realizada no Minho, em Portugal, essa mesma dinâmica é notada por José da Silva Lima (1994).

Ao deitar-se para dormir, rezava-se para o anjo guardador, aliás, um outro nome masculino que compõe a lista de frequência é Gabriel, nome designado a um anjo na tradição cristã, inclusive, é o anjo que anunciou à Maria o nascimento de Jesus. Havia devoção religiosa dos pais, das mães e das crianças, e isso ocorria no cerne familiar, ao se deitar, ao se levantar, ao se alimentar e nas necessidades diárias da vida, buscava-se ajuda divina. Também nos espaços, diante de uma igreja ou cruz, fazia-se imediatamente o símbolo da cruz em sinal de reverência, pedindo proteção.

A nossa percepção é de que a catequese familiar não era puramente doutrinal, como ocorria na evangelização da colônia, mas era de natureza pessoal, vivencial, era a memória transmitida e assumida pelos mais jovens, transmitida pelos mais velhos e vivenciada continuamente. Por isso, gozava de respeito, de adesão, estabelecia afeição e alcançava a subjetividade da pessoa, tornava-se conteúdo expresso em crença e no ato de crer. O crer como ato é um modo de transmissão do conteúdo da crença. Nessas memórias narradas, consolidava-se a identidade religiosa da família manifesta na herança religiosa que era a expressão da tradição. A crença em comum era o elo presente naquela memória religiosa. “A memória é uma condição da identidade dos grupos e das pessoas.” (RIVERA, 2001, p. 31). As escrituras transmitidas pelos pais, mães, avós e avôs, por meio de histórias bíblicas ou da vida dos santos contadas com respeito e crença fervorosa, repletas de preceitos morais, eram um modo de afirmar o poder triunfante e decisivo de Deus. Riolando Azzi assim descreve:

Considerava-se a vida humana como uma corrente contínua de graças, cujos elos eram constituídos pelas intercessões e intervenções celestes. Em última análise, a vida humana era considerada efetivamente como um dom divino.

Nas dificuldades e momentos difíceis se faziam promessas. Uma ponte entre o poder divino e a fraqueza humana. A dívida sagrada deveria ser paga, a qualquer custo, e a obrigação passava, por vezes, de pais ao filho. (AZZI, 1999, p. 18).

A relação entre religião, indivíduo e cotidiano era imbricada. A religião era a instância necessária e complementar ao cotidiano, socorro diante das provações decorrentes do existir. Por isso, a prática religiosa era recorrente no âmbito familiar por motivos de naturezas variadas. A transmissão religiosa pela afetividade e respeito à autoridade é elemento fundamental nesse processo de catequese no contexto familiar, que estabelece uma corrente religiosa que une as gerações por elos familiares aos preceitos da tradição. “A transmissão é o conjunto de ações por meio das quais pessoas e instituições procuram manter viva a tradição fundadora. [...] Tradição e transmissão fazem parte de um mesmo conjunto e nenhuma tradição se constituiria sem um eficiente processo de transmissão.” (RIVERA, 2001, p. 53).

Nossa tese parte do pressuposto de fragilidade da herança religiosa, sobretudo no contexto familiar. Se na família a transmissão religiosa deixa de ser efetivada como era outrora, a tradição tende a caducar, ou seja, deixa de compor a memória religiosa presente na identidade do grupo. A fragilização da herança católica ocorre mormente na urbanização, sobretudo porque deixa de ser transmitida no contexto familiar como preceitos fundantes, enlaçados pela afetividade, que são substituídos ou sobrepostos por outras relações de afetividades que não necessariamente incluem a tradição religiosa. Esses aspectos favorecem a recomposição das memórias e a fragilização da herança religiosa, comprometendo a continuidade pelo processo de transmissão.

A título de exemplo, nas recomposições da memória religiosa, temos, de acordo com o Censo 2010, o crescimento evangélico recorrente nas últimas décadas, assim como o crescimento de pessoas sem religião. Esses são dados objetivos e quantitativos que indicam fragilização da herança religiosa com recomposição da memória. Os aspectos qualitativos dessa mudança exigem estudos e esta pesquisa aponta para a fragilização da herança religiosa como hipótese. Assim, onde antes se ouviam rezas e promessas, por vezes se ouvem orações espontâneas fervorosas, fazem-se campanhas nas igrejas, em busca de uma benção especial em substituição às promessas, assume-se uma autonomia no ato do crer e na legitimação da própria crença em detrimento da vinculação religiosa. Esses são alguns poucos indicativos de recomposição da memória religiosa.

A linguagem expressa-se no tempo e no espaço, como modo de se comunicar com o mundo. “Deus é quem sabe”, de legado católico, é substituído em alguma medida pela perspectiva pentecostal “Eu posso e terei, em nome de Jesus”. As rezas para “livrar-nos do mal” são paulatinamente substituídas pelos jargões pentecostais “Misericórdia; está repreendido [todo o mal], em nome de Jesus; sai, satanás”. “Eu vou à quermesse” por “eu não preciso de igreja”, expressões de autonomia, individualização e desinstitucionalização. Notamos nesses exemplos uma mudança na linguagem religiosa que sugere uma mudança de identidade e da memória que passa a integrar outras heranças religiosas. Esses são indicativos de recomposição da memória.

Ao que parece, a memória religiosa se modifica assumindo contornos de herança religiosa plural, que se expande nas famílias¹⁴⁹ brasileiras. Essa mudança é abordada como sendo “uma paulatina substituição da tradição pela emoção religiosa evangélica¹⁵⁰” (RIVERA, 2001, p. 277), mas não apenas. Há também uma substituição das sociabilidades pela individualização das crenças e desinstitucionalização. Sendo assim, podemos pensar que estamos diante de uma memória religiosa em recomposição, o que enseja nos indivíduos autônomos identidades religiosas em recomposição.

1.2.2 Catequese missionária como uma pastoral moderna e contemporânea

Na perspectiva moderna e contemporânea, há distinção entre catequese e evangelização. A “catequese se refere ao anúncio da mensagem cristã e a evangelização ação de conservação e fortalecimento da fé.”¹⁵¹ (AZZI, 1999, p. 27). Notadamente, a partir da segunda metade do século XX, sobretudo no Sudeste do país, o desenvolvimento da cultura cafeeira e da industrialização fomentou a evolução urbana. Essa mudança na sociedade trouxe enfoque à formação escolar e a cultura

¹⁴⁹ Não obstante, em agosto de 2020 a CNBB divulgou em seu site: “Regionais celebram e animam Semana Nacional da Família em todo Brasil. A Comissão Nacional da Pastoral Familiar (CNPF), elegeu para o cartaz de divulgação: Eu e minha casa serviremos ao Senhor (Js. 24,15).” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2020). Uma abordagem que busca a reafirmação da tradição e da transmissão católica nas famílias.

¹⁵⁰ A obra *Tradição, transmissão e emoção religiosa: a sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina* aborda e analisa a mudança da transmissão da tradição à transmissão por emoção. (RIVERA, 2001, p. 277). Para estudo sobre catequese, veja-se: LIBANIO, 1983, 1999.

¹⁵¹ No século XVI falava-se muito em conversa, termo coerente com a teologia tridentina, na qual os povos da América estavam desviados do reto caminho, da verdadeira fé, que era a fé católica (AZZI, 1999).

do letramento foi promovida. A catequese nesse cenário tem suas características modificadas, passa a ocorrer mediante teorias, doutrinas, regras morais, linguagem escrita e rigor nas práticas sacramentais.

O discurso, mormente escrito, teologizado, assume o destaque na transmissão da mensagem que outrora era decorrente da transmissão e prática doméstica, própria do convívio familiar, pessoal e relacional, entre pais, mães, avós, avôs, filhos/as. É a mentalidade europeia tridentina que se difunde e assegura esse novo modo de transmissão por textos de *Catecismo*. “A fé identificava-se praticamente com o conhecimento. [...] As práticas religiosas rarefaziam-se aos poucos. A catequese começou a falhar nas famílias, elas não conseguiam transmitir às novas gerações as práticas religiosas.” (LIBANIO, 1999, p. 214).

Logo, a maneira familiar pela qual ocorria a transmissão da tradição católica precisou ser refeita, porquanto necessária para a perenidade da memória religiosa. Era a preservação da herança católica o objetivo em pauta. “A tradição é a dimensão humana absolutamente necessária. Só há cultura porque é transmitida. Ninguém inventa tudo. Na explicitação do fenômeno da tradição, aparece a diversidade das posições.” (LIBANIO, 1999, p. 17).

O episcopado católico concluiu que “a única possibilidade de transmitir uma tradição era interpretá-la.” (LIBANIO, 1999, p. 219). Nesse processo de interpretação, a linguagem escrita, por meio da teologia textual, foi um instrumento útil como modo de garantir a transmissão. Esse modelo de catecismo foi posteriormente influenciado pelos princípios e diretrizes do Vaticano II (1962-1965)¹⁵² e assembleias episcopais na América Latina. Nesse contexto temos a catequese libertadora na América Latina. De acordo com os documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil¹⁵³

¹⁵² Para análises sobre aspectos históricos do Concílio Vaticano II veja-se: (AZZI, 2006); (BEOZZO, 2001a; 2001b).

¹⁵³ A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foi fundada em 1952 por Dom Helder Câmara, sob o impacto interno da renovação suscitada pelos movimentos da Ação Católica, com especial destaque para as suas formas especializadas e outros vários serviços pastorais da Igreja Católica no Brasil. Entre eles, destacam-se a Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP), as Comissões de Direitos Humanos, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Comissão de Pastoral Operária (CPO), a Comissão de Refugiados e Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Na mesma época começa a tomar força, no Brasil e na América Latina, a Teologia da Libertação (TdL). Conforme Dussel (1992), Teologia da Libertação foi também um conjunto de textos produzidos a partir de 1970 por intelectuais protestantes e católicos latino-americanos, tais como Gustavo Gutierrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo Boff, Clodovis Boff e Frei Betto (Brasil), Jon Sobriño, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Munoz (Chile), Pablo Richard (Chile e Costa Rica), José Miguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Rubem Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina, México), Juan Luís Segundo (Uruguai), Samuel Silva Gotay (Porto Rico), para mencionar apenas os mais conhecidos que tinham como principal intenção refletir sobre a relação entre fé e

(CNBB), “assume-se muito bem alguns pontos que caracterizavam essa nova fase de catequese no Brasil, nas pegadas de Medellín¹⁵⁴ e Puebla. [...] Mas houve derrotas nas lutas populares.” (LIBANIO, 1999, p. 220). Isso porque, em Roma, havia polarização de grupos pró-Vaticano II e grupos conservadores resistentes às novas propostas, como dito alhures. Na cartilha de estudos das *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019), temos na ilustração a referência à Igreja fundamentada sobre quatro pilares: palavra, pão, caridade e missão. Para tanto, é definida como a missão no Brasil a ação evangelizadora.

Evangelizar, no Brasil, cada vez, pelo anúncio da Palavra de Deus, formando discípulos e discípulas de Jesus Cristo, em comunidades eclesiais missionárias, à luz da evangélica opção pelos pobres, cuidando da Casa Comum e testemunhando o Reino de Deus¹⁵⁵ rumo à Plenitude. Evangelizar é criar condições para que todas as pessoas possam assumir como próprios os valores do Evangelho, tendo o mesmo comportamento e os mesmos critérios que marcaram o agir de Jesus [...]. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019, p. 11).

Assim, a catequese moderna é renovada na contemporaneidade¹⁵⁶ e precisa corresponder ao momento cultural e aos desafios inerentes, expressos na

vida, Evangelho e justiça social. Segundo Boff (1996), a TdL é a primeira teologia histórica que nasce na periferia do cristianismo e que apresenta um novo modo de se fazer teologia, com uma sistematização coerente dos conteúdos da fé. Mais estudos sobre a TdL, veja-se: BOFF, 1996; BOFF, 2001; BOFF; REGIDOR; BOFF, 1996; CODINA, 2013. Não obstante, importante registrar também as críticas a alguns aspectos da TdL, especialmente do Cardeal Joseph Ratzinger, que ponderou a relação entre política e salvação na perspectiva da TdL. Em setembro de 1984, foi publicada a *Instrução* sobre alguns aspectos da *Teologia da Libertação* – CPDF. No artigo intitulado “A *Instrução* sobre a Teologia da Libertação: Aspectos hermenêuticos”, Libanio e Vázquez Moro (1985) fazem uma análise interessante ponderando sobre a pertinência de alguns pontos e aparente distorção de outros, contidos na *Instrução*. Em razão da obra *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de Eclesiologia Militante*, o Frei Leonardo Boff, além de receber uma notificação, foi condenado a um ano de “silêncio obsequioso” (BOFF, 1982; ASSMANN, 1982). Para crítica à TdL, veja-se: MEMEDE, 2019.

¹⁵⁴ Para estudos sobre Medellín, vejam-se: LIBANIO, 1988; MURAD, 2018; SIQUEIRA; BAPTISTA; SILVA, 2018; KUSMA, 2018.

¹⁵⁵ Relações humanas vividas a partir dos valores do Evangelho (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019). Para estudo sobre a evangelização nos 500 anos do Brasil, veja-se: LORSCHIEDER; BEOZZO, 1992.

¹⁵⁶ A catequese na contemporaneidade contempla o *Diretório para a Catequese* (DpC), publicado pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização. É um texto oficial que tem sua origem remota numa precisa recomendação que o Concílio Vaticano II havia dado, no decreto *Christus Dominus*, aos bispos do mundo inteiro, sobre o seu múnus de ensinar (CD 13-14). Trata-se, portanto, de um complexo de princípios e de normas, de natureza teológica e metodológico-pastoral, com a função de orientar e coordenar a ação pastoral, no campo da catequese de toda a Igreja Católica Apostólica Romana. Os destinatários principais, mas não exclusivos do “Diretório” são os bispos, as Conferências Episcopais e quantos tenham, nas dioceses e prelazias, a responsabilidade pela catequese. Em muitos países, inclusive no Brasil, o Diretório funciona como um quadro geral para a redação de diretórios nacionais particulares e, em alguns casos, até mesmo para catecismos

evangelização. “Gostaríamos de destacar a atenção que o [Diretório para a Catequese] (DpC) dá à cultura digital. É preciso, portanto, individuar e qualificar catequistas com capacidade para evangelizar nesta cultura.” (DpC 359-372, 2020). Afinal, na contemporaneidade, há indícios de enfraquecimento da transmissão da tradição católica e o indivíduo que recebe a transmissão está inserido em outro momento cultural. As instituições referências para a sociedade brasileira, tais como a religião e as famílias, estão em dinamismo e reconfiguração. “Nesses momentos pululam ofertas. Podem vir das mais heterogêneas instâncias, religiosas umas, seculares outras.” (LIBANIO, 1999, p. 222).

É nesse cenário que a Igreja se organiza no sentido de evangelizar para garantir a transmissão católica, sem a qual a memória católica se esvai, comprometendo a herança católica para as gerações jovens e as vindouras. As CEBs surgem como modo de aproximar o catolicismo dos indivíduos que integram os grupos injustiçados socioeconomicamente, uma proposta de renovação cujo embasamento teológico se assenta no Concílio Vaticano II (1962-1965) e na Conferência de Medellín (1968).

nacionais. Assim aconteceu em nossa realidade pastoral nacional. O Diretório de 1971 (DCG) serviu de base para a *Catequese Renovada* (1983) e o Diretório de 1997 (DGC) serviu de base para o *Diretório Nacional de Catequese* (2006). A distância entre o texto geral e o texto nacional não significa que a catequese no Brasil tarda a dar respostas. O que observamos, na verdade, é que os Diretórios tendem a confirmar o que, em nossa catequese nacional, já está sendo operado pelas bases e referendado pela CNBB. Não é possível, ainda, afirmar que a elaboração do DpC dará origem a um novo diretório nacional ou a revisão do atual. Contudo, é fácil perceber que o DpC escolhe temas e até mesmo expressões que já nos são familiares. Pensemos, por exemplo, no uso da expressão “iniciação à vida cristã” (DpC 421), mas sobretudo nos diversos pontos de convergência entre o DpC e a inspiração catecumenal, tal como ela vem sendo entendida no Brasil, isto é, como paradigma para toda a ação evangelizadora da comunidade. Gostaríamos de destacar a atenção que o DpC dá à cultura digital (DpC 359-372). É preciso, portanto, individuar e qualificar catequistas com capacidade para evangelizar nesta cultura. É necessária uma estratégia pastoral integrada capaz de visualizar ações a curto, médio e longo prazo. A existência de um plano (ou política) comunicacional é uma medida eficaz para evitar, como tantas vezes acontece, a evangelização por entusiasmo, ou por impulso, na cultura digital. Uma possível lição, na pandemia da covid-19, é que há espaço para a experiência de fé na cultura digital. Mas é preciso recordarmos, sempre, que a autêntica catequese não é fazer o Deus cristão estar nesta cultura, mas esforçar-se para servir o único e verdadeiro templo de Deus: o ser humano vivente. A publicação do DpC representa um momento importante na realização do contínuo e constante processo de renovação da catequese, do Vaticano II, e ainda em ato em nossos dias. A catequese precisa estar atenta às exigências da cultura contemporânea. O DpC apresenta-se, assim, como uma tentativa corajosa e equilibrada de enfrentar abertamente os problemas que esta cultura põe hoje à fé cristã. Os diálogos com a mentalidade científica (DpC 354-358), com a bioética (DpC 373-378), com o compromisso ecológico (DpC 381-384), com os pobres (DpC 385-388), dentre outros, são alguns dos apresentados à catequese hoje. O DpC entende que há uma profunda relação entre catequese e evangelização, oferecendo, assim, orientações gerais para a programação e a organização desta que sabemos ser uma das mais importantes ações pastorais em nossas comunidades (MORAES, 2019, 2020).

A década de 1960 e, particularmente, o ano de 1968, são momentos históricos efervescentes, contexto da guerra-fria, impactando muitas mudanças. A Igreja assume de forma clara o trabalho de inserção nas comunidades pobres. A educação passa a ser pensada numa perspectiva libertadora e há a inserção dos religiosos nas comunidades de base. A juventude católica assume compromissos sociais e políticos. Em Medellín, a Igreja latino-americana ganha identidade própria e surge uma forma original de fazer teologia, a teologia da libertação e sua opção pelos pobres. (SIQUEIRA; BAPTISTA; SILVA, 2018, p. 648).

Assim, em meados da década de 1970, as CEBs assumem posição de eixo organizador estrutural do catolicismo no Brasil.

1.2.3 Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como perspectiva evangelística

Não é a nossa intenção fazer a retrospectiva histórica e de atuação das CEBs¹⁵⁷. Carlos Steil (1997, p. 91) aduz que “as CEBs podem ser consideradas como um projeto eclesial moderno.” Nosso escopo é refletir sobre a perspectiva das CEBs no aspecto evangelístico e estrutural católico, como reflexo da perspectiva teológica a partir da década de 1960. “O debate sobre renovação paroquial começou há mais de meio século” (OLIVEIRA, 2016, p. 643). Na década de 1960, com o avanço da urbanização no país, alterou-se toda a dinâmica espacial e de memória identitária. O espaço, a identidade e a memória rural eram substituídas pela dinâmica da urbanização¹⁵⁸. No Capítulo 2, abordaremos o evento urbanização como um dos aspectos que contribuiu para a fragilização da herança católica no Brasil.

Aliás, a partir da década de 1960, precisamente nas décadas de 1970 e 1980, há a denominada “*crise de 70*”, quando ocorre uma evasão clerical no Brasil, muitos deixam o sacerdócio.” (CENTRO DE ESTATÍSTICAS RELIGIOSAS E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS, 2002, p. 36). A presença e a participação ativa dos leigos

¹⁵⁷ Sobre o Sínodo de 25 de novembro a 8 de dezembro de 1985, e aplicações à CEBs e paróquias, veja-se: LIBANIO, 1997. Para mais informações sobre as CEBs, veja-se: TEIXEIRA, 1996, 1997a. Em entrevista concedida em 2017, Pedro Ribeiro de Oliveira fala sobre a *educomunicação inteleclesial CEBs* (OLIVEIRA, 2017). No ano de 2020, Oliveira também concede entrevista para falar sobre as *CEBs para o século atual*. Acerca do *Centro de memória e de pesquisa histórica CEBs*, veja-se: CMPH PUC Minas. Para mais informações sobre atuações das CEBs, veja-se: Portal das CEBs.

¹⁵⁸ O tema “urbanização e os desafios correlatos” é percebido também pelos religiosos católicos. As CEBs de todo o Brasil se reúne em Londrina, Paraná, de 23 a 28 de janeiro, para o 14º Intereclesial das CEBs. Com o tema “CEBs e os Desafios do Mundo Urbano” e o lema “Eu vi e ouvi os clamores do meu povo e desci para libertá-los”, a iniciativa ganhou destaque durante a 55ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (PORTAL DAS CEBs, 13 maio 2017). Para estudos sobre a CEBs na atualidade, veja-se: OROFINO; COUTINHO; RODRIGUES, 2012.

e leigas foram providenciais. Onde, ao contrário, as paróquias eram regularmente providas de padres – geralmente em zonas urbanas bem consolidadas e pequenas cidades – foram raras as CEBs¹⁵⁹. Em 1960, era questionável a eficácia da pastoral nesse novo cenário de cidades de médio e grande porte, isto é, no novo contexto urbano.

O cerne do debate não era apenas a estrutura da Igreja Católica e sua capacidade estrutural de sacerdotes para atender ao novo contingente populacional, mas, se a herança católica seria suficiente e dialogal ao novo modo de vida e de indivíduos no Brasil, agora no espaço urbanizado. Além da escassez de padres, o crescimento populacional e o modo pelo qual a tradição era transmitida e vivenciada na contemporaneidade urbana estavam sob reflexão.

A relação Igreja e mundo, motivada pelo Concílio Vaticano II, e a participação do laicato no novo contexto foram subsídios para a nova organização eclesial católica no país. Imbuídos desses ares libertários e dialogal entre Igreja e indivíduos, os Encontros Intereclesiais das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) tiveram início em 1975. A princípio, ou seja, até o 4º Encontro Intereclesial das CEBs, em Itaici, no estado de São Paulo (1981), faziam parte dos encontros: bispos, agentes de pastoral, assessores e representantes das comunidades. “Naquele momento, as CEBs representavam uma profunda inovação na Igreja Católica e suscitavam intenso debate no interior da nascente Teologia da Libertação.” (OLIVEIRA, 2009, p. 159). Em 1982, os bispos do Brasil se posicionaram em relação às CEBs:

A CEB não é um movimento, é nova forma de ser Igreja. É a primeira célula do grande organismo eclesial ou, como diz Medellín, “a célula inicial de estruturação eclesial”. Como Igreja, a CEB guarda as características fundamentais que Cristo quis dar à comunidade eclesial. A CEB é uma maneira nova de realizar a mesma comunidade eclesial que é o Corpo de Cristo. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 1982).

¹⁵⁹ No início de 2016, a Universidade Católica de Brasília repassou para o Centro de Memória e Pesquisa Histórica da PUC Minas todo o material que estava sob sua responsabilidade. Disponível em: <https://memoriaecaminhada.wordpress.com/>. Acesso em: 17 ago. 2020. Em 15 de fevereiro de 2016, o Centro de Memória e de Pesquisa Histórica (CMPH) da PUC Minas acabara de receber 76 caixas de documentação e publicações referentes ao Projeto Memória e Caminhada, acervo relativo aos registros materiais e simbólicos das CEBs. O conjunto documental foi formado por instâncias da CNBB, que sentiu a necessidade de agrupar as diferentes formas de registros a respeito das CEBs, uma das mais expressivas ações da Igreja Católica no Brasil decorrentes do Concílio Vaticano II. O CMPH da PUC Minas foi considerado pelos formadores do acervo como a instituição qualificada para ser a sua guardiã e depositária definitiva. Após o tratamento técnico, a importante documentação será disponibilizada para consulta.

O caráter massivo, com pessoas designadas pelas bases diocesanas, é adquirido a partir do 5º Encontro Intereclesial das CEBs, em Canindé, no estado do Ceará (1983)¹⁶⁰. O movimento eclesial de renovação proposto pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência de Medellín (1986) fomentou as CEBs¹⁶¹ e era no Brasil um instrumento de evangelização e “uma escolha preferencial pelos pobres e pela libertação integral.” (TEIXEIRA, 1997b, p. 159). Uma evangelização própria para os desafios sociopolíticos em curso no país, especificamente nos anos da ditadura militar.

Os anos 70 marcaram a fase da grande efervescência das CEBs, da vitalidade da articulação dialética entre fé e vida, de sua criatividade bíblica e litúrgica, de sua atuação pública mais definida. A conjuntura política no Brasil neste período estará marcada pela transição de um autoritarismo absoluto para uma abertura gradual e controlada. Paira ainda, de certa forma, particularmente nos primeiros anos da década de 70, o clima sombrio do AI 5 e o rastro da onda repressiva. Neste período repressivo, a Igreja católica assumirá um lugar de destaque na crítica ao regime militar. Ela palmilhava os caminhos de abertura do pós-Concílio, incentivando as experiências inovadoras das Igrejas locais e as práticas de testemunho evangélico-libertador. Na América Latina, em particular, os imperativos da Conferência de Medellín, realizada em 1968, estavam em plena realização. (TEIXEIRA, 1997b, p. 160).

Acerca das questões sociopolíticas, “as CEBs estimulam os seus membros a participarem das lutas sociais lado a lado com as outras pessoas, sem que a Igreja, enquanto tal dirija essas lutas¹⁶².” (OLIVEIRA, 2009, p. 166). Além de uma diversificação de temas na pauta, “com deslocamento ao longo de 25 anos, da organização do trabalho e organização política, para qualidade de vida e defesa de grupos socialmente marginalizados, há também perda de densidade política.” (OLIVEIRA, 2009, p. 167).

Destacamos ainda que a proposta inicial de renovação da Igreja, um processo interno e estrutural, parece ter sido igualmente diluído. Fato a ser ponderado é a perseguição sofrida¹⁶³ pelos membros das CEBs, mesmo após a promulgação da Constituição de 1988. Outrossim, havia participação política de algumas lideranças

¹⁶⁰ Para verificar os Encontros e análise do perfil dos participantes, veja-se: OLIVEIRA, 2009.

¹⁶¹ Para análise do escopo dos encontros da CEBs, veja-se: TEIXEIRA, 1997b. Destacamos o IX Encontro Intereclesial das CEBs, em São Luís do Maranhão, julho de 1997. Para a pauta e discussão, veja-se: LIBANIO, 1997.

¹⁶² Para verificar as prioridades na pauta das CEBs desde 1981, veja-se: OLIVEIRA, 2009.

¹⁶³ Para verificar os tipos de perseguições sofridas pelos membros da CEBs, veja-se: OLIVEIRA, 2009.

das CEBs, “contrariando a tendência geral na Igreja Católica de não envolvimento direto na política partidária.”

A experiência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) tem constituído a grande e original contribuição da Igreja latino-americana para toda a Igreja universal. Quando Paulo VI, ao final do Sínodo sobre a evangelização no mundo de hoje (1974), referiu-se às CEBs como uma esperança para toda a Igreja, estava certamente convencido do valor da experiência como lugar privilegiado de evangelização. (TEIXEIRA, 1997b, p. 155).

As CEBs se propuseram como um modo de ajustar as estruturas da Igreja ao Concílio Vaticano II (1962-1965). Em termos numéricos, as décadas de surgimento e criação das CEBs no Brasil coincidem com um índice católico crescente conforme Censo 2010, que poderá ser verificado no item a seguir. “Após mobilização popular de 1970-1980, a população se acomodou ao projeto neoliberal dos governos Collor e FHC e à política conciliadora de Lula, disso resultando a desmobilização política dos setores populares.” (OLIVEIRA, 2009, p. 172).

Outro elemento a ser mencionado é de natureza eclesial teológica. A reestruturação proposta pelos pontificados de João Paulo II (1978-2005) e de Bento XVI (2005-2013) fez com que a *Teologia da Libertação* fosse progressivamente substituída pela proposta de salvação das almas individualmente¹⁶⁴. Essa mudança de paradigma evangelístico e teológico repercutiu no Brasil, embora as CEBs tenham permanecido com suas atuações. São perspectivas variadas, e, por isso, alguns pesquisadores ponderam sobre a dificuldade de situar o catolicismo brasileiro em um único paradigma que reflita homogeneidade, quer seja pelas expressões do catolicismo, quer seja pelas propostas teológicas (TEIXEIRA, 2005). Essa é a memória religiosa católica do Brasil.

São malhas diversificadas de um catolicismo, ou se poderia mesmo falar em catolicismos. Há um catolicismo santorial, um catolicismo erudito ou oficial, um catolicismo dos reafiliados, marcado pela inserção num regime forte de intensidade religiosa (CEBs, RCC) e um emergencial catolicismo midiático. (TEIXEIRA, 2005, p. 19).

¹⁶⁴ Esta proposta foi reafirmada por Bento XVI no discurso aos Bispos Brasileiros em São Paulo, no mês de maio de 2007.

Destacamos a menção das CEBs como uma expressão do catolicismo de *reafiliados*, não obstante as CEBs. Acerca da perspectiva de conversão ou reafiliação de católicos pelas CEBs, Teixeira aduz:

Pode-se falar com pertinência de conversão, como mudança acentuada na maneira pessoal e coletiva de se viver a experiência da própria religião. O caso das CEBs evidencia a trajetória de indivíduos que se reafiliam a uma mesma tradição, que redescobrem uma nova identidade religiosa, até então mantida formalmente. A inserção nas CEBs provoca em âmbito vital uma reorganização ética e espiritual. Os participantes das comunidades passam a compartilhar uma nova identidade (fala-se em “novo jeito de ser Igreja”), reorganizam seu “aparelho de conversa” sob novas bases e estabelecem uma nova relação com o sagrado, que implica agora a centralidade da conscientização, um novo compromisso ético e político e a ênfase na participação em lutas populares. (TEIXEIRA, 2005, p. 20).

De acordo com a perspectiva de Teixeira, é possível compreender que o projeto de evangelização proposto pelas CEBs como visto alhures foi exitoso em relação aos indivíduos que se engajam e atuam ativamente nas CEBs. Contudo, como bem ponderou Oliveira (1999), houve perda de densidade política das CEBs. Outrossim, refletindo sobre a contemporaneidade brasileira em plena pandemia do Sars-CoV-2 e a relação com as CEBs, Oliveira aduz:

Pensando a realidade do Brasil, cabe perguntar o que une, por exemplo, uma comunidade da Baixada Fluminense, uma comunidade de bairro popular de Minas Gerais e uma comunidade rural do Ceará. Provavelmente as três – e muitíssimas outras mais – se sentem como o “pequeno resto” que ficou das CEBs: teimaram em seguir na Caminhada proposta pelo Concílio Vaticano II recebido à luz de Medellín, e agora se sentem isoladas da grande Igreja. Contando apenas com o apoio do padre local e/ou a coesão de sua equipe de animação, elas mantêm viva a Espiritualidade Libertadora que alavancou grandes conquistas populares, mas sentem a tristeza de não mais receber o reconhecimento eclesial que tiveram em outros tempos. (OLIVEIRA, 2020).

A citação remete às CEBs ativas atualmente e que ainda se pautam pelo Concílio Vaticano II, recebido à luz de Medellín, as quais são como apêndices, ou seja, agrupamentos que são extensão da Igreja, mas que não se comunicam com o cerne da Igreja, mas com o sacerdote local, um reflexo do processo de isolamento das CEBs. Se assim for, o projeto evangelizador, pautado como um dos objetivos, estaria na contemporaneidade em encolhimento, retração. Importa dizer que, desde de 1982, quando foi definida em documento a “nova forma de ser Igreja”, os papas

João Paulo II e Bento XVI robusteceram a centralidade romana, mas a Igreja só existe se houver crentes, o que não se limita ao clero.

Para embasar a afirmação de que as CEBs se tornam movimento eclesial e não mais “uma nova forma de ser Igreja”, temos o *Documento de Aparecida* (DA), no qual as CEBs são tratadas no tópico 5.2.3, juntamente com as Pequenas Comunidades. Assim, a nova proposta via reestabelecimento do vigor e centralidade da paróquia e sobretudo do pároco, as CEBs, na contemporaneidade, necessitam da correlação com a autoridade eclesiástica local e do apoio daqueles, numa relação de instabilidade, porque o apoio não é institucional, mas pessoal.

Importa dizer que o acolhimento e a habilidade do pároco aos fiéis e à diversidade de modos de expressão do catolicismo estão intimamente relacionados com o êxito daquela paróquia. Afinal, dependerá das famílias para que os sacramentos sejam solicitados pelos fiéis, isso quer dizer, retornarmos a um modelo já conhecido no qual as famílias são importantes para a transmissão da herança religiosa como tradição. Os sacramentos são modos de expressão pública do catolicismo, sendo o clero, mais precisamente o pároco, o representante da Igreja perante o fiel católico.

O declínio numérico católico entre jovens é um dado censitário que sugere fragilização na herança católica via transmissão familiar e uma resposta do indivíduo que não anseia necessariamente o ide à Igreja. Aliás, parece uma inversão supor que o indivíduo existe em razão da Igreja, quando a Igreja parece subsistir em razão da demanda do fiel.

Ademais, no modelo de catequese missionária, como pastoral moderna, escopo da abordagem do tópico anterior, Libanio (1999) ponderava sobre a falha da catequese no contexto familiar. “A catequese começou a falhar nas famílias, elas não conseguiam transmitir às novas gerações as práticas religiosas.” (LIBANIO, 1999, p. 214). Não obstante, a CNBB (2019) credita à família a função missionária, isso quer dizer, a tarefa de transmissão da herança católica e da reafirmação dos dogmas e sacramentos, como um modo de preservação da memória católica.

A Pastoral Familiar na Igreja no Brasil buscará fortalecer três setores: pré-matrimoniais, pós matrimoniais e casos especiais. Presente ao encontro, o secretário-geral da CNBB, Dom Joel Portella provocou a pastoral a pensar as famílias como escolas de comunidades eclesiais missionárias. 43ª Assembleia Ordinária da Pastoral Familiar pensa atuação a partir das novas

DGAE 2019-2023.¹⁶⁵ (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019).

Essa afirmativa está alinhada com a premissa discursada pelos referenciais e assessores da Pastoral Familiar que se reuniram para Encontro Nacional em 30 de novembro de 2018. Naquela ocasião, Dom João Carlos Petrini, por meio da Vatican News, orientou: “O empenho das famílias em educar seus filhos na religião, para que aprendam valores cristãos e tenham critérios que orientem suas condutas segundo a sabedoria do Evangelho, também está pautado no encontro.” (VATICAN NEWS, 2018).¹⁶⁶ A orientação parece indicar as famílias como parte importante no processo de transmissão da herança religiosa católica. Ocorre que, como veremos no Censo 2010, há um declínio continuado do índice de católicos no Brasil, o que sugere alguma mudança no perfil religioso das famílias no Brasil. O maior declínio é entre a juventude, dado que corrobora nossa tese de fragilização da herança católica e, por conseguinte, da memória católica.

De todo modo, o atual pontificado do Papa Francisco sugere uma *Igreja em saída*, “Francisco exorta mais uma vez: precisamos de uma Igreja livre, simples, sempre em saída.” (VATICAN NEWS, 2019)¹⁶⁷. Essa parece ser uma diretriz teológica de ida ao encontro e cuidado do próximo e da casa comum, um deslocamento. Isso quer dizer, um movimento paroquial de abertura. Não faremos considerações sobre diretrizes teológicas mais adequadas, acertadas e oportunas para a Igreja Católica, porquanto extrapola o objetivo da nossa pesquisa. No entanto, registramos que a CNBB, no seu site, em notícia de 30 de janeiro de 2019, compartilha o tema do 15º Intereclesial das CEBs. *CEBs: uma Igreja em saída na busca da vida plena para todos e todas*.¹⁶⁸ A CNBB, nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (DGAE 2019-2023), indica o *Cuidado* como tarefa evangelizadora, sobretudo aos

¹⁶⁵ Notícia disponível no site CNBB em 8 jul. 2019.

¹⁶⁶ Notícia disponível no site CNBB em 30 nov. 2018.

¹⁶⁷ Notícia disponível no site Vatican News em 30 nov. 2019.

¹⁶⁸ “Com o objetivo de dar a bênção da saúde para toda a população e de fortalecer a fé dos cristãos, as CEBs da diocese de Rondonópolis/Guiratinga (MT) realizarão uma missa transmitida online no próximo sábado (15), às 17h (horário de Mato Grosso). A eucaristia será presidida pelo bispo diocesano, dom Juventino Kesting. Na ocasião será também informado sobre a nova data do 15º Encontro Intereclesial das CEBs. “Com muita alegria a Diocese de Rondonópolis-Guiratinga/MT, terra de Boe-Bororo, povos originários deste chão, assumiu sediar o 15º Intereclesial. Assim, pela segunda vez, o Oeste do Brasil é contemplado com esse encontro que renova, alegra e anima a caminhada da Igreja”, afirma o bispo. As equipes organizadoras do evento elegeram todo dia 15 como o “Dia D”, de menção pela próxima edição do Intereclesial. A intenção é fortalecer e informar sobre as caminhadas das Comunidades, divulgar os trabalhos das CEBs e motivar a preparação deste importante encontro que terá como sede a cidade de Rondonópolis.” (CEBS, 17 ago. 2020).

pobres e às comunidades, a partir do que designam como “comunidade eclesial missionária”.

Anúncio da Palavra, os pobres e a comunidade estão estreitamente relacionados aos pilares que as diretrizes estabelecem como figura da comunidade eclesial missionária. [...] O objetivo da Campanha para a Evangelização é motivar os fiéis a participarem efetivamente da missão da Igreja por meio do testemunho de vida, de ações pastorais específicas e da garantia de recursos para a ação pastoral. Uma das grandes motivações para a realização da iniciativa, segundo padre Patriky¹⁶⁹, é a conscientização sobre a importância do compromisso evangelizador que deve ser assumido por cada cristão e o despertar para a corresponsabilidade pelo sustento das atividades pastorais da Igreja. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019).

A CNBB, via DGAE 2019-2023, esclarece o sentido proposto para comunidades eclesiais missionárias:

Estas diretrizes se constroem à imagem da Casa. Em seu duplo movimento, a Casa permite o ingresso e a saída. É, ao mesmo tempo, lugar de acolhimento e envio. Com isso, ela remete aos dois grandes eixos inspiradores dessas Diretrizes: comunidade e missão. A casa é a imagem do que as Diretrizes chamam de *comunidades eclesiais missionárias*. De fato, esses dois eixos se supõem mutuamente. Ser cristão implica, entre outros aspectos, viver em comunidade (At 4,32-33), estabelecendo vínculos muitas vezes mais fortes do que os laços de sangue (Lc 8,19-21). Implica igualmente o desejo de transbordar essa experiência para todas as criaturas até os confins da Terra (At 1,8). Por isso, não se pode separar uma dimensão da outra. Comunidades que não geram missionários são tristes expressões de esterilidade de quem perdeu o rumo do evangelho. Missionários que não se fundamentam na vida em comunidade correm o risco de se tornar andarilhos solitários, sem referências existenciais para a sua atuação. Nascida e alimentada no coração da vida comunitária, a missão gera novas comunidades e, nesse movimento, interpela a sociedade, chamando todos à conversão. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019, p. 8-9).

Compreendemos uma orientação em duplo sentido, ao ingresso e permanência nas paróquias ora denominadas comunidades, assim como o ato evangelizador como demonstração de frutos cristãos. A prática religiosa individual, ou seja, desinstitucionalização ou não afiliação, ou ainda o católico não praticante, é prática não endossada pelas referidas diretrizes. Assim, resultam as palavras-chave, ou seja, pilares das *Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*, “a palavra, o pão, a caridade e a ação missionária.” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO

¹⁶⁹ O padre Patriky Samuel Batista é o secretário-executivo de Campanhas da CNBB (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019). Notícia datada no site da CNBB de 23 set. 2019.

BRASIL, 2019, p. 9). Diante do exposto, avançamos para a análise dos dados censitários do catolicismo no Brasil no recorte temporal de 1960-2010, quando notamos acentuada oscilação com sucessivo declínio quantitativo de católicos.

1.3 O declínio quantitativo nos Censos (1960-2010): apontamentos sobre o catolicismo no Brasil

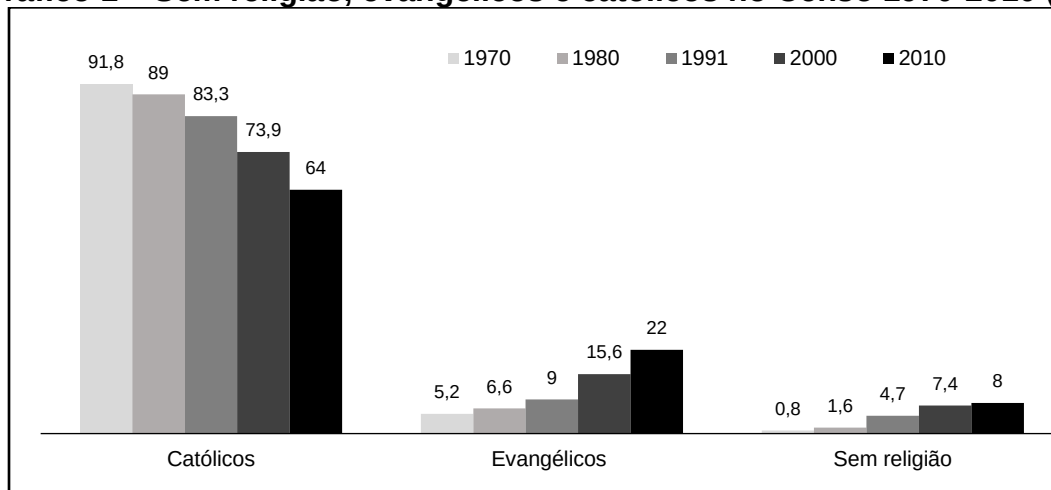
O campo religioso brasileiro, há algumas décadas, tem indicado movimentações quantitativas entre as tradições religiosas e também nas pessoas que se dizem sem religião. Sendo assim, apresentamos alguns dados do Censo religioso no Brasil de 1960-2010 (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010). Corroborando tais análises, utilizamos também o *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil 2003*¹⁷⁰, cujos dados são até o Censo de 2000. Nosso recorte de apresentação se restringe à tradição Católica Apostólica Romana, que concentra 99,5 % do total de católicos¹⁷¹ no país. Alberto Antoniazzi, ao verificar o Censo de 2000, notou três importantes movimentações, o que se repetiu também no Censo de 2010, definindo os três maiores percentuais de identificação religiosa no Brasil. “A diminuição da porcentagem dos católicos, [...] o aumento da porcentagem dos evangélicos, [...] o aumento dos que se declaram ‘sem religião’.” (ANTONIAZZI, 2003, p. 75). Aliás, esses índices estão em movimentação há algumas décadas, como

¹⁷⁰ *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil 2003*, de César Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees, Philippe Waniez, Viollete Brustlein (JACOB *et al.*, 2003). É com base nos Censos Demográficos de 1991 e 2000 que foi realizado este Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil, cujos dados resultam de uma pergunta sobre religião ou culto, do questionário da amostra. Esse questionário é mais detalhado e só é respondido por um certo número de pessoas, enquanto o básico, de cunho universal, é respondido por toda a população (JACOB *et al.*, p. 9). Os recenseamentos no país são feitos a cada dez anos pelo IBGE, e a única exceção na história dos censos brasileiros foi o de 1990, que só foi realizado em 1991. Para melhor compreensão da metodologia do Censo, temos: “No Censo de 2010, o IBGE (2017u) fez uso de dois tipos de questionários: o básico (os domicílios do território brasileiro, de um modo geral, são submetidos a esse questionário) e o da amostra (usado apenas em alguns domicílios selecionados). Todas as perguntas do questionário básico também estão contidas no questionário da amostra. A seleção dos domicílios para a amostra, no Censo de 2010, foi feita automática e aleatoriamente no computador de mão do recenseador. Essa seleção é independente em cada setor censitário, de acordo com a fração amostral definida para o município. Quanto ao quesito religião, é feita uma só pergunta, que se encontra apenas no questionário da amostra. A pergunta é: “Qual é a sua religião ou culto?” É a pergunta 6.12 do bloco 6 do questionário. Esse bloco contém 70 perguntas, todas relacionadas a características do morador, tais como: sexo, mês e ano de nascimento, cor ou raça, sobre alguma deficiência, educação, trabalho e rendimento, entre outras características (VIEIRA, 2020).

¹⁷¹ De acordo com o Censo, além da Igreja Apostólica Romana, no Brasil temos também Igreja Católica Brasileira, que soma meio milhão de fiéis e está presente em todo o país, mas principalmente nas capitais estaduais. A Igreja Ortodoxa possui 38.000 membros, a presença é significativa apenas em São Paulo, onde se encontram 8.000 adeptos, e no Rio de Janeiro registra 3.700 fiéis.

pode ser observado no gráfico de 1970 a 2010, que considera católicos, evangélicos e sem religião.

Gráfico 1 – Sem religião, evangélicos e católicos no Censo 1970-2010 (%)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

Enquanto o índice de católicos revela declínio, os índices de evangélicos e sem religião demonstram crescimento no mesmo período¹⁷², sobretudo no período de 1991 a 2000.

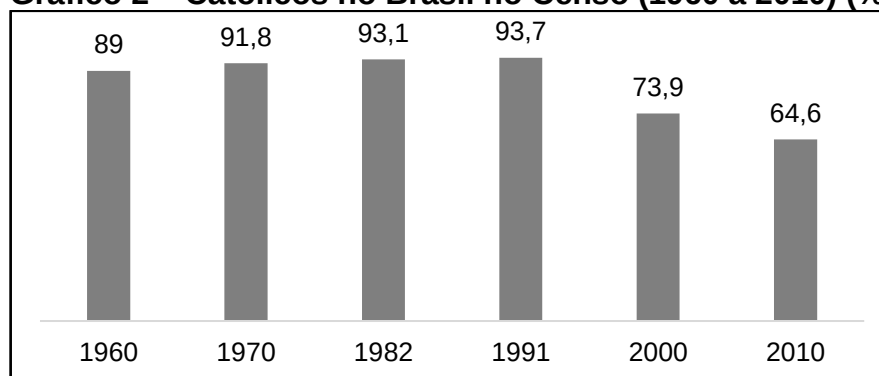
Até os anos 1980, o perfil religioso da população brasileira pouco se altera: a religião católica mantém a sua supremacia herdada da época colonial. Entre 1970 e 1980, nenhuma mudança significativa aparece nos recenseamentos. No entanto, entre 1980 e 1991, a supremacia católica começa a sofrer fissuras. (JACOB *et al.*, 2003, p. 33).

A herança religiosa católica apresenta fissuras e isso repercute nas identificações religiosas. Em termos técnicos, é importante registrar que o número simples de católicos no Brasil está em crescimento. Para fins de cálculos estatísticos, deve-se considerar esse número de fiéis em relação ao crescimento populacional, e o crescimento do número de católicos se mostra mais lento do que da população total, com taxa de crescimento médio anual dos católicos inferior à população total (JACOB *et al.*, 2003, p. 15). Na projeção feita pelo *Atlas*, em relação aos índices católicos para 2010, estimava-se que o percentual seria de 65% e a projeção se concretizou: o índice católico registrado pelo Censo em 2010 foi de 64,6%. Se o crescimento católico está

¹⁷² Nestes percentuais, considera-se a população total brasileira conforme histórico no Censo 2010. Em 1970 era 93.470.306; em 1980 era 119.009.778; em 1991 era 146.814.061; em 2000 era 169.870.803; em 2010 era 190.755.799.

inferior ao crescimento da população, temos a evidência de fragilização na herança religiosa porque há descontinuidade da tradição, e aponta, dentre outros, para a transmissão. No gráfico seguinte, temos apenas os percentuais de católicos, sendo evidente o declínio a partir da última década do século XX.

Gráfico 2 – Católicos no Brasil no Censo (1960 a 2010) (%)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

O Anuário Católico do Centro de Estatística Religiosa e Investigação Sociais (CERIS)¹⁷³ analisou os dados do catolicismo no período de 1960 a 2002 e confirmou a relação crescimento populacional e crescimento católico como desproporcional, resultando em declínio católico. Há que se ponderar também a evasão de católicos, porque outras tradições religiosas aumentam numericamente. Outro dado destacado pelo CERIS foi a diminuição do clero na década de 1970, denominada *Crise de 70*, ou seja, um elevado número de pedidos de dispensa da condição clerical que resultou na diminuição do contingente presbiteral naquela época até meados de 1980 (CERIS, 2002, p. 36). De acordo com o CERIS, esse fator estrutural católico acentuou o descompasso entre o crescimento populacional e o crescimento católico. Isso quer dizer, fragilização pastoral, fragilização de evangelização, fragilização da presença institucional, fatos que repercutem na transmissão da herança católica e na memória religiosa, espaço ocupado por outras tradições e agentes religiosos. Fatos similares àqueles ponderados ao longo deste capítulo, ocorridos na colonização e em épocas seguintes.

¹⁷³ A *Promocat* é uma empresa que atua na linha de marketing do segmento católico e desde 2008 vem produzindo os dados do censo da Igreja Católica. A *Promocat* é a responsável atual também pela publicação do Anuário Católico. No período de 1962 até o ano de 2007, esses dados foram produzidos pelo CERIS com intensa colaboração da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) (FERNANDES, 2015). Sobre outros aspectos dos dados CERIS, veja-se: COSTA, 2002.

Uma tal diminuição no ritmo de crescimento do número de católicos poderá acarretar uma perda de influência da Igreja Católica no país, se essa tendência continuar nos próximos anos [...] A outra resposta possível é a ideia de que a Igreja Católica estaria atravessando uma crise decorrente da perda de fiéis, relaciona-se mais à sociologia da religião do que à demografia. Como veremos nos próximos capítulos, **dois fatores estariam contribuindo para essa situação: de uma parte, o crescimento das igrejas evangélicas pentecostais e, de outra, o aumento do número de pessoas que se declaram sem religião.** (JACOB *et al.*, 2003, p. 15, grifo nosso).

A perda de influência da Igreja Católica citada no *Atlas* (JACOB *et al.*, 2003) é nomeada por nós como fragilização da herança religiosa, que propicia a recomposição da memória religiosa. “As recomposições das identidades religiosas [...] se inscrevem sobre o duplo signo da proliferação e disseminação das crenças de uma parte e da desregulação institucional de outra parte.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50). Outrossim, a questão ligada à sociologia da religião citada no *Atlas* guarda estreita relação com o crescimento evangélico e dos sem religião, como aduzido anteriormente, mas nossa hipótese abarca as remodelações propiciadas pelos deslocamentos fomentados pela urbanização. Esse é o aspecto que acelerou a recomposição das identidades religiosas ponderadas (HERVIEU-LÉGER, 2015). Ainda sobre as recomposições das identidades religiosas, Ronaldo de Almeida e Paula Montero, da mesma maneira, consideram que o declínio católico decorre da migração de fiéis dessa pertença para outras religiões, além do já abordado crescimento católico inferior ao crescimento populacional.

Trabalha-se com a hipótese de que as pessoas não mudam de religião de maneira aleatória. A movimentação ocorre em direções precisas, dependendo das instituições envolvidas. Algumas são preferencialmente “doadoras”, enquanto outras são mais “receptoras”; algumas trocam adeptos entre si, enquanto em outras são as crenças que circulam mais. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 93).

A doação de fiéis pela Igreja Católica é uma possibilidade, pois coincide com o período de crescimento evangélico e de sem religião. Outrossim, em nossa pesquisa de campo, as pessoas sem religião com crença, sobretudo, possuem pretérito religioso católico. Logo, em termos quantitativos, coadunamos que o catolicismo seria um possível doador universal de fiéis, enquanto os evangélicos pentecostais e os sem religião seriam receptores desses fiéis, mas não podemos afirmar que são os únicos.

Do que foi observado de diversificação religiosa, pode-se concluir que esse processo, que teve início nos anos 1980, está relacionado a três elementos

fundamentais da dinâmica da ocupação do território brasileiro: a) preexistência de espaços não católicos ligados à história do povoamento; b) o avanço de frentes pioneiras, onde os pastores pentecostais encontram terreno favorável junto a uma população migrante desenraizada; e c) a **urbanização acelerada que favorece o surgimento de novas religiões**, ou a difusão de religiões vindas do exterior. (JACOB *et al.*, 2003, p. 34, grifo nosso).

A urbanização comentada no *Atlas* é parte da nossa hipótese de fragilização da herança religiosa e será abordado no capítulo seguinte. O CERIS (2004), indica que, dos indivíduos que anteriormente se declaravam católicos, a maioria atualmente se declara evangélicos pentecostais (58%). Entre os sem religião, atualmente 33,2% se declaram evangélicos pentecostais.

Tabela 1 – Fluxo do trânsito religioso

Pertença pretérita	Fluxo	Pertença atual	%
Católica	->	Protestante histórica	13,8%
Católica	->	Evangélica pentecostal	58,9%
Católica	->	Outra religião	16,3%
Católica	->	Religião indeterminada	10,9%
Evangélica pentecostal	->	Protestante histórica	40,2%
Evangélica pentecostal	->	Outra evangélica pentecostal	40,8%
Evangélica pentecostal	->	Católica	18,7%
Evangélica pentecostal	->	Outra religião	0,4%
Protestante histórica	->	Outra protestante histórica	21,3%
Protestante histórica	->	Evangélica pentecostal	50,7%
Protestante histórica	->	Outras religiões	1,1%
Protestante histórica	->	Católica	26,9%
Sem religião	->	Protestante histórica	11,8%
Sem religião	->	Evangélica pentecostal	33,2%
Sem religião	->	Outra religião	5,8%
Sem religião	->	Religiões independentes	16,1%
Sem religião	->	Católica	23,1%

Fonte: CERIS, 2004.

Esses dados são interessantes porque, nos quatro parâmetros de análise do fluxo do trânsito religioso, a mobilidade flui para a identificação “evangélica pentecostal”. Mesmo quando o evangélico pentecostal desloca-se, procura outra denominação evangélica pentecostal (40,8%), seguido de protestante histórico (40,2%). O fluxo para o catolicismo (18,7%) é baixo, quando comparado ao sentido inverso, isto é, de católico para evangélico pentecostal (58,9%). As “outras religiões” têm pouquíssima atratividade para os pretéritos evangélicos pentecostais (0,4%), menor índice dentre os demais fluxos.

A tendência do evangélicos pentecostal, conforme esses dados, é permanecer, sobretudo, no cristianismo. Algo similar ocorre com o protestante histórico, a maior

concentração do fluxo é para evangélicos pentecostal (50,7%), seguido pelo catolicismo (26,9%), dado muito interessante considerando o passado histórico relacionado ao catolicismo e à Reforma Protestante no século XVI. De todo modo, entre os protestantes históricos, a maior tendência é permanecerem no cristianismo.

Os católicos tendem a migrar mormente para evangélicos pentecostal (58,9%), não obstante haja no próprio catolicismo a vertente pentecostal carismática, como pontuado no Capítulo 1. Posteriormente, o segundo maior percentual é de mudança de religião, outras religiões (16,9%), protestante histórica (13,8%), percentual próximo a religião indeterminada (10,9%). No catolicismo, o indivíduo ao realizar trânsito religioso tende à maior possibilidade de sair da matriz cristã do que os evangélicos pentecostais e protestantes históricos. Estaria a herança católica mais fragilizada, a ponto da memória cristã se perder? Nossa tese considera essa hipótese.

Por outro lado, os sem religião tendem a migrar para evangélico pentecostal (33,2%), para o catolicismo (23,1%), religiões independentes (16,1%), protestante histórica (11,8%) e outras religiões (5,8%). Esse grupo é o mais plural em termos de trânsito religioso, incluso para mudar de matriz religiosa, quer seja para religiões independentes, quer seja para outras religiões. Um total de 80,1% dos sem religião afirmaram pretérito religioso, sendo 42,1% oriundos do catolicismo e 23,9% evangélicos pentecostais. Todavia, quando questionados se já foram em algum momento católico, esse percentual sobe para 60,5%. O que faria esses indivíduos retornarem para uma tradição religiosa institucionalizada? Se considerarmos as predominâncias naqueles que realizam trânsito nos sem religião, veremos que mormente o ponto de saída é o catolicismo, para se tornar sem religião e posteriormente evangélico? A crença como elo de memória religiosa pode ser um aspecto ensejador de retorno à institucionalização, via conversão religiosa. Essa é uma hipótese a ser pesquisada futuramente.

Outra questão apontada pelo CERIS como uma das causas para o declínio católico é o déficit da estrutura organizacional básica da Igreja em relação ao contingente católico, dado abordado anteriormente, aliás, constatado desde a colonização, sobretudo em determinadas áreas do país.

[...] Mesmo com todo o empenho [...] não evitou que cada circunscrição¹⁷⁴ tivesse ao final do período, em média, quase 40% a mais de habitantes que tinha no início. A defasagem foi mais acentuada no Norte e Centro-Oeste. Mesmo na região Sudeste, “ficou a dever.” Sem fazer associações imediatas, as unidades onde o número de católico decresceu estão localizados exatamente onde a relação habitantes/circunscrição eclesiástica mais se agravou. Não obstante, o Nordeste seja a região mais católica apesar de apresentar defasagem em circunscrição [...] ser mais carente de pessoal. (CERIS, 2002, p. 12, 48).

Não é nosso objetivo analisar as estratégias administrativas da Igreja Católica no Brasil, entretanto, importa salientar que essa defasagem é um elemento que contribui para a fragilização da herança religiosa por ausência de transmissão e de presença institucional que repercute na memória religiosa. Outra questão problematizada por Almeida e Montero (2001) é sobre a identidade católica, no que se refere à profundidade ou superficialidade da pertença. Em outros termos, a fragilidade da identidade católica, afinal, há muitos católicos que se dizem não praticantes.

Trata-se daqueles indivíduos que acreditam na Igreja, batizarão seus filhos nela, aceitam-na como identidade religiosa, mas não a praticam, como ir periodicamente aos templos ou manter alguma devoção a um santo, por exemplo. A autoidentificação de “não-praticante” deve-se à pouca frequência aos serviços religiosos e à ausência de relações mais comunitárias. Por meio de entrevistas qualitativas, é possível inferir que um número considerável de pessoas pode muito bem se identificar como católico “não-praticante”, ou simplesmente sem religião, dependendo do dia em que for entrevistada. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 95).

A contabilização do católico a partir do batismo é uma métrica que remonta à colonização, como visto alhures. Mesmo naquele contexto, a prática católica era notada em várias circunstâncias fragilizada, muito embora os números apontassem crescimento por contabilização batismal. Essas considerações sobre a divergência comportamental e vivência da religião diante da autodeclaração católica foram abordadas ao longo deste capítulo. Aliás, a declaração católica em contraponto às condutas questionáveis dos fiéis e clero era tão evidente que causava espanto não apenas em alguns missionários, como nos estrangeiros em visita ao Brasil e também nos representantes da Santa Sé. Isso quer dizer que, desde a colonização, há católicos não praticantes no país, há autodeclaração católica pública, isto é, católico

¹⁷⁴ Circunscrição é cada uma das unidades autônomas designadas como igrejas locais ou particulares, a circunscrição típica é a diocese em seu território delimitado. O número de circunscrição no Brasil aumentou de 154 para 267 e o de paróquias de 4.002 para 8.602 (CERIS, 2002).

nominal. “Na verdade, trata-se de uma identidade religiosa pública, muito embora as crenças e práticas católicas ocupem um plano mais secundário na vida do fiel, em relação ao candomblé, umbanda, espiritismo, entre outros.” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 95).

Ocorre que o católico nominal não se compromete necessariamente com a transmissão da tradição, não é um contribuinte ativo de herança religiosa. Logo, se formos considerar a questão identitária, é possível que alguns católicos contabilizados no Censo o façam como ressonância a uma tradição recebida, mas sem comprometimento pessoal com a vivência. Aliás, o católico nominal, “não praticante”, não pode ser associado à estabilidade da identidade católica. “[O praticante] é associado à estabilidade das identidades religiosas e à permanência das comunidades no seio das quais essas identidades são transmitidas e se exprimem.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 108). Isso equivale dizer, a identidade católica nessas circunstâncias se mostra fragilizada e figurativa, distante da conversão e do pertencimento. Outro ponto a ser destacado sobre os católicos nominais não praticantes, como bem ponderado na citação de Almeida e Montero (2001), está relacionado a que esses indivíduos realizam trânsitos religiosos, mas permanecem com a identificação pública católica. O panorama católico no Brasil pode ser compreendido também pelas distribuições nas regiões federativas.

1.3.1 Índice católico por região do país

De acordo com o *Atlas* (JACOB *et al.*, 2003), a situação da distribuição da população no país tem correlação com a localização dos católicos por região. Na tabela a seguir, temos a variável da população residente na região por religião.

Tabela 2 – Variável da população residente na região no Censo 2010

(Continua)

Região	Brasil e Unidade da Federação	Total	Católica Apostólica Romana
	Brasil	190755799	123280172
Norte	Rondônia	1562409	742950
	Acre	733559	381007
	Amazonas	3483985	2071453
	Roraima	450479	221379
	Pará	7581051	4828198
	Amapá	669526	425459
	Tocantins	1383445	944467

Tabela 2 – Variável da população residente na região no Censo 2010

(Conclusão)

Região	Brasil e unidade da federação	Total	Católica Apostólica Romana
	Brasil	190755799	123280172
Nordeste	Maranhão	6574789	4899250
	Piauí	3118360	2653135
	Ceará	8452381	6663512
	Rio Grande do Norte	3168027	2406313
	Paraíba	3766528	2898656
	Pernambuco	8796448	5801397
	Alagoas	3120494	2256919
	Sergipe	2068017	1579480
	Bahia	14016906	9158613
Sudeste	Minas Gerais	19597330	13802790
	Espírito Santo	3514952	1873280
	Rio de Janeiro	15989929	7324315
	São Paulo	41262199	24781288
Sul	Paraná	10444526	7268935
	Santa Catarina	6248436	4565793
	Rio Grande do Sul	10693929	7359675
Centro-Oeste	Mato Grosso do Sul	2449024	1455323
	Mato Grosso	3035122	1925472
	Goiás	6003788	3535980
	Distrito Federal	2570160	1455134

Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

Silvia Regina Alves Fernandes (2013), ao analisar a concentração católica nas regiões do país conforme o Censo 2010 explica: “as regiões Nordeste 72% e Sul 70% tem a maior representatividade católica, com taxa acima da média nacional. Enquanto o Norte 60,6%, Centro-Oeste 59,5% e Sudeste 59,4% estão abaixo da média nacional.” (FERNANDES, 2013, p. 115). Isso quer dizer que o Nordeste é a região com maior concentração de católicos no país. Fernandes (2013), analisando as demais regiões e Estados, pondera:

Na região Norte, destaca-se Tocantins com 68,2% de católicos, resultando na maior proporção dessa região. Em contrapartida, Roraima com taxas de 17,3% e Acre com 16,1% representam a maior perda relativa de católicos do Norte. No Centro-oeste, a maior concentração de católicos está no Mato Grosso 63,4%, estando próximo da média nacional, e o Distrito Federal tem a menor proporção de católicos 56,6%. A maior perda de católicos ocorreu no Mato Grosso do Sul com 59,4% de católicos e teve perda relativa de 10,1%. No Sudeste, Minas Gerais agrupa o maior índice de católicos com 70,4%, acima da média nacional e também possui a menor perda de relativa de católicos com taxa de 8,2%. O Rio de Janeiro tem o menor contingente católico 9,8%. O maior declínio católico ocorreu em São Paulo passando de 70,3% para 60% no período. (FERNANDES, 2013, p. 116-177).

No Nordeste, o Piauí tem a maior concentração católica (85,1%). No Norte, o Tocantins, com 68,2%, é o estado mais católico daquela região. No Centro-Oeste, Mato Grosso é o mais católico, com 63,4% daquela região.

Esta redução no percentual de católicos ocorreu em todas as regiões, mantendo-se mais elevada no Nordeste de 79,9% para 72,2% entre 2000 e 2010 e no Sul de 77,4% para 70,1%. A maior redução ocorreu no Norte, de 71,3% para 60,6%. Entre os estados, o menor percentual de católicos foi encontrado no Rio de Janeiro, 45,8% em 2010. O maior percentual era no Piauí, 85,1%. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

No Sudeste, o estado com menor representatividade católica é o Rio de Janeiro, com 45,8%. Minas Gerais é o estado mais católico (70,4%) da região.

1.3.1.1 Catolicismo em Minas Gerais

Considerando que nossa pesquisa transcorre em Minas Gerais, Belo Horizonte e região metropolitana, oportuno destacar esse cenário. Aliás, Minas Gerais está acima da média nacional e tem a menor perda relativa de católicos. Em seus estudos sobre religião em Minas Gerais, Paulo Gracino Junior (2008, p. 146) explica que “[...] uma parte significativa do território mineiro hoje aparece como um porto seguro para o catolicismo, talvez um de seus últimos bastiões frente ao avanço do pentecostalismo, que parece absorver boa parte dos que deixam a Igreja Católica.” (GRACINO JUNIOR, 2008, p. 146). Relembrando, no Sudeste, Minas Gerais é o estado mais católico (70,4%) e está acima média nacional católica, registrando a menor perda relativa no Censo, o correspondente a 6.587.239 de indivíduos se autodeclarando católicos. Dos católicos em Minas Gerais, 51% são homens e 49%, mulheres. Em termos econômicos, a maioria aufera até dois salários mínimos mensais. Segundo o *Atlas*:

Observa-se que toda a parte central da Região Metropolitana, que inclui, entre outras, os municípios de Belo Horizonte, Betim e Contagem, apresenta as mais baixas porcentagens de católicos da região metropolitana, que não ultrapassam 77% da população total. Em contrapartida, os municípios mais distantes do centro como Moeda, Belo Vale e Bonfim, ao sul; Caeté e Taquaruçu de Minas, a leste; e Pará de Minas e Fortuna de Minas, a oeste revelam maior presença de católicos, que alcançam nessas áreas porcentagens superiores a 90%. O mapa da população rural mostra um

padrão semelhante ao dos católicos quanto à distribuição dos percentuais. Na realidade, apesar de se tratar de uma região metropolitana, a porcentagem de habitantes rurais ultrapassa frequentemente 26%, chegando, às vezes, a valores superiores a 57%. O Vale do Aço mostra uma estruturada mesma natureza, mas como a organização é do tipo linear, ou seja, orientada no sentido nordeste /sudoeste ao longo do Rio Doce. O modelo centro-periferia é transformado num outro onde a distância em relação ao Vale é que se constitui no elemento de organização do espaço. Assim, os católicos - bem como a população rural aparecem em maiores proporções nos municípios mais distantes do Rio Doce, e se apresentam em menores proporções nos distritos mais urbanizados. (JACOB *et al.*, 2003, p. 17).

A capital Belo Horizonte ocupa a primeira posição em concentração católica no Estado¹⁷⁵, com 1.422.084 de indivíduos católicos. O Censo de 2010 atesta que 59,9% da população de Belo Horizonte se autodeclara como católica. Obviamente, esse dado está correlacionado também à grande concentração populacional na capital mineira. O município de Contagem, na região metropolitana, ocupa a segunda posição, com 3.372.37, e Juiz de Fora é a terceira municipalidade, com 3.323.54 de indivíduos católicos.

Tabela 3 – Ranque mineiro de católicos (2010)

Posição	Cidade	Indivíduos
1	Belo Horizonte	1.422.084
2	Contagem	3.372.37
3	Juiz de Fora	3.323.54
4	Uberlândia	3.305.64
5	Montes Claros	2.462.03

Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010.

No ranque nacional, a capital Belo Horizonte ocupa a quinta posição entre as capitais com maior concentração de católicos do país.

Tabela 4 – Ranque nacional de católicos (2010)

Posição	Cidade	Indivíduos
1	São Paulo	6.549.775
2	Rio de Janeiro	3.229.192
3	Fortaleza	1.664.521
4	Brasília	1.455.134
5	Belo Horizonte	1.422.084

Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010

¹⁷⁵ Para estudos sobre o catolicismo conservador em Minas Gerais, veja-se: CALDEIRA, 2011a.

Considerando esses dados, e a partir da pesquisa *Valores e religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* (2012)¹⁷⁶ apoiada pela Arquidiocese de Belo Horizonte¹⁷⁷ e das análises apresentadas no artigo “Religião e catolicismo em Belo Horizonte: dados de pesquisa e leitura teológico-pastoral”, de autoria de Roberlei Panasiewicz (2012), temos a constatação de várias denominações religiosas convivendo juntas na Arquidiocese de Belo Horizonte.

Há presença real de várias denominações religiosas convivendo juntas na Arquidiocese de Belo Horizonte. O pluralismo não é mero discurso, mas realidade. Nesse convívio plural, a religião católica tem presença acentuada na religião da infância e menos acentuada no momento atual. Percebemos a presença de forte mobilidade religiosa, crescimento de todas as religiões e decréscimo da religião católica. (PANASIEWICZ, 2012, p. 1258).

Nesse cenário de pluralidade religiosa, nota-se menor presença católica na juventude. A mobilidade religiosa também é pontuada nesta pesquisa de declínio católico. Dados semelhantes aos que revelados no restante do Brasil. Na tabela a seguir, Panasiewicz (2012)¹⁷⁸ apresenta um levantamento que representa o crescimento e o decréscimo religioso em Belo Horizonte, com destaque para os sem religião e os católicos.

¹⁷⁶ A pesquisa quantitativa englobou 28 cidades da Região Metropolitana de Belo Horizonte e foram entrevistadas 2.826 pessoas. O universo pesquisado foi classificado em: zona rural e urbana, gênero, faixa etária, escolaridade, renda, cor e estado civil. A margem de erro e intervalo de confiança é de 1,8% e 95%, respectivamente. A pesquisa levou em consideração duas situações: a religião da família na infância e a religião do entrevistado na atualidade.

¹⁷⁷ A Igreja Católica da Arquidiocese de Belo Horizonte tem sua história envolta com projetos pastorais que visam à participação, à justiça e à evangelização, dentre outras metas. O primeiro deles foi o “Construir a esperança”. Iniciou em 1990 e teve como uma de suas metas o conhecimento da realidade da arquidiocese. Dele emergiu a I Assembleia do Povo de Deus, em 1996, que ampliava o leque da compreensão e participação eclesial. A II Assembleia só ocorreu em 2003 e em sintonia com o primeiro projeto. Inaugura, contudo, um novo momento na história da arquidiocese. Dela nasce um novo projeto pastoral arquidiocesano, denominado “Igreja viva”, tendo seu subtítulo alterado conforme enfoque de cada assembleia posterior. A II Assembleia focou o “Povo de Deus em comunhão” (2005-2008), a III Assembleia deu ênfase à proposta de uma igreja “Sempre em missão” (2009-2012) (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2012). Em outubro de 2012 aconteceu a IV Assembleia e o projeto pastoral passou a se chamar “Igreja viva: povo de Deus em missão” (PANASIEWICZ, 2012).

¹⁷⁸ No texto, o autor referencia Camargos como fonte de dados, a partir do qual elabora a tabela – religião da infância e religião atual (PANASIEWICZ *apud* CAMARGOS, 2012).

Tabela 5 – Religião na infância e religião atual

	Religião na infância	Religião atual	Crescimento
Católica	84%	60	-24%
Pentecostal	5%	9%	90%
Neopentecostal	4%	13%	210%
Sem religião	1%	6%	500%
Protestante	3%	6%	100%
Movimentos religiosos não cristãos	1%	2%	100%
Espírita	1%	3%	200%
Religiões Afro-brasileiras	0%	1%	

Fonte: PANASIEWICZ *apud* CAMARGOS 2012.

Notamos o declínio acentuado no catolicismo como religião na infância (84% e 60%) na atualidade. Isso quer dizer que a herança católica se sugere fragilizada, afinal, não se pereniza, mostrando decréscimo de -24%, quando o indivíduo assume a autonomia para escolher a própria pertença religiosa. Nessa mesma análise, com os sem religião, ocorre o oposto, são 1% na infância e na juventude saltam para 6%, um acréscimo de 500%, o maior percentual expresso na tabela em análise. A autonomia do indivíduo pode favorecer o afastamento da religião. Tais dados revelam migração de religião, ou melhor, de identificação religiosa. Aliás, esse mesmo movimento acontece com todas as demais religiões listadas, com tendência a aumentar na fase da juventude. Isso equivale dizer que mormente a religião católica perde fiéis na juventude. Ao menos nessa tabela, o catolicismo é “doador de fiéis.” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 95). Retomando a questão do trânsito religioso, Panasiewicz assevera:

O trânsito do catolicismo para o neopentecostalismo foi de 10% e do neopentecostalismo para o catolicismo foi de 3%; do catolicismo para o pentecostalismo foi de 6% e do pentecostalismo para o catolicismo foi de 7%; do catolicismo para o protestantismo histórico foi de 4% e do protestantismo histórico para o catolicismo foi de 1%. O grupo “sem religião” foi o que mais cresceu. Esse grupo se caracteriza por ter pessoas sem vínculos com uma instituição religiosa, embora as pessoas desenvolvam uma espiritualidade própria. Isso não implica em ateísmo. Saem do catolicismo em direção ao grupo dos “sem religião” cerca de 3% destes; o pentecostalismo os alimenta em 16%; o protestantismo histórico em 15%; e o neopentecostalismo em 13%. A denominação protestante é aquela que mais o alimenta. (PANASIEWICZ, 2012, p. 1260).

Esse dado é interessante, pois mostra um fluxo religioso. O catolicismo alimenta fortemente o crescimento evangélico, considerando a soma dos pentecostais, neopentecostais e protestantes, os quais somam 20% daqueles que

saem do catolicismo, enquanto apenas 11% se deslocaram da pertença evangélica para a católica. Esses deslocamentos ocorrem dentro da mesma matriz cristã. Contudo, católicos, em 3%, e evangélicos, em 44%, são aqueles que suprem o grupo dos sem religião. Considerando nossa hipótese de fragilização religiosa católica, afinal, o catolicismo cede fiéis aos evangélicos, parte desses evangélicos (44%), somados aos católicos (3%), resulta no percentual dos sem religião. O ponto de origem desse fluxo é católico, ou seja, a fragilização na herança católica, na recomposição da memória.

Panasiewicz (2012) busca compreender a percepção dos indivíduos pesquisados em relação a vários temas católicos. O celibato é um desses temas, e, como visto neste capítulo, durante a colonização e épocas seguintes, esteve no topo da pauta das reformas propostas ao clero brasileiro, que demonstrava dificuldade em cumprir essa determinação. Acerca do celibato, 52% dos indivíduos pesquisados consideram desnecessária a observância do celibato. Acerca da Igreja criticar uma segunda união matrimonial entre pessoas, 52% discordam dessa determinação da Igreja. Nesse aspecto, novamente o casamento é o tema central, porque o celibato, em alguma medida, também toca esse aspecto. Isto é, na opinião dos participantes, esses são assuntos de natureza pessoal e afetiva, portanto temas privados, os quais a Igreja deveria se eximir ou tentar regular. Sobre os casos de pedofilia clerical veiculados na mídia, 78% concordam que afetaram a imagem da Igreja (PANASIEWICZ, 2012). Afetar a imagem da Igreja equivale dizer que fragiliza a memória católica. Da mesma maneira, 68% discordam que a Igreja está certa ao criticar o controle de natalidade e proibir uso de métodos contraceptivos e 77% discordam de a Igreja ser contra ao uso de preservativo. Em síntese, é predominantemente rechaçada a posição da Igreja Católica acerca da moral sexual e afetiva das pessoas, salvo em relação à pedofilia praticada pelo clero.

A interpretação da pesquisa sugere que a Igreja deveria se ocupar mormente com os crimes de pedofilia praticados pelo clero e ocorridos na Igreja, na reavaliação da obrigatoriedade do celibato, e na não interferência nas relações íntimas, afetivas, casamento e natalidade dos fiéis.

Outro ponto a ser destacado no artigo de Panasiewicz (2012) é sobre a transparência na administração dos recursos financeiros e na opinião de 40% é transparente. Sobre a formação teológica, as pessoas, em geral, consideram fáceis de serem compreendidas e vinculadas a temas do cotidiano (69%). Porém, a pesquisa

constata um incentivo à formação teológica dos leigos (71%). Esse item reforça que as diretrizes do Vaticano II aproximaram as relações teológicas entre Igreja e fiéis e também sugerem a descentralização da figura do clero. No quesito imagem da Igreja Católica, itens relacionados à pobreza e situação de presídio foram relativizados.

Há três tópicos que se destacam por sua positividade: sua força de mobilização social, seu compromisso com a paz e com a justiça social e sua presença positiva nos meios de comunicação social. Os três tópicos em que a negatividade se sobressai são: não divulga suas ações, trabalha pouco contra a corrupção e está pouco comprometida com a defesa dos indígenas e do meio ambiente. (PANASIEWICZ, 2012, p. 1262).

Esses pontos, cuja negatividade sobressai “trabalha pouco contra a corrupção, pouco comprometida com a defesa dos indígenas [negros] e meio ambiente” (PANASIEWICZ, 2012, p. 1262), são temas históricos que remontam à colonização. Como abordado ao longo deste capítulo, indígenas, negros e meio ambiente não compunham a pauta das missões de modo sobressalente. Não obstante, o Papa Francisco tenha proferido a *Laudato Si* e o tema do Sínodo de 2019 tenha sido a Amazônia, a percepção crítica dos pesquisados que é anterior às medidas mencionadas em relação ao papel da Igreja na sociedade, as opiniões indicam que a Igreja Católica tem tarefas por fazer.

Mudando o eixo para a relação catolicismo e interior do estado de Minas Gerais, o catolicismo se mostra muito ativo e compacto (GRACINO JUNIOR, 2008, p. 152). Gracino Junior (2008) considera que o motivo do interior mineiro ser fortemente adepto ao catolicismo decorre, sobretudo, de questões relativas ao marco identitário daquelas regiões e da representatividade do turismo religioso católico nas localidades. Nesse sentido, afirma que “o catolicismo se tornou um patrimônio cultural do Estado.” (GRACINO JUNIOR, 2008, p. 152). Isso quer dizer que a memória daqueles locais ressoa o catolicismo, ou seja, memória religiosa atrelada ao espaço. Esse é um dado interessante porque, como visto, o quarto ciclo missionário no século XVIII é em Minas Gerais e floresceu um catolicismo muito próximo das pessoas, santorial, de confrarias, irmandades, embora fosse com pouca presença missionária como nos outros ciclos.

Se considerarmos que a herança religiosa é transmitida em tais localidades no modelo da tradicional família mineira, que se assenta para comer, que reza, participa das procissões e romarias, como modo identitário da mineiridade, associada à memória local do espaço (HALBWACHS, 2006, p. 157), a urbanização tem

reconfigurado em alguma medida a tradição. Um exemplo são os grandes e famosos templos religiosos pentecostais em Belo Horizonte, a presença de várias expressões religiosas na área rural e também eventos de outras espiritualidades, como a primeira edição mineira da Feira Mística (*Mystic Fair*), ocorrida em 2022, em Belo Horizonte.

Não obstante, no interior de Minas, a tradição católica e a representatividade no espaço fortalecem a identidade e, por conseguinte, favorecem a transmissão e a perenidade da memória. O resultado é uma herança católica mais resiliente¹⁷⁹. Destacamos nesta análise o papel importante da família. “Apenas a família oferece, de fato, maior apoio aos jovens do que a igreja e é, para a grande maioria, a instituição que oferece segurança.” (ANTONIAZZI, 1989, p. 73). Portanto, em Minas Gerais, sobretudo em determinadas localidades, ainda imperam a tradição, a família mineira, os hábitos de mesa farta, as rezas, as igrejas, os santos, as festas religiosas, o cruzeiro, o catolicismo santorial, popular, como também a presença clerical, especialmente na região rural.

1.3.1.2 Transição religiosa no Brasil: uma síntese regional

Retornando ao cenário nacional, de acordo com os pesquisadores¹⁸⁰ José Eustáquio Alves, Suzana Cavenaghi, Luiz Felipe Barros e Angelita A. de Carvalho (2017): “Qualquer que seja o ponto de vista, o fato é que a transição religiosa se acelerou no período de 1991 a 2010, apresenta ritmos diferenciados entre as áreas urbanas e rurais e tem claras discrepâncias regionais.” (ALVES *et al.*, 2017, p. 223). Isso quer dizer que, de fato, o ponto crucial para as movimentações religiosas é a

¹⁷⁹ Em primeiro lugar, como veremos mais adiante, o catolicismo está intimamente ligado à família mineira, dando substrato à mineiridade, criando um contexto cultural amplamente regulamentado, em que as trocas simbólicas se tornam bastante difíceis. Depoimentos que apontavam para a dificuldade de trânsito religioso foram comuns tanto entre pentecostais quanto entre católicos que frequentaram durante anos as denominações evangélicas sem se converterem. Em segundo lugar, porque esse catolicismo se tornou um patrimônio cultural do estado. É impossível pensar Minas Gerais hoje sem pensar nas grandes festas religiosas, como, por exemplo, as Festas do Rosário e a Semana Santa, que atraem milhares de turistas todos os anos às cidades mineiras. A religião e seus produtos (festas, imagens, ritos) foram incorporados em circuitos comerciais, o que Nestor Garcia Canclini chama de “culturas populares prósperas” (CANCLINI, 2003, p. 216). Por último, ressaltamos o fato de que o Poder Executivo estadual vem trabalhando, há alguns anos, com uma ideologia de que o jeito mineiro, a mineiridade, seria um porto seguro diante das tempestades da modernização, da desagregação das instituições e do anonimato na sociedade contemporânea – processo análogo ao que Canclini identificou na América Latina e que denominou de “políticas culturais autoritárias” (GRACINO JUNIOR, 2008).

¹⁸⁰ Artigo é resultado de pesquisa que contou com o apoio recebido do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (ALVES *et al.*, 2017).

partir de 1991¹⁸¹, logo após o início da era Fernando Collor de Mello, em 1990, como resultado das *Diretas Já*, quando tivemos no país o primeiro presidente eleito desde 1960¹⁸².

A transição religiosa avançou e os católicos caíram em termos relativos em todas as regiões, unidades da federação e em todos os períodos. Nesse sentido, destacamos como síntese, a maior resiliência católica no Piauí, que tinha uma razão entre evangélicos e católicos de somente 3,1% em 1991, passou para 6,7% em 2000 e estava em 11,4% em 2010. Da região Nordeste, o estado mais adiantado na transição religiosa é Pernambuco de 30,8% em 2010. Na região Sudeste, o estado com menor alteração é Minas Gerais com 28,7% em 2010. (ALVES *et al.*, 2017, p. 211).

A transição religiosa é, sobretudo, marcada pela “razão entre evangélicos e católicos, é considerada a alavanca para essa transição, culminando em um aumento tanto da pluralidade como do segmento dos sem religião.” (ALVES *et al.*, 2017, p. 223). Esse contexto de movimentações religiosas e composições identitárias ocorre ao longo do território brasileiro. A região em destaque no tema catolicismo é o Nordeste, com polarizações: Piauí, o estado de maior resiliência católica, e Pernambuco, o estado com maior transição religiosa. Em termos de certa perenidade do catolicismo, temos o estado de Minas Gerais. Diante dessas constatações, nosso próximo enfoque será apresentar o perfil de católicos predominante no Brasil, conforme o Censo 2010.

1.3.2 Perfil dos católicos no Brasil: Censo 2010

Destacaremos na apresentação do perfil dos católicos no Brasil, em 2010, as variáveis: “área de concentração; cor da pele ou raça; grau de instrução; ocupação no trabalho e rendimento mensal.” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

¹⁸¹ Em meados de 1991, denúncias de irregularidades começaram a surgir na imprensa e em 2 de outubro é aberto o processo de *impeachment* na Câmara dos Deputados, impulsionado pela maciça presença do povo nas ruas, como o Movimento dos Caras Pintadas. Em 29 de setembro, por 441 a 38 votos, a Câmara autoriza a abertura de processo de impedimento do presidente, o que implica seu afastamento temporário até decisão final do processo pelo Senado Federal. Collor renuncia antes de ser condenado. A Presidência é assumida pelo então vice-presidente, Itamar Franco.

¹⁸² Sobre a relação entre *catolicismo e golpe de 1964*, veja-se: SILVA, 2018.

1.3.2.1 Área de concentração católica e gênero

A concentração da população no Brasil é predominantemente urbana. A população católica é também predominantemente urbana, com 81%, enquanto a rural corresponde a 19%. Na área urbana, o contingente católico é predominantemente de mulheres, 51,2% contra 48,8% de homens. Na área rural a situação se inverte, quando 53% são homens e 47% são mulheres.

Tabela 6 – População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião no Brasil (2010)

Grupos de religião	População residente no Brasil								
	Total	Homens	Mulheres	Situação do domicílio					
				Urbana			Rural		
				Total	Sexo		Total	Sexo	
					Homens	Mulheres		Homens	Mulheres
Católica Apostólica Romana	123 280 172	61 180 316	62 099 856	100 055 896	48 872 817	51 183 078	23 224 277	12 307 499	10 916 778
	100%	49,6%	50,4%	81%	48,8%	51,2%	19%	53,0%	47,0%

Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010.

A síntese dos dados é de predominância masculina na área rural e feminina na área urbana. A tabela a seguir mostra o percentual de mulheres e homens de 1991 a 2009 e a mudança no catolicismo. “Atualmente, há 96 homens para 100 mulheres, indicando que a população feminina ultrapassa em 3,9 milhões a masculina. Em 2000, eram, 96,9 homens para a casa de 100 mulheres. Esses dados afetaram também o campo religioso.” (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 694).

Tabela 7 – Gênero e mudanças no catolicismo

Categoria	Ano	Católicos (%)
Masculino	1991	83,97
	2000	74,37
	2009	68,92
Feminino	1991	83,31
	2000	73,44
	2009	67,96

Fonte: PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 694.¹⁸³

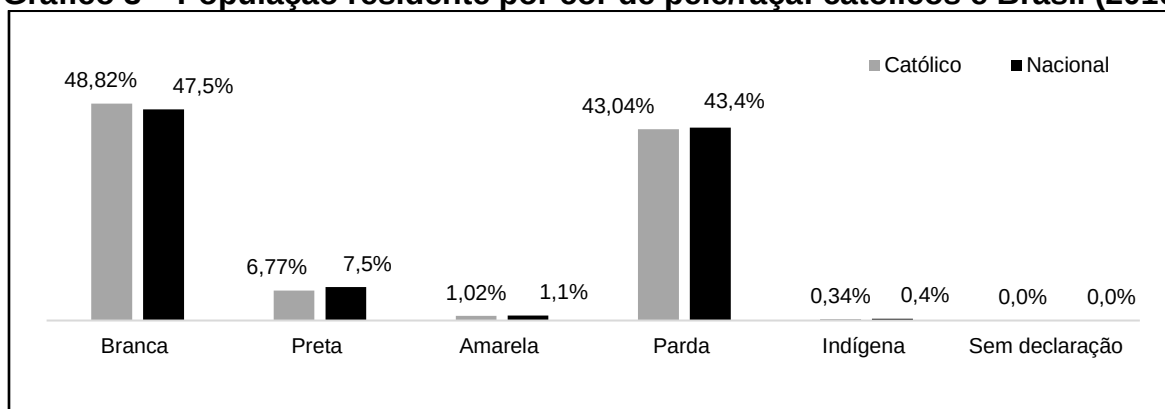
¹⁸³ Tabela elaborada por Passos, Zorzin e Rocha (2012, p. 694) a partir do CPS/FGV e com base nos microdados do Censo 1991 e da POF 2009.

A leitura da tabela acima mostra que o gênero predominante no catolicismo é masculino. “As mulheres migraram para outras religiões. Com isso, os homens são atualmente mais católicos que as mulheres.” (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 695). Carlos Steil (2013) pondera sobre a mudança cultural que reflete também nas relações de gênero¹⁸⁴. “Ao mesmo tempo, o avanço do movimento de mulheres e a difusão da igualdade de gênero como um valor moral e um direito político atravessam também a Igreja Católica, criando resistências e profundos questionamentos das religiosas ao seu machismo estrutural.” (STEIL, 2013, p. 238).

1.3.2.2 Cor da pele ou raça

Acerca da cor da pele ou raça, as proporções de católicos seguem uma distribuição aproximada ao conjunto da população, 48,8% se declaram brancos; 43,0%, pardos; 6,8%, pretos; 1,0%, amarelos; e 0,3%, indígenas. No gráfico a seguir, temos a relação entre cor da pele/raça na associação entre contingente nacional e católico.

¹⁸⁴ Para estudos sobre as relações de gênero como construção histórica, veja-se: SCOTT, 1990; 2005. “Assim, como podemos observar no gráfico VII, num intervalo de vinte anos (1990 a 2010), há um crescimento no número das paróquias e de seus agentes clericais – sacerdotes e diáconos –, enquanto diminui o número de religiosas. Ou seja, enquanto o número dos agentes masculinos aumenta, o das agentes femininas diminui. Essa tendência à diminuição das religiosas em relação ao clero também pode ser observada no âmbito mais geral do catolicismo na relação entre homens e mulheres. [...] O crescimento masculino, no entanto, se dá a partir de 1990, quando os dados mostram uma inversão na relação. Assim, se em 1990 havia 0,6 homem católico para cada mulher católica, em 2000 já era 1,2 homens para cada mulher e, em 2010, 1,7 homens para cada mulher. Pode-se concluir, portanto, que as mulheres católicas migram mais do que os homens para outras religiões. Segundo os dados do IBGE, no censo de 2000, 13,69% dos brasileiros do sexo masculino se declaravam evangélicos; em 2010, essa porcentagem passou para 20,01%. Já a porcentagem de mulheres evangélicas era, em 2000, 17,09%; em 2010, esse número subiu para 24,01%. [...] Ou seja, com o decréscimo das religiosas e a emigração das mulheres, a Igreja Católica se torna mais clerical e o catolicismo mais masculino.” (STEIL, 2013, p. 240-242). Para estudo sobre crescimento evangélicos, veja-se: FONSECA, 2000. Para estudos sobre a ocorrência de desinstitucionalização de evangélicos, veja-se: SANTOS, 2000.

Gráfico 3 – População residente por cor de pele/raça: católicos e Brasil (2010)

Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

Os indivíduos que se declaram brancos são de maioria católica (48,82%), com média ligeiramente superior à proporção nacional (47,5%). Os indivíduos que se declaram pretos¹⁸⁵ e católicos somam 6,77%, representando percentuais abaixo da proporção nacional (7,5%). Há proximidade entre indivíduos que se declaram amarelos católicos (1,02%) e a proporção nacional (1,1%). Grande proximidade ocorre com os que se declaram pardos católicos (43,04%), com proporção nacional de 43,4%. Não obstante, os que se declaram indígenas católicos correspondem a 0,34%, enquanto a proporção nacional é 0,4%.

Acerca dos amarelos, grupo que se oriunda das migrações asiáticas no Brasil, lembramos que a memória religiosa é pouco cristianizada. Em 2000 os seguidores das tradições orientais eram 0,22% e em 2010 eram 0,21%. O sociólogo americano Rodney Stark (1996), ao analisar esse perfil étnico, comenta que “o pouco crescimento dessas tradições tem alguma correlação com a transmissão familiar, muito característica também nessas tradições.” (STARK, 1996, p. 133). Esse dado é relevante porque traz uma abordagem parecida com a que propomos nesta pesquisa, a memória religiosa e a transmissão da tradição como herança familiar. Afinal, a herança familiar e cultural tem relevância significativa entre esses povos.

Ocorre que, nesse grupo, estamos diante da fragilização da tradição não em decorrência da precarização da transmissão ou de descontinuidade por recomposição da memória, mas em razão da baixa natalidade que não compensa o falecimento no

¹⁸⁵ As autoras Luciana Duccini e Miriam Rabelo têm percepção otimista, ao citarem o crescimento total de 12,5%, sendo candomblé de 31,2% e Umbanda de 2,5% de 2000 para 2010 (DUCCINI; RABELO, 2013, p. 220). Destacamos que o maior declive ocorreu no Censo 1991. Esse foi o Censo que também revelou acentuada perda católica no Brasil. Naquele mesmo Censo, os evangélicos subiram de 9% para 15,6% e os sem religião também cresceram de 5,13% para 7,59%.

grupo (STARK, 1996; 2006). Essas tradições religiosas costumeiramente não têm por escopo a conversão de fiéis, o que reforça a transmissão da tradição como modo de perpetuação. O elemento que queremos destacar é o alcance de gerações futuras pelas tradições via transmissão para perenidade da herança religiosa e memória. Ocorre que, diferentemente, nas tradições de conversão, de evangelização e de missão, a transmissão e a presença institucional com alcance vivencial são fundamentais.

Acerca dos negros, os pesquisadores Reginaldo Prandi (2013), Luciana Duccini e Miriam C. M. Rabelo (2013) analisam as religiosidades de matriz africana que igualmente não estão crescendo. “Destacam que o maior declive ocorreu no Censo de 1991, quando Umbanda e Candomblé foram contabilizados separadamente e quando houve as movimentações importantes entre católicos, evangélicos e sem religião.” (PRANDI, 2013, p. 206). “A possibilidade de adeptos das religiões afro-brasileiras, dadas as circunstâncias históricas, camuflarem sua identidade registrando uma declaração distinta, seja na rubrica católica ou espírita.” (PRANDI, 2013, p. 206).

Logo, é possível que, assim como na época colonial, na contemporaneidade haja uma autodeclaração católica ou espírita quando a pertença religiosa é de matriz africana, mas devido aos óbices históricos, haja um “sincretismo” na autodeclaração. Não obstante, cumpre destacar que o receio de intolerância religiosa possa ser um elemento que contribua para essa possível autodeclaração distorcida da pertença do indivíduo¹⁸⁶. Com o contínuo fortalecimento do movimento negro no Brasil, como parte do fortalecimento da identidade negra e da negritude, é possível que o índice de autodeclaração de religiões de matriz africana entre negros cresça, a conferir nos próximos Censos.

No que tange aos indígenas, Elizabeth Pissolato (2013) explica que houve “crescimento nas tradições indígenas de 10.723 correspondente a 1,4% em 2000 para 63.082 ou seja, 5,3% em 2010.” (PISSOLATO, 2013, p. 241). Além disso, “14,5% se declara sem religião, percentual considerável e acima da média nacional. Outrossim,

¹⁸⁶ De acordo com o Relatório de Violência Religiosa 2019, as religiões de matriz africana registram significativas reincidências de violência religiosa sendo vítimas frequentes. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>. A ONU Brasil, em 24 de janeiro de 2017, registrou que o Brasil teve 697 denúncias de intolerância religiosa entre 2011 e 2015, segundo dados da Secretaria Especial de Direitos Humanos. O estado do Rio de Janeiro lidera o *ranking* com maior número de denúncias de casos de discriminação, que têm como principal alvo as religiões afro-brasileiras.

25% se declara evangélico.” Em outra face, “em 2000 o índice de indígenas católicos era de 58,9% e caiu para 51% em 2010.” Destacamos o declínio católico e o crescimento dos sem religião, com percentual acima da média nacional entre os indígenas. Esse dado sugere que nossa tese de fragilização da memória católica desde a colonização via missões fragmentadas e clero precarizado, além de todo o histórico de conflito entre colonizadores, missionários e indígenas, ainda persiste, e o crescimento dos sem religião entre indígenas corrobora nossa tese.

Outrossim, Longo e Campos (2006) comentam que é possível haver distorção na declaração porque a cor da pele ou a raça declarada, em não raras circunstâncias, decorre da opinião de terceiros, denominada por *alterdeclaração* e não *autodeclaração*.

Os resultados deste trabalho mostram que a declaração de informação, tida como autodeclaração, na realidade é uma alterdeclaração. Mais de 70% das declarações de raça/cor são dadas por terceiros, ou seja, outras pessoas moradoras do domicílio pesquisado. Esse resultado mostra que embora tenhamos várias linhas de pesquisa considerando as declarações de raça/cor como autodeclarações, ou seja, declarações de como a pessoa se vê, na verdade estamos tratando na maioria das vezes de como o outro vê a pessoa. (LONGO; CAMPOS, 2006, p. 12).

Essa é uma problemática em que não avançaremos nas discussões, mas registramos. De todo modo, consignamos as pertinentes ponderações acerca da raça ou cor da pele¹⁸⁷ na análise crítica dos dados censitários e a correlação com a identificação religiosa.

1.3.2.3 Grau de instrução

O índice de escolaridade entre os católicos é limitado¹⁸⁸, quando comparado com as demais religiões.

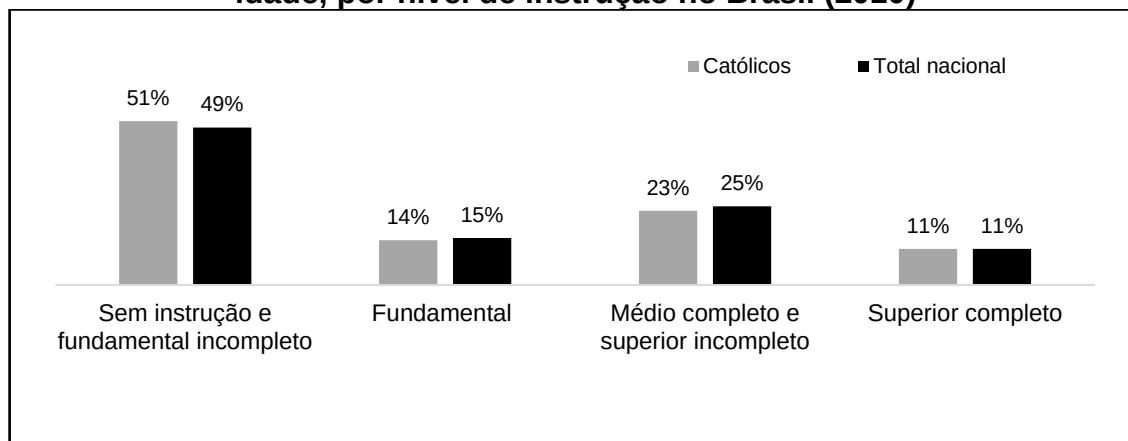
¹⁸⁷ Sobre as categorias raça ou cor de pele, é importante lembrar que o conceito de raça é construído socialmente e é portador de ambiguidades (TELLES, 2003). “A discussão sobre perguntas relativas à cor/raça dos entrevistados deixa mais claras essas complicações advindas da autodeclaração. Quando se realiza um trabalho com dados raciais é necessário estar ciente de que o conceito de raça [...] não é fixo ou preciso. Não raro, no Brasil, o entrevistador tem uma opinião divergente à do entrevistado sobre qual seria a sua raça.” (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 698).

¹⁸⁸ Sobre a escolaridade dos católicos, ao comparar com o índice entre evangélicos, ponderamos: “não é de admirar, pois é conhecido seu empenho [entre evangélicos] em familiarizar seus fiéis com a leitura da Bíblia [...]” (KONINGS; MORI, 2012).

Sobre os católicos 6,8%; os sem religião 6,7%; e evangélicos pentecostais 6,2% são os grupos com as maiores proporções de pessoas de 15 anos ou mais de idade sem instrução. Em relação ao ensino fundamental incompleto são também esses três grupos de religião que apresentam as maiores proporções 39,8%, 39,2% e 42,3%, respectivamente. Os católicos e os sem religião foram os grupos que tiveram os maiores percentuais de pessoas de 15 anos ou mais de idade não alfabetizadas 10,6% e 9,4%, respectivamente. Entre a população católica é proporcionalmente elevada a participação dos idosos, entre os quais a proporção de analfabetos é maior. (CENSO, 2010).

No gráfico a seguir, relacionamos os católicos e o total nacional de indivíduos com 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução.

Gráfico 4 – Índice católico e total nacional: indivíduos de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução no Brasil (2010)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

Os índices de formação escolar dos católicos estão abaixo da proporção nacional no fundamental, médio completo e superior. No ensino superior, temos a mesma proporção nacional. O índice “sem instrução” está acima do total nacional. Muito embora várias ordens católicas tenham focado, durante a colonização e também na República, na catequese via educação escolar, com a implantação de colégios jesuítas, salesianos, entre outros, além da rede de Pontifícia Universidade Católica ou Universidades Católicas em vários Estados, o perfil católico se manteve com sumária escolaridade.

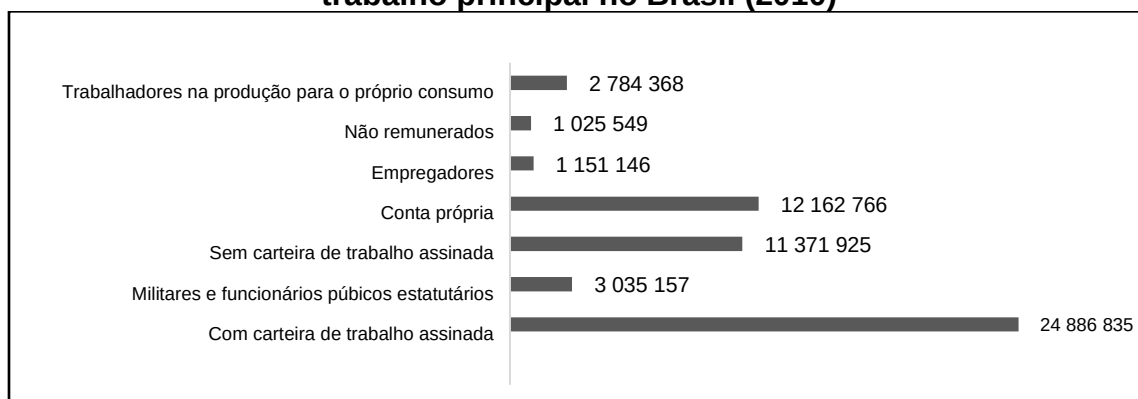
O sociólogo francês Pierre Bourdieu (2017) considerava que o conhecimento é poder e a escola é parte desse sistema de poder. Sendo assim, o ensino e a formação escolar particular direcionada às classes economicamente privilegiadas favorecem o conhecimento e a concentração de poder ao grupo economicamente privilegiado. Nas Diretrizes de Evangelização da Igreja no Brasil de 2019-2023, o fomento escolar não foi incluído na pauta, mas nos parece relevante sobretudo diante dos dados

censitários. Afinal, como consta no preâmbulo da diretriz: “a opção preferencial pelos pobres”, a implementação de ações práticas para retirar os pobres da situação de pobreza, enseja o acesso e ampliação à formação escolar adequada.

1.3.2.4 Ocupação no trabalho e rendimento mensal

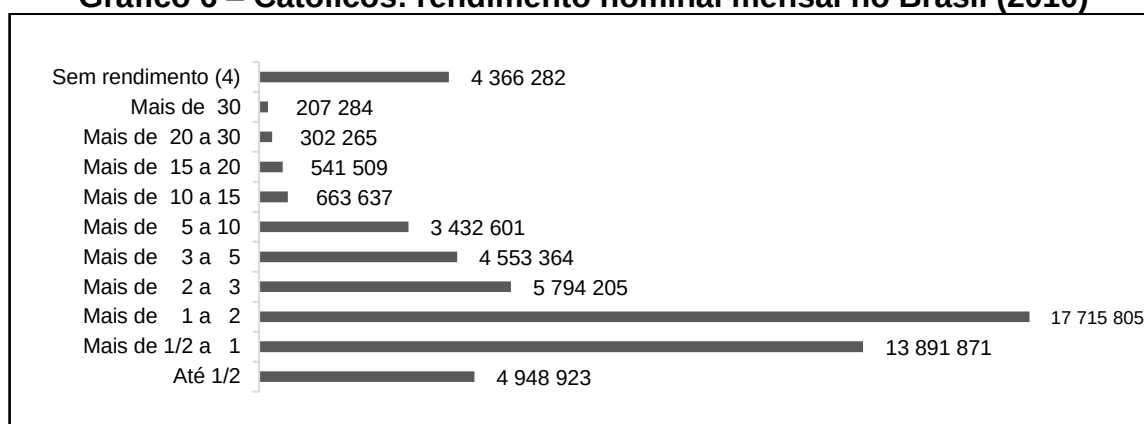
Quando considerada a comparação da distribuição das pessoas de 10 anos ou mais de idade, por rendimento mensal domiciliar *per capita*, cerca de 55,8% dos católicos estavam concentrados na faixa de até um salário mínimo. Isso quer dizer que a condição econômica de pobreza aumenta a vulnerabilidade desse grupo. Para compreendermos melhor a posição da ocupação de trabalho dos católicos, temos o gráfico a seguir.

Gráfico 5 – Católicos: posição na ocupação e a categoria do emprego no trabalho principal no Brasil (2010)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

A maioria dos católicos laboram com carteira assinada, ou seja, assalariados, seguidos por trabalhos por conta própria, autônomos e aqueles na informalidade sem carteira assinada. A síntese do tipo de ocupação com a renda mensal média de um salário mínimo sugere que tais ocupações geram baixa renda mensal. No gráfico a seguir, temos o rendimento mensal em salários mínimos.

Gráfico 6 – Católicos: rendimento nominal mensal no Brasil (2010)

Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

A análise do gráfico mostra que a maioria dos católicos auferem entre um e dois salários mínimos. Esses dados econômicos sugerem correlação com a baixa escolaridade, como visto anteriormente. O Vaticano noticiou crescimento católico mundial¹⁸⁹, mas no Brasil houve declive. Não obstante, quer seja no declínio numérico brasileiro, quer seja no crescimento internacional, a tarefa sociopolítica do catolicismo continua latente, não apenas como legado religioso de formação cultural da sociedade, mas também como instituição que, ao lidar com o humano, tem tarefa para com a humanidade e a sociedade global, os quais não se restringem ao aspecto teológico e dogmático. Em síntese, o catolicismo no Brasil permanece majoritariamente branco e masculino, de indivíduos com baixa escolaridade, em situação econômica de vulnerabilidade, quer seja no contexto rural quer seja no urbano.

¹⁸⁹ Não obstante, em anúncio oficial, disponibilizada em março de 2019, a rádio vaticano publicou no site oficial que o Anuário Pontifício 2019 e o *Annuarium statisticum ecclesiae* [Anuário de estatística eclesial] revelavam “índices positivos de crescimento para os católicos em 2017 em relação ao ano anterior. Sacerdotes e candidatos ao sacerdócio diminuem. Em aumento bispos, diáconos, missionários leigos e catequistas.” A leitura dos dados por continente do número relativo de católicos em relação à população destaca em 2017: um índice semelhante ao ano anterior, e como a presença dos católicos seja diferenciada nas várias áreas geográficas: de 63,8% presentes na população americana a 39,7% na Europa, 19,2% na África, até 3,3%. Deve-se sublinhar as diferenças no continente americano: se na América do Norte o percentual de católicos é de 24,7%, no centro do continente e Antilhas é de 84,6%, e ainda maior na América do Sul com 86,6% (VATICAN, 2019). Esses dados indicam que a grande concentração mundial de católicos é, sobretudo, nas Américas, destacadamente na América do Sul, ao menos em termos numéricos, não sendo possível assegurar o comprometimento com as práticas e crenças católicas.

1.3.3 Os dados censitários e o catolicismo como tradição cultural

Não obstante tenhamos apresentado os dados censitários de 2010 relativos ao catolicismo, é importante salientar os cuidados necessários ao analisar tais dados. “Interpretar as possibilidades e os limites do uso dos dados da pesquisa para a compreensão da dinâmica do campo religioso brasileiro. Nesta via, o panorama religioso brasileiro deve ser interpretado além dos dados estatísticos.” (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 690). Essa é uma questão a ser ponderada diante dos números e perfis apresentados pelo Censo.

Durante séculos, no Brasil, afirmava-se a homogeneidade religiosa. A cultura cristã dos descobridores tornou-se hegemônica e a única reconhecida. Como consequência, o país tornou-se católico, “o maior país católico do mundo”. No seu conjunto e nos dados estatísticos! Para entender essa afirmação, é preciso cotejar o campo religioso brasileiro. Dada a imensa extensão do seu território, seria necessário considerar a complexidade de sua constituição, a pluralidade cultural e religiosa que desde o início marcaram as tradições religiosas, particularmente a católica. (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 692).

A citação reafirma as reflexões propostas neste capítulo, cuja cultura católica na colonização não se tornou homogênea. “A forma de atuação da Igreja Católica foi e permanece heterogênea nas diferentes regiões. Grande parte da ação religiosa se realizou pelo empenho de leigos organizados, em sua maioria, em associações, movimentos, serviços e devoções, por um lado.” (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 692). De fato, foi heterogênea e fragmentada em ciclos de missões como demonstrado. Esse aspecto é pontuado em nossa tese como sendo um dos contributos para a fragilização da herança católica desde as missões na colonização. Destarte, a pesquisa de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1971) demonstrava crescimento de outras tradições religiosas e dos sem religião desde 1940.

O atual desenvolvimento da vida religiosa no Brasil apresenta aspectos surpreendentes. O surto de crescimento de denominações religiosas intensamente sacrais, como as espíritas, umbandistas e protestantes pentecostais, precisamente nas áreas mais urbanizadas do país, constitui paradoxo que põe em questão as generalizações sociológicas relativas à secularização da sociedade moderna [...] desta forma, a indagação sobre o alcance, natureza e sentido das renovadas funções sociais da Igreja Católica constitui parcela essencial da problemática brasileira. (CAMARGO, 1971, p. 1-3).

O crescimento de denominações espíritas, umbandistas e protestantes pentecostais¹⁹⁰ comentadas por Camargo (1971) é acentuado nas áreas urbanas do país. A urbanização contribuiu para a pluralização, um contraponto à tradição católica¹⁹¹ marcadamente rural, perfil esse que era tipicamente brasileiro, vocação rural e católica, dialogando favoravelmente com a nossa tese. Num estudo sobre as religiões, Camargo (1971) fez uma divisão das religiões em dois grupos, ou seja, aquelas que preservam características étnico-cultural e as de caráter universal afins à conversão. “O catolicismo, seria alocado como uma religião universal e de conversão, universal, passou por muitas mudanças e recomposições.” (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 692). As mudanças e recomposições comportam a urbanização, o avanço da tecnologia que resultaram em identidades em recomposição¹⁹² favorecem as culturas híbridas (CANCLINI, 1989) num cenário de modernidades múltiplas (EISENSTADT, 1996), temas que serão abordados pormenorizadamente no capítulo seguinte sob o escopo da urbanização.

¹⁹⁰ Para estudos sobre o crescimento de outras denominações a partir de 1940 no Brasil, vejam-se: TEIXEIRA; MENEZES, 2009; MARIZ, 2013; CARRANZA; MARIZ; CAMURÇA, 2009; CARRANZA, 2005). Acerca dos aspectos sociológicos, veja-se: PIERUCCI; PRANDI, 1996.

¹⁹¹ Thales de Azevedo (2002) asseverava a necessidade de interpretação do catolicismo além do estritamente eclesial e que os estudos considerassem a pluralidade histórica da cultura, as diversidades regionais e étnicas, com também o hibridismo do campo religioso brasileiro.

¹⁹² O processo de “pentecostalização” ultrapassa o campo evangélico e se torna cada vez mais visível no próprio catolicismo. Se a expansão da Renovação Carismática Católica (RCC), movimento de renovação carismática. Inclusive, dentro da RCC é marcante a “intenção de preservar o status e a identidade católica” (MACHADO, 1996) e não criar um movimento dissidente desvinculado da igreja romana. O catolicismo carismático, na contramão do catolicismo tradicional, parece ter se configurado como uma opção viável dentro do atual “mercado religioso” brasileiro. Diferentemente das antigas ênfases do catolicismo tradicional brasileiro, os carismáticos, assim como os pentecostais e alguns protestantes históricos, trabalham com a ideia de conversão, com todas as já citadas implicações “pós-tradicionais” que tal perspectiva tem. Muitos católicos, antes não praticantes, agora, através de uma experiência com o Espírito Santo na RCC, se veem como (tomando de empréstimo a expressão consagrada nos estudos norte-americanos sobre o protestantismo renovado) *born again catholics*. Portanto, o destaque do catolicismo carismático parece refletir uma tendência mais ampla da religiosidade brasileira contemporânea: criação de vínculos baseados na experiência individual e não na tradição, inovações e modernizações nas práticas litúrgicas e nas formas de interação entre os membros da comunidade, proselitismo religioso intenso na tentativa de levar as pessoas a “conhecer Jesus”, uso intensivo da mídia, destaque dado às experiências extáticas com o Espírito Santo etc. Talvez, e isso os números da pesquisa “Novo mapa das religiões” não nos permitem afirmar, o advento do catolicismo renovado, um catolicismo adaptado às novas demandas do mercado religioso – com seus padres-cantores, missas de cura e libertação, *crisotecas* (SILVEIRA, 2011), seja um dos empecilhos para uma queda ainda maior do percentual de católicos na população brasileira” (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012). Outrossim, “na prática organizacional da própria Igreja Católica há espaço para o surgimento de uma subestrutura organizacional que parece ser paralela em algumas instâncias, e não o ser em outras. Essa seria uma dinâmica organizacional que ajuda a manter a pluralidade dentro das fronteiras institucionais mais amplas.” (MARIZ, 2003). Para mais análises sobre a RCC carismática, veja-se: AZZI, 1998. Sobre a RCC, vejam-se: TEIXEIRA; MENEZES, 2009; OLIVEIRA, 1978.

A diversificação religiosa tem relação com os elementos estruturais e simbólicos da civilização, particularmente do mundo ocidental. A organização burocrática do estado, a organização do trabalho, como também o capitalismo moderno, em conjunção com a ciência e a tecnologia nos ajudam a compreender o significado das sociedades modernas e, nesse caso específico, o Brasil. Além disso, é necessário considerar o processo de **urbanização das cidades brasileiras**. (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 693, grifo nosso).

A síntese da análise crítica dos dados do Censo 2010, sobre a qual os autores acima alertam, é: “os números não são tudo”, trazem ponderações importantes que favorecem uma reflexão interessante sobre o campo religioso brasileiro e suas movimentações.

Outro detalhe que também parece ser uma tendência nos cristianismos brasileiros é a gradual desvinculação do fiel das igrejas (instituições). Ao numeroso contingente de católicos não praticantes se soma agora um considerável percentual de evangélicos não praticantes. **A religião é cada vez mais um assunto que diz respeito ao indivíduo e cada vez menos às comunidades e à religião institucionalizada.** (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012, p. 710, grifo nosso).

A desinstitucionalização e a individualização da crença citadas pelos autores serão abordadas no capítulo seguinte, porquanto são elementos presentes no processo de urbanização e aportes para a fragilização da herança religiosa conforme nossa hipótese. Em se tratando do campo religioso, esses fenômenos fomentam uma recomposição identitária e, por conseguinte, favorecem a individualização da crença e a desinstitucionalização¹⁹³ como aspectos presentes nas movimentações e mobilidades religiosas. “A Igreja é sociologicamente sua memória feita de história.” (LIBANIO, 2002, p. 190).

A história da Igreja nos mostra vestígios de fragmentações e fragilizações. O autor Rioldo Azzi nos concedeu uma entrevista¹⁹⁴ por escrito durante a pandemia da covid-19. Azzi (2020) ponderou sobre a relação entre espaço, memória e religião, ao dizer: “No Brasil, o sagrado sempre esteve presente, de forma manifesta, tanto através de vertentes cristã católica e protestante, como através do culto de tradição

¹⁹³ A essa desinstitucionalização, alguns autores falarão de não afiliação ou pós-traditionalização, vejam-se: PIERUCCI, 2004, 2013; PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2012.

¹⁹⁴ A referida entrevista com referencial teórico foi parte integrante da emenda proposta em 24 de agosto de na Plataforma Brasil, CAAE: 24706819.4.0000.5137 e Parecer Consubstanciado do CEP n.: 4.264.447, expedido em 8 de setembro de 2020 pela Professora Doutora Cristiana Leite Carvalho. As questões foram enviadas por e-mail, e, após responder, o Professor Rafael Azzi fotografou e retornou por e-mail.

indígena e africana. Também o espiritismo em suas diversas modalidades tem uma influência marcante. [...] A crença no sagrado, no mistério, no divino, é um componente típico da cultura brasileira. [...]” (AZZI, 2020). Na geografia da identidade religiosa brasileira, temos uma memória que comporta muitas heranças religiosas.

1.4 Considerações finais do capítulo

Neste primeiro capítulo, abordamos como os aspectos históricos do catolicismo no Brasil foram inspirados pela concepção teológica lusitana messiânica do *Reino de Deus na Terra*. Essa premissa foi norteadora para o processo de expansão territorial e da fé católica, o qual se concretizava pela colonização e missão evangelizadora na busca da união e expansão da *Cristandade*. No Brasil, a colonização e a missão portuguesa se uniram no preceito do redentor português, porquanto é povo eleito. O discurso teológico era universalista e doutrinador. Esse discurso teológico não privilegiou a cultura local, tampouco um catolicismo de experiência e vivência, mas sim um catolicismo de manifestação pública, contabilizado pelo batismo.

A associação entre a prática missionária e a dinâmica colonial favoreceu a evangelização em ciclos missionários, ou seja, reforçou o caráter fragmentado da evangelização. Ademais, a administração local durante a colonização não era centralizada na coroa portuguesa, mas em governos locais, os quais se sobrepunham aos missionários. No primeiro ciclo no litoral brasileiro ocorrido entre o século XVI e nos primeiros anos do século XVII, a escravização dos indígenas e africanos foi muito evidenciada porque eram os engenhos de açúcar o enfoque da região e os senhores dos engenhos governavam ao modo patriarcal. As missões foram complexas quer seja pela variedade de ordens religiosas, quer seja jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos. As missões e evangelizações em razão dos conflitos se fragilizaram.

No segundo ciclo temos a ocupação do Rio São Francisco e sertão e a maior vitalidade ocorreu na segunda parte do século XVII, com os capuchinhos, sobretudo Martinho de Nantes e os oratorianos, mas franciscanos e jesuítas também atuaram. Quem governou nesse ciclo foram, sobretudo, os fazendeiros de gado. As missões, por vezes, conflitaram com os interesses desses fazendeiros, mas esses prevaleciam. Por volta de 1700 os missionários também ingressaram na criação de gados e igualmente escravizaram. As missões se fragilizaram.

No terceiro ciclo que ocorreu na segunda parte do século XVII e primeira parte do século XVIII, os franciscanos e os carmelitas foram os primeiros a evangelizar essa região, imbuídos dos princípios da coroa portuguesa. A chegada do governador ao Maranhão com um representante do Santo Ofício trouxe interesse religioso ao local, mas houve dificuldade de comunicação por parte do representante religioso por não dominar a língua brasílica. Com a chegada dos jesuítas, houve um certo conflito entre o representante do Santo Ofício e a ordem dos jesuítas. O representante do Santo Ofício era contrário à liberdade dos indígenas, como defendiam os jesuítas. Em razão da necessidade de proteção das fronteiras, houve organização da região entre as ordens religiosas com respectivas responsabilidades e territórios. Nesse ciclo o modo da missão jesuítica descolou do modo português colonizador. A consequência foi a expulsão da ordem jesuíta na era pombalina¹⁹⁵. Essa ação também alcançou os franciscanos, mas pouco alcançou os carmelitas, que estavam mais aderidos ao modo colonizador naquele momento. No decorrer do século XIX, as ações missionárias na região aos poucos se extinguem. A expulsão dos missionários fragilizou as missões que, desde o início do ciclo, eram fragmentadas nessa região.

O quarto ciclo remonta ao século XVIII com os eremitões Feliciano Mendes e Lourenço de Nossa Senhora, há os santuários, as irmandades nas cidades e vilas mineiras. Esse é um ciclo particularizado também porque as ordens franciscanas, beneditinas, carmelitas e capuchinhas, comuns em outros ciclos, não são encontradas no ciclo mineiro. Devido à riqueza local, sobretudo do ouro, a coroa portuguesa “sequestrou Minas” e limitou o acesso ao local, inclusive em relação às ordens religiosas. Nesse cenário surgem também as confrarias, um catolicismo diferente daquele das missões e evangelização dos outros ciclos.

No fim do século XVIII e início do século XIX, o clero se mostra envolvido com os preceitos iluminista e liberal, fragilizando a perspectiva da Igreja proposta para aquele momento histórico. Outrossim, novas fragilidades surgem a partir dos ideais do clero com preceitos tridentinos e europeus, os quais estavam destoantes da realidade social e religiosa brasileira.

Com o advento da República, há a separação entre Igreja Católica e Estado. Nesse contexto, um novo modelo de sociedade, mais secularizada, foi se formando, mesmo após cinco séculos de evangelização e catequese. A Igreja precisou se

¹⁹⁵ Em 12 de janeiro de 1759 foi publicado o decreto de expulsão dos jesuítas de Portugal e do Brasil. (NASSIF, 2008).

reposicionar e nesse novo projeto de Estado, a catequese escolar foi uma das estratégias adotadas. A catequese era considerada como um modo de *recatolicizar* a sociedade brasileira. Congregações religiosas e escolas católicas se uniram nesse projeto, no intuito de alcançarem, sobretudo, as crianças e juventude, ou seja, um modo de transmitir a herança católica para que se mantivesse nas gerações vindouras.

Outro viés adotado foi a dimensão ocasional, ou seja, visitas pastorais às paróquias, realizadas pelos bispos para orientar o apostolado catequético. Por fim, a dimensão da família, que era vista pelo episcopado como uma importante forma de colaboração no sentido de preservar e difundir os valores cristãos, sobretudo diante dos valores liberais que se dilatavam na sociedade. Buscava-se a transmissão familiar dos valores e herança católica pela importância e autoridade dos pais e mães frente aos descendentes. Destarte, são também evidenciados conflitos entre a perspectiva tridentina e a perspectiva pastoral do Concílio Vaticano II ainda no século XX.

O pluralismo, ou a pluralização de outras tradições religiosas na sociedade se expandem como reflexo no espaço temporal e cultural. A partir da segunda metade do século passado, sobretudo no Sudeste do país, o desenvolvimento da cultura cafeeira e industrialização fomentou o desenvolvimento urbano e a formação da sociedade burguesa. Essa mudança na sociedade trouxe enfoque à formação escolar e a cultura do letramento. A catequese, acompanhando as mudanças tem suas características modificadas, foca no letramento, nas teorias, doutrinas, regras morais, linguagem escrita e rigor nas práticas sacramentais. O discurso, mormente escrito, teologizado, assume o destaque na transmissão da mensagem que outrora era decorrente da transmissão e prática doméstica, própria do convívio familiar, pessoal e relacional, entre pais e filhos, um viés tridentino desponta na perspectiva de *romanização*.

A proposta da catequese tida como moderna é renovada na contemporaneidade, porquanto precisa corresponder ao momento cultural e aos desafios inerentes. Nesse processo de interpretação, a linguagem escrita, a teologia textual foi um instrumento útil na transmissão da herança católica. O modelo de catecismo foi posteriormente influenciado pelos princípios e diretrizes do Vaticano II (1962-1965) e assembleias episcopais na América Latina. Na Europa, em Roma havia polarização de grupos pró-Vaticano II e grupos conservadores.

As CEBs tiveram início em 1975, sendo consideradas por pesquisadores como uma contribuição frutífera no processo de evangelização, especialmente no viés libertário e dialogal entre Igreja e indivíduos, sendo consideradas como imbuídas pelos ares teológicos do Concílio Vaticano II e Medellín. Aliás, as CEBs são pontuadas por autores como sendo uma perspectiva católica com característica de *reatiliados* (TEIXEIRA, 2005), ou seja, indivíduos que se reencontraram como o catolicismo não apenas enquanto autodeclaração religiosa, mas como identidade religiosa, pertencimento e vivência.

Não obstante, eventos como aquietação diante de governos neoliberais entre 1970 e 1980 e mudança de perspectiva teológicas nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI alteraram a perspectiva da Igreja no sentido de centralização na Igreja. Essa mudança de paradigma evangelístico e teológico repercutiu no Brasil. As CEBs mantiveram suas atuações, porém de modo menos vigoroso, embora se reafirmem animadas pelas ideias libertárias.

Diante dessas movimentações, o Censo demográfico religioso 2010 constata o declínio católico que ocorre, sobretudo, desde 1991. Isso porque o crescimento católico está em descompasso com o crescimento populacional. Em termos regionais o Nordeste se destaca, inclusive em polaridade, porque Piauí é o estado de maior resiliência católica e Pernambuco o estado em maior transição religiosa. No Sudeste o destaque é Minas Gerais, com maior perenidade católica conforme o Censo e Rio de Janeiro maior redução.

O perfil etário católico é predominante de adultos maduros, o que sugere fragilidade na memória católica, especialmente porque são as crianças e jovens aqueles que manterão a transmissão para a geração vindoura a tradição e a herança religiosa. Além disso, o perfil predominante católico não abarca crianças, juventude e mulheres, três perfis importantes na transmissão religiosa às gerações vindouras. Outrossim, o perfil predominante permanece masculino e branco, com baixa escolaridade e baixo rendimento mensal. Entre negros e indígenas o percentual católico está abaixo da média da proporção nacional. O perfil católico registra uma mudança na localidade, outrora rural e se desloca para o urbano, porque a maioria da população é residente em ambiente urbano. Esse é um aspecto que incide na memória religiosa e promove recomposição.

Estamos diante da fragilização da memória religiosa, cuja análise deve considerar não apenas o catolicismo, sua estrutura teológica e clerical, mas as

fragilizações decorrentes do processo histórico e das mudanças atuais que incidem sobre a identidade dos indivíduos e incluem a religião. Sendo assim, nossa análise não objetiva a compreensão dos motivos do declínio numérico católico, mas ponderar sobre a fragilização da herança católica como um aspecto importante nas movimentações do campo religioso, sobretudo nas pessoas sem religião com crença. Perante o exposto, notamos nos aspectos históricos refletidos a fragilização da herança religiosa, cuja memória se situa numa paisagem religiosa em transformação.

2 UMA PAISAGEM RELIGIOSA EM TRANSFORMAÇÃO: A URBANIZAÇÃO E A FRAGILIZAÇÃO DA HERANÇA RELIGIOSA

A mudança na configuração do espaço no Brasil rural para o Brasil urbano recompôs a memória do povo brasileiro na relação espaço, afetividade, cultura e indivíduo. O cerne da reflexão proposta neste estudo acerca das reconfigurações e recomposição de memória é a urbanização. Assim, neste capítulo, objetivamos demonstrar como a urbanização contribuiu para a mobilidade também religiosa, resultando na reconfiguração da paisagem religiosa brasileira e favorecendo a fragilização da herança religiosa.

Utilizamos como metodologia a pesquisa bibliográfica. Os temas abalizados neste capítulo situam-se a partir da modernidade, cuja perspectiva é de múltiplas modernidades, como assevera Shmuel Noah Eisenstadt (1996), e transcorrem num contexto de culturas híbridas, de Néstor Garcia Canclini (1989). Anthony Giddens (1991, 2012) nos auxilia na abordagem sociológica. A abordagem da urbanização foi realizada com base nos estudos de geografia e geografia da religião, e os principais referenciais teóricos são Milton Santos (1993) e Zeny Rosendahl (1995, 1996, 2003, 2005, 2012, 2013). No contexto de Portugal, utilizamos o estudo de Lima (1994). As mobilidades suscitam a recomposição identitária e nesse aspecto utilizamos como referência Stuart Hall (2019) e Claude Dubar (2006). A compreensão da recomposição da memória em razão da alteração do espaço é refletida na esteira sociologia da memória de Maurice Halbwachs (2006). A repercussão histórica da urbanização é orientada por Sérgio da Mata (2002). O trânsito religioso como mobilidade religiosa é referenciada por Ronaldo Almeida e Paula Montero (2001). Notamos que, no percurso de reconfigurações e recomposições fomentadas pela urbanização, despontam-se a individualização da crença e a desinstitucionalização religiosa como aspectos da secularização no Brasil. A secularização é compreendida não como aversão ou fim da religião, mas como movimentações do campo religioso no esteio da privatização, cujo referencial é Danièle Hervieu-Léger (1997, 2015), e no aspecto do crer sem pertencer de Grace Davie (1990).

A relação entre rural e urbano no campo religioso brasileiro é pensada na conexão com o catolicismo, no encadeamento argumentativo com o capítulo anterior. Ademais, a maioria dos participantes da nossa pesquisa de campo, assim como os ascendentes, mormente possuem pretérito religioso católico. O impacto da

urbanização no campo religioso, sobretudo no catolicismo, é reconhecido e abordado nas Diretrizes de Evangelização de 2019-2023 da Igreja Católica por meio da CNBB, sendo pontuada a característica cada vez mais urbana da sociedade brasileira. As Diretrizes de Evangelização CNBB sugerem que a alteração da localização espacial promovida pela urbanização trouxe impactos ao catolicismo. “[...] Isso significa que hoje praticamente ninguém vive na zona rural, e como a vida na cidade é muito diferente, nós precisamos pensar, de modo diferente, a atuação da Igreja.” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019, p. 7).

Aliás, o perfil mais urbano do Brasil alterou também o perfil identitário predominante do católico e da configuração católica, historicamente rural, como visto no capítulo anterior. Por isso, nossa tese indica a urbanização como um dos contributos para a fragilização da herança católica que, desde a colonização nas missões de evangelização, foi fragmentada e apresentou fissuras que no contexto de mobilidade urbana são fragilizadas, as identidades reconfiguradas e a memória religiosa posta em recomposição.

2.1 A urbanização no Brasil e a recomposição da memória religiosa rural

Os modos de vida produzidos pela modernidade em cada contexto cultural e histórico que se insere (EISENSTADT, 1996) nos desvencilham de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Há remodelações das sociabilidades (TEIXEIRA, 2022)¹⁹⁶. As sociabilidades, o sentido simbólico da tradição e das instituições, são repensadas a partir do significado que repercute como sentido subjetivo ao indivíduo. Há descontinuidades e recomposições. As descontinuidades não resultam apenas de práticas que separam as instituições modernas das tradicionais, mas daquelas que proporcionam recomposições e podem promover descontinuidades (CANCLINI, 1989, p. 18). Outrossim, há a insurgência de emancipação criativa, quando o indivíduo reclama para si autonomia de escolha e pela afeição.

Néstor Garcia Canclini (1989), na obra *Culturas híbridas*, explica que a mudança econômica e simbólica promovida pela mobilidade rural viabiliza não apenas a adaptação de saberes, mas práticas e habilidades propícias ao ambiente urbano. O

¹⁹⁶ Afirmação proferida no X Colóquio do Grupo de Pesquisa da PUC Minas na conferência realizada em 8 de novembro de 2022.

encontro entre crenças, habilidades, saberes, dentre outros, produzem mesclas, entre o tradicional e o popular, uma fusão cultural, um *hibridismo*¹⁹⁷ (CANCLINI, 1989, p. 14). Não se trata de substituição plena ou supressão do tradicional pelo popular, do coletivo pelo individual, mas há ressignificação, pluralização e combinações. Não há necessariamente um original em absoluto, mas há individualização.

As mudanças oriundas dessa fusão repercutem no mercado simbólico e mudam o projeto moderno, sobretudo no contexto latino-americano, e essas mudanças conduzem a uma situação pós-moderna, na perspectiva de Néstor Canclini (1989). A perspectiva de Néstor Canclini indica que a modernidade se compõe de quatro movimentos designados como projetos: um projeto emancipador¹⁹⁸, um projeto expansivo, um projeto renovador e um projeto democratizador (CANCLINI, 1989). Destacamos o projeto emancipador porque decorre da secularização dos campos culturais, com a produção autorregulada das práticas simbólicas em mercados autônomos e por meio da racionalização da vida social associada ao individualismo crescente, especialmente nas grandes cidades urbanizadas. Outrossim, o projeto emancipador se relaciona ao democratizador, porque é no democratizador que a educação, a difusão das artes e dos saberes são apresentadas como parte da evolução racional e moral que se insere na sociedade. Esses projetos, sobretudo o democratizador, mostrou-se complexo no cenário brasileiro, porque a população era,

¹⁹⁷ “Se encontrarán ocasionales menciones de los términos sincretismo, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales -no sólo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje”- y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que *sincretismo*, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales.” (CANCLINI, 1989, p. 15).

¹⁹⁸ “Por proyecto emancipador entendemos la secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autorregulada de las prácticas simbólicas, su desenvolvimiento en mercados autónomos. Forman parte de este movimiento emancipador la racionalización de la vida social y el individualismo creciente, sobre todo en las grandes ciudades. Denominamos proyecto expansivo a la tendencia de la modernidad que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes. En el capitalismo, la expansión está motivada preferentemente por el incremento del lucro; pero en un sentido más amplio se manifiesta en la promoción de los descubrimientos científicos y el desarrollo industrial. El proyecto renovador abarca dos aspectos, con frecuencia complementarios: por una parte, la persecución de un mejoramiento e innovación incesantes propios de una relación con la naturaleza y la sociedad liberada de toda prescripción sagrada sobre cómo debe ser el mundo; por la otra, la necesidad de reformular una y otra vez los signos de distinción que el consumo masificado desgasta. Llamamos proyecto democratizador al movimiento de la modernidad que confía en la educación, la difusión del arte y los saberes especializados, para lograr una evolución racional y moral. Se extiende desde la ilustración hasta la UNESCO, desde el positivismo hasta los programas educativos o de popularización de la ciencia y la cultura emprendidos por gobiernos liberales, socialistas y agrupaciones alternativas e independientes.” (CANCLINI, 1989, p. 31).

em grande percentual, composta por pessoas sem acesso às escolas¹⁹⁹, pessoas desfavorecidas socioeconomicamente.

Aliás, no ambiente rural, o acesso às escolas era e continua sendo restrito. O deslocamento de indivíduos da área rural, para as cidades urbanas, no intuito de estudar ou trabalhar é ainda uma realidade no Brasil. Outrossim, as práticas culturais do ambiente rural são vistas no cenário urbano como arcaicas, porque são formas de sociabilidade que remete ao campesino e ao religioso, uma identidade que remete a uma época de tradição²⁰⁰ considerada obsoleta.

A tradição não deixa de existir no ambiente urbano, mas ela se reconfigura, porque goza de certa plasticidade, que a permite avançar no tempo. A fusão dessas culturas rurais com aquelas das cidades urbanas e outras de origens internacionais se mescla e “as tradições se instalam nas cidades, em um sistema interurbano e internacional de circulação cultural.” (CANCLINI, 1989, p. 203)²⁰¹.

As articulações presentes no hibridismo cultural são postas por Néstor Canclini a partir de três chaves de leituras: “a quebra e a mistura das coleções que organizavam os sistemas culturais, a desterritorialização dos processos simbólicos e a expansão dos gêneros impuros.” (CANCLINI, 1989, p. 264, tradução nossa)²⁰². Essas articulações se inserem num contexto cujos indivíduos se propõe modernos, e, por isso, autônomos, e essa autonomia é reivindicada ainda que seja para repetir o tradicional. A compreensão do sujeito moderno e pós-moderno, em países com grandes cidades metropolitanas, em ambientes urbanos, como ocorre no Brasil, enseja a ponderação entre as contradições e as utopias de criação autônoma na cultura e na industrialização dos mercados simbólicos²⁰³ (CANCLINI, 1989, p. 24).

¹⁹⁹ “Es muy distinto el caso del Brasil, señala Renato Ortiz (1989). Cómo podían tener los escritores y artistas un público específico si en 1890 había 84 por ciento de analfabetos, en 1920 un 75, y aún en 1940, 57 por ciento.” (CANCLINI, 1989, p. 66). Dados de alfabetização no Brasil podem ser consultados na plataforma do IBGE em Educação.

²⁰⁰ De acordo com a teoria de Eric Hobsbawm e Terence Ranger, “as tradições inventadas incluem tanto as “[...] realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo.” (HOBSBAWM; RANGER, 1997, p. 9).

²⁰¹ “Las tradiciones se reinstalan aún más allá de las ciudades: en un sistema interurbano e internacional de circulación cultural.”

²⁰² “Luego, me ocuparé de tres procesos clave para explicar la hibridación: la quiebra y mezcla de las colecciones que organizaban los sistemas culturales, la desterritorialización de los procesos simbólicos y la expansión de los géneros impuros.”

²⁰³ “¿Qué significa ser modernos? Es posible condensar las interpretaciones actuales diciendo que constituyen la modernidad cuatro movimientos básicos: un proyecto emancipador, un proyecto expansivo, un proyecto renovador y un proyecto democratizador. [...] contradicciones entre las utopías de creación autónoma en la cultura y la industrialización de los mercados simbólicos.”

Sobretudo no final do século XX, muitas abordagens e estudos sobre a modernidade indicaram que, para uma melhor compreensão do que seja a civilização ou uma sociedade moderna, deve-se pensar a partir do tempo e do espaço. Esse é um aspecto oportuno na compreensão dos eventos históricos ocorridos primeiramente na Europa e nos Estados Unidos, mas que se estenderam para Ásia, América Latina, Caribe e África e que imputaram a necessidade de reflexão sobre modernidade e modernização, sobre urbanização. Afinal, há fatores que são do tempo e do espaço de determinada sociedade em seu contexto cultural e que propiciam chaves de leitura distintas; logo, modernidades múltiplas num contexto de culturas híbridas, proposta adotada neste estudo.

Todavia, há outras perspectivas. Se, por um lado, Francis Fukuyama (1992) considera certa homogeneização na compreensão da modernidade pela predominância da economia de mercado, embora com algumas variações nas regiões. Por outro lado, Samuel P. Huntington (1996) não considera que a convergência tecnológica conduz a uma homogeneidade na compreensão da modernidade, porque a globalização, por vezes, conduz ao embaraço de uma sociedade e cultura em razão de outra. Outras são as propostas de chave de leitura, mas não avançaremos nas menções.

Como dito, adotamos a perspectiva que considera que as dinâmicas “foram formadas pela experiência histórica destas sociedades em civilização e pelo modo como neles se verificou a influência da modernidade, da incorporação política econômica modernas e dos enquadramentos ideológicos internacionais.” (EISENSTADT, 1996, p. 45).

Danièle Hervieu-Léger (2015) e Grace Davie (1990) verificam a modernidade dentro do contexto do país que pesquisavam, a sociedade francesa e britânica respectivamente no cenário europeu. Sob esse prisma, refletiram sobre as movimentações no campo religioso daqueles países, e obviamente esses estudos são referenciais importantes ao nosso estudo, que busca mormente pensar sobre o campo religioso brasileiro.

Embora as sociedades partilhem de pontos em comum, há uma reinterpretação das premissas da modernidade (EISENSTADT, 1996, p. 48) que é circunscrita à sociedade em apreço. Tentamos realizar o mesmo exercício a partir das modernidades múltiplas e culturas híbridas e refletir sobre as peculiaridades históricas, sociopolíticas e culturais do Brasil. Afinal, são aspectos ressonantes nas

identidades, na recomposição das memórias, nas remodelações das sociabilidades e da paisagem religiosa. Isso porque a civilização não se baseia puramente nas configurações propostas pelas “Grandes Religiões”, tampouco por “expansões imperiais” (EISENSTADT, 1996 p. 45).

A sociedade se estrutura em decorrência de sistemas econômicos, políticos e ideológicos diferentes, heterogêneos e com dinâmica própria, em mudanças contínuas em relação aos outros sistemas, não são cristalizadas, são históricas e também antropológicas. Ademais, são essas as relações que se tecem no tempo e no espaço, ancoradas pelas culturas com proposituras de identidades e memórias coletivas. Não apenas as tecnologias de interação e integração, mas também a reconfiguração do espaço, por meio da urbanização, favoreceram as desconexões, conexões e interconexões entre espaços, tempos e culturas. “A interação contínua entre estes fatores que gerou mudanças permanentes nos programas culturais que se desenvolveram e as suas constantes reinterpretações²⁰⁴, tal como os principais componentes das suas formações institucionais.” (EISENSTADT, 1996, p. 46).

As crises, as rupturas, os deslocamentos e as reconfigurações são próprias da modernidade e se expressam nas modernidades em suas várias faces, dentre as quais na cultura e nos modos dos indivíduos. É por isso que, para compreender adequadamente essas mudanças, é necessário considerar as experiências históricas das sociedades. A hipótese da urbanização como aspecto que favoreceu a fragilização da herança religiosa transcorre num contexto histórico e em determinado tempo, propício a mudanças ensejadas pela dinâmica da sociedade. A urbanização é, sobretudo, um fenômeno de mobilidade, porque são deslocamentos de pessoas, hábitos, costumes e religiões que se encontram e desencontram na concretude das grandes cidades.

As considerações históricas das dinâmicas coloniais e das missões, o contexto do clero brasileiro, as mudanças institucionais e jurídicas, as mobilidades espaciais, os deslocamentos desordenados, os assentamentos precarizados, as volatilidades

²⁰⁴ A perspectiva de Shmuel N. Eisenstadt (1999) considera que os protagonistas neste processo de reinterpretação e de formação de novos padrões institucionais que ocorreram continuamente em várias sociedades, foram vários ativistas políticos e intelectuais, sobretudo relacionados com os movimentos sociais. Este autor entende que também há várias globalizações, veja-se: (APPENDURAI, 1996); (HANNERZ, 1996); (ROBERTSON, 1992). A abordagem da contemporaneidade é também abordada em outros estudos, veja-se: (EISENSTADT, 1966, 1973, 1977, 1998, 1999); (GOLDTHORPE, 1971).

socioeconômicas, as recomposições identitárias e de memória religiosa são reconfigurações em grande escala ocorridas no Brasil e refletidas neste estudo.

A urbanização, em nossa compreensão, ampliou a fragilização de espaços, de memórias, de tradições e de instituições, mas também alargou as fronteiras do indivíduo, das comunicações, da pluralização das experiências humanas, dos avanços tecnológicos, da interação entre coisas e humanos, dos modos e meios de sociabilidades, das experiências culturais e religiosas. “O urbanismo moderno é ordenado segundo princípios completamente diferentes dos que estabelecem a cidade pré-moderna em relação ao campo em períodos anteriores.” (GIDDENS, 1991, p. 16). Nesse sentido, destacamos a autonomia do indivíduo e a reafirmação da individualização.

No Brasil, em razão da sua dinâmica histórica, tratado no capítulo anterior, a urbanização deslança, sobretudo, após a década de 1990. “A urbanização brasileira se tornou praticamente generalizada a partir do terceiro terço do século XX. [...] A urbanização se avoluma e a residência dos trabalhadores agrícolas é cada vez mais urbana.” (SANTOS, 1993, p. 9). A urbanização, no Brasil²⁰⁵, propiciou transformações na realidade sociocultural e nos próprios indivíduos.

O campo religioso foi, conseqüentemente, impactado, sobretudo a memória religiosa coletiva. Obviamente que a mobilidade é fenômeno mundial. Especificamente, a mobilidade decorrente da urbanização também é global, embora com peculiaridades próprias de cada país. Sendo assim, consideramos importante situarmos primeiramente a mobilidade urbana mundial e especialmente a urbanização²⁰⁶ no Brasil.

²⁰⁵ Por extrapolar o objetivo do nosso estudo, não faremos o estado da arte dos estudos em urbanização no Brasil, todavia, para conhecer esses, dados veja-se: SANTOS, 1993.

²⁰⁶ Ao se falar em urbanização, conceito e discussão sobre a origem das cidades entram em pauta. Como não é o escopo da nossa análise, para melhor compreensão das vertentes em relação ao estudo da origem das cidades, veja-se: ROSENDAHL, 2005. Em relação à origem das cidades, há duas vertentes interpretativas. A primeira aponta para os antigos santuários paleolíticos como base de desenvolvimento das cidades. Trata-se de uma abordagem que privilegia o papel ativo da religião. Eliade (2010), Coulanges (1988), Mumford (1991) e outros compartilham essas ideias. A segunda vertente atribui às complexas transformações que se verificaram no período neolítico o suporte da gênese e evolução das cidades. Os pensadores dessa vertente valorizaram os fatores técnicos e econômicos. São eles: Sjoberg (1960), Harvey (1980), Singer (1976) e outros (ROSENDAHL, 2005). Sabidamente, a relação urbano e rural, no Brasil, além de indicar mudança no local da residência, abarca decisões políticas e administrativas na esfera das municipalidades das relações sociais, políticas e das figuras de autoridade. A partir da promulgação da Constituição Federal da República de 1988, algumas das áreas que eram rurais podem ter sido alteradas para urbana, e toda a dinâmica do local é impactada pela dinâmica urbana (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2017).

2.1.1 A mobilidade urbana mundial e a urbanização no Brasil

A mobilidade humana é um fenômeno geográfico, histórico, antropológico, sociológico, político, e poderíamos citar outros, cuja ressonância na cultura e nas identidades é significativa. Nesse contexto de escala global e local, temos o “desenraizamento e relativização cultural, porque aquelas zonas francas onde as culturas se tocam promovem, não sem conflitos, novos desenhos multiculturais na geografia humana.” (TEIXEIRA, 2004, p. 86). As mobilidades decorrentes de deslocamentos populacionais e de circulação de comunicação global favorecem o encontro de culturas, e a temática da identidade²⁰⁷ é posta em pauta.

As motivações para os deslocamentos populacionais são variadas, mas a questão da recessão ou precariedade econômica é frequentemente um ensejador de mobilidade humana, favorecendo a deslocação em direção às periferias e a precarizações sociais. Nas periferias, o anonimato é reforçado pelo deslocamento potencializado em razão da residência não ser, reiteradamente, de propriedade da pessoa, mas alugada. As instabilidades socioeconômicas, os deslocamentos contínuos e a ampla oferta de locais de cultos religiosos²⁰⁸, em não raras circunstâncias, pululam nessas localidades.

Em contraponto, na pesquisa de José Álvaro Campos Vieira (2020) sobre os sem religião, realizada em uma região de periferia e com significativo índice de pobreza econômica em Belo Horizonte, somos noticiados do superpovoamento de pequenas igrejas na região, não obstante seja a localidade com maior concentração de sem religião de Belo Horizonte, conforme o Censo 2010. É possível que a tradição para as pessoas mais jovens dessas localidades não seja referenciada fortemente pela tradição conhecida e reconhecida pelos seus antepassados que se inseriam na ordenação espacial campesina, cuja Igreja Católica estava no centro. “Durante séculos, o Brasil como um todo é um país agrário. [...] O dinamismo da nossa história vem do campo”. (SANTOS, 1993, p. 17).

Entretanto, a sociabilidade atual transcorre, sobretudo, no ambiente urbano, essa é a história em redação e seus agentes principais se concentram na geração

²⁰⁷ Conforme Marc Augé (1998), a identidade cultural é constantemente imaginada e construída.

²⁰⁸ Algumas pesquisas no Brasil noticiam a alta incidência de locais de cultos religiosos superpovoando regiões periféricas do Brasil.

jovem que ainda é a base da pirâmide etária (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2021)²⁰⁹, dado que será abordado no Capítulo 4, quando tratamos da juventude. Na contemporaneidade global, a migração²¹⁰, como predominância da urbanização, é tema recorrente e integra a pauta da Organização das Nações Unidas (ONU), por meio do departamento The Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nation²¹¹. Durante algumas décadas, a ONU tem alertado continuamente, por meio de relatórios, as projeções das populações rurais e urbanas dos países e das principais aglomerações urbanas em âmbito global. Esse monitoramento é realizado para verificar indicadores sociais, expectativa de vida, entre outros. No Brasil, o Instituto Brasileiro de Estatística e Geografia (IBGE), a partir de dados internacionais, apontou as 35 maiores aglomerações urbanas mundiais, mas, neste estudo, indicamos as 10 maiores aglomerações em ordem decrescente, considerando as populações no ano de 2010.

Tabela 8 – Maiores aglomerações urbanas mundiais em ordem decrescente da população (2010)

N.	Maiores aglomerações urbanas mundiais, em ordem decrescente da população (2010)	População
1	Tóquio (Japão)	36.933.000
2	Délhi (Índia)	21.935.000
3	Cidade do México (México)	20.142.000
4	Nova Iorque (Estados Unidos)	20.104.000
5	São Paulo (Brasil)	19.649.000
6	Xangai (China)	19.554.000
7	Mumbai (Índia)	19.422.000
8	Pequim (China)	15.000.000
9	Dhâka (Bangladesh)	14.930.000
10	Calcutá (Índia)	14.283.000

Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2017.

Dentre as *aglomerações urbanas*, no Brasil, a cidade de São Paulo desponta na quinta posição e a cidade do Rio de Janeiro na 14^a posição global. Essas são as

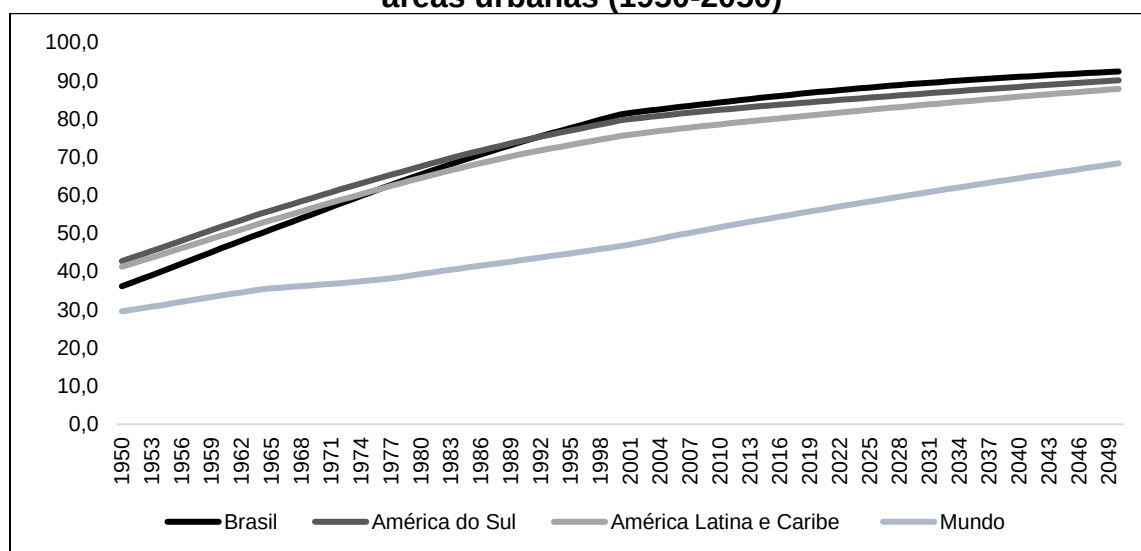
²⁰⁹ Dados completos desta abordagem podem ser verificados em: IBGE, 2019.

²¹⁰ Imigração é o movimento de pessoas para uma região do país, ou seja, é o estabelecimento de indivíduo ou grupo de indivíduos em cidade, estado ou região de seu próprio país que não a sua de origem. Emigração é o processo pelo qual as pessoas deixam um país para se estabelecer em outro. A cominação gera os padrões globais de migração (GIDDENS, 2012).

²¹¹ Os principais resultados da Revisão de Perspectivas de Urbanização Mundial de 2018, que são consistentes com o tamanho da população total de cada país, conforme estimado ou projetado na Revisão de Perspectivas de População Mundial de 2017. As perspectivas de urbanização mundial são amplamente utilizadas nas Nações Unidas e por muitas organizações internacionais, centros de pesquisa, pesquisadores acadêmicos e a mídia (ONU, 2018).

duas cidades brasileiras presentes na lista das maiores aglomerações urbanas mundiais em 2010. A projeção da ONU (2018) é de declínio rural acentuado, com concentração populacional na área urbana. Considerando o cenário da América do Sul, América Latina e Caribe, igualmente há previsão de crescimento populacional na área urbana. Nessa projeção, o Brasil se destaca como tendo acentuada concentração populacional urbana, o que inclui a projeção de 1950 a 2050, conforme gráfico a seguir.

Gráfico 7 – Porcentagem anual da população que reside nas áreas urbanas (1950-2050)



Fonte: Elaborado pela autora a partir dos dados da ONU (2018).

Avaliando os dados do gráfico, é possível notar que o processo de urbanização no Brasil avançou, sobretudo, a partir na década de 1990, quando supera a América Latina e o Caribe. Em meados da mesma década, o Brasil supera também a América do Sul²¹². Dada a origem rural do Brasil durante o período colonial e séculos seguintes, o modo estrutural e cultural do Brasil migra do campo para a dinâmica urbana. Essa mudança estrutural, espacial, cultural e identitária fomentou estudos no país. O IBGE, no estudo *Tipologia intraurbana: espaços de diferenciação socioeconômica nas concentrações urbanas do Brasil (2017)*, analisa a urbanização no Brasil e explica:

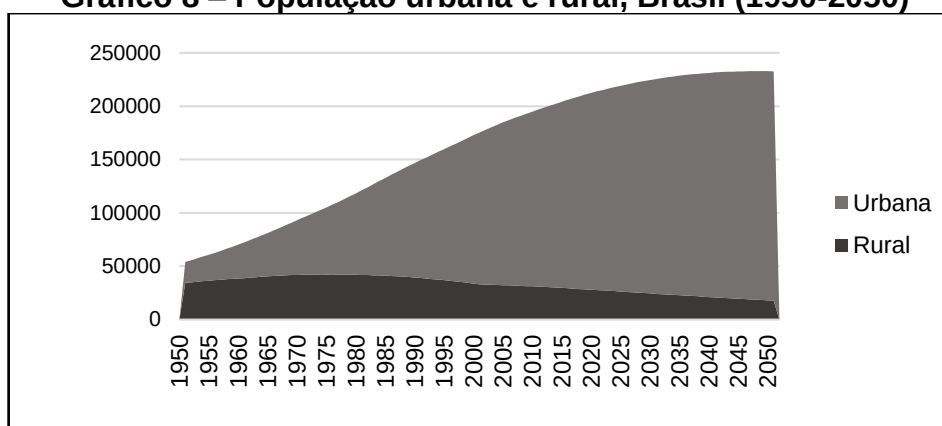
A configuração do espaço urbano é fruto da sobreposição dos vários processos que ocorreram ao longo da história da humanidade. Muito se discute quando surgiram as primeiras cidades e quais os seus papéis nos

²¹² Dizemos América Latina para distinguir países cujo idioma oficial deriva de uma língua de origem românica – latim, como o português, espanhol, italiano e francês e dizemos América do Sul quando nos referimos a divisão dos nomes da América: América Central, América do Sul e América do Norte.

“mundos” de suas épocas. Porém, a noção de urbano sempre esteve associada à concentração de pessoas vivendo em pequenas porções do território, em uma paisagem peculiar (de moradias conjuntamente a prédios religiosos, político-administrativos e militares) e ocupadas em atividades laborais das mais diversas. Desta forma, a palavra urbana nos remete a um modo de vida em espaços construídos característicos, comumente identificados pela sua forma na paisagem²¹³. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2017, p. 10).

Conforme o IBGE, o termo *urbano* abrange não apenas o aspecto geográfico, as perspectivas históricas envolvidas, mas um novo modo de vida com repercussões socioantropológicas. Modo de vida implica, obviamente, os indivíduos, suas respectivas identidades e memórias. Se considerarmos o Brasil de 1950 a 2020, temos a evidência da grande mobilidade da área rural para urbana, sobretudo em 1990, e essa concentração tende ao crescimento na projeção até 2050 (ONU, 2018). No gráfico seguinte apresentamos a relação da população urbana e rural no Brasil no recorte 1950-2020.

Gráfico 8 – População urbana e rural, Brasil (1950-2050)



Fonte: ONU, 2018.

Milton Santos (1993, p. 9) explica que “a urbanização brasileira se tornou praticamente generalizada a partir do terceiro terço do século XX. [...] A urbanização

²¹³ No Brasil, as diversidades socioeconômicas e de infraestrutura existentes dentro das grandes unidades urbanas do país são foco das análises realizadas por diferentes estudos. Assim, este estudo se soma àqueles que privilegiam uma abordagem do espaço urbano a partir da reflexão sobre as desigualdades socioespaciais intraurbanas. Nesse sentido, são outros exemplos o *Atlas de vulnerabilidade social nas regiões metropolitanas brasileiras* (2015), do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), o *Atlas de desenvolvimento humano nas regiões metropolitanas brasileiras* (2014), do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento no Brasil (PNUD) e colaboradores; os estudos desenvolvidos pelo Observatório das Metrópoles, coordenado pelo Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR), da Universidade Federal do Rio de Janeiro; a série *Cidades em Transição da Rede de Pesquisadores sobre Cidades Médias* (ReCiMe); e outros inúmeros trabalhos acadêmicos (ligados a grupos de pesquisas, teses e dissertações) que tratam, de forma mais pormenorizada, as diferenciações socioespaciais nas cidades brasileiras (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2017).

se avoluma e a residência dos trabalhadores agrícolas é cada vez mais urbana.” Isso porque, durante muito tempo, tínhamos pessoas que trabalhavam no campo, mas se deslocavam para a área rural. Regina Celly Nogueira da Silva e Celênia de Souto Macêdo explicam que, “através da rede urbana, distantes regiões puderam ser articuladas, criando-se as condições para uma economia mundial.” (SILVA; MACÊDO, 2009, p. 1). Não apenas a economia mundial foi integrada, mas a cultura campestre se mesclou com a urbana, favorecendo recomposições e experiências múltiplas. A interdependência propiciada pela globalização (GIDDENS, 2012) se relaciona à urbanização e à industrialização, que ocorrem, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial²¹⁴ (SILVA; MACÊDO, 2009, p. 5). O processo de urbanização não foi homogêneo, foi fragmentado, e, ressalvadas as peculiaridades, lembra a ocupação do território na colonização (REIS, 1968). A tabela a seguir detalha a criação das vilas e cidades, sendo possível perceber que, em algumas regiões, foram eventos tardios, como em Minas Gerais, que remonta ao século XVIII.

²¹⁴ “A partir de 1955 que se verifica a difusão dos estudos sobre redes urbanas. Um dos principais estudiosos da rede urbana foi Pierre George. Esse autor dedicou parte dos seus estudos à rede urbana francesa no bojo da geografia econômica derivada da então escola possibilista. Nos Estados Unidos, vamos encontrar a produção de David Clark, que em sua obra *Introdução à Geografia Urbana* trata do tema da localização e do sistema urbano, e Brian Berry que desenvolveu estudos sobre a evolução do sistema urbano norte-americano, como também aprofundou a discussão sobre a tipologia funcional das cidades norte-americanas. Outro autor que se destacou nos estudos sobre rede urbana norte-americana foi David Harvey, na *Justiça Social e a Cidade*, que aborda a dinâmica das relações cidade-campo a partir da circulação de mercadorias excedentes. No entanto, Walter Christaller foi o proponente dessa discussão, sobretudo no período que se estende de 1920 a 1955, na Alemanha. O economista e geógrafo Christaller, na sua obra *Lugares Centrais na Alemanha Meridional*, onde expôs a sua famosa ‘teoria dos lugares centrais’. No Brasil Milton Santos (1993) ressalta a natureza da economia urbana dos países subdesenvolvidos, nos seus estudos sobre os dois circuitos da economia urbana, projetando-os sobre a rede urbana (CORRÊA, 1989) desenvolve estudos sobre a rede urbana. Para este autor podemos estudar a rede urbana por várias vias: diferenciação das cidades em termos de suas funções; dimensões básicas de variação; relações entre tamanho demográfico e desenvolvimento; hierarquia urbana; relações entre cidade e região.” (SILVA; MACÊDO, 2009).

Tabela 9 – A criação das vilas e cidades no Brasil (1500-1720)

	Século XVI	Século XVII	Século XVIII até 1720
Rio Grande do Norte	1	1	0
Paraíba	1	0	0
Pernambuco	2	0	0
Sergipe	1	0	0
Bahia	4	0	0
Espírito Santo	2	0	0
Guanabara	1	0	0
São Paulo	6	10	1
Pará	0	4	0
Maranhão	0	2	1
Alagoas	0	3	0
Rio de Janeiro	0	6	0
Paraná	0	2	0
Santa Catarina	0	1	1
Piauí	0	0	1
Ceará	0	0	1
Minas Gerais	0	0	8

Fonte: REIS, 1968.

Sendo assim, podemos dizer que “a urbanização ocorre com maturidade somente a partir do século XIX e demora mais um século para adquirir as características com as quais conhecemos hoje.” (SANTOS, 1993, p. 17). Ou seja, no Brasil tivemos uma urbanização tardia, fragmentada e com tendências à aglomeração. Essa dinâmica repercute na concentração populacional, “em 1872 apenas três capitais tinham mais de 100 mil habitantes: Rio de Janeiro (274.972), Salvador (129.109) e Recife (116.671). São Paulo, a capital mais populosa do Brasil, em 1872 “tinha uma população de (31.385).” (SANTOS, 1993, p. 21). Isso quer dizer que a mobilidade para São Paulo não foi gradativa, mas em grande fluxo populacional.

Em 1900, a situação populacional do Brasil se alterou em 9,6% e a razão foi a urbanização, quando subiu de 9,9 milhões para 14,3 milhões em ambiente urbano. Foram necessários 20 anos entre 1920 e 1940 para que essa taxa triplicasse, passando a 31,24%. “Até 1872 apenas 5,9% da população brasileira era urbana.” (SANTOS, 1993, p. 21). O advento da produção do café, na segunda parte do século XIX, traz para São Paulo a característica de local dinâmico e abrange também Rio de Janeiro e Minas Gerais. As mudanças são de “engenharia e também do sistema social.” (SANTOS, 1993, p. 26). Em outras localidades, a dinâmica não foi similar.

Na década de 1930, o cenário muda com o fomento político para a industrialização²¹⁵, e entre 1940-1980 ocorre uma significativa mudança de local de residência na população brasileira. “Se em 1940 a taxa de urbanização era de 26,35% em 1980 salta para 68,86% e a população total do Brasil triplica, ao passo que a urbana se multiplica por sete vezes e meia. [...] Entre 1980-1990 a população cresceu 26% e a urbanização aumentou 40%.” (SANTOS, 1993, p. 29). É importante ressaltar que, no Brasil, o movimento de urbanização é, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial. Fatores como a alta natalidade e a queda na mortalidade²¹⁶, em decorrência das melhores condições sanitárias dos centros urbanos, assim como condições de vida, ensejam o favorecimento do crescimento populacional no Brasil. A esse fenômeno denomina-se “explosão demográfica brasileira.”²¹⁷ (SANTOS, 1993, p. 31).

Não obstante, temos a população agrícola²¹⁸ que se difere da rural, porque trabalha no campo, mas reside em áreas urbanas. A população rural trabalha e reside no campo (SANTOS, 1993). Para melhor verificação dessa distinção na população, entre agrícola e rural, bem como a respectiva representatividade, temos a tabela a seguir, que considera a população rural e agrícola por região no período de 1960 a 1980.

Tabela 10 – População agrícola e rural: regiões e Brasil (1960-1980)

Região	Norte		Nordeste		Sudeste		Sul		Centro-Oeste		Brasil	
Ano	Agrícola	Rural	Agrícola	Rural	Agrícola	Rural	Agrícola	Rural	Agrícola	Rural	Agrícola	Rural
1960	21,24	62,61	30,02	66,12	14,44	42,39	27,18	62,9	23,39	65,77	22,31	55,33
1970	25,92	54,86	26,92	58,19	9,93	27,32	25,41	55,73	18,29	51,96	18,88	44,08
1980	30,3	48,5	28,81	49,54	8,33	17,19	23,08	37,59	17,82	32,21	17,72	32,41

Fonte: SANTOS, 1993, p. 33-34.

²¹⁵ De acordo com Santos (1993), esse termo, naquela ocasião, não era no sentido estrito do termo, mas incluía a criação de atividades industriais e seu processo social complexo, que inclui a formação de um mercado nacional, com expansão do consumo.

²¹⁶ Entre 1940 e 1950, a natalidade era de 44,4% e a mortalidade de 20,6%. Entre 1950 e 1960, a natalidade era de 43,3% contra 13,4% de mortalidade (SANTOS, 1993).

²¹⁷ A população rural também cresce entre 1960 e 1970, exceto em Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Distrito Federal. Não obstante, em termos gerais, a população rural diminui entre 1970 e 1980, sobretudo em Paraná (menos 1.268.659), Minas Gerais (menos 1.030.696), São Paulo (menos 1.268.659) e Rio Grande do Sul (menos 588.988). Esse evento confirma a “vocalização da aglomeração.” (SANTOS, 1993, p. 31).

²¹⁸ A população agrícola cresce mais rapidamente que a rural. Entre 1960 e 1980, a população agrícola passa de 15.454.526 para 21.163.729, ao passo que a rural fica praticamente estacionária, na década de 1960, em 38.418.798, quando, em 1970, será 41.054.054 e, em 1980, será 38.566.297.

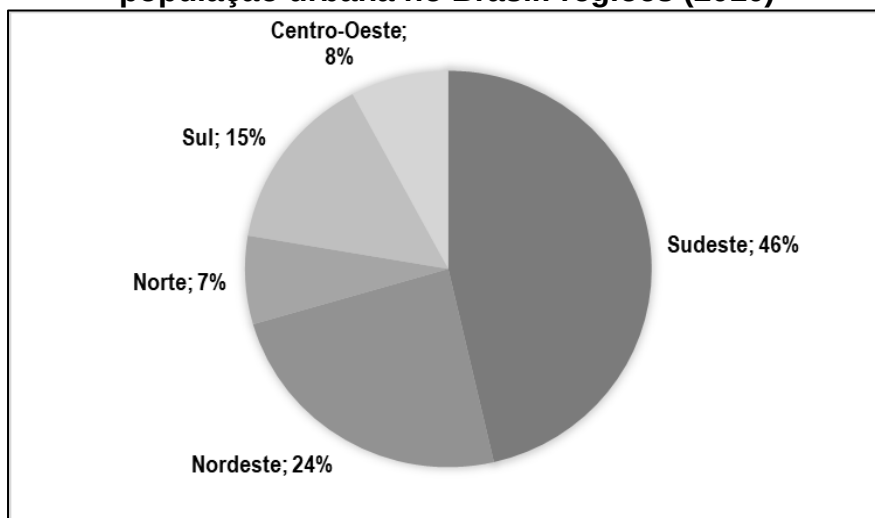
Foi na década de 1960, precisamente em 1964, com o golpe de Estado no Brasil²¹⁹, “por meio da integração com o movimento de internacionalização, que o país se torna exportador, período denominado *técnico-científico*”. (SANTOS, 1993, p. 35). Assim, a tríade proposta no período foi composta pela “reorganização do sistema produtivo do país em 1964, base técnico-científica e base técnica e econômica dos processos modernos de comunicação.” (SANTOS, 1993, p. 46). A historiografia traz aspectos importantes desse período que vai de 1964 a 1985, cujos impactos na sociedade, nos indivíduos e na memória foram muito significativos, mas não avançaremos nessa abordagem por extrapolar o nosso escopo.

É possível observar que tais mudanças impactaram não apenas no modo e local habitacional, mas na sociopolítica, na cultura, nas sociabilidades e nas identidades rural, agrícola e urbana. O consumo de bens e serviços é ampliado no Brasil, porque há maior oferta e demanda de produtos, a organização do trabalho propicia previsibilidade por meio dos salários mensais, girando a economia e estabelecendo aspirações nas pessoas. O aumento do consumo é estendido, “saúde, educação, lazer, paralelo ao consumo das batedeiras elétricas e televisões.” (SANTOS, 1993, p. 49). A busca por satisfações é potencializada. O rádio, a televisão e a internet provisionaram não apenas comunicação e informação, mas entretenimento. Não são necessárias as festividades religiosas para encontrar as pessoas, para acessá-las. Esse processo, curiosamente, avança no sentido da individualização, quando o anseio é por si mesmo. Em meio à multidão, o indivíduo quer se afirmar, porque se sente um anônimo.

A relação entre o aspecto identitário e o espaço urbano é imbricado. No gráfico a seguir, temos a distribuição da população urbana por região em 2010 e vemos que algumas regiões são, sobretudo, urbanizada.

²¹⁹ O golpe de Estado no Brasil em 1964 foi a deposição do presidente João Goulart por um ato militar que ocorreu de 31 de março a 1º de abril de 1964, pondo fim à Quarta República (1946-1964) e iniciando a ditadura militar brasileira (1964-1985). Para este estudo, veja-se: DELGADO, 2010.

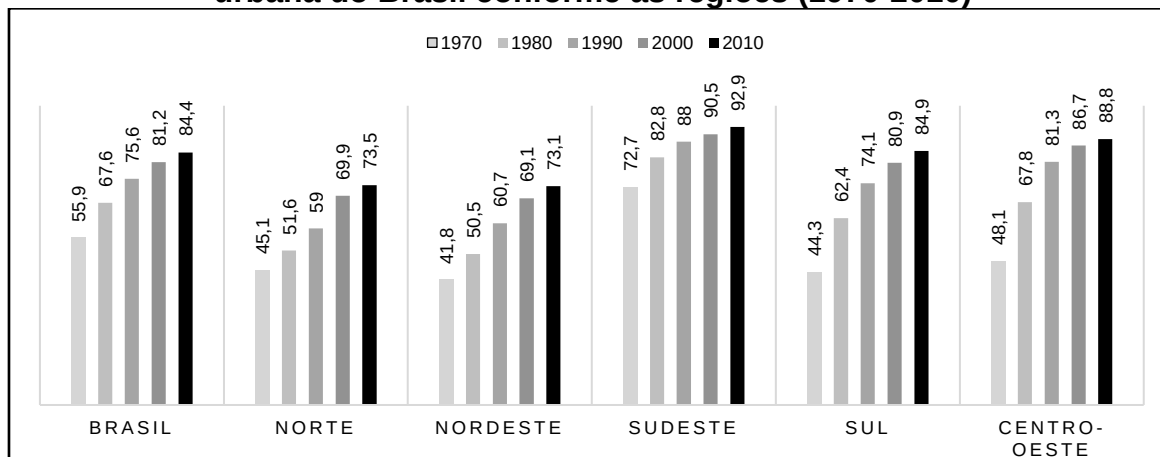
Gráfico 9 – Distribuição percentual da população urbana no Brasil: regiões (2010)



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010.

De acordo com o gráfico, percebemos a maior concentração urbana do Brasil no Sudeste, seguida das regiões Nordeste e Sul. Isso quer dizer que a urbanização é desigual. Para verificarmos o detalhamento da evolução da urbanização do país e suas regiões, considerando o marco de 1970 a 2010, temos o gráfico a seguir.

Gráfico 10 – Detalhamento da distribuição percentual (%) da população urbana do Brasil conforme as regiões (1970-2010)



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010.

Em 1980, o Sudeste somava 82,8%, a mais urbanizada. O Nordeste era o menos urbanizado, com 50,5%, quando a média nacional era de 65,6%, ou seja, 15% menor. Se a história cultural brasileira foi mormente rural e católica, a contemporaneidade é urbana e com pluralidade religiosa, incluído o fenômeno dos sem religião. A religião, como parte intrínseca da cultura no Brasil esculpida em

contexto rural, agora é delineada pelo ambiente urbano, assim como os hábitos são reestruturados. “Existem tensões entre a longa experiência religiosa histórica que subsiste na tradição das comunidades envolvidas, mesmo quando a fé e a prática religiosa experimentam decréscimo.” (ROSENDAHL, 1996, p. 61). Essas tensões são acentuadas quando ocorre a mudança do local da produção e reprodução histórica das tradições diante do agir e escolher pessoal do indivíduo que foi potencializado no ambiente urbano.

O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades. A dimensão geográfica do lugar não pode ser separada das dimensões política e econômica. (ROSENDAHL, 2005, p. 12933).

A dimensão geográfica está atrelada também à dimensão religiosa e, por conseguinte, às memórias. Alfredo Teixeira (2013, p. 129), ao refletir sobre a paisagem social da identidade católica em Portugal, consignará que essa análise não pode desconsiderar as determinações regionais e locais nas respectivas formas de territorialidade e remodelações, como uma geografia da identidade católica. Esse mesmo aspecto deve ser considerado ao pensarmos a paisagem religiosa no Brasil; por isso o tempo e o espaço são aspectos instrutivos dos contornos da paisagem religiosa expressas na memória. Rosendahl (2005), ao realizar análise sobre o catolicismo no Brasil no século XIX²²⁰, explica que a ocupação era irregular.

A estratégia territorial de criação de dioceses num amplo território, escasso e irregularmente ocupado, revela uma apropriação de enormes espaços vazios, gerando uma distância muito ampla entre os focos irradiadores e as novas unidades territoriais. A Igreja Católica até 1800 adotou uma difusão por saltos e não uma difusão por contiguidade. (ROSENDAHL, 2005, p. 12937).

A dinâmica de territorialidade colonial e as missões de evangelização se revelam afim ao tema abordado no Capítulo 1, sobretudo aos ciclos missionários. Com

²²⁰ Rosendahl (2005) explica que o poder religioso oficial está distribuído, em 1800, em nove unidades territoriais brasileiras: Salvador, Olinda e Recife e São Luís, na região Nordeste; Rio de Janeiro, São Paulo e Mariana representam a região Sudeste; enquanto na região Norte há apenas uma diocese, Belém; na região Centro-Oeste, apenas duas prelazias são reconhecidas, Goiás e Cuiabá. Após ressaltar o abandono da própria Igreja Católica no Brasil, com apenas sete dioceses e duas prelazias criadas em 300 anos de colonização, é possível considerar as particularidades do processo de construção de sua territorialidade no país. São quatro os pontos a serem considerados no que tange a origem e difusão dessas nove unidades territoriais. Para as análises sobre o catolicismo e as distribuições por dioceses, veja-se: ROSENDAHL, 2005.

as mudanças em curso no país, desde a colonização até a urbanização, o que inclui muitos eventos históricos, a religião majoritária numericamente tem sua dinâmica de ocupação e a paisagem religiosa modificada. Em 1930, a Igreja Católica caracterizava-se por uma territorialidade bastante distinta²²¹ daquela vigente em 1800. “Independente, com a escravidão abolida, regime republicano e com o processo de industrialização em marcha. Acrescente-se ao contexto socioeconômico a urbanização em sua fase inicial, introduzindo novas relações e práticas na vida rural” (ROSENDAHL, 2005, p. 12938), até então não alteradas. Essas transformações decorrentes da urbanização, sobretudo na religião católica, mas não apenas, outrora alicerçadas no ambiente rural, são razões para movimentações no campo religioso brasileiro.

2.1.2 Transições e mobilidades: os efeitos na religiosidade rural

O dinamismo das mudanças em curso apresenta na área rural uma realidade, também dinâmica, entre a tradição e o contemporâneo. As mudanças no ambiente rural propiciam reconfigurações variadas. Esse fenômeno ocorreu, igualmente, em Portugal e foi objeto de estudo empírico e interdisciplinar²²² realizado por Lima e transcorreu na região Norte de Portugal, designada como Minho²²³. A região do Minho, em sua história, é densamente católica²²⁴ e passou por processos de mobilidade importante, de emigração e imigração, sendo o Brasil uma das localidades de intercâmbios²²⁵. No Minho, a localidade de Viana do Castelo é uma região minifundiária, um *habitat* rural e agrícola, e cada grupo doméstico extrai bens de

²²¹ A territorialidade da Igreja Católica até 1930 pode ser entendida como a prática espacial de difusão por meio da criação de dioceses em localizações variadas, sempre vinculadas a condições estratégicas distintas. Ocorreu também a prática da criação de prelazias, tratando-se, na realidade, de uma prática de antecipação espacial (ROSENDAHL, 2005).

²²² De acordo com José da Silva Lima (1994), o estudo é interdisciplinar em perspectiva eclesiológica com relações estabelecidas entre dados empíricos etnográficos, da esfera da antropologia cultural e interpretações que resultam em “etnoteologia”. A pesquisa transcorreu administrativamente e eclesiasticamente em Viana do Castelo. Eclesiasticamente, foi separada da diocese metrópole de Braga pelo Papa Paulo VI, em 3 de novembro de 1977, pela Constituição Apostólica “*Ad Aptiorem Populi Dei*”, “em Viana do Castelo (LIMA, 1994, p. 13).

²²³ Segundo a história, “*Minus*” (Minho), nome de batismo dado pelos romanos em termos elogiosos, em alusão à cor do rio naquele tempo e em referência a modestos jazigos mineiros de chumbo na região (LIMA, 1994).

²²⁴ A predominância católica desta região é apontada nos dados da pesquisa realizada por Alfredo Teixeira (2013) e percebida por este autor durante o período de doutoramento na região do Minho.

²²⁵ A alteração cultural no local é notada pelo autor sob vários aspectos, dentre eles na mudança de prenomes, que eram predominantemente religiosos e altera-se, incluso para recepcionar prenomes não tão comuns em Portugal (LIMA, 1944).

subsistência, com paisagem verde, tradições populares que incluem danças, artesanatos, pratos típicos e vinho verde regional. A pesquisa ocorreu nessa região de Viana do Castelo e repercutiu um catolicismo presente nas paisagens e nas heranças religiosas.

A visibilidade do catolicismo é o segundo traço característico rapidamente apurado. Não há aldeia sem igrejas e capelas, via-sacra e ermidas solitárias no alto dos montes, cruzeiros e alminhas à beira dos caminhos. O Alto Minho está recheado de sinais religiosos deixados e mantidos durante gerações, sinais dum passado e património do presente. (LIMA, 1994, p. 15).

A dinâmica dos minhotos na região estudada é marcada pelo catolicismo, “não há Alto Minho sem referência a uma forte implantação católica, a uma estruturação religiosa visível que parece fazer perdurar uma espécie de personalidade coletiva, minhoto e crente são solidários.” (LIMA, 1994, p. 17). A solidariedade mencionada quer dizer que o modo de viver do minhoto era imbricado com a vivência religiosa. A memória religiosa daquela localidade e das pessoas era composta pela tradição e pela vivência cotidiana. As narrativas da pesquisa revelam uma devoção crente espontânea, quando, por exemplo, os minhotos retiram o chapéu ao passar pela capela de *Nossa Senhora* ou pelas *alminhas*²²⁶. Aliás, a crença local está demonstrada na “iconografia regional” como retrato histórico (LIMA, 1994, p. 25) e como expressão simbólica da memória religiosa minhota.

Lima (1994) observa, entretanto, mudanças na paisagem, quer seja pelas casas com arquitetura de traçado estrangeiro em meio as casas de traços locais, quer seja pela mobilidade dos jovens, que buscam outros lazeres, diversos das festas religiosas, como ir ao cinema e danças em discotecas, em detrimento das devoções tradicionais de domingo à tarde. Essas são tensões do processo social de uma paisagem geográfica e religiosa em reconfiguração. Embora a Igreja seja o centro das aldeias, mesmo quando descentralizada pela expansão dessas, é o centro simbólico que uniu gerações. “O sino era a voz de Deus para toda a aldeia. A igreja-edifício aparece como o grande símbolo de coesão, da reunião de pertença ao mesmo universo.” (LIMA, 1994, p. 39). Não obstante, a localidade agora concorre com

²²⁶ Alminhas são casinhas com uma cruz, com imagens de um santo, por exemplo, comumente vistas nas estradas rurais portuguesas e homenageiam as almas, inclusas as que estão no purgatório, e aqueles que por elas passam fazem orações pelas almas, sendo uma representação católica muito frequente, sobretudo no Norte de Portugal (VIEIRA, 2019).

espaços seculares, como a citada discoteca que, com suas luzes e letreiros, é a voz que chama pelos jovens.

No inventário de crenças, embora nomeadamente seja uma região de herança católica, Lima (1994, p. 100) observa “um fenômeno religioso composto por práticas religiosas oficiais e clandestinas²²⁷ [...] uma religião particular, [...] porque revela-se uma espécie de sincretismo no tecido social.” Estamos diante de um tecido religioso que concentra o catolicismo em maior densidade, mas aglutina outras formas de crenças, tidas pelo autor como híbridas, porque realizam “benzeduras e exorcismos”.

Verifica-se que “o padre tem a legitimidade da instituição e a instituição evoca o polo divino que a instituiu.” (LIMA, 1994, p. 101). O mesmo não ocorre com mulheres que benzem, tratadas na pesquisa como “bruxas” (LIMA, 1994), porque assim são designadas pelos participantes do inquérito. Entretanto, ambos os agentes, as bruxas e os padres, estão presentes nas crenças da comunidade inquerida, e as pessoas vivenciam essas “experiências como crenças ou superstições, uma experiência religiosa híbrida.” (LIMA, 1994, p. 103). Não obstante, é uma religiosidade católica. “O Minho inteiro é considerado como terra da cristandade, é qualificada de crente, religioso, e, portanto, de atrasado culturalmente.” (LIMA, 1994, p. 100-101). Essa síntese se refere à associação entre religiosidade e campesino, como algo ultrapassado, que remete ao passado, ao tradicional. Mas na pesquisa podemos verificar que a mudança desse cenário rural traz fragilizações na herança religiosa, sobretudo nas gerações jovens.

Ao apresentar o caso de uma família, notamos como o processo de transmissão da herança religiosa é importante na continuidade da tradição. Além disso, é possível perceber como a alteração do espaço físico recompõe a memória, inclusive a religiosa. Lima (1994) narra a “sucessão de estações camponesa”, a transmissão da tradição e da religião no cerne de uma família campesina profundamente católica e praticante.

Na segunda geração representada pelo filho camponês, houve continuidade no seguimento da tradição católica, a manutenção dos ritos e sacramentos, assim como

²²⁷ A religião popular portuguesa é ponderada em relação a religião oficial, era sobretudo considerada como espontânea e de criação coletiva (ESPÍRITO SANTO, 1984). Cita-se o lugar dos adivinhos, cujos mágicos são, sobretudo, mulheres, a que se chamam bruxas, e ajudam no combate contra as influências dos maus-olhados e maus feitiços. Para compreender os segredos, dão-se o espetáculo ritual diante de uma mesa cheia de objetos considerados mágicos, com a ajuda de queima de ervas, que exalam perfumes exóticos, fornecem uma receita final em troca de pagamento da consulta e do prestígio (LIMA, 1994).

havia acontecido com os ascendentes e antepassados. No entanto, teve filhos. O filho primogênito, em razão da potencialidade intelectual notada pela professora, foi enviado para uma escola em outra localidade, saindo do ambiente campesino, indo para a cidade. A escola era uma instituição dirigida por padres, aquela era uma novidade para a família, o deslocamento daquela criança para o convívio distante da família e do campo. Aquela criança foi deslocada para um contexto cultural, espacial e de afetividade diferente dos demais irmãos, os quais continuaram junto da família, na mesma localidade campesina. O processo de transmissão familiar da tradição e dos hábitos culturais se mantiveram.

Foi observado que “os filhos mais novos, em casa, seguem o pai indo à Missa do Galo na noite de Natal, não faltando à missa do domingo, dizendo louvado seja Deus diante das espigas em abundância douradas pelo sol.” (LIMA, 1994, p. 128-129). Enquanto os filhos mais jovens mostravam a continuidade da herança familiar religiosa e da tradição local, o filho primogênito que migrou para a cidade e que retorna ao campo apenas três vezes por ano, durante as férias, foi inserido em um contexto distinto de reconfiguração de memórias e de identidade. O relato mostrou que ele não perdeu completamente os códigos da tradição, mas a herança religiosa foi fragilizada. “No entanto, no seu foro íntimo, nasce outra concepção das coisas, dois códigos caminham juntos.” (LIMA, 1994, 129). Percebeu-se outra dinâmica religiosa, um certo afastamento, e algumas práticas religiosas já não eram notadas. A precarização da transmissão, em razão da bifurcação de seus agentes, da alteração espacial e da mudança cultural, favoreceu a recomposição da memória religiosa.

A narrativa, embora tenha ocorrido em Viana do Castelo, no Norte de Portugal, numa comunidade minhota, dialoga com a nossa hipótese de fragilização da herança religiosa devido à alteração do espaço e recomposição da memória. Há curvas de mediações e itinerários, na mobilidade da “cidadela para uma federação e constata que a constelação dos itinerários e dos modos religiosos aparece como espelho das transições socioculturais.” (LIMA, 1994, p. 162). Essas curvas conduzem a novas sociabilidades. A mobilidade resulta em transições e hibridismos.

A região teve importante mobilidade humana, especialmente para o Brasil, nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, os Estados Unidos e a França, no século XX²²⁸. As emigrações são fomentadas, sobretudo, pela necessidade econômica. Não obstante,

²²⁸ Para conferir a curva de emigração nos séculos e respectivas regiões de Portugal com população emigrada, veja-se: LIMA, 1994.

alguns retornam com hábitos culturais, alimentares e religiosos trazidos daquelas localidades e que passam a integrar as memórias. Os efeitos são notados na paisagem local pelas referências arquitetônicas distintas nas moradias, como aquelas opulentas, algumas conhecidas como casa “brasileira” ou “francesa”, nas lápides dos cemitérios locais, com homenagem em francês, na alteração linguística entre português e francês (“luso-francês”²²⁹), na mudança dos prenomes que deixam de ser tipicamente portugueses, e a menção a nomes religiosos diminui ao longo das décadas. Há um processo de “deslocamentos simbólicos” (LIMA, 1994, p. 206), recomposição da memória e da identidade. No aspecto religioso, as repercussões foram igualmente notadas.

Este paradigma do bilinguismo religioso mestiço confere direito de cidade ao caráter tensional das transições sociorreligiosas e às relações radicais entre as formas empíricas culturais de construção do ser social e a pragmática crente individual e coletiva; o texto religioso pragmático do emigrante articula-se aos focos culturais de socialidade no meio dos quais se constrói a sua identidade comprometida entre o religioso parental e as interferências exógenas. (LIMA, 1994, p. 216).

Percebe-se a junção entre a herança religiosa familiar e aquela que decorre de contatos externos. Uma bricolagem de crenças que advém, em alguma medida, desse encontro e recomposição. As similaridades entre o barroco mineiro de Minas Gerais e o barroco do Minho, presente também, entre outras cidades, em Braga, além da arquitetura das casas, das igrejas e da culinária dessas localidades, trazem significativas correspondência e indicam pontos de contato.

Aliás, como visto no Capítulo 1, o ciclo mineiro foi muito influenciado pelo ermitão português Feliciano Mendes²³⁰, que era da região do Minho, especificamente dos arredores de Braga. A Igreja de Bom Jesus de Matosinho, em Congonhas, Minas

²²⁹ Para conhecer estas mudanças com especificidades, veja-se: LIMA, 1994.

²³⁰ De origem simples, fundou, como retribuição a uma graça alcançada, uma das maiores peregrinações brasileiras: a dedicada ao Bom Jesus de Matosinhos, na cidade de Congonhas. Na segunda metade do século XVIII, Feliciano Mendes contraiu uma grave doença cujo nome não se sabe, mas que, segundo a tradição, teria sido motivada pelos árduos trabalhos de mineração. Pela fé e preces do devoto ao Senhor de Matosinhos, a cura foi alcançada e, a partir daí, Feliciano passou a se dedicar inteiramente à construção da igreja. Segundo a história dele, a igreja não era comum como as centenas que existiam espalhadas pela capitania das Minas, mas um santuário, como os dois que existiam na região em que nasceu, nas proximidades de Braga, Norte de Portugal: o Santuário de Braga e o Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, nos arredores do Porto. O morador congonghense e escritor Domingos Teodoro Costa, autor do livro sobre Feliciano Mendes *“Congonhas – Da fé de Feliciano à genialidade de Aleijadinho”*, relata que a população possui uma dívida com o ermitão. “Feliciano Mendes idealizou e participou de boa parte da construção do santuário. Só possuímos um Patrimônio Histórico Mundial por causa de sua obstinação e fé.

Gerais, deve-se à fé desse português, cuja inspiração e devoção remonta ao Santuário Bom Jesus do Monte de Braga e ao Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, nos arredores do Porto, parte da herança religiosa presente na memória religiosa desse devoto. Outrossim, Minas Gerais é um estado brasileiro com importante percentual de católicos no Brasil e sua característica, outrora acentuada no catolicismo rural, também muda com a dinâmica da urbanização.

Além da mudança espacial, as alterações nas relações antes vinculadas, sobretudo, à família e à Igreja, como as festas religiosas, as romarias, as peregrinações, as quermesses, entre outras, igualmente transmitem e evocam a crença, criam laços e afeições muito presentes na sociabilidade rural. Essa sociabilidade se reconfigura, inclui, quando não se transmuta, uma sociabilidade da concretude urbana, industrial, frenética. Não há instituição social que não produza vínculos sociais ou formas de sociabilidades, e as instituições sociais no ambiente urbano reconfiguram os vínculos.

Bernardino Leers (1977), refletindo sobre o ambiente rural brasileiro e as mudanças decorrentes do processo de urbanização nos indivíduos, explica: “o homem atual se caracteriza pela sua mobilidade instável e pelo seu dinamismo que reforma ideias e práticas sem cessar.” (LEERS, 1977, p. 158-159). A afirmação de Leers corresponde à nossa compreensão de que, na urbanização, temos a reconfiguração identitária que favorece a individualização. Esses aspectos corroboram os deslocamentos dos modelos tradicionais e das afeições. “Os sinais de desintegração do modelo tradicional já têm começado há bastante. Atingem o estilo da vida e da convivência no campo, e se não significam uma mudança de mentalidade de um novo sistema de comportamento, ao menos condicionam a uma onda de crise.” (LEERS, 1977, p. 159). Há mudança identitária em duplo sentido, na área urbana e na rural, porque o indivíduo se conecta com o tempo e o espaço.

Os efeitos da urbanização no ambiente rural podem ser notados em vários aspectos, como na alimentação industrializada e processada, nos itens de decoração com plantas artificiais, aparentemente divergentes da variedade natural presente no campo, mas convergentes com os efeitos da modernidade que traz consigo a industrialização e a urbanização. Essas mudanças são sugestivas da alteração cultural, de mentalidade e, consecutivamente, de identidade. Há interconexões. “A globalização refere-se ao fato de estarmos cada vez mais vivendo em um mesmo mundo, de modo que os indivíduos, grupos e nações, se tornam cada vez mais

interdependentes.” (GIDDENS, 2012, p. 102). Por motivações várias, no ambiente rural, a inseminação animal artificial, o adubo químico, a semente selecionada, o sistema de irrigação, o inseticida, o agrotóxico, substituem de modo gradativo, o cruzamento animal, o adubo orgânico, a semente seca sob o sol, a irrigação pelo riacho. São os efeitos da urbanização também no ambiente rural.

As festas e práticas religiosas, a crença na intervenção divina em assuntos humanos são minimizadas. Pela urbanização, “realiza-se uma extensão das relações humanas e de integração do povo campestre na sociedade global.” (LEERS, 1977, p. 163). A “reza brava” contra “bicheiros”, em ambientes urbanos, são práticas que carecem de sentido simbólico, são superstições, crenças obsoletas. Não podem sequer serem lembradas, porque há farmácias com remédios variados, embora, outrora, fossem parte da memória religiosa latente, um recurso simbólico imediatamente lembrado e evocado.

Esse processo de mudança no mundo rural parece suficiente para compreendermos o conteúdo real da fragilização da herança religiosa na cidade, mas também no campo. “Os primeiros contatos com o interior do Brasil já revelavam posição predominante do catolicismo, cujos sinais de presença estão espalhados por todos os cantos.” (LEERS, 1977, p. 11). No entanto, mesmo no ambiente rural, além da presença de outras tradições religiosas, a tradição católica tem sua centralidade na vida rural desafiada e fragilizada. Ao visitar pequenos vilarejos, vemos costumeiramente outros espaços religiosos, que não apenas a Igreja Católica no centro da praça que, em não raras circunstâncias, estão cerradas. Esse é um processo de fragilização da herança católica, da relação com a tradição e com a instituição.

Ademais, como dito, a herança católica, desde a colonização, propunha-se como predominância da memória religiosa, embora não exclusiva. Não obstante, a urbanização remodela essa paisagem religiosa e há significativa pluralização. O cerne da mudança foi a motivação econômica. Ruben George Oliven (2010) explica que “a formação de um modo de produção urbano-industrial capitalista no Brasil está ligada ao enfraquecimento da economia colonial e ao surgimento de uma economia de mercado.” (OLIVEN, 2010, p. 58). O discurso dos candidatos presidenciais Júlio Prestes, do Partido Republicano Paulista, exaltando o fazendeiro como tipo representativo brasileiro, e o adversário Getúlio Vargas, da Aliança Liberal, exaltando

a siderurgia, mostrava a polaridade entre o rural e o urbano naquelas décadas entre a tradição e a mudança.

Enquanto alguns políticos ainda acreditavam na “vocação agrária” do Brasil nas primeiras décadas deste século é bem caracterizado pela seguinte afirmação de Júlio Prestes, adversário de Getúlio Vargas nas eleições presidenciais que acabaram pretextando a Revolução de 1930: “o fazendeiro é o tipo representativo da nacionalidade e a fazenda é ainda lar brasileiro por excelência, onde o trabalho se casa com a doçura da vida e a honestidade dos costumes completa a felicidade. O Brasil repousa sobre o núcleo social expressado pelas fazendas. Comparando-se este retrato bucólico com o apresentado por Getúlio Vargas em um discurso em 1943 em Volta Redonda onde a primeira usina siderúrgica estatal brasileira foi construída, pode-se constatar que ocorreu, pelo menos a nível do discurso, um deslocamento de uma ideologia agrária para uma mais industrial. (OLIVEN, 2010, p. 58).

Obviamente, as propostas também indicam aspectos culturais e identitários, para além do contexto socioeconômico e político. A *República Nova* trazia consigo uma nova diretriz para o país, um projeto de vocação urbana, ou seja, o país e os brasileiros seriam indivíduos predominantemente urbanos. As motivações para a migração do modelo rural para o urbano comportam vários fatores políticos, econômicos, sociais, os quais são abordados da seguinte forma:

A partir da década de trinta, a ação conjunta de vários fatores políticos, econômicos e sociais produziu transformações através das quais parte do excedente criado pelas oligarquias agrárias foi usado para iniciar um novo processo de industrialização, embora os privilégios destas oligarquias tenham sido mantidos sob uma forma alterada. A crise de 1929 (e seus efeitos na produção de café) e a Segunda Guerra Mundial acarretaram uma expansão da indústria voltada a preencher o vazio deixado pela interrupção do abastecimento vindo do exterior. Com a crise de 1929, o preço do café caiu mais de 60% em dois anos e só se recuperou depois da Segunda Guerra Mundial. Entre 1929 e 1937 a produção industrial cresceu aproximadamente em 50% e no final da guerra a manufatura já era responsável por cerca de 20% do produto bruto. (OLIVEN, 2010, p. 61).

Na proposta urbana, as massas populares eram necessárias para viabilizar o processo de industrialização que se desenvolvia. Para tanto, um grande contingente migratório era imprescindível. Entre 1959 e 1960, “com Juscelino Kubitschek, a hegemonia do urbano sobre o rural se desenvolveu mais ainda.” (OLIVEN, 2010, p. 64). A abertura do mercado brasileiro ao capital estrangeiro é relevante nesse período e o fomento da migração foi ampliado, a exemplo da construção da nova capital federal, Brasília. Obviamente que o processo de urbanização e suas implicações

socioantropológicas são várias e resultam em transformações, as quais transcorrem com processos de transições e mobilidades.

A transformação do Brasil em uma sociedade cada vez mais “urbana” ocorre através de vários processos. O primeiro é constituído pela ainda incipiente penetração de relações capitalistas no campo, acarretando a proletarianização dos camponeses e agricultores mais pobres que acabam migrando para as cidades em busca de trabalho. O segundo se manifesta pela pressão sobre a terra causada em certas áreas rurais, onde a introdução (através da cidade) de melhoramentos sanitários e higiênicos (vacinas, antibióticos, etc.) ocasiona uma diminuição da mortalidade infantil e um consequente aumento de população que não é absorvida por causa das limitações sociais e físicas do meio rural. O terceiro processo consiste na expansão das fronteiras agrícolas às quais pessoas atingidas pelos dois processos anteriores migram em busca de novas terras, atingindo assim frequentemente as já diminutas populações indígenas com consequências fatais para as últimas. Finalmente, o quarto processo é representado pela atração que a cidade exerce sobre as populações rurais, através da expectativa de melhores condições de vida e trabalho, o que é fomentado pela constante difusão de imagens e valores urbanos através do país pelos meios de comunicação de massa. (OLIVEN, 2010, p. 65).

Os processos descritos por Oliven (2010) são importantes porque informam como a demanda por urbanização adentrou o meio rural, transformando o trabalhador rural em um migrante proletário empobrecido, quando não em um desempregado miserável economicamente. Aquelas pessoas que se mantiveram no meio rural, fizeram com que esse ambiente se saturasse com farta oferta de mão de obra, decorrente do crescimento populacional geral. Ocorre que, para além de trabalhadores, são pessoas com afetividades, com sociabilidades, memórias e identidades. O discurso do ideal urbano de vida e progresso, favorecido pela difusão midiática que afirmava melhores condições de vida na cidade, fez com que a migração para os centros urbanos se tornasse um objetivo e uma prática, resultando em transições e mobilidades.

O deslocamento fomentado pela urbanização resultou no Censo de 1970, que constatou que “um índice de quase 1/3 de todos os brasileiros vivendo num lugar diferente daquele em que tinham nascido.” (OLIVEN, 2010, p. 66). Ainda na atualidade, jovens migram de áreas rurais para centros urbanos com o objetivo de estudar ou de alcançar as famigeradas melhores condições de vida, ou seja, a busca pelo tipo urbano e tudo que esse modelo representa. O ambiente rural é sucessivamente esvaziado.

Há na urbanização a emergência de uma nova dinâmica espacial, ordem social, de uma nova identidade nacional e de um novo modo de ser indivíduo. Acerca da nova

ordem social, um aspecto a ser destacado neste estudo envolve as transformações culturais, dentre as quais reside o fenômeno religioso. “À medida que a nova ordem social se desenvolve, a mesma afeta e transforma diferentes indivíduos e grupos por ela envolvidos.” (OLIVEN, 2010, p. 76). As instituições religiosas, os sistemas de crenças e as memórias religiosas foram dinamizadas. A memória coletiva religiosa guarda estreita relação com o espaço.

Na perspectiva histórica da cidade campesina ou urbana, Sérgio da Mata (2002) explica que, “nas suas origens, o espaço urbano se define como espaço sagrado. Isso porque, na origem das cidades há um elemento norteador, a ordem religiosa, costumeiramente orientada pela praça, igreja e cemitério.” (MATA, 2002, p. 19). É uma paisagem arquitetônica que corresponde às vilas, aos vilarejos, às aldeias, às cidades campesinas, cujo espaço era assentado na tradição e na religião. As casas circundavam a igreja, que era o centro das cidades e da vida dos moradores. O espaço era marcado pelo religioso e pela força política e simbólica da religião. O tempo era marcado pelo toque dos sinos. O calendário, pelas festas religiosas; as sociabilidades, pela provisão das colheitas, dos cultivos locais, da permuta, da coesão de crenças. A transmissão da tradição era recorrente e inerente ao modo de viver. A transmissão da tradição era diária, vivencial, a herança religiosa era um bem simbólico.

A urbanização de grandes cidades avança, e a laicidade é reafirmada com a promulgação da Constituição Federal de 1988, no seu artigo 19º. Os novos moldes arquitetônicos são erigidos, a religião, mais precisamente a igreja, deixa de ser o centro das cidades para ser parte dela. Simbolicamente, essa reconfiguração se exprime nas práticas locais e na memória dos indivíduos. As praças são reconfiguradas como locais seculares de lazer gratuito, *playgrounds* infantis e equipamentos de ginástica são oferecidos ao público; shows e festas outras que não apenas religiosas são aquelas que mais atraem, sobretudo a juventude. A transmissão da tradição se torna algo por fazer, uma escolha, não um aspecto que compõe o modo de viver o dia a dia como um legado geracional.

Mircea Eliade (2010, p. 18), ao analisar os indivíduos nas sociedades arcaicas, explica que “o homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o máximo possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados.” Essa é uma dinâmica presente nas realidades campesinas de outrora, embora não estejamos associando o campesino ao arcaico, estamos apenas tratando da relação do indivíduo com a religião na configuração do espaço que reverbera na memória.

Nas sociedades contemporâneas e urbanizadas, há a presença da religião; aliás, ocorre a pluralização das religiões, e por isso ampliam-se as experiências. Mesmo os locais tidos como sagrados se flexibilizam, porque outros podem ser consagrados, desde que o indivíduo se perceba dotado de sentido simbólico e afetividade. Os cemitérios²³¹ são secularizados e os ritos de sepultamento se ampliam e incluem cremação com armazenamento das cinzas em urnas em casa ou para serem lançadas num local de preferência da pessoa falecida, cremação com posterior transformação em pedras ou em árvores, enfim, ressignificações múltiplas de destinação do corpo falecido e do local de repouso dos restos mortais. Os ritos fúnebres e de preparo do corpo também é ressignificado de acordo com a tradição religiosa do falecido. Ademais, há novas formas de experiência do luto que não dialogam com perspectivas religiosas de outrora, mas com a identidade do indivíduo contemporâneo²³². Isso quer dizer que não apenas a compreensão da existência, da passagem, da crença no que envolve o momento posterior ao falecimento, dos ritos fúnebres e das expressões de luto são reconfiguradas, pluralizadas e não necessariamente refletem a tradição ou a continuidade de uma herança religiosa pretérita.

Importa dizer que não apenas urbanisticamente, mas a memória, a tradição e a identidade dos indivíduos são reconfiguradas, assim como o espaço e o lugar da religião no cotidiano dos indivíduos, que não é somente um aspecto objetivo, mas alcança a esfera subjetiva das pessoas. Essas alterações são as que promovem recomposições identitárias nos indivíduos e por isso alcançam tanto o ambiente rural quanto o urbano.

Se, outrora, “o mundo rural, povo rural, catolicismo rural são como moedas que passam de mão em mão sem encontrar obstáculos” (LEERS, 1977, p. 19), no mundo urbano a identidade religiosa precisa ser escolhida pelo indivíduo como resultado de afeição e memória. Um dos modos de acesso à memória é a linguagem. No ambiente

²³¹ Os cemitérios como conhecemos na atualidade surgem na Idade Média, e a partir do século XVII adotou-se o costume de enterrar os mortos fora dos muros da cidade, em sepulcros familiares ou comuns, devido principalmente às ideias higienistas que surgiam. No Brasil, os cemitérios fora da Igreja surgiram no início do século XIX, por motivações de higiene. Para estudos sobre ritos fúnebres, veja-se: BAYARD, 1996. Para estudos sobre a secularização dos cemitérios, veja-se: GIUMBELLI, 2002.

²³² Não apenas o rito fúnebre se adequou à contemporaneidade, mas a própria experiência de luto, como explicam as psicanalistas Miriam X. Pinho e Miriam D. Rosa: “A produção de tatuagens memoriais após uma perda significativa é um fenômeno cada vez mais popular principalmente entre jovens ocidentais. [...] Ato em que o luto público tem de novo lugar.” (PINHO; ROSA, 2014, p. 18).

urbano, é necessário que a linguagem religiosa consiga alcançar esse indivíduo ornado pela urbanização para que a crença enquanto conteúdo seja acolhida. Dario Paulo Barrera Rivera (2001, p. 68) explica que “o grupo social compartilha formas de pensamento e de ação que tende a reproduzi-las através das gerações.”

A transmissão da herança religiosa, sobretudo com vínculo histórico e social fundado na família, era marcada e replicada nas gerações. A transmissão rural corroborava a memória católica no espaço, na linguagem e nas práticas cotidianas. O que não significa dizer que a herança católica não estivesse fragilizada, no sentido de pertencimento do indivíduo.

Sei, não sou muito deste negócio de igreja, de padre. Mas acompanho minha religião. Como pode ser de outro jeito? Toda minha família é católica. Respeito a religião dos outros, mas não quero mexer com outra religião. Deus me livre, para quê? [...] Oh! Escute moço, minha religião é a religião católica, apostólica, romana. Meu avô morreu nesta religião. Eu também quero morrer nessa religião, viu? (LEERS, 1977, p. 33).

Notamos, no primeiro discurso citado acima, traços de desinstitucionalização: “não sou muito deste negócio de igreja, nem de padre”. No entanto, estando no ambiente familiar, de predominância católica, no espaço que reverbera toda a memória religiosa que recebeu, a preservação da pertença católica adquirida pelas gerações pretéritas perdura na autodeclaração, pela força da tradição à herança católica. Ocorre que, na urbanização, temos a fragilização dessa estrutura. O indivíduo autônomo reclama para si a escolha.

Não fazer parte de um grupo religioso é, na periferia, mais comum do que se imagina. Ao mesmo tempo, fazer parte de um grupo religioso não significa necessariamente ter uma visão religiosa da realidade. As escolhas religiosas, a peregrinação entre diversas igrejas ou o abandono de todas elas são fatos comprovados, pela observação de campo e pelos dados quantitativos à disposição sobre diversos países, como já mostrado neste texto. **Todos eles consistentes de modo a sustentar a hipótese de que na América Latina a periferia urbana não é, pura e simplesmente, religiosa, apenas.** (RIVERA, 2018, p. 108, grifo nosso).

A estruturação e a relação entre catolicismo e ambiente rural remontam ao período colonial e ainda ao legado do colonizador (LEERS, 1977). Todavia, a modernidade, com as propostas trazidas pela urbanização, propõe a “afirmação da vida cotidiana como aspecto que afetou a identidade moderna.” (TAYLOR, 2013, p. 301). A vida cotidiana urbanizada é a afirmação de um indivíduo autônomo e

individualizado, e que é um anônimo no novo espaço e tempo, e, por isso, procura se situar, sobretudo, via identidade e legitimação pessoal.

A memória rural era muito afim ao espaço. A relação entre espaço e religião é tema que se encontra na perspectiva da sociologia da memória de Maurice Halbwachs (2006), pois se constitui como prática simbólica e de memória. “A religião se expressa sob formas simbólicas que se desdobram e se aproximam no espaço: é somente assim que temos a certeza de que ela subsiste.” (HALBWACHS, 2006, p. 185). A memória religiosa católica rural brasileira é impactada quando o paradigma religioso católico se altera em decorrência da urbanização, isso quer dizer que se altera o espaço, modifica-se a memória religiosa.

Nesse aspecto, Halbwachs (2006, p. 163) dirá: “quando um grupo humano vive por muito tempo em um local adaptado a seus hábitos, não apenas os seus movimentos, mas também os seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens materiais que os objetos exteriores representam para ele.” A mudança da localidade rural para os centros urbanos equivale à mudança de hábitos, de pensamentos, de memórias. Não apenas um novo lar, mas novas sociabilidades, novas afetividades, novas lembranças, novas memórias e identidades serão recompostas. “Não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial.” (HALBWACHS, 2006, p. 170). Sendo assim, a urbanização é um contributo para a fragilização da memória religiosa.

2.1.3 A urbanização e a fragilização na memória religiosa

Anthony Giddens, comentando o estudo de Max Weber na China e na Índia, concluiu que “as mudanças no comércio, manufatura e urbanismo, não impactou tanto quanto no capitalismo industrial ocidental. A religião foi uma influência para inibir essa mudança.” (GIDDENS, 2012, p. 487). Max Weber estava tratando da importância e da influência da ética religiosa nas mudanças sociais e considerou o hinduísmo “uma religião do outro mundo”. Isso significa que os valores da crença hindu estão na liberdade do mundo material. Max Weber notou algo similar no confucionismo, “que atuava como um tipo de freio ao desenvolvimento econômico.” (GIDDENS, 2012, p. 487). Ao partir do parâmetro de análise que envolve o capitalismo, o mercado, a industrialização e a urbanização, notou que determinadas tradições religiosas

conseguiram, de algum modo, funcionar como elemento de contenção, mas o cristianismo no Ocidente não teve o mesmo efeito.

Aliás, em nossa tese, é a urbanização o evento que apresentamos como hipótese de fragilização da herança religiosa no Brasil, mormente o catolicismo. O tempo é o mesmo, mas a alteração do espaço muda a dinâmica da vida, e outros hábitos assumem o protagonismo. A razão do tempo no ambiente rural ser aparentemente distinto do tempo na vida urbana decorre da mudança da dinâmica da vida, da ordem social. Há uma representação coletiva do tempo. As durações dos eventos e das práticas decorrem de convenções e costumes que indicam a ordem social do local, segundo a qual se sucedem as diversas fases da vida social (HALBWACHS, 2006).

As convenções resultam de costumes locais e sugerem graus de aceleração do ritmo cotidiano, que no ambiente urbano contempla deslocamentos, labor, lazer, sociabilidades em contextos distintos, e assim se acelera o ritmo e a dinâmica da vida parece se esvaír, embora não haja variação do tempo. A religião e a vivência da religião nesse contexto de atividades múltiplas exigem uma adesão de maior afetividade por parte do indivíduo, porque concorrerá com outras pautas do dia, e todas reivindicam tempo. O resultado da ordem social e cultural diversa nesses ambientes está entre o cacarejar das galinhas e as buzinas dos veículos, embora sejam ambas percepções sonoras, e cada qual remete a um espaço e reivindica uma memória específica. Isso quer dizer que, na memória, as compreensões decorrem, em grande medida, do ambiente. Essas impressões resultam em memórias distintas agregadas a uma reação evocada pela memória.

O mesmo ocorre com a natureza e os símbolos. Para exemplificar, compartilhamos um acontecimento, mas preservamos a identidade das pessoas. Em dada circunstância, uma jovem nascida em uma região de periferia urbana se depara com uma praça muito florida e, num diálogo, comenta que aquele local a fazia lembrar de um cemitério. Ao ser indagada sobre o motivo dessa lembrança, contou que “nunca tinha visto tantas flores no mesmo local, exceto no cemitério [...], a diferença é que aqui não tem cruz.” Talvez se fosse uma pessoa nascida em ambiente rural, a memória de flores e cruz, eventualmente, poderia ser distinta, remetendo à bucólica paisagem rural e à Igreja Católica. Isto é, memória relacionada ao espaço. Há no relato relação entre a memória e o contexto socioeconômico da pessoa, que parece não ter tido muito acesso a locais similares.

No entanto, o que queremos destacar é que a memória urbana que teve por referência foi a de um cemitério. Certamente, essa memória tem relação de afetividade para ela. De todo modo, ao ser indagada se tinha alguma religião, disse que sempre foi evangélica pentecostal. A cruz não foi associada ao catolicismo, embora seja um símbolo muito visível em igrejas católicas, mas pouco comum em igrejas evangélicas. Ou seja, a memória religiosa daquela pessoa não comportava herança religiosa católica, por isso também a cruz remete ao cemitério. A memória duradora exige afetividade, evoca um tempo e um espaço que se concretizaram numa vivência e que residiam na lembrança.

Se pensarmos no catolicismo, para que a memória seja referenciada na pessoa, é necessário ter havido alguma herança religiosa. O fundamento espacial e de sociabilidades está em remanejamento, promovendo a recomposição da memória. A título de exemplo, se cogitarmos localizar a Igreja Católica no ambiente rural basta ir à praça, porque ao menos uma igreja é provável que haverá. No ambiente urbano, esse não necessariamente é um referencial. Do mesmo modo, a religião enquanto instituição não é, necessariamente, o referencial do indivíduo urbano. Aliás, as pessoas sem religião com crença são desinstitucionalizadas, isto quer dizer que são desvinculadas de instituições religiosas. Essa é uma evidência das mudanças identitárias nos indivíduos e na recomposição da memória. Halbwachs (2006, p. 157) afirma que “nosso ambiente material traz ao mesmo tempo a nossa marca e a dos outros. [...] Nos lembra, da nossa família e os amigos que vemos com frequência nesse contexto.” Se a Igreja e o catolicismo situados naquele ambiente material foram deslocados e esvaziados de afetividade, a desinstitucionalização evidencia essa desafeição.

O espaço evoca memórias que não são restritas à arquitetura, mas de lembranças produzidas pelos laços afetivos desenvolvidos naqueles espaços. É nessa teia entre relações de afetividades e de espaços que são tecidas, temporalmente, as identidades dos indivíduos, as quais se tornam, ao final, memórias coletivas. “A memória coletiva não é uma superação dos limites da memória individual. A memória é sempre coletiva e resulta da trama entre as identidades individual e coletiva”. (RIVERA, 2018, p. 1180).

O mesmo ocorre com o espaço, que é moldado de acordo com as perspectivas das pessoas. “Nosso ambiente material traz ao mesmo tempo a nossa marca e a dos outros. [...] nos lembra, da nossa família e os amigos que vemos com frequência

nesse contexto.” (HALBWACHS, 2006, p. 157). Ou seja, o espaço, os indivíduos e as imagens, estabelecidas por relação de afetividade, geram memórias, as quais desempenham efeitos na memória coletiva (HALBWACHS, 2006). A desinstitucionalização sugere também desafeição ao espaço institucional. As tradições se amparam no relato da memória coletiva. “Quando um grupo humano vive por muito tempo em um local adaptado a seus hábitos, não apenas a seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens materiais que os objetos exteriores representam para ele.” (HALBWACHS, 2006, p. 163).

A tradição católica expressa na memória religiosa se concretizou mormente no espaço rural, porque aquele era o espaço que a sediava enquanto memória coletiva. “Não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial.” (HALBWACHS, 2006, p. 170). Halbwachs (2006), ao tratar da memória coletiva e o espaço, explica que o espaço é elemento de estabilidade e destaque na memória religiosa. O espaço é a forma de fixação da memória mais estável, porque tende a ter maior estabilidade ou ao menos mudam em ritmo mais lento que os indivíduos e suas vivências. Acontecimentos são dinâmicos e pessoas passageiras no ciclo da vida. Então, a maior perenidade nessa tríade de composição da memória é o espaço.

A urbanização, portanto, provoca uma desestabilidade porque incide exatamente no espaço, nas dinâmicas e no deslocamento das pessoas. A urbanização foi uma promovedora de mudança da memória coletiva. “A transformação repentina do lugar comum implica novos desafios para a memória do grupo.” (RIVERA, 2001, p. 39). Logo, há repercussão na identidade e afetividade das pessoas. Halbwachs (2006) esclarece que, em se tratando do grupo religioso, o elemento espaço repercute com mais importância.

Mais do que qualquer outro, um grupo religioso precisa se apoiar num objeto, em qualquer parte da realidade que perdure, porque em si ele não pretende mudar, enquanto à sua volta todas as instituições e os costumes se transformam e as ideias e as experiências se renovam. Enquanto os outros grupos se atêm a persuadir seus membros de que suas regras e arranjos permanecem iguais por todo um período, mas um período limitado, a sociedade religiosa não pode admitir que não seja hoje como era no início, ou que deverá mudar no futuro. Como qualquer elemento de estabilidade que faz falta no mundo dos pensamentos e dos sentimentos, é na matéria e em uma ou muitas partes do espaço que ela precisa garantir seu equilíbrio. (HALBWACHS, 2006, p. 184).

Um dos exemplos utilizados por Halbwachs (2006) é o cristianismo, porque a memória coletiva cristã remete a lugares e fatos ocorridos no tempo e no espaço, que remontam à vida de Jesus Cristo, fazendo referência a lugares relevantes em distintas épocas. Um movimento de tempo e espaço na memória coletiva religiosa ocorre também com a urbanização. A lembrança e a ênfase na tradição são elementos âncoras do grupo religioso (HALBWACHS, 2006, p. 157).

O grupo religioso, mais que outros grupos, precisa se apoiar sobre um objeto, sobre qualquer parte da realidade que dure, porque ele mesmo pretende não mudar, enquanto que em torno dele todas as instituições e costumes se transformam e as ideias e experiências se renovam. Enquanto que os outros grupos se preocupam em persuadir seus membros de que as suas regras e ordenanças permanecem iguais por determinado período, sempre limitado, a sociedade religiosa não pode admitir que ela não seja hoje tal como foi na sua origem, nem que ela tenha que mudar no futuro. Mas como no mundo dos pensamentos e dos sentimentos todo elemento de estabilidade foi defeituoso, então é na matéria, e sobre uma ou várias partes do espaço que ela deve garantir seu equilíbrio. (HALBWACHS, 2006, p. 228).

A alteração do espaço reverberou em grande escala na massa populacional e na religião que estruturalmente dialogava com aquele espaço. “No caso do grupo religioso, quando o lugar de memória comum é alterado, surge a necessidade de reconstruir, mesmo que de maneira artificial ou fictícia, o lugar original.” (RIVERA, 2018, p. 1185). Por isso, as Diretrizes de Evangelização de 2019-2023, como explicado no Capítulo 1, citam a urbanização brasileira como algo a ser observado pelo catolicismo e pela correlata catequese. “Hoje praticamente ninguém vive na zona rural, e como a vida na cidade é muito diferente, nós precisamos pensar, de modo diferente, a atuação da Igreja.” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL, 2019, p. 7). Esse é um indício de que a Igreja percebe na urbanização uma fragilização da memória católica e se alvitra a repensar o modo de atuação da própria Igreja, fato que corrobora nossa tese. Gilberto Velho (1999), ao tratar da mobilidade em perspectiva urbana, estabeleceu a relação entre trânsito e circulação como modo de expansão das experiências, dos valores individualistas (VELHO, 1999). Essas novas construções individualistas assumem posições outrora ocupadas pela tradição, famílias e instituições.

Desenvolve então a relação entre trânsito e circulação como forma de expansão dos valores individualistas: É o trânsito e circulação entre diferentes grupos e meios sociais que é causa e consequência, num processo circular, de expansão dos valores individualistas. [...] A presença dos laços de

parentesco, de compadrio, e a importância dos bairros, das localidades, são variáveis que estabelecem limites sociológicos e psicológicos a essa liberdade individual. Logo o modo de internalizar e viver essas ideologias individualistas variará em função de diferentes situações, contextos e trajetórias. (VELHO, 1999, p. 19).

A alteração comentada por Velho (1999), que é internalizada pelos indivíduos, alcança as respectivas memórias coletivas e individuais, isto é, a memória social (HALBWACHS, 2006). A memória social se relaciona à cultura. Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime asseveram que “a memória social é uma memória cultural.” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 184). Se compreendermos que religião é uma expressão cultural, então estamos diante de uma mudança social que implica em recomposição da memória religiosa. Um dos eventos que desencadeou de modo significativo essa mudança social e, por conseguinte, cultural foi o processo de urbanização no país. Logo, a urbanização deve ser considerada como um dos elementos ensejadores da mudança da memória religiosa, ou ao menos de recomposição da memória religiosa pregressa.

Stuart Hall (2019), ao abordar a questão da identidade e a relação espaço e mobilidade, afirma que “os lugares fixos possibilitam raízes, entretanto, agora o espaço pode ser cruzado por avião a jato, por satélite.” (HALL, 2019, p. 42). A estabilidade proposta pelo espaço é dinamizada, propiciando identidades dinâmicas. A identidade dos indivíduos se torna mais singular e individualizada, alcança e agrupa uma capilaridade de culturas que propiciam aceleração na recomposição de memórias. Essa recomposição constante contribui para a fragilização das memórias coletivas, outrora firmadas em espaços fixos, os quais estavam atrelados àquela cultura originária, cujas tradições compunham o cerne estruturante do coletivo e propiciavam um sentido de verdade, uma verdade coletiva.

Andreas Huyssen (2000), na obra *Seduzidos pela memória arquitetura, monumentos, mídia*, sugere o nascimento de uma cultura e de uma política da memória, cuja expansão global teve influência de alterações no espaço e na política. Essa é uma perspectiva interessante no viés de alteração do espaço em decorrência de acontecimentos políticos de amplitude. O autor propõe que, a partir da Queda do Muro de Berlim, do fim das ditaduras latino-americanas e do *apartheid* na África do Sul, a experiência com o espaço, entre espaços, culturas e indivíduos, proporcionou uma nova dinâmica das memórias, as quais são motivadas por fatores externos ao indivíduo, mas promovidas e experienciadas pela coletividade.

Huyssen (2000) aduz ainda que o imaginário urbano e as memórias dessas mudanças têm influência na transformação da nossa experiência de espaço e tempo. Essas memórias nos conduzem para muito além do legado deixado pela modernidade e pelo colonialismo. A esse respeito consideramos oportuna a perspectiva de mudança na memória produzida pelo colonialismo, remanejada pela modernidade e recomposta pela urbanização.

O dinamismo do espaço, assim como “a fragmentação moderna do espaço, do tempo e das instituições, implica na fragmentação da lembrança, que a rapidez das mudanças culturais e sociais, destrói quase que no mesmo momento em que são produzidas.” (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 2). A urbanização e os eventos políticos contemporâneos, citados como exemplos, contribuíram para essa recomposição. Em termos religiosos, fragiliza-se a herança religiosa expressa culturalmente na tradição pregressa, que se reconfigura conforme a memória se refaz. Destarte, em termos de identidade dos indivíduos, não é possível falar em estabilidade, mas em plasticidade. As sociabilidades e as crenças são tocadas pelo transcurso da vida urbana, heranças religiosas são fragilizadas, memórias religiosas são recompostas. A individualização da crença ecoa nessa biografia identitária urbana.

2.2 A individualização da crença: um traço identitário urbano

O processo de desenraizamento cultural propiciado pela mobilidade populacional para a área urbana reconfigura o sistema cultural. De acordo com Clifford Geertz (1966), a cultura²³³ é um modo regulador da comunicação entre indivíduos porque é dotada de um sistema de códigos que são partilhados e possibilita ao indivíduo mover-se e reconhecer-se no espaço social. Sendo assim, a reconfiguração cultural fomenta a reconfiguração da comunicação entre as pessoas, bem como exige uma reorientação na relação indivíduo e espaço social. Há, portanto, “uma erosão que toca o campo ético, sociopolítico e religioso.

As religiões que se pretendem universais são particularizadas e as religiões que sempre foram particulares se mundializam.” (TEIXEIRA, 2004, p. 87). A cultura se torna plural, se encontra, é híbrida (CANCLINI, 1989). A cultura urbana, sobretudo aquela apresentada pelas pessoas sem religião com crença, desarticula o ato de crer

²³³ Para outras abordagens sobre cultura, vejam-se: TYLOR, 1958; LARAIA, 2009; SIMMEL, 2020.

com o praticar, afetando a institucionalização religiosa. Da mesma maneira, revoga da instituição religiosa a função de propiciadora de conteúdo simbólico religioso, com respectiva vinculação e fidelização.

Desse modo, as crenças, enquanto conteúdo simbólico, são legitimadas e recompostas pelas pessoas. Logo, o crer e a crença são regulados, legitimados e exercidos pela própria pessoa, com emancipação religiosa. A erosão da tradição nas pessoas sem religião é notada na revogação da regulação do crer pelas instituições religiosas. O processo de individualização das crenças é a evidência dessa erosão.

A mobilidade humana na urbanização parece ter trazido a mesma dinâmica para a religião, a mobilidade religiosa. Claude Dubar (2006), na obra *A crise²³⁴ das identidades²³⁵: a interpretação de uma mutação*, reconhece na modernidade os aspectos social, econômico e político, os quais trazem contradições estruturais, conflitos sociais e propiciam crises pessoais. Há uma evidente relação entre a crise da modernidade e a crise das identidades. No Brasil, podemos falar da crise moderna promovida pela urbanização, porque desprivilegiou as relações comunitárias que são de inserção social para relações individuais.

Em termos históricos, a crise após a Segunda Guerra Mundial não foi apenas econômica, mas também antropológica, porque questionou os “mitos fundadores da primeira modernidade, a saber: o mito do progresso, da ciência e da democracia formal.” (DUBAR, 2006, p. 3). Essa crise foi acentuada na Europa, mas foi uma guerra mundial, afetou a humanidade. No Brasil, por exemplo, a movimentação da urbanização, como dito alhures, ocorre, sobretudo, depois da Segunda Guerra Mundial. Não há evento histórico em grande escala, embora a decisão tenha sido de

²³⁴ A hipótese de uma crise dos modos de identificação na perspectiva de Dubar não se exime da crise econômica que o mundo ocidental atravessa. A crise da relação social seria assim um efeito induzido por essa crise econômica, cujas componentes na sua totalidade temos ainda dificuldade de captar (DUBAR, 2006).

²³⁵ Identidades, no plural, pois o autor recusa qualquer concepção essencialista e não histórica para apreender de uma forma complexa e ambígua (DUBAR, 2006). “Hesitei durante muito tempo em manter o título desta obra. O termo «identidade» não será ele uma espécie de acrônimo sobre o qual cada um de nós projeta a suas crenças, os seus humores e as suas posições? Escolhi este título por duas razões. Em primeiro lugar porque não encontrei um termo que melhor sintetizasse o que está em causa neste livro. Depois, e talvez sobretudo, porque me impunha prosseguir, inflectir, complicar uma formalização, começada e prosseguida desde há muito, daquilo a que eu chamei formas identitárias e que deram a interpretações muito diversas. A hipótese estruturante deste livro é a de que existe um movimento histórico tão antigo quanto incerto, de transição dum certo modo de identificação para um outro. Trata-se mais precisamente, de processos históricos, ao mesmo tempo colectivos e individuais, que modificam a configuração das formas identitárias definidas como modalidades de identificação.” (DUBAR, 2006, p. 4).

alguns, que não afete a humanidade em alguma medida. Afinal, a história dos povos é a história da humanidade.

A crise que alcança as identidades pessoais decorre de mudanças produzidas nos domínios da vida social das respectivas culturas, por exemplo, as relações de gênero, as transformações na instituição familiar, a organização do trabalho, a escolarização, a relação Estado-nação, as instituições sociais, a legitimidade da democracia representativa, entre outras. Essas mudanças culturais, socioeconômicas e políticas repercutem na socialização²³⁶ que se modificou, e, em determinados contextos, a legitimidade é posta sob o crivo da individualidade e da individualização.

A rupturas econômicas e as fraturas de vínculo social afetam os comportamentos econômicos, as relações sociais e as subjetividades individuais. “Vivemos, portanto, num contexto onde a identidade pessoal já não é transmitida pelas instituições, nem herdada dos contextos sociocomunitários, mas em que ela é, em grande parte, uma identidade construída pelos próprios indivíduos.” (DUBAR, 2006, p. 3). As identidades são postas como modalidades de identificação pessoal. Esse é o processo de identificação ressoante no ambiente urbano, uma identidade pessoal, e essa perspectiva se estende, obviamente, à identidade religiosa. Por isso, optamos neste estudo pela designação *identificação religiosa* em detrimento da *autodeclaração religiosa* adotada pelo Censo 2010, que será abordada no Capítulo 3. Afinal, o indivíduo primeiro se identifica em sua subjetividade e posteriormente declara publicamente. A identidade é, primeiramente, uma identificação pessoal.

No contexto da identidade jurídica, a nacionalidade é referência ao espaço territorial, que se desdobra em região, cidade, município, entre outros, ou seja, temos níveis de identificações que, no contexto jurídico, são normativos. Na identidade pessoal, diferentemente, o nome é referência a uma dupla herança familiar, escolha dada por terceiros no nome e no sobrenome herdado da família. Em ambas as identidades nacional e pessoal nominal, a identidade se expressa em continuidade. Não obstante, outra perspectiva de identidade é a religiosa, que, por vezes, está relacionada às outras duas identidades mencionadas; a jurídica da nacionalidade traz consigo uma história cultural religiosa predominante – no Brasil, o catolicismo, como visto no capítulo anterior, e no cerne familiar por meio da herança religiosa transmitida.

²³⁶ As abordagens de Dubar (2005) sobre socialização são apresentadas na obra *A socialização*.

A transmissão da tradição religiosa, em alguma medida, aciona as identidades mencionadas, pela via da tradição, que se pautava, sobretudo, na continuidade fundada no coletivo, ou seja, expressão do coletivo no individual. A dinâmica da identidade religiosa mudou, há uma emancipação que fissa a expectativa de continuidade e desloca o coletivo para a escolha pessoal do indivíduo, fundada na autonomia do indivíduo urbano. As identidades religiosas estão em remodelações.

Claude Dubar (2006), ao analisar pesquisas sobre a identidade religiosa na França²³⁷, notou que os mais jovens se diziam menos praticantes que os mais idosos. Além disso, identificou uma desconexão entre declaração de pertença religiosa e prática religiosa, que se mostrava enfraquecida. A partir do parâmetro tido como tradicional, que combina a prática regular julgada obrigatória e a adesão doutrinal totalizante, Dubar (2006, p. 115) observou que a minoria dos discursos privilegiava a “própria consciência”, o que significa que “o religioso se privatizou: a instituição perdeu a sua legitimidade.” Esse é o processo de individualização da crença que se instalou. No Brasil, também são as pessoas jovens aquelas que representam a maioria dos sem religião com crença, e notamos, em nossa pesquisa de campo, que são pessoas que afirmam a individualização da crença, de modo similar ao identificado por Dubar (2006).

A individualização da crença situa o modo pelo qual as crenças são compostas, recompostas e vivenciadas pelo ato do crer. Na pesquisa de Jean-Marie Donégani (1998), comentada por Dubar (2006), tem-se a conclusão, a partir dos dados de pesquisa de campo, que “as crenças contemporâneas não são nem políticas, nem religiosas, mas sim privadas: é a consciência individual que tem de decidir o verdadeiro, o bom, o justo.” (DUBAR, 2006, p. 116). A regulação individual, o crivo do indivíduo, o apogeu da individualização e da autonomia. Esses são os ensejadores da adesão pelo indivíduo. Autonomia e adesão não são opostas, mas dialogais. (SOARES; TEIXEIRA, 2023).

Nesse novo paradigma, as tradições e as memórias são confrontadas pelo indivíduo em recomposição identitária. Esse processo traz consigo a fragilização na transmissão e, como consequência, a adesão da tradição recebida. Afinal, a

²³⁷ Em pesquisa realizada na França, Yves Lambert (1993, 1994) aborda a composição dos efeitos de idade, de geração e de período. Apoiando-se em dados de outros países, conclui que há um efeito de período que é massivo nas idades abaixo de 45 anos, sendo notado em várias localidades na Europa. Em outra pesquisa Jean-Marie Donégani (1998) também constatou uma importante mudança no cenário religioso francês.

coletividade se dissipa para a emergência do individualismo. Há uma progressiva composição entre local e global, do espaço fixo e da mobilidade, da tradição pela escolha pessoal, da instituição pela individualização – são erosões e ressignificações. As identidades herdadas são revisitadas pela autonomia do indivíduo. Esse processo também contribui para a fragilização da herança religiosa, que, entre outros aspectos, indica uma fragilização na transmissão pretérita e na sucessão da transmissão da tradição.

2.2.1 A fragilização na transmissão da tradição

A transmissão religiosa é um dos modos de continuidade da tradição manifesta na herança religiosa. “A transmissão das tradições significa analisá-la sob a premissa de que todo grupo social que compartilha formas de pensamento e de ação, e tende a reproduzi-las através das gerações.” (RIVERA, 2001, p. 68). A fragilidade na transmissão compromete a expectativa de continuidade da tradição. Toda tradição tem como desafio inerente a finitude da vida humana, e o modo de avançar no tempo e alcançar as sucessivas gerações é pela transmissão.

Aliás, em nossa pesquisa de campo, as pessoas sem religião com crença, majoritariamente, se disseram não comprometidas com a transmissão; ao contrário, pontuaram que irão privilegiar a escolha individual dos descendentes. Temos dois desafios à tradição: o primeiro é a recusa da transmissão e o segundo é a priorização da individualização, que também é um aspecto de fragilização da tradição, a qual se presume uma identidade coletiva dotada de código de sentido manifesta nos indivíduos e de valor simbólico. A ausência de interesse ou a recusa em transmitir a tradição nos faz considerar que há uma erosão no sentido simbólico contido na tradição, isto é, a perda de afeição à tradição, e esta não alcança a subjetividade da pessoa e por isso não é legitimada. Afinal, a adesão evoca no indivíduo urbano a autonomia.

Esse parece ser um problema que alcança, sobretudo, determinadas tradições religiosas, cuja continuidade foi sobretudo calcada na tradição expressa na herança religiosa e não necessariamente na conversão. A conversão é dotada de afeição, de escolha e resulta em engajamento pessoal e em uma identidade religiosa vivencial. A circunstância do convertido religiosamente é bastante favorável à transmissão daquela tradição, porque a tendência, nos contextos urbanos, não é a

mera repetição, mas é destacar as ações pessoais. Assim, o comprometimento individual não objetiva garantir a continuidade da herança religiosa, mas constituir o próprio legado religioso, que, no âmbito urbano, quer dizer preservação e ausência da religião.

Nesse cenário, o catolicismo é uma tradição religiosa clericalizada, ritualística e liturgicamente mais estável, quando em contraponto a outras tradições religiosas amplamente disponíveis nos ambientes urbanos. Não objetivamos comparar religiões, mas refletir sobre a relação entre tradição e transmissão, aspectos mais acentuados na tradição católica. “A tradição normalmente visa manter intacta a lembrança de seus fatos fundadores, daí a importância da memória” (RIVERA, 2001 p. 78), aspecto desafiado pela urbanização. As pessoas sem religião com crença da nossa pesquisa de campo situam-se nesse contexto espacial e demonstram vestígios da memória religiosa católica. As religiões precisam manter certa estabilidade, algo próprio das tradições e das instituições, mas não quer dizer que sejam estanques. Hervieu-Léger (2015) aborda a capacidade das instituições em se adaptarem e perdurarem.

Mas isso não significa que as instituições religiosas não mudem. Significa que a mudança não pode se impor senão na medida em que ela está integrada à representação coletiva de uma comunidade absolutamente preservada: assim, as tentativas de reforma religiosa se apresentam, como regra geral, pelo uso que se faz dela no presente, ou ainda, como resultado de uma radicalização dessa tradição, que justifique uma renovação ou uma inovação religiosa [...] O imperativo da continuidade, que se impõe na esfera religiosa, exprime como tal, o fundamento do vínculo sociorreligioso. (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 132).

Contudo, por se tratar de expressão cultural, a religião buscará sempre sua perpetuação, mesmo que isso exija certa flexibilidade às mudanças necessárias, embora tente demonstrar perenidade dogmática. “A religião normalmente procura a continuidade, mascarando rupturas ou mascarando as mudanças.” (RIVERA, 2001, p. 210). Essa dinâmica de mudança é notada em várias tradições religiosas, sobretudo aquelas de matriz cristã. A religião não nega a mudança, mas a considera como perda, ou um esfriamento do fervor das origens. “Isso é assim tanto para as religiões universalistas, quanto para as ditas tradicionais.” (BASTIDE, 2006, p. 96).

Dentro da mesma tradição religiosa, haverá pessoas afins às mudanças sutis ou agudas; e aqueles que são conservadores serão afins ao modo dito clássico daquela expressão religiosa. Os movimentos avivacionais, assim como os reacionários, os conservadores e os fundamentalistas, são expressões das mudanças

ocorridas nas tradições, via adesão ou repúdio. Os movimentos mencionados expressam e atestam a mudança religiosa da tradição. Sendo assim, impróprio seria pensar que qualquer expressão religiosa, por meio de sua tradição, conserva a origem primeira daquela tradição. O fio condutor da continuidade não é, portanto, a imutabilidade da tradição, mas o comprometimento para com a realização da função de transmissão.

Esta perspectiva conduz à inversão dos termos da problemática clássica da socialização religiosa; isto é, daquela que coloca um transmissor (ativo) e um destinatário (passivo ou semi-passivo) das transmissões e, no final do processo, avalia a qualidade da transmissão comparando o destinatário com o modelo de fiel que o transmissor tinha. (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 134).

Nessa equação soma-se a capacidade da herança religiosa promover afeição ao indivíduo, porque a validade do inquestionável caducou. “Os indivíduos fazem valer sua liberdade de escolha” (HERVIEU-LEGÉR, 2015, p. 43), mas só é possível escolher a partir do que é conhecido. Nesse aspecto, a transmissão é o elemento constituinte de continuidade. “A eficácia da transmissão é definida pela capacidade de gerar pertencas a uma determinada linhagem religiosa, pelo poder de construir identidades.” (RIVERA, 2001, p. 212). Outrossim, aquele que transmite igualmente precisa ter feito uma escolha, quer seja o fiel, quer seja o representante líder institucional. O cerne da questão é a capacidade da tradição em gerar afetividade, porque em toda transmissão há a presença do indivíduo. “A transmissão regular exige das instituições e dos valores de uma geração a outra é, para toda a sociedade, a condição de sua sobrevivência no tempo. [...] Todavia, continuidade não significa imutabilidade.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 132). A utopia da imutabilidade foi descortinada e isso se aplica às religiões.

A maneira como pensamos sobre nós mesmos e nossas conexões com as outras pessoas se alteraram, e isso implica em alteração da identidade, porque individualmente procuramos autorrealizações. Se “o sistema cultural que envolve a religião como sistema cultural de crenças e rituais comuns e compartilhados” (GIDDENS, 2012, p. 117) é confrontado com a autorrealização pessoal, incluso na esteira religiosa, o espaço urbano apresenta uma geografia religiosa plural, propiciando o encontro e o embate entre as identidades religiosas herdadas e a identidade religiosa escolhida.

2.2.2 A fragilização e a recomposição das identidades religiosas

As modernidades múltiplas (EISENSTADT, 1996) propiciaram uma oferta de bens e serviços viabilizados pela industrialização e promoveram um anseio agudo por satisfação. A urbanização dinamizou espaços, pulverizou relações, instaurou o anonimato e a individualização como faces da autonomia que reafirma a emancipação pautada na racionalidade. Estamos tratando não apenas da questão da identidade, mas da identidade no contexto da urbanização. Houve uma mudança de paradigma sociocultural, remodelação de sociabilidades, reconfiguração identitária, e o aspecto matricial é a urbanização.

Diria que o problema das identidades é mais forte hoje do que há trinta anos. Não como um tema nacional, brasileiro e nem latino-americano, porque nós temos uma discussão sobre identidade que já data mais de um século. [...]. Mas essas identidades se discutem no contexto de uma matriz, essa é a diferença. A matriz é a sociedade urbana, racional, industrializada. (ORTIZ, 2000, p. 69.).

Nossa tese de fragilização da herança religiosa inclui o processo de urbanização no Brasil como aspecto relevante, porque envolve a mobilidade e repercute nas identidades. “Talvez a dinâmica da urbanização seja a que mais amplamente remodelou as formas de pertença religiosa.” (TEIXEIRA, 2019, p. 31). As identidades religiosas nas dinâmicas urbanas são expostas ao pluralismo, e esse seria um atributo da urbanização e das respectivas “culturas urbanas” (TEIXEIRA, 2019, p. 32). Nas culturas urbanas, destacamos um aspecto intrínseco aos grandes espaços, de dilatadas distâncias, a mobilidade.

A mobilidade traz consigo transitoriedade. A mobilidade alcança não apenas a relação tempo, espaço e indivíduo, mas a identidade desses indivíduos dinâmicos. “O próprio processo de identificação, através do qual, nós nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se provisório, variável e difuso. Esse processo de identificação produz o sujeito pós-moderno²³⁸, compreendido como não tendo

²³⁸ Stuart Hall (2019) considera três concepções de identidade do sujeito que se mostra dinâmico: a) sujeito do Iluminismo; b) sujeito sociológico; c) sujeito pós-moderno. O sujeito do Iluminismo estava baseado num indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo centro consistia num núcleo interior. centro essencial do “eu” era a identidade de uma pessoa. A noção do sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que esse núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam para o sujeito os valores, os sentidos e os símbolos – a cultura – dos mundos que

identidade fixa, essencial ou permanente.” (HALL, 2019, p. 11). As identidades em recomposição são compostas e recompostas por interpretações e reinterpretações dos sistemas e sociabilidades que nos interpelam.

A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelos quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. [...] (HALL, 2019, p. 11-12).

A recomposição da memória religiosa propicia a fragilização das identidades herdadas em detrimento da identidade religiosa escolhida por afeição. Isso porque é necessário alcançar a subjetividade da pessoa. A conservação de crenças religiosas é um indicativo de que a religião continua interpelando o indivíduo, mesmo no espaço urbano. Ocorre que aquelas identidades religiosas puramente herdadas, ao serem confrontadas pela subjetividade e pela afetividade do próprio indivíduo, são fragilizadas ou assumidas. A identidade decorre da relação indivíduo e sociedade. No entanto, seria equivocado afirmar que as identidades são uniformes, padronizadas e estanques. Afinal, nem os indivíduos tampouco as sociedades são padronizados. Por isso, as identidades são dinâmicas e múltiplas.

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidade que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão continuamente deslocadas. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis como as quais poderíamos nos identificar a cada uma delas - ao menos temporariamente. (HALL, 2019, p. 12).

Nesse sentido, a identidade religiosa, igualmente, não deveria ser compreendida como estanque e padronizada, mesmo que decorrente de uma herança religiosa. Isso quer dizer que o paradigma de identificação religiosa imutável é frágil. Sobretudo no contexto de culturas híbridas (CANCLINI, 1989), as identidades assumem maior dinamismo e plasticidade. Isso porque uma identidade dinâmica sugere deslocamentos que ocorrem por meio das nossas identificações e aproximações com as significações que nos circundam por meio da cultura.

habitava. De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na “interação” entre o “eu” e a sociedade.

A nossa abordagem acerca da herança religiosa decorrente da evangelização católica portuguesa demonstra a transmissão da tradição, ou melhor, do intercâmbio de culturas, que inclui também a religião, na composição da herança religiosa da identidade católica expressa na memória. Stuart Hall (2019, p. 9) dirá que “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado.”

A cena urbana é de “mudança constante, rápida e permanente [...] a principal distinção entre sociedade tradicional e moderna.” (HALL, 2019, p. 12). Essa distinção é relevante, sobretudo, porque desloca o paradigma temporal e simbólico, resultando em recomposição identitária. “A recomposição múltipla a partir das memórias, necessidades e escolhas dos indivíduos tornam essa religião menos visível, porque mais rarefeita ou menos estável. Aí está uma das principais mudanças na forma de construção das identidades religiosas.” (TEIXEIRA, 2019, p. 43).

O indivíduo tem para si um campo de liberdade favorecida pelo anonimato urbano de compor sua identidade a partir do seu código de sentido e não se trata apenas de uma mudança de identidade que migra de uma identificação societária para comunitária, mas para si mesmo (DUBAR, 2006).

A identidade pessoal não é, não é pertença herdada, de uma cultura fossilizada assim como não constitui um vínculo a uma categoria estatutária dada, imutável, ela é um processo de apropriação de recursos e de construção de referências. Ora, actualmente esta construção realiza-se mal e as identidades pessoais têm dificuldade em ultrapassar as suas crises, em gerir os seus percursos, em falar do seu significado. (DUBAR, 2006, p. 170).

A identidade religiosa em nossa pesquisa se mostra como uma identidade pessoal, experiencial, uma convicção simbólica única, que se torna conhecida porque partilhada na narrativa das pessoas. Por isso, a identidade religiosa é uma identidade simbólica (DUBAR, 2006). Assim, a identidade religiosa enquanto simbólica

é eminentemente um assunto privado e público, no sentido amplo do político e os recursos simbólicos utilizados devem patrocinar o sentido de favorecimento da cidadania, construído por experiências biográficas que permitam identificações com o outro, de modo a produzir convicções. (DUBAR, 2006, p. 139).

Na construção de identidades religiosas por convicção, temos fragilizações, pluralizações e afeições. Por fim, as identidades são recompostas e assentadas sobre

a “concepção do sujeito individual e sua identidade” (HALL, 2019, p. 16), a partir da sua afeição. Essa nova identidade que emerge fragiliza, dentre outras²³⁹, a identidade religiosa que se presume estanque porquanto estritamente herdada. A individualidade nas relações se expressa na composição identitária que, em certas circunstâncias, poderá se contrapor à vinculação com uma comunidade crente representada pela instituição religiosa. Essa é a perspectiva identitária notada nas pessoas sem religião com crença da nossa pesquisa de campo.

Paul Heelas e Linda Woodhead (2005) ponderam sobre a virada cultural subjetiva, e destacamos o fator urbanização como um elemento ensejador, quando as instituições seculares que ainda operam devem encontrar sintonia com o indivíduo na sua compreensão da vida, como modos de existência. O indivíduo se percebe autossuficiente também no campo religioso que pode resultar na individualização da crença. Danièle Hervieu-Léger denominará *modernidade religiosa* e individualização da crença (HERVIEU-LÉGER, 2015).

2.2.3 A individualização da crença no indivíduo urbano e autônomo

A autonomia do indivíduo desponta na modernidade como um dos distintivos da época. “A modernidade religiosa é o individualismo.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 139). A individualização como aspecto da identidade do indivíduo urbano se relaciona com a emancipação das pessoas. Grace Davie, no texto *Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account*²⁴⁰, diz que a herança do passado europeu²⁴¹, particularmente o papel das Igrejas, deve ser refletida na formação da cultura europeia, porque, “com poucas exceções, [...] não significa que essas instituições, enquanto Igrejas históricas, perderam totalmente sua importância como marcadores de identidade religiosa.” (DAVIE, 2006, p. 274).

Conforme Davie (1990), uma das possibilidades é o “crer sem pertencer”. O não pertencimento é um marcador importante em relação ao cristianismo e indica o descompasso da vivência religiosa outrora proposta pela tradição. Esse marcador é composto por dois indicadores: 1) o compromisso para com a instituição; e 2) a

²³⁹ “A emergência de noções de individualidade no sentido moderno, pode ser relacionada ao colapso da ordem social, econômica e religiosa medieval” (HALL, 2019, p. 18).

²⁴⁰ A religião na Europa no século XXI: fatores a serem considerados (tradução nossa).

²⁴¹ O’Connell (1991) identifica três fatores ou temas formativos na criação da unidade que chamamos de Europa: monoteísmo judaico-cristão, racionalismo grego e organização romana.

declaração e a crença na religião. No cenário europeu, esses indicadores apresentam reduções e são evidentes. No Brasil, também notamos essas reduções, como nos informam as pesquisas realizadas. As pessoas sem religião com crença da nossa pesquisa de campo aglutinam esses dois marcadores, revelam descompromisso para com a instituição, ou seja, desinstitucionalização e as crenças são individualizadas.

Um dos aspectos ensejadores da individualização da crença é a secularização, que, em nossa perspectiva de compreensão, não decorre do fim da religião ou da negação da religião, mas de um processo de movimentação do campo religioso, o que propiciou a recomposição da paisagem e da memória religiosa em razão da privatização da religião. O contexto da urbanização favorece a desregulação, porque contribui para a crise das identidades, dentre as quais aquelas oriundas da infância e também das frustrações decorrentes do quadro social, da mudança espacial, do desalento econômico e afetivo.

A antiga configuração identitária tornou-se insustentável, impossível, corporalmente insuportável. [...] Para encarar seriamente aquilo que parece ser, com frequência, uma catástrofe, era preciso poder mudar de referências, de modelos, crenças, valores, mudar-se a si próprio. (DUBAR, 2006, p. 144).

Claude Dubar considera que qualquer que seja a crise identitária, o deparar-se consigo mesmo traz a referência primeira dos laços familiares. Na remodelação do referencial familiar, tem-se uma reconfiguração para si mesmo e que remete a uma nova apropriação identitária. “Para se apropriar de uma outra identidade é necessária a conversão que implica na dissociação da nova identidade com a antiga identidade inválida, [...] ao reconhecimento pelo outro desta nova identificação para si.” (DUBAR, 2006, p. 150).

Essa é a identidade pessoal. A identificação religiosa está sob o escopo do indivíduo urbano que escolhe a identificação por si mesmo. Logo, a identidade religiosa é pessoal.

A perspectiva de Claude Dubar sobre a identidade pessoal segue o percurso dialogal com a crise, porque é a crise que propicia o encontro com a identidade, pois revela o sujeito a si próprio (DUBAR, 2006). É no cenário de crise que a pessoa é confrontada à reflexão de si própria, é provocada a mudança, mesmo que a mudança seja a reafirmação do atual. Esse movimento exige superação e recomposição na

construção da própria identidade. “Sê tu mesmo! Mas isso exige um processo de construção ciclópica.” (TEIXEIRA, 2022)²⁴².

Em nossa pesquisa de campo, algumas pessoas dizem que podem ir a instituições religiosas, mas não são daquela religião. Ir a uma tradição religiosa, praticar os ritos propostos, não corresponde a se identificar religiosamente com aquela tradição. Do mesmo modo, vivenciar a crença de forma individualizada e na própria residência, por exemplo, pode corresponder à afeição por aquelas crenças.

O que estamos dizendo é que as perguntas e métricas outrora utilizadas para verificar se uma pessoa é praticante ou não – como indagar quantas vezes frequenta uma cerimônia religiosa, se recebeu sacramentos ou não – talvez sejam frágeis, porque a identidade urbana reconfigurou o modo de ser, o identificar-se com a religião ou o identificar-se sem religião. Ir a uma instituição religiosa não pode ser automaticamente compreendido como sendo aquela a religião do indivíduo. É possível que seja uma pessoa que, ao ser indagada, diga: “Eu sou sem religião. Por isso, a identidade religiosa é uma identidade simbólica.” (DUBAR, 2006, p. 132). Uma identidade simbólica utiliza-se de recursos simbólicos e é construída por meio de experiências, vivências que produzam convicções (DUBAR, 2006, p. 139).

É nesse cenário que se insere a nossa perspectiva da individualização da crença, a partir da crise da identidade herdada, favorecida, dentre outros, pela urbanização que revoga a privatização da crença adstrita exclusivamente à religião. “A descrição da modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e às subjetividades das crenças religiosas.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42).

Somos compelidos a pensar na tensão entre o discurso constituído pela religião tido como oficial e o discurso da pessoa tido como pessoal. Essa tensão revela algo próprio da religião, que é o confronto entre o tradicional e o novo. O discurso religioso é constituinte porque é revestido de poder político simbólico de regulação do saber religioso. A emancipação religiosa ocorre também no cerne linguístico, porque o discurso e o saber religiosos migram para o indivíduo e se individualizam. As crenças, enquanto conteúdo simbólico, são fixadas na subjetividade do indivíduo, e a distinção está na regulação, legitimação e gestão da crença que também se torna individual. O ato de crer, que se objetiva na ação vivencial da crença, e os dados da nossa pesquisa

²⁴² Reflexão proferida por Alfredo Teixeira em reunião de orientação, Lisboa, 26 set. 2022.

de campo nos mostram que, naquelas pessoas sem religião crença, o ato não necessariamente evoca a coletividade, a comunidade, a instituição religiosa; ao contrário, mormente se centra na pessoa.

Outrossim, a autonomia do indivíduo que regula e legitima a própria crença pode favorecer a justaposição de crenças conhecidas e disponíveis, sobretudo, no ambiente urbano, cuja pluralidade religiosa é evidente. “Estes indivíduos fazem valer sua liberdade de escolha, cada qual retendo para si as práticas e as crenças que lhe convém. O significado atribuído a essas crenças e a essas práticas pelos interessados se afasta, geralmente, de sua definição doutrinal.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 43).

Não é raro nos depararmos com pesquisas de campo que identificam crenças que não decorrem da tradição religiosa que é tida como a identificação religiosa²⁴³ daquele indivíduo. Danièle Hervieu-Léger (2015, p. 41) denominará “bricolagem de crenças”. A bricolagem flexibiliza algumas fronteiras existentes entre as tradições religiosas, e essa flexibilização é realizada pela pessoa, independentemente da validação institucional, a legitimação é realizada na subjetividade do indivíduo. As crenças não são necessariamente apagadas ou ignoradas, são reconfiguradas, e os enquadramentos institucionais recompostos (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 44).

Danièle Hervieu-Léger (2015) perspicazmente pondera sobre a evasão de sentido simbólico²⁴⁴ que as próprias instituições religiosas, mormente o cristianismo, apresentam na modernidade, e, por vezes, estão desalinhadas com a demanda da sociedade, favorecendo a busca de sentido simbólico em crenças estrangeiras àquela tradição. Entretanto esse não é um fenômeno restrito ao cristianismo, está presente no campo religioso²⁴⁵. Outro aspecto a ser consignado é o interesse do indivíduo urbano em Novos Movimentos Religiosos, *New Age*, Esoterismo, dentre outras formas de experiência religiosa que não apenas aquelas propiciadas por tradições religiosas tidas como clássicas.

Se, por um lado, Hervieu-Léger (2015) considera que a tendência seja a “desregulação” religiosa presente no final do século XX, com crença e pertença cada vez menos unidas, por outro lado, as mudanças sociais e culturais favorecem a

²⁴³ Pesquisas religiosas realizadas na Europa demonstram, por exemplo, entre os belgas, a crença em reencarnação (HERVIEU-LÉGER, 2015).

²⁴⁴ O exemplo citado por Hervieu-Léger diz respeito ao diabo e seu significado (HERVIEU-LÉGER, 2015).

²⁴⁵ A bricolagem se diferencia de acordo com as classes, os ambientes sociais, o sexo, as gerações (HERVIEU-LÉGER, 2015).

“afirmação da autonomia do sujeito”, que determinará o “código unificado de sentido” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50). O código de sentido será, portanto, aquele com o qual o indivíduo se identifique, e nesse processo é possível que haja a bricolagem religiosa produzida pela individualização da crença, que se revestirá de simbolismo, um novo código de significado, cujo autor é o indivíduo. É possível que haja também uma espiritualidade pulverizada ou difusa, igualmente privatizada e individualizada.

Fatores que tornam a religião paulatinamente mais subjetiva e privada é objeto de ponderação de Thomas Luckmann (2014). Na subjetivação e privatização as experiências e sentido da religião e da crença deixam de ter significado predominantemente coletivo e migram para a esfera da intimidade e da particularidade de cada indivíduo. O apelo coletivo da crença e da religião se desfragmenta diante do indivíduo. Robert Bellah (1985, p. 250) afirma que a “religião se torna uma matéria subjetiva do coração, focada na autenticidade das experiências individuais.” Isso quer dizer que a religião não é apenas para promover sensações e experiências, mas é escolhida por afeições e vivências. Logo, o *crer*²⁴⁶ não significa pertencer (DAVIE, 1990), mas sentir, acreditar e se afeiçoar. Por isso, a transmissão religiosa, como modo de regular as instituições e os valores, transferindo-os de uma geração a outra, deixa de ser absoluta. Há, por conseguinte, uma fragilização da herança religiosa quando restrita à transmissão com objetivo de continuidade assegurada na força da tradição.

Conforme Hervieu-Léger (2015), a individualidade religiosa moderna produz duas figuras próprias da nossa época: o *peregrino* e o *convertido*, decorrentes do religioso em movimento. “O peregrino está associado ao cristianismo antes mesmo da modernidade, já identificado nos primeiros anos da Igreja”²⁴⁷ (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 81). Podemos considerar o peregrino de Hervieu-Léger (2015) como o religioso em movimento que comporta “influência pelos percursos espirituais individuais, que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89). Outrossim, é também “uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma,

²⁴⁶ Para estudo sobre *crer* e não *crer*, veja-se: TORRES, 2011.

²⁴⁷ Hervieu-Léger cita a jornada mundial da juventude como prática atual de extensão da peregrinação. “Estudos historiográficos de peregrinação remontam o século VII com a caça às relíquias até as peregrinações medievais a partir do século XI, XII e XIII, relacionado com a expansão política e econômica do Ocidente em confronto com o Islã. Com a Reforma e a Contrarreforma, as peregrinações marianas aos santuários ganham um novo vigor.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 81).

sob o signo da mobilidade e da associação temporária.” Sendo uma produção particular e peculiar do indivíduo que se associa a uma forma de sociabilidade religiosa marcada pela pertença temporária a um grupo, os fatores intrínsecos são a individualidade e a mobilidade. Nesse percurso, o indivíduo peregrino é o autor e o gestor da própria crença.

A condição moderna se caracteriza pelo imperativo que se impõe ao indivíduo de produzir ele mesmo as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta, em função de seus próprios recursos e disposições. Por isso, ele deve interpretar essa sucessão de experiências contraditórias como um caminho que tem um sentido. Ora, a condição de peregrino se define essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica – mais ou menos elaborada, mais ou menos sistematizada – efetuada pelo próprio indivíduo. Essa construção narrativa de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorrida pelos indivíduos. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89).

A própria identidade dos indivíduos se impregna da dinâmica da individualidade, e ocorrem as ressignificações biográficas. A trama da identidade do indivíduo é composta pela tradição recebida e pela autobiografia delineada pela subjetividade da trajetória escolhida e percorrida. Nesse dinamismo se institui a identidade religiosa individualista frequente na modernidade urbana. “Cada um assume a responsabilidade pessoal de dar forma à referência da linhagem com a qual se identifica.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 88). A esse tecido social tem-se a trama religiosa, cuja linhagem é pluralizada e pulverizada. Por isso, “religiosidade peregrina individual se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos da crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertencas comunitárias à quais pode dar lugar.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89).

Como sintoma dessa mobilidade e individualização da crença, a desinstitucionalização e o trânsito religioso são elementos que sugerem subjetivação das crenças, das vivências e desponta a fragilização das tutelas institucionais. “A ruptura entre a crença e a prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições, guardiãs das regras da fé.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42). Essa mobilidade se manifesta também no exercício do trânsito religioso que pode ser um aspecto de favorecimento ao dinamismo da bricolagem de crenças.

No cenário da juventude, que é o perfil etário predominante das pessoas sem religião no Brasil, a radical incerteza econômica, profissional, afetiva, entre outras, retroalimenta a incerteza que ressalta a importância da experiência. A individualização

da crença é um modo de gerir e compor as crenças, sem a tutela da instituição e sem a necessidade obrigatória do convívio com a comunidade crente.

2.3 O trânsito religioso, a secularização e a desinstitucionalização

Nossa abordagem sobre secularização segue a abordagem de Hervieu-Léger (2015), que acentua a desregulação da tradição decorrente da mobilidade e da recomposição identitária religiosa. Para demonstrar a mobilidade, Hervieu-Léger apresenta as figuras do “praticante, peregrino e convertido”. Um dos elementos identificados nas distinções e notada também no sem religião com crença da nossa pesquisa de campo é a desinstitucionalização.

Pierre Sanchis (2013), em seus estudos, constata que há desinstitucionalização crescente na paisagem religiosa. “As estruturas sólidas que fundavam, enquadravam, regulavam o universo das experiências religiosas, conferindo-lhes distinção, identidade e conteúdo, não o fazem mais com o mesmo rigor.” (SANCHIS, 2013, p. 13). A mobilidade urbana também favorece o deslocamento religioso, e o trânsito religioso foi notado em nossa pesquisa de campo, não apenas entre as pessoas sem religião com crença, mas também nos pais e mães, embora nesses em menor frequência.

2.3.1 Trânsito religioso: um enfoque no Brasil

A urbanização e a mobilidade intrínseca dinamizaram a reconfiguração da paisagem religiosa. Um aspecto importante nesse processo de urbanização é a mudança de espaço, mobilidade que alterou a memória religiosa. Por conseguinte, ocorre um processo de recomposição identitária dos indivíduos, inclusa a identidade religiosa. O trânsito religioso é um fenômeno relevante nesse novo contexto. Ele é a mobilidade religiosa entre tradições e que pode contribuir para a recomposição de crenças, porque recompõe a memória, incidindo na identidade do indivíduo. A mobilidade religiosa via circulação entre as tradições religiosas é propiciada, sobretudo, pela oferta plural de tradições religiosas nos centros urbanos.

O Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS)²⁴⁸ da CNBB, em 2004, apontou que 23,48% da população já mudou de religião em algum momento, 68,34% não transitou e 8,18% não respondeu. Na pesquisa não foram identificadas variações significativas no trânsito religioso segundo os sexos feminino e masculino. A faixa etária expandida de 26 a 55 anos de idade²⁴⁹ aglutinou maiores movimentações. A faixa etária de 46 a 55 anos concentra o maior percentual, mais de 25%. Na faixa etária de 56 a 65 anos, há uma queda para 20% e aumenta novamente na faixa etária de 66 a 79, alcançando mais de 25% novamente. Na faixa etária de 80 anos ou mais, há retração com percentual inferior a 15%.

O estado civil também é uma variável interessante, os divorciados correspondem a quase 60% daqueles que realizam trânsito religioso, seguidos pelos que afirmaram separação judicial (40%). Os solteiros tiveram a menor representação, pouco mais de 20%. A variante estado civil é interessante porque se relaciona com a família. De acordo com os dados, quanto mais jovem maior a frequência de trânsito religioso, e aqueles que tiveram o matrimônio desfeito são os que mais transitam.

Conforme o Censo 2010, a maioria dos católicos e dos sem religião com crença são homens, como analisado nos Capítulos 1 e 3, respectivamente. Gênero e religião, essa é uma relação que deve ser considerada nas análises. Em um artigo sobre o trânsito religioso, temos a seguinte constatação:

Em geral, a religiosidade é mais confessa pelas mulheres. Logo, em alguma medida, a distinção de gênero afeta o processo de secularização. [...] De acordo com as características sociodemográficas, o universo feminino tem um nível de filiação maior do que o dos homens, mas isto não significa que as mulheres mantenham a religião herdada; ao contrário, são elas as que mais mudam e, na maior parte das vezes, sempre direcionadas para outras religiões. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 96).

O fato de as mulheres professarem mais religiosidade não as impede de realizar o trânsito religioso²⁵⁰, aliás, são as que mais realizam. Dado relevante porque

²⁴⁸ Pesquisa realizada em 22 capitais, Distrito Federal e 27 municípios brasileiros. Questionário composto de 30 perguntas, sendo 2.870 questionários tidos como válidos (CERIS, 2004).

²⁴⁹ A pesquisa estabeleceu as seguintes faixas etárias: 18-25; 26-35; 36-45; 46-55; 56-65; 66-79; 80 anos ou mais (CERIS, 2004).

²⁵⁰ A nossa pesquisa de mestrado mostra, por meio do estudo de campo, que as mulheres pentecostais, majoritariamente, realizaram trânsito religioso até se identificarem como evangélicas. Na época da pesquisa (2018), todas eram evangélicas pentecostais e, embora tivessem problemas relacionados à violência doméstica por muitos anos, creditavam à religião a alternativa possível para a solução da situação de violência mediante a conversão dos respectivos maridos. Os maridos eram majoritariamente de outras religiões ou sem religião definida. A noção de família era preservada,

mudam da religião herdada, o que pode sugerir que a herança religiosa se fragilizou nelas. Ademais, consignamos que as mulheres são importantes no processo de transmissão aos filhos/as, netos/as etc. A movimentação na paisagem religiosa certamente evoca o gênero como aspecto que contribui para a movimentação religiosa. Ademais, importante consignar que, de acordo com o Censo 2010, a tradição evangélica²⁵¹ cresce, sobretudo, no Brasil, e a maioria é feminina. Sandra Duarte de Souza (2006), ao analisar o trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade, afirma:

A menor presença de mulheres em situações de poder religioso institucional parece facilitar o seu trânsito, devido a não estarem necessariamente comprometidas com a manutenção de um modelo tradicional específico. Por não ocupar posições de poder que impliquem a estrita reprodução da tradição religiosa da qual participam, as mulheres que transitam tipificam muito bem a atual relativização da figura do/a fiel, relativizando, também, a influência da instituição sobre suas vidas. (SOUZA, 2006, p. 23).

O trânsito realizado pelas mulheres na citação tem relação com o não exercício sacerdotal e a invisibilização das mulheres em algumas tradições religiosas. “A incapacidade das instituições religiosas de produzir sentido, de responder a uma demanda que extrapola a mera reprodução institucional, parece ser um aspecto relevante nessa dinâmica do religioso moderno.” (SOUZA, 2006, p. 24). Cumpre destacar que o maior contingente religioso no Brasil é de mulheres, salvo no catolicismo e nos sem religião, cuja maioria é masculina (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

Temos a hipótese de que é possível que as mulheres sejam agentes importantes na transmissão da tradição no contexto familiar, o que pode favorecer o crescimento de algumas expressões, o que consignamos para estudos futuros. Um dos efeitos da mobilidade urbana é o deslocamento, o dinamismo religioso²⁵². Almeida e Montero (2001), ao conceituarem o fenômeno do trânsito religioso, descrevem:

sobretudo quando narravam os projetos futuros, os quais incluíam os maridos e os descendentes. Para mais informações, veja-se: RITZ, 2018a, 2018b, 2019a, 2019b.

²⁵¹ Para a questão da desinstitucionalização entre evangélicos, veja-se: SANTOS; MARTINEZ, 2020.

²⁵² Para aprofundamento nos estudos sobre trânsito religioso, vejam-se: ALMEIDA; MONTERO, 2001; AMARAL, 2000, 2003; FERNANDES; PITTA, 2006; BITUN, 2011; SOUZA, 2011; MACHADO; BARROS, 2009; NERI, 2007, 2011. Para dados de pesquisa de campo realizado cuja abordagem é o trânsito religioso, veja-se: COSTA, 2012. Acerca do trânsito religioso entre os sem religião, veja-se: SANTOS, 2014.

Trânsito religioso. Esta noção aponta, pelo menos, para um duplo movimento: em primeiro lugar, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; e, em segundo, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertenças religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 93).

A distinção do fenômeno em duas vias de compreensão, como sugere a citação, parece-nos profícua, especialmente porque coloca a mobilidade como elemento favorecedor dos indivíduos por múltiplas instituições religiosas. Abordando os efeitos do trânsito religioso, Souza (2001) explica que, apropriando-se de bens simbólicos e crenças, o fazem de acordo com as próprias necessidades e afeição. “Daí esse fenômeno em que a oferta de bens simbólicos e as demandas simbólicas provocam uma mobilidade religiosa incessante.” (SOUZA, 2001, p. 159).

A bricolagem que entremeia crenças de religiões múltiplas significa a adesão daquelas crenças e religiões como críveis e úteis. Logo, tais crenças e religiões se tornam válidas para o indivíduo que assume para si o pertencimento. “O processo de mobilidade religiosa e o consequente declínio do catolicismo têm como chave analítica principal a intensificação da individualização.” (FERNANDES, 2013, p. 121). Desse modo, o pertencimento é deslocado da instituição regularizadora para o bem simbólico oferecido pelas religiões e se expressa nas crenças.

Trata-se de indivíduos gestores da própria crença que se permitem transitar e experienciar crenças e religiões. Aqueles que praticam trânsito religioso continuado possuem uma identidade religiosa favorável à mobilidade, fruto da modernidade, da globalização, ciência, tecnologia e autonomia de pessoas que buscam satisfação e o cenário urbano propicia esses encontros. O processo de conversões sucessivas é também um modo de trânsito religioso que se expressa no pretérito religioso do indivíduo. A mobilidade religiosa e a relativização da herança religiosa, inclusas pela mobilidade religiosa potencializada pelo ambiente urbano, reafirmam a pertinência da nossa hipótese. Considerando o trânsito religioso sob a perspectiva de mudança de afiliação, Almeida e Montero (2001) aduzem:

O primeiro vértice é formado pelos católicos, que funcionam como uma espécie de “doador universal”, de onde todos os segmentos arregimentam boa parte dos seus fiéis. O grupo preferencial para onde migram os católicos é o pentecostalismo, seguido por aquele sem religião. Do ponto de vista da recepção, quase metade das pessoas entrevistadas que aderiram ao

catolicismo afirmou não ter pertencido anteriormente a nenhuma religião ou que eram pentecostais. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 97).

A análise de Almeida e Montero (2001) trata o catolicismo como um “doador universal de fiéis”. Essa afirmativa coincide com a constatação, a partir do Censo Religioso de 2010, de Sílvia Regina Alves Fernandes (2013) sobre o declínio católico. Em nossa pesquisa de campo, o pretérito religioso das pessoas sem religião é mormente da tradição católica. Esses dados se correlacionam com a história da Igreja no Brasil, com a colonização portuguesa marcadamente católica e com o estabelecimento de um país cujo catolicismo foi a religião oficial durante muito tempo. De acordo com Pierre Sanchis (1997, p. 29): “sabe-se como o catolicismo foi identificado juridicamente com a entidade Brasil, desde o início da colonização pelas autoridades políticas, que necessitavam de um cimento social para o empreendimento colonial.”

O Brasil permanece predominantemente católico em termos numéricos. Por isso, não se trata de abandono ou falência das tradições e heranças religiosas, mas de fragilização, porquanto a recomposição identitária dos indivíduos contemporâneos é ressignificada. A mudança transcorre em grande escala com a urbanização; aliás, o fenômeno dos sem religião é urbano. Cumpre lembrar que “o grupo preferencial para onde migram os católicos é o pentecostalismo, seguido por aquele sem religião.” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 97).

Experiências religiosas aparentemente contraditórias em termos dogmáticos e institucionais são acolhidas no trânsito religioso e se expressam na bricolagem de crenças. As crenças e as experiências religiosas são sistematizadas pelo indivíduo, de modo a coexistirem na pluralidade que representam, deixando de ser categorizadas como divergentes. A religião, assim como o sistema de crenças, e a própria tradição deixam de ser bens simbólicos cristalizados, ao contrário, são constantemente reconfiguradas, otimizadas e customizadas. A identidade religiosa do indivíduo é impregnada dos bens simbólicos que adota daquelas experiências religiosas que preferir, e um dos modos de realizar essa prática de livre busca e escolha é pelo trânsito religioso. Se a “a religião é consequência de uma prática simbólica espacial” (FERNANDES, 2013, p. 124), é no ambiente urbano que há pluralização e pulverização simbólica de significados e significantes religiosos.

Assim, há uma convalidação da nossa tese de que a mobilidade do ambiente rural para o urbano contribui para a fragilização da herança religiosa, porquanto influi

na memória religiosa em decorrência da alteração do espaço e no trânsito religioso patrocinou múltiplos espaços de reconfiguração da memória religiosa, da tradição e da transmissão. Esse aspecto impacta toda a paisagem religiosa, mas, de modo mais acentuado, o catolicismo. “Trata-se de um catolicismo dado pela tradição, em que as pessoas receberam a religião dos pais e mães e utilizam nos momentos de dificuldades pessoais (familiar, financeira, saúde, etc.), ou, mais recentemente, por meio da ‘readesão carismática’.” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 102). A prática, sobretudo a institucionalizada da religião professada, é uma discussão que mormente se direciona ao catolicismo, religião prioritariamente recebida pela transmissão da tradição.

Hervieu-Léger (2015) aborda essa situação em relação aos católicos na França, do mesmo modo que pesquisadores de catolicismo no Brasil suscitam essa situação recorrente, comumente conhecida como “católico não praticante”. O “católico não praticante”, ou o “católico como confissão pública”, denuncia um processo de fragilização religiosa em curso. Isso quer dizer que o indivíduo recebe a religião pela transmissão familiar, por exemplo, e mesmo não sendo um “convertido” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 107) se identifica como católico em razão da manutenção da tradição que, nesse contexto, não se relaciona necessariamente com a afetividade para com a instituição religiosa, mas para com a instituição família, uma tendência à continuidade. Quando o individualismo e a autonomia assumem o protagonismo na identidade dos indivíduos, essa dinâmica muda, e tal mudança é vislumbrada de modo latente na geração jovem, cuja tendência é a dinâmica da individualização. A individualização, por vezes, manifesta-se no não pertencimento, não afiliação, ou desinstitucionalização. Isso ocorre por várias razões, e o resultado é a não vinculação religiosa. Isso quer dizer que, embora tenha acesso e transite por várias tradições, não se identifica com elas.

Acrescente-se, contudo, que a literatura antropológica demonstrou exaustivamente como muitas pessoas compõem um repertório particular de crenças e práticas variadas, mas não se identificam com nenhuma religião específica. Não se trata, portanto, somente de um movimento em direção ao ateísmo, mas sim a composição de um repertório simbólico particular, afinal, a não-afiliação não significa necessariamente ausência de religiosidade. Um dos exemplos contemporâneos mais significativo de composição desses arranjos particulares é formado pelo circuito neo esotérico, cuja religiosidade não se expressa prioritariamente pela filiação a uma instituição, mas é definida por um certo estilo de vida, fenômeno bastante presente nas classes média e alta dos grandes centros urbanos. (ALMEIDA; MONTERO, 2012, p. 48).

Não obstante o neoesoterismo seja uma expressão desse fenômeno na contemporaneidade, como citado pelos autores – fenômeno citado também nos estudos na Europa sobre a contemporaneidade –, essas são características comuns aos sem religião no Brasil, como nos mostram pesquisas com esses indivíduos²⁵³, e, em nossa análise, o ambiente propício para essas experiências é o urbano. No segundo vértice encontram-se os sem religião, categoria equivalente a um receptor universal que, numa sociedade em processo de secularização, recebe pessoas de todas as confissões (ALMEIDA; MONTERO, 2001). Essa é uma maneira outra do crer e do pertencer por meio da diversificação dos modos de exprimir a articulação entre o crer e o pertencer, a descompactação das identidades religiosas (TEIXEIRA, 2019), porque há não apenas bricolagem de crenças, mas também hibridação de práticas que transcorrem em sociabilidade e se desenvolvem em culturas híbridas, num contexto urbano de modernidades múltiplas e recomposições de memórias religiosas.

2.3.2 Secularização como característica da modernidade: a emancipação da tutela religiosa

Secularização é uma complexidade de relações que ocorrem entre sociedade e religião, entre esfera religiosa e esfera secular, entre continuidades e recomposições. A nossa compreensão de secularização não resulta no fim da religião, mas em movimentações no campo religioso. Primeiramente, a secularização enseja um fenômeno jurídico-político de separação entre Igreja e Estado. Posteriormente, temos um movimento social de mobilidade da religião da esfera pública para a esfera privada. Por fim, temos o terceiro momento, propiciado pela emergência da ciência e da tecnologia, que passam a nortear o saber (VALADIER, 1991). Assim, não apenas a teologia mas também a religião enquanto instituição detentora do discurso religioso são relativizadas.

²⁵³ Estudos e artigos sobre os sem religião na contemporaneidade cuja metodologia compreendeu pesquisa de campo favorecem a compreensão e aprofundamento do perfil e discurso dos sem religião, para tanto, vejam-se: VIEIRA, 2018, 2020; NOVAES, 2001, 2002a, 2002b, 2004, 2006, 2013, 2018; RODRIGUES, 2009a, 2009b, 2012; FERNANDES, 2012; RIBEIRO, 2013; VILLASENOR, 2013; ECCO; FILHO, 2018, 2021; LEMOS; FILHO; SOUSA, 2018. Há também pesquisas teóricas sobre a temática, para tanto, vejam-se: MAGALDI, 2008; CAMURÇA, 2017. Sobre os sem religião enquanto desencantamento metafísico, veja-se: SILVA, 2012.

Embora o tema secularização²⁵⁴ tenha sido objeto de vários estudos e debates²⁵⁵, a nossa abordagem teórica é a proposta por Hervieu-Léger (2015), ou seja, a secularização como sendo um dos traços da modernidade²⁵⁶, que acentua a emancipação da tradição religiosa, ocorrida pelo processo denominado comumente como *laicização*. “Como uma das características da modernidade, o político e o religioso se separam [...]. a autonomia da ordem temporal constitui-se progressivamente emancipando-se da tutela da tradição religiosa. Para designar esse processo fala-se de *laicização* das sociedades modernas.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34). A religião migra para a esfera particular, sobretudo com o advento da *laicidade* assumida por grande parte dos Estados-nações. A transferência da regulação religiosa do Estado para o indivíduo, em termos jurídicos, embasa a liberdade de crença e descrença e designa a esfera privada como *locus* da religião (GIDDENS, 2012). Na medida em que a religião se afasta do Estado, as instituições religiosas precisam se articular estrategicamente para se reaproximarem dos indivíduos, que se tornam cada vez mais autônomos.

Hervieu-Léger (2015, p. 41) não considera a secularização como sendo o desaparecimento da religião na sociedade, mas um processo pelo qual as crenças são reconfiguradas. A não satisfação dos indivíduos nas sociedades modernas fomenta incertezas e promove uma busca incessante por uma sociedade que é insaciável, porque há exacerbação de sentido e experiências, como parte de uma identidade em constante recomposição. “Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosa são assuntos de opção da pessoa.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34). A substituição da estabilidade religiosa tradicional pela satisfação pessoal traz

²⁵⁴ A partir da “Sociologia Religiosa”, é importante notar o termo “desafeição religiosa”. “Posteriormente ao perder lugar nas universidades e revistas científicas, a “Sociologia Religiosa” caiu no esquecimento quase geral dos cientistas sociais da religião e levou com ela o conceito de pertença/desafeição religiosa. Em seu lugar entraram conceitos de maior abrangência teórica, como secularização e desencantamento do mundo.” (OLIVEIRA, 2012).

²⁵⁵ Para discussões sobre as vertentes e perspectivas teóricas da secularização, vejam-se: ZEPEDA, 2010; SOUZA, 2005. Para estudos nas Ciências da Religião sobre secularização, veja-se: SILVA, 2012.

²⁵⁶ Peter Berger, na obra “*O rumor dos anjos*,” considera “sociologicamente o fenômeno da secularização como sendo parte integrante de um processo mais amplo – o da modernização.” (BERGER, 2018). Não devemos confundir secularização com secularismo. Paul Valadier conceitua secularismo: “Secularismo é fomentado pelo cienticismo, laicismo, estatismo, verdadeiro cancro da secularização, engendram o secularismo, isto é, um processo voluntário, dirigido e ordenado de marginalização e até de destruição das religiões.” (VALADIER, 1991). Para outros estudos sobre a secularização, vejam-se: BERGER, 2000; SELL, 2017; TAYLOR, 2012; MONIZ, 2017.

repercussões sociais e culturais. Afinal, a religião contribui para a ordem social, dentre outros, na relação do individual com o coletivo, via memória coletiva²⁵⁷.

Hervieu-Léger (2015) considera a individualização e a mobilidade religiosa como desafios para as instituições religiosas. Afinal, há reconfiguração das relações de sociabilidades religiosas e amplitude de oferta simbólica que vai de encontro ao anseio do indivíduo urbano de saciedade, porque é um buscador em movimento. Considerando o religioso em movimento, Hervieu-Léger (2015) aponta as figuras do *praticante*, *peregrino* e *convertido*. “Distinguir o religioso a partir do movimento, a partir da dispersão das crenças, da mobilidade de pertenças, da fluidez das identificações e da instabilidade dos agrupamentos é tarefa difícil.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 81).

2.3.2.1 Praticante: a estabilidade religiosa

Hervieu-Léger (2015), ao refletir sobre o indivíduo religioso, refere-se especialmente ao cristão, o *praticante* expressa a estabilidade religiosa. Ressalvamos que estabilidade e prática não são atributos rígidos do cristão no Brasil. “Praticante regular é o fiel observante que conforma o ritmo de sua vida às obrigações culturais fixadas pela Igreja.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 81). Desde os primórdios, a catequese católica demonstrava um catolicismo pouco tradicional, com vestígios populares, festivos e havia indícios de muitos não praticantes, como ainda ocorre na contemporaneidade. Além disso, houve hibridismo religioso entre catolicismo e religiões indígenas e africanas.

De todo modo, a figura do *praticante* evidentemente existiu e existe no cristianismo presente no Brasil. Não obstante, consideramos temerário utilizar o critério praticante regular, porque enseja a presença institucional, e em nossa pesquisa de campo notamos que a proposta do indivíduo urbano, em não raras circunstâncias, opta pela individualização da crença, o que não necessariamente o torna não praticante, mas um praticante distinto daquele que é regulado pela instituição.

²⁵⁷ A teorização sobre memória coletiva citada por Hervieu-Léger tem relação com Maurice Halbwachs (2006) na “memória Coletiva”, e este tem correlação com a teoria de Émile Durkheim (1996, 2016), sobretudo na teoria da “representação e consciência coletiva” (DURKHEIM, 1996, 2016). Em outros estudos, Hervieu-Léger trata do cristianismo e do catolicismo na perspectiva da modernidade. (HERVIEU-LÉGER, 1985, 1978, 1993, 1996, 1997, 2003, 2005a, 2005b, 2015). Para a abordagem da sociologia da religião em estudos na Europa, veja-se: HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009; CASANNOVA, 2006.

No entanto, partindo do conceito clássico de praticante regular, podemos pensar no oposto, o praticante irregular, ou seja, aquele que flexibiliza às obrigações culturais estabelecidas pela Igreja, e ainda o *não praticante*, que abandona tais obrigações, mas permanece sustentando uma identificação religiosa. Nesse aspecto, o religioso não praticante não deve ser confundido com os sem religião com crença, porque o elemento crença, para os sem religião da nossa pesquisa de campo, sequer se associa a uma identificação religiosa, porque são pessoas desinstitucionalizadas. Logo, não há que se falar em descumprimento das obrigações culturais estabelecidas pela instituição.

O *praticante* equivale a ser subordinado e afim às regras e ritos estabelecidos pela instituição, e nesse aspecto estamos tratando de pessoas institucionalizadas religiosamente. Se tomarmos, por exemplo, a tradição católica, o famigerado cântico católico de 1930, Ação Católica, “faremos que nossos irmãos sejam cristãos novamente”, equivale a faremos que nossos irmãos sejam institucionalizados e praticantes do catolicismo novamente. Isso porque é no praticante que temos a transmissão da tradição com vigor, para continuidade na sociedade e na formação de novos líderes religiosos. Sendo assim, a identificação pública do não praticante pode ser um indicativo de herança religiosa fragilizada. O aspecto ensejador é a presença da instituição nessa equação, um objetivo de “sociedade paroquial” (HERVIEU-LÉGER, 2015). A diminuição da prática regular em qualquer instituição religiosa sugere perda de influência no indivíduo e na sociedade.

A reafirmação da institucionalização é intrínseca à perenidade da instituição religiosa e não necessariamente ao conteúdo simbólico das religiões. As pessoas sem religião com crença da nossa pesquisa de campo, em alguma medida, são praticantes, porque possuem crenças, outros dizem não ser necessário praticar, basta crer, mas são unânimes na individualização da crença e na desinstitucionalização como modo de vivenciar as crenças.

2.3.2.2 Peregrino: aquele que caminha

O peregrino é um religioso que na história está antes mesmo do *praticante regular*, não sendo restrito ao cristianismo. O *peregrino* tem o perfil religioso de alguém

cuja identificação transcorre na caminhada. No contexto cristão, o peregrino²⁵⁸ existe desde os primórdios da história cristã. Ele é a figura típica do religioso em movimento, a mobilidade é intrínseca.

A influência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89).

O percurso do peregrino na modernidade urbana é um caminho de autoconstrução religiosa, ou seja, uma autobiografia religiosa. “A figura que parece melhor demonstrar a mobilidade, característica de uma modernidade religiosa construída a partir de experiências pessoais é o peregrino.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 87). A autobiografia comporta um mosaico de crenças e experiências que fazem sentido para o indivíduo que o configura, porque é a expressão da identidade religiosa dele próprio e reflete principalmente suas preferências. “Esta construção narrativa de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89).

Embora haja uma ou várias referências religiosas nessa conjunção de crenças, isso não se mostra decisivo para que o indivíduo aquiesça a uma instituição com pertença definitiva. Ao contrário, pode ser propício à bricolagem de crenças, realizados os ajustes que julgar necessário à efetivação da própria experiência. Sintetizando, Hervieu-Léger (2015) nomeia essa religiosidade *peregrina* como sendo individual e se caracteriza antes de tudo pela fluidez dos conteúdos da crença que elabora, ao mesmo tempo que pelas incertezas das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar. “A prática peregrina é uma prática voluntária, pessoal.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 98). No intuito de estabelecer a condição oposta de sociabilidade religiosa entre praticante e peregrino, Hervieu-Léger sugere o quadro seguinte.

²⁵⁸ “A peregrinação da Jornada da Juventude, Taizé, os fenômenos históricos da peregrinação estão presentes de modo acentuado no cristianismo.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 90).

Quadro 1 – Diferenças entre o praticante e peregrino em Hervieu-Léger

Praticante	Peregrino
Prática obrigatória	Prática voluntária
Prática regida pela instituição	Prática autônoma
Prática fixa	Prática variável
Prática comunitária	Prática individual
Prática territorializada (estável)	Prática móvel
Prática repetida (ordinária)	Prática excepcional (extraordinária)

Fonte: Elaborado pela autora a partir de Hervieu-Léger (2015, p. 98).

Notamos que o ponto em comum é a *prática*, que entendemos ser decorrente da crença que existe em ambas as figuras. Assim, a distinção categórica entre o *praticante* e o *peregrino* é a regulação da prática pela instituição, isto é, “o grau de controle institucional presente em um e no outro.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89). O *praticante* é a expressão do religioso crente institucionalizado, enquanto o *peregrino* pode ser pensado como a expressão do crente com institucionalização flexível ou ainda desinstitucionalizado. Quando refletimos sobre os sem religião com crença, as pesquisas realizadas no Brasil apontam para a desinstitucionalização e a crença como traços identitários. José Álvaro Campos Vieira (2020) aduz:

[...] Referimo-nos à desinstitucionalização da experiência religiosa e à individualização das crenças religiosas. Sabemos que outrora, a crença e a experiência religiosas eram pautadas pelas instituições religiosas. O conteúdo das crenças e as fronteiras da experiência religiosa eram de certa maneira comuns e precisos. Porém, na atualidade, quem estabelece esses conteúdos e essas fronteiras são os indivíduos. (VIEIRA, 2020, p. 138).

Destarte, em nossa compreensão, os sem religião com crença se assemelham ao *peregrino*, o indivíduo que se move, busca e legitima a crença e o crer. Não obstante, há outra figura do religioso em movimento na teoria de Hervieu-Léger (2015) que é o *convertido*.

2.3.2.3 Convertido: uma escolha pessoal

A figura do *convertido* é desdobrada em três possibilidades: “1. O indivíduo que muda de religião; 2. o indivíduo que adere uma religião e 3. O indivíduo que re(descobre) sua religião de origem.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 108). A adesão a uma religião na modernidade se torna uma expressão da biografia do indivíduo.

Dentre outras razões, mencionamos a distinção jurídica estabelecida pela laicidade²⁵⁹ que promoveu a imparcialidade do Estado no quesito religião, como ocorreu no Brasil. A religião que se torna matéria da esfera privada favorece a liberdade de consciência que é uma garantia fundamental no país, subsidiando a liberdade de crença e descrença²⁶⁰. Essa normativa jurídica favorece a livre escolha religiosa pelos indivíduos, corroborando a “autonomia dos sujeitos crentes.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 109). Nas exposições de Hervieu-Léger, temos três tipos de *convertidos*, mas queremos aprofundar as análises sobre o “2. indivíduo que adere a uma religião”. Na citação abaixo, Hervieu-Léger (2015) assevera sobre os sem religião como potenciais convertidos do futuro.

O indivíduo que, não tendo nunca pertencido a qualquer tradição religiosa, descobre, a partir de um caminho da pessoa mais ou menos longo, aquela na qual se reconhece e à qual decide, finalmente, integrar-se. **Essas conversões dos sem religião tendem a se multiplicar nas sociedades secularizadas onde a transmissão religiosa familiar é, como vimos, consideravelmente precária.** Para um grande número desses novos fiéis, a conversão marca o ingresso em um universo religioso em relação ao qual, até então, completamente estrangeiros. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 110, grifo nosso).

A hipótese pontuada por Hervieu-Léger é a transmissão religiosa familiar precária. Esse é um dado que corrobora a nossa tese de fragilização da herança religiosa, e um dos contributos é a precarização da transmissão. Consideramos que a precarização na transmissão pode favorecer a migração para a identificação sem religião. Mas não temos elementos neste estudo para afirmar que essas pessoas se converterão a alguma tradição religiosa posteriormente. A conversão a uma tradição religiosa converge para a institucionalização, denominada por alguns pesquisadores/as como *afiliação*. De acordo com Antônio Flávio Pierucci, nas sociedades atuais:

[...] decaem as afiliações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. (PIERUCCI, 2004, p. 19).

²⁵⁹ Na Constituição Federal de 1988 do Brasil a laicidade está prevista no artigo 19º.

²⁶⁰ Na Constituição Federal de 1988 do Brasil a liberdade de crença e descrença está prevista no artigo 5º, inciso VI.

O termo *afiliação* tem relação direta com sentimento de pertença e afeição a um grupo religioso. Na citação de Pierucci (2004), destacamos que a pertença religiosa pode ser pensada como vincular-se, fazer parte, se sentir parte, porque partilha daquele grupo e das crenças, como indivíduo integrante. O *reafiliado* seria então aquele que se reintegrou pela conversão, ou seja, aquele cujo sentimento de pertença religiosa e afeição se restaurou ou ressurgiu. A refiliação no contexto do “convertido de dentro”, assevera Hervieu-Léger (2015), sugere a permanência da situação de experiência religiosa institucionalizada, ou seja, adesão institucional pelo indivíduo. Contudo, o fenômeno dos sem religião é subversivo ao modo de afiliação, quando pensamos em indivíduos que afirmam nunca terem tido religião, mas narram o recebimento de herança religiosa, como identificado em nossa pesquisa de campo.

Embora possa haver outras distinções, queremos destacar três diferenças estruturantes percebidas entre o *peregrino* e o *convertido*, respectivamente: 1) a desinstitucionalização *versus* a institucionalização; 2) a identidade mórfica *versus* a identidade assumida; 3) a individualização da crença *versus* a vivência da crença em comunidade. O ponto de intercessão é a identidade religiosa autêntica, e ambos (o peregrino e o convertido) repercutem a mobilidade religiosa moderna que questiona a institucionalização. Considerando as diferenças estruturantes citadas, abordaremos a desinstitucionalização religiosa, sobretudo porque os sem religião com crença se posicionam na desinstitucionalização como escolha pessoal.

2.3.3 Desinstitucionalização religiosa: reafirmação identitária do indivíduo moderno regulador da própria crença

Steve Bruce (2002a, 2002b) pondera sobre a evidência do declínio de interesse religioso que reduz o número de membros nas igrejas e sobre a falta de vontade de se associar à Igreja. O desinteresse em associar-se à Igreja, no contexto da nossa pesquisa, é manifesto pela desinstitucionalização religiosa, ou seja, a não vinculação a uma instituição religiosa. Contudo, não importa em renúncia das crenças religiosas, há vinculação com crenças religiosa. As crenças são resilientes.

Lembramos que as pessoas sem religião com crença em nossa pesquisa são aquelas que se dizem desinstitucionalizadas, porém afirmam a conservação de crenças, distintamente daquelas que se posicionam como descrentes, a exemplo dos indivíduos ateus e agnósticos. Não apenas a desinstitucionalização, mas o

individualismo contribui para o processo de privatização das crenças, isto é, crença emancipada.

A privatização das crenças, na compreensão de Claude Dubar (2006), enseja dois aspectos: “secularização e desinstitucionalização²⁶¹.” (DUBAR, 2006, p. 116). A desinstitucionalização, enquanto crise do laço social, situa-se, sobretudo, na geografia religiosa proposta pela urbanização, quando a mobilidade e a reconfiguração identitária propiciam maior fragilização da herança religiosa, e fissuras na relação com a instituição religiosa são causas recorrentes em nossa pesquisa de campo como razão para a identificação sem religião.

Ao abordar a modernidade, pluralismo e crise de sentido, Peter Berger e Thomas Luckmann destacam que, “na Europa há alguns anos temos o fato ‘desigrejear’, que não deve ser confundido com perda de religiosidade.” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 50). Esses autores ressaltam ainda que a secularização como descrita e estudada no ambiente europeu tem aplicação limitada fora da Europa e dos Estados Unidos, abordagem com a qual concordamos. Berger e Luckmann afirmam ainda que “não é a secularização que causa crise de sentido na modernidade, mas o pluralismo moderno e o relativismo dos sistemas de valores e de interpretação.” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 52). O processo de crise de sentido alcança as instituições²⁶².

A desinstitucionalização é situada como resultado da crise de sentido na modernidade e no Brasil acentuou a urbanização. Isso porque o pluralismo, que, para Peter Berger (2018), é mais relevante que a secularização²⁶³ moderna, questiona o “conhecimento auto evidente. Mundo sociedade, vida e identidade são problematizados sempre com mais vigor. Podem ser submetidos a várias interpretações e cada uma delas está ligada com suas próprias perspectivas de ação.”

²⁶¹ “A secularização é um processo histórico de longa duração que assiste à retirada das igrejas (protestantes em primeiro lugar, católicas em seguida) de certas funções (educativas, sanitárias, animadoras, caritativas...) que são realizadas por organizações ‘não confessionais’ e, em particular, pelo Estado. [...] A expressão desinstitucionalização significa para além da perda da influência das instituições religiosas sobre a vida privada é o conjunto das instituições (Igreja, escola, exército, empresa, família) que é atingido pelo descrédito e que assim, a produção das normas passou para o domínio das subjetividades.” (DUBAR, 2006, p. 116-117).

e das classes média e alta. (NIEBUHR, 1992). A denominação está relacionada com a adesão e escolha pessoal do indivíduo a uma denominação em detrimento de outra. Os princípios doutrinários, nas denominações, ficaram em segundo plano e prevaleceram, em sua configuração, aspectos de ordem social, étnicos, regionais, entre outros. (NIEBUHR, 1992).

²⁶³ “[...] cada vez mais, eu acho que o pluralismo é um fenômeno mais importante do que a secularização.” (BERGER, 2018).

(BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 56). O pluralismo no Brasil é fomentado com vigor em decorrência da urbanização e das transições identitárias decorrentes. O espaço urbano é o espaço próspero do pluralismo. O pluralismo é componente da memória urbana que é moderna e híbrida.

A modernidade coloca sob arguição as interpretações e leituras outrora consolidadas, não há assertividade unânime pelo histórico ou tradição, os dogmas são dinamizados, e tudo é posto sob o crivo do indivíduo estruturalmente situado em ambiente plural, mas com tendência à individualização. É nesse contexto que Berger e Luckmann (2012) versam sobre a função das instituições como norteadoras do indivíduo no mundo. Na desinstitucionalização, o indivíduo assume essa função, aliás, isso é o que ocorre na desinstitucionalização religiosa.

As instituições foram criadas para aliviar o indivíduo da necessidade de reinventar o mundo a cada dia e ter de se orientar dentro dele. [...] Quando as instituições funcionam o indivíduo cumpre o papel a ele atribuído pela sociedade na forma de esquemas institucionalizados de ação e conduz sua vida no sentido de currículos de vida assegurados institucionalmente, pré-moldados socialmente e com alto grau de auto evidência. (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 56).

Não obstante, o caráter institucional consolidado, rígido e estruturado como modo de propiciar segurança, sentido e valor é igualmente repensado pelos indivíduos que buscam a reinvenção, a redescoberta, as experiências múltiplas, particularizadas e satisfatórias. A previsibilidade das tradições é substituída pela descoberta das experiências pessoais. As instituições são confrontadas não apenas em seus preceitos estruturais, mas em seu significado simbólico e utilidade. “A modernização significa transformação radical de todas as condições externas da existência humana.²⁶⁴” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 60). As experiências humanas, cuja decisão é individual, colocam a instituição sob o crivo de validade, viabilidade e significância.

A autonomia do indivíduo é o aspecto ensejador da desinstitucionalização, porque é ensejadora da emancipação. O ambiente urbano, moderno e com pluralismo traz consigo transações e transições, como a economia de mercado e a democracia.

²⁶⁴ O motor da modernização e da mudança do paradigma decorre da tecnologia dos últimos séculos (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 60).

A abordagem econômica²⁶⁵ das religiões é um aspecto latente nas sociedades urbanas, mas não apenas, os novos movimentos religiosos também surgem no mesmo contexto, assim como o crescimento de determinadas tradições religiosas, a citar como exemplo os evangélicos. Mas tenhamos em mente que essas perspectivas religiosas são, sobretudo, fundadas no individualismo, mesmo que vivenciada em ambiente institucionalizado, como ocorre com a tradição evangélica, por exemplo.

A pertença religiosa não é mais uma herança inequívoca, tradição recebida e aderida, é escolhida, e a herança religiosa se torna uma referência, mas não indica uma continuidade. “Mesmo aqueles que decidem permanecer com a confissão dos pais estão fazendo semelhante escolha: poderiam ter mudado de confissão, ou de pertença religiosa, ou ter saído da Igreja.” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 63). A herança religiosa se perpetua não necessariamente pela força da tradição como outrora, mas pela capacidade de atender às demandas dos indivíduos, os desejos dos crentes por meio de bens simbólicos atrativos, mesmo quando a escolha pessoal seja permanecer na tradição religiosa transmitida pela família.

O que é evidenciado é a capacidade e incapacidade das tradições religiosas de se reinventarem²⁶⁶ (HERVIEU-LÉGER, 2015) e de se proporem atrativas ao indivíduo urbano. Identificar-se religiosamente é expressar afinidade, afeição a determinada tradição religiosa, com sentimento de integração, pertencimento. A desinstitucionalização indica desafeição. A lógica urbana é mormente econômica e de mercado.

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências

²⁶⁵ Para a abordagem da religião, mercado e economia, veja-se: BOURDIEU, 2007a, 2007b; e, no Brasil, veja-se: SUNG, 2014.

²⁶⁶ Helmut Richard Niebuhr designa como denominação. Na obra *As origens sociais das denominações cristãs*, o autor teoriza sobre as denominações religiosas e discute a diferença entre seitas e Igrejas. As religiões se originam como seitas para atender às necessidades dos necessitados. Se alcançar os interesses, são transformadas em Igrejas. Uma vez que as seitas se tornam Igrejas, se tornam menos eficazes para satisfazer as necessidades da classe baixa, e a formação de uma seita é recuada. Isso porque, de acordo com o autor, as Igrejas surgem, em geral, pela necessidade das classes média e alta (NIEBUHR, 1992). A denominação está relacionada com a adesão e a escolha pessoal do indivíduo a uma denominação em detrimento de outra. Os princípios doutrinários, nas denominações, ficaram em segundo plano e prevaleceram, em sua configuração, aspectos de ordem social, étnicos, regionais, entre outros (NIEBUHR, 1992).

de mercado e as tradições religiosas tornam-se *commodities* de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado. (BERGER, 1985, p. 149).

A afirmativa de Berger (1985) de que no modelo pluralista as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se *commodities* de consumo está consoante com nossa abordagem acerca dos bens simbólicos ofertados pelas religiões. Ocorre que essa dinâmica propicia uma lógica de mercado que conduz ao descarte, inclusive de bens simbólicos. Importante notarmos que o cerne de toda essa relação e pluralização é o indivíduo que demanda e as instituições se mobilizam para suprir a demanda, e dessa relação surge a oferta de bens simbólicos religiosos. A oferta de bens simbólicos religiosos não necessariamente suprirá plenamente o indivíduo, ensejando a combinação de bens simbólicos variados, formando um estoque pessoal de crenças, como ocorre na individualização da crença. “A transformação pela qual passa o homem religioso caracteriza-se por uma desclericalização de um lado e pela individualização do outro.” (MATA, 2002, p. 77).

Podemos considerar que a desinstitucionalização pode resultar da recomposição identitária religiosa, embora nem toda recomposição identitária resulte em desinstitucionalização. A desinstitucionalização indica uma memória religiosa modificada como evidência da fragilização da herança religiosa. Mesmo a institucionalização não significa fidelização religiosa, pois temos no Brasil pessoas que se identificam como tendo Múltiplas Pertencas Religiosas; aliás, em nossa pesquisa de campo temos pessoas que assim se identificaram. Obviamente que essas pessoas vivenciam pluralização de crenças como prática.

Talvez uma das coisas mais chocantes a respeito da religião hoje em dia está na facilidade como qualquer um pode mudar de uma para a outra sem que o mundo caia [...] no fundo, ninguém está mais interessado em defender nenhum *status quo religioso* [...] ir à religião à procura de socorro mágico-religioso virou no Brasil prática comum. (PRANDI, 1996, p. 67).

A citação de Reginaldo Prandi (1996) converge para a desconstrução do monopólio religioso regido pela força da tradição que se fragilizou junto com a transmissão. São as instituições religiosas que estão sob o crivo dos indivíduos, não puramente as religiões (LUCKMANN, 2014). Se pensarmos apenas nas instituições e nas crenças veremos que, no Brasil urbano, a abdicação é maior em relação à

instituição do que em relação às crenças, “liberta dos constrangimentos institucionais aos quais estava submetido, a religião adquire uma feição cada vez mais individualizada.” (MATA, 2002, p. 77). Essa é uma evidência nas pessoas sem religião com crença da nossa pesquisa.

Stephen Dix (2013) trata da “visibilidade e a invisibilidade das pessoas sem religião”, isto é, a visibilidade numérica, mas com certa invisibilidade qualitativa, ensejando estudos para melhor compreensão do fenômeno. A partir da última década, os estudos sobre o fenômeno começaram a alcançar algum interesse acadêmico, embora no Brasil ainda seja pouco investigado, mas numericamente crescente. Stephen Bullivant (2020) considera necessário o estudo do fenômeno que contrasta com as tradições religiosas, porque é também uma face dos estudos da religião.

Fenômenos principalmente identificados em contraste com a religião, incluindo, mas não limitado àqueles que rejeitam a religião. Inclui, portanto, uma ampla gama de manifestações sociais e culturais de ateísmo, agnosticismo, indiferença, não-religiosidade, não prática religiosa, não afiliação religiosa, secularização e outras “religião-adjacentes”. (BULLIVANT, 2020, p. 88).

Obviamente que não se trata de analisar o fenômeno no intuito de negar, mas de compreender. Não se trata de estudar a religião a partir das sociedades modernas, ocidentais, desenvolvidas ou não, como um contraponto ao fato social, pessoas obsoletas e supersticiosas, tampouco considerar o fenômeno dos sem religião como autoexplicativo, reflexo de pessoas dotadas de maturidade racional (BULLIVANT, 2020, p. 89). O fato do fenômeno dos sem religião se mostrarem em vários países e com percentuais importantes indica que a paisagem religiosa mudou, assim como os indivíduos em suas composições identitárias mudaram.

A conferência *A Cultura da Incredulidade*, organizada pelo Vaticano em 1969, em colaboração com o Departamento de Sociologia da UC Berkeley²⁶⁷, não trouxe perspectivas duradoras de estudos sobre a *não religião*, ou os *sem religião*. Em termos quantitativos, até algum tempo os sem religião com crença, ou o *nones*, eram

²⁶⁷ Peter Berger foi encarregado de convidar os cientistas sociais e historiadores, que incluíam: Thomas Luckmann, Talcott Parsons, Robert Bellah, Bryan Wilson, David Martin, Charles Clock e Martin Marty. Entre seus interlocutores teológicos, convidados pelo Vaticano, estavam Henri de Lubac, Jean Daniélou e o protestante Harvey Cox. O próprio Papa Paulo VI dirigiu-se à conferência e, durante uma audiência privada, “teve a gentileza de assegurar a Talcott Parsons que conhecia o seu trabalho. [...] Berger teria dito, ‘Não acho que nenhum *insight* profundo tenha saído dessa conferência [...] Mas foi um evento fascinante’.” (BULLIVANT, 2020, p. 91).

numericamente pouco representativos, enquanto os ateus²⁶⁸ e os agnósticos eram ainda menos representativos numericamente. Contudo, os levantamentos e os dados inventariados sobre o fenômeno dos sem religião na Europa e no Brasil desafiam uma melhor compreensão no aspecto qualitativo como consignado por Dix (2013).

Stephen Bullivant (2020), assertivamente, pondera sobre uma mudança que convergiu para uma maior amplitude de pesquisas sobre o *Nonreligious Studies*, especialmente a partir de 1990, contribuindo para uma tendência de constituição de um subcampo de estudos. No Brasil, notamos também o final de 1990 como marco para os estudos sobre os sem religião, e eventos como a urbanização corroboram o mesmo período, que, aliás, é a época de maior crescimento quantitativo do fenômeno no país. Nesse sentido, corrobora Stephen Bullivant (2020), ao concluir que, para uma melhor compreensão da paisagem religiosa, é necessário considerar no estudo da religião o estudo dos sem religião, porque igualmente integram a complexa geografia religiosa, sobretudo a partir da última década do século XX, e refletem a desinstitucionalização que ocorre no campo religioso.

No Brasil, um país de farta pluralidade religiosa, historicamente religioso, o fenômeno dos sem religião é o terceiro maior percentual. Esse fenômeno assim como o exponencial crescimento evangélico datam mormente do século XX, aproximadamente quinhentos anos após a colonização portuguesa que trouxe o catolicismo como religião a ser implementada via missões de evangelização. No mesmo contexto, os índices do catolicismo sofrem redução e no cerne social temos a ocorrência da urbanização. Mobilidades espaciais, religiosas, identitárias, desinstitucionalização e individualização das crenças, recomposição da memória religiosa são eventos que indicam a fragilização da herança religiosa e contribuem para a transformação da paisagem religiosa urbana.

²⁶⁸ O artigo de 1932 de Vetter e Green (1932, p. 179) sobre os membros da agora extinta Associação Americana para o Avanço do Ateísmo, publicado de forma reveladora no *Journal of Abnormal and Social Psychology*, enquadra “ateus” ao lado de *Single Taxers*, fundamentalistas e comunistas como adeptos de “extremos da sociedade, política e perspectiva religiosa”. “Que eu saiba, levaria trinta e quatro anos para uma revista americana de ciências sociais publicar outro artigo sobre o ateísmo.” (BULLIVANT, 2020).

2.4 Considerações finais do capítulo

Neste segundo capítulo nosso objetivo principal foi demonstrar como a urbanização contribuiu para a fragilização da herança religiosa. A mudança espacial do ambiente rural para o ambiente urbano reconfigurou a vocação rural, sobre a qual a tradição se assentou por séculos. A urbanização no Brasil que data mormente do século XX trouxe a vocação urbana (SANTOS, 1993), uma mobilidade desordenada, com fragmentações e aglomeração em determinadas regiões, cuja dinâmica econômica foi o motor. Muitas pessoas mudam para as cidades, outras permanecem no campo, mas trabalham nas cidades. O ambiente rural sofre com os impactos. O ambiente rural deixa de ser o espaço representativo do país. A tradição é igualmente posta em mobilidade.

O movimento em direção à urbanização é cunhado fortemente por Getúlio Vargas, que define a nova vocação do Brasil, uma vocação urbana. Posteriormente, Juscelino Kubitschek promove a hegemonia do urbano sobre o rural, como explica Oliven (2010). Destarte, é na década de 1990 que temos o apogeu urbano no Brasil, com crescimento acentuado, superando a “América do Sul, Latina e Caribe” (ONU, 2018). Essa tendência à urbanização no Brasil segue em crescimento até 2050, conforme projeção da ONU. Aliás, a tendência mundial é de urbanização, como sintetiza o relatório da ONU (2018). Então, as transições identitárias promovidas pela urbanização tendem a avançar.

Observando essa tendência urbana, um dos elementos considerados nas Diretrizes de Evangelização de 2019-2023 da Igreja Católica por meio da CNBB é a característica cada vez mais urbana da sociedade brasileira. Sendo assim, a estratégia territorial no qual o catolicismo se estruturou está em modificação (ROSENDAHL, 2005). A relação entre Igreja e cultura rural está, antes mesmo da tradição brasileira, enraizada desde a colonização, como estudado no Capítulo 1 (LEERS, 1977).

Ocorre que os efeitos da urbanização associada à dinâmica das modernidades múltiplas e culturas híbridas (CANCLINI, 1989) favorecem a recomposição identitária (HALL, 2019; DUBAR, 2006) e da memória religiosa, porque a alteração do espaço resulta em modificação da memória (HALBWACHS, 2006). O espaço é o elemento estável que integra a memória coletiva. Como parte do processo de alteração espacial

via urbanização, a memória coletiva, sobretudo a religiosa, é afetada porquanto tal mudança corresponde à mudança cultural e identitária proposta pelo novo espaço, e novas relações humanas são estabelecidas.

A alteração do espaço influi, portanto, na memória dos indivíduos. A dinâmica da mobilidade afetará a identidade e a memória dos indivíduos. A identidade dos indivíduos se torna mais singular e individualizada, porque alcançam e agrupam uma capilaridade de culturas e memórias. Essa recomposição constante fomenta a fragilização das memórias coletivas. Em termos religiosos, fragiliza-se a herança religiosa expressa culturalmente na tradição pregressa, que se reconfigura na medida que a memória se refaz. A transmissão das tradições é afetada quer seja no contexto rural, quer seja no urbano, porque essas culturas, identidades e memórias se encontram.

Como efeito decorrente, há a fragilização das identidades religiosas que estão em processo de recomposição. Como nenhuma tradição se consolida e se pereniza sem a efetividade da transmissão, indícios de fragilização na transmissão suscita risco de descontinuidade da tradição. Logo, a fragilidade na transmissão sugere fragilização na perenidade da tradição. A transmissão da tradição religiosa é fundamental na manutenção da herança religiosa, ou seja, para que a memória religiosa permaneça.

Todavia, um dos efeitos nos indivíduos decorrentes do processo da urbanização no contexto das modernidades múltiplas é a individualização que alcançou o campo religioso via individualização da crença (HERVIEU-LÉGER, 2015). O indivíduo assume para si escolhas singularizadas que sejam dotadas de sentido e afetividade, inclusas no campo religioso. A individualização da crença surge nesse contexto, quando as crenças são dotadas de afetividade e por isso são conservadas. O modo de gerir a legitimar as crenças é por meio da individualização (HERVIEU-LÉGER, 2015), que se suscita a secularização. A secularização é compreendida como as movimentações no campo religioso.

Para explicar as movimentações no campo religioso, a figura do religioso em movimento, temos o *praticante* que é o crente institucionalizado, o *peregrino* que representa aquele indivíduo em movimentação numa busca pessoal comumente via individualização da crença e o convertido que adere a uma instituição e vivência a crença na comunidade de crentes. Não obstante, são figuras que mostram a escolha do indivíduo, ainda que seja na continuidade da herança religiosa da tradição recebida (HERVIEU-LÉGER, 2015).

A crença dinâmica, via autorregulação do indivíduo, propicia maior mobilidade entre religiões, e isso pode favorecer ou não o trânsito religioso. Podemos compreender o trânsito religioso (ALMEIDA; MONTERO, 2001) como a mobilidade dos indivíduos por múltiplas instituições religiosas. A mobilidade dos indivíduos por diversas tradições pode incidir na mudança de pertencimento ou, principalmente, na pluralização e justaposição de crenças múltiplas. A esse fenômeno designa-se *bricolagem de crenças* (HERVIEU-LÉGER, 2015).

A substituição da estabilidade religiosa tradicional pela satisfação pessoal traz repercussões sociais e culturais; afinal, a religião contribui para a ordem social, na relação do individual com o coletivo, via memória coletiva. As instituições são confrontadas não apenas em seus preceitos estruturais, mas em seu significado simbólico (BERGER; LUCKMANN, 2012). A pertença religiosa não é mais uma herança inequívoca, uma tradição recebida e aderida. Ao contrário, torna-se escolha pessoal. A instabilidade do espaço e da memória favorece uma herança religiosa e fragilizada. Ademais, até mesmo a força da tradição é relativizada quando os bens simbólicos são individualizados. No campo religioso, um dos efeitos é o processo de desinstitucionalização. O indivíduo regula sua própria crença. A herança religiosa se perpetua não necessariamente pela força da tradição como outrora, mas pela capacidade de atender às demandas dos indivíduos, os desejos dos crentes, por meio de bens simbólicos atrativos.

Destarte, mesmo quando a escolha pessoal é permanecer na tradição religiosa transmitida pela família, a atratividade será um elemento de importância na permanência; caso contrário, a regulação pelo indivíduo pode resultar na desinstitucionalização, porque o indivíduo se percebe legitimado a recompor e gerir as próprias crenças. Ao pensarmos o fenômeno dos sem religião crentes, deparamo-nos com perfis de indivíduos cujos vestígios são de desinstitucionalização, individualização e “bricolagem” de crenças, que podem ou não realizar trânsito religioso. Esses indivíduos exercem autorregulação da própria experiência religiosa, exercem a liberdade de crença e de experiência religiosa, inclusos em relação às instituições religiosas. Em termos mais abrangentes, estamos diante de um contexto urbano, cujo prisma religioso favorece a fragilização da herança religiosa recebida via tradição, reconfiguração das identidades e das memórias religiosas, as quais integram a paisagem religiosa.

3 OS SEM RELIGIÃO: UM FENÔMENO RELIGIOSO TRANSNACIONAL

Neste capítulo o nosso objetivo é apresentar um levantamento sobre o fenômeno dos sem religião no Brasil e no cenário internacional, a partir de alguns dados e apontamentos de estudos sobre a temática. Antoniazzi (2004, p. 64), ao analisar os dados do Censo 2000, nota o crescimento do fenômeno e concluiu que “a categoria dos sem religião é pouco conhecida e estudada.” No cenário internacional, Stephen Bullivant (2020, p. 96), ao abordar os *Nonreligious Studies*, explica que a institucionalização desses estudos na primeira década do século XXI pelos cientistas sociais foi importante no processo catalisador da emergência social científica desse fenômeno no cenário internacional. Não obstante, trata-se de um fenômeno espectral e complexo, não sendo adequado realizar generalizações na busca de uniformização.

A metodologia utilizada foi bibliográfica, além de consulta a base de dados. Iniciamos com a apresentação concisa de estudos sobre os sem religião no Brasil. Para tanto, realizamos verificações na Plataforma da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD); no Portal de Dissertações e Teses do PPGCR PUC Minas; no Portal de Periódico da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); indexadores e revistas acadêmicas. Por fim, realizamos buscas por livros publicados sobre a temática em âmbito nacional e internacional. Nossas buscas foram norteadas pelas palavras “sem + religião” e ocorreram em março de 2020.

Posteriormente, trabalhamos com os dados do Censo Religioso no Brasil de 1960 a 2010, considerando as variáveis designadas pelo Censo: sexo; idade; cor da pele ou raça; nível de escolaridade e localidade. As pesquisas de José Álvaro Campos Vieira (2018, 2020) e a obra *Religiões em movimento: o Censo de 2010*, de Faustino Teixeira e Renata Menezes (2013), auxiliaram na análise dos dados.

Por fim, objetivando melhor compreensão dos sem religião em contexto internacional, apresentamos os dados do campo religioso global a partir da pesquisa realizada pela *Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life: The Global Religious Landscape* (2012). A apresentação dos dados e as análises priorizaram o grupo designado pela PEW (2012) como “não afiliado”, em razão do nosso escopo de pesquisa. Almejando compreender o fenômeno a partir de três eixos geográficos ocidental, optamos pela Europa e América do Sul.

Na Europa, selecionamos Portugal, porque nossa herança religiosa é sobretudo católica e lusitana. O pesquisador Teixeira (2004, 2005, 2012, 2013, 2018, 2019, 2021) foi o referencial teórico sobre o campo religioso de Portugal, especialmente para a compreensão dos “crentes sem religião”. Ainda na Europa, apresentamos um estudo sobre os sem religião realizado na França pela pesquisadora Sylvette Denèfle (1997). Na América Latina, o pesquisador Néstor da Costa (2003, 2007), ao investigar o campo religioso do Uruguai, notou o fenômeno dos sem religião.

A seleção desses países considerou, sobretudo, os critérios de localização geográfica, a relação histórica e contemporânea entre religião e sociedade, bem como os respectivos campos religiosos que indicam movimentações importantes nas identificações religiosas, com significativa presença de pessoas sem religião. Outrossim, esses estudos trazem a relação entre o fenômeno urbano, a juventude e as pessoas sem religião, como ponderado em nossa hipótese.

3.1 O fenômeno dos sem religião no Brasil: alguns apontamentos

Neste estudo apresentamos alguns dados sobre o fenômeno dos sem religião, mormente os sem religião com crença, em razão do nosso escopo de pesquisa. Para tanto, dividimos a apresentação no contexto internacional e no Brasil. Dessa maneira, realizamos uma investigação sobre a produção acerca do fenômeno dos sem religião²⁶⁹. Entretanto, priorizamos a amostragem dos dados sobre os sem religião com crença.

3.1.1 Teses e dissertações no Brasil

Nossa busca por teses e dissertações sobre os sem religião no Brasil considerou somente a plataforma da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD)²⁷⁰ em março de 2020. Realizamos o filtro *sem + religião* e verificações particularizadas e conseguimos identificar algumas teses que se aproximam da nossa abordagem temática.

²⁶⁹ O site da *Nonreligion and Secularism Research Network* (NSRN) tem sido utilizado usado para manter alguma bibliografia sobre o tema, embora não seja exaustivo. Veja-se: <https://thensrn.org/>.

²⁷⁰ A referência de busca por teses e dissertações no site do BDTD considerou: *...*.

Apresentamos seis teses realizadas no Brasil que se concentram em duas disciplinas: Ciências Sociais (50%) e Ciências da Religião (50%). Esse é um dado que acentua a importância da verificação dos aspectos históricos abordados no Capítulo 1 e dos aspectos sociológicos e culturais decorrentes da urbanização²⁷¹, abordados no Capítulo 2, dentre outros. Há uma concentração geográfica na região Sudeste, composta pelas unidades federativas do Brasil: Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, como sede dessas investigações.

Cumprir citar que a região Sudeste é a mais urbanizada do país. Dentre as seis teses, a metade ocorreu em São Paulo (50%); seguido por Minas Gerais (33%); e Rio de Janeiro (17%). A região Sudeste despontou no processo de industrialização, o que propiciou o deslocamento da população rural em direção à área urbana, designado como êxodo rural. A mobilidade migratória para essa região foi significativa na busca do modo de vida urbano-industrial. Essa região aglutina a maior concentração industrial do Brasil. Na comentada década de 1960, era a primeira a registrar maioria de habitantes em área urbana em relação à área rural.

As teses realizadas em São Paulo (50%) ocorreram em universidades privadas confessionais cristãs, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). A tese realizada no Rio de Janeiro (17%) ocorreu na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e as teses realizadas em Minas Gerais (33%) ocorreram na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Dentre as teses, a pesquisa de José Álvaro Campos Vieira (2020), defendida na PUC Minas, na área de Ciências da Religião, e a tese de Denise dos Santos Rodrigues (2009), defendida na UERJ, na área de Ciências Sociais, foram as que se mostraram mais relevantes ao nosso estudo. No quadro a seguir temos as sinopses das teses.

²⁷¹ A urbanização na França e a influência na prática religiosa, enquanto planejamento urbano e efeito nas regiões culturais, veja-se: BOURLAND; REMY, 1968.

Quadro 2 – BDTD: teses sobre os sem religião no Brasil

BDTD - TESES							
#	Título	Objetivo	Palavras-chave	Ano	Universidade	Área	Autor
1	Os "sem religião" no Brasil: Um estudo sócio-antropológico sobre as suas interpretações e consequências	O objetivo foi se aproximar de um debate amplo sobre as transformações contemporâneas da religião. Seguindo uma tradição de cientistas sociais faremos isso de forma localizada, pensando sobre o Brasil. No entanto não nos dedicaremos de modo central à pesquisa de campo e sim às análises bibliográficas.	Sem religião	2008	UFJF	Ciências da Religião	Juliana Alves Magaldi
2	Os sem religião e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense	Esta tese tem como objetivo entender o significado de se autodeclarar sem religião no Brasil.	Sem religião; Recenseamentos; Secularização; Desencantamento; Desinstitucionalização; Destradicionalização; Reflexividade; Individualismo; Modernização; Crise do Pertencimento.	2009	UERJ	Ciências Sociais	Denise dos Santos Rodrigues
3	Os "Sem religião" na periferia urbana da América Latina	Por meio destas, percebemos que a primeira clivagem indica um deslocamento da disposição existencial de um tipo de indivíduo que nega seu pertencimento às religiões enquanto um sistema de dogmas, símbolos e práticas morais e culturais contudo, ainda se considera na disposição musical para religiosidade. [...]	Religio; Religião; Sem-religião; racionalização; Secularização; Desencantamento	2012	PUC SP	Ciências Sociais	Antonio Leandro da Silva
4	Os "sem religião" no ciberespaço: interfaces da religiosidade nas comunidades virtuais	Esta tese tem como objeto de pesquisa avaliar os depoimentos dos "sem religião" no ciberespaço, através das comunidades virtuais, especificamente dentro do Orkut, por ter sido a rede digital social mais usada pelos brasileiros, com o meio de difundir ideias e defender teses no espaço virtual. As questões da pesquisa são: [...] uns dos internautas "sem religião" no Orkut? O trabalho mostra que os "sem religião" são categoria heterogênea mas não necessariamente marcada pela descrença.	Sem religião; comunidades virtuais; ciberespaço; religiosidade; orkut; postagens	2013	PUC SP	Ciências Sociais	Rafael Lopez Villaseñor
5	Reconhecendo-se sem -religião nas periferias da cidade: liberdade compartilhada como resistência	A concomitância espaço-temporal dos sem-religião nas periferias, levou-nos buscar referências em teorias de secularização e de laicidade, e, a partir destas, traçar uma história do poder violento, cuja pretensão é a inelutabilidade, enquanto suas fissuras são abertas em espaços de resistências.	Direito à Cidade; Periferia; Cidadania; Luta Política	2015	UMESP	Ciências da Religião	Marcos Henrique de Oliveira Nicolini
6	Ensaio de espiritualidade não religiosa: estudo a partir de indivíduos sem religião em Belo Horizonte	Auscultar algumas dessas pessoas e perceber em que medida está se formando um a espiritualidade não religiosa no peregrinar da sociedade brasileira atual.	Espiritualidade. Sem-religião. Indivíduo. Desinstitucionalização. Ciências da Religião. Epistemologia das Ciências da Religião. Religião e contemporaneidade.	2020	PUC MG	Ciências da Religião	José Álvaro Campos Vieira

Fonte: Elaborada pela autora a partir da BDTD (2020).

Em relação às dissertações, identificamos cinco estudos cuja abordagem se aproxima da nossa pesquisa. Todas as dissertações foram realizadas na área das Ciências da Religião. Em termos regionais, 80% das pesquisas ocorreram na região Sudeste, nas unidades federativas de Minas Gerais (40%) e de São Paulo (40%), e no Nordeste (20%), na unidade federativa do Pernambuco.

As dissertações realizadas em São Paulo (40%) ocorreram em universidades confessionais cristãs, sendo na UESP e na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Em Minas Gerais (40%), as pesquisas ocorreram em universidade confessional cristã, na PUC Minas. A pesquisa realizada no Nordeste (20%), em Pernambuco, transcorreu na confessional e cristã Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). No quadro a seguir temos as sinopses das teses.

Quadro 3 – BDTD: dissertações sobre os sem religião no Brasil

(Continua)

N.	Título	Objetivo	Palavras-chave	Ano	Universidade	Área	Autor/a
1	Aproximações entre o crer e o não-crer: avaliação de qualidade de vida em jovens evangélicos, ateus e sem-religião	Teve por objetivo avaliar o quanto a religiosidade (vivência ou não dela) pode estar correlacionada à qualidade de vida de jovens adultos saudáveis de São Paulo por meio da aplicação de um questionário geral e do instrumento de avaliação de qualidade de vida da Organização Mundial de Saúde em sua versão breve – a WHOQOL-BREF. O grupo dos jovens evangélicos mensurou perceber maior conexão entre corpo, mente e alma, bem como maior equilíbrio e harmonia em suas vidas quando comparados aos outros grupos.	Qualidade de vida; jovens; religiosidade; psicologia social da religião; WHOQOL-BREF	2011	Mackenzie	Ciências da Religião	Camila Mendonça Torres
2	Trânsito religioso e o sujeito da fé: motivações para a prática do trânsito religioso entre os sem religião que se afirmam evangélicos.	Teve por objetivo analisar as motivações para a prática do trânsito religioso dos evangélicos sem religião, no contexto das igrejas evangélicas, com a finalidade de entender o surgimento de um novo sujeito da fé que escolhe romper com a fé institucional, sem ser, necessariamente, um ateu.	Trânsito religioso; motivação; sem religião; secularização; contemporaneidade; modernidade; desinstitucionalização; pluralidade.	2014	UESP	Ciências da Religião	José Wellington dos Santos
3	Censo religioso dos sem religião: estudo a partir da noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo	A pesquisa propõe a noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo como referência teórica para um estudo sobre o censo religioso dos sem religião.	Sem religião; Censo religioso contemporâneo; Cristianismo não religioso; Gianni Vattimo.	2014	PUC Minas	Ciências da Religião	Sandson Almeida Rotterdam

Quadro 3 – BDTD: dissertações sobre os sem religião no Brasil

(Continua)

N.	Título	Objetivo	Palavras-chave	Ano	Universidade	Área	Autor/a
4	Aurora de uma espiritualidade sem religião: análise dos sem religião a partir da concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbí	Teve por objetivo analisar o grupo dos sem religião a partir da concepção de espiritualidade não religiosa do autor catalão Marià Corbí.	Censo religioso contemporâneo; Razão, religião e contemporaneidade; Espiritualidade não religiosa; Sem religião; Marià Corbí.	2014	PUC Minas	Ciências da Religião	José Álvaro Campos Vieira
5	Os sem religião: motivações e causas junto aos jovens do ensino médio das escolas públicas e privadas de Boa Vista-RR	Teve por objetivo analisar as causas, o conceito e apresentar as motivações que levam os indivíduos a se declararem sem religião em Roraima, considerando o resultado das pesquisas do Censo/IBGE no período de 2000 a 2010. [...]. É um grupo composto de diversos credos religiosos e, em número pequeno, identificou-se a presença de indivíduos ateus e agnósticos. Intui-se que os jovens sem religião de Roraima, seguindo as mesmas características dos sem religião dos demais estados brasileiros, podem estar buscando a experiência de uma espiritualidade fora da instituição religiosa, mas não no modelo sem crença, sem mito, sem símbolos, teorizado em Marià Corbí (2010), que acredita em uma espiritualidade sem religião, cultivada pela via do conhecimento silencioso.	Espiritualidade; Boa Vista (RR); religiosidade; jovens - aspectos religiosos	2015	Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)	Ciências da Religião	Maria dos Santos de Jesus Silva
6	Inteligência espiritual: um estudo sobre o despertar de uma espiritualidade não religiosa como qualidade humana profunda nas organizações	Teve por objetivo analisar se a Inteligência Espiritual pode ser a base sobre a qual se assenta a espiritualidade como qualidade humana profunda, capaz de orientar o ser humano para a construção de sentidos de vida.	Ciência da Religião Aplicada; Ciências da Religião; Epistemologia axiológica; Inteligência Espiritual; Marià Corbí; Religião e contemporaneidade	2020	PUC Minas	Ciências da Religião	Jonathan Felix de Souza
7	A espiritualidade não religiosa do Yoga Sutra de Patanjali	Teve por objetivo apresentar a espiritualidade não religiosa do yoga baseada no texto Yoga Sûtra de Patañjali. Compreende-se como espiritualidade não religiosa a posição existencial do sujeito no rompimento com os dogmas de submissão às doutrinas religiosas ou divina, da posição de autoridade ritualística, da organização institucional e utilização instrumental da interiorização individual que o sujeito utiliza para expressar sua espiritualidade.	Espiritualidade não religiosa; Yoga; Yoga Sûtra de Patañjali.	2021	PUC Minas	Ciências da Religião	Everaldo Clemente da Silva

Quadro 3 – BDTD: dissertações sobre os sem religião no Brasil

(Conclusão)

N.	Título	Objetivo	Palavras-chave	Ano	Universidade	Área	Autor/a
8	Vidas precárias: estudo sobre a espiritualidade sem religião vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte	Teve por objetivo compreender como o grupo em questão autodeclarado sem religião vivencia o que chamam de crença/fé em Deus e nos orixás, espiritualidade e religiosidade enquanto sujeitas sem religião.	Ciências da Religião; Espiritualidade sem religião; Gênero; Judith Butler; Vulnerabilidade.	2022	PUC Minas	Ciências da Religião	Beatriz de Oliveira Pinheiro

Fonte: Elaborada pela autora a partir da BDTD (2022).

Acerca dos referenciais teóricos mais recorrentes nessas teses e dissertações temos os clássicos Emile Durkheim (1996, 2016) e Max Weber (2004a, 2004b, 2008). Na atualidade, temos Anthony Giddens (1991, 2012), Charles Taylor (2012, 2013), Danièle Hervieu-Léger (2015), Denise dos Santos Rodrigues (2007, 2009a, 2009b, 2010, 2011, 2012), Marià Corbí (1996, 2010, 2015, 2017, 2020), Marcel Gauchet (1985), Pedro de A. Ribeiro de Oliveira (2012), Peter Berger (1985, 2001, 2004, 2012, 2017, 2018), Gianni Vattimo (1999, 2004), Judith Butler (2019), Regina Novaes (2001, 2002a, 2002b, 2004, 2006, 2013, 2018), Sílvia Regina Alves Fernandes (2006, 2012, 2013, 2015) e Stuart Hall (2019).

3.1.2 Síntese da produção bibliográfica e livros sobre o fenômeno dos sem religião

Os estudos sobre o perfil das pessoas sem religião e os sobre a espiritualidade das pessoas sem religião avançam em diferentes frentes, tanto no Brasil quanto no exterior. No final do século XX e início do século XXI despontaram estudos sobre as movimentações do campo religioso em vários contextos nacionais, e alguns especialmente tratam dos sem religião. Esses achados são, sobretudo, artigos e livros com agrupamentos de capítulos.

Podemos mencionar alguns dos estudos e obras que trabalharam o fenômeno dos sem religião: Heiner Barz (1996), Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996), Sylvette Denèfle (1995, 1997), Roland J. Campiche (1997), Grace Davie, Linda Woodhead e Paul Heelas (2003), Néstor da Costa (2003, 2017), Regina Novaes (2004), Alfredo Teixeira (2004, 2005, 2012, 2013, 2018, 2019, 2021), Ryan Cragun, Barry Kosmin, Ariela Keysar, Joseph Hammer e Michael Nielsen (2012), Peter Berger, Grace Davie, Effie Fokas (2008), Grace Davie e Anders Bäckstrom (2010, 2011),

Faustino Teixeira e Renata Menezes (2011, 2013), Denise dos Santos Rodrigues (2009b, 2011, 2012); Pedro A. Ribeiro de Oliveira (2012), Roberlei Panasiewicz (2012, 2013), Roberlei Panasiewicz e Pedro A. Ribeiro Oliveira (2014), James Emery White (2014), Roberlei Panasiewicz e Gilbraz Aragão (2015), Christel Manning (2015), Lori G. Beaman (2017), Lori G. Beaman e Peter Beyer (2008), Marcelo A. Camurça (2017), Carolina Teles Lemos, José Reinaldo Martins Filho e Ivone Félix de Sousa (2018), José Álvaro Campos (2018, 2020), Flávio Senra e José Álvaro Campos Vieira (2020a, 2020b), Lori G. Beaman e Timoty Stacey (2021), Ecco e Filho (2018, 2021), Claudia Danielle de Andrade Ritz e Flávio Senra (2022). Com a proposta da disciplina epistemologia axiológica, temos: Marià Corbí (1996, 2010, 2015, 2017, 2020), Marta B. Granés (2015), Teresa Guardans (2009) e Queralt Prat-i-Pubill (2009, 2012).

Outrossim, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, várias pesquisas têm se dedicado à investigação do fenômeno dos sem religião no Brasil, sobretudo no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura. Vieira (2020) concluiu a tese *Ensaio de espiritualidade não religiosa: estudo a partir de indivíduos sem religião em Belo Horizonte*, mencionada anteriormente neste estudo. Everaldo Clemente da Silva (2021), cotidianamente nomeado Rudra Das, concluiu a dissertação *A espiritualidade não religiosa do yoga sutra de Patanjali*. Beatriz de Oliveira Pinheiro (2022) concluiu a dissertação *Vidas precárias: estudo sobre a espiritualidade sem religião vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte*. Não obstante, há outras dez pesquisas em curso versando sobre as pessoas sem religião e espiritualidade sem religião, conforme quadro a seguir.

Quadro 4 – Pesquisas sobre o fenômeno dos sem religião no PPGCR da PUC Minas no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (2022)

(Continua)

Perspectiva	Pesquisador/a	Tema
Espiritualidade sem religião	Fabiana Faria	Pessoas com enfermidades em processo terminal
	Flávio Lages Rodrigues	A espiritualidade sem religião nos roqueiros/as sem religião
	Milene Costa dos Santos	A literatura bíblica em perspectiva não-mítica
	Jonathan Félix de Souza	A espiritualidade nas organizações
	Thaís Fernandes do Amaral	A prática cinéfila como espiritualidade sem religião

Quadro 4 – Pesquisas sobre o fenômeno dos sem religião no PPGCR da PUC Minas no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (2022)

(Conclusão)

Perspectiva	Pesquisador/a	Tema
Pessoas sem religião	Claudia Danielle de Andrade Ritz	Pessoas sem religião com crença: a urbanização e a fragilização da herança religiosa
	José Flávio Nogueira Guimarães	Judeus gays não afiliados
	Paulo Vinícius Faria Pereira	Adolescentes sem religião no ambiente escolar
	Renata Maia de Andrade	Mulheres feministas sem religião
	Sandson Rotterdam	Homens gays sem religião

Fonte: Elaborado pela autora a partir do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (2022).

As pesquisas em curso objetivam uma aproximação do fenômeno que é complexo, valendo-se de várias perspectivas de investigação e utilizando de metodologias que incluem pesquisa de campo. A designação *produção bibliográfica*²⁷² é composta por produção escrita em periódicos no Brasil e livros que versam sobre os “sem+religião”. Na busca “sem+religião”, realizada no Portal da CAPES, identificamos 190 artigos. Desse total, consideramos que dez são de maior contribuição ao escopo da nossa pesquisa.

Esse levantamento não se propõe exaustivo, mas indica alguns estudos sobre o fenômeno dos sem religião que é visível no campo religioso brasileiro e internacional. No Brasil há censo religioso e trabalharemos com os dados de 2010, porque houve adiamento do Censo 2020. A análise do Censo 2000 feita por Antoniazzi (2004, p. 37) menciona o crescimento dos sem religião, compondo os três maiores percentuais de autodeclaração, após os católicos e os evangélicos. Por isso, apresentamos uma síntese dos dados dos sem religião no Brasil.

3.2 O fenômeno dos sem religião: uma reflexão a partir dos Censos (1960-2010)

Embora o Censo Religioso de 2010 tenha realizado na categoria sem religião os subgrupos ateus, agnósticos e sem religião sem religião, o nosso objetivo é precipuamente as pessoas sem religião sem religião. Preliminarmente, consideramos necessário aclarar o designativo “sem religião sem religião”. Consideramos que as terminologias não devem designar os indivíduos, mas os indivíduos ensejam a

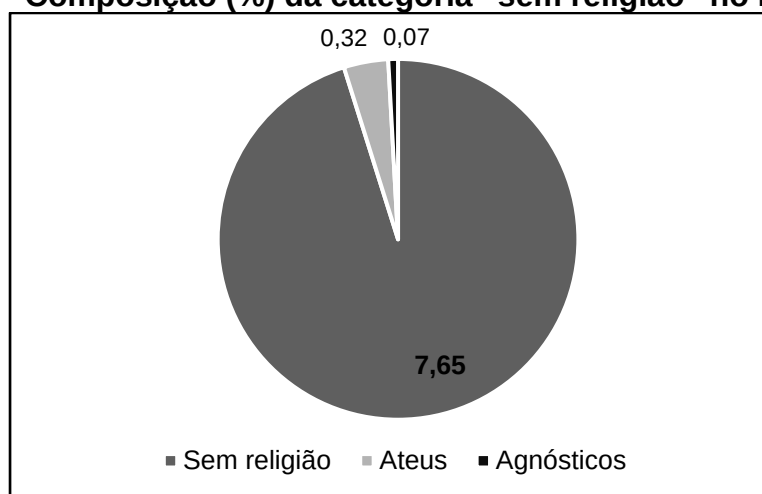
²⁷² De acordo com a CAPES (2019): “Produção Acadêmica tem-se a produção Intelectual é a denominação genérica da Produção Bibliográfica, Técnica/Tecnológica e Artística realizada pelos docentes, discentes e demais participantes do programa.” Documento gerado em 2020.

nomenclatura que melhor os identifiquem e o agrupamento de indivíduos expresso em um designativo observar as premissas de semelhanças. Ressaltamos que propomos um designativo por semelhança, porque o fenômeno dos sem religião não é uniforme, mas espectral.

Em nosso estudo identificamos a presença de crenças religiosas naquelas pessoas que se autodeclaram sem religião, esse elo de memória religiosa é um predicativo do sujeito que se diz sem religião. Aliás, posiciona-se desinstitucionalizado, mas com a conservação de crenças. Sendo assim, os sem religião sem religião, neste estudo, são designados por sem religião com crença (SRC), referido por Teixeira em seus estudos em Portugal como crentes sem religião.

A subdivisão promovida pelo Censo 2010²⁷³ permitiu, dentre outros, a apuração do percentual que cada um desses subgrupos que integram os sem religião (8,04%). Para melhor compreensão da composição e representatividade intrínsecas à categoria do Censo “sem religião”, temos o gráfico a seguir.

Gráfico 11 – Composição (%) da categoria “sem religião” no Brasil (2010)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

De acordo com o gráfico, o subgrupo sem religião, ou seja, os sem religião com crença, conglomeram a maior concentração numérica dos 8,04% da categoria sem religião. No Brasil, concluímos a partir dos dados que a descrença autodeclarada

²⁷³ No Censo 2010, os percentuais dos indivíduos que não tinham uma posição definida foram, então, anotados à parte do grupo dos sem religião. A declaração desses indivíduos está distribuída desta forma: Não determinada e múltiplo pertencimento: 0,34%; Não determinada e múltiplo pertencimento - Religiosidade não determinada ou mal definida: 0,33%; Não determinada e múltiplo pertencimento - Declaração de múltipla religiosidade: 0,01%; Não determinadas: ...; Não sabe: 0,1%; Sem declaração: 0,02%.

pelos indivíduos ateus (0,32%) e agnósticos (0,07%) é a minoria de identificações religiosas. Em números absolutos, em 2010 os ateus eram 615.096 pessoas e agnósticos somavam 124.436 pessoas.

Essa tem sido uma constatação notada também nas pesquisas de campo realizadas por esta pesquisadora e aquelas apresentadas no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura do PPGCR da PUC Minas. Destarte, apresentaremos os dados da categoria sem religião a partir da descrença representada por ateus e agnósticos, dos sem religião com crença.

3.2.1 Ateus e agnósticos: indivíduos descrentes religiosamente

Os efeitos da modernidade e da racionalidade que se instauram como modo de explicar e significar as ações humanas, sejam coletivas ou individuais, propiciaram uma readequação nos legados da tradição, da herança familiar, migrando para o indivíduo e seus atributos pessoais, os norteadores para sua inserção social. A nossa perspectiva de modernidade é explicada por Danièle Hervieu-Léger e Grace Davie:

O que é de fato a modernidade? Quais são as características específicas que explicam por que seu desenvolvimento tem sido constantemente associado com o impacto social e cultural da religião? Três elementos parecem ser decisivos aqui: Primeiro, a modernidade ocidental se apresenta através de sua ênfase na racionalidade em todas as áreas da ação humana individual e coletiva, ou seja, o imperativo de adaptação consistente dos meios aos fins. Em termos de relações sociais, isto significa que os indivíduos devem, em princípio, derivar seu status social e emprego exclusivamente de sua competência, adquirida através de educação e treinamento, e não de atributos pré-pessoais ou herdados. No campo das explicações do mundo e dos fenômenos naturais, sociais ou psíquicos, a racionalidade moderna exige que todas as declarações explicativas satisfaçam critérios precisos que são os do pensamento científico. (DAVIE; HERVIEU-LÉGER, 1996, p. 11, tradução nossa).²⁷⁴

²⁷⁴ “Qu' est-ce en effet que la modernité? Quels en sont les traits spécifiques qui permettent d'expliquer pourquoi son développement a été constamment associé à l'effacement, social et culturel de la religion? Trois éléments apparaissent ici déterminants: La, modernité occidentale se présente d'abord à travers la façon qu'elle a de mettre en avant, dans tous les domaines de l'action humaine individuelle et collective, la rationalité, c'est-à-dire l'impératif de l'adaptation, cohérente des moyens aux fins que l'on poursuit. Au plan des rapports sociaux, cela signifie que les individus ne devraient, en principe, tenir leur statut social et leur emploi que de leur seule compétence, acquise par l'éducation et la formation, et non pas d'attributs personnels ou hérités. Dans le domaine de l'explication du monde et des phénomènes naturels, sociaux ou psychiques, la rationalité moderne exige que tous les énoncés explicatifs répondent à des critères précis qui sont ceux de la pensée scientifique.”

A premissa da validação das crenças religiosas é orientada para métodos tidos como racionais, os quais se sobrepõem às convicções transcendentais, endossadas pelas religiões. Essa é uma das circunstâncias de mudança de paradigma de pensamento que, em determinadas pessoas, é circunscrita ao processo de descrença. As pessoas que se identificam como ateias ou agnósticas²⁷⁵ apresentam em seus discursos sobre o fenômeno religioso argumentos que evidenciam o apogeu da racionalidade em detrimento das explicações religiosas. A pesquisadora Denise dos Santos Rodrigues (2007), em estudo de campo, considerou os indivíduos ateus e agnósticos como “sem religiosidade”.

Houve ateus e agnósticos, se, ou seja, pessoas sem religiosidade alguma, que percebiam positivamente os ensinamentos religiosos em determinadas situações. Contudo, eles sempre assumiam que os mesmos poderiam contribuir para outros indivíduos, que não eles mesmos. (RODRIGUES, 2007, p. 48)²⁷⁶.

Não compreendemos o significado de religiosidade para a autora. Entretanto, em nossa perspectiva, são indivíduos descrentes. Consideramos neste estudo a crença religiosa enquanto conteúdo simbólico subjetivo. Os ateus e agnósticos²⁷⁷ estão esvaziados desse conteúdo simbólico, e por isso o crer inexistente. Também em nossa pesquisa de campo evidenciamos a presença de ateus e agnósticos e a argumentação pautada na racionalidade é frequente. A religião como diretriz norteadora social também foi mencionada em nossa pesquisa de campo, porém, com eficácia para outro, não para si mesmo.

Abordamos conjuntamente as pessoas ateias e agnósticas partindo do distintivo que identificamos; são “descrentes” religiosamente, embora tenham peculiaridades próprias das identificações (não) religiosas que assumem. Isto é, os ateus são distintos dos agnósticos. Não consideramos que há ausência de crença

²⁷⁵ Steffen Dix aborda alguns aspectos sobre ateus, novo ateísmo, agnósticos e crentes sem religião. O autor explica que se partimos da perspectiva de Rudolf Otto, os crentes sem religião são um *contradictio in adiecto*, porque, na definição substancial ou fenomenológica, a religião significa a relação do indivíduo como transcendente, com o numinoso ou com o absoluto. Para outras argumentações sobre essa abordagem, veja-se: DIX, 2013.

²⁷⁶ Sobre a pesquisa de Rodrigues (2007): “Trata-se do resultado de uma pesquisa qualitativa, produzida com entrevistas semiestruturadas, aplicadas a 48 habitantes de diferentes localidades do Estado do Rio de Janeiro que se declararam sem religião. [...] Para selecionar meus informantes, adotei uma pergunta-chave para conhecer a sua identidade religiosa: quando um recenseador lhe pergunta qual a sua religião, o que você responde? Aqueles que diziam não ter religião, ou se definiam como ateus ou agnósticos, eram convidados para uma conversa.”

²⁷⁷ O dicionário de filosofia apresenta uma abordagem explicativa filosófica dos termos ateus e agnósticos, veja-se: ABBAGNANO, 2007, p. 22.

nesses indivíduos, afinal, não crer nos conteúdos simbólicos propostos pelas religiões é uma crença, porém, não para afirmar. Sendo assim, paradoxalmente a crença religiosa está na pauta dos ateus e agnósticos, mas no sentido de refutação ou indiferença.

Em nossa compreensão, os ateus são afirmativos da inexistência e inaplicabilidade do sentido simbólico do qual a religião deriva, não há comprovação racional que possibilite a crença; logo, manifesta-se contrário, é descrente. Os agnósticos, porém, estão na esfera da indiferença, quase neutralidade, porque não afirmam e não refutam, por não ter como provar, se exime pela descrença. A descrença é confirmada a partir da métrica da racionalidade. Portanto, situamos a ausência afirmativa de crenças religiosas como descrenças. Evidentemente ateus e agnósticos são desinstitucionalizadas religiosamente.

Em relação às crenças religiosas como herança religiosa, se houveram em algum momento, decompuseram-se, e o elo de memória religiosa expressa na crença religiosa nesses indivíduos não se manteve. Contudo, isso não significa que sejam opositores da religião e das pessoas religiosas, embora essa prática possa ocorrer²⁷⁸, por diversas razões, dentre as quais questões políticas, convicções pessoais.

Em nossa pesquisa de campo com universitários da PUC Minas, agnósticos²⁷⁹ somaram 8% e ateus²⁸⁰, 5%. A totalidade de ateus e agnósticos é composta por estudantes da graduação, matriculados na disciplina de Cultura Religiosa. Em nossa pesquisa, similar ao verificado no Censo 2010, o perfil socioeconômico entre ateus e agnósticos são distintos.

Em nossa pesquisa de campo, a maioria dos ateus é composta por homens (75%), e mulheres são 25%, são pardos/as (50%) e brancos/as (50%), não houve autodeclaração de negros/as, amarelos/a ou indígenas. A maioria (75%) são solteiros/as, não possuem filhos/as (100%), a totalidade reside na capital Belo Horizonte/MG, são exclusivamente estudantes (100%), há uma média de 3 pessoas por residência e a renda mensal familiar é composta de 1 a 3 salários mínimos

²⁷⁸ Sobre o *Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista*, veja-se: MONTERO; DULLO, 2014.

²⁷⁹ A composição dos cursos da graduação, com pessoas manifestando a identificação religiosa “agnóstico/a”, é Relações Internacionais (33%); Psicologia (33%); Administração (13%) e Direito (13%).

²⁸⁰ A composição dos cursos da graduação com pessoas manifestando a identificação religiosa “ateu/eia” é Ciências Contábeis (25%), Ciências Biológicas (25%), Pedagogia (25%) e Direito (25%).

mensais (50%); de 7 a 10 salários mínimos mensais (25%) e acima de 11 salários mínimos mensais (25%). Em relação ao perfil econômico, os ateus da pesquisa de campo estão numa situação socioeconômica privilegiada.

A razão para se identificarem como ateu é indagada na questão de número 19: “Qual o motivo da sua declaração religiosa (religião ou não religião afirmada na pergunta anterior)?”.

Ateu I: Não acredito que há uma entidade superior controlando e observando tudo, quem fazem as coisas acontecerem somos nós.

Ateu II: Concepção pessoal sem influência de terceiros.

Ateu III: Convicção pessoal.

Ateu IV: Os estudos e conhecimentos sobre biologia, origem da vida além de minhas próprias indagações e reflexões sobre o tema.

Notadamente o cerne das respostas, especialmente dos Ateus I e IV, reside na descrença religiosa, em razão das explicações propostas pela ciência. A ciência e a racionalidade são afirmadas como fonte de respostas, precursoras do que é crível ou não crível, substituindo o lugar das tradições religiosas. Outrossim, a centralidade no indivíduo e a autonomia de decisão e capacidade de reflexão crítica são pontuadas. Consideramos oportuno verificar se nesses indivíduos essas razões decorrem de um processo de fragilização da herança religiosa que se consolidou na ruptura com a religião e com o elo de crenças. A racionalidade²⁸¹ como crivo para a validação se

²⁸¹ “Os ateus [...] apontam para um conjunto de dados sociodemográficos, tais como: a) 81,24% dos ateus declaram-se homens; b) 68,61% são brancos, c) 72,99% possuem entre 22 e 44 anos de idade; d) 70,80% estão localizados na macrorregião Sul e Sudeste do Brasil; e) 57,81% ocupam profissões ligadas ao serviço público, à profissões liberais, como empresários e micro empresários, como profissionais das artes, ciências e intelectuais; microempreendedores individuais e trabalhadores de serviços administrativos; f) 36,43% possuem pós-graduação em nível de especialização lato sensu, mestrado e doutorado e 33,07% têm ensino superior completo. [...] a) 95,18% têm acesso à internet diariamente; b) 60,66% acompanham filmes, séries e documentários em geral; c) 47,74% fazem aquisição ou locação de livros, d) 61,09% fazem leitura de jornais e revistas através da internet, e) 45,26% fazem leituras de websites e blogs f) 52,92% fazem leitura frequente de livros e literatura diversa; g) 60,29% mantém presença diária nas redes sociais virtuais, h) 34,01% mantém presença em bibliotecas e livrarias, i) 30,95% marcam presença em cinemas. bibliotecas e livrarias, i) 30,95% marcam presença em cinemas. Quanto ao “tipo de leitura e referências intelectuais”, os destaques são: a) 85,47% fazem leitura de textos técnicos e especializados em alguma área do conhecimento humano, históricos e de ficção; b) entre os 54,82% de ateus que seguem um intelectual de referência, 32,55% apontam para os cientistas Richard Dawkins, Carl Sagan, Neil de Grasse Tyson, Stephen Hawking, Christopher Hitchens e Charles Darwin. Ao passo que, 20,31% indicam os brasileiros Leandro Karnal, Mario Sérgio Cortella, Clóvis de Barros Filho, Paulo Freire, Luiz Felipe Pondé e Drauzio Varella. Para 10,85% dos ateístas, os pensadores filósofos Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Bertrand Russell, Noam Chomsky, Sigmund Freud e José Saramago, figuram como suas inspirações.” (MEZADRI, 2019, p. 266-267).

incompatibiliza com as crenças religiosas propostas pelas religiões e o produto resultante é a convicção da falibilidade das crenças, que resulta na convicção da inexistência, ou seja, descrença religiosa.

Na questão de número 21, indagamos o pretérito religioso desses indivíduos: “Você já foi de outra(s) religião(ões) antes da sua atual religião? Se sim, cite qual (ais).” Notamos que 75% dos indivíduos ateus possuem pretérito religioso, realizaram trânsito religioso até se identificarem como ateus. Na maioria dos participantes, a herança religiosa se inicia como cristã, sobretudo católica.

Ateu I: Católico -> Ateu.

Ateu II: Cristã -> Umbanda -> Evangélica -> Protestante -> Ateu.

Ateu III: Católica -> Budista -> Espírita -> Ateu.

Ateu IV: Ateu.

Ao menos em relação às pessoas ateias da nossa pesquisa de campo, há indícios de que a descrença religiosa decorreu, dentre outros motivos, pela decomposição das crenças religiosas oriundas de outras, das tradições religiosas pelas quais transitaram. O processo de fragilização da herança religiosa, como posterior decomposição, resultou na descrença, exceto em relação ao Ateu IV, que sempre se identificou como “ateu/ateia”. Demais aprofundamentos sobre os dados da pesquisa de campo acerca das pessoas que se identificaram como ateias serão objeto de outro estudo.

A maioria das pessoas agnósticas é composta por mulheres (67%) e homens (33%); são predominantemente branco/as (67%) e pardos/as (33%). Não houve autodeclaração de negros/as, amarelos/a ou indígenas. A maioria são solteiros/as (83%), não possuem filhos/as (100%), residem na capital Belo Horizonte/MG (83%) e em Nova Lima/MG (17%). A totalidade é exclusivamente estudante (100%), como uma média de 3 pessoas por residência, enquanto a renda mensal familiar é composta por acima de 11 salários mínimos mensais (83%) e entre 7 e 10 salários mínimos (17%), resultando no maior perfil socioeconômico da pesquisa de campo. A razão para se identificarem como agnóstico/a é indagada na questão 19: “Qual o motivo da sua declaração religiosa (religião ou não religião afirmada na pergunta anterior)?”

Agnóstico I: Não consigo crer que exista algo como uma divindade, mas pode ser apenas uma questão minha, uma visão pessoal. Enquanto isso é muito provável que exista de fato algo no universo como o que compreendemos por deuses(as). Não consigo visualizar como seria a existência de tal(is), mas admito a possibilidade. Não sei se isso poderia ser ofensivo para algumas religiões, mas para mim é quase uma questão do Gato de Schrodinger²⁸².

Agnóstico II: Cresci com uma formação católica, mas passei a questionar minha religiosidade e fé por volta dos 15 anos e me tornei agnóstico.

Agnóstico III: Acredito em Deus, mas não me identifico com nenhuma religião. Por causa disso, me considero agnóstica.

Agnóstico IV: Quando pequena eu descrevia como “sei lá”, quando aprendi o suficiente para formular isso melhor se tornou: eu acredito que existam coisas que a humanidade não entende. Eu acredito que por mais que a gente entenda sempre vão haver coisas que a gente não entende (e eu gosto disso, pois se entendêssemos tudo não haveria mais nada a ser entendido). Eu valorizo mais para mim mesma a admissão do não saber do que certezas construídas apenas na crença (e nisso incluo mesmo o ateísmo), em se tratando de religião.

Agnóstico V: Não consigo acreditar em nenhuma crença específica, reconheço a sua importância para muitas pessoas, mas sempre encontro com dilemas morais quanto e éticos quando estudo alguma e não consigo me identificar completamente.

Agnóstico VI: O motivo pelo qual sou agnóstico é que acredito em algo, ou força maior, porém não da forma como desenhada e descrita em livros religiosos. (Pesquisa de campo, 2020).

Dentre as razões para a identificação agnóstico/a, a questão da não adesão às crenças como propostas pelas tradições religiosas são citadas, especialmente no aspecto que busca explicar o divino, a transcendência. O produto dessa equação não é a afirmativa da inexistência, mas a incerteza da existência. Sendo assim, em se tratando das pessoas agnósticas, a descrença é relativa, não imperativa e resulta em indiferença. Na questão de número 21, indagamos o pretérito religioso destes indivíduos: “Você já foi de outra(s) religião(ões) antes da sua atual religião?”

Agnóstico I: Pela criação da família cristã na infância, me identificava como católica, mas não tenho memória de crer de fato naquilo e sim de obedecer a ordens da família.

Agnóstico II: Religião Católica.

Agnóstico III: Católica.

²⁸² O Gato de Schrödinger, mencionado pelo participante Agnóstico I, é uma experiência mental, frequentemente descrita como um paradoxo, desenvolvida pelo físico austríaco Erwin Schrödinger em 1935.

Agnóstico IV: Não realmente. Se perguntar minha vó ela diria que já fui católica, mas eu não conto realmente como “eu ter sido” se era apenas um padrão assumido quando eu era pequena e nem sabia o que isso era.

Agnóstico V: Quando criança me identificava como católica, mas não praticava.

Agnóstico VI: Sim, já fui católico, inclusive fui batizado e fiz a primeira comunhão. (Pesquisa de campo, 2020).

A totalidade é de pretérito religioso católico 100% exclusivamente. Esse é um dado interessante, porque indica um processo de fragilização da herança religiosa católica, como refletido em nossa hipótese. A pessoa agnóstica I menciona o processo de transmissão da herança religiosa católica, porém sem resultar num processo de afeição capaz de gerar crença e motivar o crer. Outrossim, pelos relatos, o rompimento não é apenas com a religião, mas com a religião da família. Demais aprofundamentos sobre os dados da pesquisa de campo acerca das pessoas que se identificaram como ateias serão objeto de outro estudo.

De modo geral, algumas ponderações dos ateus e agnósticos remontam, em parte, aos discursos iluministas, contundentes na exaltação da ciência, da razão e do antropocentrismo. Na obra *A história do ateísmo*, o historiador George Minois (2014)²⁸³ observa que é “o século XIX é largamente o século das conversões à descrença. A história dos descrentes, deveria alimentar a reflexão dos crentes.” (MINOIS, 2014, p. 6). Essa relação estabelecida, em termos temporal e analítica, corrobora nossa compreensão exposta neste estudo.

Não apenas em razão da categoria sem religião agrupar ateus, agnósticos e sem religião, a reflexão sobre essas identificações se mostra oportuna, mas é relevante situar as distinções entre esses subgrupos para melhor compreender a identificação religiosa sem religião com crença, porque entendemos se tratar de uma identificação de fronteira. Lima (1994), na pesquisa realizada no Alto-Minho, comenta sobre a religião particular, que, dentre outras, submete as novidades à eficácia das crenças antigas.

Para tanto, a reflexão sobre o fenômeno religioso comporta a atenção para com essas particularidades, nuances individuais e coletivas presentes no fenômeno religioso. “A análise do fenômeno religioso implica e exige apreensão do conjunto das práticas religiosas, oficiais e clandestinas, a fim de compreender os conflitos culturais

²⁸³ Ressaltamos que George Minois agrupa no conceito vários grupos, alguns imbuídos de preceitos filosóficos próprios, dentre os quais os ateus e agnósticos.

e institucionais que aconteceram.” (LIMA, 1994, p. 69). Sendo assim, entendemos oportuna a proposta de reflexão sobre as pessoas ateias e agnósticas, para compreensão daquelas pessoas que permanecem com crenças religiosas, embora se afirmem desinstitucionalizadas. A partir da contribuição dos participantes que se identificam como ateus ou agnósticos, esboçamos uma breve síntese distintiva entre ateus, agnósticos e sem religião com crença, conforme quadro a seguir.

Quadro 5 – Ateus, agnósticos e sem religião com crença

Identificação religiosa	Vínculo com tradição religiosa?	Síntese que integra a identificação religiosa	Centralidade
Ateu	Desinstitucionalização religiosa	Certeza quanto a falibilidade das explicações, dos discursos religiosos e da existência da transcendência. O crivo é racional. Em razão da impossibilidade de comprovação pelos métodos racionais e experimentais, há convicção na descrença.	Humano e Ciência
Agnóstico	Desinstitucionalização religiosa	Incerteza quanto a falibilidade das explicações, dos discursos religiosos e da existência ou inexistência da transcendência. O crivo é racional. Em razão da impossibilidade de comprovação, há imparcialidade e uma descrença neutra em razão do desconhecimento.	Humano e Ciência
Sem religião com crença	Desinstitucionalização religiosa	Há crenças religiosas que se fragilizaram e outras que permanecem dotadas de sentido e validade para a pessoa no processo de recomposição da memória. Não parte do crivo racional, mas da experiência vivencial e da afeição pelo conteúdo da crença religiosa.	Humano e Crenças

Fonte: Elaborado pela autora a partir dos dados da pesquisa de campo (2020).

George Minois explica que “a conversão da crença para a descrença pode ocorrer dentre vários motivos, pela busca incessante da verdade. [...] “pela descredibilidade no cristianismo.” (MINOIS, 2014, p. 691-692). A busca pela verdade, cujo referencial é na racionalidade como fonte de verdade e não na religião, propõe-se como ponto de tensão com a herança religiosa, especialmente a tradição religiosa familiar. O câmbio nos sistemas de significados simbólicos, a transmissão da tradição pela família, sendo compartilhada pela transmissão de conhecimento nas escolas e universidades em perspectiva distinta, a mudança do espaço simbólico geográfico do rural para o urbano e as formações de sentido decorrentes contribuem para esse processo de reconfiguração de grupos e de afeições.

De acordo com Minois (2014, p. 723), “o ateu acredita que pode proclamar a morte de Deus, substituindo-o pelo seu próprio sistema de mundo.” Em contraponto, o agnóstico não ousa tal feito, não substitui o sistema de mundo, mas o coloca em suspensão, ignora e se isenta. “[...] Todos aqueles que não reconhecem a existência de um deus pessoal que intervenha em sua vida: ateu, panteístas, cétricos, agnósticos, mas também deístas [...] Esta é, na verdade, a história dos homens que creem apenas na existência dos homens.” (MINOIS, 2014, p. 7).

Nosso intuito não é classificar ou rotular as pessoas ateias e agnósticas, mas facilitar a compreensão dos subgrupos que compõe o grupo do Censo designado como “sem religião”. Sendo assim, nossa próxima abordagem será sobre os sem religião sem religião, ou seja, pessoas sem religião com crença.

3.2.2 Pessoas sem religião sem religião: indivíduos desinstitucionalizados com crenças religiosas

Os sem religião sem religião são pessoas que consideramos fronteiriças. São pessoas desinstitucionalizadas, mas não são descrentes, ao contrário, conservam crenças religiosas. Por representar um fenômeno complexo e espectral, a própria designação “sem religião sem religião” é passível de reflexões, porque será mesmo que uma pessoa compreende facilmente a designação sem religião sem religião, sem que haja dúvida quanto à repetição de palavras, se foi um equívoco ou se foi intencional?

Também no cenário internacional a designação é variável. Destarte, parece-nos que as pesquisas noticiam uma melhor compreensão sobre a distinção entre ateus, agnósticos e os sem religião, os quais não são ateus, tampouco agnósticos. Néstor Costa (2017) observa que “a literatura tem relatado o fenômeno de pessoas que afirmam acreditar em Deus ou na transcendência, mas sem a mediação de qualquer instituição religiosa. [...]” (COSTA, 2017, p. 2, tradução nossa)²⁸⁴. Realizamos uma verificação sobre a temática em textos acadêmicos e pesquisas internacionais e notamos variações quanto às terminologias designadas a este grupo de indivíduos sem religião.

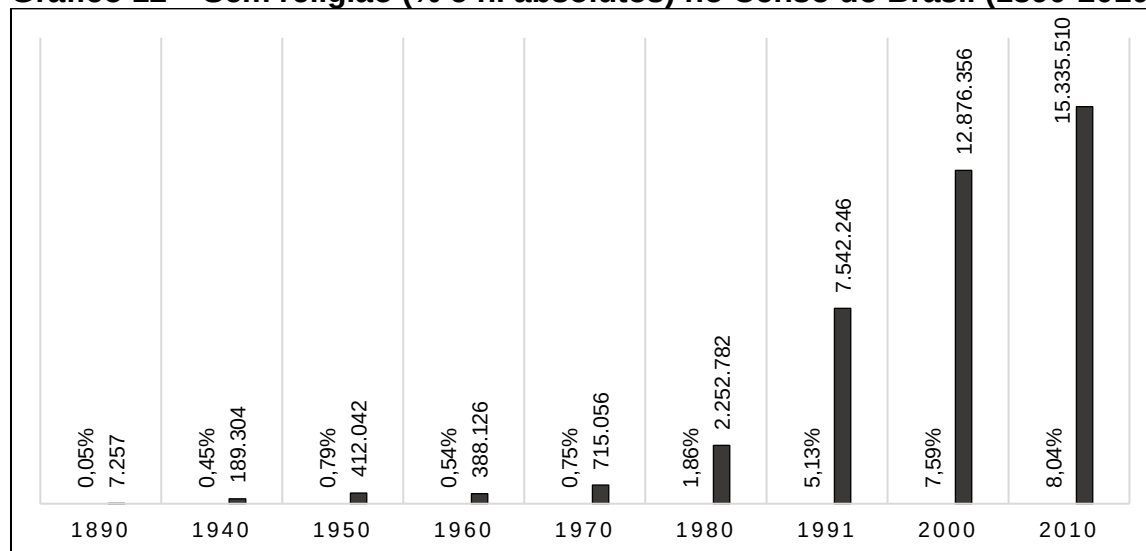
²⁸⁴ “En los últimos años la literatura especializada ha ido dando cuenta del fenómeno de aquellas personas que afirman creer en Dios o en la trascendencia, pero sin la mediación de ninguna institución religiosa. [...]”.

Em inglês, encontramos com frequência os termos *nones*, *no religion* e *unaffiliated* (sem religião ou não afiliado). Em espanhol, encontramos com frequência *creyentes sin afiliación* (crente sem afiliação)²⁸⁵. Em francês, identificamos o uso de *sans religion* (sem religião). Em Portugal, o termo utilizado por Teixeira é *crentes sem religião*. Esses são apenas alguns termos que citamos para demonstrar a não homogeneidade terminológica, mas que circundam duas questões precípuas, a não institucionalização e a presença de crenças religiosas.

A pesquisa de campo de Vieira (2018) evidenciou que o subgrupo nomeado pelo Censo 2010 do IBGE com o termo sem religião sem religião refere-se aos indivíduos portadores de fé, mas sem vínculo com alguma tradição religiosa. Constatação que também evidenciamos em nossa pesquisa, são pessoas desinstitucionalizadas, mas com crenças religiosas, são sem religião com crença.

Antoniazzi apontou, em 2004, o crescimento dos sem religião no Censo 2000. Aliás, crescimento que continuou demonstrado no Censo 2010. O fenômeno dos sem religião é apresentado no gráfico a seguir, o qual compreende o período de 1890 a 2010, em números absolutos e percentuais.

Gráfico 12 – Sem religião (% e n. absolutos) no Censo do Brasil (1890-2010)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

²⁸⁵ Em e-mail datado de 19 de novembro de 2020, entre a pesquisadora e o professor e pesquisador Néstor da Costa, sobre a designação referida como sendo das pessoas sem religião, a reposta certificou como a mais atual e utilizada no Uruguai: *creyentes sin afiliación*.

Após contato com o IBGE por e-mail, recebemos informações, e os primeiros levantamentos com apresentação de dados datou de 1890. A partir de 1890, há acíve até 1950, quando em 1960 há uma aparente redução de sem religião. Ressaltamos, contudo, que especificamente no Censo 1960 houve uma mudança em relação à composição da categoria “sem religião”.

Até 1950, os sem religião eram compostos por indivíduos que se declaravam sem religião e por aqueles que não tinham precisão em relação à religião. No Censo 1960 ocorreu uma redesignação, ou seja, um refinamento para que apenas aqueles indivíduos que se declaravam *sem religião* fossem contabilizados nessa categoria²⁸⁶. (RODRIGUES, 2009^a, p. 18).

Os sem religião, em 1950, representavam 0,79% e, em 1960, somavam 0,54%. Em 1970 e 1980, houve crescimento de 0,75% para 1,86%, e, em 1991, o índice avança para 5,13%, resultando num crescimento de 3,27% p.p.²⁸⁷ em relação à década de 1890, quando tivemos o primeiro dado censitário. A mutação no campo religioso “se acelerou a partir da década de 1980, caracterizando-se, principalmente, pelo recrudescimento da queda numérica do catolicismo e pela vertiginosa expansão dos pentecostais e dos sem religião.” (MARIANO, 2013, p. 119).

Encerrando os dados do final do século XIX e início do século XX. Inaugurando o século XXI, no Censo 2000, o crescimento segue para 2,46% p.p., porém em menor escala que no Censo anterior, de 1991. Comparando o Censo 2010, quando temos 8,04%, com o Censo de 2000, quando somavam 7,59%, o crescimento foi de 0,45% p.p. Isso quer dizer que o fenômeno dos sem religião continua em crescimento, porém em menor escala.

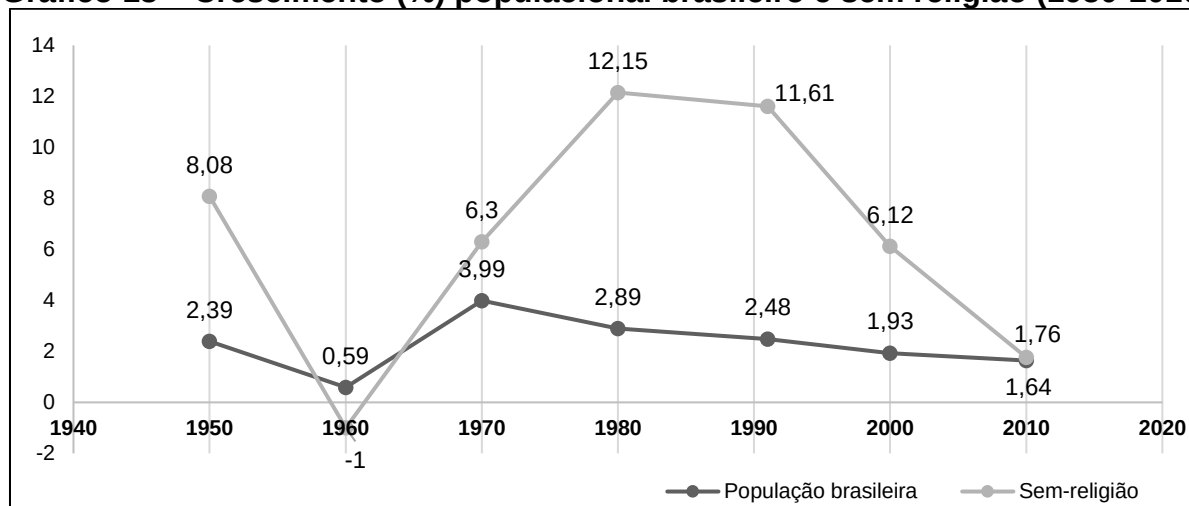
Relembramos que no Censo 2010, houve a subdivisão do grupo sem religião na composição sem religião ateu, sem religião agnóstico e sem religião sem religião, favorecendo a compreensão de cada um desses subgrupos em termos numéricos. Esse refinamento pela subdivisão permitiu notar que a maioria numérica da categoria, cerca de 95%, é de pessoas sem religião com crença, como anteriormente

²⁸⁶ No Censo 2010, os percentuais dos indivíduos que não tinham uma posição definida foram, então, anotados à parte do grupo dos sem religião. A declaração desses indivíduos está distribuída desta forma: Não determinada e múltiplo pertencimento: 0,34%; Não determinada e múltiplo pertencimento - Religiosidade não determinada ou mal definida: 0,33%; Não determinada e múltiplo pertencimento - Declaração de múltipla religiosidade: 0,01%; Não determinadas: [...]; Não sabe: 0,1%; Sem declaração: 0,02% (VIEIRA, 2020, p. 50).

²⁸⁷ Ponto percentual (p.p.) é o valor absoluto resultante da diferença de duas percentagens. Quando o p.p. resultante é positivo, houve crescimento, quando negativo, houve redução ou decréscimo.

demonstrado em gráfico. Não obstante, para melhor qualificar a análise, é importante notarmos o crescimento da população brasileira e o crescimento dos sem religião²⁸⁸. O gráfico a seguir apresenta a relação entre o crescimento populacional brasileiro e dos sem religião, no período de 1950 a 2010.

Gráfico 13 – Crescimento (%) populacional brasileiro e sem religião (1950-2010)



Fonte: Elaborada pela autora a partir do Censo 2010 e de Vieira (2018).

A análise do gráfico nos revela o crescimento dos sem religião com taxa média superior à da população brasileira. Destacamos as décadas de 1980 e 1990, como dito anteriormente, que são épocas de importante mobilidade urbana. Ademais, mesmo em 2000 e 2010, temos o crescimento dos sem religião em taxa superior ao crescimento populacional. Assevera Vieira (2020):

Comparando as linhas das taxas médias geométricas dos sem religião e da população brasileira, constata-se que a taxa média de crescimento dos sem religião é continuamente superior à da população brasileira em todos os decênios, exceto entre 1950 e 1960 (redução atípica). Por isso, embora se observe uma diminuição nas taxas médias geométricas dos sem religião desde o Censo de 1991, os respectivos valores são sempre maiores que os da população brasileira, o que nos leva a afirmar que o grupo dos sem religião prossegue em ritmo ascendente. (VIEIRA, 2020, p. 52).

²⁸⁸ Observamos um crescimento estatístico acentuado em determinadas décadas, como, por exemplo, de 1970 a 2010. Na década de 1960, os sem religião eram quase 400 mil, mas, na década de 1970, os sem religião praticamente dobraram numericamente, passando para pouco mais de 700 mil. Na década de 1980, o índice de pessoas sem religião ultrapassou os 2 milhões. Esse fenômeno se expandiu ainda mais na década de 1990, quando alcançou 7.542.246. Em 2010, os sem religião somavam mais de 15 milhões, correspondente a 8,4%.

O crescimento do fenômeno dos sem religião sugere movimentações no campo religioso, mas não restrito às instituições e tradições religiosas. No cerne dessas mudanças, estão os indivíduos na interface com a cultura e o espaço que ocupam na composição e recomposição das memórias. Ricardo Mariano, ao ressaltar o crescimento significativo dos sem religião ao longo das décadas, conclui que, “do ponto de vista da filiação e do compromisso individual com grupos religiosos, os sem religião são efetivamente os mais secularizados, do que os filiados a qualquer organização religiosa.” (MARIANO, 2013, p. 123).

A perspectiva de secularização adotada nesta pesquisa e mencionada alhures é inspirada na teoria de Hervieu-Léger (2015), ou seja, a secularização como o campo religioso em movimento, e nesse cenário temos a recomposição das crenças religiosas. Aliás, as crenças desinstitucionalizadas são indicativas da autonomia da pessoa sem religião, o que tratamos neste estudo por individualização das crenças. Não obstante, cumpre registrar, nenhuma autonomia se propõe plena, porque há uma herança pregressa.

Entretanto, não é uma prerrogativa exclusiva das pessoas sem religião, aspectos de secularização, de individualização e de desinstitucionalização, mas são aspectos frequentemente evidenciados.

No Capítulo 1 abordamos o catolicismo como memória religiosa e a maneira pela qual foi implementado pelas missões e pelo clero pouco institucionalizado, que propiciou uma herança religiosa fragilizada. Outrossim, eventos históricos importantes da atualidade também favoreceram a fragilização da herança religiosa, da transmissão.

Nos gráficos apresentados, na década de 1980, quando o índice de sem religião teve crescimento importante, ocorre um importante fato jurídico no país. Em 1988 tivemos a promulgação da nova Constituição Federal da República²⁸⁹, conhecida como Constituição Cidadã, que estabeleceu uma nova forma de organização e de governo, estabelecendo o Estado Democrático de Direito, conforme artigo 1º. Foi reafirmada a laicidade do Estado no artigo 19º, assim como a liberdade de crença e descrença, conhecida como liberdade religiosa, expressa no artigo 5º, inciso VI.

No cenário internacional, já na década de 1960, ocorre um avanço significativo na tecnologia, na globalização mundial e interconexões via internet. Isto é, a

²⁸⁹ A Constituição Federal da República foi aprovada pela Assembleia Nacional Constituinte em 22 de setembro de 1988 e promulgada em 5 de outubro de 1988.

globalização das relações, das culturas, dos meios de comunicação, das tradições e crenças, associando-se à industrialização pretérita que, dentre outros, trouxe certa previsibilidade financeira, na medida em que houve a instauração de salário, alterando a dinâmica do campo de maior imprevisibilidade. Giddens (2012) trata a globalização contemporânea de modo a apresentar a dinâmica de interdependência, sobretudo nos últimos 30 anos, coincidindo com as décadas de 1980-1990.

Refere-se ao fato de estarmos cada vez mais vivendo em um mesmo mundo, de modo que os indivíduos, grupos e nações, se tornam cada vez mais interdependentes. Embora a globalização venha ocorrendo há um longo período da história humana e certamente não se restringe ao mundo contemporâneo. Todavia, os debates atuais se concentram muito no ritmo e na intensidade do processo de globalização nos últimos 30 anos. [...] A união de fatores políticos, sociais, culturais e econômicos cria a globalização contemporânea. (GIDDENS, 2012, p. 102).

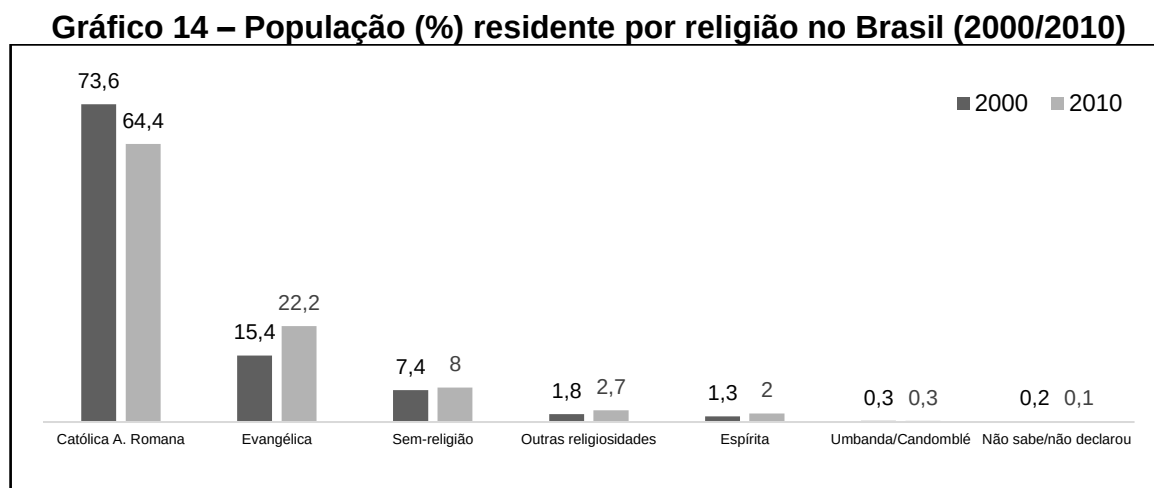
O deslocamento humano ocorre também em termos de espaço, do rural para o urbano, do físico para o virtual. Esses eventos fomentam emancipações em várias esferas do pensar e do agir humano. Se, por um lado, em alguns indivíduos que se sentem mais vulneráveis os fenômenos religiosos podem trazer um apelo afetivo, em outros a maneira pela qual se desvencilham da vulnerabilidade é exercendo a autonomia de reafirmação pessoal, desinstitucionalizada.

Especificamente no Brasil, como abordado no Capítulo 2 deste estudo, a urbanização desponta sobretudo na década de 1990. “Se em 1940 a taxa de urbanização era de 26,35% em 1980 salta para 68,86% e a população total do Brasil triplica, ao passo que a urbana se multiplica por sete vezes e meia. [...] Entre 1980-1990 a população terá crescido 26% e a urbanização aumentado 40%.” (SANTOS, 1993, p. 29). Se pensarmos na tríade do Censo, católicos, evangélicos e sem religião, no marco temporal de 1980 e 1990, que também é um marco importante na urbanização no Brasil, constataremos retração no percentual católico, crescimento evangélico pentecostal e crescimento de sem religião. A constatação de Ricardo Mariano corrobora:

Entre 1980 e 2010, os católicos declinaram de 89,2% para 64,6% da população, queda de 24,6 pontos percentuais, os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, acréscimo de 15,6 pontos, enquanto os sem religião expandiram-se num ritmo ainda mais espetacular: quintuplicaram de tamanho, indo de 1,6% para 8,1%, aumento de 6,5 pontos. (MARIANO, 2013, p. 119).

As movimentações no campo religioso brasileiro são notáveis numericamente, mas não necessariamente nos permite compreender os fenômenos que ensejam tais movimentações. O fenômeno dos sem religião é demonstrado pelos dados, mas extrapola os números, e há aspectos nesse fenômeno que ainda estão em processo de compreensão. Afinal, como é realizada a autodeclaração religiosa que permite aferir os percentuais no Brasil? Pelo Censo Demográfico Religioso realizado pelo IBGE²⁹⁰, a partir da pergunta: “Qual é a sua religião ou culto?”

Notadamente há dificuldade em captar a informação por razões diversas, o que inclui a fluidez das pertencas religiosa na atualidade (ANTONIAZZI, 2003). Isso quer dizer, as identidades religiosas não são heranças religiosas recebidas e assumidas por tradição a perdurar por anos ou por toda a vida da pessoa. Estamos num contexto, sobretudo, na faixa etária jovem, que a experiência religiosa é um apelo favorecido e ampliado pelas dinâmicas urbanas e de pluralidade religiosa. A identificação religiosa para algumas pessoas é resultado de escolha por afeição e sentido simbólico subjetivo ao próprio indivíduo. No gráfico seguinte temos a síntese do campo religioso brasileiro, considerando os dados dos Censos de 2000 e 2010.



Fonte: Elaborado pela autora a partir dos Censos de 2000 e 2010.

²⁹⁰ Existem países nos quais o Censo não contempla a temática “religião”. O Brasil, mesmo sendo uma república laica, conforme Constituição Federal, artigo 19º, há Censo Religioso costumeiramente a cada década, ressalvado a década de 1990, quando ocorreu em 1991, e em 2020, que foi adiado para 2021, e a justificativa do IBGE é a pandemia do coronavírus. De acordo com Paulo Gracino Júnior (2012): “nos últimos censos (1981, 1991, 2000 e 2010), a categoria religião foi aferida através do que o IBGE denominou Pesquisa por Amostra de Domicílios, que abrange 20% dos domicílios em cidades com até 15 mil habitantes e 10% nos demais. Dados constantes do IBGE (IBGE, 2009). Após a coleta dos dados, a infinidade de respostas é ordenada e agrupada em categorias. É interessante notar que, nos últimos censos, o IBGE tem procurado, com ajuda de cientistas sociais, para ampliar o leque de categorias classificatórias quanto às religiões, chegando a discriminar, nos censos de 1991, 2000, 2010, as denominações pentecostais mais importantes do ponto de vista demográfico.”

Na análise de (2020, p. 48), “pode-se deduzir que um dos fatores que possibilitam a propagação de evangélicos e dos sem religião é a diminuição de católicos apostólicos romanos.” Essa é uma ponderação que dialoga com a afirmativa de Almeida e Montero (2001, p. 97): “os católicos seriam os doadores universais.”

A nossa pesquisa de campo evidencia que o pretérito religioso dos sem religião com crença é, sobretudo, católico e evangélico. Lembramos, conforme nossa pesquisa de campo, o pretérito religioso dos ateus é majoritariamente de matriz cristã, enquanto os agnósticos eram na totalidade católicos. Mobilidade religiosa, múltiplas pertencas, trânsito religioso são aspectos reportados em pesquisas²⁹¹ nacionais e internacionais, sobretudo entre os jovens, também evidenciados em nossa pesquisa de campo. A partir das informações do Censo 2010²⁹², apresentamos alguns dados do perfil identificado nos sem religião, considerando as variáveis²⁹³ sexo, idade, cor da pele ou raça, nível de escolaridade, renda e localidade geográfica. Salientamos que as categorias censitárias, como os quesitos religião e cor ou raça, são autodeclaradas. Assim, de acordo com o Censo, fala-se em autodeclaração religiosa. Em nosso estudo, preferimos dizer identificação religiosa, como parte da composição identitária assumida pela pessoa.

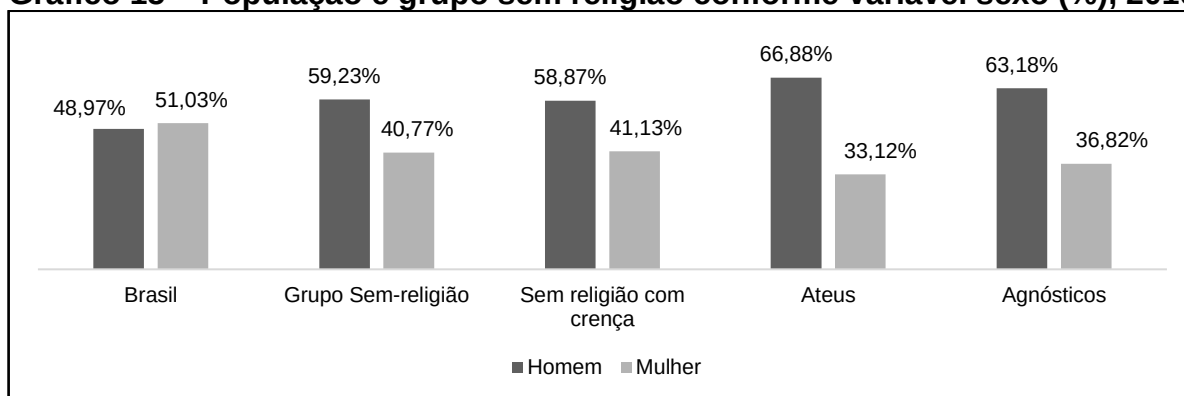
3.2.2.1 Pessoas sem religião: variável sexo

Apresentamos o percentual da variável sexo na população brasileira, no grupo dos sem religião e nos subgrupos, evidenciando predominâncias, conforme o gráfico a seguir.

²⁹¹ Algumas pesquisas apresentam esses dados e abordagens, vejam-se: BARZ, 1996; COSTA, 2003; VIEIRA, 2020.

²⁹² Censo demográfico. Dados de pesquisa por amostragem probabilística, Dados agregados, Dados de Censo. Periodicidade de divulgação é decenal. População-alvo: O censo brasileiro adota o conceito de população residente ou “de direito”, ou seja, a população é enumerada no seu local de residência habitual. Outros países fazem o levantamento da população “de fato”, ou seja, no local em que se encontrava na data de referência do censo. Dadas as características continentais do Brasil e a forma de utilização da informação censitária, a escolha vem recaindo em todos os últimos censos sobre o uso da primeira alternativa. Para mais detalhes sobre a metodologia, veja-se: <https://metadados.ibge.gov.br/>. Acesso em: 19 jan. 2021.

²⁹³ As terminologias utilizadas são aquelas definidas e empregadas pelo Censo 2010.

Gráfico 15 – População e grupo sem religião conforme variável sexo (%), 2010

Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

Em 2010, a maioria da população brasileira era composta por mulheres, com 51,03%, e 48,97% eram homens. No entanto, no que se refere ao grupo dos sem religião, há inversão: os homens são a maioria (59,23%), e 40,77% são mulheres. Aliás, em todos os subgrupos dos sem religião, há predominância de homens. Nos sem religião com crença, a maioria é de homens (58,87%), quando as mulheres somam 41,13%. Entre os ateus, a predominância de homens é de 66,88% e 33,12% de mulheres. Entre os/as agnósticos/as, a maioria é também de homens (63,18%) e 36,82% de mulheres²⁹⁴. Para Marcos Henrique de Oliveira Nicolini, “Há uma sinalização de que os indivíduos do sexo masculino são mais propensos a se afastarem da Religião, do que as pessoas do sexo feminino.” (NICOLINI, 2015, p. 25). A análise do IBGE sobre a variável sexo abaliza essa predominância.

Homens estão em maior proporção entre católicos e sem religião. Com proporções de 65,5% para homens e 63,8% para mulheres, os católicos são, junto com os sem religião (9,7% para homens e 6,4% para mulheres), os que apresentam mais declarantes do sexo masculino. Nos demais grupos, as mulheres eram maioria. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

A variável sexo revela predominância masculina entre católicos e no grupo sem religião, mas não entre os evangélicos, por exemplo, cuja maioria era feminina, considerando nesse recorte a tríade de maiores percentuais de autodeclaração religiosa. Ao considerar a modernidade como marco temporal, a masculinidade e a

²⁹⁴ Na pesquisa de campo realizada em Belo Horizonte, “não é possível identificar a predominância de gênero porque a amostragem comporta 45 indivíduos, sendo 25 homens 56% e 20 mulheres 44%.” (VIEIRA, 2020). Para verificação quanto ao sexo as autodeclarações religiosas, veja-se: MAFRA, 2013.

religião, Fernanda Lemos (2009) concluiu pela necessidade de estabelecermos análises que considerem as relações entre essas temáticas.

O gênero masculino nunca se tornou objeto de estudo em sociedades pré-modernas, visto que era reconhecido como naturalmente legítimo. [...] Tentar compreender a masculinidade sob o prisma da religião é perfeitamente possível e necessário. (LEMOS, 2009, p. 50).

Consideramos a provocação de Lemos (2009) pertinente, porquanto considera o gênero na representatividade social, política e religiosa. Outrossim, se pensarmos no gênero masculino a partir da estética e imaginário cristão, é a figura masculina aquela relacionada aos atributos e predicativos divinos dos anjos e de Deus. Sendo assim, a legitimidade constituída e intrínseca aos homens pode favorecer uma maior autonomia desses indivíduos homens, porque não dependem da religião para legitimação social e política.

Outrossim, Fernanda Lemos (2009) alude que, na pesquisa realizada sobre o trânsito religioso, os homens relataram tal prática de modo continuado, concluindo pela predominância masculina no trânsito, sendo várias as motivações, dentre as quais “citamos as relações de poder e conflito entre homens e líderes mormente homens.” (LEMOS, 2009, p. 136-138).

Em contraponto, Lemos (2009) notou que as mulheres tendem a permanecer nas religiões herdadas. Esse dado nos faz pensar sobre a busca da validação e da legitimação pela tradição religiosa transmitida pela família, isto é, a não subversão religiosa. Também consideramos que estudos sobre a relação entre religião, gênero²⁹⁵ e classe são necessários, inclusos na compreensão do fenômeno dos sem religião, mas extrapolam o objetivo deste estudo. Um aspecto comum nas pesquisas no Brasil e no cenário internacional sobre os sem religião é a faixa etária, são pessoas predominantemente jovens. Esse é um dado apresentado pelo Censo na variável idade.

²⁹⁵ As relações de gênero e religião são próximas e de abordagens múltiplas (RITZ, 2018; MACHADO, 1996; BOURDIEU, 1999; FULLER, 2001; MUSSKOPF, 2005; NUNES, 1995; SCOTT, 1990, 2005; SOUZA, 2004).

3.2.2.2 Pessoas sem religião: variável idade

A concentração dos sem religião é predominante na faixa etária entre 15 e 39 anos, com maior preponderância nos indivíduos entre 20 e 29 anos. A idade média dos sem religião no Brasil é de 26 anos de idade (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2017e, p. 21)²⁹⁶, configurando a juventude como maioria entre os sem religião²⁹⁷ no país. No Capítulo 2 falamos sobre a urbanização no Brasil e sobre como o ápice ocorreu na década de 1990. Ora, calculando a relação entre a faixa etária de maior predominância e o Censo 2010, chegamos à conclusão de que, em meados de 1980 até final de 1990, tivemos os nascimentos desses indivíduos, cuja faixa etária concentra a maior prevalência dos sem religião na atualidade.

Notamos que esses indivíduos são, sobretudo, urbanos e seus ascendentes, em grande medida, mudaram da área rural para urbana, indicando que, na década do nascimento, os ascendentes já residiam em ambiente urbano. Outrossim, na década de 1980 e em 1990, temos o maior crescimento dos sem religião no Brasil, como demonstrado no gráfico anteriormente. A variável etária é relevante na análise, sobretudo porque implica na compreensão do momento histórico e contexto cultural que o indivíduo integra.

Esses aspectos são notados nas gerações e respectivos códigos de sentidos. “Entre o território e as redes, são produzidas trajetórias juvenis não lineares e previsíveis, inclusive no que diz respeito às escolhas religiosas.” (NOVAES, 2013, p. 181). Consideramos esses eventos como aportes para a fragilização da herança religiosa, que afeta o processo de transmissão da tradição religiosa que se consolida em memória. A pesquisa de campo realizada por Regina Novaes (2013) traz um dado relevante à nossa análise.

Em uma entrevista como uma jovem negra de 23 anos, criada por mãe que se define como católica e do candomblé. Esta jovem me contou que faz uns anos, via internet, iniciou-se em práticas de bruxaria de tradição lusitana. Junto com a magia, começou a participar de rituais religiosos virtuais. Mais recentemente ela também passou a frequentar em Salvador um espaço onde se faz um trabalho de aproximação entre bruxaria, ligada ao esoterismo

²⁹⁶ A idade mediana é aquela entre os 50% mais jovens e os 50% mais velhos.

²⁹⁷ Religião e juventude têm sido objeto de estudo recorrente. Para compreensão dessa relação na pesquisa realizada na PUC Goiás, veja-se: LEMOS; SOUZA; FILHO, 2018.

européu, e aos orixás do candomblé. A entrevista aconteceu no dia de Santo Antônio e- causando surpresa – a nossa bruxa disse que mais tarde iria à igreja, para homenagear o santo, grande devoção de sua mãe. (NOVAES, 2013, p. 181-182).

O relato revela uma transmissão religiosa familiar difusa entre catolicismo e candomblé²⁹⁸. A participante na juventude agregou experiências religiosas múltiplas²⁹⁹, facilitadas pela globalização, internet e deslocamentos entre espaços na recomposição da memória e fragilização na herança religiosa. A identidade religiosa dos jovens parece flutuar, são dinâmicas. Zygmunt Bauman (2005) aduz a fluidez das identidades.

As identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante, para defender as primeiras em relação às últimas. [...] a fragilidade e a condição eternamente provisórias da identidade não podem mais ser ocultadas. [...] . (BAUMAN, 2005, p. 19-20).

O indivíduo tem um campo de liberdade, e suas consequências são notadas nas recomposições das identidades. As identidades interagem com o meio e com os indivíduos que nos cercam. Dubar (2006, p. 7) pondera: “o termo ‘identidade’ não será ele uma espécie de acrônimo sobre o qual cada um de nós projecta a suas crenças, os seus humores e as suas posições?”.

A reflexão de Dubar (2006) considera, sobretudo, a movimentação histórica de transição de uma identificação para outra. Isto é, podemos assumir uma identificação similar ou distinta daquela assumida pelos outros. “A relação entre estes dois processos de identificação que está na base da noção de formas identitárias.” (DUBAR, 2006, p. 9). A esse processo realizado pelo indivíduo, marcadamente os jovens, tratamos como recomposição identitária que resulta na recomposição da memória religiosa.

²⁹⁸ Esta perspectiva é abordada por Pierre Sanchis (2001) como *sincretismo*.

²⁹⁹ Para Novaes (2013, p. 182), o “sincretismo nova era”, envolve encontros entre tradição e modernidade, via internet.”

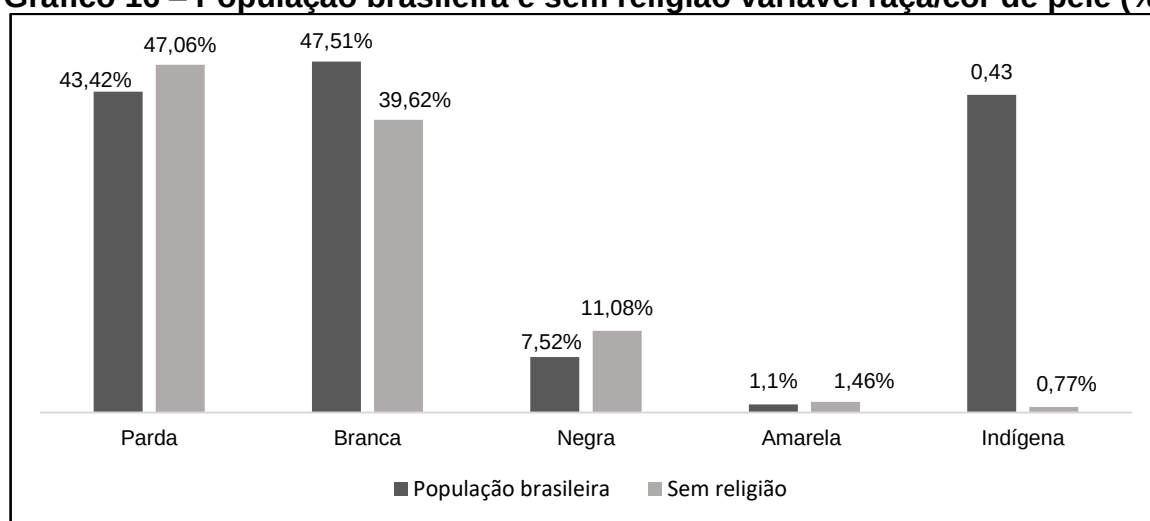
3.2.2.3 Pessoas sem religião: variável raça/cor da pele

As raças³⁰⁰, ou cor de pele, parda e negra agrupam a maior concentração numérica nos sem religião. José Álvaro Campos Vieira, analisando essa variável, explica:

No que diz respeito à raça negra, os indivíduos negros registram uma presença de 7,52% no conjunto da população brasileira. Porém, no grupo dos sem religião aparecem com 11,08%. Isso representa um acréscimo de 3,56 p.p. Posto que a percentagem das raças parda e negra é significativamente maior nos sem religião de que na população brasileira, conclui-se que o fenômeno dos sem religião repercute mais nos indivíduos pardos e negros. (VIEIRA, 2020, p. 56).

Para facilitar a verificação da relação entre a população brasileira e os sem religião na variável raça/cor da pele³⁰¹, temos o gráfico a seguir:

Gráfico 16 – População brasileira e sem religião variável raça/cor de pele (%)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

³⁰⁰ O IBGE designa a cor preta ao se referir à raça.

³⁰¹ Conforme Lucilene Aparecida Ferreira de Barros Longo e Marden Barbosa Campos (2006), é possível haver distorção na declaração em razão de opinião de terceiros, denominada por “alterdeclaração” e não autodeclaração, isto é, declaração dada por terceiros. A abordagem e argumentação desse estudo indica que mais de 70% das declarações de raça/cor são dadas por terceiros, ou seja, outras pessoas moradoras do domicílio pesquisado. Veja-se: LONGO; CAMPOS, 2006.

Na composição dos sem religião em 2010, a maioria (47,06%) é pardas; 39,61% são brancos e 11,08% são negros³⁰². O percentual na população brasileira é de 43,42% de pardos, 47,51% de brancos e 7,52% de negros. Logo, é possível afirmar que há maior concentração de indivíduos pardos e negros no grupo dos sem religião, porque estão em percentuais maiores que a média nacional. Não obstante em números absolutos tenhamos mais indivíduos pardos e brancos, em termos proporcionais há mais pardos e negros. Pierre Sanchis (2012), atento a essas concentrações, concluiu de maneira semelhante, “entre os sem religião há nitidamente mais negros e pardos, e menos brancos que a média nacional.” (SANCHIS, 2012, p. 37).

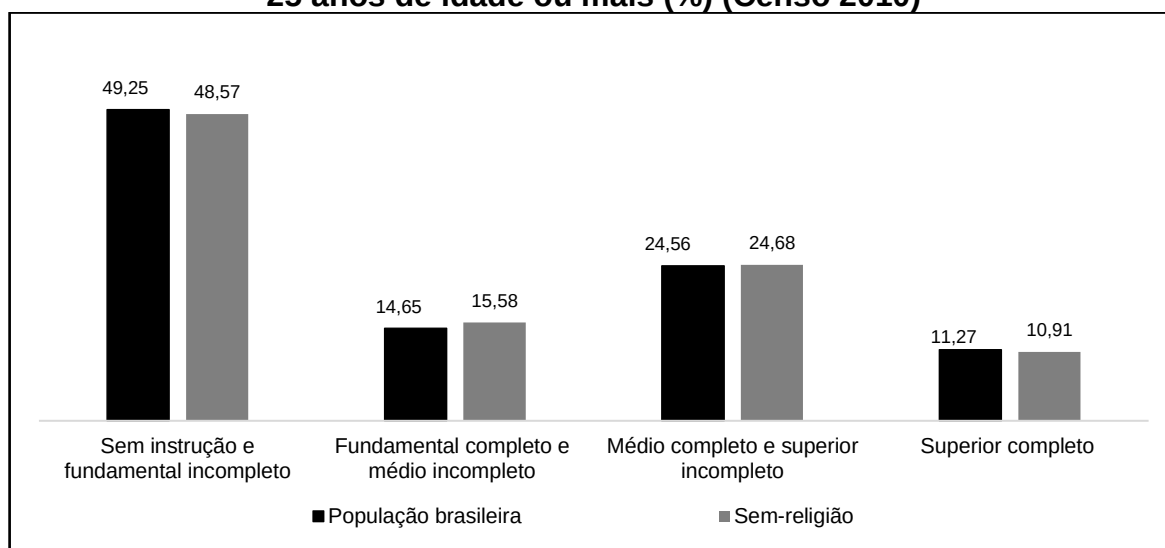
Na pesquisa de campo realizada por José Álvaro Campos Vieira (2020) na região oeste da capital mineira, em bairros empobrecidos de Belo Horizonte, a preponderância entre os sem religião na amostragem é de indivíduos pardos, sendo coincidente com o perfil predominante no Censo. Todavia, são os indivíduos brancos a segunda maior incidência na pesquisa de Vieira (2020, p. 84), e não os negros, como aponta o Censo. A relação entre raça/cor da pele e religião é uma pauta oportuna que sugere relações com outras variáveis como renda e nível de escolaridade, por exemplo, sobretudo em contexto social de desigualdades.

3.2.2.4 Pessoas sem religião: variável nível de escolaridade

O nível de escolaridade entre as pessoas sem religião se assemelha ao nível de instrução da população brasileira em geral, porque a formação escolar não é predominantemente elevada. A maior concentração nos sem religião é de indivíduos sem instrução ou com fundamental incompleto (48,57%). Como dito, esse dado condiz com o perfil escolar predominante da população brasileira, quando indivíduos sem instrução e com fundamental incompleto somam 49,25%, conforme o Censo. A variável escolaridade pode ser verificada no gráfico a seguir.

³⁰² Os percentuais se referem aos sem religião no Brasil e são calculados considerando o total da população brasileira (190.755.799), já os percentuais referentes ao perfil do grupo dos sem religião são calculados considerando o total de sem religião (15.335.510).

Gráfico 17 – População brasileira e sem religião, variável nível de instrução, 25 anos de idade ou mais (%) (Censo 2010)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

O nível de instrução como razão para o afastamento do indivíduo da religião e de crenças religiosas não se concretiza no perfil predominante dos sem religião no Brasil. Logo, “o conhecimento que é adquirido nas universidades não aponta necessariamente para o aumento do número de indivíduos sem religião no Brasil.” (VIEIRA, 2020, p. 58). Entretanto, conforme dados do Censo, há determinadas identificações religiosas³⁰³ cuja concentração de indivíduos com elevada escolaridade é notada. Considerando a tríade de maior concentração numérica de autodeclaração religiosa no Censo, temos um nível de escolaridade que se assemelha. “O grau de instrução dos sem religião, evangélicos pentecostais e católicos se assemelham, ou seja, há maior concentração de indivíduos analfabetos e com ensino fundamental incompleto.” (NOVAES, 2013, p. 179).

O capital intelectual pela educação (BOURDIEU, 2017) não corresponde necessariamente ao afastamento da religião no Brasil, sobretudo entre os sem religião com crença, cujo discurso da racionalidade não é tão privilegiado. Não obstante, nos discursos das pessoas com descrença religiosa, como ateus e agnósticos, há viés de racionalização e menção ao conhecimento científico, como abordado anteriormente.

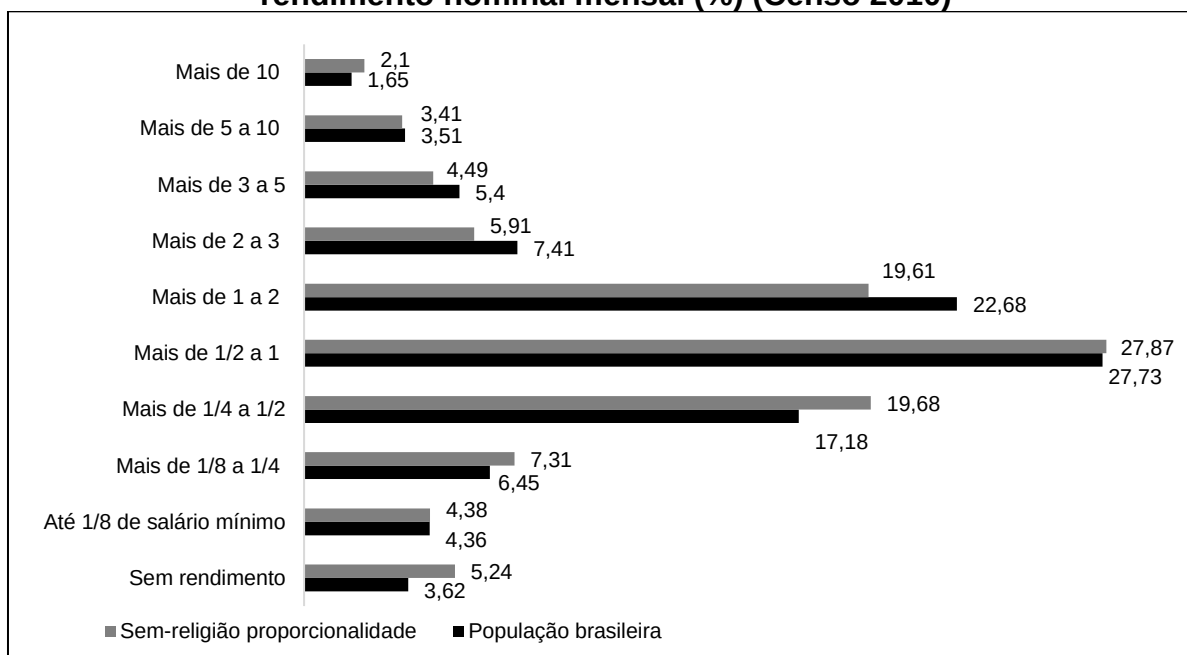
³⁰³ A alta escolaridade e rendimentos é predominante, por exemplo entre os espíritas. Estudo realizado pela UNICAMP em 2017 aduz que o perfil sociodemográfico dos espíritas no Brasil tem a constatação: “os espíritas são mesmo mais escolarizados e ricos em comparação com os seguidores de outras religiões.” (FARIA; BECCERENI; LONGO; CHIROMA, 2017). “[...] O espiritismo possuía, em 2010, a maior proporção de pessoas com nível superior completo e com rendimentos acima de cinco salários mínimos: 31,5% e 19,7%.” (FARIA; BECCERENI; LONGO; CHIROMA, 2017).

Sobre os sem religião com crença especificamente, em se tratando de indivíduos com sumária formação escolar, a variável renda se torna conexa na análise socioeconômica.

3.2.2.5 Pessoas sem religião: variável renda

O perfil de rendimento dos sem religião é de empobrecimento. A renda³⁰⁴ nominal mensal de mais de ½ a 1 salário mínimo³⁰⁵ agrupa a maioria dos sem religião (27,87%), mais de ¼ a ½ salário mínimo (19,68%); e de 1 a 2 salários mínimos (19,61%). No gráfico a seguir temos a proporcionalidade de rendimento mensal entre as pessoas sem religião e a população brasileira, considerando 10 anos ou mais de idade, conforme Censo 2010.

Gráfico 18 – População brasileira e sem religião, 10 anos ou mais de idade por rendimento nominal mensal (%) (Censo 2010)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

Partindo dos dados do Censo 2000, Alberto Antoniazzi (2004) constatou o perfil socioeconômico de pobreza entre os indivíduos sem religião. “Não se trata de uma

³⁰⁴ Para informação sobre classes sociais, na concepção do IBGE as classes sociais são divididas em cinco: A, B, C, D e E: e o elemento definidor de cada uma é a quantidade de salários mínimos que cada família arrecada ao mês. A = acima de 20 salários mínimos; B = entre 10 e 20 salários mínimos; C = entre 4 e 10 salários mínimos; D = entre 2 e 4 salários mínimos; E = até 2 salários mínimos. (GEOGRAFIA NEWS, 2017).

³⁰⁵ O salário mínimo vigente em 2010 era de R\$ 510,00.

elite [...], mas predominantemente de pobres [...].” (ANTONIAZZI, 2004, p. 37). Esse foi um dado assertivo que se repetiu no Censo 2010, conforme leitura do gráfico. Se considerarmos a faixa etária predominante nos sem religião, isto é, jovens com média de 26 anos, com desenvolvimento profissional em consolidação e predominância de sumária escolaridade, notaremos um perfil de pobreza e desigualdades sociais.

Considerado o conceito de estrato social (GIDDENS, 2012), evidenciamos a relação estabelecida entre os atributos cor da pele, sumária escolaridade e baixo rendimento mensal, imbricados entre si no perfil predominante das pessoas sem religião. Esses são aspectos que indicam vestígios históricos coloniais, urbanização disforme, precário acesso à educação, pobreza estrutural, marginalização sociocultural. Assim, os parâmetros socioeconômicos de indivíduos que vivem essa realidade social fomentaram e fomentam a mobilidade espacial, na busca de sobrevivência. Nesse percurso, aqueles que saíram da área rural, das cidades que nasceram, perderam a casa, precarizaram os laços afetivos com a comunidade, reconstruíram a memória espacial, fragilizaram a herança religiosa, buscando uma forma de sobrevivência como ato de resistência. Estando num novo espaço, nota-se o quanto o ser e o espaço são dialogais, estruturantes.

3.2.2.6 Pessoas sem religião: variável localidade geográfica

O Brasil é uma República Federativa, organizada política e administrativamente em estados, municípios e distritos. O território é dividido em unidades da federação, isto é, em cinco grandes regiões³⁰⁶: Norte, Nordeste, Sul, Sudeste e Centro-Oeste. Nessas grandes regiões temos 26 estados brasileiros, além do Distrito Federal, os quais, juntos, compõem a República Federativa do Brasil.

³⁰⁶ A região Norte é formada pelos seguintes estados e capitais: Acre (AC), capital Rio Branco; Amapá (AP), capital Macapá; Amazonas (AM), capital Manaus; Pará (PA), capital Belém; Rondônia (RO), capital Porto Velho; Roraima (RR), capital Boa Vista; Tocantins (TO), capital Palmas. A região Nordeste é formada pelos seguintes estados e capitais: Alagoas (AL), capital Maceió; Bahia (BA), capital Salvador; Ceará (CE), capital Fortaleza; Maranhão (MA), capital São Luís; Paraíba (PB), capital João Pessoa; Pernambuco (PE), capital Recife; Piauí (PI), capital Teresina; Rio Grande do Norte (RN), capital Natal; Sergipe (SE), capital Aracaju. A região Sudeste é formada pelos seguintes estados e capitais: Espírito Santo (ES), capital Vitória; Minas Gerais (MG), capital Belo Horizonte; Rio de Janeiro (RJ), capital Rio de Janeiro; São Paulo (SP), capital São Paulo. A região Sul é formada pelos seguintes estados e capitais: Paraná (PR), capital Curitiba; Rio Grande do Sul (RS), capital Porto Alegre; Santa Catarina (SC), capital Florianópolis. A região Centro-Oeste é formada pelos seguintes estados e capitais: Distrito Federal (DF), capital Brasília; Goiás (GO), capital Goiânia; Mato Grosso (MT), capital Cuiabá; Mato Grosso do Sul (MS), capital Campo Grande.

O fenômeno dos sem religião é difuso no país, porém, a maior concentração está na região Sudeste (8,96%), seguida pela Centro-Oeste (8,42%) e região Nordeste (8,29%). A relação entre autodeclaração religiosa na tríade católicos, evangélicos e sem religião é notada nos percentuais de distribuição, sobretudo nas regiões de maiores concentrações dos sem religião. Por exemplo, a região Sudeste (8,96%) e a Centro-Oeste (8,42%) de sem religião são as com menores percentuais de católicos, respectivamente, Sudeste (59,46%) e Centro-Oeste (59,55%). (RODRIGUES, 2012, p. 1138-1139).

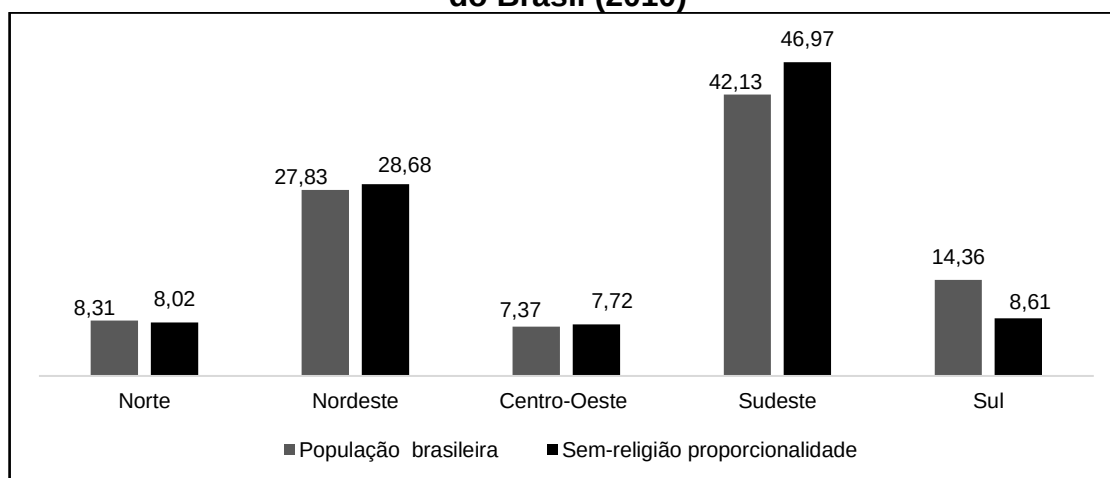
No Sudeste, embora o estado de Minas Gerais seja um baluarte católico (70,43%), essa região também comporta um percentual importante de evangélicos (20,19%). Em Belo Horizonte, temos 8,02% de indivíduos que se identificam como sendo sem religião e a maior concentração é numa área de bairros empobrecidos³⁰⁷, com predominância de indivíduos com sumária escolaridade, baixa renda, urbanização disforme e aglomerada, concentração de igrejas evangélicas e de sem religião (VIEIRA, 2020). Ainda na região Sudeste do país, no Rio de Janeiro, na capital³⁰⁸, há uma importante concentração de sem religião (13,59%), sendo especificamente o contexto fluminense o objeto de pesquisa de Denise dos Santos Rodrigues (2009).

Antoniazzi (2004), analisando o Censo 2000, pondera que a Região Metropolitana do Rio de Janeiro é localidade com alto índice de sem religião, quando inversamente os católicos tinham menores percentuais. No gráfico a seguir temos a proporção entre população e sem religião nas regiões do Brasil, sendo possível observar as contribuições regionais para o crescimento e retração do fenômeno dos sem religião.

³⁰⁷ A área de ponderação (22) com o percentual mais alto de sem religião é a 22, unidade geográfica formada pelos bairros Alto Vera Cruz, Baleia, Cidade Jardim Taquaril, Conjunto Taquaril, Granja de Freitas, Taquaril e Vila da Área, com o valor de 14,7%." Essa região de ponderação 22 (Alto Vera Cruz, Baleia, Cidade Jardim Taquaril, Conjunto Taquaril, Granja de Freitas, Taquaril e Vila da Área), área empobrecida, é uma área de 8,95 km², dividida em oito bairros, os quais agregam 43.954 habitantes e contêm 12.170 domicílios, e José Álvaro Campos Vieira realizou pesquisa de campo nessa região. Essas são áreas cuja iniciativa da urbanização decorreu dos moradores entre as décadas de 1950 e 1980. A referida área de ponderação é de baixa renda e, de acordo com o Censo 2010, é a localidade com maior concentração de indivíduos sem religião de Belo Horizonte. "[...] O perfil das famílias da área de ponderação especificada pode ser descrito da seguinte forma: 92,4% das famílias são da classe E, 6,9% situam-se entre as classes D e C, e 0,7% se enquadra desde a classe C [...]" (VIEIRA, 2020, p. 75).

³⁰⁸ Para estudo sobre os sem religião na baixada fluminenses, veja-se: RODRIGUES, 2009a.

Gráfico 19 – População e sem religião (%) na proporção regiões do Brasil (2010)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

Enquanto no Sudeste temos na proporcionalidade o maior percentual de pessoas que se identificam como sem religião (46,97%), no Sul temos a menor proporcionalidade de sem religião (8,61%), contribuindo para a retração do fenômeno no Brasil. Na tabela a seguir, é possível verificar o percentual nas capitais, considerando que elas tendem a ser localidades mais urbanizadas, o que propicia maior anonimato ao indivíduo, favorecendo a recomposição identitária no campo religioso.

Tabela 10 – Os sem religião nas capitais do Brasil (%) no Censo 2010

(Continua)

N.	Capital	Sem religião %	Região
1	Salvador	17,64	Nordeste
2	Rio Branco	15,93	Norte
3	Boa vista	15,19	Norte
4	Recife	14,59	Nordeste
5	Porto Velho	14,06	Norte
6	Rio de Janeiro	13,59	Sudeste
7	Florianópolis	11,93	Sul
8	Vitória	10,73	Sudeste
9	Porto Alegre	10,69	Sul
10	Campo Grande	10,66	Centro-Oeste
11	Maceió	10,52	Nordeste
12	São Paulo	9,38	Sudeste
13	Brasília	9,20	Centro-Oeste
14	Goiânia	9,11	Centro-Oeste
15	Aracajú	8,27	Nordeste
16	João pessoa	8,23	Nordeste
17	Belo Horizonte	8,20	Sudeste
18	Natal	7,89	Nordeste

Tabela 10 – Os sem religião nas capitais do Brasil (%) no Censo 2010

(Conclusão)

N.	Capital	Sem religião %	Região
19	Cuiabá	7,69	Centro-Oeste
20	São Luís	7,67	Nordeste
21	Palmas	7,54	Norte
22	Manaus	6,82	Norte
23	Curitiba	6,76	Sul
24	Fortaleza	6,65	Nordeste
25	Belém	5,50	Norte
26	Macapá	5,41	Norte
27	Teresina	4,50	Nordeste

Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

De acordo com a tabela, evidenciamos que o fenômeno dos sem religião é difuso pelo Brasil, com destaque nas áreas urbanas e capitais. Vejamos a região Nordeste como exemplo para análise. A capital Salvador, na Bahia, tem 17,64% de indivíduos sem religião, liderando como a capital com maior concentração de sem religião no Brasil. Em contraponto, temos Teresina, no Piauí, com a menor concentração (4,5%). Piauí é um estado com significativo percentual de católicos, como ponderado por Marcelo Ayres Camurça (2013, p. 64): “dentro do Nordeste, Piauí desponta como o estado mais católico do país”³⁰⁹, e a capital com menor percentual de sem religião conforme a tabela. A herança religiosa católica é um aspecto importante a ser considerado, como proposto em nossa tese, porque a relação entre concentração de sem religião e católicos nas regiões são inversas, como analisa Rodrigues (2012).

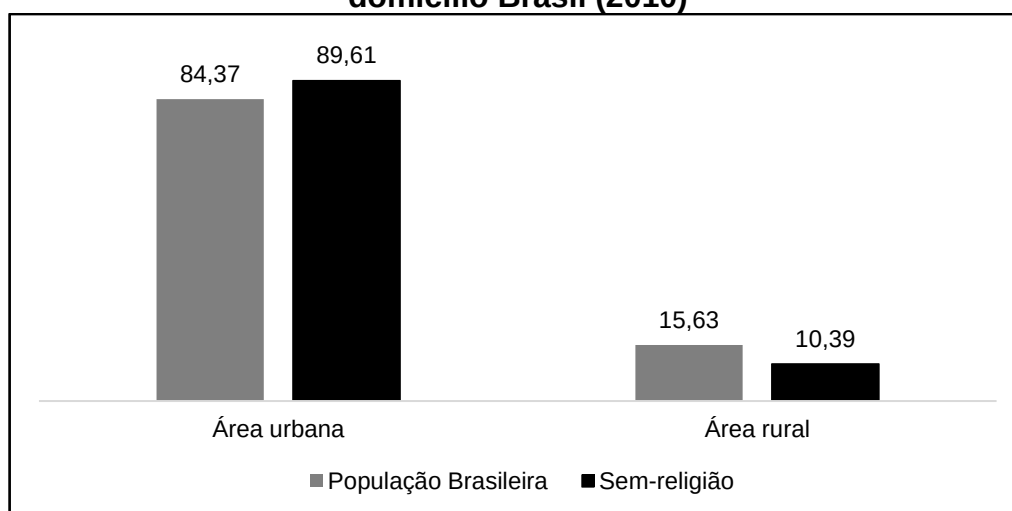
De acordo com o Censo 2010, os sem religião estão presentes em todo o território nacional, em proporções diferentes, mas é na Região Sudeste 8,96% que continuam destacando-se, seguidos pela Região Centro-Oeste 8,42% e pela Região Nordeste 8,29%. Inversamente, essas regiões são aquelas com os menores percentuais de Católicos Apostólicos Romanos, respectivamente Sudeste 59,46% e Centro-Oeste 59,55%. O Sul é a região com o menor percentual de pessoas sem religião 4,82%, mas com um dos maiores percentuais de Católicos Apostólicos Romanos 70,09%, logo atrás do Nordeste 72,19%. (RODRIGUES, 2010, p. 1138).

A maior concentração de pessoas sem religião nas regiões é, sobretudo, nas capitais, área urbanas, como visto na tabela de capitais. Logo, no panorama nacional, citando a capital, o estado e a região, respectivamente, temos Salvador (Bahia), no Nordeste (17,64%), Rio Branco (Acre), no Norte (15,93%), Rio de Janeiro (Rio de

³⁰⁹ Não obstante, no Censo 2000, Piauí tinha concentração de 91,4% de católicos e em 2010 passou para 85,1% (CAMURÇA, 2017).

Janeiro), no Sudeste (13,59%), Florianópolis (Santa Catarina), no Sul (11,93%), Campo Grande (Mato Grosso do Sul), no Centro-Oeste (10,66%), como as capitais com maiores concentrações de pessoas sem religião no país. Como abordado neste estudo, o local do domicílio impacta a identidade e a memória das pessoas, especialmente no contexto urbano. O gráfico a seguir estabelece a relação entre a situação do domicílio dos sem religião e da população brasileira.

Gráfico 20 – População e sem religião (%) por situação do domicílio Brasil (2010)



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Censo 2010.

A maior concentração da residência da população brasileira é urbana³¹⁰ (84,37%). Como afirmamos no Capítulo 2, em meados do século XX, iniciou-se no Brasil um forte processo de urbanização que veio se intensificar a partir de 1960. O auge da urbanização foi em 1990, e houve maior concentração dos sem religião em áreas urbanas (89,61%). Aliás, é superior à média nacional da população brasileira, ocupando a área urbana (84,37%). Em contrapartida, o percentual de sem religião em área rural (10,39%) é inferior à média nacional de domicílio rural (15,63%). “Resumindo, podemos dizer que o fenômeno dos sem religião no Brasil predomina na área urbana e tem uma presença discretíssima na área rural.” (VIEIRA, 2020, p. 63).

³¹⁰ “[...] as áreas, urbanizadas ou não, internas ao perímetro urbano das cidades (sedes municipais) ou vilas (sedes distritais) ou as áreas urbanas isoladas conforme definido por Lei Municipal vigente em 31 de julho de 2010. Para a cidade ou vila em que não existia legislação que regulamentava essas áreas, foi estabelecido um perímetro urbano para fins de coleta censitária [...] A situação rural abrangeu todas as áreas situadas fora desses limites. Este critério também foi utilizado na classificação da população urbana e da rural.” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2017, p. 27).

Retomando as regiões com maior percentual de sem religião que é a Sudeste e aquela com maior percentual de católicos que é o Sul, e a taxa de urbanização dessas regiões, nos informa o IBGE que em 2015 o Sudeste tinha 93,14% das pessoas vivendo em áreas urbanas e o Nordeste era a região com o maior percentual de habitantes vivendo em áreas rurais (26,88%). A relação entre urbanização e identificação religiosa proposta em nossa tese pode ser notada nessas concentrações de sem religião predominantes no Sudeste urbanizado e Católicos no Nordeste com maior presença em área rural.

Esses dados corroboram nossa tese de urbanização com aspecto da fragilização da herança religiosa e contributo para o processo de autonomia e individualização das crenças, abordados sobretudo no Capítulo 2. Essa mesma tendência parece ter ocorrido na França (DENÈFLE, 1997), em Portugal (TEIXEIRA, 2013) e no Uruguai (COSTA, 2003), países com presença histórica do catolicismo, contemporaneamente secularizados. Embora sejam países ainda com significativa presença católica na atualidade, os estudos mostram que o fenômeno dos sem religião ocorre sobretudo nas áreas urbanizadas, é um fenômeno internacional.

3.3 Os sem religião com crença: breves apontamentos internacionais

Consideramos oportuno expandir a abordagem sobre o fenômeno dos sem religião no cenário internacional, propiciando uma reflexão mais integrada. Davie (1990) aponta para um cenário religioso em transformação. A expressão “crer sem pertencer” ensejou vários estudos posteriores.

John G. Condran e Joseph B. Tamney (1985), no artigo “Religious ‘Nones’: 1957 to 1982”, explicam a ocorrência de pessoas que alegam não ter nenhuma identidade religiosa no período de 1957 a 1982. Nesse artigo, os autores situam a secularização e ponderam sobre o declínio da importância das tradições religiosas existentes, as quais sugerem o significado questionado naqueles americanos investigados. A conclusão do artigo dialoga com o nosso estudo, porque nota que uma porcentagem de americanos deixou de se identificar com as tradições religiosas existentes e também se manifestaram sem preferência religiosa, diferentes daqueles que transmitiram a herança religiosa.

Monika Wohlrab-Sahr e Tom Kaden (2014), no artigo “Exploring the Non-Religious: Societal Norms, Attitudes and Identities, Arenas of Conflict”, fazem um

levantamento sobre os estudos dos *non-religious* ou *nones*. Esse artigo apresenta alguns estudos que dialogam com a perspectiva de mudança nas pesquisas da religião porque consideram também os sem religião.

Glenn M. Vernon (1968), no texto “The religious ‘Nones’: A Neglected Category”, aborda a categoria dos *nones*, ou sem religião, como sendo negligenciada nos estudos de religião. Já Colin Campbell (1971), no texto “Toward a Sociology of irreligion, atheism, confessional non-affiliation, and religious indifference”, propõe o tema como objeto de investigação empírica.

Dando seguimento aos estudos sobre os não religiosos, Gordon W. Russel (1975), “The View of Religions from Religious and Non-Religious Perspectives”, o autor abordou, por meio dos dados dos entrevistados, categorias de afiliação religiosa, que foram verificadas para fundamentar a análise entre 16 religiões no mundo e estabeleceu quatro dimensões. Aqueles que se disseram membros da The United Church of Canada e aqueles que se disseram *No Religion Affiliation* demonstram uma perspectiva de dimensão “aberta-fechada”, quando comparados com outras categorias. As análises indicaram uma visão das religiões a partir de perspectivas religiosas e não religiosas..

Franz-Xaver Kaufmann (1989), em “Religiöser indifferentismus”, aborda a indiferença em relação à igreja, crenças e comunidade de crentes. Essa é uma perspectiva útil, porém, como argumentam Wohlrab-Sahr e Kaden (2014, p. 107), traz uma “determinação dos não religiosos basicamente negativa, pois é definido por uma redução no compromisso com esquemas de valor.”

O estudo de Ronald Inglehart (1997), *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, propicia uma perspectiva distinta, a partir da mudança de valor no compromisso religioso decorrente do pós-tradicional e do pós-moderno, que são os valores ensejadores. Hout Michael e Fischer Claude (2002), no estudo “Americans with ‘No Religion’: Why their Numbers Are Growing, consideram como hipótese a politização do religioso como fator que enseja o crescimento dos sem religião entre americanos³¹¹.

³¹¹ O crescimento dos sem religião nos Estados Unidos é analisado na relação com a intolerância para com os ateus. Vejam-se: FOUST, 2009; CRAGUN *et al.*, 2012; ZUCKERMAN, 2009. Para conhecer estudo sobre o capital americano e a relação com as transformações sociais, veja-se: PUTNAM, 1995, 2000.

Steve Bruce (2002^a) publica o texto *God is Dead: Secularization in the West*, no qual discute que a modernização mudou o significado social da religião, tornando a crença em Deus uma opção pessoal. Para Bruce, é, sobretudo, a indiferença do indivíduo em relação à religião e crenças que deve ser considerada ao refletir sobre a secularização. No artigo “Praying Alone? Church-Going in Britain and the Putnam Thesis”, Bruce (2002b) reflete sobre a possibilidade de o declínio de membros nas Igrejas decorrer da resistência em se associar.

Christian Smith (2003), em *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public*, investiga a secularização da vida pública nos Estados Unidos, no período entre 1870 e 1939. Para esse autor, a secularização da esfera pública foi uma disputa entre elites culturais entre religiosos e não religiosos, no intuito de limitar a atuação dos religiosos em espaços sociais.

Penny Edgell, Gerteis Joseph e Hartmann Douglas (2006), numa pesquisa interessante, “Atheists as ‘Other’: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society”, tratam da representação dos ateus nos Estados Unidos enquanto contraponto do religioso. O campo religioso americano e as fronteiras identitárias parecem imbricadas³¹², como ocorre, em alguma medida no Brasil, embora em transformação.

Na Alemanha, Thomas Schmidt-Lux (2008), em *Wissenschaft als Religion. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess*, estabelece uma antítese sistemática entre a “visão científica do mundo” e religião. A secularização como conflito é também abordada por Monika Wohlrab-Sahr, Thomas Schmidt-Lux e Uta Karstein (2008) em “Secularization as Conflict”.

Lee Lois (2012), no texto “Research note: Talking About a Revolution: Terminology for the New Field of Nonreligion Studies” reflete acerca da terminologia *sem religião*.

O ateísmo na Índia foi estudado por Johannes Quack (2012) no texto “Organised Atheism in India: An Overview”. Em “Was ist ‚Nichtreligion‘? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines

³¹² Os Estados Unidos são um dos poucos países do mundo ocidental onde a separação da Igreja e do Estado bem como a liberdade de religião e a liberdade de discurso estão inequivocamente estabelecidas na Constituição e onde, ao mesmo tempo, a religiosidade é um padrão social substancial, enquanto o ateísmo não é apenas um caso de abandono dessa norma, mas também uma grave violação da norma (WOHLRAB-SAHR, KADEN, 2014).

eigenständigen Forschungsgebietes, Quack (2013) tece considerações teóricas sobre a não religião.

Esses são alguns estudos, embora o levantamento não seja exaustivo, que identificaram mudanças no cenário religioso indicando a religião e a não religião num cenário de reconfigurações. Em termos numéricos, utilizamos a pesquisa realizada pela *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life: The Global Religious Landscape* (2012). Sobretudo, priorizamos os dados internacionais do grupo designado pela PEW (2012) como *não afiliados* por se tratar de uma autodeclaração similar aos sem religião com crença no Brasil.

No contexto da Europa, apresentamos dados de Portugal, a partir de um amplo estudo realizado por Alfredo Teixeira (2013), *Identidades religiosas em Portugal*. Em se tratando da França, salientamos investigação realizada na França com jovens universitários da pesquisadora Sylvette Denèfle (1997), *La sécularisation. Être sans religion en France à la fin du XX siècle*. Outrossim, no contexto da América Latina, envidenciamos dados da pesquisa realizada no Uruguai por Néstor da Costa (2003), *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI*.

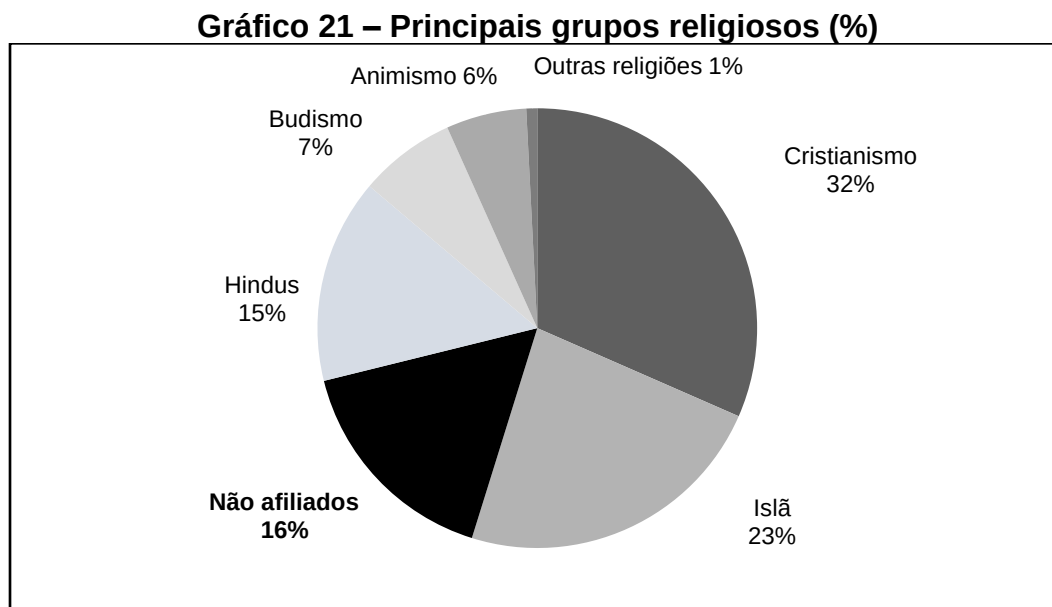
3.3.1 A religião no mundo: constatações e projeções

Nossos apontamentos do cenário internacional são fundamentados na pesquisa da *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life: The Global Religious Landscape*, publicado em 18 de dezembro de 2012 no site PEW, a qual considera os dados referentes a 2010³¹³. “Em todo o mundo, mais de oito em cada dez pessoas se identificam com um grupo religioso.” (PEW, 2012, tradução nossa). Isso quer dizer que não estamos diante de um panorama global de ausência da religião, mas de reconfiguração. As movimentações ocorrem tanto nas mobilidades entre as tradições religiosas quanto nas desinstitucionalizações religiosas. De acordo com o PEW (2012), 84% da população mundial se declara afiliado religiosamente. A estimativa da PEW³¹⁴ é que existam 5,8 bilhões, do total de 6,9 bilhões, de adultos e crianças religiosamente afiliados, representando 84% da população mundial de

³¹³ Para metodologia utilizada, veja-se: PEW-TEMPLETON. Religiões: *About the Study Methodology*. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>. Acesso em: 10 set. 2020.

³¹⁴ Um estudo demográfico abrangente de mais de 230 países e territórios realizado pelo Fórum sobre Religião e Vida Pública do PEW Research Center.

2010³¹⁵ (PEW, 2012). No gráfico a seguir temos os principais grupos religiosos que integram o campo religioso global.



Fonte: PEW, 2012³¹⁶.

O cristianismo soma 32%, mantendo-se como a matriz religiosa predominante, seguida pelo Islã (23%) e não afiliados (16%). A pesquisa internacional designa a distribuição geográfica das religiões, estabelece a relação entre maioria e minoria religiosa – afinal, há tensões mundiais relacionadas ao pertencimento religioso – e determina indicativos das faixas etárias nas respectivas religiões. Essas são abordagens que selecionamos para serem apresentadas neste estudo, porque são dialogais com os dados arrolados neste capítulo do panorama religioso no Brasil. Além disso, em razão do nosso escopo, revelamos dados dos não afiliados no cenário internacional.

³¹⁵ “Worldwide, more than eight-in-ten people identify with a religious group. A comprehensive demographic study of more than 230 countries and territories conducted by the Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life estimates that there are 5.8 billion religiously affiliated adults and children around the globe, representing 84% of the 2010 world population of 6.9 billion”. (PEW, 2012).

³¹⁶ PEW (2012) considera: “*Folk Religions*, traduzida por “animismo” – seguidores das religiões tradicionais da África, religiões tradicionais da China, religiões dos nativos americanos e religiões dos aborígenes australianos; *Other religions*, traduzida por “outras religiões” – “Bahai's, Jains, Sikhs, Shintoists, Taoists, Tenrikyo, Wiccans, Zoroastrians, any many other faiths”.

3.3.1.1 A distribuição geográfica das religiões

A análise dos dados da PEW (2012) indica concentração de algumas religiões em determinadas áreas do globo, sugerindo a relação entre religião e cultura, cuja manifestação da herança religiosa ocorre, dentre outras, pela via da transmissão da tradição cultural, especialmente no cerne familiar, a qual integra a memória de um grupo atrelada a um espaço. A pesquisa cita como exemplo o fato de vários grupos religiosos estarem concentrados na região da Ásia-Pacífico, o que ocorre com a maioria de pessoas hindus (99%), budistas (99%), adeptos de “religiões folclóricas ou tradicionais” (90%) (PEW, 2012, tradução nossa)³¹⁷.

Não obstante, as mesmas regiões demonstram algumas mudanças no campo religioso. Afinal, 3/4 dos não filiados (76%) também vivem na região da Ásia-Pacífico. Os dados indicam que na China há cerca de 700 milhões de pessoas que se dizem não afiliadas. A região da Ásia-Pacífico também é o lar da maioria dos muçulmanos do mundo (62%). Cerca de 20% dos muçulmanos vivem no Oriente Médio e no Norte da África, e quase 16% residem na África Subsaariana.

Dos principais grupos religiosos abrangidos no estudo, os cristãos são os mais uniformemente dispersos. Constatamos números aproximadamente iguais de cristãos vivendo na Europa (26%), na América Latina e Caribe (24%) e na África Subsaariana (24%) (PEW, 2012, tradução nossa).³¹⁸ O cristianismo tem capilaridade no mundo. Se considerarmos Europa, América Latina e Caribe e África Subsaariana, veremos uma certa uniformidade nos percentuais: Europa, 26%; América Latina e Caribe, 24% e África Subsaariana, 24%. O cristianismo logrou êxito na difusão e perenidade em culturas variadas, estando presente na memória religiosa de vários países. Não obstante, em determinadas regiões e países, o cristianismo é maioria ou minoria religiosa nas populações (PEW, 2012).

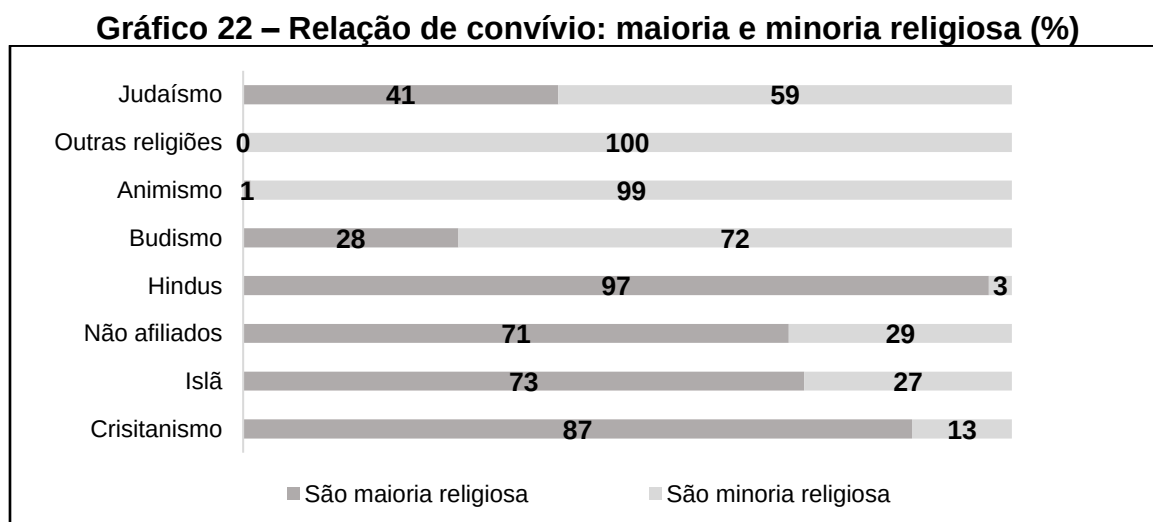
³¹⁷ “The geographic distribution of religious groups varies considerably. Several religious groups are heavily concentrated in the Asia-Pacific region, including the vast majority of hindus 99%, Buddhists 99%, adherents of folk or traditional religions 90% and members of other world religions 89%.” (PEW, 2012).

³¹⁸ “Three-quarters of the religiously unaffiliated 76% also live in the massive and populous Asia-Pacific region. Indeed, the number of religiously unaffiliated people in China alone (about 700 million) is more than twice the total population of the United States. The Asia-Pacific region also is home to most of the world’s Muslims 62%. About 20% of Muslims live in the Middle East and North Africa, and nearly 16% reside in sub-Saharan Africa. Of the major religious groups covered in this study, Christians are the most evenly dispersed. Roughly equal numbers of Christians live in Europe 26%, Latin America and the Caribbean 24% and sub-Saharan Africa 24%.” (PEW, 2012).

3.3.1.2 A relação entre maiorias e minorias religiosas no cenário global

A relação entre maiorias e minorias religiosas no cenário global é um dado oportuno, porque uma maioria religiosa em determinado país e região não necessariamente terá a mesma representatividade em outra localidade. Por exemplo, embora em panorama global o Islã tenha um alto percentual numérico e esteja em crescimento, como nos informa os dados, quando analisado o Censo 2010 no Brasil, especificamente, o Islã³¹⁹ não tem a mesma representatividade numericamente, afinal, em 2010 somavam 35.167 pessoas. Além disso, há historicamente tensões que podem ser nacionais e/ou internacionais com componente religioso.

Metodologicamente³²⁰, de acordo com o levantamento da PEW (2012), quase 3/4 da população, ou seja 73%, compõe um grupo religioso predominante, isto é, a “maioria religiosa” do país em que vive. Isso quer dizer que apenas 1/3 da população, ou seja, 27%, integra as “minorias religiosas”. Para melhor demonstrar numericamente a relação de convívio entre as maiorias e minorias religiosas no panorama global em razão da religião, temos o gráfico a seguir.



Fonte: PEW, 2012.

³¹⁹ No Brasil, 35.166, correspondente ao percentual de 0,02% indivíduos que declararam pertencentes ao Islã. Para estudo sobre muçulmanos no Brasil: uma análise socioeconômica e demográfica a partir do Censo 2010, veja-se: CASTRO; VILELA, 2019.

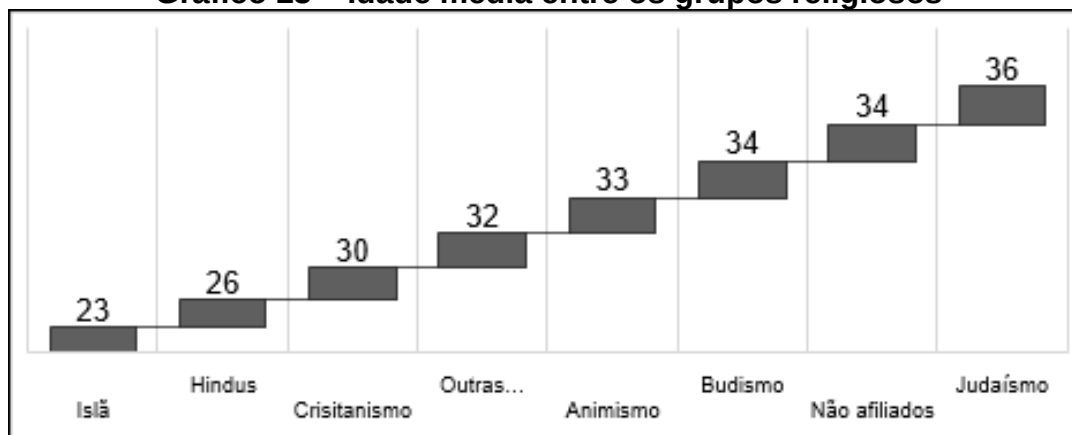
³²⁰ Este número não inclui subgrupos dos oito grupos principais neste estudo, como muçulmanos xiitas que vivem em países de maioria sunita ou católicos que vivem em países de maioria protestante.

Algumas religiões demonstram uma relação entre maioria e minoria religiosa em proporcionalidades variáveis³²¹. Há religiões que não se configuram como maioria, designadas como “Outras”. Ademais, por se tratar de um dado macro, não podemos nos esquecer de que na composição pode haver diferenças, como, por exemplo, os não afiliados, que no Brasil é o terceiro grupo de autodeclaração, sem religião (8,04%).

3.3.1.3 Faixa etária por grupo religioso

A faixa etária da média global dos indivíduos que declaram alguma pertença religiosa é 28 anos de idade. Partindo desse dado, é importante observar que a idade média dos indivíduos, em determinadas religiões, indicam um perfil. Por exemplo, indivíduos mais jovens é um perfil preponderante no Islã (23 anos) e no hinduísmo (26 anos). Em contraponto, a idade média tende a ser maior entre praticantes do budismo (34 anos) e do judaísmo (36 anos), por exemplo. A idade média global entre os “não afiliados” é de 34 anos³²².

Gráfico 23 – Idade média entre os grupos religiosos



Fonte: PEW, 2012.

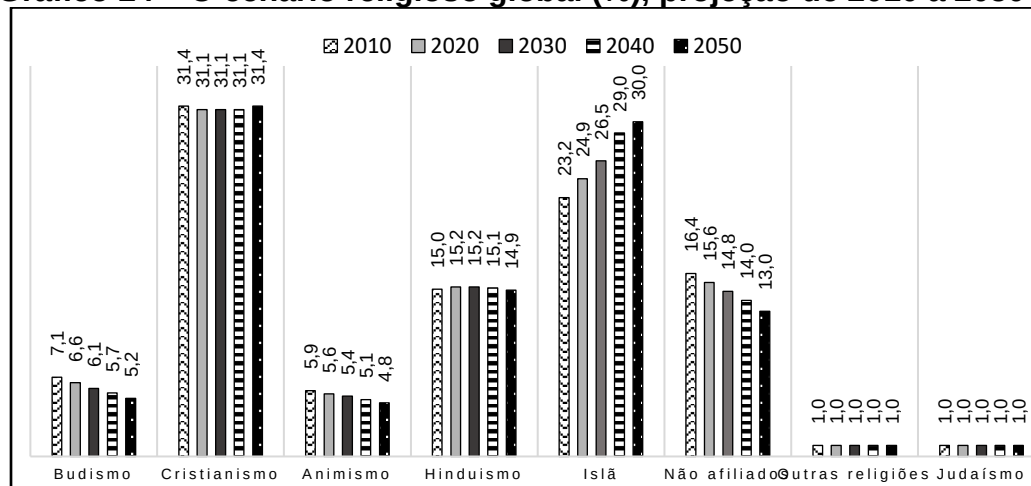
³²¹ “Israel is the only country with a Jewish majority. There are no countries where members of other religions (such as Baha’is, Jains, Shintoists, Sikhs, Taoists, followers of Tenrikyo, Wiccans and Zoroastrians) make up a majority of the population. There are also no countries where people who identify with folk or traditional religions clearly form a majority [Israel é o único país com maioria judia. Não há países onde membros de outras religiões (como Baha’is, Jains, Shintoists, Sikhs, Taoists, seguidores de Tenrikyo, Wicca e Zoroastrianismo) constituem a maioria da população. Também não há países onde as pessoas que se identificam com as religiões populares ou tradicionais formam claramente uma maioria].” (PEW, 2012).

³²² A média etária no Brasil entre os sem religião com crença é predominantemente na juventude, 26 anos (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

A análise desse dado exige certa cautela, evitando, assim, conclusões precipitadas. Afinal, a faixa etária tem relação também com taxas de fecundidade, natalidade, dentre outras variantes das populações dos países em questão. Algumas religiões têm populações muito mais jovens, em média, do que outras. Em parte, as diferenças de idade refletem a distribuição geográfica dos grupos religiosos. Aqueles com uma grande parcela de adeptos em países em desenvolvimento de rápido crescimento tendem a ter populações mais jovens. As pessoas concentradas na China e em países industrializados avançados, onde o crescimento populacional é mais lento, tendem a ser mais velhas³²³ (PEW, 2012, tradução nossa).

Não avançaremos nessa análise por extrapolar nosso objetivo de pesquisa. Todavia, nos parece oportuno refletir sobre a eficácia da transmissão religiosa; ou seja, as gerações mais novas recebem uma herança via transmissão da tradição? A herança religiosa recebida se consolida ou se fragiliza? Essas são indagações a serem consideradas em estudos futuros. De todo modo, foi realizada pela PEW, a partir dos dados de 2010, uma projeção decenal até 2050 do cenário religioso global, como demonstrado gráfico a seguir.

Gráfico 24 – O cenário religioso global (%), projeção de 2010 a 2050³²⁴



Fonte: PEW (2012).

³²³ “Some religions have much younger populations, on average, than others. In part, the age differences reflect the geographic distribution of religious groups. Those with a large share of adherents in fast-growing, developing countries tend to have younger populations. Those concentrated in China and in advanced industrial countries, where population growth is slower, tend to be older.”

³²⁴ “Percentages are calculated from unrounded numbers. Figures may not add exactly due to rounding. Populations of less than 10,000 are shown as <10,000. Populations of 10,000 and more are rounded to the nearest 10,000. For definitions of religious groups, see About the Data [As porcentagens são calculadas a partir de números não arredondados. Os números podem não somar exatamente devido ao arredondamento. Populações com menos de 10.000 são mostradas como <10.000. Populações de 10.000 e mais são arredondadas para os 10.000 mais próximos. Para obter definições de grupos religiosos, consulte Sobre os Dados]. (PEW, 2012, tradução nossa). Publicado em 18 de dezembro de 2012.

O cristianismo, cuja idade média é de 30 anos, na projeção até 2050, mostra tendência de estabilização. A projeção do Islã é de crescimento, e esse é o grupo com menor faixa etária (23 anos). Já para os não afiliados, a projeção é de retração, saindo de 16,4%, em 2010, para 13%, em 2050. Essa é a autodeclaração que refletiremos mais atentamente.

3.3.1.4 Os não afiliados

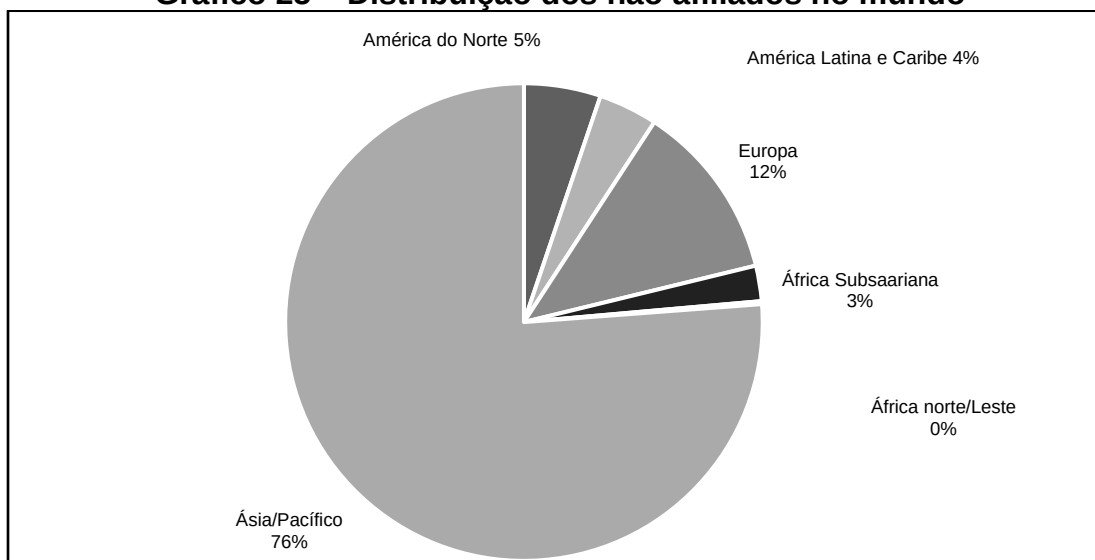
Inicialmente, elucidamos que a conceituação de *não afiliados*, na perspectiva da pesquisa da PEW, inclui ateus, agnósticos e pessoas que não se identificam com nenhuma religião em particular nas pesquisas. No entanto, muitos dos não afiliados religiosos possuem crenças religiosas ou espirituais. Por exemplo, “7% dos adultos não afiliados na França e 27% dos que vivem nos Estados Unidos afirmam que frequentam serviços religiosos pelo menos uma vez por ano. Na China, 44% dos adultos não afiliados dizem que adoraram em uma sepultura ou tumba no ano passado.”³²⁵

Em 2010, havia 1,1 bilhão de pessoas religiosamente não afiliadas em todo o mundo, representando cerca de uma em cada seis 16% pessoas em todo o mundo. Isso torna os não afiliados o terceiro maior grupo religioso do mundo, atrás de cristãos e muçulmanos e quase igual em tamanho à população católica mundial. (PEW, 2012, tradução nossa)³²⁶.

A distribuição dos não afiliados no mundo se concentra, sobretudo, na Ásia e Pacífico, especialmente na China.

³²⁵ “For example, various surveys have found that belief in God or a higher power is shared by 7% of unaffiliated Chinese adults, 30% of unaffiliated French adults and 68% of unaffiliated U.S. adults.” (PEW, 2012).

³²⁶ “As of 2010, there were 1.1 billion religiously unaffiliated people around the world, accounting for about one-in-six (16%) people worldwide. This makes the unaffiliated the third-largest religious grouping worldwide, behind Christians and Muslims, and about equal in size to the world's Catholic population.”

Gráfico 25 – Distribuição dos não afiliados no mundo

Fonte: PEW, 2012.

A Ásia-Pacífico é uma região muito populosa, mas na China há realmente uma importante concentração de indivíduos não afiliados. Mais de seis em cada dez (62%) de todas as pessoas religiosamente não afiliadas vivem em um país, a China. Apenas uma em cada cinco pessoas (21%) nessa região não é afiliada, ou seja, tem religião autodeclarada. Mais de uma em cada seis pessoas na Europa (18%) e na América do Norte (17%) não são religiosamente afiliadas.

Os não afiliados têm participações menores nas demais regiões. Por exemplo, menos de 1% dos que vivem na região do Oriente Médio-Norte da África não são afiliados. As maiores populações de religiosamente não afiliadas fora da China estão no Japão (6%), nos Estados Unidos (5%), no Vietnã (2%) e na Rússia (2%) (PEW, 2012, tradução nossa)³²⁷.

Destarte, quando consideramos a população local dos países e o percentual que se declara não afiliado, temos seis países liderando o ranque global, os quais se concentram especialmente na Ásia e no Leste Europeu, conforme PEW (2012): “Existem seis países onde os não afiliados religiosamente constituem a maioria da população: República Tcheca 76% não são religiosos, Coréia do Norte 71%, Estônia

³²⁷ “Although a majority of the religiously unaffiliated live in Asia and the Pacific, only about one-in-five people 21% in that region are unaffiliated. More than one-in-six people in Europe 18% and North America 17% are religiously unaffiliated. The unaffiliated make up smaller shares in the remaining regions. For instance, less than 1% of those who live in the Middle East-North Africa region are unaffiliated. More than six-in-ten 62% of all religiously unaffiliated people live in one country, China. The largest populations of the religiously unaffiliated outside China are in Japan 6% of all unaffiliated, the United States 5%, Vietnam 2% and Russia 2%.”

60%, Japão 57%, Hong Kong 56 % e China 52%”³²⁸. (PEW, 2012, tradução nossa). Seriam oportunas pesquisas direcionadas a essas regiões, para compreender as possíveis causas do distanciamento desses indivíduos das religiões. Considerando o perfil etário dos *não afiliados* em termos global, temos:

Globalmente, os não afiliados religiosos são mais velhos (idade média de 34) do que a população global geral (idade média de 28). Entre as cinco regiões para as quais existem dados disponíveis, a África Subsaariana tem a população mais jovem de pessoas não afiliadas religiosamente (idade média de 20), seguida pela América Latina e Caribe (26), América do Norte (31) e Ásia e Pacífico (35). A Europa tem a população não afiliada mais velha, com uma idade média de 37 anos. A idade média dos não afiliados religiosamente difere da população geral em cada uma das principais regiões para as quais existem dados disponíveis. Em duas regiões, os não afiliados religiosos são mais velhos do que a população em geral: Ásia e Pacífico (onde a mediana dos não afiliados é de 35 anos e a mediana da população geral é de 29 anos) e da África Subsaariana (20 contra 18). Em três regiões, os não afiliados religiosos são mais jovens do que a população em geral: América do Norte (não afiliados 31 anos; população geral 37 anos), Europa (37 x 40) e América Latina e Caribe (26 x 27). (PEW, 2012, tradução nossa)³²⁹.

A idade média desses indivíduos variará de acordo com a região, o que pode ter relação com o perfil etário populacional do país em análise. Mas, de modo geral, a idade média dos não afiliados está na faixa compreendida entre os 20 anos até o final dos 30 anos de idade, isto é, a população jovem. Prosseguindo, em termos regionais, consideraremos a Europa e a América Latina e Caribe como escopo de análises. Dentre os países da Europa³³⁰ elencados no ranque mundial, destacamos a República

³²⁸ “There are six countries where the religiously unaffiliated make up a majority of the population: the Czech Republic 76% are religiously unaffiliated), North Korea 71%, Estonia 60%, Japan 57%, Hong Kong 56% and China 52%. This report estimates that 16.4% of the total U.S. population (adults and children) was unaffiliated as of 2010. However, recent Pew Research Center surveys found that, as of 2012, 19,6% of U.S. adults are unaffiliated. The different findings reflect both an increase in the percentage of U.S. adults who are religiously unaffiliated and differences between the portion of adults and the portion of children in the U.S. who are unaffiliated. Slightly higher shares of children than adults are estimated to have a religious affiliation.”

³²⁹ “Globally, the religiously unaffiliated are older (median age of 34) than the overall global population (median age of 28). Among the five regions for which data are available, sub-Saharan Africa has the youngest population of religiously unaffiliated people (median age of 20), followed by Latin America and the Caribbean (26), North America (31) and Asia and the Pacific (35). Europe has the oldest unaffiliated population, with a median age of 37. Median ages of the religiously unaffiliated differ from the general population in each of the major regions for which data are available. In two regions, the religiously unaffiliated are older than the general population: Asia and the Pacific (where the unaffiliated median is 35 years and the general population median is 29 years) and sub-Saharan Africa (20 vs. 18). In three regions, the religiously unaffiliated are younger than the general population: North America (unaffiliated 31 years; general population 37 years), Europe (37 vs. 40) and Latin America and the Caribbean (26 vs. 27).” (PEW, 2012).

³³⁰ Para obra que analisa a religião na Alemanha, veja-se: BARZ, 1996. Sobre a Itália, veja-se: GLOCK, 1969. Sobre o catolicismo na contemporaneidade italiana, veja-se: SCOTTI, 2002; e na França, veja-se: MUXEL-DOUAIRE, 1986, 1992; DUBET; MARTUCELLI, 1988. Na Itália há um site sobre uma organização voltada para a não crença, *La no creencia en Italia*. Veja-se: <http://www.doxa.it/religiosita-e-ateismo-in-italia-nel-2014>. Para entrevista com Franco Garelli, veja-

Portuguesa, a República Francesa³³¹; e na América Latina e Caribe, a República Oriental do Uruguai.

3.3.2 Europa: breves apontamentos sobre o campo religioso da República Portuguesa e da República Francesa

Iniciaremos nossa abordagem pela República Portuguesa e, posteriormente, abordaremos a República Francesa. A metodologia utilizada foi bibliográfica.

3.3.2.1 República Portuguesa: breves apontamentos do campo religioso em Portugal

A República Portuguesa será designada neste texto como Portugal. A estreita relação entre história e religião, sobretudo o catolicismo, é observada na identidade portuguesa. “As cruzeiras mobilizam e orientam os passos das aldeias do Alto-Minho. Não são só ícones intradomésticos e individuais; marcam também de religiosidade e de dinamismo os caminhos da aldeia.” (LIMA, 1994, p. 40). A dinâmica colonial e de missões no Brasil, comentada no Capítulo 1, foi teologicamente católica, porque esse era um traço identitário lusitano. A estreita relação histórica e religiosa entre Brasil e Portugal pode ser notada, dentre outros, na herança católica que subsiste em ambos os países, resultando em traços culturais notados na contemporaneidade.

A pesquisadora Helena Vilaça (2013, p. 1) explica que “Portugal continua a ser um país de maioria largamente católica, com indicadores de crença e prática religiosa elevados, comparativamente à maioria dos países europeus”, delineando o que a autora designa como novas paisagens religiosas em Portugal. Esse é um contexto que aponta para a secularização em alguns aspectos da sociedade portuguesa, no âmbito das modernidades múltiplas, como assevera a pesquisadora Teresa Martinho Toldy (2013). O pesquisador Steffen Dix (2013) informa que nos últimos anos verificou-se em Portugal um crescimento considerável das pessoas sem religião,

se: <http://www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 14 dez. 2022. Sobre ateísmo na América, veja-se: SMITH, 2010.

³³¹ “Enfin il est à souligner que les jeunes français sont avec les jeunes hollandais et britanniques les moins religieux des Européens, les jeunes irlandais étant ceux qui le sont le plus [Enfim, deve ser enfatizado que os jovens franceses são com os jovens holandeses e britânicos os menos religiosos dos europeus, sendo os jovens irlandeses os mais religiosos. Parece que estamos em um ponto de inflexão cultural]”. (DENÉFLE, 1997). Para estudo sobre o catolicismo, veja-se: DENÉFLE, 1995.

constituindo numericamente o segundo maior grupo, corroborando o crescimento do fenômeno observado há algum tempo na Europa, embora recente em Portugal.

Dix (2013) esclarece que Portugal passou por modernização, e a adesão à União Europeia propiciou mudanças socioculturais, melhoria material, do capital intelectual, de condições de vida geral, embora assimétricas³³². Os não crentes somam 9,6%, sendo o segundo maior grupo em Portugal. Esse percentual inclui os indiferentes (3,2%)³³³, os agnósticos (2,2%) e os ateus (4,1%). Os crentes sem religião somam 4,6%. A verificação da presença dos sem religião nos estratos sociais mostra que estão em “todos os níveis sociais” e, na síntese, são masculino, jovem, urbano, com elevado nível de educação, mas, entre os crentes sem religião, a escolaridade é menor, afinal, a escolaridade básica alcança 58,8%³³⁴. Nos crentes sem religião especificamente, os homens são também a maioria, 60,2%, e as mulheres 39,8%. (DIX, 2013). O perfil jovem é um dado que indica uma geração, afinal, 65,8% dos não crentes e 52% dos crentes sem religião têm menos de 34 anos³³⁵.

Um dado interessante posto por Dix é que não crentes e crentes sem religião têm “uma vida associativa mais intensa do que as pessoas que pertencem a uma denominação religiosa.” (DIX, 2013, p. 66). O autor não analisa esse dado, mas é intrigante, afinal, são pessoas desinstitucionalizadas religiosamente, mas que buscam adesão às instituições outras.

Da mesma maneira, assuntos religiosos não estão na pauta de interesses das pessoas sem religião, cujas atividades de lazer não incluem práticas religiosas e comumente são seculares fora do ambiente doméstico, diferentemente dos católicos, cuja predominância são distrações domésticas. Em nossa pesquisa, as preferências dos sem religião com crença são as relacionadas à arte e nenhuma atuação religiosa foi mencionada.

A prática religiosa dos pais e mães dos participantes é verificada, e notou-se pouca prática tanto dos sem religião quanto dos crentes sem religião, designada por

³³² Steffen Dix associa essas melhorias ao modelo *existencial security*, de Pipa Norris e Roland Inglehart (2004), ou seja, a religião está perdendo importância em países socioeconomicamente estáveis e previsíveis.

³³³ Sobre o grupo designado por “indiferentes”, não é explicada a sua caracterização, ou seja, a razão de ser contabilizado separadamente dos agnósticos, por exemplo.

³³⁴ Destes 58,8%, os sem escolaridade somam 2,3%, 4º ano, 9,6%, 6º ano, 11,9%, 9º ano, 35%; 19,8% acabaram o ensino secundário; 21,5%, curso superior e 4%, mestrado e doutorado (DIX, 2013).

³³⁵ Dix associa essa tendência geracional ao fato histórico de 25 de abril. Trata-se da Revolução de 25 de Abril de 1974, também chamada Revolução dos Cravos, que se refere a um movimento político social que depôs o regime ditatorial do Estado Novo que vigorava desde 1933.

Dix (2013) como reprodução sociocultural da vida religiosa, e essa é considerada como fato essencial na construção da identidade religiosa do indivíduo³³⁶. Contudo, Dix ressalta que se trata de uma construção com significativa instrução religiosa, mesmo entre não crentes e crentes sem religião, afinal, houve catequese em 24,9% dos não crentes e em 37,5% dos crentes sem religião; instrução religiosa escolar em 8,6% dos sem religião e em 18,9% dos crentes sem religião; batizam os filhos/as em 45,6% sem religião e em 51,4% dos crentes sem religião. “Neste sentido, seria talvez precipitado considerar pronunciar-se sobre a linearidade da transmissão religiosa entre as gerações.” (DIX, 2013, p. 69).

Em nossa percepção, não é possível, em qualquer que seja o cenário, afirmar linearidade da transmissão, porque o indivíduo que transmite a tradição o faz a partir da sua própria identidade. Assim, na mesma família, pai e mãe podem transmitir de modo distinto e com conteúdo modificado. Os percentuais citados são relativamente modestos. Ademais, cumpre a indagação, por exemplo, em relação à motivação do batismo e da catequese. Seriam determinados por crença ou para propiciarem ao filho/a a possibilidade de realização da cerimônia de casamento numa igreja católica se assim quiserem? Essa foi uma contatação nos estudos realizados na França, exposta neste capítulo.

Outrossim, a instrução religiosa em ambiente escolar foi motivada pelo fato de se tratar de escola religiosa ou por ser uma escola com boa reputação pedagógica, pelo custo mensal, por ser próxima à residência, enfim, muitas podem ser as motivações. Ademais, os percentuais não são contundentes, e, partindo da nossa perspectiva de pesquisa, parece-nos indicar fragilização da herança religiosa. E, por isso, concordamos com o autor no que se refere a “uma grande necessidade de pesquisas qualitativas sobre o tema em Portugal (DIX, 2013, p. 69), o que também se aplica ao Brasil. Ao refletir sobre em que acreditam os sem religião, Dix aduz:

A partir de uma perspectiva mais global, o paralelismo moderno entre o declínio da autoridade institucional da Igreja, a pluralização religiosa, o desarraigamento do habitat tradicional e a individualização abre caminho para a autodeterminação religiosa do indivíduo. Além da permanência num tradicional sistema religioso ou da conversão para um outro sistema religioso, o indivíduo pode: (1) sentir uma forte inclinação para um certo sistema religioso, mas sem querer estabelecer qualquer ligação institucional; (2) aproveitar-se de diferentes referências religiosas e construir ecleticamente uma espiritualidade individual, (3) considerar a crença como uma opção de

³³⁶ Para a relação entre pais e mães e a identidade religiosa dos filhos/as, veja-se: BAKER; SMITH, 2009.

vida entre muitas outras. Os crentes sem religião encontram-se na primeira e segunda categoria. [...] No caso dos crentes sem religião em Portugal, continuamos com um grande desconhecimento se estas pessoas pertencem na sua maioria à primeira ou à segunda categoria. (DIX, 2013, p. 71-72).

No contexto do Brasil, a nossa pesquisa de campo nos informa que as três categorias se aplicam aos sem religião com crença, mas, na terceira categoria, a crença é presente na vida juntamente de outras. Acrescentamos a desinstitucionalização religiosa, isto é, independentemente de afinidades e crenças, não há vinculação institucional a nenhuma tradição. Por fim, concordamos também no contexto brasileiro que “declarar não ter religião não significa automaticamente ter uma posição indiferente perante assuntos religiosos.” (DIX, 2013, p. 80).

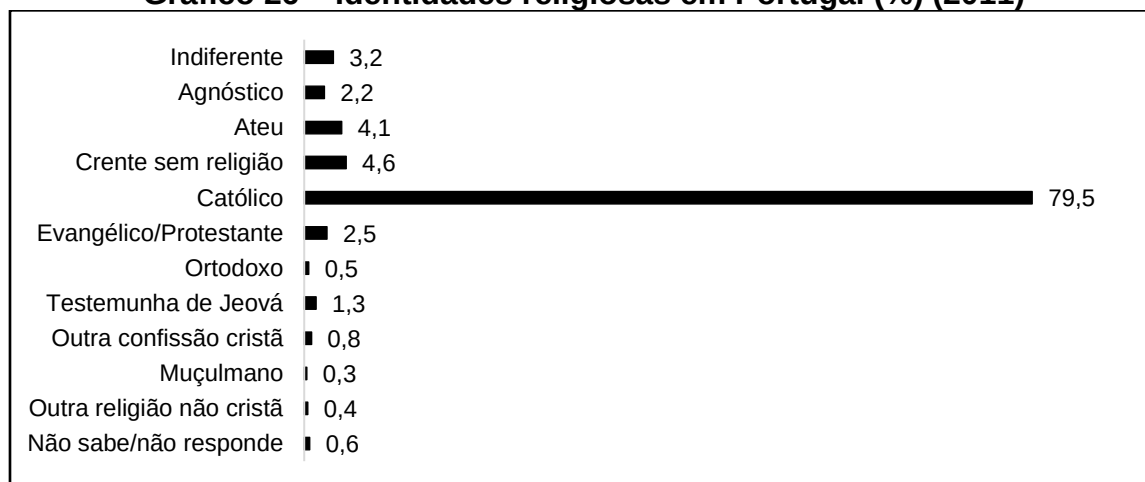
A análise de Dix (2013) considera, sobretudo, o estudo do pesquisador português Alfredo Teixeira, *Identidades religiosas em Portugal* (2013)³³⁷. Teixeira realizou um projeto interdisciplinar delineado por um dos membros do Conselho de Direção, na sequência do trabalho de coordenação do inquérito “Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas (2011-2012)”, que foi patrocinado pela Conferência Episcopal Portuguesa³³⁸. Os dados nos mostram uma sociedade portuguesa sobretudo católica, mas com movimentações, mormente, nas pessoas

³³⁷ Sobre a metodologia da obra: “O universo é constituído pelos residentes em Portugal Continental, com 15 ou mais anos. A amostra pretendida era de 4080 inquéritos. Foram obtidos 3978 inquéritos válidos. As freguesias de Portugal Continental foram repartidas por 21 estratos, definidos na base de duas variáveis de estratificação: 1. Residência da população com 15 ou mais anos de idade por regiões NUTS II (Norte, Centro, Lisboa e Vale do Tejo, Alentejo e Algarve), sendo a região Lisboa e Vale do Tejo subdividida em três estratos adicionais (distrito de Lisboa, distrito de Setúbal, e outros). 2. Número de residentes com 15 ou mais anos de idade por freguesia (10000 habitantes). Foi selecionado em cada estrato o número de freguesias necessário para que o número de inquiridos por estrato fosse proporcional à distribuição da população-alvo pelos estratos. De modo a fazer o mesmo número de inquéritos por freguesia, as freguesias foram selecionadas aleatoriamente com probabilidade proporcional à sua dimensão. Os dados aqui apresentados encontram-se ponderados, de modo a corrigir o peso de cada freguesia, o sexo, a idade e o grau de instrução na amostra (de acordo com os dados do censo 2001). As entrevistas foram realizadas aos feriados e fins de semana entre 08 de outubro e 01 de novembro de 2011. O erro máximo da amostra com um grau de confiança de 95% é de $\pm 1.6\%$.” (TEIXEIRA, 2013).

³³⁸ “Depois de estudados os dados do último recenseamento da prática dominical católica, realizado em 2001, em Portugal, o sociólogo Luís Manuel Marinho Antunes, na altura Director do Centro de Estudos Sociais e Pastorais da UCP, propôs a realização de um inquérito a uma amostra representativa da população portuguesa, com vista a uma caracterização social contextual. Esse projeto não encontrou, ao tempo, as condições necessárias para a sua implementação. O estudo que se desenvolveu em 2011 e 2012 retomou esse projeto, procurando terem conta os conhecimentos de natureza sociológica, entretanto produzidos e incorporando as novas preocupações exprimidas pela Conferência Episcopal Portuguesa – tenha-se em conta que este órgão episcopal vinha desenvolvendo um programa de reflexão e recolha de informação em ordem a traçar um renovado quadro orientador para a ação pastoral, em Portugal.” (TEIXEIRA, 2013, p. 16-17).

designadas como *crente sem religião*. O gráfico seguinte nos informa sobre as identidades religiosas em Portugal.

Gráfico 26 – Identidades religiosas em Portugal (%) (2011)



Fonte: Elaborada pela autora a partir de Teixeira (2012, p. 4).

As identidades religiosas em Portugal são plurais, embora haja uma predominância numérica católica (79,5%), notamos um percentual de 4,6% de crentes sem religião. Notamos ainda o percentual de ateus (4,1%), de agnósticos (2,2%) e de indiferentes (3,2%). Esses são dados que ensejam a verificação da comparação entre 1999 e 2011, na posição religiosa católica e outra religião ou sem religião.

Tabela 11 – Comparação entre a população católica, outra religião ou sem religião (%)

Categorias de posição religiosa	1999 (%)	2011 (%)	Variação p.p
Católico	86,9	79,5	-7,4
Outra religião	2,7	5,7	3
Sem religião	8,2	14,2	6
Não sabe	2,2	0,6	-1,6
Total	100	100	

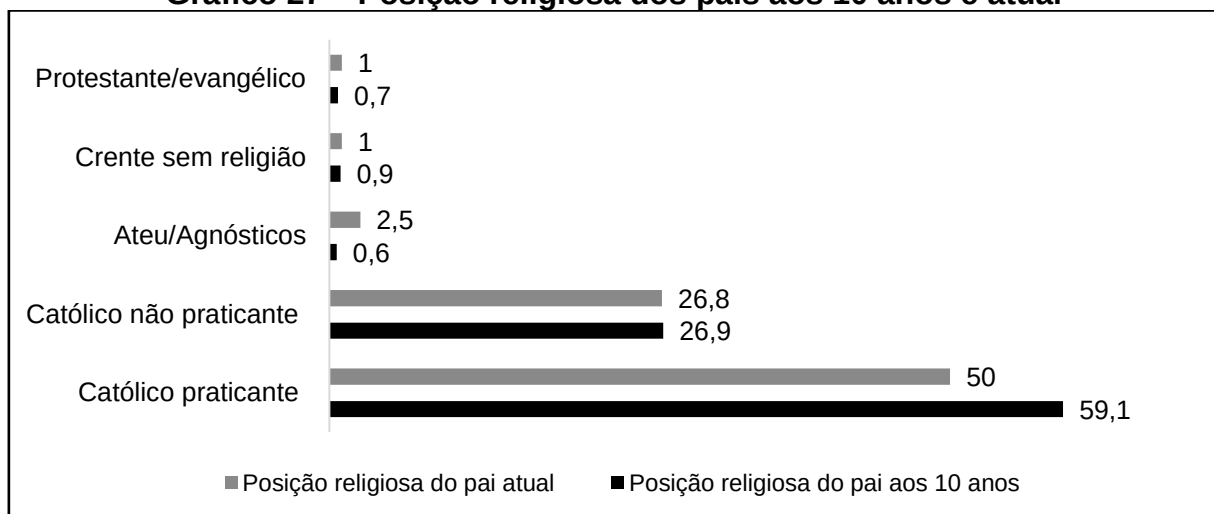
Fonte: Elaborada pela autora a partir de Teixeira (2012, p. 8).

Nesse quadro temos uma variação em p.p. negativos da categoria “católico”, enquanto nos “sem religião” temos uma variação positiva, o que também ocorre em menor escala com “outra religião”. Na pergunta 30 do inquérito, foi indagado: “Houve algum momento da sua vida em que a sua posição religiosa se modificou?” A resposta “sim” obteve a frequência de 806, correspondendo ao percentual de 21%, enquanto a alternativa “não” obteve a frequência de 2.951, resultando no percentual de 76,9%. Um percentual de 2,1% não soube ou não respondeu. Na explicação do sentido (se

sim), indagado na questão 31, a opção 3, “Passei a ser católico”, foi a menos frequente, 19, isto é, 0,5%. Portanto, podemos considerar que a movimentação ou mudança na posição religiosa não é pela conversão ao catolicismo.

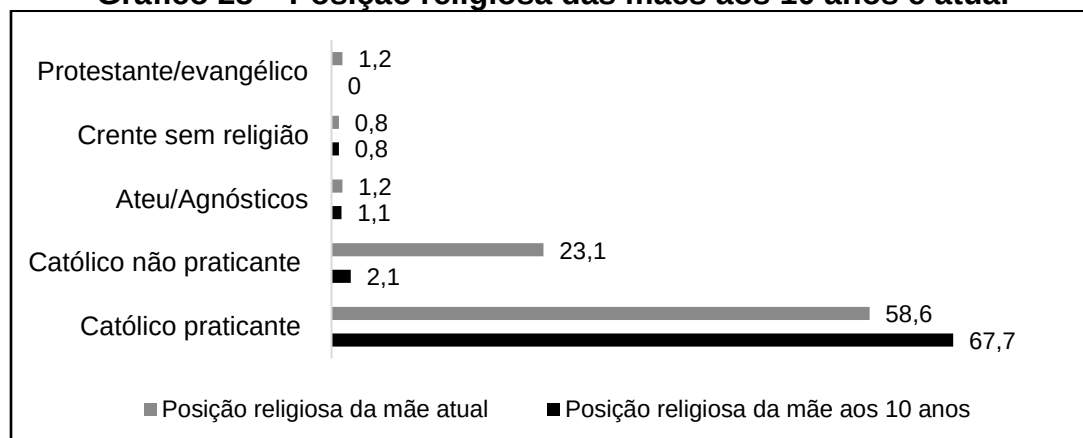
A verificação da posição religiosa do pai e da mãe quando o participante tinha 10 anos é abordada nas questões 32.1 e 32.2. Para melhor verificação, o gráfico mostra a religião dos pais quando o participante tinha 10 anos e a atual religião dos pais, considerando os maiores percentuais/frequência.

Gráfico 27 – Posição religiosa dos pais aos 10 anos e atual



Fonte: Elaborada pela autora a partir de Teixeira (2013, p. 439-440).

Católico praticante somou, em números absolutos e percentuais, respectivamente, 2.269 (59,1%); católico não praticante, 1.034 (26,9%); ateu ou agnósticos, 982 (0,6%); e crente sem religião, 35 (0,9%), são as opções com maiores percentuais. Os pais têm mais frequência como ateus e agnósticos. Pais e mães têm representatividade de crentes sem religião, embora em percentuais modestos, o fenômeno ocorria. A atual ou última pertença dos pais mostra uma frequência ainda menor de praticantes católicos, 1.918 (50%); católico não praticante, 1.028 (8%); e aumento na frequência de protestante, 39 (1%), dado que era ainda menos frequente entre os pais. Também diminuíram os ateus e agnósticos, 97 (2,5%); e crentes sem religião teve ligeiro aumento, 38 (1%). Do mesmo modo, para melhor verificação, o gráfico mostra a religião das mães quando o participante tinha 10 anos e a atual religião dos pais, considerando os maiores percentuais/frequência.

Gráfico 28 – Posição religiosa das mães aos 10 anos e atual

Fonte: Elaborada pela autora a partir de Teixeira (2013, p. 439-440).

Em se tratando das mães, católico praticante, 2.597 (67,7%); católico não praticante, 8.492 (2,1%); protestante, incluindo evangélicos, 401 (0,0%); ateu e agnóstico, 43 (1,1%); e crente sem religião, 29 (0,8%). Na posição atual, notamos uma retração na afirmativa católico praticante (58,6%) e um aumento importante no católico não praticante (23%). Há alteração do pertencimento religioso em razão do gênero.

Outrossim, enquanto os pais demonstram se tornarem católicos praticantes ao longo do tempo, com as mães ocorre o oposto, tornam-se menos praticante. Também há crescimento do índice protestante/evangélico entre as mães. Se considerarmos a nossa hipótese de fragilização da herança religiosa, a partir desses dados podemos levar em conta que a transmissão da tradição, sobretudo pelas mães, parece indicar reconfiguração.

Ademais, mesmo aqueles participantes que afirmaram ter religião, foram questionados se são praticantes ou não da sua religião. Afirmaram-se praticantes 48,6%, enquanto 36% disseram não ser praticantes. A razão de se dizerem praticante é posta na questão número 19 (TEIXEIRA, 2013, p. 426), e a alternativa com maior percentual foi “Educação e tradição familiar 34,2%”, seguida por “Crença e fé pessoal 27,6%”. Essas respostas indicam o processo de transmissão da tradição como herança religiosa e, sobretudo, a consolidação por meio de crença pessoal. A herança religiosa robusta resulta na prática porquanto alcançou a subjetividade do indivíduo pela afeição que culmina em crença.

Os que se disseram “Não praticantes”, na questão de número 20 (TEIXEIRA, 2013, p. 427), a alternativa com maior percentual foi “Falta de tempo 24,9%” e “Entende que pode ter a sua fé sem prática religiosa 23,5%”. Por outro lado, podemos considerar que nesses indivíduos temos uma fragilização da herança religiosa que

resulta na desafeição, isto é, a religião e sua prática deixam de ser prioridades. Além disso, o processo de individualização é notado tanto na recomposição das crenças quanto na ausência de prática da crença. Dados similares aos identificados em nossa pesquisa de campo.

Retomando o aspecto familiar, isto é, pais e mães na transmissão da tradição, não foi identificado uma prática de múltiplas pertenças. Nas questões 33.3.3 e 33.4.3 (TEIXEIRA, 2013, p. 442-443), foi indagado se atualmente pai e mãe pertencem a um ou mais movimentos religiosos. Acerca dos pais, 98% responderam negativamente e 2%, positivamente; sobre as mães, 97,5% responderam negativamente e 2,5%, positivamente. Os dados não indicam a ocorrência de múltiplos pertencimentos religiosos pelos pais e mães como uma das causas de fragilização da herança religiosa, o que ocorre é a de mudança de religião, como visto alhures.

Em nossa pesquisa, consideramos a localidade espacial como aspecto que favorece a recomposição da memória religiosa. Nesse sentido, propomos em nossa tese a urbanização como sendo um contributo importante.

Na dimensão da pesquisa de Teixeira (2013, p. 399), temos a distribuição dos participantes entre rural (38,7%), urbana (32,2%) e semiurbana (29,1%). Ao indagar se estes participantes eram naturais daquela localidade, 56,3% responderam positivamente e 43,6% negativamente. Isso quer dizer que 43,6% realizaram mobilidade territorial, o que pode ter contribuído para a recomposição da memória religiosa (HALBWACHS, 2006).

Aliás, na pergunta p.5 (TEIXEIRA, 2013, p. 406), o maior percentual (38,7%) não falou de assunto religioso no último mês. Não obstante, podemos notar indícios de recomposição de crenças religiosas, pois, mesmo se tratando de maioria católica 79%³³⁹, ao se questionar, na pergunta p.15.6, a crença na reencarnação da alma (TEIXEIRA, 2013, p. 419), enquanto 22,2% discorda totalmente, 20,2% concorda plenamente, 19,5% não concorda nem discorda; 16,1% concorda parcialmente.

Outro aspecto a ser mencionado é a compreensão sobre a ciência. Na questão 15.14 foi indagado se “a ciência e a técnica preparam um futuro melhor para a humanidade” (TEIXEIRA, 2013, p. 422), e 49,4% concorda plenamente com essa afirmativa; 25,3% concorda parcialmente; 10,1% não discorda nem concorda; e apenas 3,6% discorda totalmente. A ciência é considerada como caminho de melhoria

³³⁹ Conforme pergunta 16: “Qual a sua posição religiosa actual?” (TEIXEIRA, 2013, p. 424).

para a humanidade e não apenas a religião. De algum modo, temos indícios de emancipação da religião, ainda que seja para considerar a ciência e a tecnologia como benéficas para a humanidade.

Por fim, a individualidade humana, a centralidade no indivíduo, como um dos aspectos da modernidade. Foi indagado na pergunta 15.17 se “cada um está entregue a si próprio”. A maioria, 37,9%, concorda plenamente; 21,8% concorda parcialmente; 16,5% discorda totalmente; 10,4% não concorda nem discorda; e 7,5% discorda parcialmente. Esses dados indicam que, embora haja a presença da religião, da comunidade religiosa, do convívio social no cotidiano da maioria dos participantes, há uma sensação ou percepção de individualização. “No quadro da sua modernidade própria, a sociedade portuguesa tem vindo a conhecer decomposições e recomposições diversas do seu tecido religioso.” (TEIXEIRA, 2013, p. 115). O crescimento do tecido religioso em reconfiguração é relevante nos crentes sem religião.

No universo dos que não têm religião, todas as categorias apresentam entre 1999 e 2011 um acréscimo percentual: indiferente, 1,7% - 3,2%; agnóstico, 1,7% - 2,2%; ateu, 2,7% - 4,1%; crente sem religião, 2,1% - 4,6%³. Globalmente, o crescimento relativo dos sem religião em relação ao número de católicos é mais pronunciado do que o crescimento do número dos pertencentes a outras denominações religiosas. Isto é particularmente relevante no caso da categoria «crentes sem religião». A hipótese que se avança procura, no crescimento desta posição, uma correlação com a diminuição percentual dos católicos, tendo em conta os dados do estudo de 1999. (TEIXEIRA, 2013, p. 7).

A citação menciona a relação entre o crescimento católico e o crescimento de outras denominações, sobretudo dos crentes sem religião, correspondente aos sem religião com crença em nossa pesquisa. Se partimos da hipótese de Teixeira (2013), notaremos uma mobilidade religiosa no campo religioso português. Teixeira (2013) investigou as razões³⁴⁰ da declaração religiosa na verificação de sua hipótese e destacou os três aspectos mais frequentes: autonomia, convicção e desinteresse.

³⁴⁰ Considerando as razões para a não pertença religiosa, a partir do percentual dos casos pesquisados: “Porque é que não tem qualquer religião: Educação e tradição familiar = 12,1%; Não concorda com a doutrina de nenhuma Igreja ou religião = 32,7%; Não concorda com as regras morais das Igrejas ou religiões = 22,2%; Acontecimento marcante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegria...) = 4,9%; Comportamento dos padres, pastores ou responsáveis religiosos = 12,9%; A religião não tem nada que me interesse = 21,74%; Exemplos e influências de amigos, colegas, professores = 1,4%; Prefere ser independente face às normas e práticas de uma religião = 21,1%; Convicção pessoal SRCl = 33,2%; Mau exemplo das pessoas religiosas em geral = 12,2%; Outra = 5,5%; Ns/Nr = 4,5%.” (TEIXEIRA, 2018, p. 8).

Quando às razões para não ter religião, destacam-se três tópicos: autonomia, convicção e desinteresse. A autonomia face às religiões é o traço mais saliente se juntarmos os que sublinham proposições como: «Não concordo com a doutrina de nenhuma Igreja ou religião» em 32,7% dos casos, «Não concordo com as regras morais das Igrejas e religiões» 22,2%, e «Prefere ser independente face às normas e práticas de uma religião» 21,1%. A não-pertença religiosa exprime-se também como convicção em 33,2% dos casos, e como resultado de desinteresse 21,7%. (TEIXEIRA, 2013, p. 8).

A autonomia, a convicção e o desinteresse, a partir dos dados analisados sob o prisma da nossa hipótese, ressalvadas as peculiaridades socioculturais e históricas de Portugal, parecem-nos que, em alguma medida, há um processo de fragilização da herança religiosa, com contribuição da dinâmica urbana na recomposição identitária dos indivíduos. No item seguinte, refletiremos sobre as identidades religiosas em Portugal de acordo com a região, a partir da pesquisa de Teixeira (2018).

3.3.2.1.1 As identidades religiosas em Portugal de acordo com a região

Em Portugal, algumas localidades aglutinam predominâncias, como ocorre na região de Lisboa³⁴¹ e na do Vale do Tejo. Essas áreas agrupam mais da metade dos descrentes (55,2%) e dos crentes sem religião (43,5%) de Portugal. Teixeira (2018), no estudo *Identidades religiosas na Área Metropolitana de Lisboa*, mostra como essa localidade metropolitana favorece não apenas a pluralidade religiosa³⁴², mas também crentes sem religião e descrentes. Lisboa é a capital portuguesa, urbanizada e plural, aglutina significativa concentração de descrentes e crentes sem religião, assim como há pluralidade religiosa. De acordo com o Inquérito Identidades Religiosas em

³⁴¹ No estudo “Identidades religiosas na área metropolitana de Lisboa”, Alfredo Teixeira (2018) assevera sobre Lisboa, como sendo uma localidade que aglutina significativa concentração de descrentes e crentes sem religião.

³⁴² Apesar da hegemonia religiosa católica em Portugal, explicada pelo percurso histórico português, pelo fechamento à diversidade religiosa durante séculos e pela recente abertura democrática (desde abril de 1974), as minorias religiosas têm aumentado nas últimas décadas. Explica-se, assim, que, nos últimos anos, tenham surgido vários estudos sobre algumas minorias religiosas presentes no território português. [...] Segundo o INE (2012, p. 530), há 81% de católicos, 6,8% de pessoas sem religião, 8,3% pessoas que não responderam e 3,9% de minorias religiosas, das quais 16% são ortodoxos, 22% são protestantes, 47% são outros cristãos, 0,8% são judeus, 6% são muçulmanos e 8% são outros não cristãos. (COUTINHO, 2020, p. 766). Ainda segundo Coutinho: “a relação do Estado com as confissões religiosas pauta-se actualmente pela Lei de Liberdade Religiosa (Lei nº16/2001, de 22 de junho), havendo ainda a Comissão de Liberdade Religiosa (despacho de 12-02-2004), que visa apresentar pareceres e aconselhar os governos nesta matéria. (COUTINHO, 2020, p. 767).

Portugal, o pluralismo religioso, no território português, está muito concentrado na Área Metropolitana de Lisboa (TEIXEIRA, 2018).

[...] Hegemonia católica 54,9%, além de pluralidade religiosa e indivíduos descrentes representados pelos ateus 10%, agnósticos 6,9% e crentes sem religião 13,1%. Mais de metade da população não crente 55,2% encontra-se nesta região. A Área Metropolitana de Lisboa reúne 62,2% dos inquiridos pertencentes a uma denominação protestante. Reúne ainda 51% das Testemunhas de Jeová e 61,5% dos pertencentes a outras religiões. Também nessa região se verifica a percentagem mais elevada de outros cristãos 47,2% e de crentes sem religião 43,5%. (TEIXEIRA, 2018, p. 8).

De certo modo, há uma polarização entre o Norte, mais católico (43,6%), e o Sul, com índice católico mais modesto (28,1%), e mais saliência dos crentes sem religião. Tomando a região do Minho, ao Norte, na pesquisa realizada no Alto-Minho³⁴³ por Lima (1994, p. 40): “as cruzeiras mobíliam e orientam os passos das aldeias do Alto-Minho. Não são só ícones intradomésticos e individuais; marcam também de religiosidade e dinamismo os caminhos da aldeia.” Vejamos a tabela a seguir.

Tabela 12 – Distribuição religiosa por regiões em Portugal

(Continua)

Posições religiosas		Região					
		Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo	Alentejo	Algarve	Total
Não crentes	N. absoluto	75	47	203	19	24	396
	% posição religiosa	20,4%	12,8%	55,2%	5,2%	6,5%	100,0%
	% região	5%	6,7%	16,10%	9,5%	13,9%	9,6%
Crentes sem religião	N. absoluto	42	20	77	18	20	177
	% posição religiosa	23,7%	11,3%	43,5%	10,2%	11,3%	100,0%
	% região	2,8%	2,9%	6,1%	9,0%	11,6%	4,6%
Católicos	N. absoluto	1330	610	858	151	103	3052
	% posição religiosa	43,6%	20,0%	28,1%	4,9%	3,4%	100,0%
	% região	89,5%	87,5%	68,1%	75,9%	59,5%	80,0%
Protestantes (inclui evangélicos)	N. absoluto	12	8	56	1	13	90
	% posição religiosa	13%	9%	62%	1%	14%	100%
	% região	1%	1%	4%	1%	8%	2%
Outros cristãos	N. absoluto	7	5	25	7	9	53
	% posição religiosa	13,2%	9,4%	47,2%	13,2%	17,0%	100,0%
	% região	0,5%	0,7%	2,0%	3,5%	5,2%	1,4%

³⁴³ “Segundo a história, Minho é o nome de baptismo dado pelos Romanos que falavam dele em termos de elogiosos. Porquê “Minus”? Alusão à cor do rio naquele tempo, referência modestos jazigos mineiros de chumbo na região [...]. Não há consenso quando se trata de delimitar geograficamente este território. “Alto Minho” faz referência à região oposta, “Baixo Minho”. Alguns delimitam uma terceira área “Minho Interior”. [...] Alto Minho refere-se no território português ao vale mais alto em relação ao Minho. (LIMA, 1994, p. 14).

Tabela 12 – Distribuição religiosa por regiões em Portugal

(Conclusão)

Posições religiosas		Região					
		Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo	Alentejo	Algarve	Total
Testemunhas de Jeová	N. absoluto	14	7	25	2	1	49
	% posição religiosa	28,6%	14,3%	51,0%	4,1%	2,0%	100,0%
	% região	0,9%	1,0%	2,0%	1,0%	0,6%	1,3%
Pertencentes a outras religiões	N. absoluto	6	0	16	1	3	26
	% posição religiosa	23,1%	0,0%	61,5%	3,8%	11,5%	100,0%
	% região	0,4%	0,0%	1,3%	0,5%	1,7%	0,7%

Fonte: Elaborada pela autora a partir de Teixeira, 2013.

Se considerarmos as localidades na perspectiva de espaço urbano, rural e semiurbano³⁴⁴, em Portugal, é possível perceber predominâncias de declarações religiosas conforme a área, como ocorre no Brasil. A tabela a seguir apresenta essa distribuição.

Tabela 13 – Posição religiosa por área em Portugal

Posições religiosas		Localidade			
		Urbana	Rural	Semiurbano	Total
Não crentes	N. absolutos	195	0,64	109	368
	%	53%	17,40%	29,60%	100%
Crentes sem religião	N. absolutos	100	44	32	176
	%	56,8%	25%	18,20%	100%
Católicos	N. absolutos	814	1345	893	3052
	%	26,7%	44,10%	29,30%	100%
Protestantes (inclui evangélicos)	N. absolutos	48	8	35	91
	%	52,70%	8,80%	38,50%	100%
Outros cristãos	N. absolutos	30	3	19	52
	%	57,70%	5,80%	36,50%	100%
Testemunhas de Jeová	N. absolutos	20	12	17	49
	%	40,80%	24,50%	34,70%	100%
Pertencentes a outras religiões	N. absolutos	15	5	7	27
	%	55,60%	18,50%	25,90%	100%

Fonte: Elaborada pela autora a partir de Teixeira (2012, p. 13).

Conforme leitura dos dados, evidenciamos que há predomínio dos crentes sem religião e dos descrentes em áreas urbanas, enquanto o catolicismo prevalece em áreas rurais. Esse dado é similar ao fenômeno que ocorre no Brasil, e dialoga com a nossa tese de recomposição da memória religiosa em razão da mudança de espaço, sobretudo do ambiente rural para o urbano.

³⁴⁴ A designação “semiurbana” é utilizada por Alfredo Teixeira, por isso, a mantivemos na apresentação dos dados. A esta “dimensão de localidade” o autor denomina *geografia das identidades religiosas*. (TEIXEIRA, 2013).

A identidade católica é a única em que há uma preponderância da tipologia «rural». Se os católicos são 80% do total da população inquirida, a sua posição relativa muda substancialmente se temos como universo os inquiridos que residem numa localidade de dimensão urbana – 66,6%. (TEIXEIRA, 2012, p. 12, grifo nosso.).

No entanto, a mobilidade populacional parece menor em Portugal em relação ao Brasil. Várias podem ser as razões, dentre as quais, aspectos socioeconômicos³⁴⁵, alto percentual de pessoas que não possuem domicílios particulares permanentes quitados (33,5%), o que favorece a mobilidade, urbanização tardia no Brasil com predominância industrial em determinadas localidades. Esses são alguns dos elementos que favorecem maior mobilidade no Brasil que em Portugal. Afinal, ao questionar o tempo de residência no local atual, nas variáveis “A larga maioria da população tem uma relação estável com o território quanto ao domicílio. ‘Viveu sempre aqui’ e ‘Vive aqui há mais de 10 anos’, obtêm-se o resultado de 71%.” (TEIXEIRA, 2013).

Quanto maior o tempo de residência no local, mais os indivíduos se identificam como católicos e testemunhas de Jeová, sugerindo alguma relação entre a herança religiosa, a tradição e o espaço. Os demais representantes das outras posições religiosas apresentaram maior itinerância. Em nossa tese, consideramos que a mobilidade favorece a recomposição identitária, porque o anonimato propicia autonomia ao indivíduo que se comunica com o novo espaço, novas identidades religiosas, há uma recomposição da memória e da identidade, o que pode incluir a religiosa. Esse processo de decomposição, composição e recomposição da identidade religiosa pode decorrer da fragilização da herança religiosa pretérita fundada na tradição.

A conexão entre memória e espaço é abordada em nossa tese na perspectiva da urbanização na relação entre memória e espaço, como aspecto de fragilização da herança religiosa (HALBWACHS, 2006). Os crentes sem religião e os não crentes, em Portugal, são residentes, sobretudo, nas áreas urbanas e semiurbanas, respectivamente, similar ao que ocorre no Brasil. Podemos dizer que também em Portugal é um fenômeno urbano. Assim, a nossa hipótese da tese de mobilidade

³⁴⁵ Em 2019, a PNAD Contínua estimou em 72,4 milhões o número de domicílios particulares permanentes no País. “Do total de domicílios particulares permanentes do País, 66,4%; 48,1 milhões eram próprios já pagos, 6,1%; 4,4 milhões próprios ainda pagando, 18,3%; 13,3 milhões alugados, 8,9%; 6,4 milhões cedidos, e aqueles em outra condição, como, por exemplo, nos casos de invasão, o, totalizavam 0,2%; 173 mil. (IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Trabalho e Rendimento, PNAD 2019).

espacial e fragilização da herança religiosa, em decorrência da recomposição da memória coletiva e da identidade individual, pode ser refletida ainda a partir dos dados do campo religioso português.

3.3.2.1.2 Os crentes sem religião e não crentes em Portugal

Nos dados da pesquisa de Alfredo Teixeira (2013), entre os crentes sem religião, assim como entre os não crentes – ateus e agnósticos –, práticas religiosas como oração/reza não são frequentes. Mencionamos essa prática por ser possível de ser realizada tanto em comunidade religiosa quanto de maneira desinstitucionalizada e individualizada. Essa informação nos faz ponderar sobre as trajetórias religiosas dos indivíduos. Nos crentes sem religião e nos não crentes, a formação identitária se manifesta, sobretudo, pela “desafetação em relação a qualquer religião”.

Entre os católicos, a mudança traduz-se preponderantemente no abandono das práticas; entre protestantes e membros das Testemunhas de Jeová, a mudança exprime-se de forma esmagadoramente majoritária como um movimento de desfiliação católica; entre os que não pertencem a qualquer religião, o movimento exprime-se, preponderantemente, sob a forma de uma desafetação em relação a qualquer religião. (TEIXEIRA, 2013, p. 138).

O termo “desafetação”, cunhado por Teixeira (2013), faz-nos lembrar do termo “desafeição” utilizado por Pedro Ribeiro de Oliveira (2012, p. 1247-1248). Enquanto desafetação é a ausência do deixar-se afetar, privilegiando a espontaneidade, desafeição nos parece conotar a perda do sentimento que cingia a “algo”, porque tratamos a religião enquanto instituição. Consideramos essa subjetividade de sentido que toca o indivíduo ou deixa de gozar de sentido simbólico como um elemento intrínseco ao processo de identificação religiosa.

Em nossa hipótese de fragilização da herança religiosa no Brasil, consideramos o processo de transmissão como meio de continuidade da tradição, e o contexto familiar é um núcleo importante nessa equação, como abordado nos Capítulos 2 e 4. Igualmente, a transmissão da tradição e da herança religiosa é pontuada por Teixeira (2013) como sendo prioritariamente da família.

A pergunta acerca da presença semanal na missa do pai e da mãe, quando o respondente tinha dez anos, permite identificar o rasto possível de uma maior ou menor socialização católica na própria infância do respondente. **As identidades que se apresentam atualmente sem afiliação religiosa são aquelas que apresentam sinais de maior distanciamento, na infância, em**

relação aos dispositivos de socialização católica. Antes de mais, isto quer dizer que estes «sem religião» foram, maioritariamente, socializados num estilo de vida de que não fazia parte a pertença religiosa. [...] Pode perseguir-se a hipótese de que os comportamentos familiares, na fase de socialização primária, tiveram uma grande importância na construção de uma identidade religiosa de longo curso. (TEIXEIRA, 2013, p. 139, grifo nosso).

Esse dado retrata, sobretudo, o processo de socialização infantil, no qual atributos religiosos são inseridos no processo de transmissão da herança religiosa, dentre os quais, citamos o batismo, a crisma, as orações domésticas, os devocionais. Não obstante, em nosso estudo abordamos o processo de fragilização religiosa decorrente de um processo de transmissão precarizado e pela ausência de integração com os grupos de sociabilidades da tradição religiosa transmitida, sobretudo na infância e juventude. Teixeira (2013) assevera sobre dado similar em sua pesquisa. “As identidades que se apresentam atualmente sem afiliação religiosa são aquelas que apresentam sinais de maior distanciamento, na infância, em relação aos dispositivos de socialização católica.” (TEIXEIRA, 2013, p. 139, grifo nosso).

No Capítulo 2 aduzimos sobre a perenidade da tradição dependente da transmissão. Em nosso estudo, consideramos como formas de transmissão, especialmente, a família e a instituição religiosa. No entanto, a família, pela relação de afetividade e função social que desempenha, é a conexão entre o indivíduo e a instituição religiosa, nas fases iniciais da vida da pessoa, sendo importante agente de transmissão da herança religiosa. Essa herança religiosa é importante na construção da identidade religiosa e mormente da memória religiosa do indivíduo.

Pode, assim, perseguir-se a hipótese de que os comportamentos familiares, na fase dessocialização primária, tiveram uma grande importância na construção de uma identidade religiosa de longo curso. O papel das famílias já não pode ser sociologicamente analisado a partir do ângulo da reprodução. No entanto, este retrato sociográficos mostra como a transmissão familiar é ainda um fator decisivo nos processos de identificação religiosa. [...] Mesmo num contexto de fragilidade, a mobilização da família para a transmissão religiosa pode, ainda assim, revelar-se decisiva. (TEIXEIRA, 2013, p. 139).

A hipótese mencionada por Alfredo Teixeira é similar à hipótese deste estudo, que, por meio dos dados da pesquisa de campo realizada com universitários, mostrou-se pertinente, como veremos nos capítulos seguintes. Os dados de Teixeira (2013, p. 144)³⁴⁶ mostram que majoritariamente os indivíduos crentes sem religião (45,2%) e os

³⁴⁶ Dados constantes no inquérito em análise.

não crentes (61,4%) não propiciam instrução religiosa aos filhos, aglutinando os maiores percentuais. Isto é, em relação a essas pessoas, o processo de transmissão por esses indivíduos está precarizado. Em nossa pesquisa de campo, conforme o Capítulo 4, igualmente verificamos que as pessoas sem religião com crença não se comprometem com a transmissão religiosa para com seus descendentes, isso quando não refutam expressamente tal possibilidade.

Teixeira (2013, p. 144) aborda o “catolicismo enquanto *common religion*”, sugerido por Davie (1994) na articulação entre o crer e o pertencer, e dialoga com Michel de Certeau (1974), ao designar a (des)articulação do dizer e do fazer, ponderando a fragmentação do cristianismo enquanto corpo social, ou seja, da experiência pessoal do crente e a experiência social da comunidade, através da Igreja enquanto corpo de sentido (TEIXEIRA, 2013). Aliás, nas razões dos participantes para a autoclassificação crentes “praticantes”³⁴⁷, o maior percentual é “Educação e tradição familiar” (34,2%). Da mesma maneira, nas razões para ser praticante, em todas as religiões mencionadas, “Educação e tradição familiar” tem percentuais elevados.

Notamos também a relação entre religião e gênero no estudo de Teixeira (2013). “A observação dos efeitos que a variável “sexo” introduz na caracterização da amostra por classes de posição religiosa permite concluir que a atitude de não filiação religiosa é preponderantemente masculina.” (TEIXEIRA, 2013, p. 126). Os crentes sem religião são majoritariamente compostos por homens, com 60,2%, e as mulheres representam 39,8%. Os não crentes também são majoritariamente compostos por homens, com 71,1%, e 28,9% são mulheres. No catolicismo há inversão, 56,4% são mulheres e 43,6% são homens (TEIXEIRA, 2013, p. 126). Aliás, nos dados apresentados, apenas no catolicismo as mulheres são maioria. No Brasil também há predominância de homens entre os sem religião com crença e descrentes.

Acerca da escolaridade e ocupação, os crentes sem religião predominantemente (35%) possuem “9º ano/3º ciclo do Ensino Básico”, enquanto os não crentes estão majoritariamente entre os que possuem formação superior (22,9%).

Os não crentes distinguem-se pelo facto de neles estar representado o maior número relativo de “especialistas das profissões intelectuais e científicas” [...] Os crentes sem religião encontram-se “operários, artífices e trabalhadores similares”, perfil socioprofissional muito próximo da maioria católica, embora, o número relativo de “especialistas das profissões intelectuais e científicas” e

³⁴⁷ Dados constantes no nos respectivos quadros.

de “quadros superiores” seja superior entre os crentes sem religião. (TEIXEIRA, 2013, p. 127).

No Brasil, em razão da diferença socioeconômica para com Portugal, esse dado não é compatível por questões históricas, sociais, políticas e econômicas que afetam diretamente os indivíduos e os estratos sociais. No entanto, os sem religião com crença no Brasil também não são compostos por indivíduos com ampla formação escolar.

Destarte, há similaridade na faixa etária dos crentes sem religião (32,8%), prevalente entre indivíduos de 25 a 34 anos. Os não crentes estão mais concentrados na faixa etária entre 15 e 24 anos (35,1%). Em síntese, são prevalentes em indivíduos jovens. Entre os católicos, embora sejam distribuídos em todas as faixas etárias, há prevalência de indivíduos com maior faixa etária (23,1%), 65 anos ou mais (TEIXEIRA, 2013). O perfil etário entre os grupos crentes sem religião, não crentes e católicos é similar ao que ocorre no Brasil. Em nossa pesquisa de campo, a faixa etária dos sem religião, quer seja os sem religião com crença, quer seja os descrentes, a maior concentração é na juventude. Há também uma importante concentração de católicos entre as faixas etárias maiores, indicando uma paisagem religiosa em modificação no tempo e no espaço.

Em termos regionais, designado de “geografia das identidades” por Teixeira (2013, p. 131), “na região de Lisboa (Grande Lisboa e Península de Setúbal) encontramos mais de metade dos não crentes, 43,5% dos crentes sem religião [...]”. Esse dado sugere que a localidade se relaciona com a identificação religiosa e sua predominância, sobretudo, nas regiões mais urbanas, favorecendo a recomposição da memória religiosa, como posto em nossa tese. Essa hipótese parece oportuna também em relação ao campo religioso português. Os dados mostram que acerca dos não crentes, 53% vivem em área urbana, 29,6% em área semiurbana e 17,4% em área rural. Nos crentes sem religião o percentual é ainda mais urbano, com 56,8%, 18,2% para semiurbano e 25% para rural.

Note-se que as regiões mais afetadas pelo fenómeno da mobilidade, Lisboa e Vale do Tejo e o Algarve, são também aquelas onde a identidade católica apresenta sinais de maior erosão relativa. Ao contrário, observe-se que a persistência da identidade católica tem uma correlação positiva com inscrição durável no local de residência. (TEIXEIRA, 2013, p. 133).

Diante do exposto, ressalvadas as particularidades próprias do campo religioso português, há similaridades entre os dados dos crentes sem religião e dos sem religião sem religião no Brasil, nos aspectos de predominância de gênero, de faixa etária, de espaço urbano, sociográficos, entre outros comentado nas análises. Em nossa compreensão, refletindo, sobretudo, a partir dos dados e análises propiciadas por Teixeira (2013), na perspectiva da nossa hipótese, notamos autonomia do indivíduo, desinstitucionalização, desafeição religiosa, individualização da crença, precarização da transmissão religiosa e importante contributo da urbanização na fragilização da herança religiosa com respectiva recomposição da memória religiosa.

3.3.2.2 República Francesa: breves apontamentos do campo religioso na França

A República Francesa será designada no texto como França. Em nossa análise, utilizamos a pesquisa realizada por Sylvette Denèfle (1997)³⁴⁸, na obra *Sociologie de la sécularisation. Être sans religion en France à la fin du XXe siècle*. O termo utilizado para designar os sem religião em francês foi *sans-religion*³⁴⁹, ou seja, sem religião, e manteremos essa designação conforme a autora. Sem religião, na obra, não se confunde com ateus, cujo termo em francês utilizado pela autora foi *athées*. República Francesa é um Estado laico³⁵⁰ e, como dito pela pesquisadora, não tem censo religioso.

³⁴⁸ A autora Denèfle tem um site de divulgação do seu trabalho. Disponível em: <https://sylvette-denefle.com/>. Acesso em: 22 set. 2020.

³⁴⁹ Ao mencionar estudos em inglês, a autora utiliza a grafia naquele idioma *nones* ou *no religion*. Sobre a urbanização na França e a influência na prática religiosa, enquanto planejamento urbano e efeito nas regiões culturais, veja-se: BOURLAND; REMY, 1968.

³⁵⁰ O pesquisador Ari Pedro Oro (2011), ao analisar a laicidade no Brasil e no Ocidente, pondera: “Um olhar panorâmico sobre os vinte e sete países que compõem hoje a União Europeia revela que sete adotam o regime de “igrejas de Estado”. São eles: a Inglaterra com o anglicanismo; a Grécia com a Igreja Ortodoxa; Malta e Irlanda com o catolicismo; a Bulgária com a Igreja Ortodoxa Oriental e a Finlândia e a Dinamarca com o luteranismo. Sete outros países sustentam legalmente a separação das Igrejas e do Estado. É o caso da Hungria, Letônia, República Tcheca, Eslováquia, Eslovênia, Romênia e França.” (ORO, 2011). Acerca da França, faz a seguinte alusão: “Na França, desde 1989 o tema da laicidade voltou com força, associado ao desenvolvimento do islã e, mais particularmente, ao uso do véu islâmico “*l’affaire du voile*” [o caso do véu] nas escolas públicas. Considera-se, porém, nesse país, que o fundamento jurídico sobre o qual foi construída a laicidade – baseado na liberdade de consciência e no princípio de separação – deve ser preservado, embora não esteja isento de modificações. Vale recordar que laicidade é um neologismo francês que aparece na segunda metade do século XIX, mais precisamente em 1871, no contexto do ideal republicano da liberdade de opinião – na qual está inserida a noção de liberdade religiosa – e da fundação estritamente política do Estado contra a monarquia e a vontade divina. Laicidade é um

Denèfle (1997) explica que, a partir da década de 1980 e especialmente na década de 1990, as pesquisas mostram um aumento significativo na proporção de pessoas que se declaram “sem religião”, variando entre 15% e 35% de todas as respostas, cuja abrangência é significativa nas gerações mais jovens (DENÈFLE, 1997, p. 10). A questão posta por Denèfle (1997) é: “O que significa ser sem religião?” Os dados apresentados pela autora seguem na busca de resposta. Os franceses, para Denèfle, enquanto herdeiros do cristianismo, ao não utilizarem essa referência religiosa no cotidiano, deixam explícita a fragilização da herança cristã, embora o legado cristão seja inegável. “[...]. Nosso dia a dia não é religioso, e, mesmo os grandes festivais parecem estar desviados de seu significado, muitas vezes pela aspiração consumista (DENÈFLE, 1997, p. 5, tradução nossa)³⁵¹. A perspectiva não significa abandono ou aversão à religião, afinal, há religiosos na França.

3.3.2.2.1 O catolicismo na França

A religião permanece na sociedade em um reconfigurado cenário sociopolítico. A França é tratada por Denèfle (1997) como uma nação marcada pelo cristianismo.

Herdeiros de uma nação que foi construída através do Cristianismo, os franceses da última década do século XX não usam no cotidiano as referências explícitas desta religião que dominava as práticas até meados do século. Isso não significa, no entanto, que eles desistiram da filiação religiosa e o desafeto não assume a forma de uma oposição aberta ou revolta, pelo contrário, é socialmente aceita, e, é mais difícil hoje em dia encontrar um praticante, do que alguém que professe indiferença neste assunto. (DENÈFLE, 1997, p. 5, tradução nossa, grifo nosso).

No final do século XX, a autora percebe uma dissolução nas referências explícitas a essa tradição. “No entanto, neste período de profundas mudanças nas

termo que consta unicamente na constituição francesa.” (ORO, 2011). Sobre a juventude e religião, veja-se: ORO, 2004.

³⁵¹ “Héritiers d'une nation qui s'est construite à travers le christianisme, les français de la dernière décennie du XXème siècle n'utilisent plus dans leur vie de tous les jours les références explicites de cette religion qui a dominé les pratiques jusqu'au mitan du siècle. Cela ne signifie nullement pourtant qu'ils aient renoncé à leur appartenance religieuse et leur désaffection ne prend pas la forme d'une opposition ouverte ni d'une révolte, tout au contraire elle est socialement admise et il est plus difficile de nos jours de rencontrer un pratiquant que quelqu'un qui ne professe qu'indifférence sur ce sujet. La presse, la radio, la télévision présentent quotidiennement un très grand nombre de documents, que ce soit des films de fiction, des entretiens ou des documentaires, qui s'opposent radicalement aux conceptions des religions dominantes dans notre pays. [...] Notre quotidien n'est pas religieux et même les grandes fêtes semblent dévoyées de leur sens, souvent d'ailleurs par l'aspiration consumériste.”

atitudes em relação religião, dois terços dos franceses, declarando-se católicos³⁵², testemunham seu vínculo religioso.”³⁵³ (DANÈFLE, 1997, p. 6, tradução nossa). O termo utilizado por Denèfle foi *attachement religieux*, e nós traduzimos por “vínculo”, porque, como veremos, não se trata exatamente de afetação, afeição ou identificação, mas de declaração sem vivência prática, sem vínculo.

Essa mesma questão da identificação sem pertencimento foi objeto de estudo da também socióloga francesa Hervieu-Léger (2003) na obra *Catholicisme, la fin d'un monde*. Hervieu-Léger aborda o contexto de mudanças na França e considera a interculturalização como elemento presente no que designará como um “catolicismo frágil”. As repercussões desses processos que resultam no catolicismo frágil são elementos que compõem o campo religioso francês.

O marco histórico de 1980 e 1990 abalizado por Danèfle (1997) é apontado como o período no qual o percentual de indivíduos que se autodeclararam sem religião aumenta na França. “A partir dos anos 80 e principalmente nos anos 90, as pesquisas mostram um aumento significativo na proporção de pessoas que se declaram ‘sem religião’, que varia entre 15% e 35% de todas as respostas, e podemos ver que isso afeta significativamente as gerações mais jovens.” (DANÈFLE, 1997, p. 8, tradução nossa).³⁵⁴

A reflexão de Denèfle (1997) indica a divergência entre os percentuais numéricos de autodeclaração católica e a efetiva prática³⁵⁵ do catolicismo que se mostra esvaziada no cotidiano francês, o que confronta o índice de 2/3 de autodeclaração católica. Isso quer dizer que o próprio conceito de pertencimento religioso parece se modificar em termos simbólicos. Essa predileção, em termos

³⁵² Para acessar o estudo de Denèfle sobre o catolicismo francês, veja-se: DENÈFLE, 1995. Utilizaremos os termos “declarar” e “autodeclarar” por fidelidade ao texto da autora.

³⁵³ “Pourtant, dans cette période de modifications profondes des attitudes à l'égard de la religion, deux tiers des français, en déclarant qu'ils sont catholiques, témoignent de leur attachement religieux.”

³⁵⁴ “À partir des années 80 et surtout dans les années 90, les sondages font apparaître une augmentation sensible de la proportion de gens se déclarant “sans-religion”, qui varie entre 15 et 35% de l'ensemble des réponses, et dont on s'aperçoit qu'elle touche de façon conséquente les générations les plus jeunes. Plusieurs chercheurs indiquent alors la nécessité d'une réflexion sur cette augmentation qui passerait bien évidemment par une meilleure connaissance des personnes qui se déclarent sans religion. Mais c'est toujours à l'aide du même matériel, à savoir des sondages ou des enquêtes sur la religion, que s'amorce cette réflexion. Croisant pratiques et croyances, attitudes morales et sociales pour tenter de prendre la mesure des attitudes religieuses des français, les différentes interrogations traitent par la négative les conceptions des gens “sans-religion”.”

³⁵⁵ Gabriel Le Bras (1891-1970), pesquisador do catolicismo francês, criou a importante tipologia do praticante e no cerne está a abordagem da perspectiva histórica para análise do contexto presente. Uma das questões abordada por Le Bras com sendo fomentos para o enfraquecimento da prática católica foram a industrialização, a urbanização e a migração. No aspecto da urbanização, citou o êxodo rural (LE BRAS, 1945).

religiosos, pode configurar o pertencimento quando corresponde à adesão do indivíduo ao código de sentido religioso proposto pela tradição religiosa, pela instituição que a representa ou pela revogação da representação religiosa a partir de uma instituição, como ocorre com os sem religião.

3.3.2.2.2 O significado de ser um sem religião na França

Os sem religião é pouco estudado na França, aduz Sylvette Denèfle (1997)³⁵⁶, como também atestava, em 2004, no Brasil, Alberto Antoniazzi. A religião é notada nas dinâmicas culturais, porém, exige atenção para ser percebida, porque, atualmente, tende a uma certa invisibilização.

As dificuldades de estudo dos sem religião se inicia pelo próprio termo, que não é consensual, e seu significado ainda um pouco nebuloso, como discutido no início deste capítulo. Por isso, buscando compreender o significado incutido na declaração sem religião, a autora indaga: “O que significa ser sem religião?” (DENÈFLE, 1997, p. 10). Denèfle elenca algumas hipóteses, e “pelo menos dois tipos de situação podem causar essa escolha: a não pertença institucional de fato a qualquer Igreja e a rejeição de uma pertença anterior a uma religião.” (DENÈFLE, 1997, p. 10, tradução nossa)³⁵⁷.

A síntese é precisa e corrobora o que foi evidenciado em nossa pesquisa de campo: os sem religião com crença são mormente desinstitucionalizados e alguns refutam terem tido qualquer identificação religiosa pretérita. Quer seja pela afirmação de mudança de paradigma, quer seja pela afirmação de perenidade de paradigma, estamos diante de afirmação ou reafirmação da desinstitucionalização. Logo, são pessoas sem religião.

A análise histórica, filosófica, sociológica e o destaque da secularização feito pela autora desagua, na “politização da questão religiosa.”³⁵⁸ (DENÈFLE, 1997, p. 80,

³⁵⁶ A autora Sylvette Denèfle, em resposta ao nosso contato por e-mail em 20/11/2019, gentilmente disponibilizou o livro que foi estudado neste capítulo em PDF, além de informações sobre o site www.sylvette-denefle.com, com conteúdo sobre o tema em reflexão e outras pesquisas realizadas pela estudiosa, sobretudo referente “às questões urbanas”. Sobre o fenômeno, comentou: “mais je ne crois pas qu'il y ait eu beaucoup de choses sur ce sujet dernièrement. C'est assez difficile à enquêter. C'est pourtant un thème très important dans la période présente où les questions religieuses échappent aux institutions.” [É bem difícil de investigar. É, no entanto, um tema muito importante no período atual, quando as questões religiosas fogem das instituições].

³⁵⁷ “Que signifie donc être sans-religion? Au moins deux types de situation peuvent provoquer ce choix: la non-appartenance institutionnelle de fait à une quelconque Église et le rejet d'une appartenance antérieure à une religion.”

³⁵⁸ “Politisation de la question religieuse”

tradução nossa). Acredita a autora que nesse processo o catolicismo francês³⁵⁹ perde o vigor. Num estudo realizado entre 1985 e 1995 por Guy Michelat, Julien Potel, Jacques Maître e Jacques Sutter (1991), na obra *Les Français sont-ils encore catholiques?*, os autores identificaram que 81% dos franceses se diziam católicos e 15%, sem religião. Denèfle (1997) se dedica à análise desses dados e sintetiza um perfil de sem religião na França naquele estudo mencionado (1991) e faz a seguinte síntese:

Assim, os homens são mais numerosos do que as mulheres a dizerem que não têm religião 18% para 13%, os jovens mais do que os idosos 26% de 18-25 anos, 21% de 26-34 anos, 13% de 35-49 anos, 11% de 50-64 anos e 6% de 65 anos e mais. Os membros de profissões intermediárias vêm primeiro 25%, depois os operários, profissões intelectuais, os empregados 17%. [...]. (MICHELAT *et al.*, 1991, p. 355-358 *apud* DENÈFLE, 1997, p.105, tradução nossa).³⁶⁰

Maioria masculina, jovens, de profissões intermediárias. Há alguma similaridade entre o perfil predominante dos sem religião na França com o encontrado no Brasil e em Portugal, os quais são majoritariamente homens, jovens e com escolaridade mediana, como detalhado alhures. Diante desses dados, Denèfle considera oportuna uma breve verificação sobre o fenômeno dos sem religião em contexto internacional, considerando o Canadá³⁶¹. Ela aduz que a situação muda conforme região do país e que há um processo de esfriamento da educação religiosa, incluindo o contexto familiar (DENÈFLE, 1997). Dentre outros países³⁶² comentados por Denèfle (1997), destacamos a Nova Zelândia, cuja história traz elementos de liberdade de opinião, tida como a “meca da secularização”, e a Austrália, com acentuado declínio das instituições religiosas.

Os sem religião são maioria masculina e jovens (DENÈFLE, 1997). Jacques Sutter (1991) considera que a pergunta feita é sobre o reconhecimento da identidade

³⁵⁹ Sobre a história do catolicismo francês, veja-se: LEBRUN, 1980.

³⁶⁰ “Ainsi, les hommes sont plus nombreux que les femmes à se dire sans-religion 18% pour 13%, les jeunes plus que les personnes âgées 26% des 18-25 ans, 21% des 26-34 ans, 13% des 35-49 ans, 11% des 50-64 ans et 6% des 65 ans et plus. “Les membres des professions intermédiaires viennent en premier 25%, puis les ouvriers et les professions intellectuelles, les employés 17%.” Enfin le nombre des personnes sans-religion progresse suivant une échelle politique allant de la droite vers la gauche.”

³⁶¹ Para ver o estudo utilizado por Denèfle (1997) sobre a religiosidade no Canadá, veja-se: BIBBY, 1985.

³⁶² Para acessar o estudo utilizado por Denèfle (1997) sobre a religiosidade na Austrália, veja-se HOGAN, 1979. Sobre o estudo utilizado por Denèfle (1997) a respeito da religiosidade na Nova Zelândia, veja-se: HILL; ZWAGA, 1989.

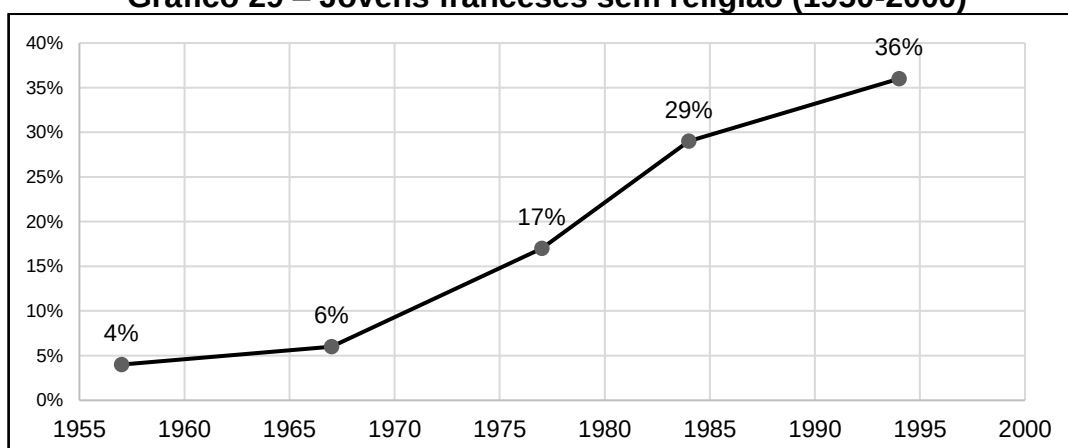
e seu declínio, “não é mais apenas uma distância que é tomada em relação às instituições e à Igreja, mas é a recessão de uma identidade cultural, que seria definida pela herança do cristianismo.”³⁶³ (SUTTER, 1984, p. 25-26 *apud* DENÈFLE, 1997, p. 110, tradução nossa). Denèfle apresenta os dados da sua pesquisa de campo e nota a similaridade com os identificados em outros estudos.

[...] Menos de 10% dos entrevistados se declararam sem religião até o início dos anos 80, e parece então haver um lento aumento na década que é acentuado nos anos 90. As variações podem ser significativas de país para país, mas esse movimento parece relativamente idêntico em todos os lugares. [...] Evocar essas evoluções, das quais é muito difícil ter uma visão bem fundamentada me faz, no entanto, retomar uma das indicações que são encontradas mais amplamente em todos os dados acima, nomeadamente sobre a representação de jovens entre os que são sem religião (DENÈFLE, 1997, p. 121-122, tradução nossa).³⁶⁴

A evolução dessa autodeclaração na França é crescente ao longo do século XX, aumentando de 4%, entre as décadas de 1950 e 1960, para 36%, entre as décadas de 1990 e 2000.

³⁶³ “J. Sutter qui considère que la question posée dans l'enquête l'est en termes de reconnaissance identitaire, s'interroge sur cet affaïssement. Pour lui, sous réserve d'analyses plus fines, il semble que ce qu'il marque “ce n'est plus seulement une distance qui est prise à l'égard des institutions et de l'Église, mais c'est la récession d'une identité culturelle, qui serait définie par l'héritage du christianisme.”

³⁶⁴ “On sait par ailleurs que ce groupe, comme dans quasiment tous les pays pour lesquels nous avons vu quelques données, est caractérisé par une surreprésentation des jeunes et une proportion d'hommes supérieure à celle des femmes. Ce survol, indicatif, de la place des personnes sans-religion, dans les pays industrialisés, nous présente en fait des situations plutôt comparables entre elles et avec celle de la France. Moins de 10% de personnes interrogées se déclaraient sans-religion jusqu'au début des années 80 puis, et semble-t-il très généralement, une augmentation lente se développe dans la décennie pour s'accroître dans les années 90. Les variations peuvent être conséquentes de pays à pays mais ce mouvement semble relativement identique partout. Les personnes sans-religion restent minoritaires par rapport à celles qui déclarent appartenir à une religion mais on peut difficilement détacher la lecture de leur progression de celle de l'affaïssement des religions institutionnelles décrit très généralement. Car, dans tous les pays, on voit que les personnes fortement impliquées dans la vie religieuse ne constituent qu'une petite minorité et qu'en conséquence se développe une masse très importante et très indéterminée de personnes rattachées à des problématiques religieuses assez peu précises. Plus, probablement, que des mouvements fondamentalistes ou charismatiques qui sont sur le devant de la scène médiatique, c'est de l'évolution vers un retour vers les religions instituées ou non, vers un nouveau système de valeurs ou vers le rationalisme, de cette très grande majorité de gens que dépend la réponse à la question: ‘retour ou déclin des religions?’ Évoquer ces évolutions, dont il est bien délicat d'avoir une vue fondée, m'amène cependant à reprendre une des indications qui se retrouvent le plus largement dans toutes les données qui précèdent, à savoir la sur-représentation des jeunes parmi ceux qui sont sans-religion.”

Gráfico 29 – Jovens franceses sem religião (1950-2000)

Fonte: Elaborado pela autora a partir dos dados apresentados por Denèfle (1997, p. 23).

Dentre suas considerações, evidencia o “[...] declínio maciço do envolvimento religioso dos jovens e a expressão cada vez mais frequentemente, afirmando desvinculação religiosa.” (DENÈFLE, 1997, p. 123, tradução nossa)³⁶⁵. Há contínuo crescimento, com apogeu na década de 1980 em diante. Em 1985 foi realizada uma pesquisa com estudantes do ensino médio de uma escola católica³⁶⁶ a qual revelou que 12% se declaravam sem religião. Além disso, do total de jovens, 11% disseram não acreditar em Deus e 17% acreditavam um pouco em Deus. A preponderância dos participantes era composta por “meninos, ricos, com ideais de vida circulando entre família e trabalho.” (DENÈLFLE, 1997, p. 123). Outro aspecto importante é a transmissão em contexto familiar, quanto mais precarizada, ou se decorrente de pais descrentes ou sem religião, o percentual nos filhos/as repercute.

Assim, 54% dos filhos e 38% das filhas, de pais descrentes, também são descrentes. E, 66% dos filhos e 54% das filhas, de mães descrentes, são descrentes. Somente 38% dos filhos de pais crentes, são igualmente crentes. A influência da atitude materna parece ser bastante decisiva, mas é claro que o ambiente familiar desempenha um papel importante na atitude desses jovens. (DENÈFLE, 1997, p. 124, tradução nossa).³⁶⁷

³⁶⁵ “[...] du recul massif de l'implication religieuse des jeunes et de l'expression de plus en plus souvent affirmé de tout détachement religieux.”

³⁶⁶ “Catholiques du Maine et Loire”. Pesquisa realizada por Cousin, Boutinet e Morfin (1985). Para estudo sobre religião dos jovens na França, veja-se: LAMBERT; MICHELAT, 1992.

³⁶⁷ “Ainsi, 54% des fils 38% des filles de pères qui ne croient pas, sont dans le même cas et 66% de fils 54% des filles de mères incroyantes alors que 38% seulement des enfants de pères croyants le sont également. L'influence de l'attitude maternelle semble en la matière tout à fait déterminante mais il est clair que l'ambiance familiale joue un rôle important dans l'attitude de ces jeunes.”

Salientamos que na França³⁶⁸, ao menos para esses participantes, a influência das mães na transmissão da herança religiosa era muito importante, mas os pais também tinham influência, assim como o ambiente cultural local exerce influência. Esses são aspectos abordados em nossa hipótese, ou seja, a fragilização da herança religiosa na precarização da transmissão familiar e o espaço geográfico e suas reverberações.

[...] Todos explicaram sua autodeclaração de afiliação não religiosa e relataram sua trajetória familiar e pessoal do ponto de vista da visão que possuem da religião. Essas palavras nos permitirão compreender a diversidade de posições abrangidas pelo termo “sem religião” e entrar no entendimento das razões dos nossos interlocutores. (DENÈFLE, 1997, p. 129, tradução nossa)³⁶⁹.

Especificamente sobre a pesquisa de campo, Denèfle constata a relação entre os participantes e os precedentes religiosos familiares. A maioria era de família católica, e três ponderações são destacadas: o cargo religioso ocupado pela família, a formação religiosa e a justificativa para a própria escolha religiosa. O marco histórico que a autora notou foi a Segunda Guerra Mundial³⁷⁰. Quando avaliadas as crenças dos sem religião, temos a crença na relação com a instituição, isto é, individualização da crença e desinstitucionalização. “[...] Dois terços das pessoas questionadas tem uma prática consistente com a declaração de não afiliação religiosa e não mantém contato com a religião, o outro (1/3) está mais indeciso nessa escolha.”³⁷¹ (DENÈFLE, 1997, p. 131, tradução nossa). Aqueles que guardam ainda alguns preceitos religiosos, sobretudo os sacramentais, temos: uma das razões mais frequentemente

³⁶⁸ “Enfin, on peut encore noter que ce phénomène ne touche pas seulement les jeunes français, en France, mais également, et plus fortement encore, les jeunes issus de l’immigration, puisque une note de l’INED214 de 1995 indique que 30% d’entre eux se déclarent sans-religion s’ils sont nés d’un couple algérien et 50% s’ils sont nés d’un couple mixte [Por fim, podemos ainda notar que este fenômeno não atinge apenas os jovens franceses na França, mas também, e ainda mais fortemente, jovens de imigração, visto que uma nota do INED214 de 1995 indica que 30% deles se declaram sem religião e nasceram de casal argelino, e 50% se nasceram de um casal misto [pais com nacionalidades distintas]].” (DENÈFLE, 1997, p. 125, tradução nossa).

³⁶⁹ “[...] Toutes se sont expliquées sur leur déclaration de nonappartenance religieuse et ont raconté leur parcours familial et personnel du point de vue de la religion. Ces propos nous permettront d’appréhender la diversité des positions recouvertes par le terme “sans-religion” et d’entrer dans la compréhension des raisons de nos interlocuteurs.”

³⁷⁰ Nascidos antes do fim da Segunda Guerra Mundial (1945) e aqueles nascidos antes de 1960 desligaram-se da religião nas décadas de 1960 e 1970, os mais jovens o fizeram nos anos 1980. Alguns, embora afirmem não ter religião, permanecem próximos o suficiente para considerar parcialmente os sacramentos católicos (DENÈFLE, 1997).

³⁷¹ “[...] Deux tiers des personnes interrogées a une pratique cohérente avec la déclaration de non-appartenance religieuse et n’entretient aucun contact avec la religion, l’autre est plus indécis dans ces choix.”

citadas por pessoas nesse subgrupo para explicar o respeito pelas práticas religiosas é “agradar a família”. (DENÈFLE, 1997, p. 133, tradução nossa)³⁷².

Nesse sentido, um dado socioeconômico se relaciona. Esses indivíduos possuem escolaridade abaixo da graduação universitária, com baixo rendimento e com menor número de pessoas na família em ascensão socioeconômica, e são indivíduos com faixa etária um pouco maior. Nesse grupo, as mulheres se comportam religiosamente de forma semelhante às suas famílias, “para agradar as famílias”³⁷³. Acerca da escolaridade, no grupo que se desvincula da Igreja, não dando continuidade à prática religiosa familiar, temos a concentração de maior grau de formação escolar. “Parece, portanto, que o nível de educação desempenha um papel importante na posição de ruptura em relação à religião e ainda mais quando é preciso se opor ao modelo de família.” (DENÈFLE, 1997, p. 135, tradução nossa)³⁷⁴.

[...] Édouard, 75 anos: “A crença foi alimentada pelo medo. Eu, eu nunca acreditei em uma única palavra de tudo isso, embora desde pequeno me banhasse neste ambiente.” [...] Stéphane 21 anos: “Bem, creio que uma vez adulto que devemos escolher...isto é, quando você é jovem, você não precisa acreditar em algo, em uma religião porque você tem seus pais e você tem alguém que te ensina tudo ... assim que você chega na vida profissional, quando você está sozinho, há outro problema e aí a pessoa escolhe se deseja aderir a uma religião. [...] Émilie, 44 anos: “Minha cultura religiosa não é importante. Fiz minha comunhão porque minha avó queria, porque minha mãe ia morrer e era assim na Bretanha.” Daniel, 40 anos: “Se eu batizei meus filhos, não é assim que... digamos que é para que eles não tenham problemas depois, problemas de formalidade. Se eles quiserem se casar, será necessário um certificado de batismo para fazer isto ou aquilo, então eles têm aquilo [certificado]. Mas se não, não é para ... Eu não os batizei para serem crentes.” (DENÈFLE, 1997, p. 139-141).³⁷⁵

³⁷² “L'une des raisons les plus souvent invoquée, par les personnes de ce sous-groupe, pour expliquer leur respect des pratiques religieuses est celle de “faire plaisir à la famille’.”

³⁷³ “Faire plaisir à la famille.”

³⁷⁴ “Il semble donc bien que le niveau d'instruction joue fortement dans la prise de position de rupture à l'égard de la religion et d'autant plus qu'il faut s'opposer au modèle familial.”

³⁷⁵ Édouard, 75 ans: “La croyance était entretenue par la peur. Moi, je n'ai jamais cru un seul mot de tout cela, bien que depuis tout petit, je baignais dans ce milieu là.” [...] Stéphane, 21 ans: Bon j'estime que c'est une fois adulte qu'on doit choisir... c'est-à-dire que quand tu es jeune tu n'as pas besoin de croire en quelque chose, en une religion parce que tu as tes parents et tu as quelqu'un qui t'apprend tout... c'est une fois que tu arrives dans la vie active, quand tu es tout seul, là c'est un autre problème et là c'est à la personne de choisir si elle veut adhérer à une religion. [...] Émilie, 44 ans: “Ma culture religieuse n'est pas importante. J'ai fait ma communion parce que ma grand-mère le voulait, parce que ma mère allait mourir et c'était comme ça en Bretagne. [...] Daniel, 40 ans: Si j'ai baptisé mes gosses, c'est pas pour que... disons que c'est pour pas qu'ils aient de problèmes par la suite, des problèmes de formalité. Si ils veulent se marier, il faudra un certificat de baptême pour faire ceci ou cela, donc, ça ils l'ont. Mais sinon, c'est pas pour... je ne les ai pas baptisés pour qu'ils soient croyants.” (DENÈFLE, 1997, p. 139-141).

“Eu não batizei para serem crentes”, é uma posição que deixa a cargo dos indivíduos a escolha pelo crer e descrer, se não tivessem problemas em formalidades como o casamento, por exemplo. Esse é um discurso de reafirmação da autonomia dos indivíduos e de uma transmissão religiosa precarizada. Denèfle (1997) buscou compreender qual é o entendimento dos participantes acerca do termo religião porque é recorrente nos discursos. Para tanto, como referencial, Denèfle utiliza a definição de Hervieu-Léger (1993, p. 119): “Religião é um dispositivo ideológico, prático e simbólico, pelo qual se constitui, mantém, desenvolve e controla a consciência – individual e coletiva – de pertencimento a uma linhagem particular de crentes.” A seguir as respostas de três homens ao significado de religião:

Hervé, 25 anos: “Um organismo, uma instituição. Uma instituição criada pelo homem, existente há muito tempo e realmente não evolui, uma instituição muito antiga.” [...]

François, 50 anos: “Uma sociedade de indivíduos, uma seita ou algo mais moderno, um partido. Para mim, uma religião ou um partido político são parecidos. Existem duas coisas que me chocam sobre a religião e eu as coloco no mesmo nível, é a irracionalidade do que dizem e sua intolerância.” [...]

Roger, 23 anos: “A religião, no entanto, condicionou 2.000 anos de história; ela respondeu grandes necessidades espirituais; tem sido ligada ao poder político, especialmente por meio da monarquia. Eu acho que a religião trouxe muito para o mundo do ponto de vista da civilização... Há o desenvolvimento de um modelo social que foi feito com religião. Há uma contribuição histórica definida.” (DENÈFLE, 1997, p. 150-151).³⁷⁶

Na perspectiva destes três participantes homens, o aspecto dialogal que queremos destacar é a religião sendo posta como instituição. Essa foi a mesma perspectiva posta pelas pessoas sem religião da nossa pesquisa de campo. Denèfle (1997) investiga qual a razão da desvinculação da religião e considera que há anticlericalismo.

O anticlericalismo é o ponto de vista mais amplamente desenvolvido nos comentários sobre a religião. [...] Podemos, portanto, dizer que a unanimidade, que assume diferentes formas, é contra a religião institucional. [...] De modo contrário, com nossos contemporâneos que rejeitam qualquer

³⁷⁶ “Hervé, 25 ans: ‘Un organisme, une institution. Une institution créée par les hommes, il y a longtemps et qui n’a pas vraiment évolué, une très vieille institution.’ [...] François, 50 ans répond: ‘Une société d’individus, une secte ou quelque chose de plus moderne, un parti. Pour moi une religion ou un parti politique, c’est pareil. Il y a deux choses qui me choquent dans la religion et je les place sur le même plan, c’est l’irrationalité de ce qu’ils racontent et leur intolérance.’ [...] Roger, 23 ans: ‘La religion a quand même conditionné 2 000 ans d’histoire; ça a répondu à de grands besoins spirituels; ça a été lié au pouvoir politique, notamment à travers la monarchie. Moi, je pense que la religion a apporté beaucoup de choses au monde du point de vue civilisation... Il y a l’élaboration d’un modèle social qui s’est fait avec la religion. Il y a un apport historique certain.’”

afiliação religiosa, o anticlericalismo se apoia em ou alimenta um franco ateísmo. (DENÈFLE, 1997, p. 155, tradução nossa)³⁷⁷.

Outro aspecto importante a ser destacado nos discursos é a crítica social da religião e de sua atuação sociopolítica. Esse também é um aspecto notado em nossa pesquisa de campo.

Victor, 26 anos: “Às vezes a religião tem uma intervenção benéfica como na Polônia, permitindo as pessoas permanecerem unidas diante da opressão, mas, digamos, que às vezes se esforça para manter o silêncio como na Alemanha nazista ou em certas ditaduras onde está ao lado das potências capitalistas, apoiando os ricos e deixando os pobres com os pobres.” [...] François, 50 anos: “A Igreja sim que é uma extorsão. Na minha opinião, é uma organização mercantil e organizada, que beneficia um grupo de indivíduos que retransmitem os privilégios. Não é uma máfia, mas se parece.” Ginette, 28 anos: “O fundamentalismo é fanatismo, é uma loucura. Na verdade, o homem, para defender a sua crença, chega ao paradoxo de estar em desacordo com a religião.” (DENÈFLE, 1997, p. 161-167, tradução nossa)³⁷⁸.

A percepção da instituição para os entrevistados é da religião como mercantilismo e associação aos indivíduos ricos via exercício de poder. Assim, são contra a associação entre religião e política, como também religião e Estado, sendo a laicidade lembrada e citada por alguns como princípio fundamental. Logo, notamos que expressões de fundamentalismo são ponderados como paradoxal ao que se propõe como religioso na visão dos participantes.

Sobre o aspecto da crença em Deus, “70% não acreditam em Deus ou em alguma existência superior ou força sobrenatural; 24% acreditam na existência de algo mais elevado, mas que de forma alguma é o Deus das religiões e os outros 6% desenvolvem posições muito hesitantes, muito ambíguas e mudam sua opinião sobre o assunto ao longo da entrevista. [...]” (DENÈFLE, 1997, p. 181, tradução nossa). Ao abordar a questão da morte, nota-se evidente desconstrução ou esvaziamento de

³⁷⁷ “L'anticléricalisme est le point de vue le plus largement développé dans les propos qui sont tenus sur la religion. [...] On peut donc dire qu'une unanimité, qui prend différentes formes, se fait contre la religion institutionnelle. [...] Tout au contraire, chez nos contemporains qui rejettent toute appartenance religieuse, l'anticléricalisme s'appuie sur ou alimente un athéisme franc.”

³⁷⁸ “Vitor, 26 ans: ‘Parfois la religion a une intervention bénéfique comme en Pologne, elle permet aux gens de rester soudés face à l'oppression mais, disons, que parfois elle s'évertue à se taire comme avec l'Allemagne nazie ou bien dans certaines dictatures ou elle est du côté des puissances capitalistes en entretenant les riches et en laissant les pauvres avec les pauvres.’ [...] François, 50 ans: ‘L'Église oui ça c'est un racket. À mon avis, c'est une organisation mercantile et organisée qui profite à un groupement d'individus qui se retransmettent les privilèges... Ce n'est pas une mafia mais ça y ressemble. Ginette, 28 ans: ‘L'intégrisme, c'est le fanatisme, c'est la folie. En fait, l'homme, pour défendre sa croyance en arrive au paradoxe d'être en contradiction avec la religion.’”

crenças religiosas, quando “sobre a morte, 65% dos nossos interlocutores acham que é um fim e que não há nada depois, 13% pensam que existe algo após a morte e 22% estão indecisos.” (DENÈFLE, 1997, p. 181, tradução nossa).

Da mesma maneira, “82% dos nossos interlocutores que se expressam sobre o assunto consideram que as explicações cientistas fornecem a explicação sobre a criação do mundo e a teoria da evolução ocupa um ponto central nessas opiniões. Os outros se questionam e confessam suas dificuldades em conceber respostas sobre o assunto.” (DENÈFLE, 1997, p. 181, tradução nossa)³⁷⁹.

Na análise de Denèfle, ao investigar os valores dos participantes, não é a afirmação da religião, mas a tolerância um valor primado (DENÈFLE, 1997, p. 215, tradução nossa)³⁸⁰. Sintetizando, a fala de Marc, 35 anos: “Podemos fazer qualquer coisa na vida se prestarmos atenção aos outros, a moralidade é para mim completamente baseado no outro.” (DENÈFLE, 1997, p. 215, tradução nossa)³⁸¹. A religião, como uma via de fomento de preceitos éticos e morais também é esvaziada dessa atribuição. Na pesquisa de Denèfle (1997), notamos não apenas desinstitucionalização, mas fragilização das crença, uma aparente fadiga religiosa, talvez, desafeição religiosa.

3.3.3 América Latina: breves apontamentos sobre o campo religioso na República Oriental do Uruguai

A República Oriental do Uruguai será designada no texto como Uruguai. O estudo sobre ao campo religioso no Uruguai considera a obra *Religión y sociedad en*

³⁷⁹ “70 % de nos interlocuteurs sans-religion ne croient pas en Dieu ni en une quelconque existence supérieure ou force surnaturelle. 24 % croient en l'existence de quelque chose de supérieur mais qui n'est en aucune façon le Dieu des religions (de leur propre avis) et les autres (6 %) développent des positions très hésitantes, très ambiguës et changent, dans le temps de l'entretien, plusieurs fois de points de vue sur la question. Sur la mort, 65 % de nos interlocuteurs pensent qu'elle est une fin et qu'il n'y a rien après, 13 % pensent qu'il y a quelque chose après la mort (on verra plus loin quoi) et 22 % sont indécis. Cette indécision s'inscrit presque toujours entre l'expression d'un désir de vivre et celle d'un réalisme quasi matérialiste. 82 % de nos Interlocuteurs qui s'expriment à ce sujet jugent que les explications scientifiques rendent compte de la création du monde et la théorie évolutionniste se taille une large place dans ces opinions. Les autres s'interrogent et avouent leur difficulté à concevoir des réponses à ce sujet. Enfin 73 % de ceux qui donnent leur avis excluent que notre sort soit prédéterminé et régi par le destin alors que les autres expriment très clairement leur adhésion à l'idée que notre sort est fixé, que ce qui doit arriver, arrive, etc.”

³⁸⁰ “Cette valeur de tolérance est le pivot des choix moraux de nos interlocuteurs.”

³⁸¹ “Marc, 35 ans: ““On peut tout faire dans la vie si on fait attention aux autres, la moralité est pour moi basée sur autrui complètement’.”

el Uruguay del siglo XXI, de Néstor da Costa³⁸². O objetivo principal da obra, na proposta do autor, é “conhecer o comportamento e o lugar que a religião ocupa na sociedade de Montevideu no início do século XXI.” (COSTA, 2003, p. 2, tradução nossa)³⁸³. O campo religioso uruguaio traz consigo um histórico cristão católico, embora um pouco mais tardiamente. Todavia, na contemporaneidade uruguaia, há difusão de tradições³⁸⁴, dentre as quais, protestantes históricas e evangélicas pentecostais, assim como religiões afro-brasileiras, por exemplo³⁸⁵. É notada uma distância em termos de grau de participação em instituições religiosas rígidas e duradouras (COSTA, 2003)³⁸⁶. Não obstante, em contrapartida à diversidade religiosa, a citação menciona a ocorrência do processo de desinstitucionalização religiosa. Sendo assim, oportuno conhecermos um pouco sobre o histórico religioso do Uruguai, sobretudo da capital Montevideu³⁸⁷.

³⁸² Os pesquisadores Néstor Costa; Gustavo Morello, Hugo H. Rabbia e Catalina Romero publicaram, em coautoria, o artigo “Exploring the Nonaffiliated in South America” (2021) estudando a categoria dos não afiliados.

³⁸³ “Aproximarnos a conocer el comportamiento y lugar que ocupa lo religioso en la sociedad montevideana de comienzos de siglo XXI es el principal objetivo de esta investigación.”

³⁸⁴ Para estudo sobre o aumento de manifestação religiosa no Uruguai, a partir de uma pesquisa de campo com líderes religiosos, veja-se: KERBER, 1996.

³⁸⁵ Para estudos sobre tradições afro-brasileiras no Uruguai utilizados no estudo de Castro (2003), veja-se: PI HUGARTE, 1998.

³⁸⁶ “De todas las formas esta Iglesia, como las Iglesias evangélicas tradicionales, han sido parte dominante del campo religioso uruguayo. En los últimos tiempos se asiste a la proliferación de diversas propuestas religiosas, especialmente las provenientes del campo pentecostal, ya sea a partir del asentamiento de iglesias que proceden del exterior como de productores individuales locales; y también de propuestas que proceden de la religiosidad afrobrasileña. [...] Apreciamos también un proceso de desinstitucionalización religiosa. Se percibe una toma de distancia en cuanto al grado de participación en instituciones religiosas rígidas y de larga duración.” (COSTA, 2003, p. 13, tradução nossa).

³⁸⁷ “Por razones de abarcabilidad y costo, el estudio de campo se ha restringido a la ciudad capital, Montevideo, donde se concentra el 47% de la población del país, esto es 1.344.000 habitantes. (COSTA, 2003, p. 02). El universo de estudio de la encuesta estuvo constituido por los habitantes de Montevideo mayores de 14 años. La edad mínima se definió en función de obtener información también de los grupos etarios jóvenes, permitiendo comparabilidad con otras encuestas. Se diseñó una muestra aleatoria sistemática y polietápica de 400 casos. En primer lugar, se seleccionaron zonas censales del marco muestral elaborado por el Instituto Nacional de Estadística, a partir del último Censo Nacional de Población y Viviendas de 1996. El trabajo de campo se realizó en octubre de 2001. O universo de estudo da pesquisa foi constituído pelos moradores de Montevideu maiores de 14 anos. A idade mínima foi definida a partir da obtenção de informações também dos grupos de jovens, permitindo comparabilidade com outros inquéritos. Foi desenhada uma amostra aleatória sistemática e polietápica de 400 casos. Em primeiro lugar, as áreas censitárias foram selecionadas a partir da base amostral elaborada pelo Instituto Nacional de Estatística, com base no último Censo Nacional de População e Habitação de 1996. O trabalho aconteceu em outubro de 2001.” (COSTA, 2003, p.40-41, tradução nossa).

3.3.3.1 O catolicismo e a pluralidade de tradições religiosas no Uruguai

Ao tratar conceitualmente do catolicismo³⁸⁸, Néstor Costa (2003) registra a pluralidade de “catolicismos” no país, muito embora estejam relacionados entre si, possuem distinções, o que favorece identidades religiosas distintas.

Esses três tipos de catolicismo são compreensíveis apenas em seu relacionamento um com o outro. O primeiro acentua a identidade cultural e social; o segundo pertencente a uma comunidade afetiva; e o terceiro como testemunho junto a indivíduos e grupos discriminados, vulneráveis e empobrecidos. [...] qual o futuro dessas formas de catolicismo na modernidade globalizante e exclusiva da América Latina. (COSTA, 2003, p. 36, tradução nossa).³⁸⁹

Não obstante, Néstor Costa (2003) assevera que o dinamismo da modernidade pode proporcionar experiências religiosas múltiplas, gerando a “fragmentação da memória de indivíduos e grupos.” (COSTA, 2003, p. 16, tradução nossa)³⁹⁰. Como um dos resultados das transformações produzidas na modernidade, cita a “crença, que era tida como hegemônica no imaginário coletivo.” (COSTA, 2003, p. 17, tradução nossa)³⁹¹. Isto é, recomposição de crenças.

Essa individualização implica continuar a depender das instituições, embora de forma diferente. Este processo implica a destradicionalização. [...] Isso não implica a perda de peso ou relevância social das tradições, mas sim que devem ser escolhidos – e às vezes até mesmo inventado ou reinventado – e são válidas apenas se passarem pela decisão e experiência pessoal dos indivíduos. (COSTA, 2003, p. 21, tradução nossa)³⁹².

³⁸⁸ Para conhecer a história da Igreja no Uruguai, veja-se: VILLEGAS, 1987. Costa utiliza como referencial Troeltsch (1956) e Mallimaci (1996). Para explicação sobre os três tipos de catolicismo no Uruguai, veja-se: COSTA, 2003.

³⁸⁹ “Finalmente plantea que estos tres tipos de catolicismos son entendibles solamente en la relación de los unos con los otros. El primero acentúa la identidad cultural y social; el segundo la pertenencia a una comunidad emocional; y el tercero como testimonio junto a individuos y grupos discriminados, vulnerables y empobrecidos. Además, el autor se pregunta sobre el futuro de estas formas de catolicismo en la modernidad globalizadora y excluyente en América Latina.”

³⁹⁰ “[...] Fragmentación [...] de la memoria de las personas y los grupos.” A interação desse campo religioso com a realidade latina-americana é refletida a partir da modernidade, e Hervieu-Léger é a referência adotada pelo autor.

³⁹¹ “Otra de las transformaciones que nos trae nuestra época es la del cambio de modelo creyente que aparece como hegemónico en el imaginario colectivo.” Na análise da crença, Costa (2003) se vale dos conceitos de *peregrino* e *convertido*. Para compreensão desses conceitos, ver: HERVIEU-LÉGER, 2015. Outrossim, esses conceitos são abordados neste estudo, no Capítulo 2.

³⁹² “Esta individuación implica continuar dependiendo de las instituciones, aunque de diferente forma. [...] Este proceso implica una destradicionalización. Esto no implica la pérdida de peso o relevancia social de las tradiciones, sino que estas deben ser escogidas – y a veces hasta inventadas o reinventadas – y son válidas sólo si pasan por la decisión y experiencia personal de los individuos.”

A mudança destacada não é a que ocorre no cerne das instituições, mas nos indivíduos, os quais escolhem ou não aderirem a uma instituição. A tradição não é decisiva, mas o quanto essa tradição faz sentido para o indivíduo a ponto de ser aderida. Esse é um cenário de recomposição que indica fragilização da herança religiosa, quer seja na transmissão familiar, quer seja nos aspectos históricos do país que podem ter contribuído. Aliás, essa ponderação é feita também por Costa.

Esse Uruguai de frágil e tardia implantação colonial, desenvolve em seu percurso de construção nacional, um itinerário histórico particular dos religiosos, se for comparado com qualquer outro país da América Latina. Normalmente, os discursos oficiais hegemônicos dominantes costumam falar dele como um país secular e pouco religioso e que é ou foi (dependendo do setor social do qual é visto) a autopercepção que assombra o imaginário coletivo. Este fato se desenvolve cedo se o compararmos com o resto da América Latina. Em 1918, a separação entre Igreja e Estado já havia sido estabelecida na nova Constituição da República. (COSTA, 2003, p. 46, tradução nossa)³⁹³.

A citação menciona as particularidades do processo colonial³⁹⁴ e religioso no Uruguai, como também o processo de separação entre Igreja e Estado. O processo colonial e missionário tardio³⁹⁵, em nossa compreensão, pode ter contribuído para a herança religiosa católica fragilizada. Aliás a laicidade uruguaia foi acelerada quando pensada em relação ao restante do contexto da América-Latina³⁹⁶. Afinal, a transferência da religião do âmbito público para o privado contou com a Igreja Católica no cerne desse processo³⁹⁷. Dentre os eventos históricos, especialmente a questão clerical é considerada como um marco para que fiéis abandonassem a Igreja e se tornassem anticlericais, gerando uma importante crise de fé (COSTA, 2003). O quadro a seguir sintetiza os eventos históricos considerados marcos por Costa (2003) na transição do Uruguai católico para um país laico com várias religiosidades.

³⁹³ “Ese Uruguay de débil y tardía implantación colonial, desarrolla en su periplo de construcción nacional, un particular itinerario histórico de lo religioso, si se lo compara con cualquier otro país de América Latina. Normalmente, los discursos oficiales hegemónicos dominantes suelen hablar de él como un país laico y poco religioso y esa es o era (depende el sector social desde el que se mire) la autopercepción que ronda en el imaginario colectivo. Este hecho se desarrolla tempranamente si lo comparamos con el resto de América Latina. En 1918 ya se había establecido en la nueva Constitución de la República la separación entre Iglesia y Estado.”

³⁹⁴ Para conhecer a história do Uruguai colonial utilizado por Costa (2003), veja-se: CAETANO; RILLA, 1994.

³⁹⁵ “La primera diócesis se crea en 1878 no Uruguay [A primeira diocese do Uruguai foi criada em 1878].” (COSTA, 2003, p. 48).

³⁹⁶ “Lo que podemos llamar el proceso secularizador en Uruguay se ubica entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX.”

³⁹⁷ Para descrever esse processo, com ênfase no papel da Igreja Católica, veja-se: COSTA, 2003. Sobre o Vaticano II, vejam-se: DUSSEL *et al.*, 2007.

Quadro 6 – Eventos históricos no Uruguai e reflexos na religiosidade

Ano	Evento em destaque
1905	Apresentado no Parlamento um projeto de divórcio que se tornou lei em 1907, que também incluiu como causa para dissolução conjugal o consentimento mútuo. O Hospital Infantil Pereira Rosell foi criado com a condição de que haveria presença de símbolos religiosos nele. Nesse mesmo ano, o arcebispo de Montevidéu mencionou em suas cartas privadas que a atmosfera antirreligiosa estava ficando cada vez mais quente.
1906	Ordenada a “retirada dos crucifixos” dos hospitais. Esse feito foi um dos mais fortemente significativos nesse processo e foi carregado com simbolismo, levando a uma famosa polêmica no Parlamento.
1907	Todas as referências a Deus e aos evangelhos foram apagadas no juramento de Parlamentares.
1909	Em 1909, a educação religiosa foi abolida nas escolas públicas. No mesmo ano, o presidente Williman vetou a lei que abolia as honras militares a pessoas religiosas e símbolos. No final desse ano, na Comissão de Reforma, viu que a Câmara dos Representantes apoiava amplamente a separação de Estado e Igreja.
1910	Lei revogando todas as honras, exceções e prerrogativas estabelecidas pelas leis para pessoas religiosas e símbolos, estabelecendo também que o Exército não compareceria a nenhuma celebração religiosa e que a bandeira nacional não saudaria ninguém ou símbolo religioso.
1911	Um conjunto de medidas de secularização é acelerado em vários campos da vida social que fornece o caminho para a separação da Igreja do Estado.
1917	A separação Igreja do Estado foi consagrada no “Artículo 5 de la Constitución Nacional de 1917”.
1919	Ocorre a mudança do nome oficial de alguns feriados, como 25 de dezembro, “Natal” para “Dia da Família”, o 6 janeiro, “Dia dos Três Reis” para o “Dia das Crianças” ou “Semana Santa” para a “Semana de Turismo”.
1932	Os três bispos do país definiram a necessidade de criar a Ação Católica, adotando diretrizes do Papa Pio XI, desenvolvendo uma série de atividades que conduziram, dois anos depois, a uma Carta Pastoral de “Implantação da Ação Católica no Uruguai”, juntamente com seus estatutos.
1940	Foi realizado o primeiro congresso da Ação Católica, no qual o referido modelo continuou a ser percebido como a principal orientação gueto, construindo sua identidade por meio da moralização dos costumes, por meio da formação da consciência católica sobre apresentações públicas, encontros nas praias e modas femininas.
1955	O início dos anos 1960 produziu um aumento significativo no número de dioceses do país
1957	Havia o arcebispado de Montevidéu e quatro dioceses. Havia cinco bispos e 662 sacerdotes, 198 pertencentes ao clero diocesano e 464 ao clero religioso. A arquidiocese de Montevidéu tinha 59 paróquias, 69 padres seculares e 350 religiosos. A população de Montevidéu era pouco mais de um milhão de habitantes.
1960	Uma mudança de sensibilidade de pastores e teólogos, com eventos eclesiais significativos daquela década, o Concílio Vaticano II na mundial e a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Medellín, já na segunda metade da década.
1967	Fundado o Instituto Teológico do Uruguai com a missão de ter um espaço próprio para a formação de novos sacerdotes. Também naquele ano é fundado a Conferência dos Religiosos do Uruguai, que mais tarde se chamaria Federação dos Religiosos do Uruguai, como instância de coordenação da vida religiosa.
1973	Presença das religiões afro-brasileiras.
1973	Segue-se o golpe de Estado e instala-se uma ditadura que duraria até 1985.
1987	Visita de um papa, João Paulo II, ao Uruguai. Tem-se o marco da assinatura do tratado entre Argentina e Chile por uma disputa de fronteira, que foi resolvido com a intervenção do Vaticano.

Fonte: Elaborado pela autora a partir de Costa (2003, p. 60-75).

O século XX foi de grandes acontecimentos e mudanças no Uruguai, sobretudo em termos políticos, sociais e religiosos³⁹⁸. Ressalvadas as particularidades, notamos que a fragilização da herança católica se mostra nos eventos mencionados, quer seja na relação Estado e Igreja, Igreja e clero e Igreja e sociedade. No campo religioso não apenas ocorre a separação entre Igreja e Estado, em 1917, como também outras expressões religiosas³⁹⁹ se firmam no Uruguai, mesmo em contexto político complexo. Costa (2003), em seu estudo, destaca a presença das religiões afro-brasileiras⁴⁰⁰, neopentecostais⁴⁰¹, protestantes históricos e outras religiosidades (COSTA, 2003). “No entanto, sempre se configuraram como minoria, ainda que tenha estabelecido seu próprio tecido social.” (COSTA, 2003, p. 77). O quadro a seguir relaciona o campo religioso uruguaio.

³⁹⁸ No século XIX, o governo uruguaio solicitou a nomeação de um vicário, e foi nomeado em 1859 o Monsenhor Jacinto Vera, aumentando as tensões. O conflito se instaura em razão dos cemitérios, que até aquela data estavam sob a gestão da Igreja Católica. Porém, em 1861, com a morte de um maçom católico, o pároco negou o enterro, bem como a realização da cerimônia religiosa. O governo uruguaio interveio e autorizou o enterro. A Igreja não aceitou a intervenção que considerou civil em matéria considerada própria da Igreja, como resultado determinou a exumação do cadáver. Ainda em 1861, o governo uruguaio emitiu um decreto determinando a “secularização dos cemitérios” e proibiu que os cadáveres fossem levados às Igrejas, sob o argumento de questões sanitárias. Toda a administração dos cemitérios migra da esfera religiosa para a gestão civil local. A reação da Igreja foi imediata e resultou num acordo que permitia e regulava a presença de capelães nos cemitérios. (COSTA, 2003). Esse foi um tema que resultou em importantes tensões. No entanto, em 1885, com um novo decreto do governo, foi interpretado que o acordo vigente até o momento se aplicava apenas à capital e não a todo o Uruguai. Além disso, a dispensa de um pároco da catedral, tido como católico maçom, e a nomeação de outro pároco, tido como de corrente jesuítica, geraram novos atritos. O governo interveio, pediu que a demissão do pároco católico maçom fosse revogada, o que foi negado pelo arcebispo Vera e gerou ações. Esse conflito durou de 1861 a 1863 e, embora soluções fossem buscadas em outubro de 1862, o governo ordenou o exílio de Vera, que poderia retornar ao país em agosto de 1863. Durante esse conflito, a corrente católico-maçônica integrou as fileiras da Igreja. Outros se juntaram às fileiras do racionalismo deísta (COSTA, 2003).

³⁹⁹ Néstor Costa comenta que, em 1988, a obra “*Las Sectas y las Nuevas Religiones a la Conquista del Uruguay*” (ELIZAGA, 1988) abordou a diversidade de religiosidades presentes no Uruguai. Em 1993 outro estudo de natureza sociológica (GUERRA, 1993) indicou algumas das muitas expressões de religiosidade presentes naquele país.

⁴⁰⁰ Trata-se das religiões de matriz africana. O primeiro terreiro foi estabelecido em Montevideu em 1942 (COSTA, 2003).

⁴⁰¹ De acordo com o Costa (2003), as igrejas neopentecostais são oriundas do Brasil e da Argentina.

Quadro 7 – Pluralidade religiosa no Uruguai

Igrejas evangélicas históricas	Outras igrejas evangélicas
Iglesia Evangélica Valdense en el Río de la Plata Iglesia Evangélica Metodista en el Uruguay I Iglesia Evangélica del Río de la Plata Confraternidad de Iglesias Evangélicas Menonitas Primera Iglesia Evangélica Armenia Iglesia Evangélica Luterana Unida Iglesia Reformada Húngara	Alianza Cristiana y Misionera Iglesia de Cristo Iglesia Evangélica Bautista Iglesia Ministerios de Gracia en el Uruguay Iglesia del Movimiento Misionero Mundial en Uruguay Christ Church Nazarenos Misión Evangélica Iglesia Evangélica Armenia
Orígenes judia	Pentecostais
Nueva Congregación Israelita Comunidad Israelita del Uruguay Congreso Israelita Sefaradí Sociedad Israelita Húngara del Uruguay	Asambleas de Dios Iglesia de Dios Iglesia de Dios Pentecostal Ondas de Amor y Paz Alrededor de 40 denominaciones menores Dios es amor Iglesia de Dios de la Profecía Iglesia Pentecostal Unida Internacional Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús Iglesia Pentecostal de los Milagros Primitivo
Orígenes científica-filosófica	
Sociedad Teosófica del Uruguay Federación Espiritista del Uruguay Escuela Científica Basilio (espiritista) Fraternidad Rosacruz Max Heindel La Antigua y Mística Orden de la Rosacruz (AMORC)	
Outras	Orígenes orientais
Ciencia Cristiana Testigos de Jehová Adventistas del Séptimo Día Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) Iglesia Nueva apostólica (origen Inglaterra)	Iglesia Mesiánica Mundial Sekai Kyusei Kyo (origen japonés) Fe Bahá'í (de origen persa) Iglesia de la Unificación (secta moon) Seicho No Ie Hinduismo Asociación Internacional para la Conciencia del Krishna Templo Hindú Budismo Asociación Budista Sokka Gakai

Fonte: Elaborada pela autora a partir de Costa (2003, p. 79-80).

A conclusão de Costa (2003) é que o campo religioso uruguaio é dinâmico e os discursos religiosos competem entre si para reafirmar legitimidade. No seguimento das verificações, a pesquisa de campo⁴⁰² realizada por Costa foi realizada em Montevideu.

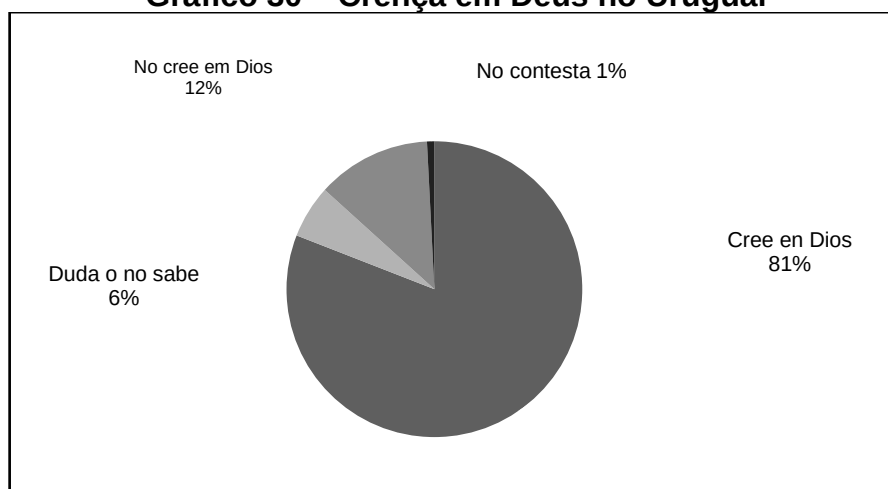
3.3.3.2 A crença e a descrença no Uruguai: uma pesquisa de campo em Montevideu

Costa (2003) inicia a abordagem a partir da indagação sobre a crença em Deus na capital uruguaia Montevideu. A maioria dos participantes (81%) afirmou crer em

⁴⁰² Costa (2003) esclarece que sua pesquisa compreendeu uma amostragem de 400 indivíduos.

Deus. A capital uruguaia nesse dado não se revela majoritariamente descrente, ao contrário, possui crenças.

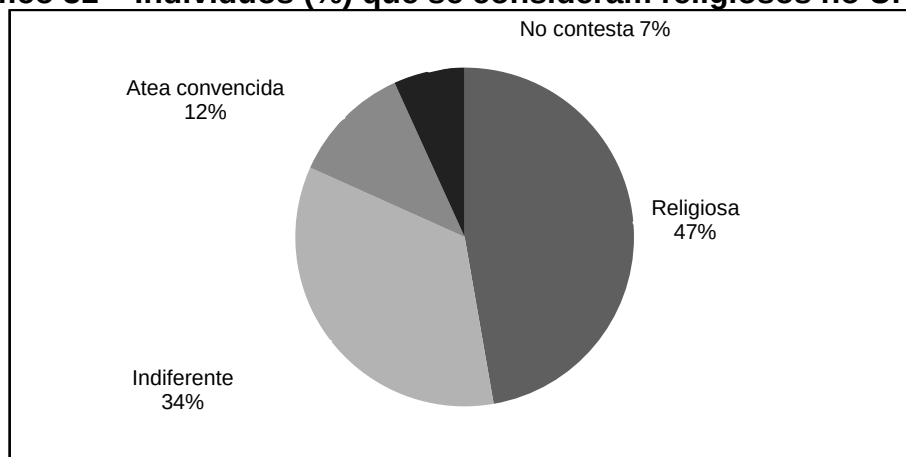
Gráfico 30 – Crença em Deus no Uruguai



Fonte: Elaborada pela autora a partir de Costa (2003, p. 82).

Os descrentes somam 12%, aqueles que possuem dúvidas 6%, e 1% não sabe dizer. Esses dados, quando analisados em relação à seguinte pergunta: “você se considera religioso?”, revelam alterações importantes nos percentuais.

Gráfico 31 – Indivíduos (%) que se consideram religiosos no Uruguai



Fonte: Elaborada pela autora a partir de Costa (2003, p. 83).

Notamos, pela leitura do gráfico, que os mesmos 12% que afirmou não crer em Deus, coincide com os 12% que se identificam como “ateu convicto”. Embora 81% tenham afirmado “crer em Deus”, apenas 47% afirmam ser “religioso/a” e 34% responderam ser “indiferente”. A nossa análise considera que a existência de crença não coincide ou converge para que a pessoa se considere religiosa. Isto quer dizer, é possível ter crenças, incluso em Deus, e não ter religião. Notadamente traços de

desinstitucionalização. A relação entre crença e educação em Montevideu é investigada, afinal, assim como no Brasil, no Uruguai, o ensino foi área de atuação da Igreja. Os indivíduos que estudaram em “Institutos Católicos na educação primária e secundária, a maioria 91% afirma crer em Deus⁴⁰³. Em relação aos indivíduos que estudaram esses mesmos períodos em escolas laicas, 80% afirmam crer em Deus.” A conclusão de Costa (2003) é que a exposição ao ensino confessional nessa fase da vida contribuiu para maior perenização da crença em Deus, embora não seja considerado fator determinante. Na atualidade uruguaia, 80% das matrículas ocorrem em escolas públicas não confessionais laicas. Logo, esses percentuais podem se alterar em pesquisas futuras. Avançando na investigação sobre as razões para crença e descrença em Deus, Costa (2003) destaca a “tradição familiar”, transmitida dentro do contexto das famílias.

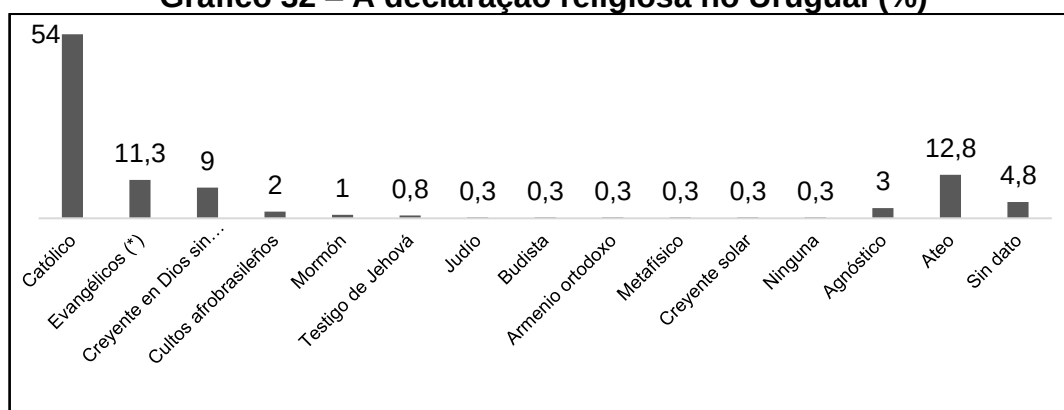
As razões para acreditar ou não em Deus são variadas e distribuídas, sendo a mais mencionada a tradição familiar 18,8% com afirmações como “Venho de família crente” ou outras semelhantes, em segundo lugar apresentando a necessidade de acreditar “porque tenho que acreditar em algo” – uma posição ocupada por quase 14% e em terceiro lugar a valorização da ajuda que a fé oferece perante os grandes problemas da vida 11%. (COSTA, 2003, p. 86, tradução nossa)⁴⁰⁴.

A expressão “venho de família crente” sintetiza o que em nossa tese abordamos como a transmissão da herança religiosa⁴⁰⁵, e o panorama religioso de Montevideu é demonstrado no gráfico a seguir.

⁴⁰³ “El total de personas que realizaron su educación primaria y secundaria en institutos católicos un 91% afirma creer en Dios. [...] Del total de personas que cursaron sus estudios primarios y secundarios en centros educativos públicos, laicos, el 80% expresa creer en Dios. Esto parece indicar que la exposición a la experiencia o propuesta de lo religioso en lo educativo sensibiliza más la posibilidad de creencia en Dios, aunque ciertamente no la determina.” (COSTA, 2003, p. 85).

⁴⁰⁴ “Las razones para creer o no en Dios son muy variadas y distribuidas siendo la más mencionada la tradición familiar con afirmaciones tales como “vengo de una familia creyente” u otras similares, presentándose en segundo lugar la necesidad de creer “porque en algo hay que creer”, posición sostenida por casi el 14% y en tercer lugar la valoración de la ayuda que brinda la fe ante los grandes problemas de la vida 11%.” (COSTA, 2003, p. 86).

⁴⁰⁵ “El conjunto de adhesiones religiosas vinculadas a las Iglesias cristianas no católicas asciende al 11.4% de la población y los creyentes en Dios sin ninguna confesión ascienden al 9%, los cultos afrobrasileños a los que se adhiere un 2% de la población.” (COSTA, 2003, p. 87).

Gráfico 32 – A declaração religiosa no Uruguai (%)

Fonte: Elaborado pela autora a partir de Costa (2003, p. 88).

As maiores representações numéricas são os católicos (54%), os evangélicos⁴⁰⁶ (11,3%), os ateus (12,8%) e os crentes sem confissão religiosa (9%). Em relação ao Brasil, o Uruguai, especificamente Montevideu, aglutina um elevado índice de descrentes ateus. Os crentes sem confissão também aglutinam um percentual elevado, sinalizando a desinstitucionalização. Se somarmos os ateus e os crentes sem confissão, equivalentes à categoria sem religião no Brasil, teríamos um percentual de 24,8%, equivalente a quase $\frac{1}{4}$ da população pesquisada.

Costa verifica o pertencimento diante da confissão proferida, a partir da referencial Hervieu-Léger (2015). Apenas 2,8% dos católicos se dizem muito praticante, 11,6% praticante, 36,1% não muito praticante, 47,7% não praticante e 1,9% não respondeu. Em síntese, o grupo católico é aquele no qual os indivíduos se declaram menos praticante. Em contrapartida, os Testemunhas de Jeová, por exemplo, polarizam-se entre 66,7% muito praticante e 33,3% não muito praticante, como também ocorre com a umbanda, 37,5% muito praticante, 25% praticante e 37,5% não muito praticante, inexistindo não praticante (COSTA, 2003, p. 91). Acerca da institucionalização, ou da desinstitucionalização, somente 8,8% afirmam que não é possível ser muito religioso sem assiduidade na Igreja. Em contraponto, 86% acreditam ser possível ser bastante religioso sem ter assiduidade na Igreja (COSTA, 2003, 94). No mesmo sentido, verificando a necessidade de sacerdotes ou se o indivíduo pode se relacionar diretamente com Deus, 77,3% acreditam que o indivíduo

⁴⁰⁶ Os evangélicos: “Cristiano no católico (sin especificar) 5%; Evangélica (sin especificar) 3,8%; Evangélica pentecostal 1,5%; Evangélica bautista 0,3%; Protestante 0,4%; Adventista 0,3%.” (COSTA, 2003, p. 88).

pode se relacionar diretamente com Deus, sem a necessidade de sacerdotes; a minoria de 13% discorda; 7,5% não concorda nem discorda e 2,3% não respondeu.

A conclusão de Costa é que “[...] indicam tendências que vão na direção da reivindicação do indivíduo em oposição ao institucional. O crescimento da autonomia do indivíduo já referido acima tem atingido o campo religioso com clareza e isso é demonstrado pelo comportamento e posicionamento do povo de Montevideu a esse respeito.” (COSTA, 2003, p. 95, tradução nossa)⁴⁰⁷. Notamos nos dados apresentados por Néstor Costa similaridade com nossa pesquisa no Brasil, há identificação religiosa sem prática da tradição, há uma relativização da figura da instituição e dos sacerdotes com consequente individualização da crença, e, por fim, desinstitucionalização. Em se tratando de mudança de religião ou conversão, 31% da população de Montevideu afirma ter mudado de religião ao longo da vida, enquanto 67,5% nunca mudou de religião e 1,5% não respondeu (COSTA, 2003).

As mudanças ocorreram preponderantemente entre 13 e 20 anos, seguidos por 21 e 30 anos e, em terceiro lugar, até 12 anos. Isso quer dizer que “até 20 anos de idade, temos a concentração de 70,4% daqueles que mudam a declaração religiosa.” As variáveis “gênero” e “situação socioeconômica” não são significativas nesses câmbios, conforme Costa (2003).

A transmissão de padrões culturais e religiosos é um fator substancial da construção de identidades, memória e tradição, de indivíduos e coletividades. Embora o tempo atual expresse mecanismos claros de fratura da memória e dos mecanismos tradicionais de transmissão, isso não indica que os mecanismos de socialização da família não são mais importantes. Por este motivo, foram incluídas perguntas que podem fornecer pistas sobre esses elementos. (COSTA, 2003, p. 116, tradução nossa).⁴⁰⁸

A herança religiosa familiar novamente é verificada em razão da mudança de religião. Costa (2003) aduz que 78% daqueles que afirmam crer em Deus são provenientes de famílias cuja mãe era católica, sendo a presença materna e feminina

⁴⁰⁷ “[...] la reivindicación de lo individual en contraposición a lo institucional. El crecimiento de autonomía del individuo ya referido con anterioridad ha llegado al campo religioso con claridad y así lo demuestra el comportamiento y posicionamiento de los montevideanos al respecto.” (COSTA, 2003, p. 95).

⁴⁰⁸ “La transmisión de pautas culturales y también religiosas es un factor sustancial de la construcción de identidades, memoria y tradición, de los individuos y las colectividades. Si bien el tiempo actual expresa claros mecanismos de fractura de la memoria y de los mecanismos tradicionales de transmisión de misma, esto no indica que los mecanismos de socialización familiar hayan dejado de tener importancia. Por esa razón que se han incluido preguntas que puedan brindar pistas acerca de estos elementos.” (COSTA, 2003, p. 116).

muito significativa na transmissão da tradição, sobretudo na tradição católica. “A atitude familiar, como esperado, tem certa influência na crença e descrença em Deus. [...] As mães parecem ter uma forte influência sobre a socialização religiosa dos filhos.” (COSTA, 2003, p. 118, tradução nossa).⁴⁰⁹

Da mesma maneira, as mulheres são mais presentes nos cultos, muito embora, a maior parte (18%) não seja tão assídua à prática institucional⁴¹⁰ (COSTA, 2003). Outrossim, o catolicismo popular é abordado pelo autor e, além dos santos católicos San Pancrácio⁴¹¹, San Cayetano⁴¹², San Cono⁴¹³, Virgen de Lourdes⁴¹⁴, Virgen del Verdún⁴¹⁵, e incluiu-se a orixá afro-brasileira Iemanjá⁴¹⁶ sincretizada com Maria. Os “católicos praticantes” manifestam baixa adesão ao catolicismo popular. “83% dos que se definem como católicos ‘muito praticantes’ não frequentam expressões da religiosidade popular. [...] 5% dos que se definem como católicos, embora ‘pouco praticantes’ afirma ter frequentado [a festividade anual de] Iemanjá.” (COSTA, 2013, p. 134).

Entre os evangélicos, o autor não identificou a participação nas festividades à Iemanjá, embora tenha citado a prática vinculada aos santos e à Virgem Maria. Os adeptos de Iemanjá participam das festividades dos santos católicos (COSTA, 2013). Em relação aos descrentes, “25% dos agnósticos participam de cultos a santos ou virgens, mas não em Iemanjá, enquanto 39% dos ateus participam de manifestações

⁴⁰⁹ “La actitud familiar parece tener, como era esperable, una cierta influencia en la creencia o increencia en Dios. [...] Las madres parecen tener una fuerte influencia en la socialización religiosa de sus hijos.” (COSTA, 2003, p. 118).

⁴¹⁰ “Por un lado, el 14% mencionado anteriormente como el núcleo de los participantes muy activos. Luego una segunda categoría puede estar integrada por quienes tienen un nivel intermedio de participación, que no van diaria ni semanalmente, incluidos en la categoría “asisten menos de una vez por mes” e integrada por un 6%. Finalmente, una tercera categoría está integrada por quienes asisten esporádicamente, “cada tanto o sólo en los grandes acontecimientos” integrada por casi un 18%.” (COSTA, 2003, p. 131).

⁴¹¹ “San Pacrácio: Santo católico, ubicado en una parroquia urbana de Montevideo, vinculado al trabajo y la salud. El día central del culto es el 12 de mayo, pero los días 12 de cada mes miles de personas lo visitan.” (COSTA, 2003, p. 134).

⁴¹² “San Cayetano: Santo católico, ubicado en una parroquia urbana de Montevideo, vinculado al trabajo y la salud. Experiencia más nueva en Montevideo que se consolida al influjo de la masividad que tiene en Argentina. La festividad central es el día 7 de agosto.” (COSTA, 2003, p. 134).

⁴¹³ “San Cono: Santo católico, ubicado en el interior del país cuyo culto no está administrado por la Iglesia Católica en función de haber sido establecido su templo por inmigrantes italianos. El día de culto es el 3 de junio.” (COSTA, 2003, p. 134).

⁴¹⁴ “Virgen de Lourdes: Santuario réplica del de Lourdes, Francia, ubicado en una parroquia en un barrio popular de Montevideo que cada 11 de febrero visitan muchos miles de personas y que los once de cada mes también es visitado por miles de personas.” (COSTA, 2003, p. 134).

⁴¹⁵ “Virgen del Verdún: Santuario en la cima de un pequeño cerro ubicado en el interior del país al que los días 19 de abril visitan miles de personas.” (COSTA, 2003, p. 134).

⁴¹⁶ “Iemanjá: Divinidad de los cultos afrobrasileños cuya festividad se realiza los días 2 de febrero en las playas realizando celebraciones y entregando ofrendas al mar.” (COSTA, 2003, p. 134).

de religiosidade populares, inclusive lemanjá, onde participam quase 18% dos ateus.” (COSTA, 2003, p. 136, tradução nossa)⁴¹⁷. Os ateus são mais ativos na participação de manifestações religiosas populares de tradições relacionadas a católicos, com 39%, e 18% das festividades à lemanjá. Já os agnósticos não participam das festividades de lemanjá, mas do catolicismo popular sim (25%). Dado interessante, afinal, um dos distintivos dos ateus é a negação da existência de crenças religiosas e institucionalização religiosa.

Nesse aspecto, Costa (2003) reconhece que o grupo de ateus no Uruguai, especificamente em Montevideu, demonstra prática distinta dos ateus na América Latina, mas ressalta que os ateus não possuem perfil uniforme. Concluindo, Costa (2003) afirma que a idade entre 13 e 20 anos é ponderada como determinante, sendo a presença feminina a maior concentração dos religiosos. A sociedade uruguaia de Montevideu é majoritariamente crente na existência de Deus (81%), mas isso não necessariamente converge para a afiliação a uma instituição religiosa ou a práticas religiosas vinculadas às instituições, ou seja, pertencimento institucional.

Metade da população se define como “religiosos”, mas um terço desses se identificará como crente sem instituição. Ademais, embora a grande maioria se autodeclare católico, apenas 3,3% frequentam a missa regularmente (COSTA, 2003, p. 163). Dentre os descrentes, 12% se identificam como ateu, esse grupo não é homogêneo, afinal, alguns participam de eventos do catolicismo popular e festividade afro-brasileira. Por outro lado, 9% da população afirma acreditar na existência de Deus, mas não direciona a crença para uma determinada instituição religiosa. “Eles são os crentes sem igreja”⁴¹⁸. Sobre os “crentes sem igreja”, Costa explica:

São a minoria relativa, não leem a Bíblia ou outros livros religiosos. Não comparecem a qualquer tipo de adoração. Não há menores de 19 anos nesta categoria. A maioria são mulheres. Em sua maioria, não acreditam que haja algo após a morte, não acreditam na existência do diabo e não acreditam em reencarnação. (COSTA, 2003, p. 166, tradução nossa).⁴¹⁹

⁴¹⁷ “25% de los agnósticos participan en cultos a santos o a una virgen, pero no en lemanjá, en tanto que un 39% de los ateos participan en expresiones de religiosidad popular, incluida lemanjá, donde participa casi el 18% de los ateos.”

⁴¹⁸ “También debe mencionarse que un 9% de la población afirma creer en la existencia de Dios, pero no canaliza esa creencia hacia ninguna institución religiosa. Son los creyentes sin iglesia.” (COSTA, 2003, p. 164).

⁴¹⁹ “Reza la minoría relativa, no leen la Biblia ni otros libros religiosos. No asisten a culto. No hay menores de 19 años en esta categoría. La mayoría son mujeres. Mayoritariamente no creen que exista nada después de la muerte, no creen en la existencia del demonio y no creen en la reencarnación.”

A constatação de Costa sobre a sociedade de Montevideu no século XXI é que se trata de pluralidade religiosa, cujos crentes buscam expressar a crença de várias maneiras.

Isso faz com que a população possa ser identificada em uma tradição religiosa e, simultaneamente, estabelecer distâncias substanciais com vários de seus postulados doutrinal ou social; ao mesmo tempo que permite acreditar sem pertencer, algo que foi observado tanto no crescimento daqueles que acreditam sem uma igreja, quanto naqueles que definem como parte de uma igreja ou grupo religioso, mas não mostra o mesmo tipo de comportamento que aqueles que não se identificam com nenhum e afirmam acreditar.

A nossa compreensão, a partir dos dados do estudo de Costa, é de indivíduos que majoritariamente se identificam como católicos, assim como no Brasil, embora haja relativização nas práticas e assiduidade na instituição, além da presença de catolicismo popular e manifestações de individualização da crença. Mesmo entre os ateus, é notada a participação em eventos religiosos. Há evidências de desvinculação entre crença e instituição religiosa, isto é, desinstitucionalização. Por isso, consideramos que neste estudo há diálogo com nossa tese de fragilização da herança religiosa. Ademais, os dados são da capital do país, localidade urbanizada cuja memória religiosa se mostra plural. Dentre os designados “crentes sem igreja”, os quais possuem crença, mas não se institucionalizam, sendo correspondente aos sem religião com crença no Brasil⁴²⁰.

⁴²⁰ Ao término da obra do Professor Néstor da Costa, algumas reflexões teóricas nos conduziram a um diálogo com o autor, sobretudo acerca da distinção entre as categorias utilizadas por ele: “crentes sem igreja”, “ateus”, e os sem religião com crença no Brasil. Alguns questionamentos foram enviados por e-mail. Fizemos alguns esclarecimentos prévios acerca do grupo dos sem religião no Brasil e sua abrangência: sem religião sem religião (com crença); agnósticos e ateus, bem como respectivos percentuais correspondentes no Censo 2010. Indagamos: “De acordo com o seu estudo, os sem religião com crença no Brasil podem ser equivalentes aos crentes sem igreja em Montevideu?” Professor Néstor da Costa: “A resposta é sim, são a mesma categoria.” Qual é a diferença entre crentes sem igreja e os ateus com crenças em Montevideu?” Professor Néstor da Costa: “A diferença é qualitativa. Os ateus muitas vezes rejeitam a existência de Deus, mas alguns podem realizar buscas espirituais. Já os crentes sem igreja são usualmente pessoas que acreditam na existência de Deus, mas não direcionam tal crença a nenhuma instituição.” “Qual o percentual estimado de crentes sem igreja no Uruguai?” Professor Néstor da Costa: “O dado mais confiável que temos é da pesquisa da região latino-americana feita pela PEW. No caso, cerca de 24% dos Uruguaios estão nessa categoria que atualmente denominamos crentes sem afiliação.” [...] “En su estudio, 1-¿podría acercar brasileños sin religión a los ‘creyentes sin iglesia’ en Montivideo? La respuesta es si. son la misma categoría. 2- ¿qué diferencia a los ‘creyentes sin iglesia’ de los ateos con creencias? La diferencia es cualitativa. Los ateos suelen rechazar la existencia de Dios aunque algunos de ellos puedan tener búsquedas espirituales. En tanto que los ‘creyentes sin iglesia’ son usualmente personas que creen en la existencia de Dios pero no canalizan esa creencia a través de ninguna institución. 3- Cuántos creyentes sin iglesia hay? El dato más confiable que tenemos es

3.4 Considerações finais do capítulo

Os estudos sobre os sem religião no Brasil, a partir de dissertações e teses assim como da produção bibliográfica, não são volumosos, mas nos permitem evidenciar a não homogeneidade desse grupo e nos propiciam pistas sobre o fenômeno dos sem religião. A designação sem religião sem religião não esclarece a quem se refere, ou seja, quais indivíduos designa.

No Brasil, até meados de 1950, os sem religião eram compostos por indivíduos que se declaravam sem religião e por aqueles que não tinham precisão em relação à religião. Assim, no Censo de 1960, quando há uma aparente redução nesse percentual, o que ocorreu, na verdade, foi uma redesignação, ou seja, apenas aqueles que se declaravam sem religião foram contabilizados nessa categoria (RODRIGUES, 2009b, p. 18). No Censo 2010, a categoria sem religião foi dividida em subgrupos: sem religião ateus, sem religião agnósticos e sem religião sem religião. Em relação aos sem religião sem religião, essa designação também não traz esclarecimento.

Em nosso estudo adotamos a designação sem religião com crença para tratar dos sem religião sem religião. A subdivisão realizada pelo Censo 2010 nos parece oportuna porque há distinções importantes entre esses indivíduos, em termos sociológicos, filosóficos e teológicos. Mensurar de modo preciso pela identificação assumida pelo indivíduo é oportuno. No Censo 2010, o percentual dos sem religião era de 8,04%. Desmembrando esse percentual nas respectivas subdivisões, temos uma maioria de sem religião sem religião correspondente a 0,32% de ateus, 0,07% de agnósticos e 7,65% de sem religião com crença.

el de la encuesta latinoamericana de religión hecha por el Pew Forum on Religion de la que te envié el link en un mail anterior. En ese caso un 24% de los uruguayos entran en esa categoría que ahora llamamos 'creyentes sin afiliación'.” [A partir do seu estudo, eu poderia considerar os brasileiros *sem religião* como os *crente sem igreja* em Montivideo? A resposta é sim. São a mesma categoria. 2- Qual é a diferença entre os *crentes sem igreja* e os *ateus com crenças*? A diferença é qualitativa. Os ateus geralmente rejeitam a existência de Deus, mas alguns podem ter buscas espirituais. Os *crentes sem igreja* são geralmente pessoas que creem na existência de Deus, mas não canalizam essa crença por meio de nenhuma instituição. 3 – Quantos crentes sem igreja existem no Uruguai? Os dados mais confiáveis que temos são da pesquisa latino-americana, sobre religião realizada pela PEW Forum on Religion, da qual enviei o link em um e-mail anterior. Nesse caso, 24 % dos uruguaios sem enquadram nessa categoria que hoje chamamos de “crentes sem afiliação”.] Informações a partir da troca de e-mails entre a pesquisadora deste estudo e o professor e pesquisador Costa, datado de 19 novembro de 2020.”

De acordo com o Censo 2010, os sem religião apresentam um aumento contínuo. Os crescimentos mais significativos aconteceram nas décadas de 1970 e de 1980. Nas décadas de 1990 e 2000 há desaceleração no crescimento, mas ainda permaneceu como um fenômeno em expansão. No Censo 2010, em números absolutos, temos 15.335.510 de indivíduos residentes no Brasil que se autodeclararam sem religião, o que corresponde a 8,04% da população brasileira. A diminuição dos índices de indivíduos que se autodeclararam católicos apostólicos romanos contribuiu para o crescimento dos sem religião e também dos evangélicos. Por isso, de acordo com o Censo 2010, os católicos (64,6%), os evangélicos (22,2%) e os sem religião (8,04%) são, respectivamente, os três grupos religiosos que lideram as estatísticas.

Os sem religião são predominantemente compostos por indivíduos homens (58,87%), na faixa etária dos 15 aos 39 anos, com preponderância dos indivíduos entre 20 e 29 anos e média de 26 anos. Os indivíduos são majoritariamente pardos (47,06%), seguidos por negros (11,07%). A maior concentração dos sem religião é de indivíduos sem instrução e fundamental incompleto (48,57%), e a renda nominal mensal de mais de ½ a 1 salário mínimo (27,87%).

Acerca dos sem religião nas regiões do país, vimos que no Sudeste há uma maior concentração de sem religião (46,97%); no Sul há menor concentração (8,61%). Salvador é a capital com maior concentração de sem religião. Observando todas as regiões, destacam-se: Salvador (Bahia), no Nordeste, com 17,64%; Rio Branco (Acre), no Norte, com 15,93%; Rio de Janeiro (Rio de Janeiro), no Sudeste, com 13,59%; Florianópolis (Santa Catarina), no Sul, com 11,93%, Campo Grande (Mato Grosso do Sul), no Centro-Oeste, com 10,66%, como as capitais com maiores concentrações de sem religião do país.

Após as verificações sobre os sem religião no Brasil, avançamos para as averiguações em panorama global. Para tanto, utilizamos a pesquisa do *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life: The Global Religious Landscape*, publicado em 18 de dezembro de 2012, no site PEW, com dados relativos a 2010. No estudo demográfico abrangente de mais de 230 países e territórios realizado pelo Fórum sobre Religião e Vida Pública do Pew Research Center, estimou-se que existam 5,8 bilhões de adultos e crianças religiosamente afiliados em todo o mundo, representando 84% da população mundial de 2010 de 6,9 bilhões de pessoas. A tradição religiosa com maior índice é o cristianismo, com 32%, seguida pelo Islã, com

23%, pelos não afiliados, com 16%, pelos hindus, com 15%, pelo budismo, com 7%, pelo animismo, com 6%, e por outras religiões, com 1%.

Ao analisarmos esses percentuais na localização geográfica, notamos a concentração de algumas religiões em determinadas regiões do globo. Esse dado sugere a relação entre religião e cultura, bem como a manifestação da herança religiosa via transmissão da tradição cultural na continuidade, compondo a memória de um grupo. Não obstante, sugere também movimentações na medida em que as mesmas regiões demonstram algumas mudanças no campo religioso, indicando alguma fragilização da herança religiosa via reconfiguração identitária religiosa.

No panorama global, os “não afiliados” somam 16%. Obviamente, é importante considerar o contingente populacional das regiões, mas, de acordo com a PEW (2012), a Ásia e o Pacífico agrupam 76% dos indivíduos “não afiliados”, seguidos pela Europa, com 12%, a América do Norte, com 5%, a América Latina e Caribe, com 4%, África, com 3%, respectivamente. Por fim, fizemos uma breve exposição de dados e análises na Europa e América Latina.

Na Europa consideramos a República Portuguesa, designada como Portugal, e na República Francesa, designada como França, e na América Latina a república Oriental do Uruguai, designada como Uruguai, além do Brasil. Para compreendermos os dados de Portugal, utilizamos a pesquisa realizada no estudo *Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas*, do pesquisador Alfredo Teixeira (2013).

Foi identificada a predominância de crentes sem religião do sexo masculino, sobretudo jovens e residentes urbanos. Embora em Portugal haja pluralidade religiosa, algumas regiões aglutinam predominâncias, como ocorre na região de Lisboa e Vale do Tejo, as quais agrupam mais da metade dos descrentes (55,2%) e dos crentes sem religião (43,5%) de Portugal. A maioria protestante e evangélica (62,2%) também está nessa região. Estamos perante a região que apresenta uma mais aprofundada diversidade quanto à pertença ou não pertença religiosa (TEIXEIRA, 2013).

Foi observado que quanto maior o tempo de residência no local, mais se identificam indivíduos católicos e Testemunhas de Jeová. Também foi observada maior prevalência dos crentes sem religião em área urbana. Os demais representantes das outras posições religiosas apresentaram maior itinerância e concentração urbana em se tratando dos crentes sem religião. Esse é um dado que

dialoga com nossa hipótese de mobilidade espacial e fragilização da herança religiosa em decorrência da recomposição da memória coletiva e da identidade individual, sobretudo na relação espaço e memória, urbanização e recomposição da memória.

A posição de destaque em relação ao catolicismo é ocupada pela região Norte (43,6%), enquanto para o Sul mais saliente é a categoria crente sem religião. (TEIXEIRA, 2013). Esse é um dado similar ao observado no campo religioso brasileiro, ou seja, declínio numérico católico com crescimento evangélico e dos sem religião, especialmente os sem religião com crença. Nota-se similaridades entre o fenômeno dos crentes sem religião em Portugal e no Brasil, ressalvadas obviamente as particularidades.

Na França nossas verificações foram a partir da obra de Sylvette Denèfle (1997), *La sécularisation. Être sans religion en France à la fin du XXe siècle*. “Herdeiros de uma nação que foi construída através do cristianismo, os franceses da última década do século XX não usam mais a cada dia as referências explícitas desta religião que dominava as práticas até meados do século.” (DENÈFLE, 1997, p. 1, tradução nossa). Na pesquisa de campo realizada por Denèfle (1997) com jovens sem religião, identificaram-se os precedentes religiosos dos ascendentes, incluindo a educação religiosa. O histórico religioso dos participantes é, sobretudo, vinculado à tradição católica. Especificamente se referindo ao caso francês, Denèfle (1997, p. 2, tradução nossa) constata que “o declínio maciço do envolvimento religioso dos jovens e a expressão cada vez mais frequente, afirmando desapego religioso.” O desapego é, sobretudo, em relação à instituição religiosa, similar ao identificado em outras pesquisas.

Na análise de Denèfle (1997), a maioria dos entrevistados (46%) são ateístas coerentes (26%), mas trazem pontos de vista precedentes, pois acreditam na vida após a morte, e 28% são ambíguos, ou indecisos. Há certa predominância masculina, cuja posição de rompimento com a Igreja se mostra mais incidente do que a população feminina, que tende a continuar a tradição da família, “para agradar”. Denèfle (1997) pondera que na “amostra estudada, as três variáveis, de idade, de escolaridade e de educação, têm uma influência maior do que o sexo.” (DENÈFLE, 1997, p. 280). Os jovens são a maioria dos sem religião, marcando uma geração. Ao investigar os valores dos interlocutores, a tolerância é o eixo das escolhas morais, em detrimento da religião (DENÈFLE, 1997, p. 215), há também indícios de descleritização.

Da mesma maneira, apresentamos uma síntese dos dados e análises do Uruguai com pesquisa realizada em Montevideu, a partir da obra de Néstor da Costa (2003), *Religión y sociedad em el Uruguay del siglo XXI*. O histórico religioso uruguaio, embora tardio no que se refere à América Latina, é católico. Não obstante, na contemporaneidade, é possível notar uma difusão de tradições evangélicas históricas e pentecostais, assim como religiões afro-brasileiras, dentre outras expressões religiosas, com destaque para um processo de desinstitucionalização religiosa marcada pelos crentes sem religião. Segundo nos informa Costa (2003), o campo religioso uruguaio é dinâmico, e os discursos religiosos estão em latência e competindo entre si, no intuito de reafirmar legitimidade.

A maioria, de 81%, afirma crença em Deus, 12% não possui crença em Deus, e 6% tem dúvidas ou 1% não sabe dizer. Ao questionar se os entrevistados se consideram religiosos, embora 47% se afirmem uma pessoa religiosa, 34% consideram essa questão indiferente. A declaração religiosa no Uruguai é majoritariamente católica (54%), seguida pelos evangélicos (11,3%), ateus (12,8%), crentes em Deus sem confissão/afiliação (9%), agnósticos (3%) e tradições de matriz africana (2%), com as maiores representatividades. As razões apresentadas pelos entrevistados para acreditar ou não em Deus são variadas, sendo a mais citada a tradição familiar (18,8%). Acerca da mudança de religião ou conversão, 31% da população de Montevideu afirma ter mudado de religião ao longo da vida, 67,5% nunca mudou de religião e 1,5% não respondeu. Refletindo sobre o pertencimento e identidade, Costa (2003) utiliza o referencial de Danièle Hervieu-Léger (2015) para avaliar a prática da religião. O grupo católico foi aquele no qual os indivíduos se declaram menos praticante, com 2,8% se definindo como muito praticante e 11,6% praticante; 36,1% não muito praticante; 47,7% não praticante; e 1,9% não respondeu.

Acerca da institucionalização ou da desinstitucionalização, somente 8,8% afirma que não é possível ser muito religioso sem ter assiduidade na Igreja. Em contraponto, 86% acreditam ser possível ser bastante religioso mesmo sem assiduidade religiosa (COSTA, 2003). No mesmo sentido, ao indagar sobre a necessidade de sacerdotes ou se o indivíduo pode se relacionar diretamente com Deus, 77,3% acreditam que o indivíduo pode se relacionar diretamente com Deus, sem a necessidade de sacerdotes, pastores; a minoria, de 13%, discorda, pois é necessário sacerdote; 7,5% não concordam nem discordam e 2,3% não responderam.

A desinstitucionalização e a individualização da crença que identificamos no Brasil se assemelham com as evidências trazidas pelos dados apresentados por Costa (2003).

Diante do exposto, é possível que estejamos perante possibilidades outras de afirmação religiosa, num tempo e espaço dinâmico ornado pela cultura local e global. As áreas mais urbanizadas mostram maior pluralidade de identificação religiosa, dialogando com nossa tese de alteração da memória religiosa em razão da mudança de espaço. Resta, contudo, a experiência pelos indivíduos àquilo que os afeiçoam por meio da vontade e da escolha. Esses são aspectos que concorrem com a tradição via transmissão manifesta na herança religiosa. A continuidade da tradição religiosa dependerá da escolha dos indivíduos no processo de composição, decomposição, recomposição das crenças em identidade religiosa. A maneira pela qual vivenciam a identidade religiosa é reconfigurada e revelam individualização e desinstitucionalização, porque o indivíduo se percebe autônomo. A crença religiosa é um importante elemento a ser considerado, mesmo entre aqueles que se dizem descrentes. A crença é uma manifestação da herança religiosa, um elo com a memória religiosa.

4 PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: TRAÇOS IDENTITÁRIOS E MEMÓRIA RELIGIOSA

Nosso objetivo, neste capítulo, é apresentar os dados da identificação religiosa dos sem religião com crença a partir da pesquisa de campo, conforme divisão estabelecida em nosso questionário estruturado⁴²¹. Em razão da extensão e da afinidade de algumas temáticas abordadas, os dados da identificação religiosa são apresentados neste capítulo e no capítulo seguinte. Neste capítulo, explicitamos os dados relativos à nossa tese de fragilização da herança religiosa, nas perspectivas indivíduo e identidade; espaço e memória; memória e transmissão da tradição, abrangendo as questões de números 1 a 15, 16, 17, 18, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39 e 40 do questionário estruturado.

Nas análises priorizamos o encadeamento das argumentações, e não necessariamente a sequência numérica das questões. Estruturamos o capítulo em eixos de abordagens: 1) a juventude no Brasil; 2) os sem religião com crença: dados do perfil socioeconômico; 3) traços identitários; e 4) os sem religião com crença: dados da identificação religiosa na perspectiva da memória religiosa.

A metodologia utilizada neste capítulo foi mista (STAUSBERG; ENGLER, 2011), composta por pesquisa bibliográfica e dados da pesquisa de campo (CRESWELL; CLARK, 2011; HAGUETTE, 1997). As técnicas qualitativas predominam em razão das análises das respostas (ORLANDI, 2001) dos participantes, as quais propiciam conhecimento sobre as perspectivas dos temas do fenômeno (CRESWELL, 2012).

Optamos por coletar os dados empíricos utilizando o roteiro do questionário estruturado digital (Apêndice C), contendo 40 questões de múltiplas escolhas e dissertativas. “O questionário estruturado [...] tem perguntas fechadas e abertas, mas todas predeterminadas.” (MARCONI; LAKATOS, 2012, p. 82). Todos os dados foram tabulados e, quando aplicáveis, calculamos os percentuais mediante técnica quantitativa. A pesquisa de campo foi diretiva em nossas análises, pois indica as crenças dos indivíduos participantes, e as respectivas experiências nos propiciam pistas sobre a formação identitária e o fenômeno em estudo, isto é, pessoas sem

⁴²¹ No questionário da pesquisa de campo, os dados religiosos são indagados nas questões de número 16 até a questão de número 40.

religião com crença, “[...] oferecendo assim, ao cientista da religião uma perspectiva singular de dentro de uma fé alheia.” (GRESCHAT, 2005, p. 55).

Consignamos que, como dito na introdução, a nossa proposta original para a pesquisa de campo constante no projeto de pesquisa⁴²² da tese compreendia aplicação de questionário estruturado impresso (Apêndice A), para discentes e egressos do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e para discentes da graduação da PUC Minas, *campus* Belo Horizonte e região metropolitana. Os docentes seriam os responsáveis pela aplicação do Termos de Consentimento Livre e Esclarecido Impresso (TCLEI) (Apêndice B) e do Questionário Estruturado Impresso (Apêndice A) em sala de aula. O escopo da pesquisa almejava a proposição de, no mínimo, 10 turmas, mediante participação facultativa. A pesquisa de campo foi devidamente submetida à Plataforma Brasil em 23 de outubro de 2019 pelo CAAE: 24706819.4.0000.5137, com aprovação pelo Comitê de Ética e Pesquisa (CEP) da PUC Minas, mediante aprovação no Parecer Consubstanciado do CEP: n.: 3.717.358, expedido em 21 de novembro de 2019 pela Professora Doutora Cristiana Leite Carvalho. Segundo o cronograma original, a aplicação da pesquisa de campo ocorreria no mês de março de 2020.

Como planejado no cronograma, disponibilizamos os questionários impressos para os docentes na última quinzena de fevereiro de 2020, para aplicação durante o mês corrente de março de 2020. Todavia, no início de março de 2020, instaurou-se no mundo a pandemia da covid-19. No Brasil, diante da crescente curva de testes positivos confirmados, evidenciando a circulação do vírus SARS-CoV-2 em território nacional, várias medidas de segurança sanitária foram adotadas, dentre as quais o distanciamento, o isolamento social e a quarentena. Na área da educação, inclusa a PUC Minas, foi realizada a suspensão das aulas presenciais ainda no início de março de 2020, e o ano letivo de 2020 transcorreu na modalidade remota.

Diante do avanço da pandemia e do transcurso do prazo regulamentar da tese que continuou fluindo, como alternativa, em 24 de agosto de 2020, propusemos na Plataforma Brasil uma emenda ao CAAE: 24706819.4.0000.5137, para a conversão do TCLE impresso (Apêndice B), após as adaptações necessárias, para o TCLE digital (Apêndice D). Da mesma forma, o “Roteiro de questionário estruturado impresso” (Apêndice A), após as adaptações necessárias, foi convertido em “Roteiro de

⁴²² O projeto de pesquisa da tese foi submetido e qualificado pela banca examinadora em 10 de outubro de 2020.

questionário digital” (Apêndice C). Essa mudança foi necessária e oportuna para que pudéssemos prosseguir com a metodologia de pesquisa exploratória via referencial teórica e pesquisa de campo para coleta de dados. A emenda proposta por esta pesquisadora foi aprovada pelo CEP da PUC Minas, mediante o Parecer Consubstanciado do CEP n.: 4.264.447, expedido em 8 de setembro de 2020 pela Professora Doutora Cristiana Leite Carvalho. No mês de setembro de 2020, realizamos a aplicação da pesquisa de campo em formato digital. A pandemia da covid-19 prosseguiu também no ano de 2021, com a manutenção das atividades remotas na PUC Minas. No início de 2022, uma nova onda de circulação do vírus, decorrente da mutação denominada ômicron, elevou os índices de contágio no Brasil, incluindo a pesquisadora deste estudo. Diante desses fatos, percebemos que as medidas adotadas no intuito viabilizar a pesquisa de campo para coleta de dados se confirmaram acertadas.

A ferramenta utilizada para a aplicação digital do TCLED e Questionário Estruturado Digital foi a plataforma Google Forms. Os docentes previamente identificados como sendo professores da disciplina de Cultura Religiosa (CR) na PUC Minas disponibilizaram aos discentes da graduação o *link* contendo o TCLED (Anexo D) e o Questionário Digital (Anexo C). A secretaria do PPGCR da PUC Minas disponibilizou aos discentes e egressos da pós-graduação em Ciências da Religião o mesmo *link* <https://forms.gle/W75iwCR9dZwt34R9>. O período de pesquisa foi de 14 de setembro de 2020 até 26 de setembro de 2020. O/a participante, ao ingressar no *link*, tinha imediato acesso ao conteúdo do TCLED e, após preencher os dados cadastrais e aceitar as condições do Termo, recebia a cópia do respectivo TCLED no e-mail cadastrado pelo próprio participante. Concluída essa etapa, o questionário estruturado digital era disponibilizado para participação, sendo composto por 40 questões de múltiplas escolhas e dissertativas. As primeiras 15 questões eram relativas aos dados socioeconômicos, e da 16ª até a 40ª questão, dados de identificação religiosa concernentes à tese, sendo todas de preenchimento obrigatório. Ao final, uma cópia do respectivo questionário respondido era enviada ao e-mail cadastrado pelo participante. Todos os dados foram compilados em planilha.

Obtivemos a colaboração de 75 participantes, correspondentes a 100%, sendo 57 discentes da graduação (76%) e 18 discentes da Pós-Graduação em Ciências da Religião (24%). A nossa amostragem não foi probabilística, portanto, não representativa do contingente de discentes matriculados na graduação na disciplina

de Cultura Religiosa e discentes e egressos na pós-graduação em Ciências da Religião na PUC Minas. “O tipo mais comum de amostra não probabilística é a intencional, pois o/a pesquisador/a está interessado/a na opinião de determinados elementos da população, mas, não representativos.” (MARCONI; LAKATOS, 2012, p. 84).

O nosso escopo da pesquisa de campo é a juventude universitária da PUC Minas, sobretudo a que se identifica ou se interessa pelo tema e estudo do fenômeno religioso. Por isso, afunilamos o recorte para discentes matriculados na disciplina de Cultura Religiosa e pós-graduandos em Ciência da Religião.

4.1 A juventude no Brasil: a faixa etária dos participantes da pesquisa de campo

Para iniciarmos a apresentação da nossa pesquisa de campo, primeiramente realizamos uma breve abordagem do nosso recorte etário, a juventude. Num país plural com o Brasil, plurais são as desigualdades e experiências da juventude.

Nunca é demais assinalar que a juventude brasileira não constitui um grupo social homogêneo [...]. Também em relação à religião os jovens se diferenciam. Deste modo, muitos estudos sobre juventude e religião têm enfoque bem delimitado: referem-se a um determinado segmento juvenil (jovens estudantes de uma determinada universidade, de uma cidade, ou de uma região de uma cidade); a uma religião ou corrente específica dentro de uma tradição religiosa. [...] (RODRIGUES, 2012, p. 255).

A maioria dos que se afirmam sem religião no Brasil estão nessa faixa etária. Por isso, é uma faixa etária que precisamos compreender, porque indica uma época geracional. Para tanto, apresentamos alguns dados da juventude no país, por meio do estudo e projeção da população do Brasil realizada pelo IBGE. Ao refletir sobre os jovens no Brasil, não objetivamos problematizar a categoria juventude, mas tão somente estabelecer o grupo etário da nossa pesquisa a partir da parametrização nacional. O nosso marco etário para definição de juventude é o mesmo estabelecido pela Lei nº 12.852 de 5 de agosto de 2013, que instituiu o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e as diretrizes das políticas públicas da juventude e o Sistema Nacional de Juventude (SINAJUVE). De acordo com o artigo

1º, § 1º: “são consideradas jovens as pessoas com idade entre 15 e 29 anos de idade.”⁴²³

Destaca o estudo do IBGE que, desde 1970, quando os jovens correspondiam a 42,1% população total, houve uma desaceleração no crescimento dessa população, com sucessivas reduções em 1980 (34,7%) e em 1996 outra redução (31,6%). Dentre os fatores citados como correlacionados aos dados nomeados no estudo como “características diferenciais”, ou possíveis causas para esse não crescimento, destacamos aquela que é coesa com a nossa tese, a sociedade e a sua “composição urbana e rural.” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1999, p. 15). Isto é, a reconfiguração identitária trazida pela mudança espacial. Em relação à população jovem (15 a 24 anos), as proporções de residentes em áreas urbanas nos gêneros masculino e feminino são as seguintes:

Enquanto 66,4% dos homens residiam em áreas urbanas, em 1980 ao segmento específico de jovens, correspondia a uma proporção de 68,3%, destacando-se jovens com idades entre 20 e 24 anos 70,7%. Em 1996, estas cifras resultam em 77,1% para o sexo masculino como um todo, 77,3% relativo ao conjunto formado pelos que tinha, entre 15 e 24 anos de idade, e 78,3% para os que estavam na faixa etária dos 20 a 24 anos. No caso feminino são ainda mais elevadas as proporções de jovens residindo em áreas urbanas, tanto para o contingente de 15 a 24 anos como para o grupo particular das que possuíam 20 a 24 anos. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1999, p. 16).

A movimentação da urbanização alcançou a juventude na década de 1990 e repercute na atual juventude. Os pais e mães que se movimentaram para ambientes urbanos na década de 1990 repercutem essa mobilidade na transmissão da tradição, memória e identidade. Outro dado importante a ser destacado é o fato da maioria dos jovens entre 15 e 24 anos residirem em áreas urbanas das grandes regiões brasileiras, tendência observada desde 1980. Isto é, a concentração de jovens não é apenas em áreas urbanas, mas em grandes centros urbanos das regiões do país. A “região Sudeste, por exemplo, apresenta as maiores proporções de jovens residindo em centros urbanos, em 1980 eram 83,1%; em 1991 eram 87,6% e em 1999 eram 89,2%.”

⁴²³ O IBGE, no estudo *População jovem no Brasil / IBGE*, do Departamento de População e Indicadores Sociais, realizou o recorte dos jovens entre os 15 e 24 anos de idade (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1999). “Os jovens pressionam a economia para a criação de novos postos de trabalho e por estarem exposto às maiores taxas de mortalidade por causas externas. E, além disso, é a fecundidade das mulheres nesta faixa etária que, atualmente, mais tem contribuído para o nível geral de prevaiente no Brasil.” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1999, p. 9).

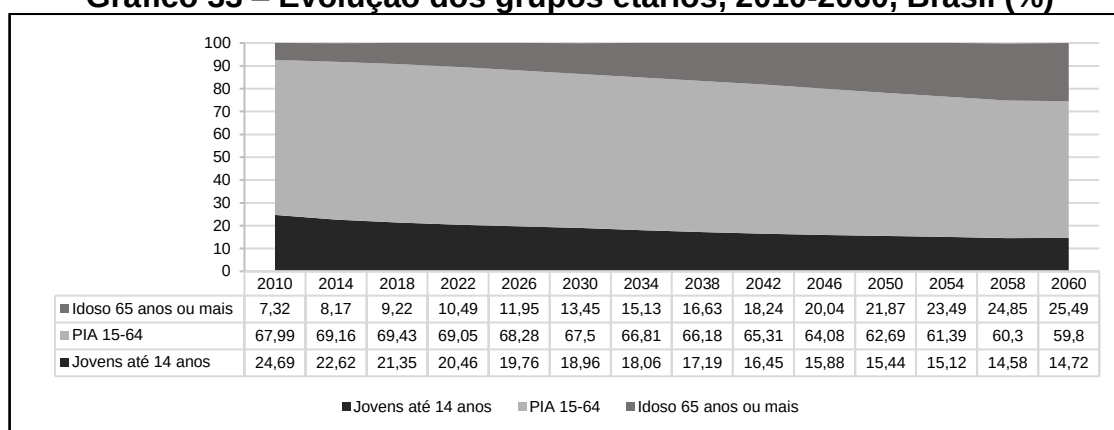
(INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1999, p. 24). É importante citar que as proporções mais baixas de jovens são nas regiões Norte e Nordeste, respectivamente 64,6% e 66,6%, em 1996.

Nesse sentido, cumpre destacar: “[...] somente as regiões Metropolitanas de São Paulo e Belo Horizonte, em conjunto, concentraram 49,4% deste crescimento.” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1999, p. 29). A capital mineira, Belo Horizonte, é o local de maior concentração domiciliar dos participantes da nossa pesquisa de campo. Outrossim, o Sudeste do país tem as maiores concentrações de indivíduos sem religião. Para compreendermos a proporção da população na faixa da juventude, identificamos no IBGE uma síntese da pirâmide etária do Brasil entre 2012 e 2019.

[...] Envelhecimento da população brasileira aumentou em 2019, se comparado a 2012. A pirâmide também nos permite observar que a população masculina apresentou padrão mais jovem que a feminina: na faixa etária até 24 anos, os homens totalizavam, em 2019, 17,8%, enquanto as mulheres, 17,2%. Por outro lado, a proporção de mulheres era superior à dos homens em todos os grupos de idade a partir dos 25 anos: 34,6% e 30,4%, respectivamente. Também notamos que, nos grupos de idade a partir dos 80 anos, a proporção de mulheres supera bastante a de homens. A síntese é de homens com perfil mais jovem. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2021, p. 10).

Esses dados são importantes porque não é possível analisar um fenômeno religioso e desconsiderar as questões de gênero, cor da pele/raça e classe. Os dados do IBGE citados acima correspondem ao período de 2019, imediatamente anterior à pandemia da covid-19, instalada mundialmente em 2020. A pirâmide poderá ou não ser afetada em razão dos exponenciais índices de óbitos ocorridos no Brasil. No IBGE, quando da redação desta tese, os dados de registro civil se encerravam em 2019, não sendo possível verificar os dados posteriores à pandemia e os impactos na pirâmide etária. Todavia, verificamos a “Projeção da população do Brasil e das Unidades da Federação de Evolução dos grupos etários de 2010-2060 do IBGE (2021) Brasil⁴²⁴, conforme gráfico a seguir.

⁴²⁴ As faixas etárias estabelecidas nos gráficos do IBGE consideram: jovens até 14 anos, PIA: População em Idade Ativa, os valores percentuais são calculados sobre a população total no ano, e, idosos com 65 anos ou mais. Vejam-se detalhes da metodologia do IBGE no próprio site do IBGE.

Gráfico 33 – Evolução dos grupos etários, 2010-2060, Brasil (%)

Fonte: Elaborado pela autora a partir dos dados do IBGE (2021)⁴²⁵.

Notamos pelo gráfico que a maior concentração etária da população brasileira está situada no PIA 15-64 anos de idade, com declínio projetado a partir de 2026, com 68,28%, até 2060, com 59,80%. Em relação aos indivíduos com até 14 anos de idade, o declínio é demonstrado de 2010, com 24,69%, até 2060, com 14,72%. Em contrapartida, os idosos com 65 anos ou mais estão com percentuais em crescimento de 2010, com 7,32%, até 2060, com 25,49%. Esses dados estão relacionados, dentre outros, com as Taxas Brutas de Natalidade (TBN) e Mortalidade (TBM) 2010-2060 no país. Se em 2010 a TBN era 15,08%, em 2060 a projeção é de TBN 9,29%, ou seja, menor natalidade. Em contrapartida, a TBM em 2010 era 6,36% e a projeção da TBM para 2060 é de 12,51%, maior mortalidade.

É importante considerar na análise da juventude a expectativa de vida total. A projeção para 2060 é de sobrevida de até 81 anos de idade. A expectativa de vida das mulheres permanece maior também nesse período. A expectativa de vida das mulheres em 2010 era 77 anos e em 2060 a projeção será de 84 anos, enquanto os homens em 2010 era 73 anos, a projeção para 2060 será de 77 anos de idade. A Taxa de Mortalidade Infantil (TMI) 2010-2060 também é maior nos homens. Esses dados são oportunos porque apresentam uma tendência de projeção populacional e de gênero na pirâmide etária. Em síntese, a projeção é que o Brasil tenha maioria de mulheres, que também terão maior expectativa de vida e menor taxa de mortalidade infantil em relação aos homens. É previsto crescimento na população idosa acima de

⁴²⁵ A metodologia do IBGE para a construção da evolução dos grupos etários considerou a população total, homens e mulheres: projeção da população residente – total, homens e mulheres – em um determinado espaço geográfico no ano. As populações apresentadas estão ajustadas para o dia 1º de julho de cada ano.

65 anos, com redução da população de jovens adolescentes até 14 anos de idade, de 2010, com 24,69%, até 2060, com 14,72%. Na faixa etária entre 15 e 64 anos de idade, há um declínio projetado a partir de 2026, com 68,28%, até 2060, com 59,80%. Um perfil populacional menos jovem é indicado como a tendência, conforme levantamento do IBGE da *Pirâmide Etária* de 2018, cuja atualização dos dados ocorrerá com o próximo Censo.

Os reflexos da diminuição da população jovem são significativos socioeconomicamente em um país, assim como em outras esferas, inclusive a cultura e o processo de continuidade da transmissão, cujo impacto alcança o campo religioso. O fenômeno dos sem religião aglutina pessoas majoritariamente urbanas, jovens⁴²⁶ e homens, conforme Censo 2010. Esse perfil predominante pode ser alterado em razão das circunstâncias mencionadas e impactar também as identificações religiosas, sobretudo aquelas cujo perfil é composto pela faixa etária jovem.

Destarte, avançamos para a apresentação os dados da nossa pesquisa de campo, especificamente com a juventude urbana da PUC Minas. Estamos tratando de uma geração. A continuidade da tradição passa por esse grupo etário que herdará e transmitirá a tradição da sociedade, em ambiente de formação universitária graduação e pós-graduação *stricto sensu*.

4.1.1 A juventude urbana e universitária: dados gerais da pesquisa de campo realizada na PUC Minas

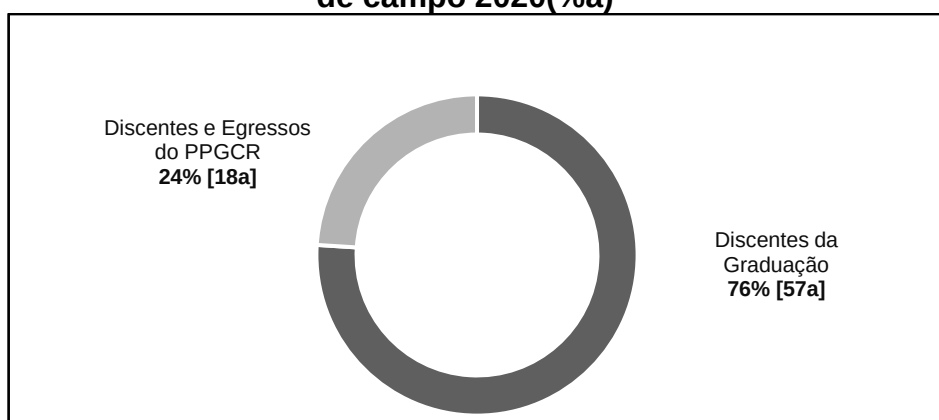
As abordagens relacionadas à religião, crenças, sentimento de pertencimento, identidade, dentre outras, não são mensuráveis apenas em percentuais, porquanto são subjetivas aos indivíduos e suas experiências existenciais. Cada participação é relevante e significativa, porque expressa o fenômeno e as experiências do universo que cada pessoa representa, embora não esgotem o tema. A nossa análise começa pelos dados socioeconômicos dos participantes.

⁴²⁶ Veja-se um maior aprofundamento na relação entre jovens sem religião e pesquisa de campo em Silva (2013) e sobre o perfil religioso da juventude no Brasil em Camurça (2012). Para pesquisa especificamente sobre juventude e religiosidade, veja-se: LEMOS, FILHO; SOUSA, 2018. Para estudo sobre estudantes e religião, veja-se: ORO, 2004. Uma dissertação sobre jovens sem religião no ensino médio em Roraima foi realizada por Silva (2015) e há uma dissertação em curso na PUC Minas no PPGCR sobre jovens sem religião em uma escola pública de Betim/MG.

4.1.2 Síntese dos dados socioeconômicos dos participantes da pesquisa de campo na PUC Minas

A nossa pesquisa por amostragem não probabilística, cuja participação foi facultativa, é majoritariamente de discentes da graduação (76%), conforme gráfico abaixo.

Gráfico 34 – Participantes universitários da pesquisa de campo 2020(%)⁴²⁷



Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa (2020).

A composição dos discentes da graduação conforme curso é pulverizada, de acordo com a tabela a seguir. Tivemos maiores participações dos/as discentes do curso de Direito (15%) e Fonoaudiologia (15%).

Tabela 14 – Participantes da graduação (%)

(Continua)

Curso	N.	%
Administração	2	3%
Ciências Biológicas	6	8%
Ciências Contábeis	2	3%
Direito	11	15%
Engenharia Civil	2	3%
Engenharia Química	1	1%
Filosofia	1	1%
Fisioterapia	1	1%
Fonoaudiologia	11	15%
Medicina Veterinária	1	1%
Odontologia	4	5%
Pedagogia	4	5%
Psicologia	3	4%

⁴²⁷ Consideramos “%” como percentual e “a” número absoluto.

Tabela 14 – Participantes da graduação (%)

		(Conclusão)
Curso	N.	%
Relações Internacionais	7	9%
Sistemas de Informação	1	1%
Total	57	76%

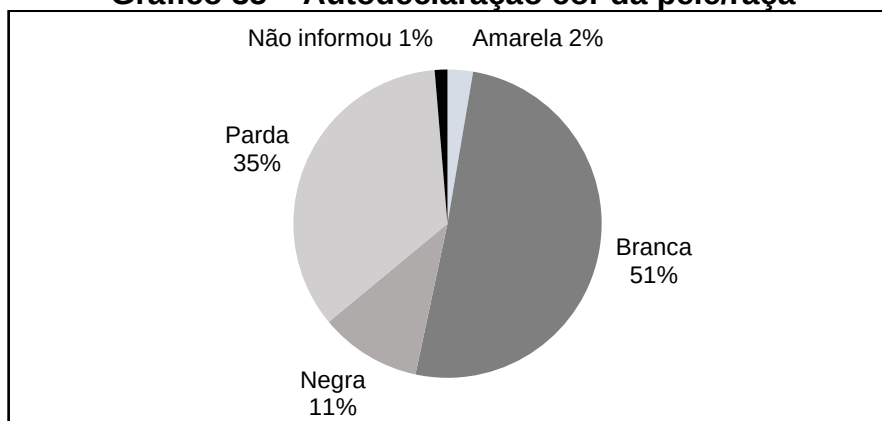
Fonte: Elaborada pela autora com dados da pesquisa (2020).

Muito embora o curso de Pedagogia tenha especialização em ensino religioso e a relação entre educação e religião seja histórica e atualmente tem figurado na pauta da educação laica, em nossa pesquisa de campo a participação desses discentes foi relativamente modesta (5%). Considerando a participação total de 75 indivíduos, compilamos o perfil socioeconômico majoritário dos participantes, correspondente às questões 1 a 15 do questionário estruturado. Trabalhamos com as variáveis “idade média”, “gênero”, “raça/cor da pele” e “estado civil”. As análises sobre religião devem considerar as variáveis gênero, raça/cor da pele e situação socioeconômica, porque são aspectos indissociáveis dos indivíduos enquanto sujeitos históricos representantes da sociedade (RITZ, 2018).

Os dados do perfil socioeconômico dos participantes indicam idade média de 26 anos, preponderância de gênero feminino (61%) em relação ao masculino (39%). Não houve outras identidades de gênero declaradas. A maior concentração de raça/cor da pele declarada em nossa pesquisa de campo é de brancos/as (51%).

Os dados gerais da pesquisa de campo correspondente aos 75 participantes, mostram que a idade média geral é de 26 anos de idade, preponderância de gênero feminino 61% e masculino 39%. Não houve outras identidades de gênero declaradas. A maior concentração de raça ou cor da pele é de Brancos/as 51%; Pardos/as (35%); Negros/as 11%; Amarelos/as 3%; não declarou 1%. O estado civil mais prevalente é solteiro 85%; casados 7%; viúvo 1%; Divorciado 1%; União estável 1%, Outro 4%. Um total de 95% não tem filhos/as e 5% têm filhos/as. (Pesquisa de campo, 2020).

Acerca da variável raça/cor da pele, no gráfico abaixo temos a composição dos participantes pela autodeclaração. Há evidente desproporcionalidade entre pessoas participantes brancas, pardas, negras e amarelas. Não houve autodeclaração étnica de indígenas.

Gráfico 35 – Autodeclaração cor da pele/raça

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

É oportuno considerar a relação educação e cor da pele/raça. No estudo realizado pelo IBGE denominado *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil 2018* foi constatada a permanência de desigualdade social relacionada à raça/cor de pele⁴²⁸. Nos dados da educação em relação à raça/cor da pele, temos a *Taxa ajustada de frequência escolar líquida da população residente de 6 a 24 anos de idade*, conforme grupos de idade e nível de ensino, e 36,1% dos brancos possuem ensino superior, contra 18,3% de pessoas de cor preta⁴²⁹ ou parda. Isto é, pessoas de cor da pele branca têm mais acesso ao ensino superior.

Esses dados nacionais revelam menor acesso à educação no ensino superior para pessoas com a cor da pele/raça preta e parda. Como demonstrado no gráfico da nossa pesquisa de campo, a maioria dos universitários participantes se autodeclararam da raça/cor da pele branca. As causas para essa discrepância no acesso ao ensino superior e a relação com a raça/cor da pele podem ser variadas, mas o IBGE indicou como uma das causas a necessidade de priorizar o trabalho em detrimento do estudo. Isto é, desigualdade social que desponta em diferenças econômicas, as quais se manifestam no afastamento da formação escolar em razão da necessidade de trabalhar, nutrindo o ciclo de desigualdades entre indivíduos.

Um fator que auxilia a compreensão desses resultados consiste na maior proporção de jovens pretos ou pardos que não dão seguimento aos estudos

⁴²⁸ Entre as formas de manifestação dessas desigualdades, a cor ou raça ocupa espaço central nesse debate, pois envolve aspectos relacionados às características do processo de desenvolvimento brasileiro, que produziu importantes clivagens ao longo da história do País. Como consequência, há maiores níveis de vulnerabilidade econômica e social nas populações de cor ou raça preta, parda e indígena, como demonstram diferentes indicadores sociais que vêm sendo divulgados nos últimos anos (SÍNTESE, 2018; CENSO, 2012).

⁴²⁹ Termos utilizados pelo IBGE na apresentação dos dados.

por terem que trabalhar ou procurar trabalho. De fato, em 2018, entre jovens de 18 a 24 anos com ensino médio completo que não estavam frequentando a escola por tais motivos, 61,8% eram pretos ou pardos. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2018, p. 8).

Destarte, a PUC Minas, por se tratar de uma universidade privada, não obstante haja bolsas do governo, de fundações e da própria instituição de ensino, obviamente há discentes que precisam custear as mensalidades e as despesas decorrentes da formação educacional, o que pode ser inviável economicamente na renda mensal de determinados indivíduos e famílias, restringindo o acesso a essa universidade privada, por exemplo. “A maioria da população com a raça/cor da pele preta ou parda 50,3% está em ensino superior da rede pública e a minoria 46,6% na rede privada. Diferentemente, a maioria dos indivíduos de raça/cor da pele branca 53,4% está na rede superior privada e a minoria 49,7% na rede pública.” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2018, p. 9). Cumpre destacar que a priorização do trabalho em relação ao estudo não equivale ao intuito de auferir maior rendimento econômico, mas da necessidade de subsistência e sobrevivência, sobretudo em relação às pessoas de raça/cor da pele, porque comumente auferem modesto rendimento médio mensal.

O rendimento médio domiciliar per capita também apresentou diferenças entre os dois grupos de cor ou raça. Na população branca, esse rendimento, em 2018, superou em quase duas vezes o da população preta ou parda – R\$ 1.846 contra R\$ 934. No tocante à pobreza monetária, a proporção de pessoas pretas ou pardas com rendimento inferior às linhas de pobreza, propostas pelo Banco Mundial, foi maior que o dobro da proporção verificada entre as brancas. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2018, p. 9).

A raça/cor da pele sugere a diferença salarial em quase duas vezes, conforme citação supramencionada. Por conseguinte, a linha da pobreza também indica relação raça/cor da pele. Quando consideramos a menor presença nas universidades e, consequentemente, escassa formação educacional, aliada aos menores rendimentos, a população de raça/cor da pele “preta ou parda” reincidentemente figura e figurará no ciclo de desigualdades sociais. Essa realidade excludente contemporânea nos lembra as segregações ocorridas na colonização do Brasil, tema abordado no Capítulo 1.

Outrossim, essas desigualdades e atos colonizadores alcançaram também o campo religioso. Ainda na atualidade, a liberdade de consciência expressa nas

crenças é reincidentemente infringida quando se trata de religiões não majoritárias, alcançando, sobretudo, as tradições de matrizes africanas e seus adeptos, mormente negros e pardos. Isso quer dizer que a violência religiosa também traz a conotação de raça/cor da pele. Em se tratando de violências, nas variáveis faixa etária, gênero e cor da pele/raça notamos ocorrências preponderantes nas combinações delas, sobretudo nas de faixas etárias dos extremos da existência humana, menores faixas e maiores faixas etárias, mulheres e pessoas de cor de pele parda e preta (RITZ, 2019a, 2019b). A implementação de políticas públicas e das iniciativas privadas para proporcionar o acesso e oportunidades às pessoas pretas e pardas, especialmente às mulheres pretas e pardas, é uma tarefa decolonial, de equidade social, e inclui mandatoriamente o acesso à educação escolar, porque este é um modo de emancipação.

As desigualdades étnico-raciais, reveladas na breve série temporal considerada neste informativo têm origens históricas e são persistentes. A população de cor ou raça preta ou parda possui severas desvantagens em relação à branca, no que tange às dimensões contempladas pelos indicadores apresentados – mercado de trabalho, distribuição de rendimento e condições de moradia, educação, violência e representação política⁴³⁰. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2018, p. 12).

O pesquisador Boaventura de Sousa Santos (2018) utilizará a terminologia “sociologia das ausências” para tratar dessa questão. Entendemos ausentes como invisibilizados, porque sempre estiveram presentes e atuantes na história. Em nossa pesquisa de campo, considerando a totalidade de participante, o estado civil prevalente é solteiro (85%); casados (7%); viúvo (1%); divorciado (1%); união estável

⁴³⁰ “No mundo do trabalho, por exemplo, a desocupação, a subutilização da força de trabalho e a proporção de trabalhadores sem vínculos formais atingem mais fortemente a população preta ou parda. Indicadores de rendimento confirmaram que a desigualdade se mantém independentemente do nível de instrução das pessoas ocupadas. Tais resultados são influenciados pela forma de inserção das pessoas de cor ou raça preta ou parda no mercado de trabalho, qual seja: ocupam postos de menor remuneração e são menos representadas nos cargos gerenciais, sobretudo os de mais altos níveis. A população de cor ou raça preta ou parda situa-se também, em maior proporção, abaixo das linhas de pobreza, e reside em domicílios com piores condições de moradia e com menos acesso a bens e serviços que a população de cor ou raça branca. Em relação aos indicadores educacionais, embora tenha havido melhora, as desigualdades entre esses dois grupos populacionais permanecem consideráveis e se agravam no decorrer do percurso escolar, atingindo o ápice no ensino superior. Sob os aspectos analisados neste informativo, a desigualdade racial se manifesta também de forma bastante acentuada na dimensão da violência. Assim como na educação, tal cenário demanda políticas públicas com enfoque na população jovem de cor ou raça preta ou parda. No que tange à representação política, as pessoas pretas ou pardas encontram-se sub-representadas em todos os níveis do Poder Legislativo. Sendo assim, fica evidente neste informativo que a superação das desigualdades raciais, em suas variadas dimensões, permanece um desafio. A partir dos dados do Censo Demográfico 2020, será possível subsidiar com informações também sobre indígenas e amarelos o planejamento de ações destinadas a este fim.” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2018, p. 12).

(1%), outro (4%). A maioria não tem filhos/as (95%) e 5% têm filhos/as. Há uma média de três pessoas residindo na mesma moradia. O rendimento mensal das famílias situa-se majoritariamente na faixa entre 1 e 3 salários mínimos vigente⁴³¹ (40%); de 4 a 6 salários mínimos (28%); de 7 a 10 salários mínimos (13%); mais de 11 salários mínimos (19%). A maioria dos participantes afirmaram ser exclusivamente estudantes.

No aspecto espacial, em termos de nacionalidade, quase a totalidade dos participantes e de seus ascendentes é de brasileiros/as. Há menção a outras nacionalidades⁴³², como italiana e portuguesa. A maioria reside no estado de Minas Gerais (97%), com apenas um participante residente em Manaus, um no Rio de Janeiro e um no Espírito Santo. Perfil majoritariamente de residentes em capitais, ou seja, cidades metropolitanas urbanas, com predominância na região Sudeste do país.

A síntese geral do perfil socioeconômico predominante da nossa pesquisa de campo, composta por 75 participantes, é de indivíduos do gênero feminino (61,3%) e masculino (38,7%); raça/cor da pele brancos/as (50,7%); pardos/as (34,7%); negros/as (10,7%); amarelos/as (2,7%); não declarou (1,3%); são majoritariamente solteiros/as (85,3%); casados (6,7%); união estável (4%); viúvos (1,3%); separado/divorciado (1,3%); outro (1,3%); maioria sem filhos/as (94,7%) e aqueles que possuem filhos/as (5,3%), com renda familiar mensal entre 1 e 3 salários mínimos (40%); 4 e 6 salários mínimos (28%); acima de 11 salários mínimos (18,7%); e 7 a 10 salários mínimos (13,3%), são mormente residentes urbanos em Minas Gerais, especialmente na capital Belo Horizonte. Após a análise socioeconômica, avançamos para a apresentação da composição da identificação religiosa desses participantes.

4.1.3 Síntese dos dados da identificação religiosa dos participantes da pesquisa de campo na PUC Minas

O desenvolvimento da identidade do jovem moderno, urbano, interconectado, globalizado é difuso e dinâmico. Neste estudo designamos por identificação religiosa a identidade religiosa assumida e declarada pela pessoa. Entendemos que as

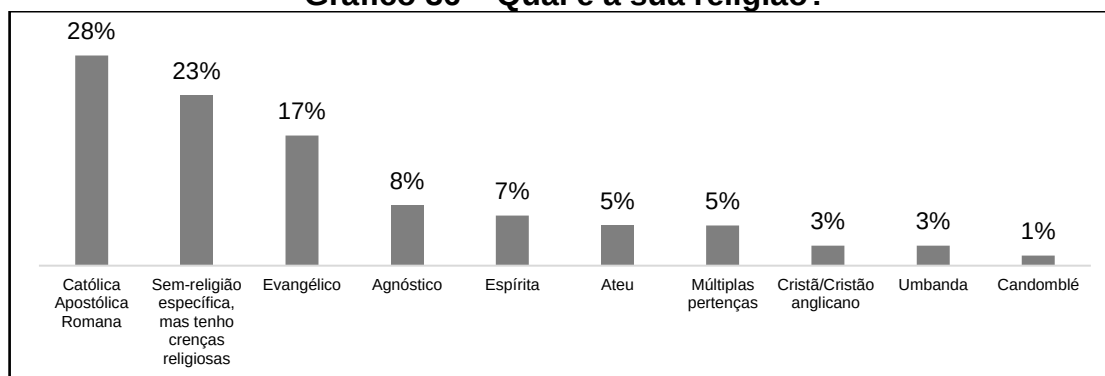
⁴³¹ Em setembro de 2020, o salário mínimo vigente no Brasil era de R\$1.045,00.

⁴³² De acordo com o IBGE (2000), em 1870 teve início um fluxo de imigração italiana e concentraram-se especialmente em São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. Em se tratando dos portugueses, embora a família real portuguesa tenha desembarcado no Brasil em 1808, a colonização remonta ao século XVI pelos lusitanos. Logo, as nacionalidades desses ascendentes condizem com as nacionalidades de maior fluxo migratório para o Brasil, embora haja outras nacionalidades.

identidades são identificações em curso, construídas, reconfiguradas ou recompostas, porque são dinâmicas como toda identidade. Outrossim, a terminologia *identificação* dialoga com a perspectiva teórica da *identidade*, isto é, a identificação religiosa, ou identidade religiosa que o indivíduo assume naquele determinado momento, não indicando, tampouco, sugerindo cristalização.

A composição da identificação religiosa da nossa pesquisa de campo foi plural. Esse dado reflete, em alguma medida, a pluralidade religiosa do Brasil. Aliás, a laicidade e a liberdade religiosa são fatores que contribuem para a pluralidade religiosa em Estados democráticos, e a modernidade favoreceu a individualização das crenças, propiciando identidades religiosas dinâmicas. O gráfico da composição religiosa foi elaborado a partir da questão “n. 18: Qual é a sua religião?”. Elencamos algumas alternativas conforme predominância de “autodeclaração religiosa do Censo 2010”. Todavia, deixamos a opção “outra” como possibilidade para livre identificação dissertativa. Nessa questão também foi permitido assinalar duas ou mais identificações religiosas, ou seja, afirmar múltiplas pertenças.

Gráfico 36 – Qual é a sua religião?



Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

A maioria se identificou como católico (28%), seguida pelos sem religião com crença (23%) e, em terceira posição numérica, pelos evangélicos (17%), configurando as três maiores concentrações de identificação religiosa da pesquisa de campo. Se considerarmos o grupo sem religião do Censo, teremos a soma dos sem religião com crença (23%), agnósticos (8%) e ateus (5%), totalizando 36% de sem religião. Há um percentual de 5% de indivíduos que afirmam múltiplas pertenças religiosas (MPR). Essa designação sugere pluralismo religioso, recomposição da identidade e fluidez de crença. Fernandes (2012), ao analisar os dados do Censo 2010 e os desafios para as instituições, aduz: “estamos falando de (re)construção de identidade religiosa que

inclui dupla ou tripla pertença.” (FERNANDES, 2012, p. 1). A composição das identificações das MPR, em nossa pesquisa, foi de duas ou quatro identificações religiosas.

MPR I: Católica, Espírita, Umbanda e Santo Daime.

MPR II: Espírita e Sikh.

MPR III: Umbanda e Candomblé.

MPR IV: Umbanda, Candomblé, Quimbanda e Grande Fraternidade Branca. (Pesquisa de campo, 2020).

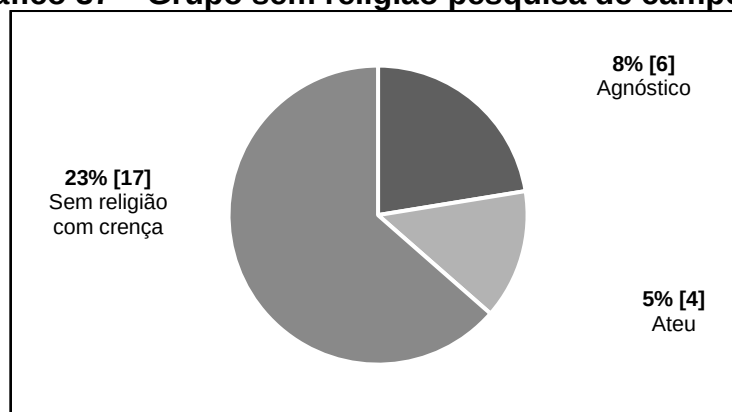
No artigo “Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil”, o pesquisador Claudio de Oliveira Ribeiro (2018) considera, dentre as possíveis causas para as MPR, aspectos históricos decorrentes de “elementos mágicos e místicos, fruto de uma simbiose das religiões indígenas, africanas e do catolicismo ibérico, facilita os processos de dupla ou múltipla pertença religiosa.” (RIBEIRO, 2018, p. 113). Essa é uma hipótese a ser considerada, mas não é exaustiva, afinal, não explica a presença da identificação Sikh, cuja origem é indiana e remonta ao século XV, por exemplo. A composição das MPR identificadas em nossa pesquisa sugere pluralidade de crenças, o que nos faz considerar como oportuna a categoria Novos Movimentos Religiosos⁴³³, Esoterismo⁴³⁴ e Nova Era⁴³⁵, como hipóteses úteis para análises futuras.

A síntese da nossa pesquisa revela uma maioria de pessoas de identificação religiosa de matriz cristã (48%), quando somamos católicos (28%), evangélicos (17%), cristã e cristão anglicano (3%), isto é, a maior concentração de herança religiosa é de origem cristã. Em razão do nosso escopo de pesquisa, no gráfico a seguir, apresentamos os números relativos ao grupo designado no Censo 2010 como sem religião.

⁴³³ No livro *Identités religieuses en Europe* (1996), no capítulo intitulado “Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux”, Daniele Hervieu-Léger e Grace Davie tratam dos Novos Movimentos Religiosos na Europa e da influência dos Estados Unidos da América nesse processo. Veja-se: HERVIEU-LÉGER; DAVIE, 1996.

⁴³⁴ Para estudo sobre Esoterismo, vejam-se: FAIVRE, 1994; HANEGRAFF, 2013; MAGNANI, 1996.

⁴³⁵ Para estudos sobre Nova Era, veja-se: AMARAL, 2013.

Gráfico 37 – Grupo sem religião pesquisa de campo (%)

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Embora nossa amostragem não seja probabilística, o gráfico nos permite notar a destacada concentração de indivíduos nos sem religião com crença. O perfil das pessoas que integram essas identificações religiosas é distinto. Logo, apresentamos uma síntese entre o perfil médio das pessoas agnósticas e ateias da nossa pesquisa de campo. Os agnósticos são 100% discentes da graduação, a maioria é feminina (67%) e 33% é masculina. A idade média é de 22 anos, e a maioria autodeclarou-se branco/a (67%) e pardos são 33%. A maioria é solteiro/a (83%), e a renda média familiar é acima de 11 salários mínimos (67%). Os agnósticos concentram a maior renda média identificada na pesquisa. São predominantemente residentes em área urbana de Belo Horizonte (83%).

Os ateus⁴³⁶ são 100% discentes da graduação, a maioria é masculina (75%) contra 25% sendo feminina. A idade média é de 23 anos, 50% declararam-se branco/a e 50%, pardos/as, a maioria é solteiro (85%). A renda média familiar é difusa, sendo predominantemente entre 1 e 3 salários mínimos (50%), entre 7 e 10 salários mínimos (25%) e acima de 11 salário mínimos (25%). São todos residentes em área urbana de Belo Horizonte (100%). Há notável diferença socioeconômica entre as pessoas agnósticas e as pessoas ateias, quer seja na composição do gênero, quer seja na predominância da cor de pele e no rendimento familiar. Nas Ciências da Religião, não houve quem se identificasse como agnóstico/a ou ateu/eia. Acerca dos sem religião

⁴³⁶ Uma pessoa atea, ao se identificar, embora existisse a alternativa “ateu” para ser assinalada, preferiu dissertar sua identificação religiosa da seguinte maneira: “Ateu, Música é Deus” (Ateu III). Contabilizamos essa identificação como ateu. Todavia, consignamos a associação, ou ainda a conceituação da Música como Deus, cujas palavras foram redigidas em letra maiúscula pelo indivíduo. A expressão de arte expressa na música como representação do transcendente. Veja-se estudo sobre o rock e indivíduos com espiritualidade não religiosa na tese de doutorado de Flávio Lages Rodrigues, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

com crença, por se tratar do nosso escopo de estudo, abordaremos pormenorizadamente.

4.2 Os sem religião com crença: dados socioeconômicos e traços identitários

Em se tratando das pessoas que se identificam como sem religião com crença, o perfil socioeconômico é distinto dos demais indivíduos da pesquisa de campo em diversas variáveis. A heterogeneidade desse grupo também foi notada no Censo 2010. As variáveis raça/cor da pele e gênero são exemplos, mesmo quando analisadas em relação aos sem religião ateus e sem religião agnósticos, por exemplo. “Testemunhos pessoais atestam, também, o específico de uma determinada religiosidade, oferecendo assim, ao cientista da religião uma perspectiva singular de dentro de uma fé alheia.” (GRESCHAT, 2005, p. 55). Essa é a premissa deste estudo para melhor compreensão do fenômeno dos sem religião, sobretudo das pessoas sem religião com crença.

4.2.1 Dados do perfil socioeconômico dos sem religião com crença: um grupo com singularidades

Os dados socioeconômicos foram indagados nas questões de 1 a 15 do questionário estruturado. Na tabela a seguir sintetizamos as variáveis: idade, gênero, raça/cor da pele, estado civil, número de filhos/as, local da residência, renda familiar e média de moradores na mesma residência.

Tabela 15 – Síntese do perfil socioeconômico dos sem religião com crença

Declaração	n. participantes	Idade média	Discentes	Gênero	Cor da pele ou raça	Estado civil	Local da residência	Renda familiar	n. filhos/as	Média de moradores residência
Sem religião com crença	17 23%	24 anos	Graduação 76%	M: 24%	Parda: 41%	Solteiro: 94%	Manaus: 6%	1 a 3 s.m. 41%	0	4
			Pós-Graduação 24%	F: 76%	Branca: 35%	União estável: 6%	Metropolitana BH: 35%	4 a 6 s.m. 35%		
			Outro: 0%	Outro: 0%	Negra: 24%	Outro: 0%	BH: 59%	Acima de 11 s.m. 23,5%		

Fonte: Elaborada pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

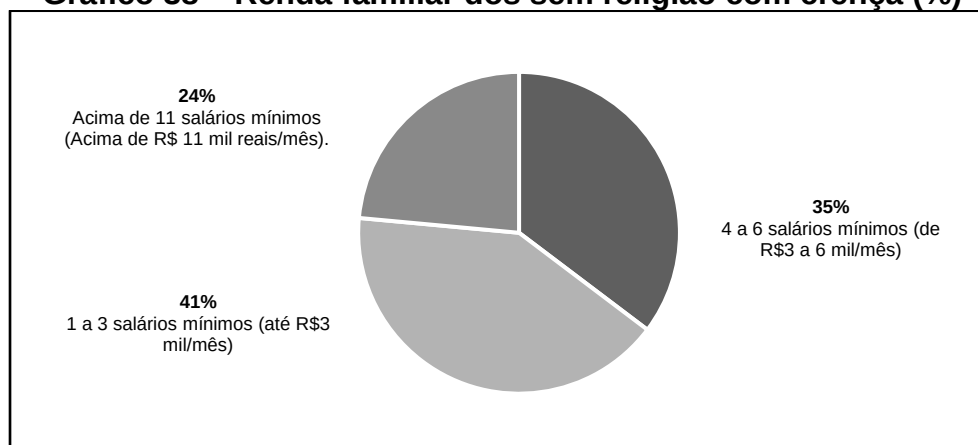
A estratificação social descreve as desigualdades que existem entre indivíduos e grupos dentro das sociedades humanas. “[...] também pode ocorrer por causa de outros atributos, como gênero, idade, afiliação religiosa [...]” (GIDDENS, 2012, p. 311). Em nossa pesquisa notamos algumas variáveis de maior ocorrência em determinadas identificações religiosas, que nos dão pistas, mas não nos permitem descrever um perfil homogêneo dos sem religião com crença. A faixa etária média das pessoas sem religião com crença é de 24 anos, ligeiramente superior à idade média das pessoas ateias (23 anos) e agnósticas (22 anos). Contudo, inferior à média geral da pesquisa de campo, que é de 26 anos. A maioria se autodeclara do gênero feminino (76%), seguido do masculino (24%). A predominância da raça ou cor da pele⁴³⁷ é de pardos/as (41%), seguidos por brancos/as (35%) e negros (24%). Não houve autodeclaração de amarelos/as ou indígenas nos sem religião com crença. Notamos que, no grupo dos sem religião, somente nos sem religião com crença há indivíduos que se autodeclararam negros.

O estado civil predominante é de solteiros/as (94%)⁴³⁸, seguidos por união estável (6%). A totalidade não tem filhos/as. A maioria (59%) reside em Belo Horizonte, e residentes da região metropolitana de Belo Horizonte somam 35% e em outra cidade e estado temos Manaus/AM (6%). No entanto, todos são residentes em áreas urbanas. A maioria das pessoas sem religião com crença afirmam terem a profissão de estudante (59%). Outras profissões declaradas foram roteirista (6%), biólogo/a (6%), supervisor/a de produção (6%), técnico bucal (6%), auxiliar administrativo (6%) e desempregado/a (6%). Acerca da escolaridade dos ascendentes, a maioria dos genitores possuem superior completo, sendo as mães (47%) as que mais são escolarizadas e pais, 35%. No entanto, a renda familiar⁴³⁹ declarada pelos sem religião com crença é modesta, conforme gráfico a seguir.

⁴³⁷ As raças ou cor da pele identificadas entre todos os participantes da pesquisa de campo são: brancos/as, 51%; pardos/as, 35%; negros/as, 11%; amarelos/as, 3%; não declarou, 1%.

⁴³⁸ A maioria dos participantes da pesquisa de campo são solteiros (85%) e em relação a filhos/as (95%) dizem não ter descendentes. A maioria residente em Belo Horizonte (59%). Do total de participantes, tivemos 97% de Minas Gerais. Representantes dos estados de Rio de Janeiro (1%), Amazonas (1%) e 1% não declarou.

⁴³⁹ O perfil econômico similar ao dos evangélicos, afinal, 69% desses indivíduos auferem entre 1 e 3 salários mínimos (até R\$ 3 mil/mês). Entretanto, entre os evangélicos, a média de residentes na família é menor, três indivíduos, contra quatro indivíduos nos sem religião com crença, o que altera a renda *per capita* familiar. Os agnósticos e os espíritas são aqueles da pesquisa que declararam maior renda média familiar.

Gráfico 38 – Renda familiar dos sem religião com crença (%)

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

A renda familiar predominante (41%) se concentra entre 1 e 3 salários mínimos vigentes, na época da pesquisa o salário era equivalente a R\$1.045,00. A média de moradores na residência é de 4 indivíduos. Isso equivale a menos de um salário mínimo *per capita* na média. Em seguida, temos 35% na faixa de quatro a seis salários mínimos vigentes. Notadamente, trata-se de baixa renda *per capita*. Para realizarmos a verificação da renda e da respectiva classe social por faixa de salários mínimos, adotamos por base a tabela do IBGE para classes sociais por faixa de salários mínimos em 2017.

Tabela 16 – Classes sociais por faixa de salários mínimos, IBGE, 2017

Classe social por salários mínimos	Faixa
A	Acima de 20 s. m.
B	Entre 10 e 20 s. m
C	Entre 4 e 10 s. m.
D	Entre 2 e 4 s. m.
E	Até 2 s. m.

Fonte: Geografia News (2017).

A análise nos mostra que temos maior concentração de pessoas sem religião com crença na classe social D (41%), seguidas pela classe social C (35%) e, por fim, pela B (24%). Esse é um dado relevante, porque denota um estrato social. Ademais, revela as fragilidades socioeconômicas também presentes em estudantes de uma universidade privada. O local da pesquisa foi a PUC Minas, mas o perfil socioeconômico, sobretudo a renda, não é igual, mas se assemelha ao identificado na pesquisa de campo realizada por Vieira (2020, p. 35) em bairros pobres – Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril – da região Leste de Belo Horizonte. Vieira informa,

em sua pesquisa, que “92,4% das famílias são da classe ‘E’; 6,9% situam-se entre as classes ‘D’ e ‘C’, e 0,7% se enquadra desde a classe C.” (VIEIRA, 2020, p. 36).

O perfil dos sem religião com crença não é homogêneo, mas podemos considerar que esse fenômeno tem significativa ocorrência entre a população jovem, urbana, entre pessoas pobres⁴⁴⁰. Mas ocorre entre mulheres e homens, pardos, negros e brancos. Não obstante, o dado que identificamos é uma significativa ocorrência entre pessoas em situação de vulnerabilidade socioeconômica. No aspecto religioso, não ocorre a descrença, mas o afastamento da instituição, o que designa a desinstitucionalização com consequente individualização da crença.

A desinstitucionalização da crença é uma evidência de fragilização da herança religiosa tradicional. O IBGE, no estudo *Reflexões sobre os descolamentos populacionais no Brasil*, aduz que “o fenômeno migratório é social, assume a dimensão de classe social, que estaria respondendo aos processos social, econômico e político ao migrar.” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2011, p. 13). Se considerarmos na nossa hipótese de fragilização da herança religiosa a urbanização com um dos fatores que contribuiu para tal ocorrência, foi a questão socioeconômica, a busca por melhores oportunidades, que fomentou a mobilidade. A relação entre situação socioeconômica e urbanização é asseverada por Milton Santos (2011).

A urbanização fundada no consumo é, também a matriz de um combate entre a cultura popular que desertava as classes médias para ir se abrigar nos bairros pobres, cultura popular hoje defendida pelos pobres, cuja pobreza impede, afinal, sua completa imersão nessas novas formas de vida, fundadas pelo mesmo consumo que levou os pobres à cidade ou nesta fez pobres os que ainda não eram. (SANTOS, 2011, p. 92).

Um contingente significativo da mobilidade espacial no país decorreu da busca dos indivíduos por oportunidade de emprego e melhores rendimentos, o que nem sempre se concretizou, especialmente na mobilidade do espaço rural para o urbano. Sobretudo entre as pessoas privadas de oportunidades emprego migram em busca

⁴⁴⁰ Considerando os dados socioeconômicos gerais de todos os 75 participantes, temos: 40% de 1 a 3 salários mínimos (até R\$3 mil/mês); 28% de 4 a 6 salários mínimos (de R\$ 3 a 6 mil/mês); 13% de 7 a 10 salários mínimos (de R\$ 7 a 10 mil/mês); 19% acima de 11 salários mínimos (acima de R\$ 11 mil reais/mês). Alguns grupos aglutinam uma renda maior, por exemplo: agnósticos: 67% acima de 11 salários mínimos (acima de R\$ 11 mil reais/mês) e 33% de 7 a 10 salários mínimos (de R\$ 7 a 10 mil/mês), com uma média de 3 residentes na família. Espíritas: 60% de 4 a 6 salários mínimos (de R\$ 3 a 6 mil/mês) e 40% de 7 a 10 salários mínimos (de R\$ 7 a 10 mil/mês), com uma média de três residentes na família (Pesquisa de campo, 2020).

de emprego, numa área urbana que exige qualificações que não necessariamente condizem com a formação daquele indivíduo. “No lugar de destino estariam os fatores de atração, que orientariam os fluxos e os locais para onde se destinariam. O principal fator de atração seria a demanda por força de trabalho, também entendida como “oportunidades econômicas” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2011, p. 13). A história dos sem religião com crença expressa, sobretudo, nos ascendentes, conforme nossa pesquisa de campo, revela mobilidade espacial. Avançaremos nessa análise em tópico específico. A mobilidade espacial remodela laços, memórias e identidades.

Na cidade, sobretudo na grande, os cimentos se dissolvem e mínguem as solidariedades ancestrais. Ali onde o dinheiro se torna a medida de tudo, a economização da vida social impõe uma competitividade e um selvagismo crescentes. [...] A comunicação entre as pessoas é frequentemente intermediada por coisas. Frequentemente os movimentos de massa também se esgotam nas coisas, tendo uma lógica mais instrumental que existencial. [...] A força da alienação vem dessa fragilidade dos indivíduos, quando apenas conseguem identificar o que os separa e não o que os une. (SANTOS, 2011, p. 93).

Não apenas as solidariedades ancestrais, rurais, mas as memórias e as tradições são dissolvidas nas relações instrumentalizadas pelas coisas, na busca incessante de coisas, nos descartes de coisas, no acúmulo ou na escassez das coisas. O sentido da existência migra significativamente para a monetarização das relações, incluso nas relações com o transcendente e no consumo de bens simbólicos religiosos como coisas e no oferecimento de coisas como modo de alcançar bens simbólicos. Os laços de sociabilidades se fragilizam e se individualizam. Ocorre a remodelações dos vínculos sociais (TEIXEIRA, 2022)⁴⁴¹.

Esses aspectos se mostram na globalização das sociabilizações que resultam na individualização das experiências. Quando as instituições se assemelham às iniciativas privadas, a relativização do sentido unificador é compreendida como intromissão na vida privada, porque deixa de representar um benefício coletivo, é entendida como interesse particular de poucos. Assim, vemos a atrofia da coletividade em detrimento do crescimento da individualidade. A identidade passa a ser composta sobretudo pela individualidade. Dentre os que se identificam “sem religião específica, mas com crenças”, notamos uma prevalência de atividades individuais como aquelas

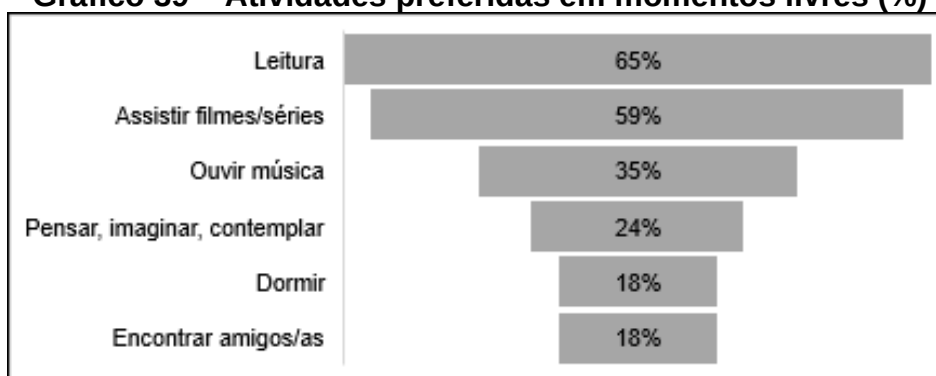
⁴⁴¹ Temática abordada pelo Professor Doutor Alfredo Teixeira, na Pontifícia Universidade Católica de Minas, na ocasião do X Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, em novembro de 2022.

preferidas em momentos livres. A religião sequer é mencionada. As preferências das pessoas indicam traços identitários e notadamente convergem para si mesmo.

4.2.2 Os sem religião com crença e a identidade individual e brasileira: a fragilização da religião e o realce da arte

Considerando a identidade individualizada dos sem religião com crença, verificamos algumas questões que sugerem a peculiaridade de cada indivíduo e que, de modo aglutinado, nos permitem ter indícios dos traços identitários das pessoas sem religião com crença. Verificamos, na opinião dos sem religião com crença, quais são os traços marcantes da identidade brasileira, a partir do questionário estruturado, nas questões 17 e 37. Na questão 17, indagamos: “Em momentos livres, o que você gosta de fazer? Cite suas três principais preferências?”. Essa foi uma questão dissertativa. Foi possível condensar as respostas no gráfico a seguir.

Gráfico 39 – Atividades preferidas em momentos livres (%)



Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

A predominância das preferências de atividades em momentos livres entre os sem religião com crença são leitura (65%), assistir filmes e séries (59%), ouvir música (35%) e pensar/imaginar/contemplar (24%). Literatura, filmes e música podem ser compreendidos como expressões de arte. O rol das sete artes clássicas de Ricciotto Canudo (1995), citadas no “Manifesto das Sete Artes”, contemplam: “1. Arquitetura; 2. Escultura; 3. Pintura; 4. Música; 5. Literatura; 6. Dança; 7. Cinema”. Não entraremos no mérito das artes digitais, sobretudo porque não foram comentadas pelas pessoas sem religião com crença.

A indicação da leitura (65%) como lazer envolve a escolha do autor, da obra e do idioma, sendo experienciada, sobretudo, de maneira particularizada, ainda que em

ambiente coletivo, porque se comunica primeiramente com o/a leitor/a. A obra impressa em livro ou em *e-book*, por exemplo, não altera necessariamente o sentido da experiência, mas como essa é vivenciada. Não podemos afirmar em qual dessas modalidades a leitura se operou. Da mesma maneira, os filmes/séries foram lembrados por 59% dos indivíduos. Notadamente o lazer “filme” pode ser apreciado em cinema ou na TV, por exemplo; já as “séries” ou as “minisséries” não sugerem os cinemas, mas a individualidade proporcionada pelo *streaming* de multimídia, que possibilita ao indivíduo autogerir o próprio entretenimento.

Outra preferência citada pelos sem religião com crença foi a música (35%). A música é linguagem – quer seja na letra, quer seja na melodia ou acordes – comunica, expressa memória e identidade. “A linguagem musical, é uma linguagem como as outras: ela pressupõe um acordo entre os que a utilizam.” (HALBWACHS, 2006, p. 205). A música foi e continua sendo uma ferramenta muito utilizada também pela religião, quer seja a música sacra, quer seja a gospel, ou outros gêneros musicais que estabelecem a relação entre a espiritualidade e a música.

Partindo das três principais preferências de atividade de lazer das pessoas sem religião com crença, chegamos ao cerne que é a arte enquanto representação imediata da realidade, dotada de sentido e linguagem. “A vida é uma arte, pois como o artista compõe sua obra, criativamente, construímos também nosso ser existencialmente.” (AQUINO; TOBALDO, 2017, p. 83, tradução nossa)⁴⁴². A arte como uma apropriação e representação bela do mundo permite um acesso duplo no diálogo entre autor/a e apreciador/a, da realidade não totalizada, porque a arte é dinâmica e personificada tanto pelos artistas quanto pela pessoa apreciadora. É essa personificação de linguagem que dota a arte de pluralidade orgânica, que se realiza no tempo e no espaço.

A atividade “encontrar amigos” foi pouco representativa em percentual (18%). Se considerarmos a pandemia da covid-19 que se instaurou no Brasil em março de 2020, com consequente isolamento social e quarentena, e a época em que o questionário foi aplicado, setembro de 2020, surpreende a pouca menção de preferências a eventos coletivos e contato com amigos/as. Ademais, outras atividades coletivas, como a interação em redes sociais, convívio em clubes, associações, práticas religiosas em instituições, tampouco foram citadas. Há prevalência de

⁴⁴² “La vida es un arte, pues como el artista compone su obra creativamente, construimos también nuestro ser existencialmente.”

atividades individuais às coletivas, ou seja, alteração nas sociabilidades. Atividades de contato com natureza, igualmente, foram pouco citadas e, quando mencionadas, estavam relacionadas ao convívio com o animal de estimação (cachorro, 12%), e apenas 6% mencionaram a prática de jardinagem, por exemplo. A sociabilidade com demais seres vivos também não é proeminente na pesquisa.

Notamos, portanto, uma preferência por atividade que partem do indivíduo e se realizam consigo próprio, a centralização é no indivíduo. Abordando um dos efeitos da modernidade, Hervieu-Léger (2015, p. 139) aduz: “[...] o indivíduo que, na verdade, está no centro.” Na mesma esteira, Zygmunt Bauman, ao versar sobre as identidades modernas e dinamismo, aduz: “as identidades ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno voo, usando os seus próprios recursos e ferramentas.” (BAUMAN, 2005, p. 35). Refletindo sobre a citação de Bauman, pensamos sobre qual seria a experiência que esses indivíduos sem religião com crença buscam capturar, ao apreciarem arte de maneira individualizada como um traço identitário?

Na perspectiva das Ciências da Religião, Jürgen Greschat (2005), ao abordar as experiências religiosas, aduz sobre a “religião como totalidade”, e nesse conceito abarca a arte. A relação entre religião e arte é profícua. “Experiências religiosas são cristalizadas em obras de arte, ritos, mitos e em outras manifestações. Talvez algo visível permita-nos um olhar no invisível, em uma experiência religiosa.” (GRESCHAT, 2005, p. 27). Embora apreciada de modo individualizado, a arte é um elo entre indivíduos. A arte é um emaranhado de conexões de conteúdos que se integram com o mundo. Georg Simmel (2011) se dedicou, dentre outros, ao estudo da arte:

A obra de arte mostra esse procedimento sob a forma mais pura. Seu centro corta e reata todos os fios que ligam seu conteúdo ao que a cerca no mundo, do ponto de vista do tempo e do espaço, do sentido e do devir, do ser e do movimento. Ela é uma unidade insular. (SIMMEL, 2011, p. 104).

A analogia de Simmel da arte como uma ilha, ao dizer insular, é interessante, porquanto caracteriza a arte como unidade destacada, individualizada, mas que representa o todo. Mesmo em uma aparente individualidade, a experiência dinâmica propiciada pela arte reverbera aspecto dialogal humano para com o todo.

Novamente a centralidade em si mesmo é notada na preferência dos sem religião com crença “pensar, imaginar, contemplar”, somando 24%. Destacamos que

nessa atividade um aspecto norteador da linguagem é o silêncio. Em um mundo globalizado de cores, luzes, sons, imagens, busca-se o silêncio. Em todas as preferências citadas na pesquisa, o elemento comum que identificamos é a linguagem. Somos seres de linguagem, mesmo quando nos escapa; no silêncio há linguagem. Não objetivamos tratar da virada linguística proposta pela filosofia da linguagem do século XX, mas queremos lembrar da relação entre a linguagem e memória, relação proposta por Halbwachs (2006). Afinal, a memória é composta por linguagem num processo coletivo. Paulo Barrera Rivera (2018, p. 1184) assevera que “a linguagem, assim, é um quadro social que dá suporte à memória coletiva.” Nessa equação temos as formações das identidades individual e coletiva: “a memória é sempre coletiva e resulta da trama entre as identidades individual e coletiva.” (RIVERA, 2018, p. 1180).

Da mesma maneira, verificamos na opinião dos sem religião com crença quais são os traços que consideram peculiares da identidade brasileira. Nas respostas identificamos indícios de fragilização na associação entre identidade religiosa e identidade nacional. Na questão de número 37 indagamos: “Quais dos itens abaixo você considera como elementos que identificam a identidade do povo brasileiro. Marque todas as opções que concordar⁴⁴³.” O quadro a seguir sintetiza as respostas. Nenhum sem religião com crença assinalou a opção “outra”.

Quadro 8 – Elementos que melhor representam a identidade do povo brasileiro na opinião dos sem religião com crença

(Continua)

Elementos que identificam a identidade do povo brasileiro	SRC I	SRC II	SRC III	SRC IV	SRC V	SRC VI	SRC VII	SRC VIII	SRC IX	SRC X	SRC XI	SRC XII	SRC XIII	SRC XIV	SRC XV	SRC XVI	SRC XVII
As paisagens naturais e a geografia do país	x		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x
A pluralidade étnica (negros, brancos, indígenas, asiáticos, europeus, etc.)	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x		x
As muitas comidas típicas	x		x	x		x	x	x	x	x			x	x			x

⁴⁴³ A questão permitia assinalar uma ou várias opções, além de ser possível marcar a opção “outra” e dissertar livremente. As opções foram: “As paisagens naturais e a geografia do país”, “A pluralidade étnica (negros, brancos, indígenas, asiáticos, europeus, etc.)”, “O povo brasileiro”, “As muitas comidas típicas”, “As festas, músicas e danças típicas: carnaval, festa junina, congado, capoeira, samba, bossa nova, frevo, etc.”, “A arte brasileira”, “O futebol”, “A pluralidade de religiões”, “O idioma português”, “As leis, principalmente a Constituição Federal de 1988”, “Os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário”, “Os políticos, ou um político”, “O catolicismo presente em toda a história do Brasil”, “Não sei dizer”, “Outra”.

Quadro 8 – Elementos que melhor representam a identidade do povo brasileiro na opinião dos sem religião com crença

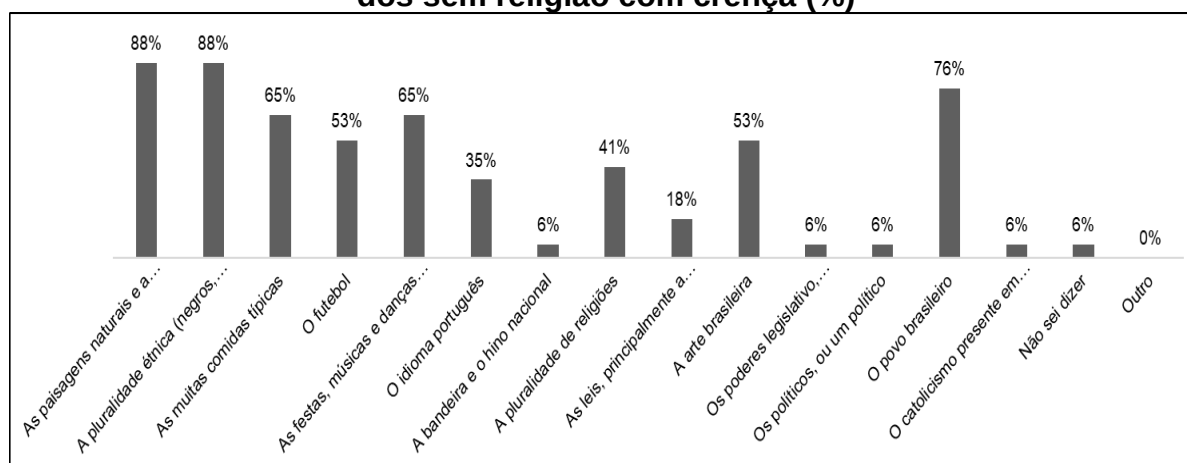
(Conclusão)

Elementos que identificam a identidade do povo brasileiro	SRC I	SRC II	SRC III	SRC IV	SRC V	SRC VI	SRC VII	SRC VIII	SRC IX	SRC X	SRC XI	SRC XII	SRC XIII	SRC XIV	SRC XV	SRC XVI	SRC XVII
O futebol	X		X	X		X		X	X				X	X			
As festas, músicas e danças típicas: carnaval, etc.	X		X	X		X			X	X	X	X	X	X			X
O idioma português		X			X	X		X		X			X				
A bandeira e o hino nacional													X				
A pluralidade de religiões				X	X				X	X		X			X		X
As leis, principalmente a Constituição Federal de 1988				X			X	X									
A arte brasileira	X		X			X				X	X	X		X	X		X
Os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário							X										
Os políticos, ou um político														X			
O povo brasileiro	X	X	X	X		X		X	X	X		X	X	X	X		X
O catolicismo presente em toda a história do Brasil							X										
Não sei dizer																X	
Outro																	

Fonte: Elaborada pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Apenas a pessoa SRC VII (6%) apontou o catolicismo como sendo um elemento representativo da identidade do povo brasileiro. Em contraponto, esse indivíduo não assinalou a opção “A pluralidade de religiões”. O pretérito religioso dessa pessoa é composto pela identificação católica e, posteriormente, sem religião com crença. Analisando os percentuais, enquanto a opção “O catolicismo presente em toda a história do Brasil” foi lembrada por 6%, a opção “A pluralidade de religiões” foi mencionada por 41%. Esse dado nos parece sintomático da fragilização da memória católica na identidade atual. Para facilitar a análise por percentuais, temos o gráfico a seguir.

Gráfico 40 – A melhor identificação da identidade do povo brasileiro na opinião dos sem religião com crença (%)



Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

As maiores representações em percentuais estão em “Paisagens naturais e a geografia do país” (88%), dado que estabelece a relação entre território e indivíduo. Este dado dialoga diretamente com a nossa tese sobre a relação entre espaço e memória coletiva. Hall (2019, p. 41) aduz: “Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos.” O espaço representado na paisagem geográfica traz significado, dota de sentido, localiza o indivíduo e sua identidade. Lilia Moritz Schwarcz (2009), no texto “Paisagem e identidade: a construção de um modelo de nacionalidade herdado do período joanino”, explica:

Ela (paisagem) é, pois, descrição de subjetividades e diz muitas vezes mais do sujeito que a define do que da realidade que se observa. Por isso mesmo, combina com a ideia de nação e com a noção romanceada e romântica da pátria em que nascemos. Na verdade, ela se transformará, sobretudo no século XIX, em elemento fundamental para definição da identidade, que é sempre um fenômeno contrativo e seletivo; um processo de seleções que implica em lembranças e esquecimentos. (SCHWARCZ, 2009, p. 2).

A paisagem nesse sentido evoca o sentimento de identidade pelo pertencimento a um espaço totalizado no cenário natural, que se propõe e se estende a todos os indivíduos. Diferentemente em alguma medida das construções civis humanas, que podem ser erguidas em razão do público-alvo a que se destina. As paisagens naturais e a geografia do país, no contexto jurídico do Estado, configuram o território.

No Brasil, o conceito de território é trazido pela Constituição Federal de 1988, e destacamos a relação com a nacionalidade. Pelo princípio *ius solis*, nascidos no

Brasil terão a nacionalidade nata brasileira⁴⁴⁴. Essa é uma situação fática na qual o território, para usar o termo jurídico, situa de modo objetivo a identidade nacional do indivíduo. Em termos antropológicos, Hall (2019) ensina que a identidade nacional é derivada da identidade cultural. Essa identidade suscitada no indivíduo e dotada de sentido é o que produz a noção de “uma comunidade simbólica.” (HALL, 2019, p. 30). “Uma nação é uma comunidade simbólica, e é isso que explica seu poder de gerar um sentimento de identidade e lealdade.” (SCHWARZ, 1986 *apud* HALL, 2019, p. 106). Os símbolos nacionais são imbuídos desse sentido simbólico.

A relação espaço, identidade e memória coletiva aduzida no Capítulo 2 novamente se manifesta nesse elemento espacial geográfico, escolhido pelos próprios sem religião com crença. Hall (2019, p. 42) sintetiza: “Os lugares permanecem fixos; é neles que temos raízes.” No mesmo sentido, Halbwachs (2006) aduz que o espaço é o ponto mais fixo da nossa memória. A identificação com o espaço se aproxima mormente com o espaço de nascimento e convívio com aqueles que fazem parte do nosso núcleo afetivo mais próximo, a paisagem⁴⁴⁵ se associa à memória dotada de sentido.

A “pluralidade étnica” (negros, brancos, indígenas, asiáticos, europeus, etc.) também foi assinalada por 88% dos sem religião com crença, enquanto especificamente “o povo brasileiro” por 76%. Notamos que as respostas situam o espaço para posteriormente situar as pessoas que ocupam aquele espaço. Não há indivíduo desvinculado do tempo e do espaço. Um estudo feito pelo IBGE *Características étnico-raciais*⁴⁴⁶ da população: classificações e identidades, obra

⁴⁴⁴ Para demais situações relativas à nacionalidade, veja-se o artigo 12 da Constituição Federal de 1988; artigo 112 do Estatuto dos Estrangeiros, Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980 que foi revogada pela Lei nº 13.445, de 2017 (Institui a Lei de Imigração) e Decreto nº 70.391, de 12 de abril de 1972 (Convenção Sobre Igualdade de Direitos e Deveres entre Brasileiros e Portugueses) e Lei nº 818/49, revogada pela Lei nº 13.445, de 2017 (Institui a Lei de Imigração).

⁴⁴⁵ A questão da problemática degradação ambiental evoca questões múltiplas, como saúde, memória afetiva e aquelas relacionadas à conservação da vida. Portanto, a tarefa de preservação e cuidado com o meio ambiente é irrevogável.

⁴⁴⁶ Conforme Petrucelli e Saboia (2013, p. 9), “os estudos das categorias de classificação por cor ou raça se intensificaram substancialmente no final dos anos 1990 e, principalmente, nos anos 2000, após a realização da III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, na África do Sul, em 2001, quando foi adotada a “Declaração e o Programa de Ação de Durban”. Estudos específicos do IBGE, iniciados em 1976 com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD, tiveram continuidade com as perguntas acrescentadas à Pesquisa Mensal de Emprego – PME, em julho de 1982, e foram significativamente ampliados com a realização da Pesquisa das Características Étnico-raciais da População – PCERP, em 2008, e a publicação do volume contendo as tabelas de resultados, em 2013. No âmbito do Instituto, a presente publicação significa mais um passo no sentido de saldar a dívida histórica que ainda se tem em relação ao estudo desta temática no País.”

organizada por José Luís Petrucceli e Ana Lúcia Saboia (2013), traz um interessante percurso histórico acerca do que denomina como “desenvolvimento da ideia e da ideologia de raça”⁴⁴⁷. No Brasil⁴⁴⁸, a história do país agrupa uma variedade de povos que favorece a pluralidade étnica, tal como citado pelas pessoas sem religião com crença. De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), 42,7% dos brasileiros se declararam como brancos, 46,8% como pardos, 9,4% como pretos e 1,1% como amarelos ou indígenas⁴⁴⁹ (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2019).

A relação entre festas típicas e comidas típicas é estreita, demarcando traços culturais, por isso é possível notar, na culinária brasileira e nas danças típicas, aspectos históricos que remontam à colonização e resultam numa riqueza de sabores, cores, danças e músicas. A “Pluralidade religiosa” foi assinalada por 41% dos sem religião com crença; em contrapartida, o catolicismo presente em toda a história do Brasil foi citado por apenas 6%. Não obstante, o pretérito religioso dos sem religião com crença e de seus ascendentes contenha significativa memória católica. Esse dado é relevante porque desassocia a identidade brasileira da memória católica pregressa dos sem religião com crença, reforçando nossa tese abordada nos Capítulos 1 e 2, de fragilização da herança católica.

De qualquer maneira, as áleas, em que se viu metida a cultura no mundo contemporâneo, dizem também respeito à religião. Significam um estreitamento da sua abrangência, uma desterritorialização, uma autonomização progressiva do indivíduo em relação ao que era sua recepção

⁴⁴⁷ De acordo com Petrucceli e Saboia (2013, p. 18), “o desenvolvimento da ideia e da ideologia da raça coincidiu com a ascensão da ciência nas culturas americana e europeia no Século XVIII. Grande parte da inspiração para o progresso do conhecimento foi creditada ao período do Iluminismo. Apesar das ideias bastante liberais acerca da potencialidade de todos os povos [...] do início desse século, também se encontram afirmações sobre a “natural” inferioridade dos africanos por filósofos, como John Locke (1632-1704), Charles de Secondat, barão de Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778), David Hume (1711- 1776) e Immanuel Kant (1724-1804), e pelo político Thomas Jefferson (1743-1826). Seus escritos expressavam opiniões negativas sobre os africanos e outros [...] baseados apenas em impressões subjetivas provindas de fontes secundárias, como viajantes, missionários e exploradores. Entre esses pensadores, que expressavam opiniões comuns no período, alguns também tinham investimentos no comércio de escravos e na escravidão. À época, a legitimação intelectual da supremacia branca aparecia como naturalmente justificada pelas ideias hegemônicas para fundamentar a exploração dos povos de cor, mas também pela lógica da estrutura do discurso ocidental moderno.”

⁴⁴⁸ Segundo Petrucceli e Saboia (2013), oficialmente, nas estatísticas públicas, foi por ocasião do primeiro recenseamento do Brasil, realizado em 1872, que se cristalizou um sistema de classificação da cor no País, com a utilização das seguintes categorias: branco, preto, pardo e caboclo.

⁴⁴⁹ O estudo do IBGE (2000), designado como *Brasil 500 anos*, cuja reflexão dessa temática é ampliada. Essa abordagem é oportuna também em razão da associação entre raça/cor da pele e desigualdade social no país, temática também aborda pelo IBGE (2018) no estudo designado por “As cores da desigualdade”, e mostra como a questão racial é estigmatizada socioeconomicamente.

sistemática como herança determinante da identidade. (SANCHIS, 2018, p. 25).

“Religião é cultura. Mas religião não se confunde simplesmente com cultura. É cultura no superlativo.” (SANCHIS, 2018, p. 24). Na atualidade, a religião é, sobretudo, uma identidade assumida, e não necessariamente coincide com a religião herdada como tradição. Do mesmo modo como ocorreu nos traços identitários dos sem religião com crença, na identidade do povo brasileiro questões relativas à política, ao Estado e às instituições não foram destacadas. Em síntese, são as paisagens geográficas, as pluralidades étnicas, as festas, danças, comidas típicas e, por fim, a pluralidade religiosa os traços que, na opinião dos sem religião com crença, melhor identificam a identidade do povo brasileiro.

4.2.3 A relação entre indivíduo, religião e Estado: indícios de fragilização da hegemonia da religião

A relação contemporânea entre indivíduo, Estado e religião foi abordada no questionário estruturado, nas questões 32, 33 e 36. Nesse estudo, optamos especificamente pelas reflexões sobre a laicidade, a intolerância religiosa e o ensino religioso nas escolas e universidades, a partir da opinião das pessoas sem religião com crença. No cerne dessas premissas jurídicas modernas, destacamos a liberdade de consciência.

“A liberdade religiosa é uma garantia constitucional ou um direito fundamental que passou a figurar nos textos constitucionais somente a partir da Modernidade.” (REIMER, 2013, p. 15). A liberdade religiosa está prevista no artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) de 1948. Alguns países signatários da DUDH têm também no ordenamento jurídico local legislações específicas. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 traz esse direito humano⁴⁵⁰ fundamental, sendo compreendido como inerente à própria dignidade humana dos indivíduos.

A laicidade também prevista na Constituição Federal de 1988, no artigo 19º, embora esteja não nominalmente designada, objetiva a isenção do Estado em relação à religião, o que não significa um Estado averso à religião. Assim, a religião migrou da

⁴⁵⁰ Veja-se: Decreto nº 678 de 1992 (Convenção Americana sobre Direitos Humanos) e Decreto nº 19.841 de 1945 (Carta das Nações Unidas).

esfera pública para a privada, ocorreu “a privatização do religioso.” (FREIRE, 2017, p. 29). Na questão de número 36, indagamos: “Na sua opinião, o Brasil deverá continuar sendo laico (Estado sem religião oficial) e com liberdade religiosa (pessoas podem ser crentes ou descrentes)?”. As alternativas eram “sim” e “não”. Considerando a totalidade dos participantes da pesquisa de campo, 97% afirmaram “sim” e 3% afirmaram “não”⁴⁵¹. Em relação às pessoas sem religião com crença, 100% afirmaram favoráveis ao Estado brasileiro laico.

A desinstitucionalização, em certa medida, fragiliza a normatividade do discurso religioso no sujeito. Romper com a instituição é romper com o discurso institucionalizador, ou ao menos fragilizá-lo pela relativização. Outrossim, a liberdade religiosa⁴⁵² e a pluralidade religiosa, ao longo da pesquisa, demonstraram-se temáticas caras às pessoas sem religião com crença. Não estamos tratando da tolerância religiosa no sentido *tolérer* e *tolérable*, isto é, suportar, mas no sentido proposto por Jean-Jacques Rousseau, ao utilizar *tolérance*, ou seja, “indicar um pressuposto para o convívio social democrático.” (FREIRE, 2017, p. 116). Queremos dizer: reciprocidade no exercício legítimo de crença e de descrença⁴⁵³ religiosa, como

⁴⁵¹ A posição contrária à laicidade e liberdade religiosa foi manifestada por um participante católico e um participante evangélico, resultando nos 3%.

⁴⁵² Realizamos uma busca na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) pelas palavras “intolerância religiosa” e encontramos 164 resultados: “liberdade religiosa”, 544 arquivos; “liberdade de consciência”, 460 arquivos; “laicidade”, 164 arquivos; e “descrença religiosa”, 11 arquivos. Também realizamos busca no Portal de Periódico da CAPES: “liberdade religiosa”, 2.289 arquivos; “liberdade de crença”, 1.656 arquivos; “intolerância religiosa”, 945 arquivos; “laicidade”, 366 arquivos; e “descrença religiosa”, 107 arquivos. Os artigos, sobretudo, concentram-se na disciplina do Direito.

⁴⁵³ Não obstante, o tema “religião”, especialmente liberdade religiosa e intolerância religiosa, é pauta recorrente no Judiciário brasileiro. A intolerância religiosa tem assumido certo protagonismo pela frequência das ocorrências, sobretudo em relação às religiões de matrizes africanas. No Supremo Tribunal Federal (STF), instância máxima do Judiciário nacional, temos o julgado RCH 146303, de 3 de março de 2018, Segunda Turma, que versa sobre intolerância religiosa e discriminação, cujo relator foi o ministro Edson Fachin, e o redator do acórdão foi o ministro Dias Toffoli. Esse julgado mostra a divergência de compreensão dentro da própria turma de julgadores. O voto do redator divergiu do voto do relator, e a maioria da turma seguiu o redator, o ministro Dias Toffoli. “Liberdade de manifestação religiosa. Limites excedidos.” “[...] O direito à liberdade religiosa é, em grande medida, o direito à existência de uma multiplicidade de crenças/descrências religiosas, que se vinculam e se harmonizam – para a sobrevivência de toda a multiplicidade de fés protegida constitucionalmente – na chamada tolerância religiosa. Há que se distinguir entre o discurso religioso (que é centrado na própria crença e nas razões da crença) e o discurso sobre a crença alheia, especialmente quando se faça com intuito de atingi-la, rebaixá-la ou desmerecê-la (ou a seus seguidores). Um é tipicamente a representação do direito à liberdade de crença religiosa; outro, em sentido diametralmente oposto, é o ataque ao mesmo direito. A defesa da própria religião, culto, crença ou ideologia, mas, sim, de um ataque ao culto alheio, que põe em risco a liberdade religiosa daqueles que professam fé diferente [d]a do paciente [...] por maioria de votos, negar provimento ao recurso ordinário.” (STF, 2018).

prerrogativa igualitária entre indivíduos em uma sociedade com vigência da liberdade de consciência.

Na questão de número 33, indagamos: “Você já sofreu violência ou intolerância religiosa? Se sim, faça um breve relato?”, Consideramos a totalidade dos participantes da pesquisa de campo (75 pessoas). A maioria (60%) dos participantes afirmaram não ter sofrido violência ou intolerância religiosa, mas 40% afirmaram que “sim”, já sofreram violência ou intolerância religiosa. É um dado que indica elevada ocorrência de intolerância e violência religiosa. O relato de vivência de intolerância religiosa entre as pessoas sem religião com crença foi de 24%, enquanto a maioria (76%) negou a ocorrência. Em outras identificações religiosas, o percentual é ainda mais acentuado. Os ateus, por exemplo, a totalidade (100%) afirmou ter vivenciado intolerância religiosa, assim como os indivíduos com múltiplas pertenças religiosas (100%). Por outro lado, a totalidade dos agnósticos (100%) não relatam tal ocorrência. A seguir elaboramos uma tabela com a síntese desses dados.

Tabela 17 – Identificação religiosa, violência e intolerância religiosa

Autodeclaração religiosa	(%) Já sofreu violência e intolerância religiosa	(n. absoluto) Já sofreu violência e intolerância religiosa	(%) Proporção do total de participantes e declaração religiosa	(n. absoluto) Total de participantes da pesquisa de campo
Agnóstico	0%	0	0%	6
Ateu	13%	4	100%	4
Candomblecista	3%	1	100%	1
Católico	20%	6	29%	21
Cristã	3%	1	100%	2
Espírita	13%	4	80%	5
Evangélico	17%	5	38%	13
Múltiplas pertenças	13%	4	100%	4
Sem religião	13%	4	24%	17
Umbandista	3%	1	50%	2

Fonte: Elaborada pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

A descrença assim como a crença em variadas tradições são hipóteses para os atos de intolerância religiosa, mas não avançaremos nessa análise por extrapolar nosso objetivo. A pessoa que na pesquisa que se identificou como sendo do candomblé também relatou vivência de intolerância religiosa. Erving Goffman (1975), ao tratar da interação simbólica, aduz que o indivíduo considerado “estranho” se torna “menos desejável”, e por isso há o intuito de “diminuí-lo”.

Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. (GOFFMAN, 1975, p. 6).

A pluralidade religiosa, embora evidente no Censo 2010, é resultante da colonização (SOUSA SANTOS, 2018) e da hibridação (ENGLER, 2011). Não obstante tenhamos liberdade religiosa no Brasil⁴⁵⁴, como pode ser visto no quadro a seguir, há litígios judiciais e denúncias de intolerância religiosa registradas anualmente, como nos mostram os dados oficiais do Ministério da Mulher, Família e dos Direitos Humanos no Brasil (2021).

Quadro 9 – A liberdade religiosa nas Constituições do Brasil

(Continua)

Constituição	Artigo	Texto
Constituição de 1824, “do Império”	Artigo 5º, título I	A religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casa para isso destinadas, sem fórmã algum exterior do Templo.
Constituição de 1891, “da República”	Artigo 72º, seção II do título IV	§3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum. §7º Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.
Constituição de 1934	Artigo 113º, inciso 5º; Artigo 150º, §5º:	É inviolável a liberdade de consciência e de crença e garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem pública e aos bons costumes. As associações religiosas adquirem personalidade jurídica nos termos da lei civil [...]. É plena a liberdade de consciência e fica assegurado aos crentes o exercício dos cultos religiosos, que não contrariem a ordem pública e os bons costumes.
Constituição de 1937, “do Estado Novo”	Artigo 122, inciso 4º	Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes.
Constituição de 1946, “da República Nova”	Artigo 7º	É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil.

⁴⁵⁴ Para compreensão desse processo histórico, veja-se: SANTOS JÚNIOR, 2015.

Quadro 9 – A liberdade religiosa nas Constituições do Brasil

(Conclusão)

Constituição	Artigo	Texto
Constituição de 1967	Artigo 9º, inciso II	A União, aos Estados e Municípios é vedado estabelecer cultos religiosos ou igrejas; subvencioná-los; abraçar-lhes o exercício; ou manter eles ou seus representantes nas relações de dependência ou aliança, ressalvada a colaboração de interesse público, notadamente nos setores educacional, assistencial e hospitalar.
Constituição de 1969 ⁴⁵⁵	Artigo 9º, inciso II	À União, aos Estados e aos Municípios é vedado estabelecer cultos religiosos ou igrejas; subvencioná-los; abraçar-lhes o exercício; ou manter eles ou seus representantes nas relações de dependência ou aliança, ressalvada a colaboração de interesse público, notadamente nos setores educacional, assistencial e hospitalar.
Constituição de 1988, “cidadã”	Artigo 5º, incisos VI a VIII	Art. 5º – VI: é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias; VII: é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva; VIII: ninguém será privado de direitos por motivos de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei. Art. 19º, inciso I: estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou suas representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

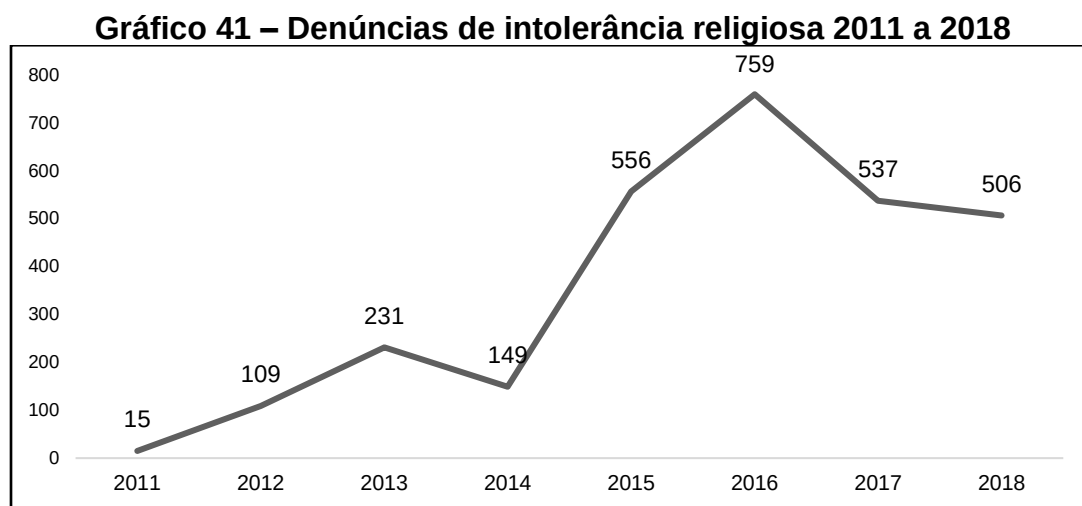
Fonte: Elaborado pela autora.

Tanto as pessoas crentes quanto as descrentes religiosamente experienciam a violência religiosa, como mostra o gráfico a seguir. De modo exposto ou velado, notamos a dominação no campo religioso. “Todas as áreas da ação social, sem exceção, mostram-se profundamente influenciadas por complexos de dominação.” (WEBER, 2004b, p. 187). No Brasil, no “Balanço anual: Disque 100 registra mais de 500 casos de discriminação religiosa”, do MDH⁴⁵⁶, em 2021 registraram-se 506

⁴⁵⁵ Anuímos com o ensinamento do jurista José Afonso da Silva: “Teoricamente e tecnicamente não se tratou de emenda, mas de nova Constituição [...]” (SILVA, 2007).

⁴⁵⁶ Essa é uma das pautas da nossa Secretaria. A liberdade religiosa é um conceito que garante e assegura a laicidade do Estado, ao mesmo tempo em que dá a todo cidadão brasileiro e àqueles que estejam no Brasil o direito de crer ou não crer, de ter ou não ter uma religião. [...] “Nós queremos assegurar que todos tenham o direito de crer ou não crer, de ter ou não ter uma religião, de defender pacificamente as suas crenças para que possamos de fato construir uma Nação pacificada nesse campo” (SÉRGIO QUEIROZ, 2019). Publicado em 13/06/2019 12h09 Atualizado em 14/06/2019 10h49 no site: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>. Acesso em: 05 de abril de 2021. O Disque Direitos Humanos - Disque 100 é conceituado pelo MMDDH como “um serviço disseminação de informações sobre direitos de grupos vulneráveis e de denúncias de violações de direitos humanos.” (MMFDH, 2021). Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/denunciar-violacao-de-direitos-humanos>. Acesso em: 07 abri 2021.

ocorrências. Se considerarmos o Balanço de 2017, que apontou 537 ocorrências, houve redução no total de denúncias, o que pode decorrer da diminuição da intolerância religiosa, ou que esse canal de denúncia esteja desidratado, por motivos variados. No gráfico a seguir, a partir dos dados históricos contidos no Balanço de 2018, os quais consideram o período 2011-2018, temos a flutuação das denúncias em números absolutos.



Fonte: Elaborado pela autora a partir do Disque 100, ano 2018, dados históricos.

O relatório de 2018 não explica tampouco analisa os dados, apenas os apresenta. A diferença total ano a ano nas denúncias indicam, preponderantemente, crescimento, exceto entre 2013 e 2014 (-35,50%), entre 2016 e 2017 (-29,25%) e entre 2017 e 2018 (-5,77%). Em 2011, das 15 denúncias, 11, ou seja, 73%, não informaram a religião. O mesmo ocorreu em 2012: das 109 denúncias, 71, ou seja, 65%, não informaram a religião. Novamente em 2013, das 231 denúncias, a maioria, 121, ou seja, 52%, não informou a religião. Em 2014, das 149 denúncias, 50, ou seja, 34%, não informaram a religião. No ano de 2015, quando houve um aumento significativo nas denúncias, das 556, a maioria, 394, ou seja, 71%, não informaram a religião. O mesmo se repetiu em 2016, quando tivemos o maior pico de denúncias, das 759 denúncias 478 (63%) não informaram a religião. Em 2017, das 537 denúncias, 275, ou seja, 51%, não informaram a religião. Por fim, em 2018, das 506 denúncias, 261, ou seja, 52%, não informaram a religião.

As outras maiores concentrações de denúncias por religião declarada, não incluindo a categoria “não informada”, foram: em 2011 islamismo, 13,33%; em 2012 espírita e evangélico, 6,42% cada uma; em 2013 evangélico, 8,66%; em 2014 espírita,

12,75%; em 2015 matriz africana, 4,86%, embora haja em linhas distintas na tabela, por exemplo: umbanda, 2,52%; umbanda e candomblé, 0,36%; espírita umbandista, 0,18%; cultura afro, 0,36%; candomblé da Angola, 0,18%; candomblé, 6,65%; em 2016 candomblé, 9,09%; e a umbanda, 9,75%. Não obstante haja ainda matriz africana (4,35%) e quimbanda (0,13%). Em 2017 umbanda, 10,06%, candomblé, 9,68%, e matrizes africanas, 70,8%, são as maiores incidências. Em 2018, umbanda, 14,23%, candomblé, 9,29%, e matriz africana, 5,53%, são as maiores concentrações de denúncia. Majoritariamente, as denúncias são realizadas por indivíduos que professam crenças religiosas, e essa é a razão da ocorrência de intolerância religiosa.

Sobre os descrentes, isto é, ateus e agnósticos, esses indivíduos também aparecem no balanço de discriminação religiosa como “vítimas”. Em 2011, não houve denúncia desse grupo. Em 2012, houve uma denúncia (0,92%) de ateu no estado de São Paulo. Em 2013, houve uma denúncia, ou seja, 0,43%, de agnóstico no Rio de Janeiro e quatro denúncias, ou seja, 1,73%, de ateus, dos quais três foram na região Nordeste, sendo duas na Paraíba e uma no Sergipe. A outra denúncia ocorreu no Espírito Santo. Em 2014 o número reduz para uma denúncia, ou seja, 0,67%, de ateu em Minas Gerais. Novamente há um crescimento em 2015, com três denúncias, ou seja, 0,54%, de ateus, sendo duas em São Paulo e uma no Rio de Janeiro. Em 2016, ano de aumento geral de denúncias de intolerância religiosa no Brasil, houve também aumento nas denúncias por ateus: seis, ou seja, 0,79%, sendo duas em São Paulo, uma no Paraná, uma no Piauí, uma no Espírito Santo e uma no Amazonas. Notamos que as ocorrências se dispersam em várias regiões do País. Por fim, em 2018, houve uma denúncia de agnóstico (0,20%) em São Paulo e uma denúncia de ateu (0,20%) no Rio Grande do Norte. Em síntese, há maior prevalência de denúncias por ateus, e os estados do Rio de Janeiro, de São Paulo e do Espírito Santo aparecem com certa frequência. Assim como em nossa pesquisa de campo, os ateus indicam maior ocorrência de intolerância religiosa, quando em comparação com os agnósticos.

O relatório aborda dados do perfil das vítimas e suspeitos⁴⁵⁷, mas não avançaremos nessa análise. Todavia, importa apresentar a relação designada no relatório como “vítima x suspeito”, porque estão concentrados, sobretudo, nas

⁴⁵⁷ É importante citar que, conforme o Ministério Público do Rio de Janeiro noticiou, há algumas circunstâncias de associação entre intolerância religiosa, sobretudo nas religiões de matriz africana, e o tráfico de drogas em certos aglomerados (operação iniciada em 2016 e designada como “Boi da Cara Preta”). Disponível em: <http://www.mprj.mp.br/home/-/detalhe-noticia/visualizar/101508>. Acesso em: 24 jan. 2022.

relações de maior proximidade afetiva. Em 2011, 55,17% das ocorrências envolviam um desconhecido da “vítima” como “suspeito”. Em 2012, esses dados apresentam variações. Dentre as maiores ocorrências, temos vizinhos (25,64%), desconhecidos (20%), mãe (5,64%), professor/a (5,64%) e pai (3,59%), além do “não informado” (20,51%). Em 2013, temos vizinhos (18,63%), desconhecidos (28,38%), professor/a (4,43%), “não informado” (22,84%). Um dado que precisa ser registrado é a relação entre familiares, os quais aparecem entre os suspeitos, tais como mãe, pai, tio, irmão, etc.

Outro dado que precisa ser registrado é a menção de diretor/a de escola (1,77%), reforçando o ambiente escolar como local de intolerância, sobretudo por aqueles em grau de suposta hierarquia com a vítima – professor/a e diretor/a. No ano de 2014, têm-se vizinhos (18,97%), desconhecidos (22,82%), professor/a (3,13%), “não informado” (30,08%), e mãe volta a despontar, com 3,13%. Já em 2015, vizinhos (18,97%), desconhecidos (22,82%), “não informado” (30,00%), familiares (4,36%), mãe (2,82%), tio/a (2,31%), entre outros do relacionamento familiar. Em 2016, ano com maior número de denúncias, temos vizinhos com 26,67%, desconhecidos com 4,67%, “não informado” com 44,00%, mãe com 2,00%, irmão/a com 2,40% e pai (2,27%).

Além do crescimento dos “não informados”, também chamamos a atenção para a intolerância no ambiente familiar. Algo parecido acontece em 2017, vizinhos (26,21%), desconhecidos (4,37%), “não informado” (43,68%), mãe (2,81%), irmão/a (3,12%) e pai (2,50%). Por fim, em 2018, vizinhos com 22,64%, “não informado” com 52,56%, mãe com 2,98%, irmão/a com 4,79%, tio/a com 2,64% e desconhecidos, em queda, com 1,82%.

Os dados mostram que a intolerância religiosa ocorre principalmente nas relações mais próximas, isto é, entre os vínculos afetivos familiares, com vizinhos e com professor/a e diretor/a de Escola. Os desconhecidos, especialmente de 2016 em diante, apresentaram números em constante queda. Por outro lado, “não informado” é uma designação nebulosa e segue em crescimento desde 2012, de 20,51%, até 2016, quando alcança 52,56%, ou seja, mais da metade dos “suspeitos” são computados nos “não informado”.

É fundamental que os responsáveis por esse *Relatório de Denúncia* se atentem a essa recorrência e estabeleçam melhores ferramentas de medição. Ademais, é

importante notarmos os locais de maior ocorrência⁴⁵⁸, sobretudo quando ocorre na “casa da vítima”. Em 2018 o local “hospital” apareceu com elevação do índice de 8,98%, contra 2,20%, em 2017. Outrossim, “local de trabalho” e “igreja” também aparecem como locais recorrentes, e “outros” exige atenção porque segue todos os anos com percentuais elevados, na faixa de 20% até 29,% e o maior índice ocorreu em 2015, com 41,18%, mas a designação é nebulosa.

A relação entre vítima, suspeito e local pode ter conexões que auxiliem na implementação de políticas públicas eficazes no enfrentamento da intolerância religiosa no Brasil, o que consideramos que deve ser o objetivo principal oriundo da mensuração das denúncias. Em 2018, no último ano do Balanço que analisamos, alguns estados, como São Paulo, com 91 denúncias, e Rio de Janeiro, com 61 denúncias, registraram discriminação religiosa no Disque 100 todos os meses. Por outro lado, Acre, Roraima, Rondônia e Tocantins não registraram nenhuma denúncia. No Nordeste, Sergipe também não registrou denúncia.

Esses dados provocam a reflexão necessária sobre o alcance público desse serviço, adesão e conhecimento por parte dos indivíduos, porque essas são premissas importantes na mensuração dos dados. Logo, é necessária uma análise apurada sobre o tratamento dos dados, a verificação das políticas públicas implementadas decorrentes dos dados mensurados e o respectivo monitoramento de maneira precisa, efetiva e disponibilizada⁴⁵⁹ para conhecimento público. Ao menos na

⁴⁵⁸ A lista do *Relatório 2018* considera: albergue, casa, casa da vítima, casa do suspeito, delegacia de polícia, delegacia de polícia como unidade prisional, escola, hospital, igreja, instituição de longa permanência para idosos, local de trabalho, manicômio/hospital psiquiátrico/casa de saúde, medida de segurança – manicômio judicial, não informado, ônibus, órgão da administração estadual, órgão da administração municipal, outros, rua, unidade de medida socioeducativa, unidade prisional – cadeia pública, unidade prisional – cadeia pública, unidade prisional – presídio.

⁴⁵⁹ Em 10 de maio de 2016, página atualizada em 14 de maio de 2018, o governo federal lançou a campanha #AcrediteNoRespeito, no enfrentamento à intolerância religiosa. O governo federal, por meio do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, afirma: “O Governo Federal tem atuado nesta temática e, neste sentido, a Secretaria Especial de Direitos Humanos tem atuado por meio de sua Ouvidoria e de diferentes ações visando a promoção do respeito à diversidade religiosa. [...] A Secretaria Especial de Direitos Humanos divulgará os resultados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa (2011-2015), fruto da coleta de dados realizada por 10 consultores junto aos jornais, portais de Internet, ouvidorias, processos judiciais e autos policiais. A publicação desse relatório representa uma importante contribuição para a compreensão do complexo fenômeno da intolerância religiosa, estabelecendo melhores bases para a sua superação.” (GOVERNO FEDERAL, 2018). Nessa página há menção a um vídeo sobre a campanha, mas não está disponível no redirecionamento. Da mesma forma, na notícia “AVISO DE PAUTA: Apresentação do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil”, publicado em 19 de janeiro de 2017 e atualizado em 14 de maio de 2018, ao clicar no *link* “Download do relatório: Rivir - Relatório de Intolerância e Violência Religiosa no Brasil - 2011/2015”, o redirecionamento é “Not Found. The requested URL /sobre/participacao-social/cnrdr/pdfs/relatorio-de-intolerancia-e-violencia-religiosa-rivir-2015 was not found on this server.” Disponível em:

página em que o *Balanço de Denúncia* é disponibilizado, não localizamos as análises ou outro relatório complementar de implementações de políticas públicas, muito embora estejamos diante de atos de violência religiosa.

Ninguém que se dedique à meditação sobre a história e a política consegue se manter ignorante do enorme papel que a violência desempenhou sempre nas atividades humanas, e à primeira vista, é bastante surpreendente que a violência tão raramente tenha sido objeto de consideração. (ARENDT, 1994, p. 7).

A reflexão proposta nessa abordagem objetiva visibilizar a ocorrência e a recorrência de violência religiosa no Brasil e consignar a importância de acompanhamento e gestão do poder público e da sociedade no exercício legítimo da liberdade religiosa. A nossa compreensão é de que a educação da sociedade nesse tema é uma medida entre várias outras possíveis que consideramos profícua para o enfrentamento da intolerância e violência religiosa. Ademais, como visto no Capítulo 1, a transmissão da herança religiosa ocorre mormente nas famílias, mas também ocorre nas escolas, sendo uma das formas de perenizar a tradição. Da mesma maneira, a violência religiosa, conforme o *Relatório de Denúncias*, ocorreu significativamente nas famílias e nas escolas⁴⁶⁰, isto é, instituições integrantes e propiciadoras de sociabilidade na sociedade.

Sendo assim, na questão de número 32, indagamos: “Você acha importante ter formação religiosa, com o intuito de fomento do conhecimento e tolerância religiosa, nas escolas e universidades?”. As alternativas que apresentamos foram: “Sim. O conhecimento favorece a tolerância e respeito ao direito de crer e não crer”; “Não. Acho que não há nenhum benefício”; “Talvez, mas o objetivo é distorcido e tentam converter os alunos/as”; “Não sei opinar”; “Outro”.

A maioria (76%) afirmou “Sim. O conhecimento favorece a tolerância e respeito ao direito de crer e não crer.” Os demais participantes (24%) aduziram: “Talvez, mas o objetivo é distorcido e tentam converter os alunos/as.” Essas foram as opções assinaladas pelos indivíduos sem religião com crença. Os que relativizaram a

<https://www.gov.br/mdh/pt-br/sdh/noticias/2016/maio/governo-federal-lanca-campanha-no-enfrentamento-a-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 24 mar. 2021.

⁴⁶⁰ Pierre Bourdieu, na obra *Escritos da educação* (2017) e posteriormente na obra *A reprodução*, em coautoria com Jean-Claude Passeron (2014), discute o sistema de ensino e a escola no contexto francês como espaço de transformação e de reprodução das desigualdades sociais, quer seja por meio do capital cultural, quer seja pela dominação. Outrossim, Michel Foucault, na obra *Vigiar e punir* (2014) e na *Microfísica do poder* (1995), aborda algumas instituições como instrumentos para disciplinar os corpos.

importância “Talvez [...]”, representados nos 24%, sinalizaram a distorção do objetivo da formação religiosa em escolas e universidades. Ninguém manifestou opinião de inexistência de benefício, tampouco se eximiram de opinar. São posições assertivas no sentido de benefício, mas demonstrando receio de instrumentalização e proselitismo. Sobre a relação histórica entre ensino e práticas proselitistas, João Décio Passos (2007) assevera:

Desde a nova LDB, o Ministério da Educação não conseguiu implantar um apolítica de Ensino Religioso que superasse a clássica questão da separação Igreja-Estado, o que significou não conseguir sustentar uma proposta consistente desse ensino: do ponto de vista antropológico, como uma dimensão humana a ser educada; do ponto de vista epistemológico, como uma área de conhecimento com seu estatuto próprio, conforme indica a resolução n. 2/98, da Câmara de Educação Básica; e do ponto de vista político, como uma tarefa primordialmente dos sistemas de ensino e não das confissões religiosas. (PASSOS, 2007, p. 14).

O ensino religioso no Brasil é abordado também na tese da pesquisadora Giseli do Prado Siqueira (2003):

O Ensino Religioso foi compreendido, ao longo dos anos, ora como catequese na escola, ora como ensino da religião, tendo como objeto a doutrina cristã, garantida pela estrutura da cristandade, herdada do período colonial que se configura até a primeira metade do século XX. (SIQUEIRA, 2003).

Como abordado no Capítulo 1, a junção entre educação e catolicismo foi vista, em grande medida, como um instrumento para “recatolicizar” a sociedade brasileira. (PASSOS, 1999, p. 36). A transmissão da tradição religiosa na escola é rejeitada pelos sem religião com crença. Consideramos inoportuna a própria designação “Ensino Religioso”, porque pode conotar a compreensão de formação religiosa, isto é, ensinar para transmitir e formar um indivíduo religioso e adepto de determinada tradição religiosa. Pensamos que a mudança de paradigma da epistemologia e a redesignação do nome para “Estudos das Religiões” parecem adequadas e nomeiam melhor o objetivo. Outrossim, acreditamos que uma alternativa viável seja um projeto pedagógico que aborde o fenômeno religioso no intuito de formação de saber cultural sobre as várias tradições religiosas.

Cumpramos registrar que estamos diante de um processo de fragilização não apenas da transmissão religiosa no ambiente escolar, mas a própria instituição escola figurou na pauta de discussão recente. O tema “educação domiciliar”, ou

*homeschooling*⁴⁶¹, foi objeto de análise pelo Supremo Tribunal Federal no Brasil, e dela foi gerado o Boletim de Jurisprudência Internacional (2018). Importa mencionar essa temática porque um dos argumentos dos ascendentes para *homeschooling* é proteger as convicções religiosas da família.

O Boletim de Jurisprudência Internacional tem como objetivo levantar e sistematizar, para fins de comparação, decisões do Supremo Tribunal Federal, de Tribunais Internacionais, de Supremas Cortes e Cortes Constitucionais estrangeiras sobre um tema específico. O volume 2 refere-se ao tema “educação domiciliar”. Um dos principais argumentos usados para defender a prática do *homeschooling* tem sido o direito dos pais de assegurar a educação e o ensino dos filhos em conformidade com suas convicções religiosas e filosóficas. (STF, 2018).

A argumentação ecoa a transmissão da tradição religiosa, cujos ascendentes a percebem fragilizada no ambiente escolar, sendo esse o motivo aludido. Essa premissa é conexa com os argumentos historicamente utilizados para justificar a associação entre educação escolar e religião, pontuados no Capítulo 1. Na proposta de educação domiciliar, para perenizar as convicções religiosas dos descendentes, há uma tentativa de recompor uma memória religiosa que notam fragilizada. Notadamente, na busca pela continuidade da tradição religiosa da família, os ascendentes sugerem a desinstitucionalização dos filhos em relação às escolas.

O cerne da questão é a concorrência entre a transmissão religiosa pelos ascendentes e a transmissão no ambiente secular escolar. No entanto, juridicamente, entre outras questões, a discussão é sobre a possibilidade de o ensino domiciliar realizado pela família ser considerado meio lícito de cumprimento do dever de educação, previsto no artigo 205 da Constituição Federal⁴⁶². Todavia, de acordo com

⁴⁶¹ Há vários países onde o *homeschooling* é permitido, tais como Estados Unidos, Canadá, África do Sul, Austrália, Nova Zelândia, Chile, Colômbia, Equador, Finlândia, França, Inglaterra, Irlanda, Itália, Portugal e Israel. A Alemanha é um dos países em que a prática é proibida. Recentemente, o Tribunal Constitucional da Espanha estabeleceu que a prática do *homeschooling* não se insere no direito fundamental à educação. Por outro lado, em alguns Estados a situação de permissão é indefinida, como é o caso do Brasil, Argentina, Bolívia, China, Peru, México, Holanda, Índia, Gana e Japão. Para mais detalhes sobre a legislação internacional do tema, especialmente nos Estados Unidos e na Europa, veja o artigo “Educação domiciliar: encontrando o Direito (ANDRADE, 2017).

⁴⁶² O relator do processo, ministro Roberto Barroso, e o redator, ministro Alexandre de Moraes, no RE 888815, consideraram tema de repercussão geral em 5 de junho de 2021, conforme classificação da Constituição Federal. A tese defendida era de que não existe direito público subjetivo do aluno ou de sua família ao ensino domiciliar, inexistente na legislação brasileira. Recurso extraordinário em que se discute, à luz dos artigos 205, 206, 208, 210, 214 e 229, da Constituição Federal, a possibilidade de o ensino domiciliar (*homeschooling*) ser proibido pelo Estado ou viabilizado como meio lícito de cumprimento pela família, do dever de prover educação. Em síntese, o Recurso Extraordinário foi desprovido, com a fixação da seguinte tese (TEMA 822): “Não existe direito

a Constituição, o ensino é primeiramente competência do Estado, e não da família⁴⁶³. Em nossa percepção, a educação religiosa não deveria ser competência primeira da escola, sobretudo da escola pública, num Estado laico e com liberdade religiosa.

Em razão da pandemia da covid-19, iniciada em 2020 e durante o ano de 2021, as aulas escolares transcorreram remotamente pelas instituições de ensino, sobretudo em relação aos menores de idade, sob a tutela dos ascendentes ou responsáveis. Não é possível afirmar que nesse período o objetivo alegado de transmissão das convicções religiosas e filosóficas resultou profícuo. Por outro lado, de acordo com a UNICEF Brasil⁴⁶⁴ e a Câmara Legislativa do Brasil, os índices de violência doméstica contra crianças e adolescentes e contra as mulheres, respectivamente, aumentaram durante o isolamento social⁴⁶⁵ e pandemia.

Outrossim, a desigualdade social repercute na desigualdade educacional, ainda latente no país, o que se agravou na pandemia de covid-19, não apenas pela dificuldade de acesso à educação escolar por alguns, como também pelo limitado recurso tecnológico⁴⁶⁶ dos pobres para participar das aulas virtuais remotas, assim como escassez de alimentação em vários lares, resultando em insegurança quando não em desnutrição alimentar. Essas são algumas problemáticas que exigem reflexão crítica. A nossa análise a seguir versa sobre as pessoas de religião com crença na perspectiva da memória religiosa.

público subjetivo do aluno ou de sua família ao ensino domiciliar, inexistente na legislação brasileira.” A maioria negou provimento.

⁴⁶³ Essa abordagem da educação familiar, em princípio, não guarda relação com o ensino remoto em razão da pandemia da covid-19, instaurada no início de 2020. As “diretrizes para a escola” foi aprovada pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) em 28 de abril de 2020. Além disso, no portal do Ministério da Educação, é possível verificar o Relatório de Atividades, ações do MEC em reposta à pandemia da covid-19, de março de 2020 a março de 2021, do então ministro da Educação em exercício, Milton Ribeiro, em posse do cargo desde 16 de julho de 2020.

⁴⁶⁴ Para acessar a notícia sobre violência infantil e de adolescente, veja-se: UNICEF, notícia em 28 de maio de 2020. Para acessar a notícia sobre violência doméstica, veja-se: site da Câmara dos Deputados.

⁴⁶⁵ Da mesma maneira, “Pesquisa do Ministério da Saúde aponta que durante a pandemia o número de atendimentos de crianças, adolescentes e idosos vítimas de acidentes domésticos teve aumento de mais de 110%.” (SENADO, 2021).

⁴⁶⁶ A pandemia de covid-19 aprofundou as desigualdades no sistema educacional brasileiro, no que se refere à infraestrutura sanitária e tecnológica. É o que revela análise do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), com base em dados do Censo Escolar de 2019 sobre escolas federais, estaduais, municipais e particulares. De acordo com a pesquisa, 27% das escolas dos ensinos fundamental e médio não possuem acesso à internet e 44% de todas as escolas não são atendidas por rede pública de esgoto (IPEA, 2020).

4.3 Os sem religião com crença: dados da identificação religiosa na perspectiva da memória religiosa

A memória familiar é a memória de um grupo que se assegura nos laços afetivos e nos constructos sociais familiares, os quais se constituem no tempo e no espaço. A família é o outro mais próximo e, em não raras circunstâncias, testemunha nossas vivências e experiências, compartilha saberes e mazelas da humanidade, compõe a nossas lembranças que integram a memória. Na constituição da memória, a família precisa ser considerada.

Recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já temos alguma informação, embora muitas circunstâncias a ele relativas permaneçam obscuras para nós. O primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso. [...] Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre os levamos conosco. [...] (HALBWACHS, 2006, p. 29-30).

A Constituição Federal do Brasil, expressamente, considera a família como base da sociedade: “A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado. [...]” (artigo 226). Podemos considerar, a partir desse texto normativo, a função social da família e destacamos dois atributos: a transmissão do constructo social e as relações de sociabilidade, as quais irão compor a memória.

A memória religiosa, embora se esforce por se isolar da sociedade temporal, obedece às mesmas leis que qualquer memória coletiva: não preserva o passado, mas o reconstrói com a ajuda de traços materiais, ritos, textos e tradições que deixou para trás, mas também com a ajuda de recentes dados psicológicos e sociais, ou seja, com o presente. (HALBWACHS, 1925, p. 160, tradução nossa)⁴⁶⁷.

Na memória familiar, destacamos o espaço como elemento estruturante importante, porque as relações familiares transcorrem num espaço designado socialmente como ambiente doméstico e dar-se-ão nesse contexto durante determinado tempo, até que o indivíduo, agora autônomo, assume para si um novo

⁴⁶⁷ “Ainsi la mémoire religieuse, bien qu’elle s’efforce de s’isoler de la société temporelle, obéit aux mêmes lois que toute mémoire collective: elle ne conserve pas le passé, mais elle le reconstruit, à l’aide des traces matérielles, des rites, des textes, des traditions qu’il a laissés, mais aussi à l’aide de données psychologiques et sociales récentes, c’est-à-dire avec le présent.”

espaço, dando continuidade ao ciclo de vida na esteira da construção social vigente. (HALBWACHS, 2006). Logo, a premissa de Halbwachs (2006) é de que a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, sendo atributo intrínseco à dinâmica identitária dos indivíduos. Os ascendentes⁴⁶⁸ e os familiares são aqueles que comumente transmitem, primeiro, a tradição e a herança religiosa, no tempo e no espaço.

4.3.1 Pessoas sem religião com crença no tempo e no espaço e a relação com a memória religiosa

No Capítulo 2, a partir da relação entre a memória coletiva e o espaço, como aduz Halbwachs (2006), tratamos de eventos que alteram significativamente o espaço em grande escala e contingente populacional, como ocorreu na urbanização no Brasil, ressoando na memória coletiva. Para tanto, utilizamos o questionário estruturado (questões 9, 10, 11, 16 e 34).

Corroborando essa ideia, Hervieu-Léger (2005b, p. 220), ao tratar do campo religioso francês, explica que a perda de identificação espacial geográfica incrementa a perda das identificações de linhagens. Entendemos o uso do termo “linhagens” na perspectiva familiar e suas memórias religiosas. A sociabilidade doméstica rural é distinta da sociabilidade no anonimato da vida urbana. Ademais, há situações em que a migração para a área urbana ocorre desvinculada do restante da família, quando são exigidos da pessoa se situar e se reafirmar no novo espaço e estabelecer relações sociais.

Para tanto, a pessoa se mune de autonomia e identidade particularizada para se agregar ao novo espaço, cujo objetivo é deixar de ser a pessoa forasteira. Essa nova condição pode favorecer que, também no campo religioso, o indivíduo se comporte como peregrino, em detrimento das tradições religiosas presentes na herança religiosa. A migração para ambientes urbanos reestrutura o espaço, as socializações e as respectivas memórias. A mobilidade do espaço rural para o urbano não resulta apenas em mobilidade espacial, mas em deslocamento cultural e

⁴⁶⁸ Ascendentes são aqueles considerados pelos participantes como pai, mãe ou outros/as, não implicando neste estudo a relação jurídica ou biológica existente entre o participante e aqueles/as, mas priorizando a relação afetiva que motiva o/a participante designá-los/as como ascendentes. Descendentes são os respectivos filhos e filhas, ora participantes e descendentes desses.

identitário. Consideramos como um processo de composição, decomposição e recomposição identitária.

Hervieu-Léger (2005b), ao analisar o catolicismo na França e a relação com ambiente rural, aduz, com base na obra de Gabriel Le Bras, proeminente pesquisador do catolicismo francês, que notou no êxodo rural francês “a perda do ideal campesino e como consequência, deslocamento da comunidade paroquial.” (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 221, tradução nossa)⁴⁶⁹. A nossa tese aduz e converge para o mesmo sentido: a identidade rural no Brasil é decomposta, a identidade urbana é composta, a identidade das pessoas é recomposta.

Partindo dessa premissa, nossa análise trará duas abordagens, ou seja, a mudança de espaço temporária, quando o indivíduo realiza uma viagem ou uma visita a determinado espaço com curta duração de tempo, e quando o indivíduo muda de espaço de maneira mais duradoura em razão de alteração de residência. Primeiramente, verificamos se a mudança temporária de espaço é capaz de influenciar ou reconfigurar a memória religiosa do indivíduo.

Na questão de número 16, indagamos: “Ao viajar, em algum momento, você se sentiu influenciado ou impactado pela religião do local visitado?”. Nossa hipótese da memória religiosa atrelada ao espaço e à influência na identidade foi confirmada pela maioria dos sem religião com crença (71%). Ainda que com tempo reduzido, em uma visita ou em uma viagem, a alteração de espaço impacta a memória. Os demais sem religião com crença (29%) negaram tal impacto na memória religiosa. A hipótese se confirma com maior robustez em relação aos participantes descrentes, afinal 75% dos ateus confirmaram o impacto e 83% dos agnósticos também se afirmaram impactados na memória religiosa quando o espaço era alterado, mesmo que em curta duração temporal.

Halbwachs (2006), ao tratar sobre o “solitário de Londres”, explica que essa ocorrência se manifesta pela linguagem expressa no espaço. A memória manifesta no espaço, em suas construções, natureza, geografia, indivíduos, entre outros aspectos, reflete não apenas o espaço, mas a história e a memória do grupo daquele espaço. Ao visitar o espaço, entramos em contato com a corrente da memória daquele local. Por isso, o impacto na memória, mesmo que ocorra em curta duração temporal.

⁴⁶⁹ “Para el deán Le Bras, el éxodo rural hacia los centros urbanos constituyó el facteur más inevitable de la desvinculación religiosa. [...] La pérdida del ideal campesino y la dislocación de la civilización paroquial.”

Consignamos que não foi nosso objetivo analisar as particularidades e quais foram os impactos religiosos decorrentes da mudança temporária de espaço, mas constatar a relação entre espaço, memória e identidade religiosa no indivíduo, conforme nossa tese.

Da mesma maneira, verificamos se a mudança duradoura do espaço, para fins residenciais, como ocorreu na mobilidade rural para o ambiente urbano, seria um fator de impacto na memória religiosa. Em nossa tese consideramos a mudança duradoura do espaço como aspecto de fragilização da memória. Para realizar a verificação do local da residência atual, na questão de número 8, indagamos: “Qual é a cidade, o estado e o país em que você reside no momento?”. Geograficamente, a maioria dos sem religião com crença (94%) afirmou residir no estado de Minas Gerais, sendo que 59% residem na capital Belo Horizonte; 24%, em Contagem; 6%, em Betim 6%; e 6%, em Uberlândia. Todas essas cidades são urbanizadas. Há também residente no estado do Amazonas, na capital Manaus (6%). Não há residente em área rural. Estamos diante de indivíduos universitários, jovens, modernos, globalizados, cujo processo de formação e recomposição identitário transcorreu, sobretudo, em ambiente urbano.

Prosseguindo, verificamos se preteritamente houve mudança duradoura de espaço via residência. Na questão de número 9, indagamos: “A cidade e o estado em que reside são os mesmos onde você nasceu?”. Verificamos que, em relação aos sem religião com crença, 71% residem na mesma localidade do nascimento, enquanto 29% se mudaram. Esse dado reforça o perfil urbano e metropolitano dos sem religião com crença, que obviamente se manifesta como um traço da identidade dessas pessoas. Elementos que podem favorecer essa permanência no local de nascimento são a idade média jovem e o fato de serem exclusivamente estudantes; logo, dependentes financeiramente dos ascendentes.

Portanto, buscamos verificar se os ascendentes mudaram de espaço e residência. Na questão de número 11, indagamos: “Seus pais se mudaram do campo para a cidade?”. Dentre as pessoas sem religião com crença, 41% afirmaram que ambos os ascendentes mudaram de localidade geográfica de ambiente rural para urbano ao longo da vida, mediante a resposta: “Sim, ambos se mudaram do campo para a cidade”; 29% afirmaram que apenas um dos ascendentes mudou de localidade; e 29% que “os ascendentes nunca se mudaram”, residindo sempre em ambiente

urbano. Aqueles ascendentes em que apenas um dos pais se mudou, as mães (80%) foram as que mais realizaram mobilidade espacial.

Se somarmos os ascendentes que se mudaram, em torno de 71% saíram do ambiente rural para o urbano. Não houve mudança reversa, ou seja, de ambiente urbano para rural. Isso quer dizer, uma mobilidade rumo à urbanização. A recomposição da memória é do espaço rural e para o urbano. A recomposição identitária e da memória desses ascendentes pode ter, em alguma medida, contribuído para a fragilização da herança religiosa transmitida. Essa possibilidade é verificada quando abordamos o trânsito religioso. Se considerarmos o ambiente urbano, Simmel, na obra *O fenômeno urbano*, ao abordar a dinâmica do indivíduo metropolitano, afirma:

O homem metropolitano negocia com seus fornecedores e clientes, seus empregados domésticos e frequentemente até com pessoas com quem é obrigado a ter intercâmbio social. Estes aspectos da intelectualidade contrastam com a natureza do pequeno círculo, em que o inevitável conhecimento da individualidade produz, da mesma forma inevitavelmente, um tom mais cálido de comportamento, um comportamento que vai além de um mero balanceamento objetivo de serviços e retribuições. (SIMMEL, 1967, p. 16).

A abordagem de Simmel considera que as relações nas metrópoles são mediadas pela dinâmica da economia, afinal, “a economia do dinheiro domina a metrópole [...] atitude que poderíamos chamar *prosaicista* [...]” (SIMMEL, 1967, p. 16). Essa prática prosaicista atua na ação dos indivíduos para com os indivíduos, e isso resulta na “mente moderna mais e mais calculista.” Essa atitude é de “reserva” (SIMMEL, 1967, p. 17-18). A compreensão é que a atitude de reserva para com os demais indivíduos e de monetarização das relações humanas favorece a individualização. Logo, não apenas a modernidade como também a estruturação urbana contribuem para que as percepções dos indivíduos em relação às instituições se alterem.

A dinâmica e o tamanho dos espaços e o número de pessoas em ambientes urbanos sugerem maior anonimato e liberdade ao indivíduo, porque, na medida em que as cidades e as relações se expandem, a impessoalidade e a empatia se pulverizam. A atitude de contraponto ao anonimato no qual o indivíduo se encontra favorece a reafirmação da individualidade e da autonomia que se expressam na liberdade, inclusas em relação às instituições. A expansão das fronteiras das

metrópoles expande também as fronteiras identitárias dos indivíduos. O dinamismo das metrópoles dinamiza as recomposições identitárias.

Expandindo a questão acerca da nacionalidade, na pergunta de número 10, indagamos: “Você e seus pais são de qual nacionalidade?”. A totalidade (100%) informou nacionalidade brasileira. Essa questão objetivou verificar se houve mudança cultural e de perfil religioso em razão da migração de indivíduos entre Estados-nações, o que não foi constatado. Portanto, estamos diante de indivíduos e ascendentes brasileiros cujo histórico religioso é majoritariamente católico, porém com pluralidade religiosa, como têm demonstrado os Censos no País. A relação entre memória e história, estabelecidas preponderantemente nesses indivíduos, são referenciadas a partir da história do Brasil e da Igreja, abordada no Capítulo 1.

A memória religiosa dos sem religião com crença não guarda conexões diretas com o espaço, que é ornado pela religião e pelo símbolo religioso representado pela Igreja e que ocupa o centro do espaço rural. Todavia, a memória dos ascendentes, sim. Os efeitos dessa mudança de espaço são mudanças culturais. Se “no interior do Brasil, o modo rural com o catolicismo expresso na cruz na beira da estrada para dar paz à alma do homem que morreu em desastre” (LEERS, 1977, p. 11), o modo urbano expresso na beira da estrada é o posto para alimentação cujo atrativo é a placa Wi-Fi. Então, é possível passar despercebido pela cruz, distraído com as últimas atualizações e postagens das redes sociais.

Nos sem religião com crença vigoram os centros urbanos, a pluralização de espaços e de tradições religiosas; as identidades religiosas não se afirmam na força da tradição, mas na escolha do indivíduo. Os nossos participantes e seus ascendentes, dada a integração com o ambiente urbano, são indivíduos autônomos, cuja herança histórica, cultural e identitária é reconfigurada não apenas pela modernidade, globalização e tecnologia, mas pelo próprio ambiente urbano em que residem.

Outrossim, verificamos a opinião das pessoas sem religião com crença sobre a nossa tese da mudança de espaços pela urbanização, globalização e tecnologia como elementos de impacto na memória e identidade religiosa. Na questão de número 34, indagamos: “Na sua opinião, a mudança do campo para a cidade urbanizada, a globalização e a tecnologia atual possibilitam maior mudança de religião, e até mesmo favorecem uma pessoa deixar de ter religião? Justifique.”. Essa foi uma questão

dissertativa. Dentre as pessoas sem religião com crença, 88% afirmaram que “sim”; 6% “não souberam dizer” e 6% afirmaram “não” perceber tal impacto ou relação.

Para compreendermos as justificativas das respectivas respostas, iniciamos as análises pelos sem religião com crença correspondentes aos 6% que responderam “não” haver impacto ou relação. “SRC IV: Não, pois, se tem uma religião e crê que ela seja a verdade, não deixará de acreditar nela, mesmo com outras influências.” Essa justificativa é interessante sob vários aspectos, inclusive por ser uma declaração de um indivíduo sem religião, isto é, alguém que afirma não ter religião.

Ao verificarmos o pretérito religioso desse indivíduo, identificamos que era evangélico e sem religião com crenças. A associação da religião como verdade mencionada na citação, é uma linguagem que remete ao léxico evangélico, pertença pretérita do indivíduo. Nesse sentido, o antropólogo e sociólogo Carlos Rodrigues Brandão (2004, p. 270-271) pondera: “[...]. A simples não adesão definitiva à pessoa em um Deus Jesus Cristo, único e suficiente ‘Salvador do Mundo’, torna todas as outras, falsas religiões.”

A linguagem religiosa expressa um sistema de crenças aglutinadas na memória religiosa do indivíduo que a expressa porque corresponde à experiência religiosa legítima daquele indivíduo. Legítima porque está relacionada com o sistema de crença que era dotado de sentido simbólico, a ponto de se consolidar em crença. Essa mesma pessoa, SRC IV, ao explicar o motivo para se identificar como sem religião, isto é, ter deixado de se identificar como evangélico, afirma: “doutrinas que eu, particularmente, não seguiria.” Essa resposta situa a motivação da mudança de identificação não como advento de fatores externos, mas como consequência da não adesão e prática das doutrinas propostas por aquela tradição religiosa. Dentre as pessoas sem religião com crença, 88% que afirmaram “sim” e justificaram a resposta da seguinte maneira:

SRC I: Sim, pois no interior a prática da religião é muito mais comum e intensa.

SRC II: Sim, pois somos alienados o tempo todo, e essa mudança de realidade nos modifica de certa forma, inclusive quando referente à religião.

SRC III: Sim, pois abre o horizonte das pessoas para que conheçam outras crenças.

SRC V: Sim, pois o contato com outras pessoas e ideias diferentes nos faz questionar nossas certezas.

SRC VI: Sim, ela [pessoa] sai de uma zona de conforto e passa a ter contato com um mundo até então desconhecido, abrindo seu leque de opções.

SRC VII: Sim, na cidade as pessoas têm mais acesso à informação.

SRC IX: Sim, na cidade tem muitas opções, e às vezes atrapalha na escolha.

SRC X: Sim, pois passamos a ter contato o tempo todo com as mais diversas religiões que existem ao redor do mundo. Ao conhecer tal diversidade, fica mais fácil escolher aquilo que queremos ou não seguir.

SRC XI: Sim, temos um melhor campo de escolha na cidade urbanizada do que no campo.

SRC XII: Sim, uma vez que as pessoas possuem mais informação e contato com outras religiões e pessoas.

SRC XIII: Sim, com certeza! Acredito que todas os pontos acima citados [urbanização, globalização e tecnologia] contribuem muito para que alguém mude de religião. A vida urbana permite amplo acesso a muitas religiões, porque geralmente uma instituição religiosa fica próxima à outra (terreiros, igrejas, mesquitas, templos budistas, casas espíritas, etc.).

SRC XIV: Acredito que sim. No campo não encontramos muitas opções, geralmente só tem uma igreja católica que o padre vai uma vez por mês. Visitei o lugar em que nasci há pouco tempo e descobri que o número de igrejas evangélicas dobrou. Talvez as pessoas estejam encontrando opções no próprio campo desde os últimos anos.

SRC XV: Sim. No campo a vida só é possível se for religiosa.

SRC XVI: Pode influenciar, uma vez que, em um centro urbano, a pessoa estaria exposta a outras práticas espirituais e pode vir a se deparar com alguma com a qual se identifica mais do que aquela que praticava originalmente, ou com um pensamento não religioso, que faça sentido para ela.

SRC XVII: Sim. Creio que o acesso mais facilitado à informação, à cultura contemporânea, dentre outros elementos, são mecanismos que de certo modo podem impactar na mudança da percepção religiosa da pessoa. (Pesquisa de campo, 2020).

As respostas, de modo panorâmico, aduzem a mudança da perspectiva da religião nos ambientes rural e urbano, quer seja pela representatividade da religião no campo, quer seja pelas práticas religiosas como parte da identidade local e coletiva de modo mais evidente no ambiente rural. Essas questões são, sobretudo, acentuadas nos discursos das pessoas SRC I, SRC VI, SRC XIV, SRC XV. Dentre esses discursos, destacamos a pessoa SRC XIV, que afirma: “No campo a vida só é possível se for religiosa.” Essa afirmativa reforça a conexão entre espaço rural e identidade religiosa, argumento abordado no Capítulo 2 e que corrobora a nossa tese de que a urbanização fragilizou a memória religiosa católica em razão da mudança do espaço e de toda a memória e identidade religiosa que se fundia com o coletivo, com

a cultura e com o espaço de representação. Outrossim, a pessoa SRC XIV aponta a mudança que tem ocorrido também no ambiente rural, sobretudo na memória religiosa. Afirma a presença hegemônica católica naquele espaço, mas relativiza com a escassa presença do clero – padre na região, citando a frequência de uma vez por mês.

Esse mesmo fato, a escassa presença clerical em determinadas regiões, é retratado em nossa tese, sobretudo no Capítulo 1, quando abordamos a fragilidade a partir do clero e da pouca assistência clerical em determinadas regiões. Essa ocorrência remonta à época colonial e à contemporaneidade, como apontado pelo CERIS (2002), nas estatísticas que consideraram o período de 1960 a 2002 e que apontaram essa fragilidade.

Além disso, a pessoa SRC XIV comenta ter visitado recentemente o lugar em que nasceu e “descobriu que o número de igrejas evangélicas dobrou. Talvez as pessoas estejam encontrando opções no próprio campo desde os últimos anos.” Seria a fragilização da memória católica terreno fértil para outras tradições florescerem? Essa indagação corresponde ao catolicismo como tradição “doadora universal” (ALMEIDA; MONTERO 2001, p. 93). Do mesmo modo, a pluralidade religiosa do ambiente rural, expressa na citação pelas igrejas evangélica, são o que denominamos, no Capítulo 2, de transformações em curso e os efeitos na religiosidade rural⁴⁷⁰, ou seja, “sinais de desintegração do modelo tradicional.” (LEERS, 1977, p. 159).

As demais justificativas apontam para a pluralidade religiosa pungente nas cidades urbanizadas, relação e sociabilidade com outros indivíduos, maior acesso às informações, incluso no panorama mundial. Esses são aspectos citados pelos indivíduos que corrobora a nossa tese que considera a urbanização, a pluralidade religiosa favorecidas também pela laicidade e liberdade religiosa, a globalização e a tecnologia como elementos que favorecem a recomposição da memória e da identidade religiosa dos indivíduos.

Consideramos que a nossa tese de fragilização da herança religiosa se confirma quando a urbanização é indicada como um aspecto que contribuiu para tal ocorrência. A tradição como “modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade” é especialmente dinamizada e

⁴⁷⁰ Para ver essa abordagem, consultar o Capítulo 2.

reinventada no ambiente urbano moderno (GIDDENS, 1991, p. 47). Essas análises nos conduzem aos três elementos determinantes da modernidade, nos termos aduzidos por Hervieu-Léger (2015). “Racionalidade que gera a autonomia do indivíduo, que passa a ser responsável pelo próprio sentido de existência, a cisão com o mundo da tradição e crenças tradicionais e a diferenciação em relação às Instituições.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 32-33).

Destarte, atualmente, temos percebido algum movimento de migração das cidades para o campo. Esse movimento tem sido denominado por alguns como “neorrurais”⁴⁷¹, ou seja, indivíduos que saem dos centros urbanos para uma reocupação do espaço rural, para desenvolver ou não atividade econômica agrícola, hoteleira turística, ou trabalho em *home office*, entre outros. Potencializada pela pandemia da covid-19, essa mobilidade, em busca de um ambiente mais saudável, mais seguro, com custo de vida mais econômico, representa também um afastamento do sentido proposto pelos centros urbanos. O campo como local para visitar se tornou local para habitar. Para tanto, é oportuno pensar se haverá parcial renúncia da autonomia em detrimento da tradição.

Os problemas mais graves da vida moderna derivam da reivindicação que faz o indivíduo de preservar a autonomia e individualidade de sua existência em face das esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura externa e da técnica da vida. (SIMMEL, 1967, p. 13).

Além da urbanização, a globalização e a tecnologia favorecem o acesso a outros espaços e culturas sem que haja necessariamente a mobilidade física dos indivíduos, uma mudança dinâmica de espaços, físicos e virtuais, o contato com culturas, hábitos e espaços distintos dinamizam o elemento espaço, fator importante e estruturante da memória. Em outra perspectiva de abordagem sociológica e analisando a mudança na identidade campesina na França e sua relação com a religião mormente a tradição católica, Hervieu-Léger (2005b) pondera:

Ora, no caso do mundo agrícola, os últimos anos se caracterizaram pelo acerto de uma série de rupturas que ocasionaram a queda da imagem do camponês, homem da memória de um antigo mundo cristão. Esta queda implicou também a queda do mito da sociedade camponesa e a utopia da

⁴⁷¹ Qual será o impacto socioeconômico? Quais serão os impactos e reflexos na memória dos indivíduos, como essa mobilidade afetará as tradições e identidades rural e urbana? Qual será a implicação na identidade religiosa destes indivíduos neorrurais e dos rurais em contato com os neorrurais? Essas são questões para trabalhos posteriores.

possível restituição do cristianismo, estável e enraizado no território. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 225, tradução nossa)⁴⁷².

Embora em contexto, época e território distintos, a citação dialoga com a nossa hipótese no aspecto da urbanização e da respectiva mudança ocorrida no campo religioso brasileiro. A estabilidade da religião fundada no espaço, na associação entre o território e a tradição, sobretudo a tradição católica, fragmentou-se. Logo, a memória religiosa atrelada ao espaço se fragilizou e se reconfigurou. Constatada a nossa tese acerca da relação entre espaço e memória na perspectiva identitária, a urbanização contribuiu para a fragilização da herança religiosa.

4.3.2 Trânsito religioso: a mobilidade religiosa dos ascendentes e dos sem religião com crença

Consideramos que a identificação religiosa integra a identidade do indivíduo. Sendo assim, as identificações expressam o sentido religioso para aquele indivíduo no tempo e espaço, podendo ser compostas, recompostas ou decompostas indefinidamente. O trânsito religioso se refere, sobretudo, ao deslocamento da identificação religiosa no espaço e no tempo, a partir da identificação religiosa assumida pelo indivíduo. As motivações para que ocorra trânsito religioso são variadas, mas certamente percorrem, primeiro, a subjetividade do indivíduo, até que seja externada objetivamente na identificação religiosa proferida. O trânsito religioso é, antes de tudo, uma mobilidade do sentido simbólico e revela uma memória religiosa recomposta. Por isso, o trânsito religioso, por meio do pretérito (não) religioso do indivíduo, constitui uma corrente de memória religiosa, cujo elo último, mas não necessariamente definitivo ou final, é a atual identificação religiosa.

Segundo Hervieu-Léger, ao analisar o catolicismo francês e a percepção da instituição Igreja pelos indivíduos modernos, aduz “[...] a lógica social que transforma a Igreja de uma instituição de identificação em uma Igreja de serviço.” (HERVIEU-LÉGER, 2003, p. 326, tradução nossa)⁴⁷³. A citação é provocativa, porque é possível

⁴⁷² “Ahora bien, en el caso del mundo agrícola, los últimos años se han caracterizado por el ajuste de una serie de rupturas que provocaron la caída de la imagen del campesino, hombre memoria de un mundo cristiano antiguo. Esta caída implicó también la caída del mito de la sociedad campesina y la utopía de la posible restitución de la cristandad, estable y arraigada en el territorio.”

⁴⁷³ “La deuxième considération porte sur la logique sociale qui transforme l’Eglise, institution d’identification, en une Église, institution de services.”

que nesse processo de mobilidade religiosa não necessariamente a visita a um espaço religioso presenciando os ritos, ainda que com certa frequência, não pode ser considerada como métrica para qualificar o trânsito religioso. É plausível considerar a hipótese de que o indivíduo esteja naquele espaço religioso, e temporariamente apenas para consumir bens simbólicos, por crer na potencialidade do que a instituição e suas crenças podem proporcionar, não significando necessariamente identificação religiosa. Isto é, mobilidade religiosa fugaz. O indivíduo se comporta como um forasteiro porque não se integra ao grupo, não se identifica com a tradição religiosa a ponto de afirmá-la, trata-se apenas de um estrangeiro à tradição, com visita comumente temporária.

No questionário estruturado, na questão de número 20, indagamos aos sem religião com crença: “Você frequenta ou visita outras religiões?”. Embora a maioria (65%) tenha respondido “não”, 35% responderam que “sim”. Então temos 35% de indivíduos sem religião com crença que não se identificam com instituição religiosa alguma, mas visitam instituições religiosas, e isso não resulta em identificação religiosa por parte dessas pessoas.

Se considerarmos os ateus e os agnósticos como descrentes, a princípio seríamos induzidos a pensar que não fazem visitas a religiões e espaços religiosos. Em nossa pesquisa de campo, 50% dos ateus responderam “não”, sendo que desses o Ateu IV aduziu: “Não, mas poderia visitar ou frequentar sem nenhum problema.” Os demais 50% responderam “sim”, sendo que o Ateu III explicou: “Visito às vezes para conhecer as diferentes perspectivas religiosas.” Em se tratando dos agnósticos, 50% afirmam que “não”, sendo que o Agnóstico II e o Agnóstico III opinam: “Não, mas poderia visitar ou frequentar sem nenhum problema.” Os demais 50% afirmam que “sim”, e nesse sentido o Agnóstico IV explica: “Já visitei por curiosidade, mas não tenho interesse.”

Em nosso estudo não avaliamos as crenças e sua relação com as tradições religiosas, porque priorizamos a identificação religiosa proferida pelo indivíduo. Outrossim, como refletido, a presença de crenças, não estabelece necessariamente identificação religiosa, embora tais crenças possam compor a identidade religiosa do indivíduo. Essa é uma questão a ser estudada em pesquisas futuras.

Para as nossas análises sobre o trânsito religioso, demonstrando os elos, embora não se presumam exaustivos, da corrente de memória religiosa manifesta pelo pretérito religioso dos sem religião com crença e seus ascendentes, utilizamos o

questionário estruturado, questões de números 25 e 21. Para tanto, averiguamos as identificações religiosas pretéritas e a atual identificação religiosa. Para norteamento das análises dos dados, lembrarmos o conceito de trânsito religioso que norteia nosso estudo.

Trânsito religioso. Esta noção aponta, pelo menos, para um duplo movimento: em primeiro lugar, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; e, em segundo, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertenças religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 93).

Para organizar nossa abordagem e para seguirmos na perspectiva da herança religiosa transmitida, apresentamos, primeiramente, os dados do trânsito religioso dos ascendentes e, posteriormente, seguirmos para os dados dos sem religião com crença.

“Um contraste com a tradição é inerente à ideia de modernidade.” (GIDDENS, 1991, p. 47). Refletindo sobre a tradição na perspectiva da crença religiosa, outrora assumida como legado familiar e a dinamização dessa tradição, dentre outros, por meio da urbanização e da mobilidade religiosa, verificamos o trânsito religioso dos ascendentes pelo relato das pessoas sem religião com crença. Na questão dissertativa de número 25, indagamos: “Qual é a religião anterior e a atual religião dos seus pais (ou responsável)?”. As informações dos participantes em relação aos ascendentes não foram muito precisas, mas as identificações religiosas aludidas foram dispostas no quadro a seguir.

Quadro 10 – Trânsito religioso dos ascendentes dos sem religião com crença

(Continua)

Ascendentes dos SRC (ASRC)	Trânsito religioso ->	
	Pai	Mãe
ASRC I	Católica	Outra -> Evangélica
ASRC II	Católica	Católica
ASRC III	Católica	Católica -> Espírita
ASRC IV	Católica	Católica
ASRC V	Católica -> Evangélica	Católica -> Evangélica
ASRC VI	Espírita	Evangélica
ASRC VII	Não informada	Evangélica
ASRC VIII	Católica	Católica

Quadro 10– Trânsito religioso dos ascendentes dos sem religião com crença
(Conclusão)

Ascendentes dos SRC (ASRC)	Trânsito religioso ->	
	Pai	Mãe
ASRC IX	Adventista	Sem religião
ASRC X	Católica	Católica
ASRC XI	Não informada	Não informada
ASRC XII	Católica	Católica
ASRC XIII	Católica -> Evangélica	Católica -> Evangélica
ASRC XIV	Católica	Católica -> Sem religião
ASRC XV	Católica	Católica
ASRC XVI	Sem religião -> Espírita	Católica
ASRC XVII	Católica -> Evangélica	Católica -> Evangélica

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Podemos estimar, mas não afirmar, que, em relação aos ascendentes, 71% têm, na composição da memória religiosa, o catolicismo, e essa é parte da herança religiosa transmitida porquanto foi uma identificação religiosa proferida. Se considerarmos o gênero declarado na análise, apenas 24% dos pais realizaram trânsito religioso, sendo que um era sem religião e se tornou espírita. Não há pai na atualidade que seja sem religião. Os demais pais eram católicos e se tornaram evangélicos. Nenhum pai que realizou trânsito religioso se tornou católico, isto é, o catolicismo não se mostra como ponto de chegada da mobilidade religiosa quando há trânsito religioso.

As mães foram as que mais realizaram trânsito religioso (35%). A maioria era católica e, quando realizou o trânsito religioso, tornaram-se evangélicas. O perfil dos evangélicos, conforme Censo 2010, aglutina um alto percentual de pessoas que se declaram do gênero feminino. Almeida e Monteiro (2001) sinalizavam que as mulheres realizavam mais trânsito religioso. Transcrevemos a citação constante do capítulo segundo que relaciona o gênero com a mudança de religião em relação àquelas herdadas.

Em geral, a religiosidade é mais confessa pelas mulheres. Logo, em alguma medida, a distinção de gênero afeta o processo de secularização. [...] De acordo com as características sociodemográficas, o universo feminino tem um nível de filiação maior do que o dos homens, mas isto não significa que as mulheres mantenham a religião herdada; ao contrário, são elas as que mais mudam e, na maior parte das vezes, sempre direcionadas para outras religiões. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 96, grifos nossos).

De fato, a mobilidade no trânsito religioso das mães confirma a citação supra, e nesse aspecto não apenas as mães manifestam herança religiosa fragilizada, não se comprometendo com a continuidade daquela identificação religiosa para si. Qual seria o comprometimento com a transmissão de uma tradição religiosa que, para a própria pessoa, não faz sentido dar continuidade, não obstante tenha sido uma herança religiosa? Essa seria uma herança transmitida? Outrossim, ainda na relação gênero e secularização ponderada por Almeida e Montero (2001), embora a nossa pesquisa de campo não seja probabilística, pontuamos a concentração de mulheres no grupo de sem religião com crença, além da predominância entre as mães.

Ademais, acerca dos sem religião, a mãe ASRC IX é “sem religião”, não havendo histórico de trânsito religioso. Em relação aos ascendentes, a identificação “sem religião” foi citada, mas agnóstico/a e ateu/eia não houve menção. Havia pai (6%) e mãe (6%) sem religião. Atualmente, não há pai sem religião, uma retração de -6%, mas o percentual de mãe sem religião dobrou (12%), um crescimento de 6%. Na tabela a seguir, consideramos todas as identificações religiosas e percentuais, as quais foram ditas pelos sem religião com crença em relação aos seus respectivos ascendentes.

Tabela 18 – A movimentação religiosa como indício de fragilização da herança religiosa pelos ascendentes

Identificação tradição religiosa	Pretérito religioso	Atual identificação	Movimentação + ou - %	Pretérito religioso	Atual identificação	Movimentação + ou - %
	Pai	Pai	Pai	Mãe	Mãe	Mãe
Católica	71%	53%	-18%	71%	41%	-29%
Evangélica	0%	21%	21%	12%	35%	24%
Sem religião	6%	0%	-6%	6%	12%	6%
Espírita	6%	6%	0%	0%	6%	6%
Adventista	6%	6%	0%	0%	0%	0%
Não informado	12%	12%	0%	0%	6%	6%

Fonte: Elaborada pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

A análise dessa tabela propicia a constatação de ausência de determinadas tradições religiosas, por exemplo, as tradições de sabedoria, judaísmo, islã, orientais, indígenas, ou de matriz africana, dentre outras registradas no Censo 2010. Outro aspecto importante a ser destacado é a atratividade da tradição evangélica para aqueles/as ascendentes que realizaram trânsito religioso.

Nos pais, a mobilidade religiosa tendo como chegada e atual identificação religiosa, a tradição evangélica se destaca e correspondeu a 21%, e nas mães, 24%. As mães tinham apenas 12% como pretérito religioso evangélico, e esse percentual

também aumentou em razão do trânsito religioso para 35%, justificando o incremento de crescimento de 24%. Não havia pai com pretérito religioso evangélico (0%) e atualmente há 21%, novamente um incremento significativo, demonstrando atratividade. O trânsito religioso dos católicos para evangélicos se assemelha ao apontado por Leonildo Silveira Campos (2008):

[Dos evangélicos], pode-se observar que 23,5% de pessoas deixaram o Catolicismo. [...] Foi significativo o aumento de evangélicos na região mais populosa e urbana do país, a Sudeste, onde praticamente eles dobraram seus números entre 1970 e 1991 e, novamente, entre 1991 e 2003. (CAMPOS, 2008, p. 25-28).

A tradição evangélica embora institucionalizada e a figura do sacerdote seja valorizada, mas não é central, ao contrário, é acessória, dentre outros aspectos, agregam as bases teológica⁴⁷⁴ e midiática dessa tradição, as quais podem favorecer a adesão religiosa pelo indivíduo. Todavia, queremos destacar um aspecto inerente à própria reforma protestante no século XVI expresso nas conhecidas cinco *Solas*⁴⁷⁵ e também ao movimento pentecostal do século XX, com o espontâneo fluir do Espírito Santo no indivíduo. Essa é uma tradição cuja estrutura, discurso, linguagem e pressupostos são afins à modernidade, muito embora a modernidade possa ser considerada como o momento histórico a ser combatido, como ocorreu no Movimento Fundamentalista nos Estados Unidos, no século XX.

Mormente, a tradição católica aglutina a maioria das identificações religiosas entre os pais e as mães, especialmente no pretérito religioso de ambos, somando 71% cada, e mantém percentual de 53% entre os pais na atualidade e em percentual inferior nas mães, 41%. Isso quer dizer que houve uma redução de -18% na identificação católica dos pais e de -29% na identificação católica das mães.

De modo abrangente, a concentração de identificações religiosas se assenta, sobretudo, nas tradições de matriz cristã. Considerando o histórico religioso dos ascendentes, notamos que o catolicismo é a tradição que mais integra o histórico religioso, seguido pela tradição evangélica. Essas heranças expressas pelas identificações religiosas católica e evangélica não foram continuadas pelas pessoas sem religião com crença. Pelo fluxo do trânsito religioso analisado, notamos que

⁴⁷⁴ Para estudo sobre os evangélicos, a relação gênero e religião, sobretudo em relação aos pentecostais no Brasil, veja-se: RITZ, 2018a.

⁴⁷⁵ I. *Soli Deo Gloria* (Glória somente a Deus), II. *Sola Fide* (Somente a Fé), III. *Sola Gratia* (Somente a Graça), IV. *Sola Christus* (Somente Cristo), V. *Sola Scriptura* (Somente as Escrituras).

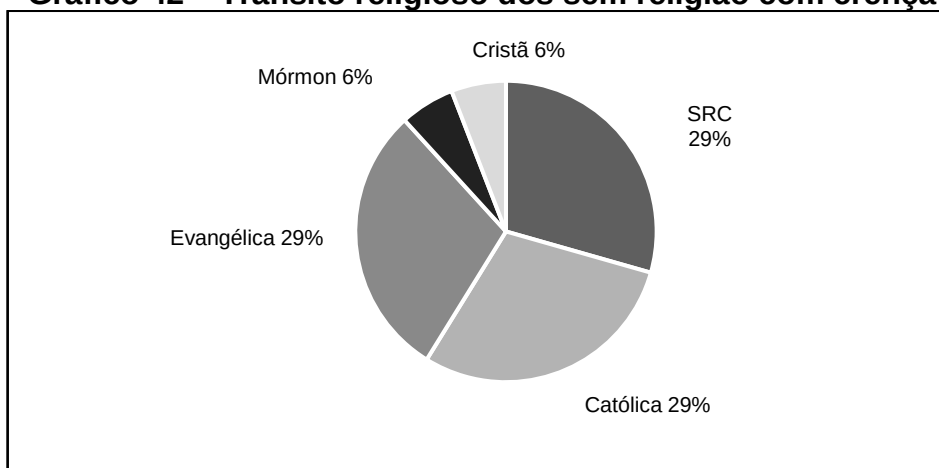
houve uma ruptura com a herança religiosa dos ascendentes. Consideramos que há um processo de fragilização da herança religiosa ocorrido nos ascendentes e também nos sem religião com crença, o que pode ter contribuído para a descontinuidade das identidades religiosas herdadas. Da mesma maneira, analisamos o trânsito religioso das pessoas que se identificaram sem religião com crença. Na questão dissertativa de número 21, indagamos: “Você já foi de outra(s) religião(ões) antes da sua atual religião? Se sim, cite qual (ais).”. Para melhor verificar esse percurso, temos a tabela a seguir.

Tabela 19 – Trânsito religioso dos sem religião com crença

SRC	Pretérito religioso tradição (1)	Trânsito religioso tradição (2)	Trânsito religioso tradição (3)	Trânsito religioso tradição (4)	Atual identificação religiosa
I	Sem religião	-	-	-	SRC
II	Evangélica	Católica	Espírita	-	SRC
III	Católica	Espírita	-	-	SRC
IV	Evangélica	-	-	-	SRC
V	Cristã	-	-	-	SRC
VI	Sem religião	-	-	-	SRC
VII	Católica	-	-	-	SRC
VIII	Mórmon	-	-	-	SRC
IX	Sem religião	-	-	-	SRC
X	Sem religião	-	-	-	SRC
XI	Evangélica	Católica	Espírita	Umbanda	SRC
XII	Católica	-	-	-	SRC
XIII	Evangélica	-	-	-	SRC
XIV	Católica	Evangélica	Cong. Cristã do Brasil	Espírita	SRC
XV	Católica	-	-	-	SRC
XVI	Sem religião	-	-	-	SRC
XVII	Evangélica	Católica	-	-	SRC

Fonte: Elaborada pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

As pessoas SRC I, SRC VI, SRC IX, SRC X e SRC XVI, que representam 29%, sempre se identificaram como “sem religião”, ou seja, afirmam que não realizaram trânsito religioso. Os demais 71% realizaram algum trânsito religioso e a maioria, realizou múltiplos trânsitos, como ocorreu com as pessoas SRC II, SRC III, SRC XI, SRC XIV e SRC XVII. No gráfico a seguir, consideramos ponto de origem da identificação religiosa, ou seja, a primeira mencionada no fluxo de mobilidade religiosa sem religião com crença, considerada como herança religiosa em nossa análise, que foi recomposta a partir das mobilidades.

Gráfico 42 – Trânsito religioso dos sem religião com crença

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Podemos destacar três índices de maior representatividade numérica, os quais integram o tripé da (não)mobilidade religiosa dos sem religião com crença. Primeiramente, aquelas pessoas que sempre se identificaram como sendo sem religião com crença (29%), negando qualquer pretérito religioso distinto, isto é, não houve trânsito religioso. Posteriormente, aquelas pessoas que eram católicas (29%) e por fim, as evangélicas (29%).

A mobilidade no pretérito católico, majoritariamente ocorreu, de forma direta de católico/a para sem religião com crença, representada pelas pessoas SRC VII, SRC XII e SRC XV. A pessoa SRC III passou pelo espiritismo antes da sua identificação atual sem religião com crença. A pessoa SRC XIV teve maior mobilidade religiosa, seguindo de católica para evangélica, posteriormente para a Congregação Cristã do Brasil, seguindo para o espiritismo e atualmente sem religião com crença.

Em se tratando da tradição evangélica, a pessoa SRC II migrou para o catolicismo, posteriormente se tornou espírita e atualmente se identifica sem religião com crença. A pessoa SRC XI migrou do catolicismo para espírita, posteriormente para a umbanda e atualmente se identifica sem religião com crença. A pessoa SRC XVII migrou para o catolicismo e atualmente se identifica como sem religião com crença. A minoria que era evangélica migrou dessa tradição diretamente para a atual identificação sem religião com crença.

Cumprе mencionar duas observações importantes sobre o trânsito religioso dos sem religião com crença. Primeiramente, os sem religião com crença (71%) praticaram trânsito religioso, e apenas 29% afirmam somente a identificação sem religião com crença, sem pretérito religioso com identificação distinta. O espiritismo é

notado com certa frequência como tradição de passagem, isto é, não é a tradição de origem de nenhuma das pessoas sem religião com crença e, majoritariamente, antecede a mudança para a atual identificação sem religião com crença, ressalvada a pessoa SRC XI, que ainda passou pela umbanda posteriormente. Thales de Azevedo (2002), ao estudar o catolicismo, aduziu: “alguns observadores, não apenas no Brasil, mas de toda a América Latina, têm a impressão de que o espiritismo⁴⁷⁶ mostra uma tendência a difundir-se como a religião dos deserdados.” (AZEVEDO, 2002, p. 58).

Verificamos o trânsito dos ascendentes pelo espiritismo. A pessoa SRC III era católica, passou pelo espiritismo e se tornou sem religião com crença. A respectiva mãe ASRC III era católica e se tornou espírita. Há similaridades entre o trânsito religioso da pessoa SRC III e sua mãe ASRC III, exceto porque SRC III migrou para sem religião com crença e a mãe permaneceu espírita. A herança religiosa e as recomposições de memória, nesse caso concreto, são latentes. As outras duas ocorrências que têm o espiritismo em relação com a identificação sem religião com crença são: nos ASRC VI, o pai foi e é unicamente espírita e a mãe foi e é unicamente evangélica; o SRC VI foi unicamente sem religião com crença. Não há trânsito religioso. O descendente não se identificou nem com a herança religiosa do pai, tampouco com a da mãe. Nos ASRC XVI, o pai era sem religião e migrou para espírita. A mãe foi e é unicamente católica. O SRC XVI é unicamente sem religião com crença. A única similaridade de identificação é o pretérito religioso do pai sem religião com a atual sem religião com crença do/a descendente.

A pessoa SRC V designou a religião pretérita em perspectiva desinstitucionalizada, sem predileção a uma determinada tradição ao se afirmar “cristã”, compreendemos que estava situando o *locus* das crenças que a norteiam. Atualmente, identifica-se como sem religião com crença. De modo geral, as pessoas SRC XI e SRC XIV tiveram maior trânsito religioso. Aquelas pessoas sem religião com crença (29%) que afirmam ausência de trânsito religioso, ou seja, sempre se identificaram como sem religião com crença, manifestam destacada fragilização da herança religiosa, e essa afirmativa decorre da análise do histórico religioso dos ascendentes, que mostra a presença de tradições religiosas. No quadro a seguir temos a relação entre os sem religião com crença que não realizaram trânsito religioso e seus respectivos ascendentes.

⁴⁷⁶ Como apresentado no item 4.1.2, o percentual de identificação religiosa espírita em nossa pesquisa foi de 7%.

Quadro 11 – Trânsito religioso dos ascendentes e os sem religião com crença que não realizaram trânsito religioso

Ascendentes dos SRC (ASRC)	Trânsito religioso dos ascendentes		SRC
	Pai	Mãe	
ASRC I	Católico	Não informada > Evangélica	SRC I
ASRC VI	Espírita	Evangélica	SRC VI
ASRC IX	Adventista	Sem religião	SRC IX
ASRC X	Católico	Católica	SRC X
ASRC XVI	Sem religião > Espírita	Católica	SCR XVI

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

A pessoa SRC I tem o pai sempre foi católico e a “mãe evangélica há alguns anos”, levando a crer que anteriormente tinha outra identificação, embora não tenha sido informada. O descendente sem religião com crença. Existiu um aparente trânsito religioso da mãe, mas, por falta de dados, não podemos analisar. Nesse contexto familiar, a herança religiosa dos ascendentes é plural, católica e evangélica. Embora a matriz seja cristã, há distinções importantes nas crenças e doutrinas católicas e evangélicas e nenhuma dessas foi aderida por SRC I.

A pessoa SRC VI tem o pai é espírita e a mãe evangélica, sem ocorrência de trânsito religioso. Ela não aderiu a nenhuma das identificações religiosas dos ascendentes.

A pessoa SRC IX tem o pai é adventista e a mãe sem religião, sem ocorrência de trânsito religioso. A similaridade é entre a identificação religiosa da mãe e do próprio SRC.

A pessoa SRC X tem pai e mãe católicos, sem trânsito religioso. A herança religiosa nesse contexto é exclusivamente católica e não foi aderida por SRC X.

A pessoa SRC XVI tem o pai era sem religião e migrou para o espiritismo. A mãe católica não realizou trânsito. A única conexão entre identificações é do pretérito religioso do pai com a atual identificação da pessoa SRC XVI.

Em síntese, são contextos familiares de pouca ou quase ausência de trânsito religioso. As identificações mais frequentes entre os ascendentes é o catolicismo, evangélica, espírita, sem religião e com apenas uma incidência adventista. É possível que, a partir das experiências constituídas pelos próprios indivíduos, a “descendência de fé” (HERVIEU-LÉGER, 2005a) tenha sido fragilizada nesses contextos familiares.

Toda religião implica em uma mobilização específica da memória coletiva. Nas sociedades tradicionais, onde o universo simbólico religioso é totalmente estruturado por um mito de origem, contemplando ao mesmo tempo a origem do mundo e a origem do grupo, a memória coletiva é determinada: ela se encontra embutida realmente nas estruturas, na organização, na linguagem, nas práticas cotidianas das sociedades totalmente governadas pela tradição. [...] Isto quer dizer que o grupo se organiza e se reproduz totalmente a partir do trabalho da memória que alimenta essa autodefinição. Na base de toda crença religiosa existe efetivamente a crença na continuidade da descendência de fé. (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 1).

De acordo com a citação supra, a memória do grupo religioso favorece a descendência da fé. A perpetuação daquela geração de crença e fé dependerá da transmissão, mas, igualmente, da adesão do indivíduo para que haja continuidade. Os produtores de memória são aqueles que transmitem e nutrem a memória religiosa, enquanto os usuários são os que desfrutam da memória religiosa produzida.

Ela [a memória coletiva] toma corpo, na maioria das vezes, na relação desigual que liga os “simples fiéis” – usuários ordinários e dependentes dessa memória – aos produtores organizados da memória coletiva. Há distinções importantes entre os “usuários da memória” e os “produtores da memória”. (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 2).

Verificamos a herança religiosa familiar constituída na memória coletiva daquele grupo a partir das recordações compartilhadas pelas pessoas sem religião com crença. Contudo, a primazia é a escolha que ratifica a autonomia do indivíduo. “[...] fazem valer sua liberdade de escolha, cada qual retendo para si as práticas e as crenças que lhe convém.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 43). Nosso intuito não é avaliar o quão praticantes os ascendentes eram, mas refletir sobre a transmissão familiar, a herança religiosa e atuais identificações religiosas. Para tanto, verificamos, primeiramente, a ocorrência de práticas de outras tradições religiosas concomitantemente pelos ascendentes, no processo de transmissão da herança religiosa. Na questão de número 26, indagamos: “Seus pais (ou responsável) frequentavam, visitavam ou realizavam práticas de mais de uma religião ao mesmo tempo, durante sua infância ou adolescência?”.

De acordo com as pessoas sem religião com crença, a maioria dos ascendentes (65%) “não visitavam ou realizavam práticas de outras religiões”. Apenas 18% afirmaram que os ascendentes “sim visitavam ou realizavam práticas de outras religiões” e 18% afirmaram “talvez, mas não me recordo.” Esses dados corroboram a escassa realização de trânsito religioso pelos ascendentes das pessoas sem religião

com crença, demonstrando maior perenidade da identificação religiosa proferida. Os ascendentes daqueles sem religião com crença (18%) que afirmaram “sim visitavam ou realizavam práticas de outras religiões” tinham as seguintes identificações religiosas: ASRC V: pai e mãe eram católicos e mudaram para evangélicos; ASRC VI: o pai sempre foi espírita e a mãe sempre foi evangélica; ASRC X: o pai e a mãe sempre foram católicos. Notamos que a visitação ou a prática de atos de outras tradições religiosas não resultou em trânsito religioso, mas, sobretudo, a tradição mais recorrente nas identificações religiosas dos ascendentes com práticas ou visitas a outras tradições era o catolicismo.

Destarte, verificamos também como era a prática da tradição religiosa proferida pelos ascendentes no ambiente doméstico, não para mensurar a frequência, mas para refletir a prática da tradição como uma forma de transmissão da tradição, da herança religiosa às pessoas atualmente sem religião com crença.

4.3.3 A herança religiosa familiar: a transmissão e a memória religiosa

Se a tradição carece de transmissão para continuidade, uma das maneiras possíveis de realizar a transmissão religiosa é pela prática concernente à religião proferida. No contexto familiar, essa via de transmissão é latente porquanto a residência espacial é comumente compartilhada por anos.

No questionário estruturado, nas questões de números 27 e 39, verificamos a memória adquirida pela transmissão da herança religiosa: a prática da tradição religiosa e a relação entre as memórias e as crenças atuais, para compreendermos as heranças religiosas dos sem religião com crença. Na questão de número 27, indagamos: “Na sua infância e adolescência, como era a prática religiosa em sua casa?”. As nove alternativas disponibilizadas permitiam múltiplas marcações. No quadro a seguir, relacionamos a memória anotadas pelos sem religião com crença, decorrentes da transmissão dos ascendentes.

Quadro 12 – A transmissão e a prática religiosa dos ascendentes

Alternativa	%	SRC I	SRC II	SRC III	SRC IV	SRC V	SRC VI	SRC VII	SRC VIII	SRC IX	SRC X	SRC XI	SRC XII	SRC XIII	SRC XIV	SRC XV	SRC XVI	SRC XVII
Não falavam nada sobre religião em casa. Religião não era uma prática transmitida na minha família.	18%				x					x					x			
Meus pais (responsáveis) me ensinavam sobre a religião deles, mas me deixavam livre para escolher outra religião.	12%								x		x							
Meus pais (responsáveis) me ensinavam sobre a religião deles, porque aquela deveria ser também a minha religião.	41%	x				x						x	x	x			x	x
Frequentávamos o local das reuniões formais religiosas (ex.: Igreja, Centro, Mesquita, etc.).	59%			x			x		x		x	x	x	x		x	x	x
Além de frequentar as reuniões formais, participávamos de trabalhos sociais e grupos, vinculados à nossa religião.	18%					x											x	x
Em casa também tínhamos práticas religiosas da nossa religião. Ex.: jejum religioso, cânticos, orações, ritos, leituras e estudos.	24%					x	x							x			x	
Em nossa casa nunca, ou raramente tínhamos práticas religiosas (ex.: oração, cânticos, jejum, ritos, etc.).	18%	x									x		x					
Além de frequentar a religião deles, meus pais e eu também visitávamos outras religiões.	12%		x				x											
Fiz catecismo, primeira comunhão, etc.	41%			x			x	x	x	x	x		x					

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Conforme análise do quadro, notamos que as três alternativas mais assinaladas pelas pessoas sem religião com crença foram: 59%, “frequentávamos o

local das reuniões formais religiosas (ex.: igreja, centro, mesquita, etc.)”, 41%, “meus pais (responsáveis) me ensinavam sobre a religião deles, porque aquela deveria ser também a minha religião”; e 41%, “fiz catecismo, primeira comunhão, etc.”. Há um aspecto em comum, a religião e sua vivência mormente em perspectiva institucional.

Além disso, a maioria afirma ter feito catecismo, então são indivíduos que possuem alguma herança católica. Sendo assim, a desinstitucionalização manifesta nos sem religião com crença é o afastamento do contato compreensivo e institucionalizado desses indivíduos da religião. Dizemos compreensivo porque o batismo, comumente, é realizado por decisão dos ascendentes e direcionado aos bebês.

A desinstitucionalização assumida por esses indivíduos indica, portanto, a fragilização da herança religiosa outrora transmitida, quando do não rompimento para com a herança religiosa da família. A relativização não é apenas da religião em seu sentido simbólico, mas do entrelaçamento entre família e religião, expresso na tradição que compõe a herança familiar, isto é, fragilização da relação dos indivíduos para com as instituições – Igreja e família. Pedro Ribeiro de Oliveira (2012) aduz:

A família é, sem dúvida, a instituição que mais se deixa afetar pela religião, pelo menos no caso do catolicismo. [...] esgarçamento nos laços que, até meados do século passado, uniram família e catolicismo, marcando a própria estrutura da sociedade brasileira em geral – e da mineira em particular. Apesar de sua importância, a família não é o único grupo capaz de favorecer a pertença à Igreja ao recobrir a adesão pela crença com a adesão por laços sociais. Se os grupos favorecem a pertença, sua ausência é, certamente, fator de desafeição religiosa. (OLIVEIRA, 2012, p.1247-1248).

Embora reconheça a família como grupo que transmite a tradição, outros grupos são lembrados no desempenho da mesma tarefa. No entanto, são prioritariamente mães, pais, avós e avôs que configuram o cerne da transmissão, sobretudo religiosa. João Manuel Duque (2021) trata do papel desempenhado pelas avós e pelos avôs na transmissão da fé. Isso porque, as avós e os avôs “estendem para o passado o horizonte de sentido que damos ao nosso mundo presente, estendem um tempo que já não conhecemos, trazendo a tradição.” (DUQUE, 2021, p. 139). Aliás, a figura da mãe e das avós, sobretudo as avós maternas, são especialmente citadas quando indagamos sobre a transmissão da tradição religiosa. Grupos de jovens religiosos, por exemplo, podem contribuir na transmissão, afinal,

também se valem de laços sociais para criar vínculos. Não se trata de concorrência na transmissão, mas de complementariedade, o que não significa arremate.

No entanto, o fomento da participação dos atuais sem religião com crença em grupos religiosos como meio de fortalecer laços de afeição religiosa não se constatou frequente. Apenas 18% afirmaram que, “além de frequentar as reuniões formais, participávamos de trabalhos sociais e grupos, vinculados à nossa religião.” Na perspectiva aduzida por Oliveira (2012), com a qual concordamos, esse seria outro elemento favorecedor da fragilização da herança religiosa via “desafeição”, na relação com o sentimento de pertencimento (OLIVEIRA, 2012, p. 1247). Nossa compreensão de pertencimento é o sentimento de se sentir parte de um grupo, isto é, sentimento do indivíduo para com o grupo. Em contraponto, a desafeição é o sentimento de desprazer que resulta no afastamento do grupo religioso.

Apesar dessa deficiência teórica, o conceito de pertença/desafeição continua sendo muito útil para descrever o processo e os fatores pelos quais certos indivíduos, mais do que outros, afastam-se das práticas rituais e das crenças que identificam sua igreja ou grupo religioso. (OLIVEIRA, 2012, p. 1233).

Se considerarmos a premissa da desafeição como sentimento de afastamento, ou seja, primeiramente subjetivo ao indivíduo, o não pertencimento do grupo é derivado dessa desafeição, que resulta na desinstitucionalização, fator objetivo. Os sem religião com crença resultam desse processo objetivado em desinstitucionalização e individualização. A pessoa SRC I afirma que os ascendentes ensinavam sobre a religião proferida, pois aquela deveria ser a religião dele/a, mas a prática da tradição no ambiente doméstico era rara. A transmissão era institucional, não necessariamente vivencial.

A pessoa SRC II não registra participação institucional, tampouco práticas religiosas no ambiente doméstico, sequer realização de sacramentos são citados, ao contrário, indica que visitava outras religiões, como pode ser verificado no “Quadro do trânsito religioso dos ascendentes dos sem religião com crença”. Os ascendentes da pessoa SRC II não realizaram trânsito religioso, sendo ambos unicamente católicos. O catolicismo era conciliado com outras práticas religiosas, mas permaneciam proferindo publicamente o catolicismo. Nesse sentido, Almeida e Montero (2001) asseveram:

Na verdade, trata-se de uma identidade religiosa pública, muito embora as crenças e práticas católicas ocupem um plano mais secundário na vida do fiel em relação ao candomblé, umbanda, espiritismo, entre outros. A esse tipo de católico que mantém simultaneamente religiosidades diferentes – cada uma localizada num plano da vida do fiel [...] (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 95).

Não podemos assegurar de que se trata meramente de identidade religiosa pública, mas podemos notar que o aspecto vivencial institucional da religião proferida foi relativizado, incluso na transmissão. Há indícios, portanto, de fragilização da transmissão religiosa católica para a pessoa SRC II.

A pessoa SRC III afirma frequência aos espaços de reuniões formais da religião e também realizou catecismo. Indícios de institucionalização formal, mas não citou a prática no ambiente doméstico, como algo cotidiano da família. Se notarmos o fluxo de trânsito religioso dessa família, veremos que a mobilidade religiosa da mãe e da pessoa SRC III seguiu o mesmo percurso, até que se desinstitucionalizaram e atualmente se identificam como sem religião com crença.

A pessoa SRC IV afirma que religião não era tema comum na família, que aliás não houve transmissão de herança religiosa. Nesse cenário há uma evidente fragilização da herança religiosa por escassez ou ausência da transmissão. Hervieu-Léger (2015), ao abordar o fim das identidades herdadas, pondera sobre a crise da transmissão. “De modo geral, a transmissão regular das instituições e dos valores de uma geração a outra é, para toda a sociedade, a condição de sua sobrevivência no tempo.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 57). A transmissão é importante para a perenidade da tradição. Perenidade não significa imutabilidade, mas continuidade no tempo e no espaço. Afinal, a recomposição das identidades é inevitável, não é possível cogitar uma identidade cristalizada quando os próprios indivíduos são dinâmicos. Nessa família, é possível identificar a fragilização da herança católica.

Em contraponto, a pessoa SRC V aludiu que os ascendentes transmitiam, ensinavam sobre a religião para que os descendentes acolhessem aquela herança religiosa. Além disso, no ambiente doméstico havia práticas religiosas, também frequentavam o local formal da religião e participavam ativamente dos grupos religiosos. Notamos uma narrativa que sugere uma religião institucional, mas também vivencial, com práticas ativas e fomento ao sentimento de afeição e pertencimento religioso.

Segundo a memória da pessoa SRC V, seus ascendentes visitavam e/ou praticavam atos de outras tradições religiosas. Notamos que ambos os ascendentes

realizaram trânsito religioso da tradição católica para evangélica. É possível pensar que houve alguma fragilização na herança religiosa, não sendo possível analisar as razões, por ausência de dados. Mas considerar que houve alguma fragilização religiosa é uma hipótese possível, porque os próprios ascendentes mudaram de tradição religiosa.

A pessoa SRC VI recebeu na transmissão a prática institucional, fez catecismo, e no ambiente doméstico havia práticas da religião proferida pelos ascendentes. O pai é espírita e a mãe evangélica, ambos não praticaram trânsito religioso, mas visitavam outras tradições. Dado interessante é a pessoa SRC VI afirmar ter feito catecismo, embora os ascendentes nunca tenham sido católicos, conforme informações colhidas. Ademais, a pessoa SRC VI afirma não ter realizado trânsito religioso, sendo continuamente sem religião com crença.

Sobre a realização de catecismo especificamente e sua convicção como sem religião com crença, somada a ausência identificação católica naquele ambiente familiar, é intrigante porque nos faz pensar sobre a razão dessa herança religiosa. Não obstante, não temos dados suficientes para avançar nessa análise. Importa dizer que a realização do catecismo não fez com que esses indivíduos se identificassem como católicos, isto é, não houve “conversão” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p. 110).

A pessoa SRC VII relata ter feito catecismo. Não assinala nenhuma outra forma ou participação da família na transmissão da tradição. A tradição do pai não foi informada e a da mãe é católica, não houve trânsito religioso. Herança religiosa exclusivamente institucional via catecismo.

A pessoa SRC VIII frequentava o local formal da religião, realizou catecismo, os ascendentes permitiam a livre escolha acerca de qual religião proferir. Práticas de outras religiões no ambiente familiar não foram mencionadas. Além disso, essa foi uma das poucas pessoas que comentou sobre a liberdade que os ascendentes concediam em se tratando da escolha da religião. A pessoa SRC VIII informou que a religião dos ascendentes era católica. Houve herança religiosa católica, sobretudo institucional, mas, no exercício da liberdade de consciência, se identificou como sem religião com crença.

A pessoa SRC IX disse ter feito catecismo, porém afirma que os ascendentes não falavam nada sobre religião em casa e religião não era uma prática transmitida na família. A transmissão da herança religiosa familiar parece ter sido inexistente. A pessoa SRC IX, cujo ascendentes não realizaram trânsito religioso, informou que o

pai é adventista e a mãe sem religião. Desconhecemos a razão da pessoa SRC IX ter feito catecismo, considerando a identificação religiosa dos ascendentes e da própria pessoa SRC IX que se disse continuamente sem religião com crença. Todavia, podemos considerar que houve fragilização da herança religiosa, porquanto não houve transmissão, no caso concreto, da tradição do pai, adventista. Ao contrário, a identificação do sem religião com crença coincide com a identificação da mãe sem religião.

A pessoa SRC X afirma que frequentavam o local das reuniões formais religiosas, fez catecismo, mas a vivência prática doméstica parece ter sido escassa e havia liberdade para que o participante escolhesse livremente a própria religião. Ambos os ascendentes não praticaram trânsito religioso e são católicos. Uma religião, sobretudo, institucional no contexto familiar e com herança religiosa fragilizada.

A pessoa SRC XI aduz que os ascendentes ensinavam sobre a religião que proferiam, esperando que essa fosse aderida. Todavia, a prática era restrita ao local das reuniões formais religiosas. Não havia práticas no ambiente doméstico, em grupo, isto é, religião em perspectiva institucional. Esse indivíduo, na pergunta que indagava sobre a religião dos ascendentes, não informou.

A pessoa SRC XII assevera que fez catecismo, frequentavam local das reuniões formais religiosas, mas a vivência prática doméstica parece ter sido escassa. No entanto, os ascendentes esperavam que aquela fosse também a religião do descendente. A transmissão foi realizada pela família, sobretudo, pela via institucional. Ambos os ascendentes não praticaram trânsito religioso e são católicos.

A pessoa SRC XIII aduz que frequentava local das reuniões formais religiosas, havia vivência prática doméstica da religião, como orações, e os ascendentes esperavam que houvesse adesão à religião. Ambos os ascendentes praticaram trânsito religioso, eram católicos e migraram para evangélicos. Sendo assim, podemos considerar que houve fragilização na herança religiosa, afinal os próprios ascendentes mudaram de religião.

A pessoa SRC XIV disse que não falavam nada sobre religião em casa. Religião não era uma prática transmitida na família. Ambos os ascendentes eram católicos. O pai permanece católico e a mãe realizou trânsito religioso e se tornou sem religião.

A pessoa SRC XV compartilha apenas que frequentavam o local das reuniões formais religiosas. Ambos os ascendentes nunca praticaram trânsito religioso e são

católicos. Esse é um contexto familiar cuja transmissão foi realizada pela família sobretudo pela via institucional, especificamente frequentar a missa como citado.

A pessoa SRC XVI comenta que frequentavam o local das reuniões formais religiosas, praticavam no ambiente doméstico ritos religiosos da religião proferida e participavam de trabalhos sociais e grupos, vinculados à religião. Havia expectativa de que o descendente aderisse à religião ensinada. O pai da pessoa SRC XVI era sem religião e realizou trânsito religioso, tornando-se espírita. A mãe é católica. Não é possível dizer pelos dados à qual religião se refere ao compartilhar a transmissão no ambiente familiar, porquanto há duas tradições distintas – espírita e católica. Todavia, podemos considerar que houve fragilização da herança religiosa, seja católica ou espírita.

A pessoa SRC XVII comenta que frequentavam o local das reuniões formais religiosas, participavam de trabalhos sociais e grupos vinculados à religião proferida. Os ascendentes esperavam que houvesse adesão àquela religião. Ambos os ascendentes praticaram trânsito religioso, eram católicos e migraram para evangélicos. Sendo assim, podemos considerar que houve fragilização na herança religiosa, afinal os próprios ascendentes mudaram de religião.

A análise dos dados mostra que as pessoas sem religião com crença possuem memórias religiosas as quais são mormente correlatas aos ascendentes e à herança religiosa transmitida, embora fragilizada, com maior frequência da tradição católica, ainda que o espiritismo e a tradição evangélica sejam mencionados com alguma frequência. Dentre as alusões mais lembradas, o catecismo é frequentemente citado.

Esse tema é abordado no Capítulo 1 como um instrumento de transmissão da tradição católica pela própria Igreja. De acordo com os relatos dos sem religião com crença, é possível perceber uma herança religiosa composta, sobretudo, em perspectiva institucional, isto é, dos ritos, celebrações, catecismo, práticas institucionais formais próprias da tradição católica. O aspecto vivencial no ambiente doméstico, em grupos sociais religiosos, não é relatado com frequência.

Nesse aspecto, a transmissão favorecida por laços sociais formados pelos grupos pode ter sido relativizada e fragilizada. A prática de outras tradições também foi mencionada de maneira concomitantemente por algumas famílias, embora a identificação religiosa não se alterasse, mantendo-se, sobretudo, católica. Analisando a ocorrência da ausência de prática entre indivíduos, especialmente católicos, Almeida e Montero (2001) aduzem:

“Não-praticantes”, categoria sociologicamente pouco precisa, mas com uma auto identificação significativa que compõe uma parcela importante do segmento. São os católicos dos batismos, casamentos e enterros, para os quais os sacramentos atuam como ritos de passagem tradicionais na sociedade brasileira. Trata-se daqueles indivíduos que acreditam na Igreja, batizarão seus filhos nela, aceitam-na como identidade religiosa, mas não a praticam, como ir periodicamente aos templos ou manter alguma devoção a um santo, por exemplo. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 95).

Podemos considerar, portanto, a hipótese de concorrência de práticas institucionais entre tradições religiosas, inclusive os ascendentes no processo de transmissão. Essa concorrência fragmenta a prática da tradição proferida, levando à fragilização que resulta em debilidade ou ausência de prática.

“A auto identificação de ‘não-praticante’ deve-se à pouca frequência aos serviços religiosos e à ausência de relações mais comunitárias.” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 95). Não faremos a análise da eficácia da transmissão da tradição pela Instituição, ou a eficácia da transmissão e sua capacidade de gerar pertencimento⁴⁷⁷ nos indivíduos, porque extrapola nosso objetivo. Contudo, pontuamos que esse contexto de transmissão favoreceu a fragilização da herança religiosa.

A análise dos dados sugere que houve um conflito de competências na transmissão da tradição. Se, por um lado, a Instituição credita à família a aptidão para a transmissão da tradição, em contraponto, a família parece ter creditado à Instituição a tarefa de transmissão. Riolando Azzi (1999) afirma que a Instituição confia à família a catequese doméstica. Ocorre que a família delega à Instituição a catequese institucional. Destarte, há vários relatos de pessoas sem religião com crença que afirmam ter realizado catecismo e que, atualmente, se identificam como sem religião com crença.

Não obstante, cumpre mencionar que no contexto atual, urbano, globalizado e tecnológico, outros elementos compõem a equação que resulta o campo religioso. Ocorre que, para alguns indivíduos, compor um grupo ou grupos deixou de ser algo desejado e, quando desejado, não necessariamente indica intenção de pertencimento. Hervieu-Léger (2015) esclarece a figura do peregrino.

⁴⁷⁷ Para estudo sobre o catolicismo na França e um indicador matemático da vinculação do fiel católico à Igreja, veja-se estudos de Gabriel Le Bras.

É este ideal da participação religiosa que, hoje, se confronta com a mobilidade das pertenças, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 83-85).

A nossa pesquisa corrobora a explicação de Hervieu-Léger, há relativização e pluralização das práticas religiosas, há mobilidade de pertenças, a urbanização favoreceu a desterritorialização das comunidades e relações sociais outrora estruturadas também sob o esteio da tradição religiosa. A desregulação da transmissão foi evidenciada nos dados apresentados; quando não existentes, foram fragilizadas, resultando na individualização das crenças e na desinstitucionalização, evidenciadas nas pessoas sem religião com crença. Esse cenário não favorece a perenidade dos “descendentes da fé” ponderada por Hervieu-Léger (2015). Sendo assim, há o enfraquecimento do “fio da memória”, na medida em que a trama da memória religiosa deixa de envolver o indivíduo, e, por conseguinte, não há descendentes de fé.

Hervieu-Léger (2005b) relaciona, assim como abordamos em nosso estudo, a tradição em relação com a memória coletiva. “Ao colocar a tradição, ou seja, a invocação de uma linhagem de crentes, no centro da questão, o futuro da religião é imediatamente associado ao problema da memória coletiva.” (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 201, tradução nossa)⁴⁷⁸. Isso porque a tradição religiosa é parte da memória coletiva, afinal, a memória individual usufrui da memória coletiva. Não é possível transmitir um conteúdo desconhecido.

Renato Ortiz aduz assertivamente sobre a relação entre religião, memória e identidade. “Toda religião é, portanto, um lugar de memória e de identidade.” (ORTIZ, 2000, p. 91). A partir da leitura dessa citação, condensamos na relação Instituição, coletividade e indivíduo.

O dinamismo da modernidade pluraliza as relações e respectivamente estes três elementos: Instituição religião, memória coletiva e identidade do indivíduo. Paulo Barrera Rivera aduz: “A pluralidade de jogos de memória reproduz a pluralidade de pertenças que definem cada indivíduo na sociedade.” (RIVERA, 2001, p. 78). A modernidade não esvaziou a importância da religião, a pluralizou. Renato Ortiz (2000) considera que “a sociedade moderna, na sua estrutura, é ‘multireligiosa’.” (ORTIZ,

⁴⁷⁸ “Al situar la tradición, es decir la invocación a un linaje creyente, en el centro de la cuestión, inmediatamente se asocia el futuro de la religión con el problema de la memoria colectiva.”

2000, p. 86). Logo, somos provocados/as a pensar sobre a pluralização das memórias religiosas.

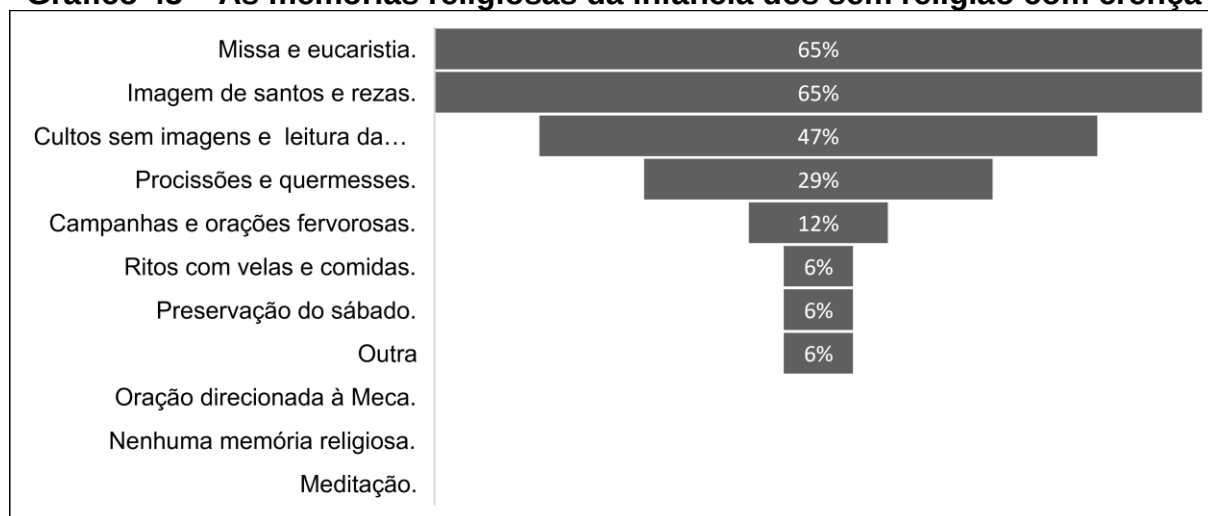
Para compreender as memórias religiosas das pessoas sem religião com crença, na questão de número 39 indagamos: “Considerando sua infância e adolescência, quando o assunto é religião, quais as situações são parte da sua memória?”. A questão permitia selecionar mais de uma memória, como também redigir na opção “outra”. O quadro a seguir agrupa as memórias assinaladas em relação a cada sem religião com crença.

Quadro 13 – As memórias religiosas da infância dos sem religião com crença

Memória religiosa	SRC I	SRC II	SRC III	SRC IV	SRC V	SRC VI	SRC VII	SRC VIII	SRC IX	SRC X	SRC XI	SRC XII	SRC XIII	SRC XIV	SRC XV	SRC XVI	SRC XVII
Imagem de santos e rezas.		x	x			x		x	x	x	x	x	x	x		x	
Procissões e quermesses.			x			x			x						x	x	
Missa e eucaristia.			x			x	x	x	x	x	x	x		x		x	x
Cultos sem imagens e com leitura da Bíblia.				x	x	x		x					x	x		x	x
Campanhas e orações fervorosas.											x		x				
Ritos com velas e comidas.					x												
Preservação do sábado.					x												
Oração direcionada à Meca.																	
Meditação.																	
Nenhuma memória religiosa.																	
Outra	x																

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Apenas a pessoa SRC I assinalou a opção “outra”, mas preferiu não compartilhar sua recordação. Em contrapartida, “oração direcionada à Meca” e “meditação” não foram mencionadas, assim como tradições com tais práticas não foram aludidas em nossa pesquisa. A opção “ausência de memória” não foi assinalada, isto é, há memória religiosa, portanto, é plausível falar de herança religiosa nas pessoas sem religião com crença. Ritos com velas e comidas (6%) e preservação do sábado (6%) foram pouco mencionadas. Para propiciar uma melhor análise quantitativa das incidências das memórias, temos o gráfico a seguir.

Gráfico 43 – As memórias religiosas da infância dos sem religião com crença

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

As memórias que remetem à herança católica aglutinam os dois maiores percentuais e indicam presença institucional, sobretudo na memória “missa e eucaristia” (65%); “imagens de santos e rezas” (65%). Também foram citadas “procissões e quermesses” (29%), as quais, igualmente, indicam herança católica e com vestígios de catolicismo popular. “Cultos sem imagens e com leitura da Bíblia” aglutinou 47%, resposta que relacionamos com a terminologia e liturgia própria das tradições evangélicas na sua composição teológica.

Ao analisar as memórias dos indivíduos, notamos que há sem religião com crença cuja memória religiosa é unicamente católica, alguns com memórias próprias do catolicismo institucional, outros com traços de catolicismo popular, ou ainda a mescla de ambos, como estudado no Capítulo 1 e que remonta à evangelização e missões católicas no Brasil. Podemos mencionar como exemplos as pessoas SRC II, SRC III, SRC VII, SRC IX, SRC X, SRC XI, SRC XII e SRC XV, as quais, juntas, somam 47% dos sem religião com crença, cujas memórias apontam para uma herança religiosa católica. Em se tratando de indivíduos sem religião com crença, esses indivíduos mostram uma herança religiosa fragilizada, corroborando a nossa tese.

Não obstante, as pessoas SRC VIII, SRC XIII, SRC XIV, SRC XVI e SRC XVII compartilham memórias religiosas que indicam as tradições católicas e evangélicas. Não podemos afirmar se ocorriam simultaneamente, mas são memórias coexistentes nesses sem religião com crença. Não podemos afirmar que a composição de

memórias foi decisiva no percurso de identificação religiosa das pessoas sem religião com crença, mas alguma contribuição é possível que tenha ocorrido.

Para conferir, verificamos o pretérito religioso a partir do quadro do trânsito religioso dos sem religião com crença em relação à memória católica e evangélica, as quais aglutinam as maiores frequências. A pessoa SRC VIII era mórmon, nenhuma correlação direta com a memória católica e evangélica compartilhada, embora os ascendentes fossem católicos. De fato, não é possível identificar a procedência da memória evangélica, mas a católica parece decorrer, em alguma medida, dos ascendentes.

A pessoa SRC XIII era evangélica, assim como os ascendentes dela, que migraram de católicos para evangélicos. As memórias católica e evangélica guardam relação com esse histórico religioso.

A pessoa SRC XIV foi católica, evangélica, da Congregação Cristã do Brasil e espírita e os ascendentes dela têm pretérito unicamente católico. Logo, as memórias católica e evangélica guardam relação com esse histórico religioso dos ascendentes e da pessoa sem religião com crença.

A pessoa SRC XVI afirma nunca ter tido outra identificação que não seja sem religião com crença. Nos ascendentes, a mãe tem pretérito católico. A memória católica pode decorrer da transmissão pela mãe, já a memória evangélica não podemos analisar devido à ausência de dados que possam ser corroborados.

A pessoa SRC XVII foi evangélica e católica anteriormente, assim como os ascendentes transitaram pelas mesmas tradições. Esse pretérito religioso dialoga com as memórias evangélica e católica compartilhadas pela pessoa SRC XVII.

A pessoa SRC IV é a única que aduz memórias exclusivamente evangélicas, muito embora afirme que os ascendentes sempre tenham sido católicos. No entanto, a própria pessoa SRC IV foi evangélica antes de se identificar como sem religião com crença. A memória religiosa dessa pessoa não reflete a herança religiosa católica dos ascendentes, mas apenas a memória da própria experiência religiosa evangélica.

A pessoa SRC V compartilhou memórias de múltiplas pertencas, como “Cultos sem imagens e com leitura da Bíblia; Ritos com velas e comidas; Preservação do sábado”. Seus ascendentes eram católicos e migraram para a tradição evangélica e esse indivíduo disse que era “cristão” e, atualmente, se identifica sem religião com crença.

De modo geral, com as devidas ressalvas consignadas, é possível perceber a relação entre o pretérito religioso dos ascendentes e o pretérito religioso das pessoas sem religião com crença, com as memórias religiosas compartilhadas, as quais aglutinam, sobretudo, a tradição católica e evangélica, mas que se fragilizaram enquanto herança religiosa, não sendo manifesta na atual identificação religiosa sem religião com crença, mas ainda presente na memória religiosa dos indivíduos. Isto é, são lembranças, mas não promovem afeição, pertencimento, e, por isso, não resultam em identificação religiosa.

Para evidenciar essa hipótese, a partir da opinião das pessoas sem religião com crença, indagamos sobre a relação entre as memórias religiosas narradas e as crenças atuais. Na questão dissertativa de número 40, indagamos: “As memórias religiosas que você respondeu na pergunta anterior representam as suas crenças atuais ou são apenas lembranças do seu passado?”. As respostas se aglutinaram em dois aspectos, os quais podem ser sintetizados da seguinte maneira: “apenas lembranças do passado” (88%). Transcrevemos duas dessas respostas, que situam a posição dessas pessoas sem religião com crença.

SRC III: Apenas lembranças, pois atualmente frequento diversos meios religiosos, pois acredito que o amor de Deus é a verdadeira religião, e, qualquer ambiente que me aproxime disso, o de ser alguém melhor, é válido.

SRC XI: São lembranças do passado, não representa minha crença atual. (Pesquisa de campo, 2020).

Os demais 12% “em parte representam minhas crenças atuais”. Essas pessoas sem religião com crença afirmaram: “SRC X: Em parte representam minhas crenças atuais.” “SRC XV: As memórias da infância são as únicas coisas que me mantêm na minha primeira religião, o catolicismo.” (Pesquisa de campo, 2020).

Evidenciamos que as pessoas sem religião com crença não convalidam a relação entre as crenças atuais e as memórias religiosas da infância. As crenças atuais, portanto, resultam das escolhas pessoais realizadas pelas próprias pessoas sem religião com crença, num processo de individualização da crença. A não relação entre as memórias religiosas e as crenças atuais indicam a fragilização na herança religiosa, porque a transmissão objetiva a continuidade da tradição e não se tornar apenas uma lembrança.

A desvinculação de Deus com a Instituição é outro ponto a ser destacado e foi mencionado pela pessoa SRC III: “frequento diversos meios religiosos, pois acredito que o amor de Deus é a verdadeira religião [...]”. Essa resposta destaca a desinstitucionalização e a individualização se sobrepondo à força da tradição.

A pessoa SRC X afirma ter alguma relação entre a crença atual e as memórias religiosas da infância. Não temos dados sobre quais crenças são perenes nessa composição, mas a desvinculação da crença com a instituição resulta em processo de individualização da crença e desinstitucionalização.

A nossa tese se confirma e evidenciamos que nas situações narradas há herança religiosa frágil. Afinal, embora haja memória religiosa nos sem religião com crença, essas não se consolidam em identificação religiosa; ao contrário, a maioria sequer associa a memória religiosa com as crenças atuais. A fragilização da herança religiosa nos indivíduos requer atenção para os aspectos da continuidade como tradição a ser transmitida em detrimento da autonomia do indivíduo que prioriza o sentido simbólico.

Logo, não é o sentido simbólico e as crenças que são confrontadas primeiramente, mas a instituição. “A transmissão regular das instituições e dos valores de uma geração a outra é, para toda a sociedade, a condição de sua sobrevivência no tempo.” (HERVIEU-LÉGER, 2015b, p. 57). Portanto, tentamos compreender se essas pessoas sem religião com crença ensinariam a própria identificação religiosa ou se não ensinariam sobre religião aos seus futuros descendentes, considerando que a totalidade não tem filhos/as. O objetivo é verificar, sobretudo, a tenência ou não de continuidade do processo de transmissão da herança religiosa. Na questão de número 31, indagamos: “Você ensinaria a sua religião ou não religião aos seus filhos/as? Justifique.”. O quadro a seguir apresenta as respostas das pessoas sem religião com crença.

Quadro 14 – A transmissão religiosa pelos sem religião com crença

SRC I	Não ensinaria, deixaria eles tomarem o caminho que quisessem.
SRC II	Sim, pois acredito que eles, assim como eu tive, podem escolher o que os deixem bem.
SRC III	Sim, mas com a ressalva de que ele teria a liberdade de optar ou não pela minha crença.
SRC IV	Não, pois acredito que no momento certo, eles irão decidir qual o melhor caminho.
SRC V	Eu os ensinaria a pensar e a refletir sobre a vida e a desenvolver valores morais, sem nada impor.
SRC VI	Sim, mas o deixarei livre para praticar suas próprias crenças.
SRC VII	Sim. Vou ensinar a não seguir religião, hoje o que vemos é líderes religiosos enganando as pessoas é pedindo dinheiro para você “comprar um pedaço do céu”.
SRC VIII	Daria ensinamentos básicos, entretanto deixaria por livre escolha.
SRC IX	Não ensinaria a religião e sim a espiritualidade falaria de Deus e mostraria a bíblia, ensinaria a importância da fé e o poder da oração.
SRC X	Mostraria a eles no que acredito, porém deixaria claro que eles podem acreditar no que quiserem.
SRC XI	Sim, mas deixaria que a escolha de a seguir fosse somente dele.
SRC XII	Ensinaria o máximo possível sobre todas as religiões e os deixaria livres para escolher a opção que se sintam mais confortáveis.
SRC XIII	Não, como eu disse não sou uma pessoa religiosa, eu tento exercer minha espiritualidade, então provavelmente se um dia tiver filhos vou deixar que sejam livres para experienciar diferentes religiões se quiserem.
SRC XIV	Não. Não tenho o que ensinar, e se tivesse não o faria. Acho justo que o indivíduo, quando possível, escolha seu próprio caminho.
SRC XV	Não. Mostraria para ele várias tradições. Ele escolhe.
SRC XVI	Sim, pois acredito ser benéfica para o indivíduo e para a sociedade.
SRC XVII	Não ensinaria como uma doutrina a ser seguida. Poderíamos conversar sobre a minha posição, mas sempre em uma postura de liberdade de fé.

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

A liberdade de escolha pelo próprio indivíduo é um aspecto bastante evidenciado, reforçando o traço identitário do indivíduo moderno que é a sua autonomia. Isto é, a centralidade primeira no indivíduo, e não nas tradições ou instituições religiosas. As pessoas SRC II, III, VI, VIII, X, XI, XVI e XVII afirmam que ensinariam aquilo que acreditam. E esse é um dado que reforça nossa ponderação sobre a autonomia e escolha por algo que afeiçoa a pessoa, independentemente da tradição familiar.

Outros aduzem que ensinariam, porque consideram a religião útil para o indivíduo e para a sociedade, dando continuidade à transmissão das crenças que possuem. Em se tratando de pessoas sem religião com crença, podemos considerar que a transmissão será, sobretudo, de crenças, não necessariamente de determinada instituição ou identificação religiosa. Por isso nossa ponderação sobre a crença ser o elo de memória e não a tradição familiar ou a instituição religiosa.

A pessoa SRC IX aduz sobre a transmissão de práticas religiosas, tais como oração e leitura da Bíblia, mas salienta que será sob o esteio da espiritualidade e não da religião. Isto é, de modo desinstitucionalizado. As pessoas SRC XII e SRC XV afirmam que ensinarão sobre as diversas tradições religiosas, mas na perspectiva de pluralização da herança religiosa, portanto, pluralidade de crenças. A pessoa SRC V ensinará sobre a existência humana, questões morais, mas não menciona nenhum aspecto religioso atrelado aos respectivos ensinamentos. Em contraponto, as pessoas SRC I, IV, XIII e XIV afirmam que não transmitirão nenhuma herança religiosa, evidenciando uma fragilização profunda, quando não rompimento da continuidade da transmissão. Por fim, a pessoa SRC VII é incisiva e afirma que ensinará a não ter religião.

A nossa análise considera uma evidente fragilização quando não rompimento no processo de transmissão da herança religiosa das pessoas sem religião com crença para as gerações futuras. De modo geral, a desinstitucionalização é evidente na perspectiva de transmissão. A escolha da identificação religiosa, da geração futura decorrerá, sobretudo, da afeição e experiência do próprio indivíduo, em reafirmação da autonomia. Essa constatação é uma problematização da transmissão e da memória coletiva do grupo, cujas referências são do passado, das memórias que sente imbuído de transmitir (HERVIEU-LEGER, 2005b).

A possibilidade de um grupo humano (bem como de um indivíduo) se reconectar como parte de uma linhagem, depende, com efeito e pelo menos em parte, das referências ao passado e das memórias que tem consciência de compartilhar com outro e que, ao seu ver, ele se sente responsável por transmitir. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 201, tradução nossa).

A posição das pessoas sem religião com crença em relação à transmissão se mostra como um desafio na composição da memória coletiva que ocorre por meio da transmissão. Hervieu-Léger (2005b), ao tratar das sociedades na modernidade, aduz que uma das características é não serem exatamente sociedades de memória, mas de mudanças, de movimentações, uma sociedade dinâmica que relativiza a continuidade perenizada a partir de uma previsibilidade.

Ora, uma das principais características das sociedades modernas é precisamente o fato de não serem mais sociedades da memória. Totalmente disposto a reproduzir uma herança. [...] esta descontinuidade característica

das sociedades modernas do ponto de vista da evolução das práticas e das crenças. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 201, tradução nossa)⁴⁷⁹.

Esse dinamismo das sociedades modernas pode ser considerado como efeito desorganizador da obviedade da continuidade. Neste estudo tratamos esse efeito como processo de recomposição. A recomposição se relaciona à identidade religiosa, que dinamiza as regulações, as práticas e as crenças. Não parece adequado refletir sobre os fenômenos religiosos que integram o campo religioso a partir de uma perspectiva estável tida como modelo.

Embora tenhamos o cristianismo como parte do histórico-cultural, essa tradição não necessariamente corresponde na atualidade ao modelo para reflexões e análises. Por isso, por vezes parece complicado analisar conceitos como religião, seita, prática religiosa, identificação religiosa como fidelização a uma tradição, religião sem instituição, espiritualidade, sem que haja uma atração quase que magnética para o cerne do cristianismo.

No campo religioso brasileiro essas mudanças e recomposições são evidentes quantitativamente pelo Censo e qualitativamente pelas pesquisas realizadas. O fenômeno dos sem religião é uma manifestação dessa recomposição que se manifesta por desinstitucionalização, individualização das crenças e, sobretudo, pela autonomia do indivíduo de se identificar com o que se afeiçoa.

Essencialmente mutável e evolutiva, a memória coletiva funciona como uma instância de regulação da memória individual, dependendo das circunstâncias do presente. Inclusive, substitui a dita memória individual cada vez que ultrapassa a memória de um determinado grupo e a experiência vivida por aqueles para os quais constitui a referência. Essa memória cultural, muito maior do que a memória de um determinado grupo, incorpora, ao reativá-las e refazê-las constantemente, as correntes de pensamento que sobreviveram às experiências passadas e que se atualizam de uma nova forma nas experiências do presente. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 203, tradução nossa).⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ “Ahora bien, uno de los principales rasgos de las sociedades modernas es, precisamente que ya no son sociedades de memoria. Dispuestas por entero a la reproducción de una herencia. [...] esta discontinuidad característica de las sociedades modernas desde el punto de vista de la evolución de las prácticas y las creencias.”

⁴⁸⁰ “Esencialmente cambiante y evolutiva, la memoria colectiva funciona como instancia de regulación del recuerdo individual en función de las circunstancias del presente. Sustituye incluso a dicho recuerdo individual cada vez que rebasa la memoria de un grupo dado y la experiencia vivida de aquellos para quienes constituye la referencia. Esta memoria cultural, mucho más vasta que la memoria de un grupo particular incorpora, al reactivarlas y rehacerlas constantemente, las corrientes de pensamiento, que han sobrevivido a experiencias pasadas y que se actualizan de manera nueva en las experiencias del presente.”

A memória é recomposta porque depende do momento presente. Logo, se a memória coletiva é recomposta, a regulação sobre a memória individual consequentemente se modificará. Hervieu-Léger (2005b) considera que na modernidade cada indivíduo participa de uma pluralidade de grupos, e a fragmentação e pluralização dos espaços, do tempo, das instituições, das relações sociais implica na fragmentação das lembranças. Por isso, aduz que “a memória coletiva é feita de migalhas (HERVIEU-LÉGER, 2005b). A memória coletiva é um mosaico em constante composição, decomposição e recomposição.

Sendo assim, o problema da transmissão não se encontra exclusivamente na “prática pedagógica da transmissão”, mas no marco estruturante da memória coletiva, que permite ao indivíduo estabelecer um vínculo entre o que aconteceu e a sua própria experiência presente (HERVIEU-LÉGER, 2005b). É nesse contexto de pulverização da memória que Hervieu-Léger situa a secularização. Tratamos da secularização a partir da abordagem adotada neste estudo, no Capítulo 2, sobretudo nas figuras do “praticante”, “peregrino” e “convertido”. Retomamos a secularização nesse momento para relacioná-la com a memória, no aspecto de fragilização e relação com a crença.

O tema da secularização adquire aqui uma nova forma: a da possibilidade e plausibilidade de um grupo poder, neste contexto de instantaneidade e pulverização da memória, reconhecer-se como pertencente a uma linhagem de crentes, cujo prolongamento no futuro está a seu cargo. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 203, tradução nossa)⁴⁸¹.

A secularização é retomada para situar a autonomia do indivíduo que regula e assume para si a aptidão de personalização a própria crença e experiência religiosa ou espiritual. Essa circunstância é considerada como uma “crise do imaginário da continuidade.”⁴⁸² (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 217). A crise do imaginário de continuidade no contexto católico francês, aplicável também ao contexto católico brasileiro, é fundada em três fontes principais:

Uma visão de família que representa um ideal de estabilidade local e de continuidade que alimentava as representações religiosas de continuidade;

“El tema de la secularización adquiere aquí una forma nueva: la de la posibilidad y plausibilidad de que un grupo pueda, en este contexto de instantáneamente y pulverización de la memoria, e conocerse a sí mismo como perteneciente a un linaje creyente, cuya prolongación en el futuro tiene a su cargo.”

⁴⁸² Segundo Hervieu-Léger (2005, p. 216), no final do século XX, Jean Baudrillard designou por “modernidade psicológica” o princípio da decadência do mundo da tradição. Veja-se: BAUDRILLARD, 1980.

b) uma visão de mundo rural que concentrava a imagem de um mundo em ordem pacificado com a terra, o céu, a natureza e o sobrenatural; c) uma visão de compensação, entre as dificuldades do mundo presente e a facilidade prometida em outro mundo. [...] Assim, a “estabilidade e continuidade familiares passam a um segundo plano. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 219, tradução nossa)⁴⁸³.

Notamos que não apenas a Instituição e seus líderes são relativizados, mas a família na transmissão e na influência que exerce na escolha da identificação religiosa. As implicações dessa fragilização são notadamente visíveis em tradições religiosas institucionalizadas, que busca regular a “memória autorizada.” (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 205). Outrossim, a própria dinâmica da família⁴⁸⁴ mudou tanto em termos espaciais quanto, por exemplo, no que refere à taxa de natalidade, que reduziu, e às taxas de nupcialidade e divórcios mudaram⁴⁸⁵.

Para verificar a influência da família na atual identificação religiosa, na questão de número 28 indagamos: “Você acha que alguém influenciou sua escolha religiosa ou não religiosa? Se sim, escreva também a proximidade da pessoa. Ex.: pai, mãe, avós, amigo, tia, etc.” Majoritariamente, 65% afirmaram “não” e 35% afirmaram “sim”. Dentre esses 35%⁴⁸⁶, as maiores citações de influência são dos familiares, não necessariamente os ascendentes.

Acerca dos ascendentes, conjuntamente referidos como “meus pais” e citado uma vez pela pessoa SRC XVII. As “mães” são citadas duas vezes pelas pessoas

⁴⁸³ “Sin embargo, la estabilidad y la continuidad familiares pasan, de hecho, a un segundo plano.”

⁴⁸⁴ Segundo Hervieu-Léger (2005b), as estruturas familiares sofreram mudanças, e o pesquisador Louis Roussel teria definido algumas tipologias para análise: a) família funcional é marcada pela primazia da intensidade das trocas afetivas que vão da vulnerabilidade extrema ao desencantamento do sentimento amoroso e teriam maiores índices de divórcios; b) família *club* se caracteriza pela primazia outorgada autonomia dos indivíduos que a integram; c) família história se baseia na articulação entre solidariedade afetiva e um pacto de continuidade, conscientemente assumido por seus membros. Veja-se: ROUSSEL, 1989.

⁴⁸⁵ Pelo quarto ano consecutivo, o número de casamentos civis caiu em 2019. Os registros totalizaram 1.024.676, o que representa uma queda de 2,7% no número de certidões. O tempo médio entre a data do casamento e a data da sentença ou escritura do divórcio, em 2009, era de 17,5 anos. Na década seguinte, em 2019, houve uma diminuição no tempo de duração do casamento para 13,8 anos, ou seja, cerca de quatro anos a menos. Quase metade dos casamentos que foram desfeitos em 2019 duraram menos de 10 anos. A taxa de nupcialidade, calculada a partir do número de casamentos a cada mil habitantes com 15 anos ou mais, foi de 6,2 por mil no ano. No início da série histórica da pesquisa, em 1974, essa taxa chegava a 13. (IBGE, 2020). “[...] “Casamentos reduzem pelo quarto ano seguido e passam a durar menos tempo”, notícia IBGE (2020) por Adriana Saraiva, site atualizado em 9 de dezembro de 2020.

⁴⁸⁶ SRC IX: “Meus avós me ensinam a buscar e ter a fé, mais nunca me obrigaram a frequentar uma igreja.” SRC X: “Sim. Minha família e pessoas do meu círculo social. SRC XIII: “Sim, mãe, parentes paternos e avó materna.” SRC XIV: “Minha mãe me influenciou. Percebi com ela que não é necessário ter religião para ser uma pessoa ética.” SRC XV: “Minha família, principalmente minhas tias eram muito religiosas, no caso católicas.” SRC XVII: “Na infância e na adolescência fui influenciado por meus pais.”

SRC XIII e SRC XIV. Há menção aos “avós” conjuntamente mencionados, uma vez pela pessoa SRC IX e, especificamente, a “avó materna”, citada uma vez pela pessoa SRCXIII. Demais familiares foram referidos como “família” pelas pessoas SRC X e SRC XV, os “parentes paternos” foram citados pela pessoa SRC XIII, e as “tias” pela pessoa SRC XV. Por fim, “pessoas do meu círculo social” foi mencionado uma vez pela pessoa SRC X. A pessoa SRC XIV explica: “Minha mãe me influenciou. Percebi com ela que não é necessário ter religião para ser uma pessoa ética.”

Notadamente há predominância de influência no cerne familiar, o que não se restringe aos ascendentes. De modo geral, são mulheres – mães, avó materna e tias – as mais citadas como pessoas que exerceram influência religiosa, conotando a relação entre religião e gênero aludidas neste estudo. Duque (2021, p. 139) explica que as figuras da avó e do avô são importantes “no processo de educação e na transmissão da fé, são fundamentais porque são a representação de um passado imemorable” e fortemente religioso, mormente católico. Na compreensão do processo de subjetivação e afetividade das crenças⁴⁸⁷ (DUQUE, 2022), devemos considerar no processo de transmissão a relação de afetividade e proximidade com aquela pessoa que transmite. A uma relação entre gênero e religião que se mostra evidente também no aspecto da transmissão da tradição. Não obstante tenha havido ou haja influência, essa não estabelece uma obrigatoriedade de continuidade para com a “linhagem de crenças”, ou seja, os herdeiros da crença.

4.4 Considerações finais do capítulo

Nossa pesquisa de campo ocorreu com a juventude urbana e universitária da PUC Minas no mês de setembro de 2020. Obtivemos a participação facultativa e voluntária de 75 discentes, dentre os quais 75% da graduação de diversos cursos, todos/as matriculados/as na disciplina de Cultura Religiosa e 24% discentes da pós-graduação em Ciências da Religião.

A síntese do perfil socioeconômico predominante da nossa pesquisa de campo, considerando todos os 75 participantes, é de idade média de 26 anos, predominância de indivíduos dos gêneros femininos (61%) e masculino (39%), a autodeclaração da raça/cor da pele predominante é de brancos/as (51%), parda (35%) e negra (11%).

⁴⁸⁷ Para uma melhor explanação sobre o conceito de crença no *Dicionário de Ciência da Religião*, veja-se: DUQUE, 2022.

Não houve outras autodeclarações nessa variável. Majoritariamente são indivíduos solteiros/as (85%), sem filhos/as (95%), com renda familiar entre 1 e 3 salários mínimos (41%), a maioria afirmou ser exclusivamente estudante, mormente são residentes urbanos, sobretudo em Minas Gerais, na capital Belo Horizonte.

Considerando estritamente o escopo do nosso estudo, ou seja, as pessoas sem religião com crença, obtivemos a participação de 17 indivíduos (23%) do total de participantes da pesquisa de campo. A idade média é de 24 anos, a maioria das pessoas sem religião se identifica como sendo dos gêneros feminino (76%) e masculino (24%). Na autodeclaração de raça/cor da pele, temos a predominância de pardos/as (41%), seguidos por brancos/as (35%) e negros (24%), não houve outras autodeclarações. O estado civil predominante é de solteiros (64%) e casados (6%), a totalidade não possui filhos/as, a maioria são estudantes, com renda média familiar de 1 a 3 salários mínimos.

A proporção de indivíduos que se identificam como de gênero feminino no grupo sem religião com crença é maior, assim como a proporção de pardos é acentuada nessa identificação, bem como o rendimento médio familiar mensal é muito modesto, 41% declararam renda mensal familiar média entre 1 e 3 salários mínimos, 35% de 4 a 6 salários mínimos e 24% acima de 11 salários mínimos, sendo a média de 3 residentes na mesma moradia, o que os posiciona nas classes social D (41%), seguidos pela classe social C (35%) e por fim B (24%). Esse é um dado relevante, porque denota o estrato social das pessoas sem religião com crença, embora sejam universitários de uma instituição privada.

Em termos geográficos, a maioria dos sem religião com crença residem no estado de Minas Gerais (94%), mormente residentes na capital Belo Horizonte (59%), seguida pelas cidades de Contagem (24%), Betim (6%), Uberlândia (6%) e Manaus, Amazonas (6%). Todas essas cidades são muito urbanizadas.

Acerca dos traços identitários das pessoas sem religião com crença, a predominância de preferências são expressões de arte: primeiramente a leitura (65%), seguido por assistir a filmes e séries (59%), ouvir música (35%) e pensar/imaginar/contemplar (24%). Atividades correlatas à religião não foram mencionadas. Na relação indivíduo e Estado, os sem religião com crença (100%) consideram a laicidade do Estado importante e avaliam que deve permanecer vigorando no Brasil. Sobre a experiência de intolerância e violência religiosa, 13% dos sem religião afirmaram ter vivenciado tal ocorrência. Esse percentual cresce

exponencialmente, dependendo da identificação religiosa assumida pelo indivíduo. A associação entre Estado e religião não é bem recepcionada pelos sem religião.

A formação religiosa em ambiente escolar e universitário, com o intuito de fomento do conhecimento e tolerância religiosa, foi tida como benéfica pelos sem religião com crença, os quais concordam (76%); a minoria, de 24%, “talvez, porque o objetivo é distorcido e tentam converter os alunos/as”. Não houve opinião contrária. Não obstante a história da educação no país tenha forte herança religiosa católica, cujo intuito também foi eclesialístico, a proposta de educação religiosa com objetivo de proselitismo e conversão é rechaçada.

Na relação espaço e memória, indagados se ao viajar se sentiram influenciados ou impactados pela religião do local visitado, 71% dos indivíduos sem religião com crença responderam “sim”. O percentual foi ainda maior com indivíduos descrentes, por exemplo, os ateus. O espaço se relaciona com a memória coletiva e religiosa e influencia ou impacta em alguma medida o indivíduo, seja crente ou descrente religiosamente, mesmo que a alteração do espaço seja temporária.

Acerca da mudança de espaços duradoura, em decorrência da urbanização, globalização e tecnologia, 88% afirmaram que sim, acreditam ter ocorrido impactos na memória e identidade religiosa. Como dito, lembramos, 71% dos participantes residem na mesma localidade do nascimento, enquanto 29% se mudaram. Esse dado reforça o perfil urbano e metropolitano das pessoas sem religião com crença, que certamente se manifesta como um traço da identidade desses indivíduos. Dentre os sem religião com crença, 41% disseram que ambos os ascendentes mudaram de localidade geográfica ao longo da vida, 29% afirmaram que apenas um dos ascendentes mudou de localidade e 29% dos ascendentes nunca se mudaram, residindo em ambiente urbano. As mães (80%) foram as que mais realizaram mobilidade espacial. Se somarmos os ascendentes que se mudaram, em torno de 71% mudaram do ambiente rural para o urbano. O dinamismo das metrópoles, favorecem as recomposições identitárias. Isto é, os ascendentes, mesmo os que outrora eram residentes rurais, também adquiriram traços identitários urbanos.

Em outra perspectiva de mobilidade, em relação ao trânsito religioso e herança religiosa transmitida pelos ascendentes, podemos dizer que o catolicismo para os ascendentes representa 52% da identificação religiosa, seguido pela tradição evangélica (18%). Todavia, em se tratando das mães, o catolicismo representa 41% da identificação religiosa, seguido pela tradição evangélica (35%), sendo que nesse

caso a maioria migrou do catolicismo para outra tradição. Apenas 24% dos pais realizaram trânsito religioso, sendo que a maioria foi identificada como católico. As mães (35%) realizaram trânsito religioso e a maioria foi identificada como católica. Em síntese, assim como ponderado em nossa tese, notamos a partir dos dados que a fragilização da herança religiosa parte sobretudo da memória católica, embora não exclusivamente.

Nas pessoas sem religião com crença, 29% afirmaram que sempre se identificaram como “sem religião”, ou seja, ausente o trânsito religioso. Os demais 71% realizaram algum trânsito religioso. Desses 71% que realizaram trânsito religioso, a maioria (SRC II, SRC III, SRC XI, SRC XIV, SRC XVII) realizou múltiplos trânsitos. As duas tradições religiosas tidas como preponderantes no início do trânsito religioso das pessoas sem religião com crença foram católica (29%) e evangélica (29%).

Objetivando compreender a memória que se consolida na herança religiosa transmitida, verificamos a herança religiosa a partir da transmissão familiar em um breve panorama que incluiu os ascendentes e os sem religião com crença em relação à prática de outras tradições religiosas. A maioria dos ascendentes e dos sem religião com crença não circulam por outras tradições religiosas, sequer para visitar. Nos ascendentes, cuja maioria tem identificação religiosa afirmada em alguma tradição religiosa, a não circulação por outras tradições religiosas indica institucionalização com a tradição religiosa identificada.

Ao contrário, as pessoas sem religião com crença, em razão da atual identificação ser desinstitucionalizada, também a maioria afirma não realizar circulação entre tradições, uma reforçada desinstitucionalização. Mesmo aqueles 35% que eventualmente circularam por tradições religiosas para visitar não se afeiçoam de modo a se identificar com qualquer tradição religiosa a fim de institucionalizar.

Em se tratando da transmissão e prática religiosa dos ascendentes no ambiente familiar, as três alternativas mais assinaladas foram (59%) “frequentávamos o local das reuniões formais religiosas (ex.: igreja, centro, mesquita, etc.)”, (41%) “meus pais (responsáveis) me ensinavam sobre a religião deles, porque aquela deveria ser também a minha religião” e (41%) “fiz catecismo, primeira comunhão, etc.” As alternativas mais assinaladas trazem um aspecto em comum: religião em perspectiva institucional, transmitida também pela instituição, não necessariamente uma religião vivencial ou experiencial que afeiçoa a pessoa.

Para compreender se as heranças religiosas transmitidas se consolidaram em memórias religiosas nas pessoas sem religião com crença, indagamos as situações de prática religiosa, e esses indivíduos se recordam da infância e adolescência para nos responder. As memórias são mormente de herança católica institucionalizada e popular, “missa e eucaristia” (65%), “imagens de santos e rezas” (65%), bem como “procissões e quermesses” (29%). Os “cultos sem imagens e com leitura da Bíblia” corresponderam a 47%. Essa é uma referência que consideramos como memória predominantemente protestante/evangélica.

Notadamente percebemos na herança religiosa a predominância do catolicismo e da tradição evangélica. Não há comprometimento ou intenção por parte dos sem religião com crença em transmitir uma religião específica aos seus descendentes, no intuito de continuidade da tradição. Ao contrário, há pessoas sem religião com crença que afirmaram oposição a esse ato, defendendo a liberdade de escolha pessoal, uma reafirmação da afeição defronte a tradição.

5 PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: AS RAZÕES E A VIVÊNCIA DESTA IDENTIFICAÇÃO

Neste último capítulo nosso objetivo é compreender as razões pelas quais os indivíduos se identificam como *sem religião com crença*. Para tanto, continuamos a apresentação dos dados e das análises da identificação religiosa das pessoas sem religião com crença, conforme divisão estabelecida em nosso questionário estruturado da pesquisa de campo⁴⁸⁸. Abrangemos neste capítulo as questões de números 18, 19, 22, 23, 24, 29, 30, 35 e 38. Nas análises não priorizamos a sequência numérica, mas o encadeamento das argumentações. A metodologia é similar à utilizada no Capítulo 4, isto é, pesquisa exploratória e mista, composta por pesquisa bibliográfica e análise dos dados da pesquisa de campo.

Este capítulo é composto por três eixos de abordagens. No primeiro, designado como “Religião e espiritualidade”, abordamos a representação simbólica da religião para as pessoas sem religião com crença, por meio de uma palavra de designação para o significado de religião. Posteriormente, apresentamos a compreensão de religião e de espiritualidade, na perspectiva dos sem religião com crença. No segundo, descrevemos a prática da crença pelas pessoas sem religião com crença por meio da vivência da crença, que manifesta desinstitucionalização e individualização. Finalizamos com as razões com as quais as pessoas se identificam como sem religião com crença. A crença não desaparece, ela se desdobra, se diversifica, ao mesmo tempo que rompe, com maior ou menor profundidade, de acordo com cada país e com os dispositivos de seu enquadramento institucional (HERVIEU-LÉGER, 2015).

5.1 Religião e espiritualidade: compreensões a partir da perspectiva dos sem religião com crença

Religião e espiritualidade, ao serem ditas essas palavras, quais significados comunicam, qual sentido alcançam nas pessoas religiosas e naquelas que se afirmam sem religião? Essas são palavras muito refletidas em várias disciplinas, sob várias

⁴⁸⁸ Este capítulo, por meio dos dados da pesquisa de campo, não busca compreender a conceituação da religião nas diversas perspectivas epistemológicas, tampouco quais são as crenças peculiares dos indivíduos, mas as perspectivas desses indivíduos e as razões para a identificação sem religião com crença.

perspectivas, mas nosso interesse neste estudo é compreender o sentido e o significado para as pessoas sem religião com crença. Rubem Alves (1999), em tom poético, disse que a religião era como “uma teia” e na sua tessitura entrelaça um emaranhado de símbolos, ritos, mitos e crenças.

Compreendemos memória religiosa como uma teia, e um dos fios é a religião enquanto instituição. Mas há outros fios, os quais permanecem compondo a teia, mesmo que a religião, enquanto instituição, tenha se fragilizado ou talvez se rompido. A distinção, se houver, entre “sagrado” e “profano” está sob o crivo e a regulação do indivíduo autônomo, desinstitucionalizado e que individualiza a própria crença na sua dinâmica de composição identitária. O indivíduo se assume como o tecelão do fenômeno religioso, aquele tece a memória religiosa, que movimenta o campo religioso, a partir do seu sentido simbólico, da subjetividade pessoal, daquilo que o afeiçoa.

Retomando os estudos clássicos de Émile Durkheim (1996), na obra *As formas elementares da vida religiosa*, ao tratar das crenças elementares, o sociólogo citou a proposição de Max Müller: “nada pode haver na fé que não tenha estado antes nos sentidos.” (MÜLLER *apud* DURKHEIM, 1996, p. 63). A crença é conteúdo subjetivo que se expressa no ato de crer e expõe a afeição. Partindo dessa premissa, podemos considerar que nenhuma memória religiosa, experiência e/ou vivência religiosa, espiritualidade e crenças existe sem que antes tenha afetado primeiramente o indivíduo nos sentidos e pelos sentidos, ou seja, o indivíduo, em sua subjetividade e individualidade, promovendo sua afeição.

5.1.1 A representação da religião para os sem religião com crença: uma palavra como designação

A religião, entre suas várias funções sociais, tem a capacidade de dotar de sentido simbólico, por meio da linguagem, conceitos que avançam no tempo e no espaço com vitalidade e vivacidade. Georg Simmel (2009), ao falar da religião, exalta sua realização intelectual capaz de agregar interesses humanos de modo a propiciar apreensão interior. Para tanto, a religião precisa alcançar significados válidos nos indivíduos. A tradição é um modo válido assumido na transmissão e na recepção da transmissão. Mas, se pensarmos na tradição, talvez percebamos que a legitimação era do coletivo para o individual, ou seja, da sociedade, da cultura, da família para a

pessoa. Ao questionar a tradição e priorizar a afeição pessoal, há uma fragilização do coletivo em detrimento do individual, do sentido pessoal.

A instituição religiosa é uma das herdeiras necessárias da tradição. Logo, a fragilização da força legitimadora da tradição equivale, em alguma medida, à fragilização da instituição, que se reafirma na soma das individualidades agregadas pelo sentido comum, a crença vivenciada em coletividade e mediada pela instituição. Mas em sua estruturação encontramos os indivíduos agregados.

Se considerarmos a origem do termo *religio*, do latim, ou *religare*, podemos pensar na (re)conexão com algo transcendente, consigo, com a natureza, dentre outras possibilidades, mas a incessante presença do indivíduo. Embora, por vezes, a religião pareça preceder ao indivíduo, é o indivíduo que cria, que dinamiza, que enseja e que dota de sentido afetivo a religião. O modo mais evidente da expressão religiosa são as crenças.

Na questão 38 do questionário estruturado, objetivamos compreender o significado imediato da “religião” para os indivíduos a partir de uma única palavra que melhor a qualifique. A associação da religião com uma única palavra não objetiva renomear ou qualificar a religião, mas aclarar o sentido para o indivíduo em determinado contexto, tempo e espaço. Durkheim (1996). ao tratar do objetivo incutido nas ideias e expressas na linguagem, aduz:

Pensar, com efeito, é ordenar nossas ideias; é, portanto, classificá-las. Pensar o fogo por exemplo, é colocá-lo nesta ou naquela categoria de coisas, de maneira a poder dizer que ele é isto ou aquilo, isto e não aquilo. Mas por outro lado, classificar é nomear, pois uma ideia geral só tem existência na realidade, pela palavra que exprime e cria, por si só, sua individualidade. (DURKHEIM, 1996, p. 67).

Pensar sobre a religião e classificá-la em uma palavra é um modo de ordenar e expor uma ideia que exprima a individualidade que o termo representa para aquele que a expressa. Partindo desse pressuposto, na questão 38, indagamos: “Qual palavra você acredita que melhor se associa com religião?”. Foi permitido, nessa questão, assinalar apenas uma palavra⁴⁸⁹, exceto a palavra “outro”, que possibilitava incluir significado diverso, mas essa palavra não foi assinalada por nenhuma pessoa sem religião com crença. As respostas foram agrupadas no quadro a seguir.

⁴⁸⁹ Alternativas: salvação; alienação; paz; conflito; poder; purificação; amor; mito; espiritualidade; magia; engano; crescimento; ignorância; indiferente/irrelevante; anjos; Deus/Ser Superior/Orixás; etc.; demônios/forças ocultas/maldade; humanidade; não sei dizer; outra.

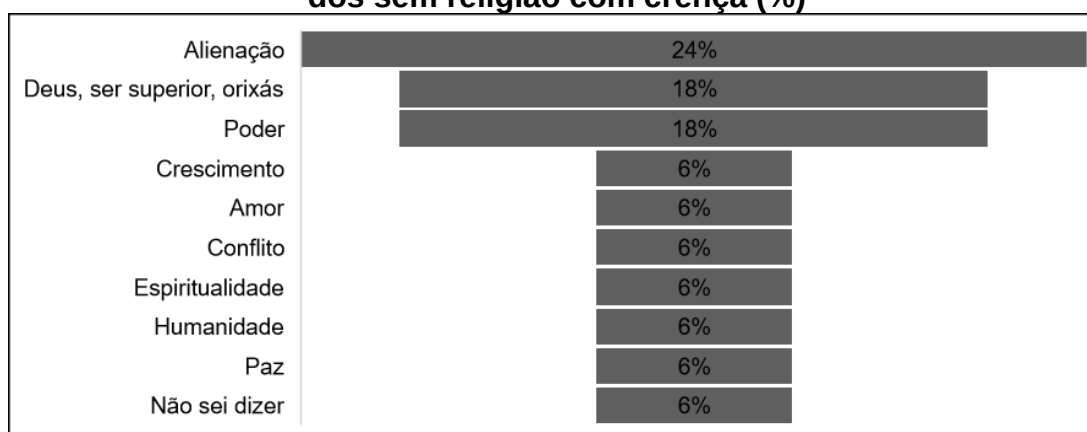
Quadro 15 – A palavra que melhor representa a religião na opinião dos sem religião com crença

Palavra	SR C I	SR C II	SR C III	SR C IV	SR C V	SR C VI	SR C VII	SR C VII I	SR C IX	SR C X	SR C XI	SR C XII	SR C XII I	SR C XI V	SR C XV	SR C XV I	SR C XV II
Alienação	x			x			x				x						
Amor						x											
Conflito					x												
Crescimento										x							
Deus, Ser Superior, Orixás								x								x	x
Espiritualidade			x														
Humanidade															x		
Paz												x					
Poder		x							x					x			
Não sei dizer													x				
Outro																	

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Apenas a pessoa o SRC XIII (6%) optou pela alternativa “não sei dizer”. Notadamente, algumas palavras foram assinaladas com maior frequência, conforme gráfico a seguir. Temos três palavras com maior percentual: “alienação” (24%), “Deus, Ser Superior, Orixás, etc.” (18%) e “poder” (18%).

Gráfico 44 – Palavra que melhor representa a religião na opinião dos sem religião com crença (%)



Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Os dados sugerem a classificação da religião primeiramente em perspectiva institucional, expressos na “alienação” (24%) e “poder” (18%), a partir de uma crítica sociopolítica. Se considerarmos a religião na perspectiva proposta pelas pessoas sem religião com crença, como alienação e poder, o processo de desinstitucionalização

religiosa, em contrapartida, se relaciona com a emancipação da alienação e do poder dominador. Nos estudos sobre a modernidade na perspectiva de Hervieu-Léger (2015), a emancipação é abordada para se referir à tutela religiosa. Emancipar é afastar-se da tutela religiosa, enquanto prerrogativa de um indivíduo autônomo. O aspecto que destacamos é a desafeição ao sentido de religião para essas pessoas, algo ilusório e que exerce força dominante. A discussão não é sobre dogmas ou concordância, mas sobre o sentido da religião e de sua estruturação enquanto instituição.

A terceira opção mais assinalada foi a relação da religião com o sentido da transcendência, um aspecto da dogmática religiosa, “Deus, Ser superior, Orixás, etc.” (18%), presente nas tradições, mas com designações plurais, como tentamos expressar na alternativa. Retomamos os ensinamentos de Durkheim (1996), que explica a relação entre mito e rito na religião. Se considerarmos “Deus, Ser superior, Orixá, etc.” (18%) na relação com mito e rito, temos um percentual relativamente modesto. O “rito não é outra coisa senão o mito em ação” (DURKHEIM, 1996, p. 74). Se nas pessoas sem religião com crença a prática do rito é fragilizada, porquanto são pessoas desinstitucionalizadas, cuja autonomia favorece a individualização das crenças, é possível ponderar sobre a relativização do próprio mito na religião. Assim, o rito e o mito se entrelaçam na religião e se legitimam no sentido que alcançam no indivíduo. Assevera Durkheim (1996):

Se o mito for retirado da religião, cumpre igualmente retirar dela o rito, pois os ritos se dirigem, na maioria das vezes, a personalidades definidas que têm um nome, um caráter, atribuições determinadas, uma história, e variam conforme a maneira como são concebidas como personalidades [...]. (DURKHEIM, 1996, p. 74).

Se não há legitimação de sentido no mito, nem no rito, para o indivíduo, não há necessidade de culto, de comunidade religiosa, tampouco de instituição religiosa. A compreensão dos atributos da religião é cogente à fragilização da herança religiosa e da memória religiosa pela fenda ou perda de afeição e sentido legitimador pelo indivíduo. Não apenas a instituição, mas também o sentido simbólico relacionado com mitos, ritos das tradições religiosas, assim como a transcendência nominada como Deus, Ser Superior, etc., são deslocadas da instituição religião, para maior concentração na subjetividade e gestão do indivíduo na individualização da crença. Compreendidos os termos que para as pessoas sem religião com crença melhor se

associam à religião, cumpre-nos entender o que é religião para as pessoas sem religião com crença.

5.1.2 A religião: a compreensão dos sem religião com crença

A identificação religiosa é, portanto, a manifestação do pertencimento a determinada tradição religiosa, e por isso adotamos a conceituação proposta por Hervieu-Léger (1993). Não obstante, Jean-Paul Willaime (2012) salienta que o termo “religião” não possui conceituação unificada entre os pesquisadores⁴⁹⁰, o que resulta em uma “Torre de Babel”⁴⁹¹ de definições.

Existem religiões sem fundadores e sem magistério (o hinduísmo⁴⁹²), religiões sem Deus supremo e padres (o budismo), religiões sem crenças específicas e, principalmente focadas em um ritual (a religião romana da Antiguidade)” [...] A própria dificuldade em traduzir a palavra “religião” em alguns idiomas mostra a necessidade de incluir, na reflexão sociológica sobre o religioso, uma investigação semântica histórica: o que nós entendemos por “religião”⁴⁹³ também é uma construção social que possui uma história. (WILLAIME, 2012, p. 184-185).

A título exemplificativo da pluralidade de conceituações⁴⁹⁴, no dicionário de filosofia, a religião é conceituada como “crença na garantia sobrenatural de salvação e técnicas destinadas a obter e conservar essa garantia. [...]” (ABBAGNANO, 2007, p. 8-i6). Não obstante, os termos “religião” e “espiritualidade” são apresentados a partir da compreensão das pessoas sem religião com crença. A análise dessas contribuições indica que esses termos não são compreendidos como sinônimos, tampouco são complementares.

⁴⁹⁰ No *Dicionário de Ciência da Religião*, Frank Usarski (2002) apresenta uma síntese de perspectivas teóricas envolta do termo “religião”. Para conhecer detalhes dessa abordagem, veja-se: USARSKI, 2022.

⁴⁹¹ De acordo com Willaime (2012), essa terminologia “Torre de Babel” é utilizada no artigo ““La tour de Babel” des définitions de la religion”.

⁴⁹² Nota-se que o termo hinduísmo foi criado pelos ingleses por volta dos anos 1830 (WILLAIME, 2012).

⁴⁹³ Nessa mesma esteira, Willaime (2012) trata das abordagens funcionais, substantivas e religião como atividade social e como poder carismático.

⁴⁹⁴ Notamos que, nas Ciências da Religião, Steven Engler, no artigo “Teoria da religião norte-americana: alguns debates recentes”, discute a definição do conceito de religião. O argumento do autor é de que há problemas com as definições de “religião que se baseiam em um elemento santo da consciência humana, em uma realidade “sacra” ou em um acesso privilegiado para uma essência além da história (ENGLER, 2004). Para outra abordagem que traz um interessante prospecto do uso do termo, veja-se: PIEPER, 2019.

A nossa pesquisa de campo evidencia que o pretérito religioso dos sem religião com crença parte, sobretudo, de uma herança religiosa cristã, mormente católica, o que inclui seus ascendentes. Logo, a compreensão do termo, sua representatividade e seu sentido partem dessa da memória religiosa, mas não se limitam a essa memória. A história do Brasil se imbrica com a história da Igreja Católica e com a colonização lusitana, como visto no Capítulo 1 – não obstante, na atualidade, temos um campo religioso com pluralidade religiosa, como demonstrou o Censo 2010.

A origem do termo “religião”, como conhecemos no Ocidente, parece remontar às épocas longínquas⁴⁹⁵, anterior ao século XVI, embora aquelas compreensões não se mostrem adequada para as implicações contemporâneas e colonialistas (SMITH, 1998). “O termo religião teve uso e compreensão expandido a partir do século XVI, sendo utilizado sobretudo pelos colonialistas.” (SMITH, 1998, p. 269). A construção social e histórica da religião para os indivíduos, situa-se no contexto cultural que é manifesto no tempo e espaço, mas o sentido é dinâmico.

Sendo assim, nos implica compreender o significado do termo “religião” na atualidade a partir de jovens, urbanos, universitários que se identificam como sem religião com crença. Como cientistas da religião, seguimos as diretrizes de Hans-Jürgen Greschat (2005, p. 24), e pensamos na “religião como totalidade”. Isto é, não relacionaremos a compreensão dos indivíduos com os diversos conceitos do termo “religião”, tampouco com a perspectiva histórica ou deslocamentos decorrentes. Buscamos nas contribuições da vivência dos sem religião com crença o que é religião. Na questão dissertativa⁴⁹⁶ de número 23, indagamos: “Como você definiria religião e como definiria espiritualidade?”⁴⁹⁷. Considerando que os conceitos não foram tratados como sinônimos pelas pessoas sem religião com crença, segregamos as respostas em dois itens distintos conforme o tema, como também o fizeram as pessoas sem religião com crença.

⁴⁹⁵ O termo “religião” teve uma longa história, grande parte dela, antes do século dezesseis, mas esses são irrelevantes para o uso contemporâneo. Sua etimologia é incerta, embora uma das três possibilidades atuais, decorra do significado remonte a “ligar” ao invés de raízes significando “reler” ou “ter cuidado”, e este tem sido o assunto de considerável demonstração homilética cristã de Lactantius *Divine Institutes* (início do século IV) e *On True Religion* Agostinho (início do século V). (SMITH, 1998, p. 269).

⁴⁹⁶ Foram realizadas pequenas correções ortográficas, mas sem interferência no sentido do texto.

⁴⁹⁷ Pergunta de número 23 do questionário da pesquisa de campo.

Quadro 16 – A religião para os sem religião com crença

Indivíduo	Religião é...
SRC I	Religião é algo que “junta” pessoas que têm uma mesma crença [...].
SRC II	Religião [é um] conjunto de culturas e crenças. [...].
SRC III	Religião [são] conjuntos de regras e preceitos que predeterminam suas crenças. [...].
SRC IV	Religião [é] o conjunto de regras. [...].
SRC V	Religião [é] instituição com normas e práticas religiosas organizadas. [...].
SRC VI	Religião é um conceito mais conciso. [...].
SRC VII	Religião é a doutrina. [...].
SRC VIII	[Religião é] algo que seguem. [...].
SRC IX	Religião seria uma orientação que cada um tem ou procura ter. [...].
SRC X	Religião se baseia em dogmas preestabelecidos para entrarmos em contato com [a] nossa espiritualidade e com Deus. [...].
SRC XI	Religião é uma doutrina. [...].
SRC XII	Religião seria um conjunto de dogmas e doutrinas de determinada crença. [...].
SRC XIII	Eu defino religião como o exercício institucionalizado de uma crença. [...].
SRC XIV	Entendo religião como uma instituição com a qual os fiéis se comprometem e obedecem ao conjunto de regras estipuladas pelos líderes da instituição. A religião direciona a forma com que a espiritualidade deve ser vivida pelos afiliados. [...].
SRC XV	Cultura e sentimento de beleza. [...].
SRC XVI	Religião seria uma estrutura organizada em torno de conceitos e práticas que determinariam uma forma específica de vivência da espiritualidade. [...].
SRC XVII	Religião, para mim, representa uma tentativa antropológica do ser humano de sistematizar (por meio de ritos, mitos, danças, dentre outros) o seu anseio para superar o vazio existencial. A meu ver, a religião também fortalece o psiquismo e a dimensão social de seus adeptos em torno de uma crença ou filosofia que oriente o seu modo de agir no mundo. [...].

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Ao realizar uma análise de palavras-chave pela reincidência nas respostas, temos “crença” citada seis vezes; “instituições/institucionalizado” citada seis vezes; “doutrina” citada três vezes; “regras” citada três vezes; “dogmas” citada duas vezes; “práticas” citada duas vezes; e “cultura” citada duas vezes. Partindo dessas palavras-chave, aglutinamos as contribuições para formular uma síntese.

A nossa compreensão, a partir das contribuições das pessoas sem religião com crença é da religião como instituição que realiza a sistematização das crenças, a regulação das doutrinas, dos ritos, dos mitos, dogmas e como expressão cultural, a instituição religiosa agrupa pessoas com as mesmas crenças. Na pesquisa de campo realizada por Vieira (2020), ao indagar os participantes sobre o que é religião, “o elemento que sobressai é doutrinal”.

Quando solicitados a anotar o que é religião – questão C.2. –, o elemento que sobressai nas respostas é o doutrinal. [...] Entre as 41 colocações apresentadas nessa questão, 16 (36%) enfatizam o aspecto doutrinal. A fé é o segundo elemento mais enfatizado. Para 14 respondentes (31%), religião é algo intrinsecamente correlacionado à fé.” (VIEIRA, 2020, p. 109).

A nossa pesquisa de campo valida a percepção dos sem religião com crença estudados por Vieira quanto ao elemento doutrinal, porque assume o viés institucional, embora não se limite à doutrina. Todavia, diferencia-se no fator “fé”, pois, em nossa pesquisa de campo, o que se destaca é o aspecto crença, porque essa é dotada de conteúdo. É, portanto, o conteúdo que se configura como crença que permanece como elo de memória, embora em contexto de desinstitucionalização religiosa. A desinstitucionalização religiosa para as pessoas sem religião com crença corresponde à desvinculação da religião.

Roberlei Panasiewicz (2013, p. 608-609) sintetiza “o processo de institucionalização da religiosidade denomina-se religião.” Em nossa pesquisa de campo percebemos que as pessoas sem religião com crença correlacionam a religião com a instituição religião, isto é, religião é a institucionalização da crença. “SCR XIII: Eu defino religião como o exercício institucionalizado de uma crença.” (Pesquisa de campo, 2020). Assim, o afastamento da religião corresponde ao afastamento da instituição religiosa, logo, são desinstitucionalizados.

5.1.3 A espiritualidade: a compreensão dos sem religião com crença

A espiritualidade e o significado do termo também são pauta de estudo de várias disciplinas⁴⁹⁸ e não trataremos dessas perspectivas. A experiência e a vivência espiritual desinstitucionalizadas religiosamente, geridas e vivenciadas pela pessoa, que se percebe legítima para tal exercício. “A experiência espiritual é concebida como o meio e a expressão do poder que o indivíduo pode exercer sobre o mundo e sobre si mesmo, fora de qualquer engajamento em uma igreja particular (HERVIEU-LÉGER,

⁴⁹⁸ No dicionário de filosofia são considerados cinco significados: “1º Alma racional ou intelecto no significado predominante na filosofia moderna e contemporânea, bem como na linguagem comum. 2º Substâncias incorpóreas, ou seja, anjos, demônios e almas dos mortos. Era nesse sentido que Locke empregava a palavra *spirit*; 3º Matéria sutil ou impalpável que é a força animadora das coisas. Esse significado, derivado do estoicismo, encontra-se com frequência nos magos do Renascimento, sobretudo em Agripa; 4º Em relação mais estreita com o significado, esse termo às vezes significa disposição ou atitude, como nas célebres expressões de Pascal “‘E. de geometria’” e “‘E. de finura’” e em expressões correntes como “‘E. religioso’”, “‘E. esportivo’”, etc. O mais importante e origem do termo é “‘Pneuma’ (v.) ou sopro animador, admitido pela física estoica, passando desta a várias doutrinas antigas e modernas. É o significado originário do termo, do qual derivaram todos os outros. Esse significado ainda permanece nas expressões em que significa aquilo que vivifica.” (ABBAGNANO, 2007, p. 354).

2015). Essa é uma perspectiva que desvincula a obrigatoriedade da vinculação religiosa como requisito para a experiência espiritual.

Flávio Senra⁴⁹⁹ (2014) propõe a reflexão sobre espiritualidade enquanto dimensão imaterial humana que transcorre no agir existencial, nos desafios que são coletivos aos seres humanos, mas que se particularizam na individualidade de cada pessoa em sua trajetória. “O caminho da espiritualidade é um caminho de homens e mulheres em seus desafios históricos, existenciais, políticos, sociais e econômicos.” (SENRA, 2014, p. 657).

A nossa compreensão sobre espiritualidade não é dual entre corpo e espírito. Compreendemos que o indivíduo é integral, e como tal se integra como um todo e ao todo. A espiritualidade, portanto, é intrínseca ao humano, como toda a materialidade e a imaterialidade que o compõe. A espiritualidade é potencialidade, o seu cultivo é desenvolvimento e vivência. A espiritualidade, nessa perspectiva, é um caminho que transcorre na realidade existencial, podendo ser trilhada no caminho secular ou religioso.

Embora possam se unir, espiritualidade e religião não são sinônimas, tampouco unívocas para as pessoas sem religião. Por isso, não utilizaremos as nomenclaturas “espiritualidade laica”, “espiritualidade ateia”, “espiritualidade não religiosa”, “espiritualidade sem religião”. Não utilizaremos a religião como modo de descrição ou adjetivação da espiritualidade. A espiritualidade é compreendida independentemente da religião. Ênio Brito (2009, p. 73) aduz: “[...] nesse sentido, podemos dizer que a religião é posterior à espiritualidade e uma manifestação dela.” A espiritualidade não é compreendida nesse estudo como afirmação ou negação institucional de uma

⁴⁹⁹ No verbete sobre espiritualidade não religiosa, Senra (2020) aduz: “Por espiritualidade não religiosa entende-se, pois, consideradas as pessoas que se afirmam sem religião ou não afiliadas, em perspectiva teísta, o âmbito da crença em D's que se desenvolve à margem das instituições religiosas ou desligadas de seu antigo pertencimento a instituições religiosas. Neste sentido, a pesquisa conclui que estamos diante de uma espiritualidade que não está institucionalizada, embora ainda esteja impregnada de vestígios teístas, pois se assenta ainda na crença em um D's. Tal espiritualidade definida em termos individuais, autônomos e desinstitucionalizada que aqui se nomeia como espiritualidade não religiosa. [...] Reconhece-se na expressão espiritualidade não religiosa a condição de sobrevivência de algum vestígio da memória religiosa, de seus conteúdos, de sua mensagem de fundo, mas não o sentimento de pertença ou vínculo institucional.” Outrossim, sobre a espiritualidade numa perspectiva humanista que contempla a relação com o outro, veja-se a tese em elaboração no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, “*Concepção de espiritualidade humanista a partir do pensamento de Erich Fromm: a integralidade do ser humano na psicanálise humanista*, de Denis Cotta”.

tradição religiosa, mas como construção e experiência humana fluída, dinâmica e vivencial, puramente humana, embora possa se valer de conteúdo religioso ou não⁵⁰⁰.

Como dito, na questão dissertativa de número 23, indagamos: “Como você definiria religião e como definiria espiritualidade?”. Neste momento apresentaremos os dados da segunda parte da questão, ou seja, a conceituação de espiritualidade.

Quadro 17 – A espiritualidade para os sem religião com crença

Indivíduo	Espiritualidade é...
SRC I	[...] Espiritualidade é a busca do humano a explicar coisas que ultrapassam o tangível.
SRC II	Espiritualidade, o que nos dá sentido do existente.
SRC III	Espiritualidade, fluir energético que te conecta com um cosmos superior.
SRC IV	Espiritualidade, liberdade de crenças.
SRC V	Espiritualidade, pensamento filosófico.
SRC VI	Espiritualidade é mais abrangente [que a religião], não se limita.
SRC VII	Espiritualidade é sua conexão com você mesmo!
SRC VIII	[Espiritualidade], contato com o seu interior e a divindade maior.
SRC IX	Espiritualidade está mais ligado a algo não visível, uma conexão com o que cada ser humano acredita.
SRC X	Espiritualidade é sua conexão com o mundo espiritual, seja isso por meio da religião ou não, com a presença de um Deus ou vários.
SRC XI	Espiritualidade é a forma como nos vemos individualmente perante a grandiosidade do mundo espiritual.
SRC XII	A espiritualidade seria o contato com o divino de forma mais natural, sem precisar estar nos conformismos da religião.
SRC XIII	A espiritualidade acredito que não tenha necessariamente a ver com a religião em si, vejo a espiritualidade como algo inerente ao ser humano, uma tentativa de conexão do homem com ele mesmo, com a natureza, com a energia universal, com seu deus, etc., sem que para isso precise frequentar uma instituição.
SRC XIV	A espiritualidade pode ser livre. A vejo com uma vivência da fé seja em qual for a ideia de deus.
SRC XV	Cultura e sentimento de beleza.
SRC XVI	Espiritualidade seria a relação do humano com o metafísico.
SRC XVII	Espiritualidade está em uma outra esfera da dimensão humana, apesar de estar interligada à religião. A espiritualidade “não religiosa”, singular de cada pessoa, é responsável pelo que podemos chamar de percepção profunda e interior da alma. Isso quer dizer que não é só uma tentativa de superar o vazio existencial; a meu ver, é, sobretudo, um modo de experienciar o mundo de modo mais produtivo e reflexivo. É, em outras palavras, perceber que tudo está interligado: pessoas, animais, natureza.

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

⁵⁰⁰ Segundo Vieira (2020), André Comte-Sponville nos fala de espiritualidade sob o ponto de vista da imanência. O filósofo, ateu convicto, aponta a vida espiritual como algo fundamental na vida de todo ser humano. Luc Ferry, inquieto com o fato da nossa morte e com a situação de termos que assistir à morte daqueles e daquelas que amamos, nos apresenta uma espiritualidade de perfil laico, inspirada nas ideias nietzschianas do eterno retorno e do amor *fatí*. Por último, Marià Corbí, que pensa a espiritualidade pelo viés da epistemologia axiológica das sociedades de conhecimento e de inovação, em oposição à epistemologia mítica das religiões e ideologias.

Os dados da nossa pesquisa indicam que as pessoas sem religião com crença compreendem a espiritualidade como sendo distinta da religião. Por conseguinte, não se vincula ou se realiza obrigatoriamente por meio da religião ou tradições religiosas. Isto é, a espiritualidade pode ser vivenciada e experienciada por meio da religião, de tradições religiosas, mas transborda a própria religião. A religião não é desqualificada como um modo possível para a experiência e vivência da espiritualidade, mas não se configura como único caminho possível. Sendo assim, na ausência da religião, pela desinstitucionalização ou por outro motivo ensejador, permanece a potencialidade de vivência da espiritualidade enquanto atributo humano.

Algumas respostas das pessoas sem religião com crença aduzem sobre a espiritualidade como instrumento de integração e de conexão, o que enseja o aspecto existencial. Corroborando essa perspectiva, José Paulo Giovanetti pondera:

O termo “espiritualidade” designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração da pessoa à integração com outros homens. A espiritualidade tem relação com valores e significados: o espírito nos permite fazer a experiência da profundidade, da captação do simbólico, de mostrar que o que move a vida é um sentido, pois só o espírito é capaz de descobrir um sentido para a existência (GIOVANETTI, 2005, p. 138).

A citação indica que os indivíduos podem experienciar uma mudança subjetiva e objetiva que o conduza a uma integração e conexão com os demais seres e espaço existencial. Do mesmo modo, na pesquisa de campo realizada por Vieira (2020)⁵⁰¹, ao indagar sobre espiritualidade, o pesquisador constatou:

No parecer da maioria, a espiritualidade é algo inerente ao ser humano e, consequentemente, independe de religião. Para esses, o indivíduo é o eixo a partir do qual se desenvolve a espiritualidade. Em contrapartida, para uma minoria, é impossível haver espiritualidade sem religião. (VIEIRA, 2020, p. 92).

Logo, não há uma vinculação necessária entre espiritualidade e religião, tampouco podem ser consideradas sinônimas, conforme sintetizado pela pessoa SRCXIII.

⁵⁰¹ Na pesquisa de campo de Vieira (2020), também se investigou o termo “espiritualidade” por meio de pergunta dissertativa e se constatou: “Espiritualidade parece ser um assunto não muito familiar entre os pesquisados. 108 Cinco (11%) manifestam explicitamente de que não sabem o que é espiritualidade (E.1/2; 5; 8; 18 e 19). Quinze (33%), não sabemos por quais razões – desconhecimento? Desinteresse? passam em branco a questão. Entre esses, 14 são sem religião com fé e um é ateu [...]” (VIEIRA, 2020, p. 121).

SRC XIII: [...] A espiritualidade, acredito que não tenha necessariamente a ver com a religião em si. Vejo a espiritualidade como algo inerente ao ser humano, uma tentativa de conexão do homem com ele mesmo, com a natureza, com a energia universal, com seus deuses, etc., sem que para isso, ele precise frequentar uma instituição. (Pesquisa de campo, 2020).

Segundo Maria Clara Bingemer (2016, p. 76): “a religião é uma instituição; a espiritualidade, uma vivência.” A identificação religiosa ou a ausência de identificação religiosa não é critério de legitimação ou de refutação da presença e vivência da espiritualidade pelo indivíduo.

De acordo com Marià Corbí (1996, 2010), a espiritualidade não é um sistema de crenças, a espiritualidade é liberdade de todo enquadramento. Registramos que Corbí, na continuidade do seu pensamento, superará os conceitos de religião, de espiritualidade e de experiência espiritual, em razão da proposta epistemológica de aprofundamento e conhecimento designada como *qualidade humana* e *qualidade humana profunda* (CORBÍ, 2015). Essa perspectiva não foi investigada em nossa pesquisa de campo. Hervieu-Léger (2015), numa análise sobre o que designa como “religioso”, ou seja, a pessoa religiosa, aduz:

[...] O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, segundo mobilidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar sua presença. **Um dos traços distintivos das sociedades modernas ocidentais é, precisamente, que esta dimensão religiosa se cristalizou progressivamente, através de um percurso histórico de longa duração, em instituições religiosas.** [...] (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 22, grifo nosso).

Nossa intenção é alertar sobre a institucionalização da espiritualidade, que, em nossa pesquisa de campo, não é aderida; ao contrário, é rechaçada. Roger Bastide, ao falar sobre a institucionalização do espontâneo, aduz: “a sociedade e a religião concorrem igualmente, portanto, com vistas a transformar o espontâneo em institucional.” (BASTIDE, 2006, p. 257).

A emancipação da espiritualidade para com a religião, ou a desinstitucionalização da espiritualidade, é o que evidenciamos na nossa pesquisa. A desinstitucionalização religiosa pode ter contribuído para essa compreensão de dissociação entre espiritualidade e religião, afastando os conceitos. A desinstitucionalização, que resulta na individualização das crenças, parece contribuir

também para a individualização da espiritualidade. A maneira como essas pessoas sem religião com crença vivenciam as próprias crenças e a espiritualidade será apresentada a seguir.

5.2 A prática da crença e da espiritualidade pelos sem religião com crença: individualização e desinstitucionalização

Em nossa pesquisa de campo, notamos que as pessoas sem religião com crença vivenciam as crenças e a espiritualidade desvinculadas das instituições religiosas, isto é, da religião. Há desinstitucionalização religiosa das crenças e desinstitucionalização religiosa na escolha do caminho, ou dos caminhos, para vivência da própria espiritualidade. Portanto, trata-se de vivência da crença e da espiritualidade desinstitucionalizadas.

Esclarecemos que partimos da identificação religiosa – sem religião – proferida pela pessoa, para considerarmos a institucionalização ou a desinstitucionalização religiosa. Dessa maneira, frequentar ou visitar, independentemente da duração temporal, não se concretiza em institucionalização, porquanto não resultou na afeição necessária para que o indivíduo se identificasse religiosamente com a tradição visitada. Assim, consumir bens simbólicos religiosos não necessariamente produz identificação e institucionalização religiosa naquele indivíduo.

Não há interferência, tampouco enquadramento religioso, por parte desta pesquisadora, e acatamos a (não) identificação religiosa manifestada pela pessoa. Muito menos não há qualquer valoração técnica da identificação religiosa proferida; é uma identificação pessoal, e nós respeitamos isso. Logo, a desinstitucionalização e a individualização das crenças não resultam meramente das nossas análises e conclusões, mas do posicionamento religioso, das contribuições das pessoas sem religião. Assumimos neste estudo o modo de vivenciar as crenças e a espiritualidade comentadas pelas pessoas sem religião com crença.

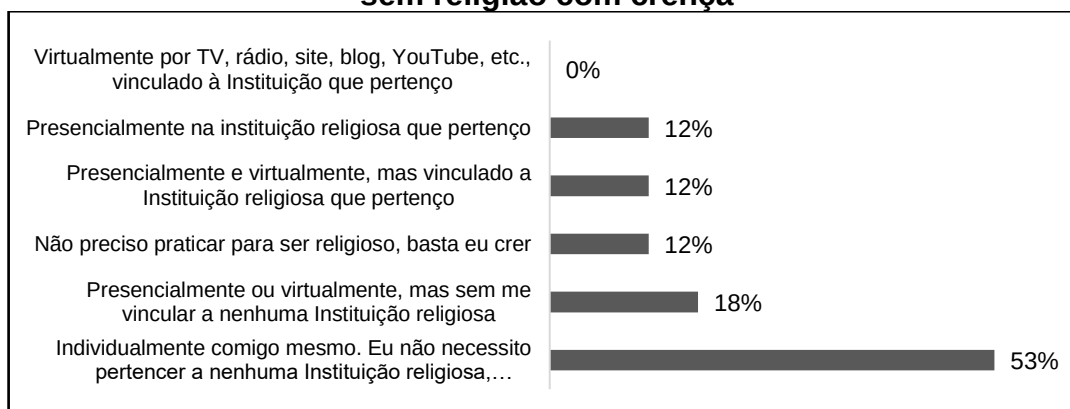
5.2.1 A vivência da crença e da espiritualidade pelos sem religião com crença

A necessária ou a desnecessária adesão a uma tradição religiosa? Essa é uma questão que, entre as várias ponderações possíveis, abarca a reflexão sobre destradicionalização da sociedade que alcança o campo religioso. Dentre as razões

possíveis, na modernidade há acentuada centralidade no indivíduo. “O indivíduo é que na verdade está no centro.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 139). Mesmo em coletividade, é despovoado do outro na convergência para si próprio. Segundo Paul Valadier (1991, p. 33), “o indivíduo moderno, centro teórico de referência e de decisão, é um indivíduo solitário [...]”. Essas são características da modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2015) que entalham os traços identitários dos indivíduos. A importância das experiências em comunidades é fragilizada e a importância, relativizada.

No campo religioso, as instituições religiosas se estruturaram, em grande medida, na concepção de comunidade religiosa regida por crenças em comum, reguladas pela instituição. Se a importância da comunidade é relativizada, a necessidade da instituição é minimizada. Nessa equação, a crença ainda permanece como relevante porque é dotada de conteúdo que reside na memória do indivíduo. Nesse cenário de individualidade e desinstitucionalização, na questão de número 24 indagamos: “Como você pratica sua religião ou espiritualidade? Marque todas que concordar”⁵⁰². O gráfico a seguir retrata as respostas escolhidas e os respectivos percentuais.

Gráfico 45 – A prática da espiritualidade e crenças pelos sem religião com crença



Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

De início registramos que a vivência espiritual e da crença exclusivamente em ambiente virtual não foi assinalada por nenhuma pessoa sem religião com crença. A

⁵⁰² Na questão 24, as alternativas do questionário estruturado eram: “Não preciso praticar para ser religioso, basta eu crer”; “Individualmente, comigo mesmo. Eu não necessito pertencer a nenhuma instituição religiosa, presencialmente ou virtualmente”; “Presencialmente ou virtualmente, mas sem me vincular a nenhuma instituição religiosa”; “Presencialmente e virtualmente, mas vinculado à instituição religiosa que pertença”; “Virtualmente, por TV, rádio, site, blog, YouTube, etc., vinculado à instituição que pertença”; “Presencialmente, na instituição religiosa que pertença.”

institucionalização e vivência coletiva da religião, mesmo que em ambiente virtual, é rechaçada. Esse dado reforça a presença da desinstitucionalização das pessoas sem religião com crença, assim como a tendência à individualização. A religião, no aspecto de sociabilidade e comunidade de crentes, não é aderida sequer no ambiente virtual. Esse é um dado identitário interessante, porque o indivíduo moderno demonstra afinidade com as mídias sociais, cultos virtuais, mas essa não é uma preferência das pessoas sem religião com crença participantes de nossa pesquisa, quando o tema em pauta é religião, crença, espiritualidade.

Outrossim, lembramos que, quando indagamos os sem religião com crença sobre as preferências em momento de lazer, atividades relacionadas às mídias sociais também não foram destaques nas preferências desses indivíduos. Optam, sobretudo, por atividades introspectivas e aquelas realizadas consigo próprios, como abordado no Capítulo 4. Quando analisamos os dados de outros participantes com identificações religiosas distintas, notamos que a opção “Virtualmente por TV, rádio, site, blog, YouTube, etc., vinculado à instituição que pertenço” é assinalada com maior frequência em determinadas identificações religiosas, como ocorre entre as pessoas evangélicas, por exemplo. Mas essa alternativa é também rechaçada pelas pessoas que se identificam como ateus/eias e agnósticos/as.

Notamos, portanto, que, quando há desinstitucionalização, esse fenômeno tende a ocorrer tanto na instituição localizada no espaço físico quanto no espaço virtual.

A “Vivência mediante a vinculação à instituição religiosa, presencialmente ou virtualmente” (12%) foi pouco assinalada, reafirmando nossa análise. Todavia, a opção que permite a vivência via religião, mas sem obrigatoriedade de institucionalização, mostra um ligeiro aumento no percentual (18%): “Presencialmente ou virtualmente, mas sem me vincular a nenhuma Instituição religiosa.” Mas são percentuais relativamente modestos. Podemos destacar na vivência das crenças e da espiritualidade das pessoas sem religião com crença a desinstitucionalização. Logo, a espiritualidade sendo pensada a partir ou vinculada à religião, conforme nossa pesquisa de campo, não há validação. Dado que corrobora nossa tese de fragilização da herança religiosa nas pessoas sem religião com crença.

Destarte, quando associamos os aspectos individualização da crença e desinstitucionalização, o percentual sobe para 53%: “Individualmente comigo mesmo. Eu não necessito pertencer a nenhuma instituição religiosa, presencialmente

ou virtualmente.” Notadamente há dois posicionamentos nessa afirmativa que se mostram consistentes: o primeiro se refere à desinstitucionalização, quer seja a vinculação presencial na instituição religiosa estabelecida em um espaço físico, quer seja na representação da instituição em um espaço virtual, há afastamento do vínculo ou aproximação institucional; o segundo se refere à fragilização da importância da comunidade, ou seja, o pertencimento a um grupo com as mesmas crenças religiosas. Esses são fatores evidentes nas respostas das pessoas sem religião com crença.

Não obstante, 12% afirmam: “Não preciso praticar para ser religioso, basta eu crer”. A negação da necessidade da prática da crença sugere o exacerbamento da individualização da crença e sua redução a um conteúdo simbólico teórico, não necessariamente um conteúdo vivencial. Hervieu-Léger (2015, p. 42) denomina como “crente não praticante” aquele que tem crença, mas não pratica. Ocorre que tanto os indivíduos que se identificam religiosamente podem ser crentes não praticantes, quanto aqueles que não se identificam religiosamente, expressos nos 12% supracitados. Sendo assim, é possível termos as figuras do religioso não praticante e a do sem religião com crença não praticante, como aduzido.

Diante do exposto, a partir dos dados da pesquisa de campo, concluímos que as pessoas sem religião com crença, majoritariamente, vivenciam as crenças e a espiritualidade de maneira desinstitucionalizada, não importando o espaço em que se situa a instituição, seja físico ou virtual. Ademais, há uma minoria que afirma não ser necessária a prática das crenças, basta ter as crenças consigo, o que associa a crença não com a prática, mas com sua capacidade de gerar afeição no indivíduo. Da mesma maneira, majoritariamente, as pessoas sem religião com crença afirmam que a espiritualidade não necessita da religião para ser vivenciada.

5.2.2 A desinstitucionalização e a individualização da crença: atributos das pessoas sem religião com crença

A desinstitucionalização é o afastamento do indivíduo da instituição, a sua desvinculação, diferenciação. “A sociedade moderna abala as instituições que garantem sentido às coisas, ela não elimina a religião.” (VALADIER, 1991, p. 83). Conforme a citação, não estamos tratando neste estudo do fim da religião, ou irreligião, mas da reconfiguração do sentido simbólico da religião, entendida como

instituição, para as pessoas sem religião com crença. O pressuposto que identificamos na desinstitucionalização é que ocorre de modo intencional.

A desinstitucionalização e a individualização da crença são dois aspectos, dentre os vários distintivos possíveis, os quais foram identificados a partir dos dados da pesquisa de campo, nas pessoas sem religião com crença. Por outro lado, um aspecto em comum entre os sem religião com crença e as pessoas com identificação religiosa com pertença que queremos destacar em razão da nossa tese é a presença de crença religiosa. Como vivenciam essas crenças foi objeto de reflexão no item anterior. Aliás, essa é uma abordagem que, devido à relevância para a compreensão do fenômeno religioso dos sem religião com crença, carece de maior aprofundamento em estudos futuros.

Como visto alhures, a desinstitucionalização e a individualização da crença são atributos que notamos nas pessoas sem religião com crença. O que é uma pessoa com religião? Essa pergunta é oportuna para a reflexão sobre o que é um indivíduo sem religião, assim como pensar sobre a crença sugere a ponderação sobre a descrença. Conforme contribuições dos sem religião com crença, a pessoa com religião é aquela que afirma uma identidade religiosa institucionalizada, isto é, com uma(várias) tradição(ões) religiosa(s).

O indivíduo sem religião é aquele desinstitucionalizado, que não se identifica com nenhuma tradição religiosa. Religião, nessa perspectiva, não é sinônimo de crença. Por isso, há indivíduos crentes e descrentes religiosamente, sendo ou não religiosos, ou seja, institucionalizados ou desinstitucionalizados. Não aderimos ao termo “não afiliados”, mas preferimos o termo “desinstitucionalização”⁵⁰³, afinal, resulta do afastamento da instituição sem que haja ausência do fenômeno religioso. A crença independe da institucionalização religiosa. A proposta de Hervieu-Léger (2015) para designar o religioso situa-se na relação com a instituição religiosa, corroborando a nossa abordagem.

[...] Um dos traços distintivos das sociedades modernas ocidentais é, precisamente, que esta dimensão religiosa se cristalizou progressivamente, através de um percurso histórico de longa duração, em “instituições religiosas” específicas, diferenciadas, nitidamente separadas de outras instituições políticas, familiares, sociais, culturais, etc. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 23).

⁵⁰³ A abordagem sintática e semântica do prefixo “des” pode ser compreendida como estado, indica a inversão do estado e não do evento ou fenômeno. Acerca da utilização do prefixo “des” na língua portuguesa, veja-se: MEDEIROS, 2017.

A dimensão humana religiosa se cristalizou em instituições religiosas no processo histórico, mas essa cristalização não significa a totalidade do religioso enquanto dimensão humana. Se nas sociedades tradicionais a religião se imbrica com a própria cultura, na sociedade moderna e na alta modernidade, ou seja, contemporaneidade, a distinção entre religião e cultura se mostra mais evidente, na medida em que há o “*ersatz*”⁵⁰⁴ – deslocamento, substituições da religião.” (HEVIEU-LÉGER, 2015, p. 23).

Outrossim, falamos em desinstitucionalização ao invés de sem institucionalização, porque, como visto neste estudo, há um pretérito religioso que revela institucionalização, ao menos em relação à maioria das pessoas que se identificam como sem religião com crença. Logo, é um processo de deslocamento da institucionalização para a desinstitucionalização.

Como parte desse processo de deslocamento, Hervieu-Léger (2015) explica que temos a “desregulação institucional” da religião, bem como a profusão de outras expressões religiosas. A desregulação institucional é parte do processo de autonomia do indivíduo quando assume a regulação por outras vias. A desregulação institucional religiosa é potencializada quando ocorre a desinstitucionalização e a substituição da instituição pela autonomia e regulação pelo indivíduo, que resulta na individualização da crença.

Neste contexto, é oportuno notarmos as características que norteiam a modernidade. Conforme Hervieu-Léger (2015, p. 33), elas designadas como “traços específicos da modernidade, citamos a racionalidade, a cisão com o mundo da tradição e a diferenciação das instituições.” Esses elementos estão presentes na individualização da crença e na desinstitucionalização, como também na autonomia do indivíduo para com sua identificação religiosa marcada pela escolha, e não apenas pela herança religiosa da tradição familiar, por exemplo.

Notamos que o campo religioso é passa pelo crivo da modernidade, mas essa mesma análise se expande para outras instituições da sociedade moderna e das relações de sociabilidades. No campo religioso, a secularização no sentido proposto por Hervieu-Léger (2015), abordada neste estudo, denota o processo de recomposição do sentido da instituição religiosa, e não o fim da religião. A

⁵⁰⁴ *Ersatz*, substantivo na língua alemã, pode-se ser considerado literalmente como “substituto”.

individualização e a desinstitucionalização religiosa convergem para a recomposição que reverbera na emancipação da regulação da religião manifesta pelas instituições. Nesse sentido, “na modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34).

A continuidade da herança religiosa não resulta meramente da transmissão. As heranças religiosas são fragilizadas no seu sentido simbólico, e aportes outros, como os abordados neste estudo, contribuíram e contribuem para essa fragilização. A desinstitucionalização é uma manifestação objetiva da relativização da tradição como código de sentido obrigatório. Em tradições religiosas institucionalizadas, a desinstitucionalização é uma evidência da fragilização da herança religiosa. “Cabe ao indivíduo buscar seu lugar na sociedade.” (VALADIER, 1991, p. 33). A busca, que é de identificação e reafirmação do indivíduo em espaços urbanos, cujo anonimato é acentuado, também ocorre na identificação religiosa, porque é componente da identidade pessoal.

Aliás, se há algo que destacamos como um distintivo dos sem religião com crença, como um legado da herança religiosa com que teve contato, quer seja pela tradição recebida, quer seja pela sua autonomia, é a presença de crença(s) religiosa(s). A crença religiosa é o elo da memória religiosa. Se há crenças cristãs, temos um elo com o cristianismo. O mesmo ocorre com as demais crenças relacionadas a outras tradições. É possível que na identidade religiosa do indivíduo haja um mosaico de crenças e tradições respectivamente, afinal, há um processo de individualização e regulação das próprias crenças (VALADIER, 1991).

Esse lugar na sociedade abarca a identificação religiosa, e as crenças são moduladas conforme a afeição dos indivíduos. “Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosa são assuntos de opção da pessoa, são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a quem quer que seja.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34).

Liberdade de crer, descrever, pertencer ou não a uma ou a várias instituições religiosas, esse processo evidencia a emancipação moderna. Obviamente que essa emancipação impacta as instituições religiosas e resulta em movimentações no campo religioso. A compreensão de pertencimento religioso é um aspecto que na autonomia do indivíduo enseja reflexão.

Neste estudo, pertencimento religioso decorre da “afeição”, como preconizada por Pedro Ribeiro de Oliveira (2012) – afeição que alcança a subjetividade do

indivíduo, por isso não há sentimento de pertencimento. Essa subjetividade se expressa objetivamente na identificação religiosa que o indivíduo assume e profere quando indagado e manifestando sua identidade religiosa. Assevera Oliveira (2012, p. 1235): “a convicção é a forma desejada de pertença [...], a conversão dá à pertença o caráter de decisão livre e voluntária que compromete inteiramente a pessoa.”

Não obstante Oliveira (2012) aborde a desafeição mormente em relação ao catolicismo, observamos ocorrência semelhante nas pessoas sem religião com crença. Todavia, nas pessoas sem religião com crença a desafeição manifesta na desinstitucionalização e individualização da crença resulta de um processo de fragilização da herança religiosa pretérita. Em nossa pesquisa o histórico é majoritariamente católico e com reflexos importantes da urbanização.

5.2.3 A crença como elo de memória da herança religiosa manifesta nos sem religião com crença

O rompimento de um elo não significa destruição do enlace de significados expressos na memória. Do mesmo modo, a conservação de um elo resulta em memória. Os sem religião com crença suprimem a presença institucional quanto ao pertencimento, bastando a convicção pessoal na subjetividade do indivíduo para que a crença, enquanto conteúdo, permaneça válida. A legitimação da crença é realizada pelo indivíduo e não pela instituição. “[...] Os indivíduos constroem seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado.” (HERVIEU- LÉGER, 2015, p. 42).

Outrora, uma das formas adotadas para a continuidade da tradição religiosa, como herança religiosa, era a transmissão, sobretudo pela família e pela instituição religiosa, por meio das doutrinas que eram chanceladas pelo sacerdote. A transmissão era composta por um encadeamento de agentes e elementos que eram o conteúdo a ser transmitido como tradição. A fragilização da transmissão da tradição religiosa não necessariamente resulta na descrença, embora possa ocorrer, em alguns contextos pode contribuir para a pluralização das crenças, ou tão-somente na individualização da crença mediante a desinstitucionalização.

A crença indica determinada confiança em um conteúdo simbólico que afeta o indivíduo em sua subjetividade e indica também a existência de um pretérito religioso, o qual fundamenta o conteúdo da crença aderida, quer seja para crer ou para descrever,

enquanto ato. Isto é, a crença ou a descrença religiosa sugere a existência de alguma transmissão. Se a descrença indica a ruptura com o conteúdo simbólico religioso, a crença indica confiança e adesão pessoal daquele que diz confiar no conteúdo crível, embora legitimado pela subjetividade do indivíduo. Esses aspectos se aglutinam na memória religiosa e se expressa na identidade religiosa dos indivíduos.

Sendo assim, a identidade religiosa dos indivíduos dialoga com a memória religiosa. Na composição da memória religiosa, é possível que haja crenças que estejam fragilizadas, outras em recomposição e algumas crenças cujo conteúdo se esvaziou. As crenças religiosas, em nossa compreensão, são indicativas da herança religiosa recebida pelo indivíduo via transmissão, quer seja entre gerações familiares, como pela cultura, ou pelo indivíduo como agente cotidiano. Sendo assim, a crença religiosa é o aspecto central da identidade religiosa, que se objetivará no tempo e no espaço, por meio da identificação religiosa. Logo, as crenças não são estanques, como não são os próprios indivíduos em sua subjetividade.

Explica Alfredo Teixeira (2005) que o crer é atitude do indivíduo expressa na ação de crer, acreditar. Por isso, a crença religiosa como substantivo exprime conteúdo adquirido e absorvido com valor e sentido simbólico para o indivíduo. O crer é o ato de validação, legitimação do conteúdo. A crença religiosa exprime um modo peculiar do crer institucionalizado (TEIXEIRA, 2005, p. 139).

Compreendemos o crer institucionalizado como uma das fontes do conteúdo da crença, do crer, quando o indivíduo se identifica como sendo pertencente de tradição religiosa. No entanto, os sem religião com crença subvertem essa dinâmica ao afirmar crenças, porém com o crer desinstitucionalizado e individualizado. A desinstitucionalização religiosa é, portanto, indicativo de mudanças nas crenças e no modo de crer.

A relação entre crença e religião é explicada por João Manuel Duque (2022), ao afirmar que “a religião é, pois, a mais explícita modalidade humana do crer, articulado como crença – de tal forma que outras modalidades chegam mesmo a articular a sua dimensão de crença imitando as formas religiosas.” (DUQUE, 2022, p. 180). A partir dessa citação, podemos refletir sobre o impacto na dimensão do crer e das formas religiosas, quando são geridas e recompostas pelo processo de individualização das crenças sob gestão dos indivíduos desinstitucionalizados religiosamente.

Essa dinâmica forma de crer possibilita, dentre outras, a junção de variados sistemas e formas de crenças, quer sejam aquelas consideradas como convergentes ou aparentemente divergentes e serem designadas pelos indivíduos simplesmente como crenças, não como crença que se situa em determinada tradição. Isto é, pluralismo de crenças religiosas, cujo crer é desinstitucionalizado.

O fenômeno de unir crenças é corroborado pela perspectiva de Hervieu-Léger (2015, p. 42): “Os indivíduos podem aderir ao sistema de crenças religiosas e recompor tais crenças no processo de bricolagem.” Os processos de desinstitucionalização religiosa e de individualização das crenças são aspectos que favorecem essas recomposições.

Segundo Simmel (2009, p. 33), “há uma relação dos seres humanos com o mundo humano e com as fontes da religião que daí emanam.” Logo, a dinâmica da desinstitucionalização e da individualização das crenças, assim como a pluralização das crenças, dialoga, em alguma medida, com o mundo e na maneira pela qual se apresentam no tempo e no espaço para esses indivíduos.

A nossa compreensão é de que as crenças dialogam com o contexto cultural e histórico de cada indivíduo e produzem o crer, quer seja em uma instituição religiosa ou na individualização das crenças. Nesse contexto, a instituição passa pelo crivo do indivíduo e da contemporaneidade, a priorização de determinadas instituições pelo indivíduo é parte do processo de legitimação pessoal, quando privilegia aquilo que lhe afeta na subjetividade e objetividade social.

Portanto, consideramos que o processo de desinstitucionalização e individualização transpõe a esfera religiosa e alcança outras instituições e esferas da sociedade. Jean François Lyotard (2021), na obra *A condição pós-moderna*, abordará a crise dos “grandes relatos” em detrimento dos pequenos relatos que afetam o indivíduo em seu sentido cotidiano. Narrativas genéricas e muito amplas podem ser consideradas válidas por alguns indivíduos, mas são confrontadas com as narrativas da vida cotidiana e sua aplicação social.

Notamos que o indivíduo moderno, sobretudo em contexto urbanizado que enseja o anonimato dele, procura se localizar, dotar de sentido aquilo que o cerca, e nesse processo são os pequenos relatos que o afeiçoa subjetivamente. “As identificações com os grandes nomes, com os heróis da história atual, se tornam mais difíceis. [...] Cada qual é entregue a si mesmo. E cada qual sabe que este si mesmo é muito pouco. [...] Decomposição dos grandes relatos.” (LYOTARD, 2021, p. 50).

Ainda sobre o fenômeno da urbanização e impacto nas memórias e relações de sociabilidade, constata-se que quanto mais ampla a relação de grupo, maior o afrouxamento ou a pulverização das conexões entre indivíduos. Os indivíduos desenvolvem maior movimentação e dinamismo, como aduz Simmel (1967, p. 23): “Na medida que o grupo cresce numericamente, espacialmente, em significado e conteúdo da vida, na mesma medida, a unidade direta e interna do grupo se afrouxa, e a rigidez da demarcação original contra os outros é amaciada através das relações e conexões mútuas [...]”. No campo religioso, o indivíduo assume um protagonismo importante na concorrência com a instituição religiosa, quer seja na avaliação da (des)legitimação da instituição para si, como na gestão da própria crença. A urbanização contribui para a ressignificação também dos limites de cada indivíduo como agente social. Simmel (1967) assevera:

A característica mais significativa da metrópole é essa extensão funcional para além de suas fronteiras. [...] o homem não termina com os limites do seu corpo ou a área que compreende sua atividade imediata. O âmbito da pessoa é antes constituído pela soma de efeitos que emana dela temporalmente e espacialmente. (SIMMEL, 1967, p. 23).

A proximidade física não resulta obrigatoriamente em proximidade mental ou afeição. Por vezes, a aglomeração pode ensejar em favorecimento da violência ou da sensação de isolamento pelo anonimato exacerbado. No campo religioso, a pluralização de tradições religiosas e espaços físicos de cunho religioso não resultará necessariamente em maior afeição pelos indivíduos. A proximidade física e a estreiteza de espaço tornam a distância mental mais visível.

Trata-se, “apenas do reverso da liberdade, se, sob certas circunstâncias a pessoa em nenhum lugar se sente tão solitária e perdida quanto na multidão metropolitana.” (SIMMEL, 1967, p. 23). Em nossa pesquisa de campo, a enorme oferta simbólica de bens religiosos não resultou em menção de questões ou práticas religiosas dentre as preferências dos indivíduos como atividades. A dificuldade de conexão com o outro nas grandes cidades pode favorecer um anseio de maior conexão consigo mesmo. Da mesma maneira, essa dinâmica individual alcança o crer.

Ao indivíduo autônomo não é simplesmente a força da tradição que resulta em legitimidade. A crise do coletivo, em detrimento do individual e, por conseguinte, dos vínculos sociais que se transmutam em vínculos individuais, os quais alcançam a

religião, especialmente as instituições religiosas e o crer, não se limita, segue rumo à sociedade. Segundo Lyotard (2021, p. 50), “os indivíduos se comportam como átomos individuais em movimento bowiano”, ou seja, em movimentos irregulares, rompendo com a ideia de “sociedade orgânica”. No campo religioso, podemos pensar sobre a fragilização da religião orgânica.

A desinstitucionalização religiosa impacta nas crenças, no que se refere à regulação institucional do exercício do crer e da (re)composição simbólica das crenças, e suas respectivas heranças religiosas que decorrem das tradições. Quais conteúdos simbólicos estão presentes nas crenças, ou seja, em que acreditam os sem religião com crença? Essa é uma indagação que nos parece oportuna, mas, em razão do nosso escopo, não avançaremos neste estudo.. Certo é que, ao tratarmos de identidade religiosa dos sem religião com crença, temos dois aspectos preponderantes: desinstitucionalização religiosa e presença de crenças religiosas. Sendo assim, a presença de crenças religiosas sendo geridas de modo individualizado é uma das razões para a identificação sem religião com crença.

Todavia, se na globalização e na modernidade, ou seja, no contexto de interculturalidade contemporânea, as fontes das crenças são dinâmicas e plurais, não nos parece razoável pensarmos em identidade religiosa cristalizada ou uniforme, sobretudo quando estamos refletindo sobre indivíduos no contexto de individualização das crenças, e esses indivíduos não são uniformes e a individualização é uma forma de afirmação das particularidades pessoais.

Partindo dessa premissa, a crença desinstitucionalizada, no contexto moderno, globalizado, urbano, autônomo e com predileção pela individualidade, favorece a recomposição da herança religiosa da tradição e, por conseguinte, da memória religiosa presente no conteúdo da crença. A fragilização da perspectiva de continuidade da tradição resulta em uma maior tendência à destradicionalização em razão da descontinuidade.

Paulo Barrera Rivera (2017, p. 92) aduz: “o fenômeno dos sem religião é generalizado, e não uma exceção.” De fato, conforme o Censo 2010, é um fenômeno que, no Brasil, se mostra presente em todas as regiões federativas, com maior concentração nos grandes centros urbanos, sobretudo nas regiões mais urbanizadas. Esse fenômeno também é percebido globalmente, como demonstrado no Capítulo 3. Sendo assim, o processo de fragilização da herança religiosa, da recomposição da memória, da destradicionalização e da preservação de crenças é igualmente

generalizado, ressalvadas as peculiaridades desse fenômeno religioso que não é homogêneo.

A relação do indivíduo com a sociedade, com o cosmo e com o transcendente é ressignificada a partir da centralidade do próprio indivíduo em detrimento da herança religiosa e da desinstitucionalização que precariza a própria instituição religiosa. Esse movimento no campo religioso é reflexo de um movimento dos próprios indivíduos enquanto agentes, não apenas daqueles considerados como religiosos, mas daqueles que se assumem reguladores da própria crença, como é o sem religião com crença. A busca pela satisfação pessoal e a renúncia às experiências em comunidade, especialmente nas comunidades religiosas e ao ato congregacional, podem indicar a fragilização das conexões sociais propostas por esses grupos, quer seja pelas estruturações das instituições, quer seja pelo significado do grupo e sociabilidades para o indivíduo. Dentre as várias motivações possíveis, a busca pela reafirmação da própria identidade ou a tentativa de subversão do anonimato proposto pela modernidade e pelo ambiente urbano, em meio à pulverização das relações contemporâneas, presenciais ou virtuais, é aspecto ensejador da centralização em si, em detrimento do outro e das instituições. Outrossim, a busca pelo significado presente no contexto imediato do indivíduo sobrepuja os eventos macros da sociedade.

Não obstante, os sem religião com crença no Brasil são compostos predominantemente de indivíduos em precarização socioeconômica. Como dito alhures, de acordo com o Censo 2010, em Belo Horizonte são os bairros de periferia que agrupam a maior concentração de pessoas que afirmam essa identificação, como demonstrado na pesquisa de Vieira (2020). Embora nossa pesquisa de campo tenha ocorrido com discentes universitários, o perfil socioeconômico dos sem religião com crença é modesto. Esse dado socioeconômico é relevante, especialmente porque sugere que, para os sem religião com crença, o discurso religioso com promessa de prosperidade econômica e bens simbólicos que resultarão em uma vida próspera se esvazia enquanto narrativa institucional. A desafeição não é apenas à instituição, mas ao poder e sentido simbólicos que outrora a instituição e seus sacerdotes representavam para essas pessoas. As motivações são variadas e pessoais, como veremos na questão 24, que será apresentada posteriormente.

A relação social e sua composição afetiva é parte integrante da forma religiosa, manifesta, dentre outras maneiras, pela identificação religiosa. A desafeição à

identificação a uma tradição religiosa, que resulta na identificação sem religião com crença, relativiza a composição afetiva da forma religiosa que se precariza ou esvazia. Nesse sentido, pondera Simmel (2009):

A base profunda sobre a qual a categoria religiosa permeia e molda as relações sociais (que também podem tornar tangível o religioso) é proporcionada pela notável analogia entre o comportamento do indivíduo para com a divindade e seu comportamento para com a sociedade. Um aspecto decisivo aqui é o sentimento de dependência. (SIMMEL, 2009, p. 38).

A interdependência é relativizada não apenas para com a comunidade religiosa, mas para com a transcendência que se afirmar nos ditames tradicionais, cuja mediação é realizada pelas instituições religiosas. A compreensão de dependência e interdependência religiosa é fragilizada, resultando em desafeição à comunidade e para com a instituição religiosa e sua produção de significação e de sentidos simbólicos. Esses são indícios de mudanças no campo religioso, mas parece sugerir sobretudo uma recomposição nas crenças. Afinal, ao menos em relação à crença na instituição e no sacerdote, por meio da desinstitucionalização e da individualização, podemos considerar que foram precarizadas.

A comunidade religiosa originária era a tribo, e todas as obrigações derivadas do parentesco eram simultaneamente componentes da vida religiosa. Mesmo quando o deus da tribo se retirava e quase caía no esquecimento, a essência da religião tribal continuava a ser afirmada na sacralidade duradora dos laços de sangue. (SIMMEL, 2009, p. 39-40).

A relação de parentesco, laços sanguíneos, que legitimava a continuidade da tradição é confrontada com a validação que decorre do indivíduo autônomo e sua subjetividade afetiva. Sendo assim, os laços e ensinamentos via transmissão familiar ou institucional não garantem a continuidade da “descendência de fé” (HERVIEU-LÉGER, 2015). No processo de destradicionalização, há pluralidade de possibilidades, quer seja pela crença, quer seja pela descrença, de maneira dinâmica e emancipada. Há priorização da liberdade de escolha do indivíduo e das gerações. Esses são aspectos socioantropológicos importantes porque fragilizam a expectativa de continuidade das organizações da sociedade.

De acordo com Simmel (2009, p. 25), “a vida religiosa cria o mundo mais uma vez, ela representa a existência inteira numa chave particular.” Isto é, a religião expressa nas tradições religiosas, por meio de seus sistemas de crenças, proporciona

aos indivíduos, indiscriminadamente, a leitura da existência, do existir e do mundo, por meio de um alinhamento citada por Simmel como “clave de leitura”. Isto é, o orquestramento que estabelece um tom similar de leitura e ação a um grupo, sobretudo ao grupo de crentes.

No questionário estruturado da pesquisa de campo, na questão de número 40, indagamos: “As memórias religiosas que você respondeu na pergunta anterior representam as suas crenças atuais ou são apenas lembranças do seu passado?”. Tabulados os dados, cerca 88% afirmaram que as memórias religiosas e a relação com as crenças atuais são “apenas lembranças do passado” e 12% disseram que “em parte representam minhas crenças atuais”.

Em relação aos 88% que responderem “são apenas lembranças do passado”, temos a compreensão de que a herança religiosa se mostra frágil e não se concretiza em identificação religiosa, demonstrando a descontinuidade da tradição religiosa ou a destradicionalização. No que se refere à minoria representada pelos 12%, os quais disseram que “as memórias religiosas representam minhas crenças atuais”, neste grupo, a herança religiosa, em alguma medida, integra as crenças atuais, mesmo que não repercuta na identificação religiosa com uma tradição, em razão da desinstitucionalização dos sem religião com crença. Em ambas as circunstâncias de respostas, há recomposição das crenças e desinstitucionalização.

De acordo com Hervieu-Léger (2015, p. 44), “a crença não desaparece, ela se desdobra, se diversifica, ao mesmo tempo que rompem, com maior ou menor profundidade, de acordo com cada país, com os dispositivos de seu enquadramento institucional.” No processo de diversificação das crenças religiosas, a desidratação do sentido simbólico poderá, em algum momento, conduzir à descrença ou a uma maior pluralização e bricolagem de crenças.

Nas respostas das pessoas sem religião com crença, notamos o desdobramento e diversificação de crenças. Há recomposição de crenças, desinstitucionalização das crenças com respectiva individualização e regulação das próprias crenças, favorecendo a releitura das crenças, o incremento de novas crenças e eventualmente a desidratação de crenças pela dissolução do sentido simbólico para o indivíduo.

Esse dinamismo das crenças nos faz pensar nos ensinamentos de Hervieu-Léger (2015, p. 43) sobre a transição da religião: “[...] a passagem da religião instituída para uma religião recomposta. [...] Os indivíduos fazem valer sua liberdade de

escolham cada qual retendo para si, as práticas e as crenças que lhe convém.” Consideramos que a crença religiosa é um dos aspectos estruturantes da religião, porquanto não há religião sem crenças religiosas. Do mesmo modo, as crenças religiosas sugerem tradições que as identificam no tempo e espaço.

A conversão religiosa de modo objetivo indica a adesão a um determinado sistema de crença e comunidade que se designa por determinada tradição⁵⁰⁵ e denominação. A desinstitucionalização religiosa, por outro lado, propicia uma vivência da crença com maior desprendimento doutrinal (HERVIEU-LÉGER, 2015). A liberdade de escolha e pluralização das experiências religiosas nas diversas tradições religiosas, ou afastadas das tradições, contribui para a recomposição das crenças. Hervieu-Léger (2015), em seu estudo, percebeu que “elas [as crenças] são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de corrente de pensamento de caráter místico ou esotérico. [...]” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 43). Não é possível avançarmos nessa análise do conteúdo das crenças das pessoas sem religião com crença por extrapolar o nosso objetivo de estudo.

Ao menos entre as pessoas sem religião com crença, a crença não é o elemento aglutinador entre o indivíduo e a instituição religiosa a ponto de reverberar em pertencimento institucional. Afinal, para esses indivíduos, a vivência da crença não exige a prática em grupo, tampouco necessita da regulação e validação institucional. Aliás, a instituição religiosa deixa de compor as crenças. Nas pessoas sem religião com crença, a crença religiosa migra para a esfera pessoal, e esse é o processo de individualização das crenças⁵⁰⁶. Hervieu-Léger sintetiza em “crer sem aderir a uma igreja ou instituição”, parafraseando Grace Davie (1996) na expressão “believing, without belonging”, em nossa tradução livre, “crer sem pertencer”.

O afastamento da religião é o elo rompido com a instituição. O elo de memória ainda permanece nas crenças, mas isso não impede que a experiência espiritual seja gerida pelo próprio indivíduo. Hervieu-Léger, na obra *La religion pour mémoire* (1993), propôs como “fio da memória” a continuidade da religião entre os crentes de gerações

⁵⁰⁵ Neste estudo usamos tradição religiosa, sem adentrarmos às especificidades conceituais de seita, tradições de sabedoria, tradições religiosas, novos movimentos religiosos, embora saibamos das peculiaridades desses termos.

⁵⁰⁶ Embora a análise dessa recomposição tenha também o aspecto da pulverização, pelo qual a autônoma leva a formação de pequenos grupos, comunidades. Essa não é uma perspectiva aplicável aos dados da nossa pesquisa de campo, mas, para aprofundamento, veja-se: HERVIEU-LÉGER, 2015.

distintas. A religião é um mecanismo prático, estruturado e simbólico que agrega indivíduos e se manifesta preponderantemente de modo coletivo, como signo que representa as crenças do grupo que se tornam pertencentes. A religião com suas crenças é um dos modos utilizados para pensar a existência da memória religiosa que da qual se deriva as crenças.

As crenças são como elos que, juntas, configuram a memória religiosa que remete a uma tradição e religião, ou a várias. Hervieu-Léger (2015, p. 27) aduz: “[...] Organiza, preserva e reproduz a corrente da memória dos que têm a mesma crença.” A memória da religião é o que será denominado como “memória autorizada, que é a tradição.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 27). A existência de crenças religiosa é uma amostra da(s) memória(s) da(s) tradição(ões). Ainda que haja descontinuidade em relação à herança religiosa pretérita denominada tradição, a construção individual e individualizada das crenças representa a continuidade não da religião enquanto instituição, mas a continuidade das crenças por meio da memória (HALBWACHS, 2006).

“Fica clara a relação decisiva entre religião e memória. [...] Na medida em que a transmissão se confunde com o processo de elaboração dessa ‘corrente de memória’, a partir da qual um grupo de crente se realiza como grupo religioso.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 62). Em se tratando das pessoas sem religião com crença, os crentes não se realizam em grupo religioso, mas em grupo de indivíduos desinstitucionalizados – sem religião. Nos sem religião com crença, a “corrente de memória” é rompida, o elo de memória que permanece se expressa na presença de crença.

Essa crença está em processo de rememoração e reinterpretação continuada da herança religiosa por meio da individualização. Logo, não coadunamos com a concepção de que os sem religião são puramente o reflexo da crise de credibilidade para com as instituições religiosas. Embora esse aspecto esteja presente, consideramos se tratar de indivíduos que assumem liberdade de consciência e emancipação para com a tradição, e um dos reflexos dessa posição é a desinstitucionalização.

Se a tradição é a continuidade da religião no tempo e no espaço, “a fundação continuada da própria instituição religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 62), a fragilização da herança religiosa, a desinstitucionalização e a recusa em transmitir a tradição, como notado em nossa pesquisa de campo, há um desafio posto para a

religião no que se refere às pessoas sem religião com crença. Isto é, nas pessoas sem religião com crença notamos “crise de transmissão” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 62) e crise do sentido simbólico da instituição religiosa. “As sociedades modernas são cada vez menos sociedades de memória [...]. Além do mais, é porque chegaram a romper o elo da memória obrigatória da tradição que se tornaram sociedade de mudança, erigindo a novação como regra de conduta.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 62).

Portanto, acerca das pessoas sem religião com crença, é possível falarmos em “linhagem de crentes”, mas não necessariamente em “descendentes da fé”, em razão da fragilização da herança religiosa. São indivíduos em “contínua reelaboração da identidade religiosa coletiva que se realiza, por excelência, nas atividades rituais que consistem em fazer memória daquele passado – *anamnese* daquele passado que dá sentido ao presente e contém o futuro.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 62). A identidade religiosa dos sem religião com crença comporta todo o pretérito religioso desses indivíduos, que se manifesta na identificação religiosa atual, isto é, sem religião com crença. A trajetória religiosa é fundamental no processo de compreensão da atual identificação, cuja análise parte da pessoa, não da instituição (HERVIEU-LÉGER, 2015). A pessoa e a crença no cerne das relações religiosas. Em síntese, creio porque creio.

Consideramos como múltiplas as motivações para a análise do fenômeno religioso ser refletido a partir da pessoa, mormente porque todo fenômeno religioso deriva e é reconfigurado pelas pessoas. “A religiosidade das sociedades modernas está em movimento: é este movimento que se precisa conseguir identificar.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 80). Sendo assim, nosso objetivo a seguir será compreender as razões para essa identificação religiosa considerando as motivações compartilhadas pelos sem religião com crença. Por fim, somente é possível falarmos de linhagem de crentes nas pessoas sem religião com crença, pressupondo a desinstitucionalização religiosa e a individualização das crenças.

5.3 Pessoas sem religião com crença: as razões da (não) identificação religiosa

Como visto, dentre as variadas identificações religiosas observadas no panorama religioso da pesquisa de campo, o que inclui múltiplo pertencimento religioso, alguns indivíduos se identificam como sem religião com crença. Nas

questões de números 18, 19, 22, 29, 30 e 35⁵⁰⁷ do questionário estruturado, indagamos a opinião dos sem religião sem crença sobre as razões pelas quais as pessoas se identificam com alguma tradição religiosa; as razões para as pessoas mudarem de religião ou tradição religiosa; as razões para que as pessoas se afastem da religião e das tradições religiosas e as razões para a autoidentificação “sem religião com crença”. A apresentação dos dados não segue a sequência numérica das questões, mas o encadeamento das análises.

5.3.1 As razões para a identificação pessoal com tradição(ões) religiosa(s)

A maior parte da população brasileira, como mostra o Censo 2010, continua se identificando com tradições religiosas, como demonstrado no Capítulo 3, no gráfico “População (%) residente por religião no Brasil (2000/2010)”. Interessamo-nos por compreender as razões para essa identificação, porém na perspectiva das pessoas sem religião com crença. Na questão de número 29 do questionário estruturado, indagamos: “Na sua opinião, qual o motivo das pessoas procurarem a religião? Marque todas que você concordar.”. Essa é uma indagação que não se aplica diretamente aos sem religião com crença, uma vez que são desinstitucionalizados, mas nos permite compreender as razões pelas quais outrora se identificavam com determinada religião e também as razões que consideram motivadoras à institucionalização religiosa daquelas pessoas que assim se identificam. O quadro a seguir relaciona todas as alternativas e aquelas assinaladas pelos respectivos participantes sem religião.

⁵⁰⁷ “Questão 18. Qual é a sua religião? Questão 19. Qual o motivo da sua declaração religiosa (religião ou não religião afirmada na pergunta anterior)? Questão 22. O que te fez ou te faria mudar de religião? Questão 29. Na sua opinião, qual o motivo das pessoas procurarem a religião? Marque todos que você concorda. Questão 30. Na sua opinião, o que contribui para que as pessoas deixem de ter religião? Marque todos que você concorda. Questão 35. Na sua opinião, qual o motivo para uma pessoa se tornar/declarar sem religião?”

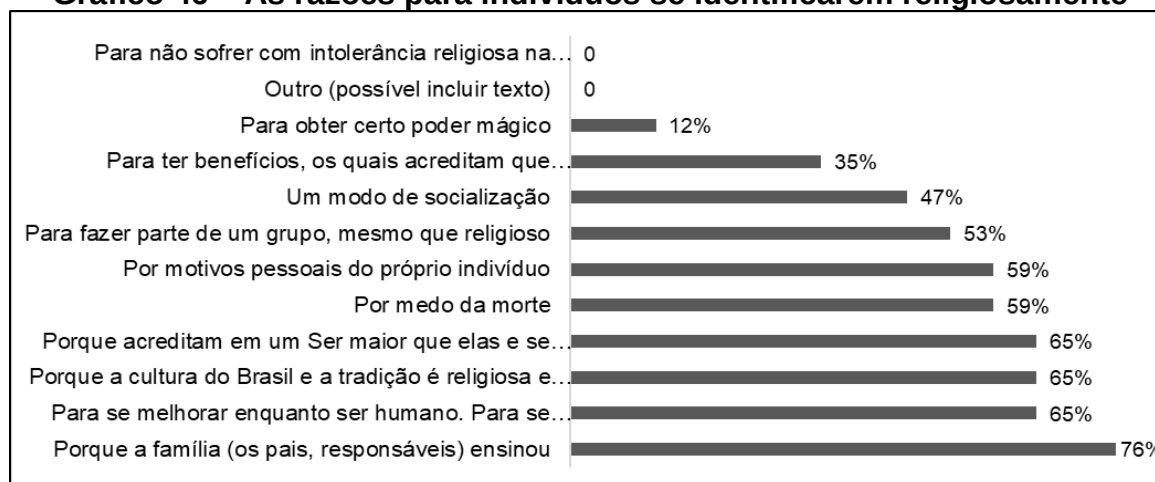
Quadro 18 – As razões para indivíduos terem religião na opinião dos sem religião com crença

Razões	SRC I	SRC II	SRC III	SRC IV	SRC V	SRC VI	SRC VII	SRC VIII	SRC IX	SRC X	SRC XI	SRC XII	SRC XIII	SRC XIV	SRC XV	SRC XVI	SRC XVII
Porque a família (os pais, responsáveis) ensinou	X	X	X	X	X	X		X		X			X	X	X	X	X
Por medo da morte	X		X	X	X					X			X	X	X	X	X
Para se melhorar enquanto ser humano. Para se equilibrar e ajudar outras pessoas			X	X	X	X		X	X	X	X	X	X		X		
Para ter benefícios, os quais acreditam que alcançarão via religião			X		X					X			X			X	X
Porque acreditam em um Ser maior que elas e se sentem bem, acolhidas			X		X	X	X	X		X	X	X	X			X	X
Porque a cultura do Brasil e a tradição é religiosa e influencia os indivíduos	X	X	X	X	X			X	X	X			X		X		X
Para obter certo poder mágico																X	X
Para não sofrer com intolerância religiosa na sociedade																	
Para fazer parte de um grupo, mesmo que religioso		X			X	X			X	X			X	X		X	X
Um modo de socialização		X				X			X	X			X	X		X	X
Por motivos pessoais do próprio indivíduo	X		X	X	X	X				X		X	X		X	X	
Outro (possível incluir texto)																	

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Notamos primeiramente que a alternativa “Outro” não foi utilizada por nenhum sem religião com crença. Da mesma maneira, a alternativa “Para não sofrer com intolerância religiosa na sociedade” sequer foi assinalada. Como visto alhures na questão que indagou sobre a experiência de intolerância religiosa pelas pessoas sem religião com crença, esses indivíduos não apontam a intolerância religiosa como recorrentes e incidentes, afinal apenas 13% citaram essa experiência. Sendo assim, essa também não se mostra motivação para identificação religiosa na compreensão dos sem religião com crença. Outrossim, a alternativa “Para obter certo poder mágico” foi assinalada por apenas 12% dos sem religião com crença, indicando baixa representatividade. As demais alternativas foram assinaladas com percentuais maiores, o que demonstra que foram selecionadas com maior frequência, mostra o gráfico a seguir.

Gráfico 46 – As razões para indivíduos se identificarem religiosamente



Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Se considerarmos as alternativas mais assinaladas, teremos: “Porque a família (os pais, responsáveis) ensinou” (76%); “Para se melhorar enquanto ser humano. Para se equilibrar e ajudar outras pessoas” (65%); “Porque acreditam em um Ser maior, que elas [pessoas] se sentem bem, acolhidas” (65%); “Porque a cultura do Brasil e a tradição é religiosa e influencia os indivíduos” (65%); “Por medo da morte” (59%); “Por motivos pessoais do próprio indivíduo” (59%); “Para fazer parte de um grupo, mesmo que religioso”; “um modo de socialização” (47%); e “Para ter benefício que acredita, que alcançaram via religião” (35%).

A alternativa com maior percentual, “Porque a família (os pais, responsáveis) ensinou” (76%), indica a transmissão com expectativa de continuidade da herança

religiosa, ou seja, transmissão familiar refletida na identificação religiosa assumida por continuidade. Essa afirmativa, que aglutina o maior percentual, dialoga com a nossa tese de herança religiosa, cuja descontinuidade da tradição indica fragilização.

Sendo assim, ao se assumirem sem religião com crenças, esses participantes estão rompendo a expectativa de continuidade da herança religiosa recebida de modo consciente, expressando a autonomia do indivíduo na destradicionalização.

Ao aderir a uma tradição religiosa, a pessoa está se afiliando a uma comunidade religiosa, cuja dinâmica se assemelha a uma família. Aliás, o termo utilizado por alguns/mas pesquisadores/as para a adesão religiosa é afiliação. Outrossim, em algumas tradições, termos que remontam à parentalidade são utilizados no contexto religioso. A institucionalização religiosa traz, portanto, aspectos de afetividade, cujos laços são reafirmados pelas próprias designações que se referem a uma família religiosa. A desinstitucionalização é também um afastamento dessas relações e um rompimento desses laços de afeição religiosa.

A destradicionalização religiosa evidencia a desafeição à herança religiosa fragilizada, assim como a desinstitucionalização religiosa demonstra a desafeição à instituição e à comunidade ora estabelecidas. Na obra *La religion en miettes ou la question des sectes*, Hervieu-Léger aborda a linhagem dos crentes relacionando-a com o engajamento e o comprometimento religioso. “Todos os buscadores de significado não reivindicam de fato essa agregação a uma ‘linhagem crente’ particular, que por si só caracteriza, segundo o ponto de vista sociológico que aqui seguimos, o compromisso religioso.” (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 73, tradução nossa)⁵⁰⁸.

Nesse cenário, a quebra do elo de continuidade da “linhagem de crentes” revela o rompimento com o compromisso religioso manifesto na família nuclear e na família religiosa. A tradição religiosa, sobretudo a herança religiosa católica, como visto no Capítulo 1, outrora transmitida para as gerações vindouras como um dos modos de perenizar essa tradição passa pelo crivo da modernidade e do indivíduo autônomo, e, em algumas circunstâncias, haverá legitimação da tradição e, em outras, a destradicionalização. Não há previsibilidade de continuidade puramente por se tratar de tradição.

⁵⁰⁸ A religião e a questão das seitas (2001): Tous les chercheurs de sens ne revendiquent pas en effet cette agrégation à une lignée croyante » particuliere, qui caractérise en propre selon le point de vue sociologique que nous suivons ici, l'engagement religieux.

Hervieu-Léger (2015) aduz a questão da continuidade ao designar os “descendentes da fé”. Assim, como herança familiar, não apenas aspectos objetivos e civis, como também culturais e religiosos, eram legados transmitidos no contexto familiar. As gerações descendiam das crenças e religião proferidas pelos ascendentes que comumente, ressalvadas exceções, descendiam majoritariamente dos ascendentes e consecutivamente dos ancestrais. A relação que se estabelece na transmissão religiosa se agrega pelo “fio da memória, que é o vínculo particular da continuidade que a religião sempre estabelece entre os crentes de sucessivas gerações.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 26). Na opinião dos sem religião com crença, algumas pessoas, ao receberem o fio de memória religiosa, estabelecem continuidade, porém, em outras pessoas, esse fio de memória se fragiliza ou se rompe, como aduz a nossa hipótese. Este é o processo de fragilização da herança religiosa.

A segunda alternativa com maior percentual foi “Porque a cultura do Brasil e a tradição é religiosa e influencia os indivíduos” (65%), que rememora a tradição católica como hegemônica, tradição que remonta à época colonial, como visto no Capítulo 1. A modernidade com suas características, associada à urbanização no Brasil, descortinou um indivíduo mais autônomo e individualista, corroborando a mudança do campo religioso, com recomposição da memória religiosa. Essa alternativa dialoga, sobretudo, com a abordagem histórica que apresentamos no Capítulo 1 e com a abordagem da urbanização narrada no Capítulo 2, sendo uma complementariedade da alternativa mais assinalada, decorrente da transmissão familiar.

A pluralização religiosa e as movimentações no campo religioso indicam alguma alteração no nível de influência que a tradição exerce sobre os indivíduos. Se outrora era a força da tradição que se reafirmava, parece que atualmente estamos diante da necessidade de legitimação da tradição pela capacidade de afeição das pessoas. Em relação aos sem religião com crença, podemos inferir que a tradição religiosa como influência cultural se fragmentou.

A alternativa “Porque acreditam em um Ser maior, que elas [pessoas], se sentem bem, acolhidas” (65%) é dotada de sentido subjetivo, porquanto é imbuída de crença e sociabilidade. Crença em um Ser superior, elo com a memória religiosa e sociabilidade no sentimento de acolhimento e bem-estar na comunidade. Relação múltipla do indivíduo com o transcendente, com o outro, consigo mesmo e com a instituição religiosa. Em relação aos sem religião com crença, podemos afirmar que

crenças enquanto conteúdo permanecem, porém a relação de sociabilidade com a comunidade e com a instituição, a afinidade, se rompeu e resultou na desinstitucionalização.

A alternativa “Para se equilibrar e ajudar outras pessoas” (65%) demonstra a compreensão de que a religião pode resultar em um caminho útil rumo ao melhoramento humano, isto é, uma crença, na qual a instituição pode auxiliar no percurso. Em relação aos sem religião com crença, podemos inferir que outro percurso foi identificado como útil. Em se tratando de pessoas que exercem a individualização da crença, como são os sem religião com crença, é possível que o próprio indivíduo se perceba capaz de percorrer seu próprio caminho de melhoramento humano.

A alternativa “Por medo da morte” (59%) pode ser considerada como a manifestação da presença de crença. Em se tratando das pessoas sem religião com crença, desinstitucionalizadas, podemos inferir que o medo da morte não é mais uma condição que enseja institucionalização religiosa.

A alternativa “Por motivos pessoais do próprio indivíduo” (59%) indica o reconhecimento da peculiaridade de que cada indivíduo, em seu agir histórico, dota a realidade de sua existência de sentidos. A individualidade humana é notada e ponderada como sendo o fator que resulta na institucionalização. Em se tratando dos sem religião, a instituição religiosa se mostra fragilizada no fornecimento de sentido para esses indivíduos. A busca religiosa, se é que ocorre, não enseja afeiçoamento manifesto numa determinada identificação religiosa.

A alternativa “Para fazer parte de um grupo, mesmo que religioso” (59%) considera a instituição religiosa como espaço que agrupa indivíduos como uma comunidade. A alternativa “Um modo de socialização” (47%) também aponta para a comunidade, para o coletivo, como forma de sociabilidade.

Em se tratando dos sem religião com crença, notamos o oposto, há priorização do individual sobre o coletivo, da individualidade em detrimento da sociabilidade via grupo. Por isso, a desinstitucionalização é um traço identitário desses indivíduos. Essas características são notadas quando analisadas no campo religioso, mas igualmente são percebidas quando os sem religião com crença compartilham suas preferências de lazer (questão 17 do questionário estruturado).

A alternativa “Para ter benefício que acredita, que alcançaram via religião” (35%) sugere a religião enquanto instrumento para alcançar algo almejado. Independentemente da natureza do anseio do indivíduo, quer seja material,

metafísico, ético ou de outra ordem, se considerarmos os sem religião com crença, concluiremos que a religião enquanto instituição deixou de propiciar ou esperar tais benefícios, concretos, abstratos ou pessoais.

Em síntese, a maioria (76%) acredita que a tradição transmitida pela herança familiar pode resultar na continuidade da identificação religiosa em alguns indivíduos. “O melhoramento humano (65%), por se acreditar em um Ser superior e que as fazem sentir-se bem” (65%) e “Porque a cultura do Brasil e a tradição influenciam a escolha religiosa” (65%) são alternativas que apontam para o reconhecimento da transmissão da tradição religiosa no contexto familiar, a tradição religiosa presente na sociedade e cultura nacional e, por fim, a crença no mito fundante e na melhoria humana pela religião – fatores que ensejariam, nas pessoas religiosas, a identificação com tradição religiosa.

Por outro lado, por se tratar de pessoas sem religião, podemos considerar que essas premissas foram precarizadas para esses indivíduos, isto é, fragilização da herança religiosa, destradicionalização e crenças que convergem para a individualização em razão da desinstitucionalização, corroborando a nossa hipótese. A nossa próxima abordagem será compreender quais são as razões na opinião dos sem religião com crença para o afastamento da religião.

5.3.2 As razões para o afastamento do indivíduo da religião na opinião dos sem religião com crença

No Censo Religioso de 2010, um percentual de 8,04% da população se autodeclarou sem religião⁵⁰⁹, o que correspondeu, em números absolutos, a mais de 15 milhões de pessoas. No grupo denominado sem religião, estão incluídos os indivíduos agnósticos, ateus e sem religião sem religião, conforme exposto e analisado no Capítulo 3. Esse grupo é composto por indivíduos sem religião, isto é, sem vínculo com instituições religiosas. Partindo desse pressuposto, buscamos compreender as razões pelas quais os indivíduos se afastam da religião, na perspectiva daqueles que possuem crenças, mas que se dizem sem religião, ou seja, na opinião dos sem religião com crença. Na questão de número 30 do questionário

⁵⁰⁹ Conforme o Censo, os sem religião eram, em números absolutos, no Censo 2000, 12.492.403 de pessoas, correspondente a 7,35%. Em 2010, o Censo indicou, em números absolutos, 15.335.510 de pessoas, correspondentes a 8,04%.

estruturado, indagamos aos sem religião com crença: “Na sua opinião, o que contribui para que as pessoas deixem de ter religião? Marque todas as alternativas⁵¹⁰ que você concordar.” As respostas dos sem religião com crença foram organizadas no quadro a seguir.

Quadro 19 – As razões para as pessoas deixarem a religião na opinião dos sem religião com crença

Razões	SRC I	SRC II	SRC III	SRC IV	SRC V	SRC VI	SRC VII	SRC VIII	SRC IX	SRC X	SRC XI	SRC XII	SRC XIII	SRC XIV	SRC XV	SRC XVI	SRC XVII
Não ter formação religiosa em casa, nas famílias.			x						x				x	x			
Não confiar nas instituições religiosas.	x		x	x	x	x			x		x	x	x	x	x	x	x
Não confiar nos líderes religiosos.	x		x	x	x	x	x	x	x		x	x		x	x	x	x
Não se interessar por religião, crenças, Deus.			x	x	x					x	x			x		x	x
Decepção com a humanidade.	x		x	x		x				x			x	x		x	
Buscar explicações na ciência.	x		x					x		x			x	x		x	
Não crer que Deus, ou algum Ser maior existe.			x	x									x	x		x	x
Desenvolver espiritualidade a partir de si, sem se vincular a religião ou instituição.	x	x				x				x				x		x	x
O fato do Brasil ser laico e termos liberdade religiosa.								x	x					x			
Transitar por várias religiões ao mesmo tempo.								x						x			
Outros motivos pessoais.	x			x						x		x	x				x

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Para melhor verificação dos dados em termos de incidência, a seguir temos o gráfico que demonstra exponente concentração em duas alternativas que convergem para a religião compreendida enquanto instituição.

⁵¹⁰ Alternativas: “Não confiar nos líderes religiosos; Não confiar nas instituições religiosas; Decepção com a humanidade; Não se interessar por religião, crenças, Deus; Desenvolver espiritualidade a partir de si, sem se vincular a religião ou instituição; Buscar explicações na ciência; Outros motivos pessoais; Não crer que Deus ou algum Ser maior existe; Não ter formação religiosa em casa, nas famílias; O fato do Brasil ser laico e termos liberdade religiosa; Transitar por várias religiões ao mesmo tempo.”

Gráfico 47 – As razões para as pessoas deixarem a religião na opinião dos sem religião com crença



Fonte: Elaborada pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Iniciamos as análises pelas alternativas de maior incidência. A alternativa “Não confiar nos líderes religiosos” (82%) é a opção assinalada com maior frequência. Observamos, em vários aspectos abordados na pesquisa de campo, a indicação de desconfiança ou desconfortos diversos em relação aos líderes religiosos. A título de exemplo, a pessoa SRC VII se restringiu a essa alternativa como a que melhor representa a motivação para o afastamento das pessoas da religião.

Nessa alternativa, temos o imbricamento da figura do líder com a própria instituição religiosa, e a conduta do líder desaprovada pelo indivíduo equivale a motivo para afastamento da própria instituição. Há uma personificação da instituição na figura do líder que suplanta a força do mito, do rito, dos símbolos, os quais também estão presentes na religião. Parece que há uma inversão no sentido do carisma do líder, que deixa de exercer autoridade e afeição para personificar desaprovação que resulta em afastamento.

De maneira similar, na pesquisa de campo de Vieira (2020), a liderança religiosa é frequentemente citada como causa da identificação sem religião com crença. “Razões e justificativas para serem sem religião [...]. Nesse campo, encontram-se o descrédito do indivíduo nas lideranças religiosas, ou no conjunto de fiéis, ou na estrutura organizativa e administrativa da tradição religiosa.” (VIEIRA, 2020, p. 97). Os dados de Vieira (2020) indicam enfado do indivíduo para com a instituição, a liderança e a comunidade, isto é, o modo tradicional da religião.

Esses dados são contrários aos encontrados na pesquisa realizada por Roberlei Panasiewicz e Pedro Ribeiro de Oliveira, em 2014, no intitulado “Tendências

religiosas entre a população universitária: um estudo de caso”, quando disseram: “A análise constata o apreço pela religião mesmo no ambiente laico do mundo universitário e aponta a confiança nos líderes religiosos como principal elo de ligação entre os estudantes e a instituição religiosa a que se refere sua fé.” (OLIVEIRA; PANASIEWICZ, 2014, p. 1160).

A segunda alternativa mais mencionada é “Não confiar nas instituições religiosas” (76%). Novamente temos a instituição religiosa sendo mencionada, entretanto sem a personificação humana expressa na liderança, mas enquanto instituição reguladora do crer. Esse é um dado que aponta para a desafeição à instituição e relativização da regulação do crer.

Afinal, são pessoas que afirmam crenças religiosas, dizendo que uma das causas do afastamento das pessoas da religião é a própria instituição religiosa. Esse é um movimento de subjetivação, de privatização e de individualização das crenças, as quais se recompõem e dinamizam pelo crivo primeiro do indivíduo crente autônomo e desafeito à instituição religiosa. De acordo com Hervieu-Léger (2003):

[...] corresponde ao movimento geral de individuação e subjetivação das crenças religiosas, no qual está ocorrendo a crescente incorporação da vida religiosa individual e coletiva na cultura mundana do indivíduo. A referência, tão frequente entre sociólogos do mundo religioso, à bricolagem contemporânea da crença religiosa, visa precisamente a dar conta deste movimento. (HERVIEU-LÉGER, 2003, p. 21, tradução nossa)⁵¹¹.

A identidade religiosa do indivíduo moderno que se afirmar autônomo para regular o crer é um aspecto remodelador da crença e da memória da religião. Se a “memória autorizada”, comentada por Hervieu-Léger na obra *La religion pour mémoire* (1993), é reconfigurada para autorizar o indivíduo a produzir, a seu modo, a memória autorizada, o próprio fio de memória terá um tecido pluralizado, porquanto estruturada individualmente, revogando a validação institucional. Hervieu-Léger (2015), ao tratar da validação institucional, explica: “O regime da validação institucional do crer remete à autoridade religiosa, os detentores do poder de definir a verdade do crer, o cuidado de confirmar as crenças e práticas dos fiéis.” (HERVIEU-

⁵¹¹ “Il correspond avantau mouvement général des individuation et de subjectivisation des croyances religieux dans lequel s'inscrit l' incorporation croissante de la vie religieuse individuelle et collective à la culture moderne de l'individu. La référence si fréquente parmi les sociologues de la modernité religieuse, au bricolage, contemporain du croire religieux, vise précisément à rendre compte de ce mouvement.”

LÉGER, 2015, p. 162). Nesse cenário de desconfiança da liderança religiosa, há a deslegitimação da validação institucional e do líder, fatores que contribuem para que o próprio indivíduo assuma essas funções de regulação “das verdades do crer”, contribuindo para a individualização da crença, que também é individualização da legitimação das crenças.

Assim, compreendemos que o afastamento da religião, ou a desinstitucionalização religiosa, é resultado da desafeição à instituição em duas facetas: o líder e a instituição. Outrossim, este pode ser um efeito reflexo do afastamento das intuições na relação com os indivíduos, isto é, a centralização da instituição em si resultou na desafeição do indivíduo à instituição. A nossa hipótese de fragilização da herança religiosa, com sumária presença institucional da religião desde as missões na colonização, não é um cenário tão distinto do que notamos na atualidade, ou seja, indivíduos, o seu modo, gerindo o crer.

As alternativas “Decepção com a humanidade” (47%) retoma o aspecto humano como motivação, descrença na humanidade. “Não se interessar por religião, crenças e Deus” (47%) indica aspectos subjetivos de desafeição sugestivas de um processo de descrenças, isto é, dissolução das crenças religiosas. Talvez o racionalismo contribua para esse processo de descrença. Antônio Flávio Pierucci (2003), ao abordar, na perspectiva de Max Weber, o racionalismo e o desencantamento, explica: “O racionalismo de domínio do mundo nos conduz ao desencantamento esclarecido da natureza, com todas as contradições e irracionalidades que esse modo de relação com o mundo implica e acarreta.” (PIERUCCI, 2003, p. 22-23).

A alternativa “Desenvolver espiritualidade a partir de si, sem se vincular a religião ou instituição” (41%) faz menção ao processo de desinstitucionalização e individualização das crenças. Todavia, podemos considerar que nesse contexto há alusão a uma espiritualidade sem religião, ou seja, uma espiritualidade com ausência da religião, ou ainda a uma espiritualidade não religiosa, no sentido da negação da religião na espiritualidade pessoal vivenciada.

Entretanto, não podemos afirmar em qual contexto a religião se situa na espiritualidade cidadina: na ausência ou no viés da negação. Certo é que a afirmativa das pessoas sem religião com crença corrobora a compreensão de espiritualidade do indivíduo enquanto dimensão humana que prescinde e extrapola a religião. Aliás, acreditar na desassociação obrigatória entre espiritualidade e religião é indicativo de

recomposição da crença. Hervieu-Léger (2015), ao tratar da ruína da crença e desregulação da religião, aduz:

As crenças se disseminam. Conforme cada vez menos modelos estabelecidos. Comandam cada vez menos as práticas controladas pelas instituições. Tais tendências são os maiores sintomas do processo de 'desregulação' que caracteriza o campo religioso institucional no final do século XX. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50).

A desregulação institucional propicia a compreensão de que a gestão da espiritualidade é inerente à própria pessoa. A alternativa “Buscar explicações na ciência” (41%) sugere que a busca por respostas outrora propostas pela religião concorre com aquelas oferecidas pela ciência, quando não indica o descontentamento as explicações pela religião. Essa é uma perspectiva moderna fortemente atrelada à racionalização. Max Weber, explicando a racionalização, aduziu: “O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo, que levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes.” (WEBER, 2008, p. 51).

As alternativas “Outros motivos pessoais” (35%) e “Não crer que Deus, ou algum Ser maior existe” (35%) são lembradas, sendo que a primeira sinaliza as peculiaridades de experiência de vida de cada indivíduo e a segunda sinaliza a consciência de que, para algumas pessoas, a descrença religiosa é a razão para o afastamento da religião.

A alternativa “Não ter formação religiosa em casa, nas famílias” (24%) é um dado objetivo de reconhecimento explícito pelo indivíduo de um processo de fragilização da transmissão e da herança religiosa, como abordado em nossa hipótese. A alternativa “O fato do Brasil ser laico e termos liberdade religiosa” (18%) também é um aspecto histórico que impactou o campo religioso, especialmente sob a égide da urbanização, conforme nossa hipótese, aspecto abordado mormente no Capítulo 2. “Transitar por várias religiões ao mesmo tempo” (12%) também dialoga com a laicidade, a liberdade religiosa e a urbanização, quando o indivíduo usufrui de maior liberdade religiosa, e a pluralidade religiosa nos centros urbanos é dinamizada. No entanto, pontuamos que essa alternativa obteve menor percentual de incidência, revelando que a pluralidade religiosa não é na opinião das pessoas sem religião, uma importante motivação para o afastamento da religião.

Em síntese, a liderança religiosa (82%) e a instituição religiosa (76%) são, na opinião das pessoas sem religião com crença, as maiores motivações para o afastamento de outras pessoas da religião. As razões para a identificação pessoal “eu sou sem religião com crença” é o nosso objetivo no item seguinte.

5.3.3 As razões para a identificação religiosa sem religião com crença

“Eu sou sem religião, mas possuo crenças religiosas” foi a identificação religiosa afirmada por 23%, correspondentes a 17 participantes da pesquisa de campo. Quais são as razões pessoais para essa identificação religiosa? Conhecer algumas razões e refletir sobre as motivações é o nosso objetivo neste tópico.

Para tanto, abordamos primeiramente o que fariam ou fizeram os participantes que se identificam como sem religião com crença a mudarem de religião. Esse aspecto é importante em função da nossa tese sobre a fragilização da herança religiosa, e, como visto alhures, essas pessoas tiveram um pretérito religioso que precede a razão da atual identificação sem religião com crença.

Dentre as pessoas que atualmente se identificam como sem religião com crença, 71% têm pretérito religioso, o que sugere um processo de fragilização da herança religiosa, corroborando a nossa hipótese. Essa é uma questão que aborda a razão do trânsito religioso praticado. Na questão de número 22, indagamos: “O que te fez ou te faria mudar de religião?”. Essa foi uma questão dissertativa. As respostas foram compiladas no quadro a seguir.

Quadro 20 – Os sem religião com crença e a razão da mudança de religião

(Continua)

Indivíduo	As razões para mudar de religião
SRC I	Alguma vivência.
SRC II	Não tenho uma religião definida e não penso em ter.
SRC III	Discordar de alguns preceitos e conviver com pessoas extremistas que usam da religião para justificar situações ruins pelas quais optaram por passar.
SRC IV	Doutrinas que eu, particularmente, não seguiria.
SRC V	A misoginia, homofobia, corrupção da igreja, etc.
SRC VI	Não informou.
SRC VII	Não concordar com a doutrina.
SRC VIII	Doutrinas.
SRC IX	Que as religiões não se envolvessem em assuntos políticos e escândalos.
SRC X	Interesse em outras formas de ver o meu lado espiritual.

Quadro 20 – Os sem religião com crença e a razão da mudança de religião

(Conclusão)

Indivíduo	As razões para mudar de religião
SRC XI	A forma que os não adeptos da religião são tratados. O desrespeito com qualquer grupo social, como, por exemplo, a comunidade LGBTQ+.
SRC XII	Ensinaamentos que não condizem com a minha forma de pensar.
SRC XIII	Não sei exatamente, talvez a influência dos meus pais ou bons exemplos de pessoas de outras religiões.
SRC XIV	Não me sentir parte do lugar e perceber que algumas ações do corpo religioso ferem meus princípios.
SRC XV	A vida é muito curta para uma experiência só.
SRC XVI	Uma experiência espiritual profunda.
SRC XVII	O motivo que me fez abandonar a religião institucionalizada (Protestante) de modo geral se refere a uma série de dogmas “engessados”, discursos autoritários e mensagens (em muitas ocasiões) de ódio, carregadas de maldições que eram dirigidas a quem pensasse diferente e às pessoas de outras tradições religiosas.

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Como vimos no Capítulo 4, 71% realizaram trânsito religioso e 29% afirmaram que sempre se identificaram como sem religião com crença, negando pretérito religioso, embora afirmem possuir crenças religiosas. Dentre aqueles que realizaram mobilidade religiosa, a maioria praticou múltiplos trânsitos religiosos, sobretudo com movimentações pelas tradições católica (29%) e evangélica (29%), ou seja, de matriz cristã. Notadamente a mudança de identificação religiosa, designada por trânsito religioso pode ser refletida sob vários aspectos, mas propomos o conceito de desafeição, cunhado por Pedro Ribeiro de Oliveira (2012), mormente quando refletimos sobre o fenômeno religioso nas faixas etárias mais jovens.

O processo de desafeição, como explicado, não significa necessariamente a aversão, mas afastamento da tradição religiosa pela perda de afeição. Esse é um conceito oportuno para pensar também o trânsito religioso, cuja conversão decorre de desafeição à tradição pretérita, em detrimento da afeição a outra tradição. Obviamente que nesse contexto a experiência do indivíduo deve ser considerada como ensejadora desse processo que é pessoal.

Ocorre que aquelas pessoas que se identificam como sem religião com crença se desafeioaram da tradição pretérita e não se afeioaram a outra tradição em reposição identitária, ou melhor, em recomposição da memória religiosa a partir de uma nova identificação religiosa. Ao contrário, a recomposição da memória religiosa é no sentido de afastamento das tradições religiosas institucionalizadas.

A análise das respostas das pessoas sem religião com crença nos diz sobre as razões das pessoas mudarem de tradição religiosa, sugerindo, em alguma medida, que estejam rememorando as suas próprias experiências.

A pessoa SRC I, ao afirmar alguma vivência como motivação, leva-nos a considerar a hipótese de que foi exatamente a vivência religiosa e/ou secular que favoreceu a mudança de religião ou o afastamento da religião. Essa vivência, portanto, não foi de afeição ou reforço dos laços de afeição, mas uma vivência que desafeiçoou o indivíduo.

A pessoa SRC II afirma não ter religião definida e também não demonstra intenção em se institucionalizar. Essa é uma resposta que manifesta desafeição à instituição, ou ainda que nenhuma tradição foi dotada de sentido ou de afinidade, para essa pessoa.

A pessoa SRC III afirma discordar de alguns “preceitos” e pontua a existência de “pessoas extremistas”. Também nesse relato percebemos a desafeição religiosa a algumas doutrinas das religiões e pela postura de alguns fiéis ou religiosos.

As pessoas SRC IV, SRC VII e SRC VIII também discordam de algumas doutrinas religiosas. É interessante pensarmos na autonomia que o indivíduo moderno alcança em relação à religião, se considerando legitimado para verificar as doutrinas, para posteriormente legitimar ou repelir aquelas com que não coaduna. De maneira similar, a pessoa SRC XII menciona “ensinamentos”, sugestivos de doutrinas, que não estão alinhados com a forma de pensar dela própria. Entre a doutrina e a convicção pessoal, prevalece a opinião particular. A pessoa SRC XVII também demonstra discordância com algumas doutrinas e discursos de ódio para com pessoas com crenças e tradições religiosas distintas. Essa é uma perspectiva que evoca a liberdade religiosa e o respeito à liberdade de crença, relativizando a premissa de que a religião proferida goza de verdade absoluta.

A pessoa SRC V cita doutrinas com que não concorda, nomeando especialmente a “misoginia, a homofobia, a corrupção da igreja”. Essas são considerações objetivas, que pontuam as discordâncias doutrinárias, as quais são temas sensíveis teologicamente em algumas tradições religiosas. Ademais, indaga a idoneidade da instituição religiosa. De maneira similar, a pessoa SRC XI aponta o tratamento dispensado aos adeptos religiosos, ou seja, os fiéis, e o desrespeito com alguns grupos sociais, citando como exemplo “LGBTQ+”, como razões para o afastamento da religião. Sandra Duarte Souza (2009) explica que “a partir de um

discurso misógino, a religião não apenas produz ou reproduz a violência de gênero, mas a sacraliza. Dessa forma, o discurso religioso perde sua condição de coisa construída e é entendido como verdade sagrada.” (SOUZA, 2009, p. 65). As respostas das pessoas SRC V e SRC XI, em alguma medida, indicam o rompimento para com a premissa de verdade sagrada em se tratando de relações e questões de gênero.

A pessoa SRC IX tem sua motivação no imbricamento da religião com a política e escândalos institucionais, com os quais discorda.

A pessoa SRC XIV não sentiu pertencimento no grupo, afinidade com a comunidade, ou seja, não se afeioou. Além disso, comenta a divergência entre as condutas dos líderes e suas convicções pessoais.

As pessoas SRC X, SRC XIII e SRC XV tratam da pluralidade religiosa como algo benéfico e que por isso não consideram a fidelização ou afeição a uma única tradição. Especificamente a pessoa SRC XIII menciona a influência dos pais no processo de afastamento da religião, invertendo a premissa de transmissão religiosa da tradição, sobretudo pelos ascendentes. Esse relato é exatamente o oposto, os ascendentes é que teriam propiciado a desafeição religiosa, a fragilização da herança religiosa ocorreu no cerne familiar.

A pessoa SRC XVI cita uma experiência espiritual profunda, como motivo para a mudança de religião, atualmente sem religião com crença, mas não descreve a experiência. A pessoa SRC VI preferiu não compartilhar os motivos para mudar de religião.

De modo geral, as razões para que uma pessoa mude de religião, na opinião dos sem religião com crença, apontam como motivações principais a discordância para com atos da liderança religiosa, doutrinas e discursos que são divergentes com o modo de pensar da pessoa e a desafeição à instituição religiosa. Esses são elementos que integram o cenário de fragilização da herança religiosa e contribuem para a desinstitucionalização religiosa, como resultado da desafeição à religião.

Oliveira (2012) apontou como uma das hipóteses para a desafeição “a insatisfação do fiel com os serviços oferecidos pela sua igreja”, o que diríamos, a insatisfação da pessoa para com a instituição e seus representantes institucionais. Mas não podemos nos olvidar: as doutrinas também passam pelo crivo da crítica, quando divergem das premissas do próprio indivíduo. Esse é um dado interessante, porque, ao questionarem as doutrinas, as crenças presentes nas respectivas doutrinas são impactadas ou podem ser reconfiguradas.

Perceber a “beleza em outras tradições religiosas” também foi citada com alguma frequência. Isso quer dizer, em alguma medida, perceber a beleza no conteúdo de outras crenças. A percepção da pluralidade religiosa como riqueza expressas em outras tradições é um aspecto que talvez indique fragilização de hegemonias religiosas. Por outro lado, é uma reafirmação da laicidade e da liberdade religiosa, como também pode ser um traço favorecido pela urbanização. Conforme nossa hipótese, a urbanização ao favorecer o anonimato e o contato com a pluralidade religiosa propicia ao indivíduo o contato e acesso às variadas tradições religiosas e fenômenos religiosos.

Esse contexto urbano e moderno contribui para que a relação da pessoa com a religião, na escolha da identificação religiosa, seja por escolha de afinidade e sentido, seja por afeição, não necessariamente pela continuidade da tradição como outrora.

Nas respostas informadas pelas pessoas sem religião com crença, percebemos que a primazia não é da identidade religiosa que molda as convicções pessoais, mas as convicções pessoais ensejam a identificação religiosa, incluso para afirmar a desinstitucionalização presente nos sem religião. A primazia é, portanto, do indivíduo na sua afeição, não da tradição religiosa contida na herança religiosa. No Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião em Cultura 2021, Maria José Rosado Nunes (2021), ao abordar a habilidade do indivíduo moderno de questionar os discursos religiosos hegemônicos, asseverou: “O Deus que eu acredito, eu construo dentro de mim.” (NUNES, 2021)⁵¹². A autonomia, a centralidade do indivíduo, a desinstitucionalização e a individualização favorecem a (re)construção das crenças pelo próprio indivíduo.

Seguindo na compreensão das razões para que uma pessoa se identifique sem religião com crença, indagamos, na questão número 35: “Na sua opinião, qual o motivo para uma pessoa se tornar/declarar sem religião?”. Essa foi uma questão dissertativa. No quadro a seguir, organizamos as respostas.

⁵¹² Palestra proferida por Maria José Rosado Nunes no IX Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura da PUC Minas, Belo Horizonte, 22 nov. 2021.

Quadro 21 – As razões para as pessoas se identificarem como sem religião com crença

Indivíduo	As razões para se identificar como SRC
SRC I	Desconfiança e todas as explicações científicas.
SRC II	Não se identificar com o que é imposto pela religião e gostar de tudo um pouco.
SRC III	Decepção com pessoas religiosas ou com preceitos religiosos.
SRC IV	Dogmas/doutrinas religiosas, falso profetismo, divulgação de conhecimento baseado em pseudossaberes.
SRC V	Maturidade.
SRC VI	Falta de fé na humanidade.
SRC VII	Intolerância religiosa, não acreditar em líderes religiosos, etc.
SRC VIII	Dúvidas.
SRC IX	Depois de conhecer algumas religiões e ter decepções com os líderes religiosos no meu caso foi isso que ocorreu.
SRC X	O motivo é muito pessoal, vai de cada pessoa. Não acredito que há um motivo específico.
SRC XI	Alguém que não acredite em algo superior ou que não se encaixa nas religiões presentes na sociedade hoje.
SRC XII	Não confiar nas instituições religiosas e não confiar nos líderes religiosos.
SRC XIII	Muitos podem ser os motivos que levam alguém a se declarar sem religião, mas acredito que o principal seja o fato de realmente não se identificar totalmente com nenhuma religião, até então.
SRC XIV	Pessoalmente, acredito que alguma decepção com a instituição religiosa possa ser o principal motivo.
SRC XV	Perceber as variedades e beleza das outras tradições.
SRC XVI	Não identificação com um conjunto específico de crenças ou com nenhum deles.
SRC XVII	Podem ser variados motivos, cada caso é caso. Mas o desmoronamento da fé em uma determinada tradição pode estar associada a posturas autoritárias e negativas dos líderes religiosos.

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Objetivamos compreender a opinião dos sem religião com crença sobre as motivações que levaram as pessoas a se identificarem como sem religião. As respostas apresentam abordagens similares às aquelas compartilhadas quando indagadas sobre as razões para as pessoas se afastarem da religião. Isso quer dizer que o afastamento da religião enquanto instituição é compreendido como correlato à identificação sem religião com crença.

Desafeição à instituição, desaprovação à conduta da liderança religiosa, não concordância com algumas doutrinas são as motivações mais incidentes. Oliveira (2012), na entrevista sobre *A desafeição religiosa de jovens e adolescentes*, ao comentar os dados dos Censos 2000 e 2010 os avaliou como indicativa de “uma crise das religiões tradicionais. [...]. As novas gerações brasileiras têm uma forma religiosa muito diferente das antigas gerações.” (OLIVEIRA, 2012). As religiões apresentadas como tradicionais na citação são as tradições católicas e protestantes, que no Censo mostraram decréscimos de pessoas, enquanto pentecostais, por exemplo, indicam crescimento, especialmente entre os jovens. Em termos etário, há

uma aparente destradicionalização das pessoas mais jovens, como designa Alfredo Teixeira.

Buscando a compreensão da razão pessoal para a identificação sem religião com crença, na questão de número 19. indagamos: “Qual o motivo da sua declaração religiosa (religião ou não religião, afirmada na pergunta anterior)?”. Essa questão dissertativa se relaciona com a questão de número 18, quando perguntamos: “Qual é a sua religião?”. No quadro a seguir, termos as respostas dissertativas organizadas.

Quadro 22 – As razões pessoais para a identificação sem religião com crença

Indivíduo	As razões
SRC I	Vivência.
SRC II	Não me identifico exclusivamente a uma religião única.
SRC III	Concordo com diversos pontos de diversas vertentes religiosas, mas não com uma exclusiva como um todo.
SRC IV	A partir de experiências com algumas religiões, decidi não seguir nenhuma, até o momento.
SRC V	Não concordo com os dogmas religiosos, com a religião como instituição.
SRC VI	Sem religião específica, mas tenho crenças religiosas
SRC VII	A igreja não explica tudo, muitas vezes há privação. Mas é necessário ter princípios de fazer o bem ao próximo.
SRC VIII	Não me decidi ainda.
SRC IX	Devido a não ter frequência em visitar igreja.
SRC X	Fui criada católica, porém incorporo diversos aspectos de outras religiões.
SRC XI	Não tenho religião específica pois frequento a umbanda e o espiritismo, tenho crenças, mas sempre tentando aprender mais.
SRC XII	Não me adequo a tudo que as religiões pregam, porém incorporo vários ensinamentos de diferentes religiões na minha vida. É a forma que eu me sinto mais em contato com a minha espiritualidade.
SRC XIII	Eu não tenho uma religião específica, mas tenho crenças.
SRC XIV	Não me interessa por ritos religiosos ou tradição religiosa e a rotina religiosa não me atrai. Não possuo crença em nenhuma ideia de deus que eu conheça ou que eu saiba dizer sobre, não me considero ateia, mas a existência ou não de deus não me causa curiosidade alguma. O motivo da declaração não sei identificar exatamente. Já fui católica, protestante e espírita, minha mãe não tem religião e nunca se importou pela minha busca por deus, mas também não se moveu para que eu o encontrasse. Penso que a falta de tradição dentro da família me preparou para não aceitar a religião enquanto princípio.
SRC XV	Eu frequento várias, não me sinto de nenhuma, mas em todas vejo algo de belo, que me faz bem. Seja de ordem antropológica ou artística.
SRC XVI	Experiências em diversas práticas.
SRC XVII	Meu posicionamento religioso está orientado pela noção de uma mística teísta. Tenho admiração pelos valores e ensinamentos judaicos (mais especificamente do hassidismo), pelas mensagens de Jesus de Nazaré e por algumas filosofias orientais como as encontradas no budismo, no taoísmo. Além disso, por eu não ser membro de uma religião institucionalizada, me sinto com maior liberdade para pensar e viver a minha espiritualidade singular.

Fonte: Elaborado pela autora com dados da pesquisa de campo (2020).

Algumas poucas respostas são sumárias, não favorecendo análises, como, por exemplo, a afirmativa da pessoa SRC I: “Vivência”. Isto é, uma vivência que promoveu

o afastamento da religião, a desinstitucionalização e a desafeição religiosa. A pessoa SRC I nasceu e reside numa região metropolitana, o seu pai se mudou do campo para a cidade e sobre a mãe não houve especificação na resposta. Considerando a perspectiva de recomposição da memória em razão da mudança espacial, o deslocamento do pai do campo para área urbana e o ambiente urbano do participante propiciam uma experiência religiosa de recomposição da herança religiosa pelo pai e de pluralidade religiosa sobretudo do participante.

Em síntese, o participante é um indivíduo moderno, jovem e urbano e seu pai mudou do campo para a cidade urbana. Esses são dados que corroboram a nossa tese de fragilização da herança religiosa, tendo como contributo a transmissão da tradição precarizada e a urbanização, que favorece a recomposição da memória religiosa (HALBWACHS, 2006). Outro aspecto importante é a frequência de alusão à pluralidade de religiões, sem que nenhuma promova afeição suficiente para se tornar a identificação religiosa do indivíduo, como mencionado pelas pessoas SRC II, SRC III, SRC IV, SRC VIII. As pessoas SRC X, SRC XI, SRC XII, SRC XV e SRC XVI abordam a pluralidade religiosa como sendo parte integrante das memórias religiosas e crenças que possuem.

A pessoa SRC II nasceu numa capital e não se mudou, mas seus ascendentes se mudaram do campo para a cidade. A pessoa SRC III nasceu em região metropolitana e não se mudou, mas seus ascendentes se mudaram do campo para a cidade. A pessoa SRC IV reside em região metropolitana mas não nasceu nessa localidade, sem mencionar o local de nascimento, e seus ascendentes nunca residiram no campo. A pessoa SRC VIII nasceu numa capital e não se mudou, e seus ascendentes nunca residiram no campo. A pessoa SRC X nasceu em região metropolitana e não se mudou, e seus ascendentes sempre residiram na cidade. A pessoa SRC XI nasceu numa capital e não se mudou, e sua mãe se mudou do campo para a cidade não sendo mencionada a localidade do pai. A pessoa SRC XII nasceu numa capital e não se mudou, e seus descendentes se mudaram do campo para a cidade. A pessoa SRC XV reside numa capital, mas não nasceu nessa localidade, e seus descendentes sempre residiram na cidade. A pessoa SRC XVI nasceu e reside numa capital e não se mudou, e seus descendentes se mudaram do campo para a cidade.

As pessoas SRC X, SRC XI, SRC XII, SRC X e SRC XVI são, sobretudo, nascidas e/ou residentes em áreas urbanas, isto é, uma geração cuja memória é

pautada pela dinâmica sociocultural urbana. Os ascendentes demonstraram maior mobilidade, cujo fluxo é sobretudo do campo para as cidades. Conforme nossa hipótese refletida no Capítulo 2, considerando a idade dos participantes, provavelmente a faixa etária de alguns ascendentes condizem com as décadas de maior urbanização e mobilidade no Brasil do campo para as cidades urbanas.

Estamos diante de indivíduos modernos, urbanos e jovens e de ascendentes com recomposição da memória religiosa (HALBWACHS, 2006), em razão da mobilidade espacial para ambiente urbano. Esses são dados que corroboram com a nossa tese de fragilização da herança religiosa, tendo como contributos a transmissão da tradição precarizada e a urbanização.

As respostas do SRC V e SRC XVII são indicativas da relação religião com a desinstitucionalização, quer seja na afirmação de não frequência às instituições, isto é, vivência prática, quer seja na discordância de algumas doutrinas e da religião como instituição. Hervieu-Léger (2005b) nos ensina que a normatividade específica da memória religiosa se inscreve na estrutura do grupo religioso. A estrutura do grupo religioso é questionada por esses indivíduos, por conseguinte, a memória religiosa e sua normatividade precarizada, o que resulta em fragilização da herança religiosa.

A pessoa SRC V nasceu em ambiente urbano e nunca se mudou, e sua mãe se mudou do campo para a cidade, não sendo mencionada a localidade do pai. A pessoa SRC XVII nasceu em ambiente urbano, não se mudou e a sua mãe se mudou do campo para a cidade, não sendo mencionada a localidade do pai. Trata-se de indivíduos modernos, urbanos e jovens e de mães que se mudaram do campo para a cidade urbana, ou seja, com recomposição da memória religiosa (HALBWACHS, 2006), em razão da mobilidade espacial para ambiente urbano. Esses são dados que corroboram a nossa tese de fragilização da herança religiosa, tendo como contributos a transmissão da tradição precarizada e a urbanização.

As respostas das pessoas SRC VI, SRC XIII e SRC XVII indicam, de modo sucinto ou explicativo, a identificação sem religião com crença, para exprimir a desinstitucionalização religiosa, ou seja, a desafeição pela instituição, mas com preservação de crenças religiosas. Especificamente a pessoa SRC XVII aborda aspectos de admiração em outras tradições religiosas, mas ao final sintetiza que a desinstitucionalização propicia liberdade no exercício da sua “espiritualidade singular.”

SCR XVII: Meu posicionamento religioso está orientado pela noção de uma mística teísta. Tenho admiração pelos valores e ensinamentos judaicos (mais especificamente do hassidismo), pelas mensagens de Jesus de Nazaré e por algumas filosofias orientais como as encontradas no budismo, no taoísmo. Além disso, por eu não ser membro de uma religião institucionalizada me sinto com maior liberdade para pensar e viver a minha espiritualidade singular. (Pesquisa de campo, 2020).

A memória religiosa sendo constituída pelo próprio indivíduo, sendo este o formador autorizado da própria memória religiosa e aquele que conduz a espiritualidade que é individualizada. Esse dado condiz com a abordagem de Hervieu-Léger sobre a “desqualificação da grande memória” (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 3), isto é, a memória autorizada representada pelas instituições das tradições religiosas. Outrossim, em seus estudos, Hervieu-Léger (2015) trata da “bricolagem” de crenças e notamos na pessoa SRC XVII traços modernos e tipicamente urbanos, que indicam no discurso, ao mencionar crenças de matrizes e tradições diversas, indícios de bricolagem de crenças.

A pessoa SRC IX alega como motivo a falta de frequência em ir à igreja. Essa é uma afirmativa que sugere uma herança religiosa cuja frequência à igreja corresponde à vivência prática institucionalizada. O ato de deixar de frequentar, além de indicar a fragilização da herança religiosa, mostra-se como motivo para essa pessoa se dizer sem religião. O SRC IX se mudou do local de nascimento que não foi informado e atualmente reside no interior, numa grande cidade, e seus ascendentes se mudaram do campo para a cidade. Destarte, conforme nossa hipótese, há o aspecto da mobilidade espacial que envolve o participante e ascendentes, como contributos para a recomposição da memória, na esteira de fragilização da herança religiosa. Por fim, a pessoa SRC XIV demonstra desafeição religiosa aos ritos, à “rotina religiosa”, ao conteúdo simbólico das tradições religiosas.

SRC XIV: Não me interessa por ritos religiosos ou tradição religiosa e a rotina religiosa não me atrai. Não possuo crença em nenhuma ideia de deus que eu conheça ou que eu saiba dizer sobre, não me considero atea, mas a existência ou não de deus não me causa curiosidade alguma. O motivo da declaração não sei identificar exatamente. Já fui católica, protestante e espírita, minha mãe não tem religião e nunca se importou pela minha busca por deus, mas também não se moveu para que eu o encontrasse. Penso que a falta de tradição dentro da família me preparou para não aceitar a religião enquanto princípio. (Pesquisa de campo, 2020).

Afirma não ser ateu/eia, mas não corrobora com a ideia de deus⁵¹³ que conhece, demonstrando discordância da herança religiosa expressa na concepção da existência de “deus”. Essa é uma evidência de fragilização da herança religiosa. Afinal, afirma já ter sido católica, protestante e espírita. Afirma ainda desconhecer os motivos para se declarar “sem religião, mas tenho crenças religiosas”. Partimos nessa pesquisa da identificação assumida pelo indivíduo, sendo assim, para efeito desta pesquisa, a pessoa SRC XIV é tratada como sem religião com crença porque assim se identificou.

Sobre as razões pessoais dessa pessoa, não podemos inferir, porquanto não foram compartilhadas. Todavia, podemos ponderar a partir da resposta concedida, sobre o pretérito religioso que inclui três tradições – católica; evangélica e espírita –, até a atual e expressa desafeição à religião e seu conteúdo simbólico. Outrossim, sobre a desafeição ao conteúdo simbólico e mítico estruturante sobre “deus” e sua existência.

A pessoa SRC XIV aduz sobre o fato de sua mãe não ter religião e que houve precária transmissão religiosa no cerne familiar, além da ausência de incentivo familiar à sua busca pessoal, o que indica que, em dado momento, a pessoa SRC XIV se interessou pessoalmente por tradições religiosas e pelo conteúdo proposto pelas religiões. Notadamente, a mãe não se identifica religiosamente, ao que parece não houve transmissão religiosa. Há uma evidente fragilização da transmissão da herança religiosa, o que é notada na atual identidade religiosa da pessoa SRC XIV.

Hervieu-Léger (2015) assevera: “para compreender a maneira com que se constituem, hoje as identidades religiosas, é igualmente indispensável voltar às abordagens clássicas da transmissão religiosa.” (HERVIÉU-LÉGER, 2015, p. 59). Em termos espaciais, a pessoa SRC XIV não reside na cidade de seu nascimento, atualmente mora em uma cidade metropolitana e ambos seus ascendentes se mudaram do campo para a cidade. Esse é um dado que corrobora a nossa hipótese de fragilização da herança religiosa em razão da mobilidade espacial que resulta em recomposição da memória religiosa (HALBWACHS, 2006), e esse fator pode ter contribuído também para a fragilização ocorrida na transmissão da tradição.

⁵¹³ A pessoa SRC XIV se refere a deus com a letra em minúsculo e, ao tratar dos dados dessa pessoa, respeitamos essa ortografia. Replicamos o uso do termo deus em minúsculo, em fidelidade ao indicativo discursivo da pessoa SRC XIV. Ao fazê-lo, sinalizamos “deus”. Registramos que, conforme dicionário Aurélio (2020), utilizamos o termo Deus, com a inicial em maiúsculo, para designar “Ser infinito, perfeito, criador do universo.”

Hervieu-Léger (2005) explica que “ser religioso na modernidade não é tanto ser engrenado, mas também estar engendrado. O remanejamento fundamental da relação com a tradição, que caracteriza a religiosidade moderna.” (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 2). Não há plenitude do monopólio religioso do crer, há crenças norteadoras, há a instituição do religioso no indivíduo e não exclusivamente na instituição.

Do mesmo modo, a crença religiosa pode ser composta por conteúdos variados instituídos pelos indivíduos e não apenas pelas instituições religiosas. Assim, a crença religiosa é, para o indivíduo, o elemento legitimador da individualização do crer, reclamando “uma verdade subjetiva própria de sua trajetória na crença.” (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 2), que não se submete necessariamente à legitimação da “memória verdadeira”, representada pela instituição ou pelas tradições religiosas. A memória religiosa subjetiva do indivíduo goza de verdade, porque resulta da experiência afetiva do indivíduo, e, por isso, é dotada de sentido simbólico.

Destarte, um traço da modernidade que é percebido nas respostas das pessoas sem religião com crença é a autonomia dos indivíduos como aspecto da racionalização diante da religião. Hervieu-Léger (2005), ao abordar a crise da memória social, explica:

A crise da memória social total está ligada à emergência da modernidade e acompanha o seu desenvolvimento histórico. A afirmação do sujeito autônomo, o avanço da racionalização, que dissipa o cosmos sagrado. (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 1).

No exercício da racionalidade e da autonomia, os indivíduos sem religião com crença não migram para a descrença religiosa, ao contrário, preservam o conteúdo simbólico da religião expresso nas crenças. A emancipação é da instituição. Assim, poderíamos pensar na secularização das crenças, quando o indivíduo assume para si a função reguladora, legitimadora e vivencial das crenças religiosas. Hervieu-Léger (1996) descreve “o paradoxo religioso das sociedades seculares”, a dinâmica pela qual a emancipação do “universo religioso tradicional”.

O que torna toda a ambiguidade das sociedades ocidentais em relação à religião é que o movimento de emancipação do universo religioso tradicional que os constituiu como sociedades “seculares” tem sua origem, pelo menos em parte, no solo religioso judaico e cristão de suas culturas. A “secularização” das sociedades modernas não pode, portanto, ser resumida

no processo de despejo social e cultural da religião como muitas vezes é confundida. (HERVIEU-LÉGER, 1996, p. 15, tradução nossa)⁵¹⁴.

O pretérito religioso das pessoas sem religião com crença identificadas em nossa pesquisa de campo ocorre não apenas, mas, sobretudo, de tradições de origem judaico-cristã. A citação sugere que o processo de segregação do público e privado com a autonomia do indivíduo ocorre no campo religioso, mas não se limita a essa esfera. Essa nos parece uma proposição oportuna, afinal, a recomposição da relação de afetividade entre indivíduo e memória é também reconfigurada. A autonomia na recomposição da memória tradicional contribui para a fragilização da tradição. A fragilização na normatividade da transmissão favorece a fragilização na continuidade da tradição. “O processo de diferenciação das instituições implica o fim das sociedades-memória. O fato de podermos diferenciais uma memória familiar, uma memória religiosa, uma memória de classe, etc., já indica que saímos do universo puro da tradição.” (HERVIEU-LÉGER, 2005a, p. 1).

Neste estudo, ponderamos anteriormente que a nossa compreensão sobre a desinstitucionalização e a tendência à individualização, como processos em curso na sociedade, incluem o campo religioso, mas não se restringem a esse cenário. A urbanização propiciou um novo modo e local de relações na cidade, assim como o desenvolvimento histórico e tecnológico incute no indivíduo a abstração do espaço, do tempo e da cultura, de modo a reivindicar autonomia, individualização e diferenciação em relação às instituições, sociabilidades e coletividade.

Os problemas mais graves da vida moderna derivam da reivindicação que faz o indivíduo de preservar a autonomia e individualidade de sua existência em face às esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura externa e da técnica da vida. (SIMMEL, 1967, p. 13).

Destarte, esse é o panorama imperativo especialmente a partir da urbanização, quando não apenas os espaços assim como a dinâmica da vida social, histórica e cultural são reconstruídas. Os aspectos mencionados por Georg Simmel incidem na identidade do indivíduo, que é agente nas relações sociais. A recomposição identitária em sua característica tipicamente dinâmica se acelera com a urbanização, com a

⁵¹⁴ “Ce qui fait toute l’ambigüité des sociétés occidentales à l’égard de la religion tient à ce que le mouvement d’émancipation par rapport à l’univers religieux traditionnel qui les a constituées comme des sociétés «séculières» a son origine, au moins pour une part, dans le terreau religieux juif et chrétien de leurs cultures. La «sécularisation» des sociétés modernes ne se résume donc pas dans le processus d’éviction sociale et culturelle de la religion avec lequel il a été souvent confondu.”

tecnologia efervescente, como a difusão da comunicação e com a famigerada globalização.

Assim, a plausibilidade dos sistemas religiosos para as pessoas sem religião com crença não é designada apenas pela herança histórica, mas se ancoram no próprio indivíduo, que busca uma experiência autêntica em si, para além das próprias instituições, ainda que mediada pelas instituições. Por isso, surgem novas formas de crenças, crenças recompostas⁵¹⁵.

A recomposição é do sistema religioso, assim como resulta na recomposição da memória religiosa. Hervieu-Léger (1996) explica que “[...] a modernidade continua a minar as estruturas de plausibilidade de todos os sistemas religiosos, é aquela através da qual produz, ao mesmo tempo, novas formas de cruz.” (HERVIEU-LÉGER, 1996, p. 15, tradução nossa)⁵¹⁶. A compreensão da reconfiguração dos sistemas religiosos decorrentes da recomposição, nomeada por “formas de cruz”, dialoga com a secularização.

[...] Para enfrentar esse problema, é preciso entender que a secularização não é a perda da religião no mundo moderno: é o conjunto dos processos de rearranjos da cruz, que ocorrem em uma sociedade cuja força motriz é a falta de satisfação das expectativas que ele desperta e cuja condição cotidiana é a incerteza que resulta da busca incessante de formas de satisfazer essas expectativas. (HERVIEU-LÉGER, 1996, p. 15, tradução nossa)⁵¹⁷.

⁵¹⁵ Na atualidade, alguns estudos apontam certa afinidade entre a desinstitucionalização e os Novos Movimentos Religiosos (NMR). No Brasil os NMR têm efervescência sobretudo a partir da década de 1960 (GUERRIERO, 1989, 2012). Os NMR como categoria data dos anos de 1970 e remonta ao Estados Unidos da América, cunhado por estudiosos da religião e sociologia da religião, pesquisavam grupos como “Children of God”, “Hare Krishna”, “The Unification Church”, “Meditação Transcendental”, “Love Family” e a “Cientologia” (TAVARES, 2012). Para estudos nos Estados Unidos da América, vejam-se: ROBBINS; BROMLEY, 1993; BECKFORD; RICHARDSON, 1983. No Brasil, vejam-se: LANDIM, 1990; VILHENA, 1990; D’ANDREA, 1996; MAGNANI, 1996; CAROZZI, 1999; AMARAL, 1994, 2000; SIQUEIRA, 2003; GALINKIN, 2008; CAVALCANTI, 2009; STERN, 2019. O termo *nebulosa místico-esotérica* foi citado por Françoise Champion (1993) no estudo “Religieux flottant, éclectisme et syncretismes”. Para essa abordagem em Hervieu-Léger, veja-se também: HERVIEU-LÉGER, 2015.

⁵¹⁶ “[...] la modernité continue de saper les structures de plausibilité de tous les systèmes religieux, et celui par lequel elle fait surgir, en même temps, de nouvelles formes du croice.”

⁵¹⁷ “[...] la modernité continue de saper les structures de plausibilité de tous les systèmes religieux, et celui par lequel elle fait surgir, en même temps, de nouvelles formes du croice. Pour faire face à ce problème, il faut avoir compris que la sécularisation, ce n'est pas la perte de la religion dans le monde moderne: c'est l' ensemble des processus de réaménagements du croice qui se produisent dans une société dont le moteur est l' inassouvissement des attentes que l' elle suscite et dont la condition quotidienne est l' incertitude qui résulte de la recherche interminable des moyens de satisfaire ces attentes.”

Conforme Hervieu-Léger (1996), a secularização, tema abordado no Capítulo 2, não é a ausência da religião na sociedade moderna, mas a reconfiguração dos sistemas religiosos, recomposição das crenças.

SCR XVII: Meu posicionamento religioso está orientado pela noção de uma mística teísta. Tenho admiração pelos valores e ensinamentos judaicos (mais especificamente do hassidismo), pelas mensagens de Jesus de Nazaré e por algumas filosofias orientais como as encontradas no budismo, no taoísmo. [...]. (Pesquisa de campo, 2020).

A recomposição de crenças de tradições diversas, não vinculadas institucionalmente, pode ser motivada pela desafeição à instituição religiosa e outras questões institucionais, abordadas neste capítulo. Todavia, o aspecto ensejador dessas mudanças e desafeições é a causa da secularização decorrente de uma sociedade movida pela insatisfação dos anseios provocados pela própria sociedade, reestruturada em grandes cidades urbanizadas⁵¹⁸.

Todavia, essas estruturas não conseguem suprir ou suprimir os desejos, resultando em incertezas e fadiga das instituições, fragilização das relações, na busca de modos e meios de satisfação pessoal, de experiências singularizadas (HERVIEU-LÉGER, 1996). “Além disso, por eu não ser membro de uma religião institucionalizada, me sinto com maior liberdade para pensar e viver a minha espiritualidade singular” (Pesquisa de campo, 2020) foi a razão comentada pelo participante SRC XVII, para a identificação “Eu sou sem religião com crença.”

A partir das informações das pessoas sem religião com crença, consideramos que as hipóteses deste estudo foram confirmadas. Há evidente fragilização da herança religiosa, precarização de transmissão da tradição, cuja a urbanização favoreceu a recomposição da memória religiosa. A identificação religiosa sem religião com crença, a partir dos dados analisados, corresponde a um processo de desafeição religiosa que tende para a desinstitucionalização religiosa, resultando em individualização da crença como parte do processo de fragilização da herança religiosa.

A destradicionalização do indivíduo moderno robustece a autonomia do indivíduo diante do anonimato da vida urbana, que se reafirma singular, individualiza

⁵¹⁸ Fátima Tavares (2012) aborda a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos. Alguns estudos sobre Novos Movimentos Religiosos e Nova Era têm considerado os centros urbanos como local de análise privilegiado para tais manifestações religiosas.

as experiências. Essas pessoas conservam e recompõem crenças, primando pela afeição e não pela tradição, evidências da fragilização da herança religiosa e conservação da crença, como elo de memória, razão da identificação religiosa: “Eu sou sem religião com crença.”

5.4 Considerações finais do capítulo

Iniciamos este capítulo pela busca de compreensão da associação primeira das pessoas sem religião com crença em relação à religião. Para tanto, na questão 38 do questionário estruturado, indagamos: “Qual palavra você acredita que melhor se associa com religião?”. Ao realizar a opção pela palavra que melhor se associa com religião, as pessoas sem religião com crença assinalaram, sobretudo, as seguintes palavras de associação: “alienação” (24%); “poder” (18%) e “Deus, Ser superior, Orixá, etc.” (18%), respectivamente. Consideramos que as associações “alienação e poder” indicam uma crítica do agir da religião na realidade social, especialmente no contexto socioeconômico e político.

É possível que haja uma crítica da instrumentalização da religião, e as palavras escolhidas nos recordam ao menos um aspecto da crítica da religião por Karl Marx (2010). A associação de religião com “Deus, Ser superior, Orixá, etc.” (18%) sugere a relação entre religião e o mito fundante e crença da existência divina.

Não obstante as várias disciplinas que se dedicam ao tema religião proponham conceituações, priorizamos em nosso estudo a compreensão das pessoas sem religião com crença em relação aos termos *religião* e *espiritualidade*. Na questão dissertativa 23, indagamos: “Como você definiria religião e como definiria espiritualidade?”.

A análise das respostas nos informa que religião e espiritualidade não são entendidas como sinônimos pelas pessoas sem religião com crença. A religião é posta como instituição, como reguladora e sistematizadora das doutrinas, dos dogmas, como organizadora das regras da comunidade de indivíduos com alinhamento de crenças e identificação religiosa em comum. A dimensão da religião é objetivada na instituição e na regulação dos parâmetros doutrinários da tradição religiosa, incluindo a liderança.

A espiritualidade, por outro lado, é dissertada centrada no humano, na abstração da dimensão intangível, na relação do humano consigo, na conexão do

humano com algo impalpável, na integração do humano com o universo e a partir de cada indivíduo. A espiritualidade é vivenciada segundo o campo de forma desinstitucionalizada e individualizada, isto é, pode se manifestar na religião enquanto instituição, entretanto a espiritualidade prescinde e extravasa a religião. A espiritualidade é atributo humano intrínseco, é potência do humano, enquanto a religião é fenômeno humano, manifesto em instituição.

Como as pessoas sem religião com crença praticam a espiritualidade, e a crença sempre esteve no foco da investigação realizada. Na questão de número 24, indagamos: “Como você pratica sua religião ou espiritualidade? Marque todas que concordar, nos mostra que individualmente comigo mesmo. Eu não necessito pertencer a nenhuma instituição religiosa, presencialmente ou virtualmente” representa a maioria das afirmativas (53%). Além disso, “presencialmente ou virtualmente, mas sem me vincular a nenhuma Instituição religiosa” somou 18%. Essas afirmativas indicam que a vivência da espiritualidade e crença pelas pessoas sem religião com crença é, sobretudo, desinstitucionalizada e individualizada.

A prática em ambiente estritamente virtual não foi assinalada por nenhuma pessoa sem religião com crença, o que é peculiar desse grupo, ademais, reafirma a desinstitucionalização com traço marcante, porque, mesmo em ambiente virtual, não querem estabelecer pertencimento institucional. A continuidade da tradição é duplamente desafiada, quer seja pela fragilidade na transmissão quer seja na fragilização da recepção e adesão da tradição. A memória do passado religioso manifesto em uma herança religiosa fragilizada é percebida na presença de crença religiosa. A crença é o elo da continuidade que é confrontada pela descontinuidade intrínseca à individualização da crença.

Sendo assim, a desinstitucionalização e a individualização são atributos desses indivíduos, agregando-se a perenidade de crenças religiosas. O anonimato é mantido na esteira religiosa porque não se agregam ao grupo, não se institucionalizam, podem usufruir de bens simbólicos religiosos, visitar tradições, mas sem estabelecer vinculações ao grupo à instituição. Georg Simmel aduz que “até agora, a religião sobreviveu às religiões, tal como uma árvore sobrevive à colheita periódica de seus frutos.” (SIMMEL, 2009). Em se tratando dos sem religião com crença, a crença religiosa sobreviveu à desinstitucionalização religiosa. “O equilíbrio entre passado e presente, dado pela mudança, é importante e mantém vivas as religiões.”

(GRESCHAT, 2005, p. 27). Nas pessoas sem religião com crença é a crença que sustenta a herança religiosa fragilizada.

A recomposição das crenças não é apenas uma pulverização como também pode ser o elemento que areja e nutre a perenidade das próprias crenças. Sendo assim, as pessoas sem religião com crença não são indivíduos necessariamente propícios à conversão, mas são próximos à figura dos peregrinos, sobretudo, peregrinos de crenças (HERVIEU-LÉGER, 2015). Destarte, é por isso que confirmamos nossa tese de fragilização da herança religiosa, que persiste nas crenças pretéritas e atuais, como elo da memória religiosa.

Refletindo sobre a vivência da crença, na questão de número 24, indagamos sobre como as pessoas sem religião com crença vivenciam a própria crença, e concluímos que a maneira como esses indivíduos vivenciam a própria espiritualidade e crença é por meio da vivência individualizada. Se considerarmos a espiritualidade a partir da concepção abordada no item anterior, concluiremos que a espiritualidade dessas pessoas sem religião com crença não está atrelada, tampouco é vivenciada via religião. Uma espiritualidade e crenças vivenciadas, sobretudo, de maneira individualizada, regulada pelo próprio indivíduo e desinstitucionalizada enquanto vinculação a uma ou a várias instituições.

Verificamos que as pessoas sem religião com crença afirmam possuir crenças religiosas. Por isso, a crença está no cerne da vivência religiosa dessas pessoas sem religião com crença, é o elo que os conecta com a herança religiosa pretérita. Por fim, somente é possível falarmos de linhagem de crentes nas pessoas sem religião com crença, a partir da desinstitucionalização e individualização das crenças, isto é, crenças desinstitucionalizadas e individualizadas.

Objetivando compreender a partir da opinião das pessoas sem religião com crença, a razão das pessoas procurarem a religião, na questão de número 29 indagamos aos sem religião com crença: “Na sua opinião, qual o motivo das pessoas procurarem a religião?”. Se considerarmos as alternativas mais assinaladas, teremos: “Porque a família (os pais, responsáveis) ensinaram” (79%); “Porque a cultura do Brasil e a tradição é religiosa e influencia os indivíduos” (65%); “Porque acreditam em um Ser maior que elas e se sentem bem, acolhidas” (65%); “Para se melhorar enquanto ser humano. Para se equilibrar e ajudar outras pessoas” (65%); “Por motivos pessoais do próprio indivíduo” (59%); “Por medo da morte” (59%). Se considerarmos que as pessoas sem religião com crença são aqueles que se afastam das instituições,

as respostas acima, em tese, deixam de ressoar para esse grupo, ou seja, deixam de ser motivações válidas para a permanência na religião.

Da mesma maneira, buscamos compreender a partir da opinião das pessoas sem religião com crença as razões para as pessoas deixarem de ter uma religião. Na questão de número 30, indagamos: “Na sua opinião, o que contribui para que as pessoas deixem de ter religião? Marque todas que você concorda.” Os maiores percentuais foram: “Não confiar nas instituições religiosas” (76%); “Não confiar nos líderes religiosos” (82%); “Buscar explicação na ciência” (41%); “Desenvolver a espiritualidade a partir de si, sem se vincular a religião ou instituição” (41%); “A decepção com a humanidade” e “Não se interessar por religião e Deus” foram assinalados por 47%. “Outros motivos pessoais”, por 35%, e “Não crer em Deus, ou algum Ser superior”, por 35%. “Não ter formação religiosa em casa, nas famílias”, por 24%, percentual de quase $\frac{1}{4}$ dos participantes, apoiando nossa tese de fragilização da herança religiosa em razão da descontinuidade ou relativização da transmissão da tradição. Evidenciado novamente a desinstitucionalização.

“A laicidade do país” (18%) das pessoas sem religião com crença, isto é, a privatização da religião, contribuiu em alguma medida para o afastamento da religião. “Transitar por várias religiões ao mesmo tempo” obteve 12%. Na opinião majoritária das pessoas sem religião com crença, o trânsito religioso pelas tradições não seria uma razão para a consequente desinstitucionalização.

Por fim, verificamos as razões para a identificação religiosa dos sem religião com crença pelas pessoas participantes. Na questão de número 22, indagamos: “O que te fez ou te faria mudar de religião?”.

As respostas indicam pessoas desinstitucionalizadas que individualizam a própria crença, quer seja pela discordância em relação à doutrina, quer seja pelas condutas assumidas pela liderança religiosa, as quais desaprovam pelos discursos excludentes a determinados grupos sociais ou por uma vivência ou experiência espiritual sem a regulação da religião.

É evidente o processo de fragilização da herança religiosa em curso. A autonomia do indivíduo que se percebe capaz de regular a própria espiritualidade, moralidade e crença num processo de individualização da crença, favorece a desinstitucionalização, sobretudo na reconfiguração do espaço e da memória e que torna a pessoa anônima.

Assim, na questão de número 19, indagamos: “Qual o motivo da sua declaração religiosa (religião ou não religião afirmada na pergunta anterior)?”. A questão 19 foi dissertativa e se relaciona com a questão de número 18, quando perguntamos “qual é sua religião?”. Essa pergunta nos auxiliará na compreensão das razões para que os indivíduos se identifiquem como sem religião com crença na atualidade.

A vivência na religião, discordância com doutrinas e não se identificar com nenhuma tradição ou tradições em especial estão entre as razões expostas. A descontinuidade da tradição, com manifesta não adesão à herança religiosa transmitida não se mostra como um ato que traz constrangimento, ao contrário, reafirma a autonomia do indivíduo. As várias tradições são bens simbólicos úteis, mas não são eminentemente necessários na perspectiva dos sem religião com crença. A herança da religião nas pessoas sem religião com crença reside na crença. A crença é regulada e vivenciada no tempo e no espaço, a juízo do indivíduo. Por isso, nas pessoas sem religião com crença, a crença é o elo de memória da herança religiosa fragilizada.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo abordamos como os aspectos históricos do catolicismo no Brasil inspiraram-se na concepção teológica lusitana messiânica de povo eleito em missão de instauração do *Reino de Deus na Terra*. Como parte desse projeto, a dinâmica colonial esteve associada à dinâmica das missões de evangelização, porque a expansão territorial e a expansão da fé católica eram maneiras de ampliar a *Cristandade*. Para tanto, houve engajamento da coroa portuguesa, e o discurso teológico era universalista e doutrinário e não privilegiou a cultura local, tampouco um catolicismo de vivência, mas de manifestação pública, sendo contabilizado mormente pelo batismo. No decorrer da colonização e das missões, a historiografia assevera os ciclos missionários, evidenciando a fragmentação da evangelização (HOORNAERT, 1992).

No primeiro ciclo, no litoral brasileiro, ocorrido entre o século XVI e os primeiros anos do século XVII, a escravização dos indígenas e africanos foi acentuada, porque eram os engenhos de açúcar o enfoque principal daquela região, e os senhores dos engenhos governavam no padrão patriarcal. As missões foram complicadas, quer seja pela variedade de ordens religiosas – jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos –, quer seja pelos mandos dos senhores dos engenhos, resultando numa evangelização ao modo do engenho. Esses são alguns aspectos que contribuíram para a fragilização da evangelização no primeiro ciclo.

No segundo ciclo temos a ocupação do Rio São Francisco e sertão, cuja maior vitalidade desse ciclo ocorreu na segunda parte do século XVII, destacando-se os capuchinhos, sobretudo Martinho de Nantes e os oratorianos, mas franciscanos e jesuítas também tiveram atuação, resultando em variedade de ordens religiosas. Todavia, eram os fazendeiros de gado que governavam. As missões, por vezes, conflitavam com os interesses expansionistas dos fazendeiros. Por volta de 1700, os missionários também ingressaram na criação de gado e igualmente escravizaram pessoas. Esses são alguns aspectos que corroboraram a fragilização da evangelização no segundo ciclo.

No terceiro ciclo, no Maranhão e Grão-Pará, que ocorreu na segunda parte do século XVII e na primeira parte do século XVIII, os franciscanos e carmelitas foram os primeiros a evangelizar aquela região e estavam imbuídos dos princípios da coroa portuguesa. A chegada do governador ao Maranhão com um representante do Santo

Ofício trouxe interesse religioso ao local. Todavia, por não dominar a língua *brasílica*, o religioso enfrentou dificuldades na comunicação religiosa. Com a ida dos jesuítas, houve um impasse entre o representante do Santo Ofício e essa ordem religiosa, porque o representante do Santo Ofício era contrário à liberdade dos indígenas, naquele momento defendida pelos jesuítas. Em razão da necessidade de proteção das fronteiras, houve uma reorganização da região entre as ordens religiosas. A missão jesuítica descolou em certa medida do modo colonizador português. Posteriormente, ocorreu a expulsão da ordem jesuíta na era pombalina. Essa ação também alcançou os franciscanos e, em menor escala, os carmelitas. No decorrer do século XIX, as ações missionárias nessa região se extinguem aos poucos, evidenciando a fragilização da evangelização nesse terceiro ciclo.

O quarto ciclo remonta a Minas Gerais e ao século XVIII, com os eremitães Feliciano Mendes e Lourenço de Nossa Senhora, mas também aos santuários e às irmandades nas cidades e nas vilas mineiras. Esse é um ciclo particularizado também porque as ordens franciscanas, beneditinas, carmelitas e capuchinhas, comuns em outros ciclos, não são destaques no ciclo mineiro. Devido à riqueza local, sobretudo o ouro, a coroa portuguesa limitou o acesso a essa localidade, inclusive em relação às ordens religiosas. Logo, a evangelização não se realizou como nos demais ciclos.

Assim, nos quatro ciclos, evidenciamos fatos históricos que apontam para a fragmentação da evangelização nas missões e, por conseguinte, para a fragilização da herança religiosa. Outro aspecto abordado a partir dos fatos históricos foi o contexto complexo do clero no Brasil. Durante muito tempo, o clero recebia parca formação, o que era evidenciado nas liturgias simplistas e, por vezes, vagas. Em razão do modelo tridentino que enaltecia a figura do clero na missa, essas fragilidades eram sobressalentes e recorrentes. Fato observado e registrado por cientistas e visitantes europeus que vinham ao Brasil e questionavam o catolicismo local, comentavam a divergente conduta do clero e a vaga presença da herança católica na população.

Outrossim, parte dos membros do clero desempenhavam outros ofícios além do exercício religioso. A busca por riqueza em não raras circunstâncias era priorizada, o que também ocorreu com as ordens religiosas. A conduta do clero se desassociava das práticas morais apregoadas, sobretudo, mas não apenas, na diretriz ao celibato, o que ensejou algumas propostas de reformas, especialmente cunhadas pelos jesuítas. No fim do século XVIII e início do século XIX, o clero se mostra envolvido com os preceitos iluminista e liberal. Novas fragilidades surgem a partir dos ideais do

clero, os quais estavam imbuídos dos preceitos tridentinos e europeus, destoantes da realidade social e religiosa brasileira. Com o advento da República, em 1889, ocorre a separação entre Igreja Católica e Estado. Uma sociedade mais secularizada foi se formando.

A Igreja precisou se reposicionar nesse novo projeto de Estado. A catequese escolar foi uma das estratégias adotadas. Congregações religiosas e escolas católicas se uniram nesse projeto no intuito de alcançarem, sobretudo, as crianças e a juventude, ou seja, um modo de transmitir a herança católica nas gerações vindouras e também uma maneira de manter a Igreja Católica no cerne da sociedade e próximas aos indivíduos. Outra ação foi a dimensão ocasional, que objetivava as visitas pastorais às paróquias e eram realizadas pelos bispos, com objetivo de orientar e preparar o apostolado catequético. Por fim, a estratégia da dimensão da família, que era vista pelo episcopado como uma importante forma de colaboração na preservação e difusão dos valores cristãos via transmissão da herança religiosa, sobretudo diante dos valores seculares que se dilatavam na sociedade. Buscava-se a continuidade da tradição por meio da transmissão calcada na importância afetiva e autoridade constitutiva dos ascendentes e familiares frente aos mais jovens. Essas ações foram implementadas porque notavam-se indícios de fragilizações na herança religiosa e na memória católica na sociedade, por isso falava-se em “recatolicizar” a sociedade. (PASSOS, 1999).

No século XX, houve também conflitos entre a perspectiva tridentina e a perspectiva pastoral do Concílio Vaticano II, reverberando certa polarização na Igreja. A partir da segunda metade do século XX, sobretudo no Sudeste do país, o desenvolvimento da cultura cafeeira e a industrialização foram fomentados e o desenvolvimento urbano foi acelerado, juntamente com a formação da sociedade burguesa e as aglomerações urbanas. Essa mudança na sociedade trouxe maior destaque à formação escolar como cultura do letramento, além de provocar mobilidades, recomposições identitárias e ressignificações nos vínculos sociais. Portanto, a urbanização foi um aporte impactante no processo de fragilização da herança religiosa, corroborando a confirmação da nossa hipótese.

A catequese católica, almejando acompanhar essas mudanças, tem suas características modificadas, redireciona os esforços ao letramento, às doutrinas, às regras morais, à linguagem escrita e ao rigor nas práticas sacramentais. O discurso clerical, mormente escrito, teologizado, assume o destaque na transmissão da

mensagem. A proposta da catequese é renovada na contemporaneidade, porquanto precisa corresponder ao momento cultural e aos desafios inerentes à nova geração urbanizada, dinâmica, autônoma e que privilegia a individualização.

No Brasil, em 1975, iniciam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sendo consideradas por pesquisadores como uma contribuição frutífera ao processo de evangelização, especialmente pelo viés libertário e dialogal entre Igreja e indivíduos. As CEBs foram imbuídas pelos ares teológicos do Concílio Vaticano II e Medellín e são postas como local de “reafiliados” (TEIXEIRA, 2005), ou seja, de indivíduos que se reencontraram com o catolicismo, não apenas enquanto autodeclaração religiosa, mas como identidade religiosa, dotada de pertencimento e afeição. As CEBs mantiveram suas atuações ao longo das décadas, mas de modo menos vigoroso, indicando um processo de fragilização. No entanto, nos canais de comunicação oficial das CEBs, continuam se afirmando “animadas pelas ideias libertárias”.

Essas ocorrências históricas demonstram o processo de formação da herança religiosa com várias circunstâncias de fragilizações, tanto nas missões de evangelização quanto no contexto complexo do clero, nas dificuldades de institucionalização do catolicismo, nas dinâmicas da sociedade que se torna mais secularizada, nas questões internas da Igreja em suas perspectivas teológicas, no advento da urbanização e suas ressignificações. No dado histórico do Censo, observa-se declínio numérico católico desde o Censo de 1991, pois o crescimento católico está em descompasso com o crescimento populacional.

A título de exemplo, embora no estado do Piauí, na região Nordeste, haja resiliência católica, o estado do Pernambuco, também no Nordeste, temos a maior evidência de transição religiosa daquela região, indicando a fragilização da herança religiosa e a recomposição da memória religiosa. Ao verificarmos no IBGE, no estudo Divisão Urbano-Regional do Brasil, somos informados que, na região Nordeste, há um destaque da capital pernambucana (Recife), afirmada no estudo de 2021 em comparação com 2013. Além de Pernambuco ser um estado populoso, 8.796.448 de habitantes em 2010, a área urbanizada, em 2019, era de 1.415,19 km², enquanto o estado do Piauí tinha 1.537.704 de habitantes e a área urbanizada era de 900,03 km². Logo, a nossa hipótese de fragilização da herança religiosa em razão da urbanização é um aspecto relevante nas análises.

Outro dado importante, o perfil etário católico, é predominantemente composto por adultos e idosos, o que sugere fragilidade na herança católica em relação à continuidade da tradição nas gerações jovens e vindouras. Por outro lado, o perfil etário predominante dos sem religião no Brasil é composto por jovens. Em nossa pesquisa de campo, verificamos que as pessoas sem religião com crença não se comprometem com a realização da transmissão religiosa aos seus descendentes, aliás, alguns se manifestaram contrariamente. Confirmamos, a partir das referências bibliográficas da história da Igreja no Brasil, nas abordagens e análises apresentadas neste estudo, as fragilidades no processo de evangelização durante as missões e nas associações entre dinâmica colonial e evangelização, que resultaram em memórias religiosas precarizadas e, conseqüentemente, em uma herança religiosa fragilizada.

Observando os modos de vida produzidos pela modernidade em cada contexto cultural e histórico em que se insere (EISENSTADT, 1996), tratamos da urbanização do Brasil no século XX (SANTOS, 1993) como contributo importante no processo de fragilização da herança religiosa, sobretudo porque promoveu não apenas a mudança de espaço, como também a recomposição da memória religiosa e a reconfiguração identitária dos indivíduos. Assim, demonstramos como a urbanização no contexto moderno patrocinou a autonomia do indivíduo, propiciando a erosão e a pluralização de práticas religiosas, beneficiando a individualização das crenças e a desinstitucionalização.

Como visto, a mobilidade inerente à urbanização ocorreu especialmente no século XX, no Brasil, marcadamente nas políticas dos governos de Getúlio Vargas, que define uma nova vocação para o Brasil, outrora rural para urbana, mormente nas regiões Sudeste e Sul do país. Posteriormente, o governo de Juscelino Kubitschek promove a hegemonia do urbano sobre o rural (OLIVEN, 2010). Na década de 1990, os centros urbanos no Brasil revelam o crescimento, superando a América do Sul, Latina e Caribe (ONU, 2018). A tendência à urbanização no Brasil, de acordo com as projeções da ONU, deve avançar até 2050, alinhavada com a tendência mundial que é de urbanização. Isso quer dizer que a urbanização é um fenômeno que dialogará com outros fenômenos de maneira continuada e se mostrará como um aspecto da sociedade presente nos modos de viver, de pensar, de agir e interagir.

A relação entre Igreja e o modo de vida rural está enraizada desde a colonização (LEERS, 1977). Entretanto, a tendência urbana da sociedade brasileira e seu impacto no cenário religioso, é um aspecto consignado expressamente nas

Diretrizes de Evangelização de 2019-2023 da Igreja Católica, por meio da CNBB. A estratégia territorial rural do Brasil, sobre a qual o catolicismo se estruturou, foi alterada (ROSENDAHL, 2005), deslocada e realocada na dinâmica urbana. Os efeitos da urbanização, além de propiciarem um novo espaço urbano, alcançam também o ambiente rural, fomentando uma nova dinâmica social, cultural e religiosa, porque o espaço é componente formador de memória (HALBWACHS, 2006). Na medida em que a memória agrupa o espaço, o tempo, a afetividade e o indivíduo, o espaço é o elemento mais estável da composição. Contudo, a mobilidade suscitada pela urbanização gerou recomposição da memória. Por isso, a nossa hipótese de recomposição da memória religiosa em razão da urbanização é confirmada, e os dados da pesquisa de campo sobre a alteração do espaço e a repercussão na memória religiosa é corroborada pelas respostas dos participantes.

Outrossim, no modo de vida urbano, há prevalência da autonomia do indivíduo, e o lugar normativo da religião nos sem religião com crença é deslocado das instituições para a própria pessoa. A autonomia fomenta a individualização, especialmente no ambiente urbano, quando a pessoa se torna uma anônima e se reafirma. A busca por satisfação e reafirmação da pessoalidade privilegia a individualização. A individualização da crença ecoa nesse contexto urbano, quando regulação das crenças e da vivência religiosa está centrada no indivíduo que se percebe legitimado para exercer a regulação do crer e das crenças, porquanto desinstitucionalizado.

A individualização da crença na urbanização tem o efeito de pulverizar as memórias religiosas, porque multiplica as vivências no tempo e no espaço. A tradição bem como a transmissão estão sob o crivo da autonomia e da individualização inerentes à urbanização, e esses aspectos relativizam a continuidade da herança religiosa contida na tradição. A continuidade é garantida pela afeição, não pela tradição. A ausência de afeição à tradição promove a erosão da tradição, porque precariza a continuidade. A identidade católica expressa uma preponderância da memória rural firmada na tradição. Por isso, é sobretudo essa herança religiosa que mais se fragilizou com a urbanização. Em contraponto, aquelas identidades que se firmam sob o esteio das aspirações e das desilusões das sociedades urbanas mostram indícios de expansão. As descontinuidades das tradições religiosas são muito impactantes nas tradições firmadas pela força da tradição, porque as

recomposições também podem promover discontinuidades, especialmente no hibridismo cultural (CANCLINI, 1989). A urbanização patrocina essa recomposição.

Os dados da pesquisa de campo mostraram o pretérito religioso das mães, dos pais, das pessoas participantes e as respectivas memórias religiosas pregressas. Nas análises chegamos mormente à tradição católica como principal herança religiosa. A constatação de fragilização da herança religiosa ocorre com o aporte da mobilidade espacial e da dinâmica proposta pela urbanização como modo de vida. A identidade religiosa no contexto urbano mostra-se mais susceptível à reconfiguração, e o nosso escopo de pesquisa mostra que a reconfiguração resultou na desinstitucionalização e na individualização da crença como atributos da identificação religiosa sem religião com crença.

No contexto urbano de mobilidades e deslocamentos, temos também o trânsito religioso, com a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas (ALMEIDA; MONTERO, 2001), propiciando a metamorfose das práticas e das crenças que podem ser reelaboradas nesse processo de justaposições de pertencas e afeições religiosas. Esse dado foi validado em nosso estudo, porque há histórico de trânsito religioso não apenas pelas pessoas sem religião com crença, cuja maioria nasceu em ambiente urbano, como também pelas mães e pais, que mormente se deslocaram do campo para áreas urbanas. Como nenhuma tradição se consolida e se pereniza sem a efetividade da transmissão, indícios de fragilização na transmissão suscita apuros à tradição, quer seja na pulverização de vivências religiosas, quer seja pelas novas vivências que são justapostas, como também na reconfiguração da tradição pela incorporação de novos códigos de sentidos, os quais fragilizam a ideia simbólica da tradição enquanto memória pautada na continuidade.

No espaço urbano de deslocamentos, as figuras do *peregrino* e do *convertido* (HERVIEU-LÉGER, 2015) apontam para a mobilidade religiosa contemporânea, mas não esgota o dinamismo das relações e vivências atuais. O *peregrino* é alguém cuja identificação transcorre na caminhada e não necessariamente numa religiosidade sedentária. O *convertido* corresponde à narrativa moderna da individualidade, é aquele que escolhe, que adere pessoalmente, que legitima o seu processo de identificação religiosa a partir de determinada trajetória biográfica (TEIXEIRA, 2019). As mudanças nos indivíduos repercutem nas instituições, as quais são confrontadas não apenas em seus preceitos estruturais, mas em seu significado simbólico. (BERGER, LUCKMANN, 2012). A pertença religiosa não é mais uma herança

inequívoca, uma tradição recebida e aderida. Ao contrário, torna-se escolha pessoal, por isso a força da tradição é relativizada, a adesão aos bens simbólicos religiosos é individualizada. A desregulação das crenças pela instituição em razão da individualização das crenças está atrelada à crise de identidade religiosa, que decorre da recomposição das identidades e memórias recompostas.

A relação entre religião e indivíduo está na esteira da secularização, compreendida neste estudo não como o fim da religião, mas como uma significativa movimentação da paisagem religiosa delineada pela urbanização. No campo religioso, sobretudo nas pessoas sem religião com crença, um dos efeitos percebidos na mobilidade urbana é o processo de individualização e desinstitucionalização como indicativos de deslocamentos da instituição para o indivíduo, contexto que situa a secularização urbana. Destarte, mesmo quando a escolha pessoal é permanecer na tradição religiosa transmitida pela família, a afeição pessoal é considerada para a permanência; caso contrário, a regulação pelo indivíduo pode resultar na mudança de identificação religiosa, como verificado em nossa pesquisa de campo. Ademais, a desinstitucionalização religiosa manifesta na identificação religiosa *sem religião*, é relacionada ao próprio sentido da religião para os sem religião com crença. Conforme demonstrado em nosso estudo, para as pessoas sem religião com crença, religião é instituição. Ausência de religião equivale à ausência de vinculação à instituição religiosa.

Assim, ao apresentarmos um panorama de estudos e dados sobre os sem religião no Brasil e alguns apontamentos no contexto internacional, evidenciamos que no Brasil os estudos datam mormente do século XXI, quando a urbanização é acentuada e movimentações no campo religioso são dinamizadas. Os dados do Censo apresentados nesta pesquisa corroboram as constatações. Afinal, no Censo 2010, o percentual dos sem religião era de 8,04% – em números absolutos, 15.335.510 de indivíduos residentes no Brasil. O desmembramento desse percentual nas respectivas subdivisões – ateus, agnósticos e sem religião – evidencia que os sem religião com crença resultam em 7,65% do grupo, a maior concentração. Os dados históricos do Censo revelam um crescimento significativo dos sem religião nas décadas de 1970 e 1980. Nas décadas de 1990 e 2000 há desaceleração no crescimento, mas ainda é um fenômeno em expansão. A maior concentração dos sem religião, 46,97%, é no Sudeste, região intensamente urbanizada no Brasil.

O grupo dos sem religião é predominantemente composto por indivíduos homens (59,23%), na faixa etária dos 15 aos 39 anos, com preponderância entre 20 e 29 anos e média de 26 anos. Os indivíduos são majoritariamente pardos (47,06%), seguidos por negros (11,07%). A maior concentração dos sem religião é de indivíduos sem instrução e com fundamental incompleto (48,57%) e com baixa renda nominal mensal entre meio a um salário mínimo (27,87%) e estão situados em áreas urbanas. Entretanto, esses não são dados que nos permitem concluir pela homogeneidade no fenômeno. Sabemos, contudo, que é um fenômeno representado por jovens e em áreas urbanas.

Vimos nos dados da Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life: The Global Religious Landscape (2012) que a tradição religiosa com maior índice é o cristianismo (32%); seguida pelo Islã (23%), e não afiliados (16%). De acordo com a PEW (2012), a Ásia e o Pacífico agrupam 76% dos indivíduos não "afiliados", seguidos pela Europa (12%); América do Norte (5%); América Latina e Caribe (4%); e África (3%). Dados que indicam movimentações no campo religioso mundial.

Em Portugal, identificou-se que, na região de Lisboa e Vale do Tejo, temos a aglutinação da metade dos descrentes (55,2%) e dos crentes sem religião (43,5%) de Portugal (TEIXEIRA, 2013). Essas são regiões urbanizadas em Portugal. Ao questionar o tempo que o indivíduo habita no local onde reside atualmente, notou-se que quanto maior o tempo de residência na mesma localidade, mais os indivíduos se dizem católicos e testemunhas de Jeová. Os demais representantes das outras tradições religiosas apresentaram maior itinerância espacial. Esse é um dado que dialoga com a nossa hipótese de mobilidade espacial e fragilização da herança religiosa, em decorrência da recomposição da memória coletiva e da identidade individual, sobretudo na relação espaço e memória, urbanização e recomposição da memória, inclusa no processo de identificação *sem religião*. Ressalvadas as peculiaridades próprias do campo religioso português, notamos algumas similaridades com o fenômeno dos sem religião no Brasil, mormente no aspecto urbano, conforme nossa hipótese.

Na França, a presença dos sem religião é uma realidade, e mesmo a prática religiosa, por vezes, mostra-se afim às "práticas consumistas" (DENÈFLE, 1997), que não são necessariamente rememoráveis ao catolicismo francês. Danièle Hervieu-Léger, ao estudar as mudanças no campo religioso francês, abordou como "catolicismo frágil" (HERVIEU-LÉGER, 2003). Na pesquisa realizada por Sylvette

Denèfle (1997) com jovens sem religião, a autora identificou os precedentes religiosos dos ascendentes, incluindo na investigação dados da educação religiosa, que era sobretudo pautada na tradição católica. Concluiu-se pelo declínio maciço do envolvimento religioso dos jovens e a expressão cada vez mais frequente, afirmando desapego religioso (DENÈFLE, 1997). Os sem religião também estão em grande concentração em áreas urbanas da França, dado que também se assemelha ao Brasil e corrobora a nossa hipótese.

No Uruguai, evidenciou-se o histórico católico daquele país. Na contemporaneidade há difusão de tradições evangélicas históricas e pentecostais, assim como religiões de matriz afro-brasileira, além de um processo latente de individualização religiosa. A pesquisa que transcorreu na capital Montevidéu, localidade que concentra um alto índice da população do país e que é amplamente urbanizada, constatou-se que, embora majoritariamente católica (54%); seguido pelos evangélicos (11,3%); ateus (12,8%); crentes em Deus sem confissão/afiliação (9%), o número de pessoas sem religião é significativo. Acerca da mudança de religião ou conversão, 31% da população de Montevidéu afirmou ter mudado de religião ao longo da vida, 67,5% nunca mudou de religião e 1,5% não respondeu (COSTA, 2003). Conclui-se que há trânsito religioso com mudança de religião, indicando mobilidade religiosa. Da mesma maneira, aspectos de semelhança foram identificados mormente no perfil urbano do fenômeno, dialogando com a nossa hipótese.

Em Portugal, na França, no Uruguai e no Brasil, notamos a ocorrência de pessoas que integram o fenômeno dos sem religião, cuja herança religiosa era mormente católica, com importante concentração etária na juventude e em ambiente urbano. Essas são características sugestivas de uma época, de uma faixa geracional, de um espaço em remodelações e identidades em reconfigurações, evidenciando a nossa hipótese de fragilização da herança religiosa com contributo da urbanização. Resta, contudo, a identificação pela afeição, não necessariamente pela herança religiosa ou pela força da tradição, como visto nos países comentados.

Destarte, optamos por realizar a pesquisa de campo com a juventude universitária da PUC Minas, com a participação de 75 participantes, cuja idade média foi de 26 anos. Houve predominância de autodeclaração dos gêneros feminino (61,3%) e masculino (38,7%); a autodeclaração de raça/cor da pele foi brancos/as (50,7%); pardos/as (34,7%); negros/as (10,7%); amarelos/as (2,7%); não declarou (1,3%). São majoritariamente solteiros/as (85,3%); casados/as (6,7%); união estável

(4%); viúvos/as (1,3%); separados/divorciados/as (1,3%); outro (1,3%); a maioria não tem filhos/as (94,7%); a renda familiar está na faixa entre 1 e 3 salários mínimos (40%); 4 e 6 salários mínimos (28%); acima de 11 salários mínimos (18,7%); 7 e 10 salários mínimos (13,3%). São pessoas residentes em espaços urbanos, mormente em Minas Gerais, especialmente na capital Belo Horizonte ou região metropolitana.

Nos dados gerais de identificação religiosa, a maioria se identificou como da tradição Católica Apostólica Romana (28%); sem religião específica, mas com crenças religiosas (23%); evangélico (17%); agnóstico (8%); espírita (7%); ateu (5%); múltiplas pertencas religiosas (5%); cristã/cristão anglicano (3%); umbanda (3%); e candomblé (1%). A composição das Múltiplas Pertencas Religiosas (MPR) são: MPR I: Católica, Espírita, Umbanda e Santo Daime; MPR II: Espírita e Sikh; MPR III: Umbanda e Candomblé; e MPR IV: Umbanda, Candomblé, Quimbanda e Grande Fraternidade Branca. Se considerarmos o grupo sem religião com os subgrupos ateus, agnósticos e sem religião, conforme Censo 2010, teremos 36% dos participantes compondo o fenômeno dos sem religião.

Não obstante, se analisarmos somente o perfil predominante das pessoas sem religião com crença, notaremos peculiaridades. Essa identificação agrupa 17 pessoas em números absolutos, ou seja, 23% dos participantes da pesquisa de campo e a idade média é de 24 anos, menor que a média geral, 26 anos. A maioria se autodeclara do gênero feminino (76%), sendo 24% do gênero masculino. A autodeclaração de cor de pele/raça indica maioria de pardos/as (41%), seguida por brancos/as (35%), e negros/as (24%). O estado civil predominante é de solteiros (94%), seguido por união estável (6%). A profissão predominante é estudante, a maioria (41%) tem a renda média familiar entre 1 e 3 salários mínimos, que na época era de R\$1.045,00 (41%), de 4 a 6 salários mínimos (35%), e acima de 11 salários mínimos (23,5%), com média de 4 moradores na residência. O dado econômico predominante indica que majoritariamente são indivíduos das classes sociais C e D, conforme IBGE (2017). Quanto ao local da moradia, 59% são residentes na capital mineira, Belo Horizonte, enquanto 35% residem na Região Metropolitana de Belo Horizonte e na capital Manaus (6%), o que demonstra o perfil urbano.

Analisando o aspecto identitário (HALL, 2019; DUBAR, 2006), notamos que, nas pessoas sem religião com crença, a relação identitária com o tempo e o espaço é caracterizada por modernidades múltiplas (EISENSTADT, 1996), e a urbanização oportuniza sobremodo o diálogo entre as culturas híbridas (CANCLINI, 1989),

propiciando as sucessivas reconfigurações. As dinâmicas de reconfiguração identitária incluem a identificação religiosa que se mostra conexa ao contexto de remodelação dos vínculos sociais, os quais incluem os sem religião (TEIXEIRA, 2022). Essa dinâmica de reconfigurações e remodelações favorece a recomposição da memória religiosa (HALBWACHS, 2006) e altera a herança religiosa.

Verificamos que, até mesmo em momentos livres, as preferências de lazer são aquelas resultantes da afeição do indivíduo, sendo as artes (CANUDO, 1995) significativamente figuradas entre as preferências, contudo a religião não é mencionada. Para as pessoas sem religião com crença, no aspecto da religião, apenas 6% consideram que o catolicismo representa a identidade brasileira, enquanto a pluralidade religiosa foi lembrada por 41%. As maiores representatividades da identidade brasileira na opinião dos sem religião com crença foram as paisagens naturais e a geografia do país, 88%; a pluralidade étnica, 88%, e o povo brasileiro; as comidas, 65%, e festas típicas; a arte brasileira, 53%. Os aspectos mais mencionados como representativos da identidade brasileira apontam para os indivíduos enquanto agentes em detrimento das instituições.

Da mesma maneira, na verificação da relação entre indivíduo, religião e Estado, notamos a concordância na permanência da separação entre religião e Estado, representada pela laicidade no Brasil. Isto é, a permanência da religião na esfera privada. Não obstante, acerca da vivência de intolerância e violência religiosa, dentre as pessoas sem religião com crença, 24% relataram a ocorrência de intolerância e violência religiosa e 76% negaram.

Sobre o ensino religioso nas escolas, a maioria acredita que “sim”, é benéfico. Para 80%, o conhecimento favorece a tolerância e respeito ao direito de crer e não crer. As ressalvas realizadas pelos participantes são no sentido de distorção do objetivo no intuito de evangelização e conversão. Consideramos que o ensino das tradições religiosas com a função de conhecimento é um instrumento útil no enfrentamento da intolerância e violência religiosa. Por isso, entendemos que a nomenclatura *Ensino Religioso* parece menos adequada que *Estudo das Religiões*, por exemplo, porque previne distorções de finalidade. A opinião majoritária das pessoas sem religião com crença reforça a escolha da religião pelo indivíduo e não pela transmissão no ambiente escolar, quanto espaço formador de memória.

Assim, ao verificarmos especificamente a relação entre espaço e memória, indagamos se a mudança de espaço temporária, decorrente de uma viagem ou visita

a determinado local, alterava a memória religiosa. A nossa hipótese de alteração da memória em razão da alteração do espaço foi confirmada majoritariamente pelas pessoas sem religião com crença (71%), mesmo que a mudança de espaço tenha sido temporária, em razão de visita ou viagem. A título exemplificativo, se considerarmos os agnósticos, essa confirmação positiva aumenta para 83%. Os ateus também confirmam positivamente a nossa hipótese (75%). Ou seja, a nossa suposição é confirmada nos participantes que representam o fenômeno dos sem religião. A alteração de espaço proporciona a recomposição da memória religiosa.

Da mesma maneira, verificamos a alteração da memória em razão da mudança de espaço de maneira duradora, ou seja, na mudança de residência, por exemplo. Identificamos que 71% das pessoas sem religião com crença residem na mesma localidade do nascimento, enquanto 29% se mudaram. Atualmente, são pessoas residentes em ambientes urbanos, sendo inevitáveis o conhecimento e a experiência da individualidade e respectivo reflexo no *comportamento cálido* (SIMMEL, 1967) e na memória recomposta (HALBWACHS, 2006). Logo, não apenas a modernidade como também a estruturação urbana colaboram para que as percepções dos indivíduos em relação às instituições se alterem. Os espaços, as construções, as relações, as identidades se dinamizam e se dispersam no esteio das memórias de um indivíduo urbano.

Mormente, em se tratando da realidade socioeconômica predominante no Brasil, quando um elevado percentual de pessoas não possui casa própria, estas residem em imóveis alugados ou são desabrigadas, temos a mobilidade espacial e recomposição de memórias de modo acentuado. Especificamente, a mobilidade de residência do espaço rural para urbano não foi uma realidade identificada nas pessoas sem religião com crença, mas foi vivenciada pelos genitores, pais e mães. A recomposição da memória ocorreu naquela geração, aliás, geração responsável pela transmissão para a atual geração jovem, que em nossa pesquisa se identifica como sem religião com crença. Consideramos que o fenômeno dos sem religião indica a fragilização da herança religiosa contando o aporte significativo da urbanização como parte de um processo que remonta à colonização.

Dentre as pessoas sem religião com crença, 41% afirmaram que ambos os ascendentes – pais e mães – mudaram de localidade geográfica ao longo da vida, 29% disseram que apenas um dos ascendentes mudou de localidade e 29% afirmaram que os ascendentes nunca se mudaram, residindo sempre em ambiente

urbano. Se somarmos os ascendentes que se mudaram, em torno de 71% mudaram do ambiente rural para o urbano. Dentre aqueles ascendentes, apenas um se mudou do campo para áreas urbanas, as mães (80%) foram as que mais realizaram mobilidade espacial. São também as mães aquelas mais mencionadas nas memórias das pessoas sem religião como responsável principal pela transmissão da herança religiosa.

Outrossim, houve significativo trânsito religioso dos ascendentes, corroborando com a nossa tese de fragilização da herança religiosa. Ademais, há também histórico de trânsito religioso nas pessoas sem religião com crença, até a atual identificação sem religião com crença. No trânsito religioso e na migração para outras tradições, houve uma redução de 18% na identificação católica dos pais e de 29% na identificação católica das mães. Em contrapartida, a tradição evangélica não era a identificação de nenhum pai, mas, em razão do trânsito religioso, esse percentual subiu para 21%. Acerca das mães, 12% eram evangélicas e esse percentual também aumentou em razão do trânsito religioso para 35%, um crescimento de 24%. A síntese da movimentação dos ascendentes é que os pais permanecem mais católicos, enquanto as mães realizam mais trânsito e se tornam mais evangélicas, quando em comparação aos pais.

A herança religiosa principal é oriunda do catolicismo, 71%. Essas heranças religiosas transmitidas pelos ascendentes não foram continuadas pelas pessoas sem religião com crença. Em relação aos ascendentes, a identificação sem religião foi citada como pretérito religioso de 6% mãe e 6% pai. Todavia, as identificações agnóstico e ateu não foram mencionadas. Atualmente, não há pai sem religião, uma retração de 6%, mas o percentual de mãe sem religião dobrou 12%, um crescimento de 6%. Salientamos que identificamos em nossa pesquisa uma preponderância no gênero feminino em relação ao fenômeno dos sem religião e também na evasão da tradição católica. Não significa apenas que há um latente processo de desinstitucionalização entre as mulheres, mas de *destradicionalização* (TEIXEIRA, 2019), porque não se trata unicamente de emancipação em relação à instituição, mas também em relação à tradição. Por extrapolar o escopo deste estudo, não avançamos nessa abordagem, mas consignamos a relação entre gênero e religião.

Também a maioria das pessoas sem religião com crença (71%) realizaram trânsito religioso. Podemos identificar as tradições religiosas católica e evangélica como as duas mais frequentes no início do trânsito religioso das pessoas sem religião

com crença, e ambas mostram a mesma representatividade, 29%. A tradição católica favoreceu a ocorrência de trânsito em duas circunstâncias (40%): a primeira representada pela pessoa sem religião com crença III, que migrou para o espiritismo e posteriormente para sem religião com crença; e a segunda representada pela pessoa sem religião com crença XIV que migrou para a evangélica, congregação do Brasil, espírita e, por fim, sem religião com crença. Nas demais três ocorrência de trânsito religioso (60%), as pessoas migraram da tradição católica para sem religião com crença. Essas são evidências da fragilização da herança religiosa. Notamos que a maioria sequer migrou para outras tradições; na ocorrência da fragilização da herança religiosa, migraram diretamente para a identificação sem religião com crença. Esse é um dado que dialoga com o perfil jovem e urbano, destacado em nossa hipótese e que se confirma.

Nossas análises indicam que o fenômeno religioso dos sem religião com crença da contemporaneidade é marcado pela urbanidade, juventude e individualidade. Essas são características notadas na paisagem religiosa que se mostra como horizonte em construção e reconstrução. A transmissão é um dado importante quando tratamos de memórias e herança religiosa, porque é o fio de prospecção de continuidade. Sendo assim, verificamos, por meio das memórias compartilhadas pelas pessoas sem religião com crença, fatos rememoráveis da transmissão que se configurou em herança religiosa. Evidenciamos que a transmissão era mormente institucional, marcada pela frequência ao local formal de culto/missa, ou seja, ir à instituição religiosa. A prática da religião em ambiente doméstico não era frequente na maioria das famílias, como não era comum a participação em grupos sociais religiosos, desfavorecendo o processo subjetivo do indivíduo de afeição à tradição (OLIVEIRA, 2012), isto é, o aspecto vivencial cotidiano da fé.

A maioria dos ascendentes (65%) “não visitavam ou realizavam práticas de outras religiões”; 18% “visitavam ou realizavam práticas de outras religiões”; e 18% “talvez, mas não me recordo”. A prática de outras tradições não é uma recordação em relação aos ascendentes. Percebemos que houve transmissão, mas não necessariamente afeição à tradição recebida, para que a herança religiosa resultasse em escolha pessoal, critério da geração jovem, urbana e moderna, para que haja continuidade e adesão. Os atuais “descendentes da fé” (HERVIEU-LÉGER, 2015) não resultam apenas da continuidade da tradição dos pais, mas na afeição subjetiva. Aliás, esse é o processo de consolidação da crença enquanto conteúdo subjetivo oriunda

da afeição e dotada de sentido simbólico. A legitimidade da crença é outorgada pela pessoa, não pela instituição, porque esses são pressupostos da emancipação institucional manifesta na desinstitucionalização e na individualização da crença. Ao serem indagados se atualmente as pessoas sem religião com crença visitam tradições religiosas, a maioria (41%) disse que “não, mas poderia visitar ou frequentar sem nenhum problema”; 35% responderam “sim”; e 24% responderam “não”. Em síntese, a maioria sequer visita uma tradição religiosa. Como dito, há presença de crença nas pessoas sem religião com crença, mas isso não resulta em institucionalização, assim como a desinstitucionalização não significa aversão, embora o interesse em visitar instituições religiosas, de acordo com os dados, se mostre diminuído, o que não permite cogitar uma expectativa de adesão futura a uma instituição religiosa.

Na verificação do *fio da memória* (HERVIEU-LÉGER, 2015) da herança religiosa herdada, constatou-se que 88% das pessoas sem religião com crença as consideram apenas como “lembranças do passado”, enquanto somente 12% “em parte representam minhas crenças atuais”. A constelação de memórias religiosas que integram a herança religiosa das pessoas sem religião com crença aponta para a lembrança da “missa e eucaristia” (65%), “imagens de santos e rezas” (65%), bem como “procissões e quermesses” (29%), “cultos sem imagens e com leitura da Bíblia” (47%). Essas são as lembranças mais mencionadas e que registram a transmissão da tradição, porém se revelam fragilizadas. A expectativa de continuidade na transmissão religiosa para a geração futura, isto é, dos atuais jovens sem religião com crença para os seus descendentes, sabendo que a totalidade não tem filhos/as, foi sugestiva de descontinuidade do fio da memória. A liberdade de escolha da religião pela própria pessoa, além de recusa na transmissão, como expressões da autonomia do indivíduo, foi evidenciada e reafirmada expressamente, mostrando o traço identitário de individualização, crença e desinstitucionalização. A nossa hipótese se confirma, há fragilização da herança religiosa que é corroborada pelo processo de urbanização e as pessoas sem religião com crença no Brasil parecem ressoar a transição entre a geração da tradição para a geração da afeição, da desinstitucionalização para a individualização e autonomia. Não obstante, esse é um processo de fragilização que não demonstra encerramento, mas sugere um processo de erosão que poderá resultar em novas recomposições da memória religiosa.

Buscamos compreender a palavra que melhor se associa à religião na perspectiva das pessoas sem religião. As palavras mais assinaladas foram “alienação”

(24%), “poder” (18%), “Deus, Ser superior, Orixá, etc.” (18%). Também buscamos compreender o significado dos designativos *religião* e *espiritualidade* para essas pessoas. A análise das respostas nos confirma que os designativos *religião* e *espiritualidade* não são entendidos como sinônimos. As palavras-chave, ou seja, as mais recorrentes nas respostas relacionadas à religião são “instituição”, “doutrina”, “regras” e “dogmas”. A síntese de compreensão nos informa que religião é entendida como instituição reguladora e sistematizadora das doutrinas, dos dogmas, das regras de práticas e de conduta da comunidade de indivíduos que possuem alinhamento de crenças, cuja identificação religiosa remete à tradição religiosa. A espiritualidade é compreendida como sendo inerente ao indivíduo, na relação do humano consigo e com o outro, na conexão com algo intangível e na integração com o universo a partir de cada indivíduo. A religião é institucionalizada e comunitária, enquanto a espiritualidade é entendida como intrinsecamente desinstitucionalizada e individualizada. Embora a espiritualidade possa ser vivenciada na religião, não requer a instituição religião, porque prescinde e transborda a religião. A espiritualidade é potência do humano e a religião é fenômeno humano.

Compreendidos os significados e distinções dos termos religião e espiritualidade, procuramos compreender como as pessoas sem religião com crença vivenciam a própria crença e espiritualidade. A totalidade não utiliza com exclusividade os recursos do ambiente virtual para vivenciar suas crenças. Embora o ambiente virtual seja amplamente utilizado por indivíduos de outras tradições religiosas, essa não foi uma constatação em relação aos sem religião com crença. A opção que associava individualização da crença e desinstitucionalização, “individualmente comigo mesmo. Eu não necessito pertencer a nenhuma Instituição religiosa, presencialmente ou virtualmente”, foi a opção mais assinalada (53%). Esse dado confirma a nossa tese de fragilização da herança religiosa mediante a recomposição da memória, que resulta da individualização e desinstitucionalização, aspectos que no contexto urbano é recorrente na legitimação do crer e da crença, que decorre da autonomia do indivíduo, resultando em “desregulação institucional” (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Nesse contexto, não é a instituição, mas a crença religiosa que se revela como elo de memória da herança religiosa nos sem religião com crença. A recomposição das crenças via individualização revoga a validação institucional e outorga a pessoalidade ao conteúdo simbólico. Se na composição da herança religiosa está a

crença, a decomposição da herança religiosa resulta em recomposição da memória expressa na tradição e na crença. Assim, o ato de unir ou justapor crenças, designado como “bricolagem” (HERVIEU-LÉGER, 2015), é um fenômeno recorrente especialmente no contexto urbano, e não significa para as pessoas sem religião em confusão, mas fusão por afeição. As bricolagens que produzem recomposições das crenças e da memória religiosa são decorrentes da relação entre indivíduos, tempo e espaço, porque são desses entrelaçamentos de fontes que emanam a religião, e essas fontes são pluralizadas pela urbanização (SIMMEL, 2009). A urbanização contribui para a ressignificação das fontes que emanam dos espaços geográficos e das hibridações culturais, dos agentes sociais, decompondo os grandes relatos (LYOTARD, 2021) em detrimento dos relatos particulares que são dotados de sentido pessoal e reside na subjetividade humana. A dinâmica urbana pluraliza as relações na proximidade física, mas também pulveriza nas distâncias emocionais que acentuam a solidão (SIMMEL, 1967), os distanciamentos emocionais e as individualizações afetivas. A utopia de liberdade concorre o anonimato na multidão urbana e fomenta a reafirmação da individualização.

A fragilização das sociabilidades outrora tecidas não é apenas no espaço urbano secular, mas também no cerne e no sentido de comunidade que se realizam no espaço das instituições religiosas. A Igreja, como instituição, desce ao teatro da vida cotidiana (LIMA, 1994), nas representações pessoais e individualizadas – essa é a cena da secularização urbana. Alfredo Teixeira, ao abordar as remodelações dos vínculos sociais das pessoas sem religião numa conferência, interpelou: “Igreja para quê?” (TEIXEIRA, 2022). A partir do nosso estudo, a nossa hipótese é que uma resposta possível seria: a Igreja sou eu.

Nossa investigação sobre a opinião dos sem religião com crença acerca dos motivos das pessoas procurarem ou se identificarem com alguma religião corrobora com a nossa tese de herança religiosa, mormente no ambiente familiar, local primaz da transmissão. A maioria (76%) opinou “porque a família (inclui os/as responsáveis) ensinou”. É evidente o reconhecimento pelas pessoas sem religião com crença de que a tradição religiosa é transmitida mormente pela família e que essa transmissão objetiva a continuidade por meio da herança religiosa. A identificação sem religião é um rompimento com essa expectativa. Em contraponto, verificamos a opinião das pessoas sem religião com crença sobre os motivos para o afastamento das pessoas da religião.

A alternativa mais assinalada (82%) aponta para “não confiar nos líderes religiosos”. Ocorre que os líderes religiosos representam a face humana da instituição. Sendo o líder desacreditado, é possível que a instituição seja descredibilizada. Esse dado é reforçado quando a instituição é posta como o motivo do afastamento da instituição religião (76%) por “não confiar nas instituições religiosas”, sugerindo insatisfação com o significado e com as práticas da própria instituição, que, em análise primeira, é composta por pessoas e regida por líderes.

No espaço urbano essas reconfigurações são escalonadas, há um motor de uma dinâmica cultural própria (LIMA, 1994), porque o fenômeno urbano é um modo de vida (WIRTH, 1984) que possibilita essas emancipações outrora pouco recorrentes, ou sequer cogitadas. A urbanização instaura “um estilo, um espírito”, que não é só um lugar, mas formas de pensar, de viver e de agir (WIRTH, 1984). A religião está também sob o crivo das sociabilidades da urbanização, porque o indivíduo urbano é o agente das cidades. Esse agente se torna o legitimador do próprio crer.

Dando seguimento nas compreensões, indagamos as razões pelas quais as pessoas mudam de religião. Novamente, a predominância das motivações se relaciona com a discordância para com atos da liderança religiosa, doutrinas e discursos que são divergentes com o modo de pensar da própria pessoa. Essa afirmativa demonstra a importância do crivo crítico do indivíduo, que se permite e se legitima a refletir e até mesmo a discordar do discurso religioso que não está conforme a opinião pessoal do indivíduo. São traços da identidade autônoma do indivíduo urbano preponderando sobre o discurso da tradição.

Nesse sentido, indagamos qual o motivo para uma pessoa se identificar como sem religião e as respostas apresentam abordagens similares àquelas compartilhadas quando indagadas sobre as razões para as pessoas se afastarem da religião. Isso quer dizer que o afastamento da religião enquanto instituição. Ou seja, para as pessoas sem religião com crença da nossa pesquisa, há assertividade e compreensão do significado da identificação *sem religião com crença*. Logo, a identificação sem religião com crença não decorre de desconhecimento ou equívoco no preenchimento do questionário, ao contrário, registra a manifestação objetiva de uma identidade religiosa assumida subjetivamente. A identificação sem religião com crença informa a emancipação institucional, expressa na desinstitucionalização, indica um modo de vivência da crença por meio da individualização e posiciona a liberdade de consciência na conservação de crença religiosa. Entretanto, registramos novamente

que essas análises decorrem dos dados da pesquisa de campo realizada, o que nos propiciou uma melhor compreensão do fenômeno dos sem religião a partir dos participantes, mas não nos permite decifrar a totalidade do fenômeno que é complexo.

Não obstante, verificamos que a urbanização foi e continua sendo um contributo importante para a mudança da paisagem religiosa, porque atuou na recomposição das memórias (HALBWACHS, 2006), na reconfiguração das identidades (HALL, 2019), nos deslocamentos humanos, nas proposituras de vínculos sociais e de afetividade, “saímos do universo puro da tradição” (HERVIEU-LÉGER, 2005a). A plasticidade entre continuidades e fragilizações, composições e recomposições, instituição e individualização tece um enredo biográfico que desponta na geografia urbana dos indivíduos autônomos. A partir da nossa herança religiosa colonial lusitana, fragmentada, pouco institucionalizada e que se pulverizou nos deslocamentos propiciados pela urbanização, temos fragilização da herança religiosa.

A estrutura e a estruturação das instituições religiosas foram motivos mais mencionados para o afastamento da religião, que se concretiza mormente no contexto propiciado pela urbanização e emancipações decorrentes. Assim, o nosso objetivo principal, que era compreender as razões para a identificação *sem religião*, é alcançado. A religião enquanto instituição é a razão da ausência da religião nas pessoas que se dizem *sem religião*, registrando a fragilização da herança religiosa, porém, com a conservação da crença que é o elo da memória religiosa, hipótese que se confirma na identificação “Eu sou sem religião com crença”.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA: Tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História colonial** (1500-1800). 7. ed. São Paulo: Publifolha, 2000.
- AGUIAR, Thiago Borges de. **Jan Hus**: as cartas de um educador e seu legado imortal. 2010. Tese – (Doutorado em Educação), FEUSP, São Paulo, 2010.
- ALBERIGO, Giuseppe. O Concílio Vaticano I. *In*: ALBERIGO, Giusepape (org.). **História dos Concílios Ecumênicos**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995. p. 367-392.
- ADLER, Elkan Nathan. **Jewish Travelers in the Middle Ages**. New York: Dover Publications, 1987.
- ALMEIDA, Fortunado de. **História da Igreja em Portugal**. Coimbra: [s.n.], 1917.
- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **Perspectiva** [online], São Paulo, v.15, n. 3, p. 92-100, 2001.
- ALVES, José Eustáquio; AVENAGHI, Suzana; BARROS, Luiz Felipe; CARVALHO, Angelita. A distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. **Tempo Social revista de sociologia da USP**, v. 29, n. 2, 2017.
- AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante. O que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 295-310.
- AMARAL, Leila. Nova era: um movimento de caminhos cruzados. *In*: AMARAL, Leila *et al.* **Nova era**: um desafio para os cristãos. São Paulo: Paulinas, 1994.
- AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. *In*: SIEPIERSKI, Paulo; GIL, Benedito M. (org.). **Religião no Brasil**: enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 97-108.
- AMARASINGAM, Amarnath. **Religion and the New Atheism**: A Critical Appraisal. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

ANDRADE, Édison Prado de. Educação domiciliar: encontrando o Direito. **Proposições**. v. 28, n. 2(83), maio/ago, 2017.

ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. **Igreja, Estado e poder**. Jundiaí: Paco, 2017.

ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil segundo Censo 2000. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 75-80, 2003.

ANTONIAZZI, Alberto. O Catolicismo no Brasil in Sinais dos Tempos: tradições religiosas no Brasil. **Caderno do ISER**, Rio de Janeiro, n. 22, p.13-35, 1989.

ANTONIAZZI, Alberto. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 13-39, 2º sem. 2004.

APPENDURAI, Arjun. **Modernity ai largo**. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

AQUINO, Maurício de. Romanização, historiografia e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923). **Fênix Revista de História e Estudos Culturais**, v. 8, n. 2, maio-ago. 2011.

AQUINO, Thiago A. Avellar de; TOBALDO, Patrícia. **La voluntad de sentido en poemas, reflexiones e imágenes**. Buenos Aires: Editorial Autores de Argentina, 2017.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **Dados da diocese 2012**. Disponível em: <http://arquidiocesebh.org.br/>. Acesso em: 2 jan. 2020.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO RIO DE JANEIRO. **História luso-brasileira**. Disponível em: historiacolonial.arquivonacional.gov.br. Acesso em: 13 jul. 2020.

ASSMANN, Hugo. CEHILA: Uma nova maneira de estudar a História da Igreja e da Teologia na América Latina. **Caminhando**, São Paulo, v. 1, n. 1, 1982.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ATEUS E AGNÓSTICOS: **ATEA**. Disponível em: <https://www.atea.org.br/>. Acesso em: 22 jan. 2020.

AUGÉ, Marc. **A guerra dos sonhos**. Exercícios de etnoficação. Oeiras: Celta, 1997.

AZEVEDO, Thales. **O Catolicismo no Brasil**. Salvador: Edufba, 2002.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial**: um projeto autoritário. São Paulo: Sociedade Filhas de São Paulo, 1987.

AZZI, Riolando. **Ascensão ou decadência da Igreja?** São Paulo: Edameris, 1962.

AZZI, Riolando. A Igreja Católica em Minas Gerais: indicações cronológicas e bibliográficas para a elaboração de sua história. **Revista do Centro de Ciências Humanas**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 97-113, jan. 1984.

AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: AZZI, Riolando et al. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Paulinas: Vozes, 1992a. p. 155-234. t. II/1.

AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil**: Eensaio de interpretação a partir do povo. Terceira época: (1930-1964). Petrópolis: Vozes, 2008a.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**: aspectos históricos. Petrópolis: 1978.

AZZI, Riolando. **O clero no Brasil**: uma trajetória de crises e reformas. Brasília: Rumos, 1992b.

AZZI, Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. **Revista Eclesiástica Brasil**, Petrópolis, v. 66, n. 262, p. 337-369, abr. 2006.

AZZI, Riolando. **O episcopado na Igreja do Brasil 1930-1964**. Rio de Janeiro: CERIS, 2008b.

AZZI, Riolando. **O Estado leigo e o projeto ultramontano**. São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. Os primórdios da catequese, arranjos do período colonial e imperial. In: PASSOS, Mauro (org.). **Uma história no plural**: 500 anos de movimento catequético brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 15-32.

AZZI, Riolando. **Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1981.

AZZI, Riolando. **Razão e fé**: o discurso da dominação colonial. São Paulo: Paulinas, 2001.

AZZI, Riolando. Renovação carismática. **Família Cristã**, v. 64, n. 754, supl. 22, p. 342-344, out.1998.

BÄCKSTÖM, Anders et al. **Welfare and religion in 21st Century**. Configuring the connections. England: Ashgate, 2010. v. 1.

BÄCKSTÖM, Anders et al. **Welfare and religion in 21st Century**. Gendered, religious and social change. England: Ashgate, 2011. v. 2.

BAKER, Joseph O.; SMITH, Buster. G. The nones: social characteristics of the religiously unaffiliated. **Social Forces**, v. 87, n. 3, 2009, p. 1251-1263.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Desafios das epistemologias decoloniais e do paradigma ecológico para os estudos de religião. **Interações**, v. 13, n. 23, p. 94-114, set. 2018.

BARBOSA, Bartira Ferraz. A Colonização Portuguesa no Rio São Francisco O Opará dos Caetés. *In*: ANDRADE, Manuel Correia de; FERNANDES, Eliane Moury; CAVALCANTI, Sandra Melo (org.). **O mundo que o Português criou**. Recife: CNPq/FUNDAJ, 1998. v. 1, p. 125-131.

BARBOSA, Bartira Ferraz. **Índios e missões**: a colonização do Médio São Francisco Pernambucano nos séculos XVII e XVIII. 1991. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1991.

BARZ, Heiner. **Religion ohne institution?** Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung: [s. n.], 1996.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. Tradução de Dorotheé de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. Modernité. **Enciclopédia Universalis**, v. 11, 1980.

BAUMAN. Zygmunt. **Identidades líquidas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAYARD, Jean-Pierre. **Sentido oculto dos ritos funerários**: morrer é morrer? São Paulo: Paulus, 1996.

BDTD. Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações. Disponível em: <https://bdtd.ibict.br> Acesso em: 15 de abril de 2021.

BEAMAN, Lori. Living Well Together in a (non)Religious Future: contributions from the Sociology of Religion. **Sociology of Religion**, v. 78, n. 1, p. 9-32, 2017.

BEAMAN, Lori; BEYER, Peter. **Religion and Diversity in Canada**. Canada: Religion and Social Order, 2008.

BEAMAN, Lori; STACEY, Timothy. **Nonreligious Imaginaries of World Repairing**. Reino Unido: Palgrave Macmillan, 2021.

BECKFORD, James.; RICHARDSON, James. A bibliography of social scientific studies of new religious movements. **Social Compass**, v. xxx, n. 1, p. 111-135, 1983.

BELLAH, Robert N. **Habits of the Heart**: individualism and commitment in American Life. Los Angeles: University of California Press, 1985.

BELUZZO, Ana Maria de Moraes. **Brasil dos viajantes**. São Paulo: Meta Livros: Editora Objetiva, 1999.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959-1965)**. São Paulo: Paulinas, 2005.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 37, n. 148, p. 741-758, dez. 1977.

BEOZZO, José Oscar. Os resultados da discussão historiográfica na CEHILA. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: UFPE, 2001a. p. 372-409. v. 1.

BEOZZO, José Oscar. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia (1959-1965)**. 2001b. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001b.

BEOZZO, José Oscar *et al.* **História da Igreja no Brasil na Segunda época: ensaio de interpretação a partir do povo no século XIX**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980. t. II/2.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter. **O império herético**. As possibilidades contemporâneas de afirmação religiosa. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter. **Perspectiva sociológica**: uma visão humanística. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERGER, Peter. **Rumor dos anjos**: sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGER, Peter; DAVIE, Grace; FOKAS, Effie. **Religious America secular Europe**. England: Ashgate, 2008.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. A orientação do homem moderno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BIBBY, Reginald W.; WEAVER, Harold. R. Cult Consumption in Canada. **Sociological Analysis**, v. 46, n. 4, p. 445-460, 1985.

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL (Brasil). **Atlas do Brasil**: João Teixeira Albernaz II, 1666. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/>. Acesso em: 13 jul. 2020.

BILAN DU PONTIFICAT: Paul VI. Informations Catholiques Internationales, (530): 5, 15, september, 1978.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mais espiritualidade e menos religião (característica da nossa época?). **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 75-91, ago. 2016.

BITUN, Ricardo. Nomadismo religioso: trânsito religioso em questão. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.493-503, jul./set. 2011.

BOFF, Clodovis. Uma análise de conjuntura da Igreja Católica no final do milênio. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 56, n. 221, p. 125-149, mar. 1996.

BOFF, Leonardo. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BOFF, Leonardo. **Igreja**: carisma e poder. Ensaio de Eclesiologia Militante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis. **A Teologia da Libertação**: balanço e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996.

BONATO, Massimo. **Igreja Católica e modernização social**: a crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007a. 1 v.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007b. 2 v.

BOURDIEU, Pierre. **Escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOURLAND, Fernand; REMY, Jean. **Pratique religieuse urbanisme et régions culturelles**. Paris: Paperback, 1968.

BOXER, Charles R. **O império marítimo português**. São Paulo: Edições 70, 1988.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, 2004.

BRASIL. [Constituição (1998)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/. Acesso em: 1 jan. 2020.

BRASIL. Decreto nº 19.841 de 1945. **Carta das Nações Unidas**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: 1º jan. 2020.

BRASIL. Decreto nº 678 de 1992. **Convenção Americana sobre Direitos Humanos**. Pacto de São José da Costa Rica. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: 01 jan. 2020.

BRASIL. Decreto nº 70.39 de 1972. **Convenção sobre Igualdade de Direitos e Deveres entre Brasileiros e Portugueses**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: 1 jan. 2020.

BRASIL. Decreto nº 1775 de 1996. **Demarcação de terras indígenas**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: 1º jan. 2020.

BRASIL. Lei nº 12.852. **Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude – SINAJUVE**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03. Acesso em: 11 abr. 2021.

BRASIL. Lei 13.445 de 2017. **Lei de Imigração**. Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: 1º jan. 2020.

BRASILIANA. Disponível em: <http://brasilianafotografica.bn.br/>. Acesso em: 29 jul. 2020.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRITO, Ênio Pereira. Espiritualidade e religiosidade: articulações. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 68-83, dez. 2009.

BRUCE, Steve. **God is Dead**: Secularization in the West. Oxford: Blackwell Publishing. 2022a.

BRUCE, Steve. Praying alone. Church Going in Britain and the Putnam thesis. **Journal of Contemporary Religion**, n. 17, p. 317-328, 2002b.

BRUSTOLONI, Júlio J. História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a imagem, o santuário e as romarias. Aparecida: Editora Santuário, 1998.

BULLIVANT, Stephen. Explaining the rise of “Nonreligion studies”: subfield formation and institutionalization within the Sociology of Religion. **Social Compass**, 67/1, p. 86-102, 2020.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CAETANO, Gerardo; RILLA, José. **História Contemporânea del Uruguay**: de la “olônia al Mercosur. CLAEH-Montevideo: Editorial Fin de Siglo, 1994.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O catolicismo militante em minas gerais: aspectos do pensamento histórico teológico de João Camillo de Oliveira Torres. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, ano IV, n. 10, maio 2011a.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os Baluartes da Tradição**: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: Editora CRV, 2011b.

CÂMARA DOS DEPUTADOS BRASIL. **Violência contra as mulheres nas ruas cai durante a pandemia, mas aumenta dentro de casa**. Agência Câmara de Notícias. <https://www.camara.leg.br/noticias/797543-violencia-contras-as-mulheres-nas-ruas-cai-durante-a-pandemia-mas-aumenta-dentro-de-casa/>. Acesso em: 9 dez. 2021.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Igreja e desenvolvimento**. São Paulo: CEBRAP, 1971.

CAMPBELL, Colin. **Toward a sociology of irreligion**. Exeter: Wheaton & Co, 1971.

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

CAMPOS, Leonildo S. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 9-47, dez. 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Os sem religião no Brasil: juventude, periferia, indiferentismo religioso e trânsito entre religiões institucionalizadas. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 55-70, set./dez. 2017.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1989.

CANUDO, Ricciotto. **Manifeste des sept arts**. Paris: Séguier, 1995.

CAPES. **Portal de Periódico da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior**. Disponível em: <https://www.periodicos.capes.gov.br/>. Acesso em: 6 jul. 2020.

CAPES. **Plataforma Sucupira**: Coleta de Dados, Detalhes da Produção Intelectual Bibliográfica de Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* no Brasil 2017. Documento gerado na página em 19 mar. 2019. Disponível em: <https://metadados.capes.gov.br/index.php>. Acesso em: 27 ago. 2020.

CARDOSO, Alírio. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 31, n. 61, p. 317-338, 2011.

CAROZZI, Maria. A autonomia como religião. *In*: CAROZZI, Maria (org.). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

CARRANZA, Brenda. **Movimentos do catolicismo brasileiro**: cultura, mídia e instituição. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (org.). **Novas comunidades religiosas**: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

CARRATO, José Ferreira. **Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais**. São Paulo: Brasiliense, 1968.

CARTAS JESUÍTICAS III. **Cartas Informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta**: 1554-1594. Rio de Janeiro, [332] 1993. Disponível em: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle>. Acesso em: 27 jul. 2020.

CASANOVA, José. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. **The Hedgehog Review**, v. 8, n. 1-2, p. 7-23, 2006.

CASTRO, Cristina Maria de; VILELA, Elaine Meire. Muçulmanos no Brasil: uma análise socioeconômica e demográfica a partir do Censo 2010. **Relig. Soc.**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, jan./abr. 2019.

CAVALCANTI, Francisca Verônica. **Os tribalistas da nova era**. Teresina: Fundação Quixote, 2009.

CEHILA. **Comissão para o Estudo da História da Igreja na América Latina e no Caribe**. Disponível em: <http://www.cehila.org/cehila-brasil.html>. Acesso em: 17 out. 2019.

CENTRO DE MEMÓRIA E DE PESQUISA HISTÓRICA CEBs. **CMPH PUC Minas**. Disponível em: <http://portal.pucminas.br/centrodememoria/quem-somos.html>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CERIS. Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais 2002. **Dioceses**. Disponível em: <http://www.ceris.org.br/o-processo-do-censo-2018-nas-dioceses/>. Acesso em: 21 fev. 2020.

CERIS. Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais 2004. **Mobilidade religiosa**. Disponível em: cnbbsul1.org.br/MobReligiosaBrasil_2004. Acesso em: 21 fev. 2020.

CERTEAU, Michel de; DOMENACH, Jean-Marie Domenach. **Le christianisme éclaté**. Paris: Seuil, 1974.

CHAMPION, Françoise. Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes. *In*: DELUMEAU, J. (dir.). **Le fait religieux**. Paris: Fayard, 1993.

CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique-ésotérique. *In*: CHAMPION, Françoise.; HERVIEU-LÉGER, Danièle. **De l'émotion en religion**. Paris: Éditions du Centurion, 1990.

CHRISTOPHE, Paul. **Pequeno Dicionário da História da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1997.

CODINA, Victor. Os sacramentais. Sacramentos dos pobres. **Persp. Teol.**, n. 22, p. 55-68, 1990. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/>. Acesso em: 1 dez. 2020.

CODINA, Victor. Teología de la Liberación 40 años después. Balance y perspectivas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1357-1377, out./dez. 2013.

COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE. CEBs. Disponível em: <https://cebsdobrasil.com.br/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **A caminhada da CNBB**: reflexões históricas. 2020. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **ANEC 2019**: os desafios da Educação Católica no Brasil. 6 fev. 2019. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/anec-os-desafios-da-educacao-catolica-no-brasil/>. Acesso em: 18 ago. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil**. 7ª Reunião Ordinária do Conselho Permanente. Documentos da CNBB, São Paulo, n. 25, 1982. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **Organizações lançam publicação para estimular ações sobre o Pacto Educativo Global no Brasil**. Disponível em: www.educationglobalcompact.org. Acesso em: 18 ago. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. Plano e Pastoral de **Conjunto da CNBB –1966-1970**. Documentos da CNBB, São Paulo, n. 77, 2004. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **43ª Assembleia Ordinária da Pastoral Familiar pensa atuação a partir das novas DGAE 2019-2023**. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/43a-assembleia-ordinaria-da-pastoral>. em: 17 ago. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023**. Documentos CNBB, São Paulo, n. 109. Aparecida: Edições CNBB, 2019.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **Notícia da Presidência da CNBB 2019**. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/presidencia-da-cnbb-comenta-como-foi-a-participacao-no-sinodo-da-amazonia-67397>. Acesso em: 24 jan. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **Referenciais e Assessores da Pastoral Familiar se reúnem para Encontro Nacional**. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/referenciais-e-assessores-da-pastoral-familiar-se-reunem-para-encontro-nacional/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **Regionais celebram e animam Semana Nacional da Família em todo Brasil**. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/regionais-celebram-e-animam-semana-nacional-da-familia-em-todo-brasil/>. Acesso em: 18 ago. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **Sociedade Brasileira de Cientistas Católicos celebra o Dia Nacional da Ciência, 8 de julho**. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/sociedade-brasileira-de-cientistas-catolicos-celebra-o-dia-nacional-da-ciencia-8-de-julho/>. Acesso em: 18 ago. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração sobre a maçonaria**. Vaticano: A Santa Sé, 1983. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831126_declaration-masonic_po.html. Acesso em: 17 out. 2022.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Notificação sobre o livro “Igreja: carisma e poder. ensaios de eclesiologia militante” de Frei Leonardo Boff, O.F.M.** Vaticano: A Santa Sé, 1985. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850311_notif-boff_po.html. Acesso em: 17 out. 2022.

CORBÍ, Marià. **El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas**. Principios de epistemología axiológica 4. España: CETR, 2015.

CORBÍ, Marià. La cualidad humana y la cualidad humana profunda en las sociedades afectadas por la dinámica acelerada de las tecnociencias. **Interações**, Belo Horizonte, v. 12, n. 21, p. 29-44, 2 ago. 2017.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses**. São Paulo: Paulus, 2010.

CORBÍ, Marià. **Proyectos colectivos para sociedades dinámicas: principios da epistemología axiológica**. Barcelona: Herder, 2020.

CORBÍ, Marià. **Religión sin religión**. Madrid: PPC, 1996.

CORRÊA, Roberto Lobato. **A Rede Urbana**. São Paulo: Ática, 1989.

CONDRAM, John G.; TAMNEY, Joseph B. Religious “Nones”: 1957 to 1982. **Sociological Analysis**, v. 46, n. 4, p. 415-423, 1985.

COSTA, Emerson. **O trânsito religioso e a recomposição das formas religiosas**. João Pessoa: SRC: Editora Universitária UFPB, 2012.

COSTA, Evandro Ruiz Alves. **CERIS e a dinâmica populacional e Igreja católica do Brasil 1960-2000**. Rio de Janeiro: Loyola: Paulus, 2002.

COSTA, Néstor da. **Crença e descrença nas experiências cotidianas**. Um olhar do Uruguai. Uruguay: Estudos de Religião, v. 31, n. 3, set./dez. 2017.

COSTA, Néstor da. **Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI**: um estúdio de la religiosidade em Montivideo. Uruguay: Claeh, 2003.

COTTA, Denis; CAMPOS, Fabiano Victor. O cultivo da sabedoria interior: o encontro entre a espiritualidade humanista e a educação nos escritos de Erich Fromm. **PLURA**, v. 13, p. 87-116-116, 2022.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade antiga**. 11. ed. Lisboa: Clássica Editora, 1988.

COUSIN, Pierre, BOUTINET, Jean-Pierre, MORFIN, Michel. **Aspirations religieuses des jeunes lycéens**. Paris: L'Harmattan, 1985.

COUTINHO, José Pereira. Minorias religiosas em Portugal: uma revisão bibliográfica. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p. 765-798, maio/ago. 2020.

COUTINHO, Sérgio R. Para uma história da Igreja no Brasil: os 30 anos da CEHILA e sua contribuição historiográfica. In: SIEPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito (org.). **Religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 67-85.

CRAGUN, Ryan T. *et al.* On the Receiving End: Discrimination Toward the Non-Religious in the United State. **Journal of Contemporary Religion**, v. 27, n. 1, p. 105-127, jan. 2012.

CRESWELL, John. W.; PLANO CLARK, Vicki. L. **Designing and conducting mixed methods research**. 2nd. Los Angeles: SAGE Publications, 2011.

CRESWELL, John W. **Qualitative Inquiry and Research Design**: Choosing Among Five Approaches. Thousand Oaks: Sage, 2012.

DAMASCENO, Alberto. Notas sobre a reforma pombalina da instrução em Portugal e na américa portuguesa. **Revista HISTEDBR** [on-line], Campinas, n. 60, p. 346-362, dez. 2014.

D'ANDREA, Anthony. **O self perfeito e a nova era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 1996.

DAVIE, Grace. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? **Social Compass**, v. 37, n. 4, p. 455-469, 1990.

DAVIE, Grace; HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Croire sans appartenir**: le cas britannique, en *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 1996.

DAVIE, Grace. **Religion in Britain since 1945**: Believing without Belonging Oxford, Cambridge: Blackwell, 1994.

DAVIE, Grace; HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. **Predicting religion**. Christian, secular and alternative future. England: Ahgate, 2003.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. O Governo João Goulart e o golpe de 1964: memória, história e historiografia. **Tempo**, Niterói, v. 14, n. 28, p. 123-143, jun. 2010.

DENÈFLE, Sylvette. Catholiques en rupture, dépassées les valeurs catholiques? **Pnoramique**, n. 23, 4^e trim., p. 167-177, 1995.

DENÈFLE, Sylvette. **La sécularisation**. Être sans religion en France à la fin du XX siècle. Paris: L'Harmattan, 1997.

DIX, Steffen. Crer e pertencer: a sociedade portuguesa no início do século XXI. **Revista Didaskalia**, Lisboa, v. XLIII, fasc. 1 e 2, p. 57-80, 2013.

DONÉGANI, Jean-Marie. Idéologies, valeurs, cultures. *In*: GALLAND, Olivier; LEMEL, Yannick. **La nouvelle société française**. Paris: Colín, 1998. p. 213-244.

DORNELES, Soraia Sales. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, n. 79, 2018.

DUARTE, Josimar. A escrita da História da Igreja no Brasil: da produção do CEHILA à historiografia profissional. *In*: NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena; ARAÚJO, Valdei (org.). **Caderno de resumos & Anais do 4º. Seminário Nacional de História da Historiografia**: tempo presente & usos do passado. Ouro Preto: EdUFOP, 2010.

DUBAR, Claude. **A Crise das Identidades**. A interpretação de uma mutação. Porto: Afrontamento, 2006.

DUBAR, Claude. **A socialização**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

DUBET, François; MARTUCELLI, Danilo. **Dans quelle société vivons-nous**. Paris: Seuil, 1988.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam C. M. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (org.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 203-218.

DUQUE, João Manuel. **No corpo do tempo**: teologia breve I. Braga: Frente e Verso, 2021.

DUQUE, João Manuel. Crença. *In*: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. (org.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 178-183.

DURKHEIM, Émile. **A divisão do trabalho**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUSSEL, Enrique (org.). **CEHILA - História da Igreja latino-americana (1930-1985)**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

DUSSEL, Enrique (org.). **História liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992.

DUSSEL, Enrique *et al.* **Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

ECCO, Clóvis; FILHO, José Reinaldo Felipe Martins. Novos odres para o sagrado vinho: Marià Corbí e os sem religião. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 29-50, maio/ago. 2018.

ECCO, Clóvis; FILHO, José Reinaldo Martins. Sem religião? Ou pluralismo religioso? Uma leitura introdutória. **Horizonte** [on-line], v. 19, p. 305-324, 2021.

EDGEELL, Penny; GERTEIS, Joseph; HARTMANN, Douglas. Atheists as “Other”: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society. **American Sociological Reviews**, 71, p. 211-234, apr. 2006.

EISENSTADT, Shmuel Noah. **Fundamentalism, Resolutions and Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

EISENSTADT, Shmuel Noah. **Modernization: Protest and Change**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966.

EISENSTADT, Shmuel Noah. **Múltiplas modernidades na era da globalização**. Lisboa: GEPOLIS, 1996.

EISENSTADT, Shmuel Noah. **Tradition, change and modernity**. New York: John Wiley and Sons, 1973.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Convergence and divergence in modern and modernizing societies. **International Journal of Middle East Studies**, v. 8, n. 1, 1977.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2010.

ELIZAGA, Júlio César. **Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay**. Montevideo: Editorial La Llave, 1988.

ENGLER, Steven. A Umbanda e a “glocalização”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 12, n. 20, p. 11-44, 2011.

ENGLER, Steven. Teoria da religião norte-americana: alguns debates recentes. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 4, p. 27-42, 2004.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1984.

FAIVRE, Antoine. **Access to W Esotericism**. New York: State University of New York Press, 1994.

FARIA, Luiz Antônio Chaves de *et al.* **Tão ricos e tão escolarizados?** O perfil sociodemográfico dos espíritas no Brasil. Campinas: UNICAMP, 2017.

FERNANDES, Sílvia Regina. A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. **Cadernos IHU em formação**, a grande transformação no campo religioso brasileiro, São Leopoldo, ano VIII, n. 43, p. 22-25, 2012.

FERNANDES, Sílvia Regina. Catolicismo estrutural: interpretações sobre o censo da igreja católica e a mudança sociocultural do catolicismo brasileiro. **Rev. Interd. em Cult. e Soc. RICS**, São Luís, v. 1, n. 1, p. 185-202, jul./dez. 2015.

FERNANDES, Sílvia Regina. Os números de católicos no Brasil – Mobilidade, experimentação e propostas não redutivistas na análise do Censo. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 111-126.

FERNANDES, Sílvia Regina; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 120-154, 2006.

FGV. **Lei Adolfo Gordo**. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/republica/LEIS%20ADOLFO%20GORDO.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2020.

FONSECA, Alexandre. Nova era evangélica, confissão positiva e crescimento dos sem religião. **Numen**, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 63-89, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1995.

FOUST, Christine H. **An alien in a Christian world**: Intolerance, Coping, and Negotiating Identity among Atheists in the United States, MA Thesis, Wake Forest Univ., Dept. of Religion, Winston-Salem, North Carolina, 2009.

FREIRE, Phablo. **Laicidade ficta, democracia urgente**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 21. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1981.

FUKUYAMA, Francis. **The End of History and the Last Man**. New York: The Free Press, 1992.

FULLER, Norma. **Masculinidades, câmbios y permanências**: varones de Cuzco, Iquitos y Lima. Perú: Fondo Editorial La Pontificia Universidad Católica del Peru, 2001.

FUNAI. **Índios nas terras no Brasil 2020**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em: 13 jul. 2020.

FURTADO, Júnia Ferreira. Um cartógrafo rebelde? José Joaquim da Rocha e a cartografia de Minas Gerais. **Anais Museu Paulista**, São Paulo, v. 17, n. 2, jul./dez. 2009.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A cultura clerical e a folia popular. **Revista Brasileira de História**, v. 17, n. 34, 1997.

GALINKIN, Ana Lúcia. **A cura no Vale do Amanhecer**. Brasília: TechnoPolitik, 2008.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GEERTZ, Clifford. **A transição para a humanidade**. Panorama da antropologia. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966.

GEHLEN, Arnold. **Man**: his Nature and Place in the World. New York: Columbia University Press, 1988.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 6. ed. Porto Alegre: Penso, 2012.

GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia e espiritualidade. In.: AMATUZZI, Mauro Martins (org.) **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 129-145.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GLOCK, C. Esiste un risveglio religioso negli Stati Uniti? In: BOUDON, R.; LAZARSFELD, F. (comp). **L'analisi empirica nelle scienze sociali**. Boloña: il Mulino, 1969.

GOLDTHORPE, John. Theories of Industrial Society. Reflections on the Recrudescence on Historicism and the Future of Futurology. **Archives Européennes de Sociologie**, v. 12, n. 2, 1971.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução de Mathias Lambert. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

GOMES, Verônica de Jesus. Nas Malhas da Inquisição de Lisboa: um perfil dos sodomitas da Igreja e de seus amantes. **CEDOS**, n. 8, v. 3, jan./jun. 2011.

GOVERNO DE MINAS. **Enciclopédia dos municípios brasileiros IBGE 1959**. Disponível em: <https://www.mg.gov.br/conteudo/conheca-minas/turismo/capital>. Acesso em: 5 jul. 2021.

GOVERNO DE SÃO PAULO. ALESP. **História de São Paulo**. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=292312>. Acesso em: 29 jul. 2020.

GOVERNO DO RIO DE JANEIRO. **RIO**. Disponível em: <http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/estude/historia-do-brasil/rio-de-janeiro/50-a-cidade-do-rio-de-janeiro>. Acesso em: 29 jul. 2020.

GRACINO JUNIOR, Paulo. A visão aérea e a do nadador: reflexões sobre os católicos e pentecostais no censo 2010. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1154-1183, out./dez. 2012.

GRACINO JUNIOR, Paulo. Minas são muitas, mas convém não exagerar: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. **Caderno CRH**, v. 21, n. 52, p. 145-162, 2008.

GRANÉS, Marta B. Para uma espiritualidade leiga: Marià Corbí. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 650-654, 4 abr. 2015.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

GUARDANS, Teresa. **La verdad del silencio**: Por los caminos del asombro. Espanã: Herder Editorial, 2009.

GUERRA, Pablo. **Relevamiento de organizaciones religiosas en Montevideo**. Montevideo, 1993. Mimeografado.

GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishina no Brasil**: a comunidade religiosa de Nova Gokula. 1898. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.

GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos Religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2012.

HAGUETTE. Tereza Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 11. ed. Belo Horizonte: Vozes, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Centauro, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Félix Alcan, 1925.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HANEGRAFF, Wouter J. **Western Esotericism: A Guide for the Perplexed**: 380. Inglaterra: Bloomsbury Academic: 2013.

HANNERZ, Ulf. **Transnational Connection: Culture, People, Places**. London: Routledge, 1996.

HARVEY, David. **A justiça social e a cidade**. São Paulo: Hucitec, 1980.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. **The Spiritual Revolution**. Why Religion is Giving Way to Spirituality. Oxford: Blackwell, 2005.

HERMANN, Jacqueline. Entre profetas e reis messiânicos. Aspectos do sebastianismo no Brasil (séculos XVI-XIX). In: STEFANO, Roberto di.; SILVA, Ana Rosa Coclet da. (org.). **Catolicismos em perspectivas históricas: Argentina y Brasil en diálogo**. Santa Rosa: IEHSOLP, 2020.

HERSTAL, Stanislaw. **Dom Pedro**. São Paulo: MEC; Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1972.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: el desafío de la memoria. **Revista Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 14/15, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Catholicisme, la fin de d'un monde**. Paris: Bayard, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. Tradução de Maria Ruth de Souza Alves. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, ano 5, p. 2-11, 2005a.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion en miettes ou la question des sectes**. Paris: Calmann-Levy, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria**. Tradução de Matte Solana. Barcelona: Herder, 2005b.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión pour mémoire**. Paris: Cervo, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche.** Paris: In Social Compass, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento.** Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularisation et modernité religieuse. **Esprit**, Paris, n. 106, p. 164-189, 1985.

HERVIEU-LEGER, Danièle. **Vers un nouveau christianisme?** Paris: Éd. Du Cerf, 1987.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião.** Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

HILL, Michael; ZWAGA, Wiebe. The Nones, Story: A Comparative Analysis of Religious Non-alignment. **New Zealand Socyology**, v. 4, n. 2, p. 164-189, Nov. 1989.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre História.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições.** São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOGAN, Michael. Australian Secularists: The Disavowal of Denominational Allegiance. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 18, n. 4, p. 390-404, 1979.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira.** Do descobrimento à expansão territorial. A época colonial. Tomo I/1. 21. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. A Igreja e a ética do desenvolvimento no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, p. 27-28, 1970.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800.** Petrópolis: Vozes, 1974.

HOORNAERT, Eduardo. **História do cristianismo na América Latina e no Caribe.** São Paulo: Paulus, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. Primeiro período. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: AZZI, Rioldando; HOORNEART, Eduardo; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Breno. **História da Igreja no Brasil.** Tomo II/1. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992. p. 21-142; p. 245-403.

HOUT, Michael; FISCHER, Claude. Americans with “No Religion”: Why their Numbers are Growing. **American Sociological Review**, 67, p. 165-190, 2002.

HUNTINGTON, Samuel P. **The Clash of Civilizations and the Future of the West**. New York: Simon Schuster, 1996.

HUYSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, monumentos, mídia. 2. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

HUNSBERGER, Bruce; ALTEMEYER, Bob. **Atheists**: A Groundbreaking Study of America’s Nonbelievers. Amherst: Prometheus Press, 2006.

INGLEHART, Ronald. **Modernization and Postmodernization**: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies. Princeton: Prince, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Biblioteca divulga a tipologia intraurbana**: espaços de diferenciação socioeconômica nas concentrações urbanas do Brasil 2017. IBGE, Coordenação de Geografia. Rio de Janeiro: IBGE, 2017. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias>. Acesso em: 27 set. 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Brasil 500 anos**. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br>. Acesso em: 15 jul. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Características gerais dos domicílios e dos moradores – PNAD 2019**. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101707>. Acesso em: 6 fev. 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo demográfico 1960**. Rio de Janeiro: IBGE, 1960. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/?id=768&view=detalhes%3E>. Acesso em: 9 jun. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo demográfico 1970**. Rio de Janeiro: IBGE, 1970. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=769&view=detalhes>. Acesso em: 9 jun. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo demográfico 1980**: dados gerais, migração, instrução, fecundidade, mortalidade. Rio de Janeiro: IBGE, 1980. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=772&view=detalhes>. Acesso em: 9 jun. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo demográfico 1991**. Rio de Janeiro: IBGE, 1991. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25089-censo-1991-6.html>. Acesso em: 9 jun. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo demográfico 1991**. Rio de Janeiro: IBGE, 1991. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25089-censo-1991-6.html>. Acesso em: 9 jun. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Religioso 2010**. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br>. Acesso em: 10 abr. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil 2018**. Biblioteca IBGE. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 27 jan. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Divulga-se adiamento do Censo 2010. **Agência IBGE de Notícias**, Rio de Janeiro, 17 mar. 2020. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticia>. Acesso em: 5 ago. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Organização do Território 2017**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/>. Acesso em: 25 mar. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Pirâmide etária jovens 2018**. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18318-piramide-etaria.html>. Acesso em: 12 abr. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **População jovem no Brasil 1999**. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv6686.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Projeção da população do Brasil e das Unidades da Federação 2021**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/index.html>. Acesso em: 26 de abril de 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Redes Geográficas**. 2021. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/redes-geograficas>. Acesso em: 10 jan. 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Reflexões sobre os deslocamentos populacionais no Brasil 2011**. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49781.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Sistema de estatísticas vitais, registro Civil no Brasil 2019**. Disponível em:

<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9110-estatisticas-do-registro-civil.html>. Acesso em: 12 abr. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo demográfico 2000**. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/administracao-publica-e-participacao-politica/9663-censo-demografico-2000.html>. Acesso em: 9 jun. 2023.

INSTITUTO JACQUES MARITAIN DO BRASIL. **O humanismo integral**. Disponível em: <http://maritain.org.br/> Acesso em: 30 nov. 2020.

IPEA. **Desigualdade educacional**. 2020. https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11537/12/BPS_29_nps1_pandemia.pdf. Acesso em: 12 set. 2021.

IPHAN. **Rio São Francisco 2020**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/> Acesso em: 13 jul. 2020.

ITALIA ATEISMO. **La no creencia en Italia, del 2014**. Disponível em: <http://www.doxa.it/religiosita-e-ateismo-in-italia-nel-2014/>. Acesso em: 7 jul. 2020.

JACOB, Cesar Romero *et al.* **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil 2003**. Rio de Janeiro: PUC Rio; Loyola, 2003.

KAUFMANN, Franz-Xaver. Religiöser Indifferentismus. **Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven**, Tübingen, Mohr, p. 146-171, 1989.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. Os apóstolos dos sertões brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, jan./jun. 2015.

KERBER, Guillermo. Los hombres y una mujer de lo Sagrado. **Utopía y Praxis Cristiana**, Montevideo, Serie Documentos 6-7, 1996.

KONINGS, Johan; MORI, Geraldo de. A evolução da Igreja Católica no Brasil à luz de pesquisas recentes. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1208-1229, out./dez. 2012.

KUZMA, Cesar. Os leigos em Medellín: memórias e novas perspectivas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 50, p. 632-647, maio/ago. 2018.

LACOMBE, Américo Jacobina. **A obra histórica do padre Hoornaert**. Rio de Janeiro: Agir; Brasília: INL, 1983.

LAMBERT, Yves. Un paysage religieux em profonde évolution. *In*: RIFFAULT, Hélène (org.). **Les valeurs des français**. Paris: PUF, 1994. p. 123-162.

LAMBERT, Yves; MICHELAT, Guy. **Crépuscule des religions chez les jeunes?**. Paris: L'Harmattan, 1992.

LAMBERT, Yves. Âges, générations et christianisme en France et en Europe. **Revue Française de Sociologie**, Paris, XXXI, 1993.

LANDIM, Leilah (org.). **Sinais dos tempos**: diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Cadernos do Iser, 1990. n. 23.

LARAIA, Roque. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LEÃO, Ângela Sanchez. **Servindo a Deus e ao rei**: escravidão velada, liberdade tutelada, a questão da liberdade dos índios no Estado do Grão-Pará e Maranhão - segunda metade do séc. XVIII. 2019. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

LEE, Lois. Research Note Talking about a Revolution. Terminology for the New Field of Nonreligion Studies. **Journal of Contemporary Religion**, v. 27, n. 1, p. 129-139, 2012.

LE BRAS, Gabriel. **Introduction à l'histoire de la pratique religieuse**. Paris: PUF, 1945. v. 1: 1942 e v. 2: 1945.

LEBRUN, François. **Histoire des catholiques en France**. Paris: Privat, 1980.

LEERS, Bernardino. **Catolicismo popular e mundo rural**: um ensaio pastoral. Petrópolis: Vozes, 1977.

LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae 153**. Roma: Editora Imprensa Nacional, 1956.

LE MOS, Carolina Teles; FILHO, José Reinaldo Martins; SOUSA, Ivone Félix de (org.). **Juventude e religiosidade**: o caso de jovens universitários. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

LE MOS, Fernanda. **Religião e masculinidade**. Santo André: Fortune, 2009.

LIBANIO, João Batista. Catequese, catecismo e catequistas, que história é essa? *In*: PASSOS, Mauro (org.). **Uma história no plural**: 500 anos de movimento catequético brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 209-231.

LIBANIO, João Batista. **Igreja contemporânea**. Encontro com a modernidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

LIBANIO, João Batista. IX Encontro Intereclesial das CEBs São Luís do Maranhão – jul.1997. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 29, n. 78, p. 225-232, 1997.

LIBANIO, João Batista. **Medellín**: história e símbolo. Tempo e presença. 1988. Disponível em: <https://observatoriodaevangelizacao.wordpress.com/>. Acesso em: 7 jul. 2018.

LIBANIO, João Batista. **O que é pastoral**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LIMA, Ana Lúcia Sales; MENEZES, Sezinando Luiz. Que proveja isto com temor, pois nós outros não podemos por amor”: a ação catequética do Padre Manuel da Nóbrega nos trópicos entre 1549-1559. **Revista Tempos Históricos**, v. 11, p. 129-149, dez. 2007.

LIMA, José da Silva. **Deus, não tenho nada contra...** Socialidades e eclesialidades no destino do Alto Minho. Porto: UCP Porto, 1994.

LIMA, Maurilio Cesar de. **Lourenço Cappeli, primeiro núncio do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora I.H.G.B., 1977.

LINS, Wilson. **O médio São Francisco**: uma sociedade de pastores e guerreiros. Bahia: Livraria Progresso, 1952.

LONGO, Luciene Aparecida Ferreira de Barros; CAMPOS, Marden Barbosa. Auto ou alter-declaração? Uma análise da informação de raça/cor nas pesquisas domiciliares. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 15., 2006, Caxambu. **Anais [...]**. Caxambu: ABEP, 2006.

LORSCHIEDER, Aloísio; BEOZZO, José Oscar. **500 anos de evangelização da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1992.

LYOTARD, Jean François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água: Loyola, 2014.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320, set./dez. 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais**: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Autores Associados/ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BARROS, Myriam Lins. Gênero, geração e classe: uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 2, maio/ago. 2009.

MAFRA, Clara. O que os homens e mulheres podem fazer com números que fazem coisas. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 37-48.

MAGALDI, Juliana Alves. **Os “sem religião” no Brasil**: um estudo socioantropológico sobre suas interpretações e consequências. 2008. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O neo-esoterismo na cidade. **Revista USP**, n. 31, p. 6-15, 1996.

MANNING, Christel. **Losing Our Religion: How Unaffiliated Parents Are Raising Their Children**. New York: New York University Press, 2015.

MALLIMACI, Fortunato. Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente: Una mirada al fin del milenio desde Argentina. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 14/15, 1996.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: A Esfera Livros, 2013.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 24, p. 119-137, 2013.

MARIZ, Cecília Loreto. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da igreja? **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 169-186, 2003.

MARIZ, Cecília Loreto. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **As religiões em movimento no Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 161-174.

MATA, Sérgio da. **Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais e Brasil, nos séculos XVIII-XIX**. Berlim: Wissenschaftlich Verlag Berlin, 2002.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz Terra, 1996.

MEDEIROS, Alessandro Boechat. Para uma abordagem sintático-semântica do prefixo des-. **Revista da ABRALIN**, v. 9, n. 2, p. 95-121, maio 2017.

MELO, Sangia de. **Argumentação e persuasão: o sermão da sexagésima do Padre Antônio Vieira**. 2005. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

MEMEDE, Bruno Fernandes. O cardeal Joseph Ratzinger e a crítica a alguns aspectos da Teologia da Libertação. In: VASCONCELOS, Adaylson Wagner Sousa de; VASCONCELOS, Thamires Nayara Sousa de (org.). **Ciências humanas [recurso eletrônico]: características práticas, teóricas e subjetivas**. Curitiba: Atena, 2019. p. 275-288.

MESSORI, Vittorio; RATZINGER, Joseph. **A fé em crise? O Cardeal Ratzinger se interroga**. Tradução do Pe. Fernando José Guimarães. São Paulo: E.P.U., 1985.

MEZADRI, Fernando. **Quem é o ateu?** Uma compreensão da identidade ateuísta. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

MICHELAT, Guy *et al.* **Les français sont ils encore catholiques?** Paris: CERF, 1991.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MINISTÉRIO DA MULHER, DA FAMÍLIA E DOS DIREITOS HUMANOS – MMFDH. **O balanço anual**: disque 100 registra mais de 500 casos de discriminação religiosa. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>. Acesso em: 11 dez. 2020.

MINOIS, Georges. **História do ateísmo**. Tradução de Flávia Nascimento Falleiros. São Paulo: UNESP, 2014.

MIRANDA, Agenor Augusto. **O Rio São Francisco**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1941.

MISSA TRIDENTINA. **Há no Brasil Igrejas que celebram o rito tridentino**. Disponível em: <https://www.missatridentina.com.br/>. Acesso em: 18 fev. 2020.

MONIZ, Jorge Botelho. As teorias da secularização e da individualização em análise comparada. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 2, p. 3-33, maio/ago. 2017.

MONIZ, Jorge Botelho. Identidade. *In*: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 549-554.

MONTERO, Paula; DULLO, Eduardo. Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 100, 2014.

MORAES, Abimar Oliveira de. Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica na PUC-Rio. **ATeo**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 61, p. 149-179, jan./abr. 2019.

MORAES, Abimar Oliveira de. **O Diretório para a Catequese de 2020**. Disponível em: <http://vozes.com.br/o-diretorio-para-a-catequese-de-2020-por-pe-abimar-moraes/>. Acesso em: 16 jul. 2020.

MOTTA, Marly da Silva. **A nação faz cem anos**: a questão nacional no centenário da Independência. Rio de Janeiro: FGV, 1995.

MOURA, Sérgio Lobo de; Almeida, José Gouvêa de. A Igreja na Primeira República. *In*: FAUSTO, Bóris (org.). **História Geral da Civilização Brasileira**: o Brasil republicano, sociedade e instituições (1889-1930). 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 348-370.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na história**: suas origens, transformações e perspectivas. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MURAD, Afonso Tadeu. Medellín: história, símbolo e atualidade. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 50, p. 600-631, maio/ago. 2018.

MUSSKOPF, André Sidnei. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem *queer*. In: I CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE GÊNERO E RELIGIÃO: CORPOREIDADE, ETNIA E MASCULINIDADE, 1., São Leopoldo, 2005. **Anais [...]**. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 80-107.

MUXEL-DOUAIRE, Anne. Chronique failiale de deux hériages politiques et religieux. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, v. 81, p. 255-280, 1986.

MUXEL-DOUAIRE, Anne. **Filiation, normes et valeurs selon le mode d'appartenance religieuse**: les lycéens. Crépuscule des religions chez les Jeunes? Paris: L'Harmattan, 1992.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. São Paulo: Publifolha, 2000.

NASSIF, Douglas. Uma análise do catolicismo brasileiro no Segundo Império. **Revista Caminhando**, v. 13, n. 21, p. 61-78, jan./maio 2008.

NERI, Marcelo Côrtes (org.). **Economia das religiões**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

NERI, Marcelo Côrtes (coord.). **Novo mapa das religiões**. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

NICOLINI, Marcos Henrique de Oliveira. **Reconhecendo-se sem religião nas periferias da cidade**: liberdade compartilhada como resistência. 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015.

NIEBUHR, Helmut Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: Traço e Traço, 1992.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

NORRIS, Pipa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and secular**: religion and politics worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NOVAES, Regina. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: FRIDMANN, Luís Carlos (org.). **Política e cultura no século XXI**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ALERJ, 2002a. p. 63-98.

NOVAES, Regina. Jovens do Rio. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, ano 21, n. 57, 2002b.

NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em Movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 175-190.

NOVAES, Regina. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Fiéis e cidadãos**: percurso do sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 181-207.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 321-330, set./dez. 2004.

NOVAES, Regina. **Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

NOVAES, Regina. Juventude e religião: sinais do tempo experimentado. **Interseções UERJ**, v. 20, p. 351-368, 2018.

NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

NUNES, Maria José Rosado. Gênero, poder, saber e religião. **Revista Mandrágora**, São Bernardo do Campo, ano II, n. 2, p. 9-16, 1995.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Concilium**, v. 36, n. 141, p. 131-141, 1976.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Comunidades de Base para o século atual. 2020. **Revista IHU Online**, 28 jul. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/601338-comunidades-de-base-para-o-seculo-atual-artigo-de-pedro-a-ribeiro-de-oliveira>. Acesso em: 13 ago. 2020.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. **Educomunicação Intereclesial CEBs 2017**. Entrevista cedida a Aline Querino. Disponível em: <http://cebsdobrasil.com.br/entrevista-pedro-ribeiro-2/>. Acesso em: 13 ago. 2020.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Lideranças de CEBs no Brasil, um estudo comparativo: (1981-2000-2005). **Interações**, v. 4, n. 6, p. 157-172, 2009.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. O catolicismo do povo. In: SANTOS, Beni dos. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 72-80.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, out./dez. 2012.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. **Religião e dominação de classe**: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. **Renovação carismática católica**. Petrópolis: Vozes, 1978.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de; PANASIEWICZ, Roberlei. Tendências religiosas entre a população universitária: um estudo de caso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 2175-5841, 2014.

OLIVEIRA MARQUES, António Henrique. **Breve história de Portugal**. Lisboa: Artes Gráficas, 1995.

OLIVEIRA MARQUES, António Henrique. **Nova história de Portugal VII**. Lisboa: Presença, 2001.

OLIVEN, Ruben George. **Urbanização e mudança social no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2010.

ONU. **The population division of the department of economic and social affairs of the United Nations 2018**. Disponível em: <https://population.un.org>. Acesso em: 14 jul. 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 3. ed. Campinas: Pontes, 2001.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383-395, set. 2011.

ORO, Ari Pedro. Os universitários brasileiros e a religião. *In*: ORO, Ari Pedro. **Representações sociais e humanismo latino no Brasil atual**. Religião, política, família e trabalho. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004. p. 59-90.

OROFINO, Francisco; COUTINHO, Sérgio R.; RODRIGUES, Solange (org.). **CEBs e os desafios do mundo contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2012.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORTIZ, Renato. Identidades no contexto da globalização. Entrevista de Roseli Fígaro. **Revista Comunicação & Educação**, São Paulo, [18], p. 68-80, maio/ago. 2000.

PANASIEWICZ, Roberlei. Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião. **Revista Pistis e Práxis**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 587-611, jul./dez. 2013.

PANASIEWICZ, Roberlei. Religião e catolicismo em Belo Horizonte: dados de pesquisa e leitura teológico-pastoral. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1255-1279, out./dez. 2012.

PANASIEWICZ, Roberlei; ARAGÃO, Gilbraz. Novas fronteiras do pluralismo religioso: apontamentos sobre o pós-religional e o transreligioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1841-1869, dez. 2015.

PASSOS, João Décio. **Construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007.

PASSOS, Mauro. Os contornos históricos do movimento catequéticos, a invenção do catecismo. *In*: PASSOS, Mauro (org.). **Uma história no plural**: 500 anos de movimento catequético brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 33 -60.

PASSOS, Mauro; ZORZIN, Paola La Guardia; ROCHA, Daniel. O que (não) dizem os números - para além das estatísticas sobre o Novo Mapa Religioso Brasileiro. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 690-714, out./dez. 2012.

PEREIRA, Mabel Salgado. **Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projeto e limites (1890-1924)**. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

PESSOA, Ângelo Emílio da Silva. **As ruínas da tradição da Casa da Torre de García D'Ávila: família e propriedade no Nordeste Colonial**. 2003. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

PETERS, José Leandro. **Nossa Senhora Aparecida no discurso da Igreja Católica no Brasil (1854 – 1904)**. 2012 (Dissertação de Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

PETRUCCELLI, José Luis; SABOIA, Ana Lucia. **Características étnico-raciais da População Classificação e Identidades**. Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

PEW-TEMPLETON. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life: The Global Religious Landscape (2012). **Global Religious Futures 2050**. Disponível em: <http://www.globalreligiousfutures.org/>. Acesso em: 10 set. 2020.

PEW-TEMPLETON. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life: The Global Religious Landscape (2012). **Religiously Unaffiliated**. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-unaffiliated/>. Acesso em: 10 set. 2020.

PI HUGARTE, Renzo. **Los cultos de posesión en Uruguay**. Montevideo: Banda Oriental, 1998.

PISSOLATO, Elizabeth. Tradições indígenas nos censos brasileiros – questões em torno de reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 235-252.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 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 (org.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 49-62.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PINHEIRO, Beatriz de Oliveira. **Vidas precárias**: estudo sobre a espiritualidade sem religião vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

PINHO, Miriam Ximenes; ROSA, Miriam Debieux. Luto em versão contemporânea: as tatuagens memoriais. **Trivium**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, jan./jun. 2014.

PINTO, Valdina Oliveira. **Meu caminhar, meu viver**. 2. ed. Salvador: Sempromi, 2015.

PORTAL DAS CEBs. **Portal de história e notícias CEBs**. Disponível em: <http://portaldascebs.org.br/2020>. Acesso em: 17 ago. 2020.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 206-226.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, 45, 1996.

PRAT-I-PUBILL, Queralt. 2009. **¿Cómo hablan de Espiritualidad los académicos del Management?** Publicado en La calidad humana fuente de Equidad y Justicia. La herencia de las tradiciones de sabiduría. Barcelona: CETR, 2012.

PRAT-I-PUBILL, Queralt, 2012. Sistemas axiológicos del siglo XXI: Un collage. El declive de los sistemas axiológicos de creencias y la coexistencia de creencias variopintas en el mercado espiritual. **Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 10, n. 28, p. 1295-1323, 24 dez. 2012.

PUTNAM, Robert David. Bowling Alone: America's declining social capital. **Journal of Democracy**, 6, p. 65-78, 1995.

PUTNAM, Robert David. **Bowling Alone**: The collapse and revival of American community. New York: Simon & Schuster, 2000.

QUACK, Johannes. Organised Atheism in India: An Overview. **Journal of Contemporary Religion**, v. 27, n. 1, p. 67-85, 2012.

QUACK, Johannes. Was ist 'Nichtreligion'? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes. In: FÜHRDING, S.; ANTES, P. (ed.). **Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive**. Göttingen, 2013.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REIMER, Haroldo. **Liberdade religiosa na história e nas constituições do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

REIS, Nestor Goulart. **Evolução urbana do Brasil (1500-1720)**. São Paulo: Pioneira, 1968.

REVISTA IHU ON-LINE. A influência de Jacques Maritain para a Declaração Universal dos Direitos Humanos. 17 abr. 2018. **Revista IHU On-Line 2018**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 30 nov. 2020.

REVISTA IHU ON-LINE. **Cinquenta anos depois de 1968**: jovens, revolução, religião. Franco Garelli. Tradução de Moisés Sbardelotto. 7 jun. 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/579690-c>. Acesso em: 7 jul. 2020.

RIBEIRO, Claudio Oliveira. Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 32, n. 3, 2018.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Global, 2017.

RIBEIRO, Jorge Claudio. Sem religião no Brasil. Dois estranhos sob o guarda-chuva. **Cadernos IHU em Formação**, São Leopoldo, ano 11, n. 198, p. 3-12, 2013.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. **A casa púrpura e escarlata**: um estudo sobre os aspectos sociorreligiosos da violência doméstica experienciada por sete mulheres pentecostais. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018a.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. As mulheres e a violência de gênero no Brasil. **Revista Caminhos**, v. 17, n. 2, p. 649-668, 2019a.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. A casa das sete mulheres. **Revista Mandrágoras**, v. 24, n. 1, p. 95-126, 2018b.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. “Me faz feliz!”: o discurso religioso de mulheres pentecostais. **Revista Reflexus**, v. 13, n. 22, p. 507-530, 2019b.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade; SENRA, Flávio. Pessoas sem religião com crenças: considerações sobre o fenômeno religioso dos sem religião. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 20, n. 3, p. 316-334, 2022.

RIVERA, Paulo Barrera. Linguagem, memória e religião no pensamento de Maurice Halbwachs. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, p. 1177-1196, set./dez. 2018.

RIVERA, Paulo Barrera. Os Sem religião na periferia urbana da América Latina. **Estudos de Religião**, v. 31, p. 91-110, 2017.

RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

ROBBINS, Thomas; BROMLEY, David. New Religious Movements in the United States. **Archives des Sciences Sociales des Religions**, n. 83, p. 91-106, 1993.

ROBERTSON, Roland. **Globalization**: Social Theory and Global Culture. London: Sage, 1992.

ROCHA, Rafael Ale. Aldeamentos missionários no estado do Maranhão e Grão-Pará (1700-1750). **Habitus**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 379-393, jul./dez. 2019.

ROCHER, Guy. **Introduction à la Sociologie Générale**. 3. Le Changement social. Col. Points n. 15. Sciences humaines. Paris: HMH, 1968.

RODRIGUES, Aldair C. **Igreja e Inquisição no Brasil**: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social, século XVIII. São Paulo: Alameda Editorial, 2014.

RODRIGUES, Aldair C. **Limpos de sangue**: familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas Gerais colonial. São Paulo: Alameda Editorial, 2011.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo. **PLURA: Revista de Estudos de Religião**, v. 2, p. 49-64, 2011.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense. **Revista Espaço Acadêmico UEM**, v. 102, p. 180-181, 2009a.

RODRIGUES, Denise dos Santos. **Os “sem religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil**: o caso fluminense. 2009b. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009b.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Religiosos sem Igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 7, p. 31-56. 2007.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Juventude sem religião: uma crise do pertencimento institucional no Brasil. **Teoria & Sociedade**, v. 18, p. 66-93, 2010.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Condicionamentos sociais do catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, n. 141, p. 159, 1976.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Introdução a Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p.187-224.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia e religião: uma proposta. **Revista Espaço e cultura**. UERJ. Ano I, outubro de 1995.

ROSENDAHL, Zeny. Lugar onde se pensam as ideias e se escreve sobre elas: memória-história do NEPEC (1993-2013). **Revista Espaço e Cultura**, n. 33, jan./jun. 2013.

ROSENDAHL, Zeny. **Primeiro a obrigação depois a devoção**: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. *In*: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 20-26 mar. 2005, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.pdf>. Acesso em: 8 out. 2020.

ROTTERDAN, Sandson Almeida. **Censo religioso dos sem religião**: estudo a partir da noção de cristianismo não religioso de Gianni Vattimo. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

ROUSSEL, Louis. **La famille incertaine**. Paris: Odile Jacob, 1989.

RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins; TOLEDO, Cezar de Alencar Arnaut de. Análise da construção histórica da figura “heroica” do padre José de Anchieta. **Cadernos de História da Educação**, n. 5, jan./dez. 2006.

RUSSEL, Gordon. W. Explorando o não religioso: normas sociais, atitudes e identidades, arenas de conflito. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 14, p. 129-138, 1975.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Curitiba e à Província de Santa Catarina**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem às nascentes do rio São Francisco**. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.

SANCHIS, Pierre (org.). **Fiéis & cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 2º sem. 1997.

SANCHIS, Pierre. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas. **Cadernos IHU em formação, a grande transformação no campo religioso brasileiro**, São Leopoldo, ano VIII, n. 43, p. 36-39, 2012.

SANCHIS, Pierre. Prefácio. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento**. O censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 11-16.

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidade**. Belo Horizonte: Vozes, 2018.

SANCHIS, Pierre. **Teria o catolicismo “vocação” sincrética?** São Paulo, 1998. Mimeografado.

SANTIROCCHI, Ítalo. Uma questão de revisão de conceitos – romanização, ultramontanismo, reforma. **Temporalidades**, Belo Horizonte, UFMG, v. 2, n. 2, p. 24-33, ago./dez. 2010.

SANTOS JÚNIOR, Clodoaldo Moreira dos. **O direito à liberdade religiosa: evolução histórica e questões hodiernas no ordenamento jurídico brasileiro**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade de Goiás, Goiânia, 2015.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza; MARTINEZ, Elias David Morales. “A igreja sou eu, é você, somos nós”: notas sobre a desinstitucionalização evangélica no Brasil a partir da observação da Comunidade Caminho da Graça. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, p. 31-53, 2020.

SANTOS, José Wellington dos. **Trânsito religioso e o sujeito da fé**: motivações para a prática do trânsito religioso entre os sem religião que se afirmam evangélicos. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

SANTOS, Lourival. **Igreja, nacionalismo e devoção popular**: as estampas de Nossa Senhora Aparecida. 1854-1978. 2000. (Dissertação de Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**: a irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII. São Paulo: Brasiliense, 1976.

SCHADEN, Francisco S. G. O mito de Zumé. **Sociologia VI Baldus**. São Paulo: 1944.

SCHMIDT-LUX, Thomas. **Wissenschaft als Religion**. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess. Würzburg: Ergon, 2008.

SCHIAVINATTO, Iara Lis. A praça pública e a liturgia política. **Cad. Cedes**, Campinas, v. 22, n. 58, p. 81-99, dez. 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Paisagem e identidade, a construção de um modelo de nacionalidade herdado do período joanino. **RVO**, Acervo, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 19-52, jan./jun. 2009.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, n. 16, p. 5-22, 1990.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 1, p. 11-30, 2005.

SCOTTI, Simona. **A modo mio**. Profili del cattolicesimo nel mugello contemporaneo. Milán: Franco Angeli, 2002.

SELL, Carlos Eduardo. A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização. **Revista Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 16, n. 36, maio/ago. 2017.

SELLTIZ, Wrightsman Cook. **Método de pesquisa nas relações sociais**. São Paulo: Herder, 1967.

SMITH, Christian. **The Secular Revolution**: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life. Berkeley: Univ. of California, 2003.

SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. In.: TAYLOR, Charles (org.). **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1998, p. 269-284.

SENADO. **Acidentes domésticos mais que dobraram na pandemia, segundo Ministério da Saúde 2021**. Jeziel Carvalho. 10/06/2021, 08h59. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/audios/2021/06/acidentes-domesticos-mais-que-dobraram-na-pandemia-segundo-ministerio-da-saude>. Acesso em: 24 jan. 2022.

SENRA, Flávio. Crise e emancipação no horizonte das espiritualidades não religiosas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, 2, n. 35, p. 654-657, jul./set. 2014.

SENRA, Flávio. Espiritualidade não religiosa. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (org.). **Dicionário do pluralismo religioso**. São Paulo: Recriar, 2020. v. 1, p. 71-77.

SENRA, Flávio; VIEIRA, José Álvaro Campos. Espiritualidade sem religião: o cultivo da qualidade humana. **Revista Síntese de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 47, p. 605-633, 2020a.

SENRA, Flávio; VIEIRA, José Álvaro Campos. Os sem religião: espacialização e vozes de uma transformação. **Caderno de Geografia**, Belo Horizonte, v. 30, p. 480-498, 2020b.

SILVA, Antônio Leandro da. **Indivíduos sem religião**: desencantamento metafísico do mundo. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Everaldo Clemente da. **A espiritualidade não religiosa do yoga sutra de Patanjali**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo, Malheiros: 2007.

SILVA, Leandro Ferreira Lima da. **Regalismo no Brasil Colonial**: a Coroa Portuguesa e a província de Nossa Senhora do Carmo do Rio de Janeiro (1750-1808). 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SILVA, Maria dos santos de Jesus. **Os sem religião**: motivações e causas junto aos jovens do Ensino Médio das escolas públicas e privadas de Boa Vista-RR. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

SILVA, **Secularização à brasileira**: uma investigação sobre o estado da arte da discussão sobre secularização a partir das teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil de 1978 a 2012. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

SILVA, Regina Celly Nogueira da; MACÊDO, Celênia de Souto. **A Rede Urbana**. Brasília: Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), 2009.

SILVA, Ricardo de Oliveira. **O ateísmo no Brasil**: os sentidos da descrença nos séculos XX e XXI. Jundiaí: Paco Editora, 2020.

SILVA, Saulo Henrique Justiniano. **Reis, judeus e marranos**: a construção do messianismo português (séculos XV ao XVII). 2019. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2019.

SILVA, Wagner G. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Wagner G. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Wagner G. Religião e identidade cultural negra: católicos, afro-brasileiros e neopentecostais. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 20, p. 295-303, 2011.

SILVA, Wellington Teodoro. **Catolicismo e golpe de 1964**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2018.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Corpo e juventude nas cristotecas católico carismáticas. *In: ENCONTRO NACIONAL DO GT NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES*, 3., 2011, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: UFSC, 2011.

SIMMEL, Georg. **A tragédia da cultura**. São Paulo: Itaú Cultural, 2020.

SIMMEL, Georg. **Ensaio sobre teoria da história**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SIMMEL, Georg. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SIMMEL, Georg. **Religião**. São Paulo: Olho d'Água, 2009. v. I/2.

SINGER, Paul Israel. **Economia política de urbanização**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense/CEBRAP, 1976.

SIQUEIRA, Deys. **As novas religiosidades no Ocidente**: Brasília, cidade mística. Brasília: Editora UnB, 2003.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. **O ensino religioso nas escolas públicas do Brasil**: implicações epistemológicas em um discurso conflitivo, entre a laicidade e a confessionalidade num estado republicano. 2003. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

SIQUEIRA, Giseli do Prado; BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira; SILVA, Wellington Teodoro. A Conferência de Medellín: contexto político-ecclesial e a posição sobre a Educação e a Juventude. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 50, p. 648-676, maio/ago. 2018.

SJOBERG, Gideon. **The Preindustrial City**: Past and Present. Texas: University of Glencoe Free Press, 1960.

SMITH, Jesse M. Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism. **Sociology Of Religion**, v. 72, n. 2, p. 215-237, 8 dez. 2010.

SMITH, Jonathan Z. Religion, religions, religious. *In: TAYLOR, Mark C. (org.). Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. p. 269-284.

SOARES, Maria Eduarda; TEIXEIRA, Alfredo. Understanding Personal Stances on Religion: The Relevance of Organizational Behavior Variables. **Religions**, v. 14, n. 1, p. 63 2023. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/1/63>. Acesso em: 22 fev. 2023.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Construindo as epistemologias do Sul**. Antologia essencial Construindo as Epistemologias do Sul. Buenos Aires: CLACSO, 2018. v. I.

SOUZA, Jonathan Felix de. **Inteligência espiritual**: um estudo sobre o despertar de uma espiritualidade não religiosa como qualidade humana profunda nas organizações. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas**. Brasília: CES, 2005.

SOUZA, Laura de Melo. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Sandra Duarte de. Gênero e trânsito religioso entre mulheres e homens evangélicos do ABC Paulista. In: PERRETI, Clélia (org.). **Para onde caminhamos?** Teologia, gênero e expressões. Curitiba: Champagnat, 2011.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, p. 157-167, jan./jun. 2001.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 21-29, dez. 2006.

SOUZA, Sandra Duarte. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Revistas Estudos Feministas**, v. 12, p. 122-130, 2004.

STARK, Rodney. **O crescimento do cristianismo**: um sociólogo reconsidera a história. São Paulo: Paulinas, 2006.

STARK, Rodney. Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model. **Journal of Contemporary Religion**, v. 11, n. 2, maio 1996.

STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steve. **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. New York: Routledge, 2011.

STEIL, Carlos Alberto. CEBs e catolicismo popular. In: BOFF, Clodovis. **As comunidades de base em questão**. São Paulo: Paulinas, 1997.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sônia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 23, p. 354-393, jan. 2010.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 223-243, jul./dez. 2013.

STERN, Fábio. **Cosmologia xamânica**: a ressignificação do xamanismo na naturologia brasileira. 2019. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

STF. **Artigo 12 Liberdade de consciência e de religião**. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/jurisprudenciaInternacional/anexo/Artigo12.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2021.

STF. **STF HC 134.682, 29/11/2016; RHC 146303 / RJ, 06 de março de 2018**. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/>. Acesso em: 29 mar. 2021.

STF. **Boletim de Jurisprudência Internacional**. Educação domiciliar. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/jurisprudenciaBoletim/anexo/BJI>. Acesso em: 21 jun. 2021.

SUNG, Jung Mo. Mercado religioso e mercado como religião. **Horizonte**, v. 12, n. 34, p. 290-315, 2014.

SUTTER, Julien. **La vie religieuse des français à travers les sondages d'opinion (1944-1976)**. Paris, 1984.

TAVARES, Fátima. **Alquimistas da Cura**. Salvador: EdUFBA, 2012.

TAYLOR, Charles. **A era secular**. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. 4. ed. Tradução de Adail Ubirajara e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TEIXEIRA, Alfredo (org.). Crer e pertencer: a sociedade portuguesa no início do século XXI. **Revista Didaskalia**, Lisboa, v. XLIII, fasc. 1 e 2, p. 17-22, p.15-206, 2013.

TEIXEIRA, Alfredo. **Entre a exigência e a ternura**: uma antropologia do habitat institucional católico. Portugal: Paulinas, 2005.

TEIXEIRA, Alfredo (org.). **Identidades religiosas em Portugal**. Ensaio interdisciplinar. Prior Velho: Paulina, 2012.

TEIXEIRA, Alfredo (coord.). **Identidades religiosas na área metropolitana de Lisboa**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2018.

TEIXEIRA, Alfredo. **Não sabemos já donde e luz mana**: ensaios sobre as identidades religiosas. Lisboa: Paulinas, 2004.

TEIXEIRA, Alfredo. Onde Deus está mesmo que não exista. **Revista Eborensia**, Évora, ano XXXIV, n. 55. p. 59-88, 2021.

TEIXEIRA, Alfredo. **Religião na sociedade portuguesa**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2019.

TEIXEIRA, Faustino. A espiritualidade nas CEBs. In: BOFF, Clodovis. **As Comunidades de Base em questão**. São Paulo: Paulinas, p. 208-209, 1997a.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005.

TEIXEIRA, Faustino. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In: AMATUZZI, Mauro Martins (org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005. Cap. 1, p. 13-30.

TEIXEIRA, Faustino. **Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1996.

TEIXEIRA, Faustino. Os intereclesiais das CEBs identidade em construção. **Perspectiva Real**, Belo Horizonte, p. 155-187, 1997b. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/>. Acesso em: 13 ago. 2020.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2011.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Catolicismo popular**. Dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

THOMAZ, Luís Felipe F.R. A lenda de São Tomé apóstolo e a expansão portuguesa. **Lusitana Sacra**, 2, série 3, 1991.

TOLDY, Teresa Martinho. A secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas. **Didaskalia**, v. 43, n. 1-2, p. 23-55, 2013.

TORRES, Camila Mendonça. **Aproximações entre o crer e o não-crer**: avaliação de qualidade de vida em jovens evangélicos, ateus e sem religião. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011.

TROELTSCH, Ernest. **The Social Teaching of the Christian Churches**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1956.

TYLOR, Edward. **Primitive culture**. New York: Harper Torchbooks, 1958.

UNICEF BRASIL. **Crianças e adolescentes estão mais expostos à violência doméstica durante pandemia**. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/criancas-e-adolescentes-estao-mais-expostos-a-violencia-domestica-durante-pandemia>. Acesso em: 9 dez. 2021.

USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar das Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 781-785.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial: 1500-1808**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados**. 3. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1995.

VALADIER, Paul. **Catolicismo e sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 1991.

VATICAN NEWS. **Notícias**. Disponível em: <https://www.vaticannews.va>. Acesso em: 1º jan. 2020.

VATTIMO, Gianni. **Credere di credere**. È possibile essere cristiani nonostante le Chiesa? 2. ed. Milano: Garzanti, 1999.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: antropologia das cidades complexas. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**. Salvador: Corrupio, 1987.

VERGER, Pierre. **Notas ao cultos dos orixás e voduns**: na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2019.

VERNON, Glenn M. The Religious “Nones”: A neglected category. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 7, v. 2, p. 21-29, 1968.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **História do catolicismo no Brasil: 1500-1889**. Aparecida: Editora Santuário, 2016a. v. 1.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **História do catolicismo no Brasil: 1889-1945**. Aparecida: Editora Santuário, 2016b. v. 2.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil: 1844-1926**. Aparecida: Editora Santuário, 2007.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Ensaio de espiritualidade não religiosa**: estudo a partir de indivíduos sem religião em Belo Horizonte. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Ensaio de espiritualidade não religiosa**: estudo a partir de indivíduos sem religião em Belo Horizonte. 2020. Tese (Doutorado em

Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Os sem religião**. Aurora de uma espiritualidade não religiosa. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

VIEIRA, Sara Catarina Nunes. **Alminhas e cruzeiros uma experiência de inventário em Lousada**. 2019. Mestrado (Dissertação em História da Arte Património e Cultura Visual) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2019.

VILAÇA, Helena. Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens. **Didaskalia**, v. 43, n. 1-2, p. 81-114, 2013.

VILLASENOR, Rafael Lopez. **Os sem religião no ciberespaço**: interfaces da religiosidade nas comunidades virtuais. 2013. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

VILLEGAS, Juan. **Historia de la Iglesia en el Uruguay en cifras**. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 1987.

VILHENA, Luis Rodolfo da Paixão. **O mundo da astrologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

VIOTTI, Hélio Abranches. Alguns documentos inéditos sobre o padre Anchieta. **Revista de História**, v.19, n. 39, p.19-31, set.1959.

WACH, Ernst Adolphe Felix. Ciência da religião: introdução ao seu fundamento teórico-científico. Tradução de Fábio L. Stern. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 18, n.2, mai/ago., 2018.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. 15 ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. 2. ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe. São Paulo: Editora UnB, 2004b. v. 1, 2.

WETZEL, Herbert Ewaldo. **Mem de Sá, terceiro governador geral do Brasil (1557-1572)**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.

WILLAIME, Jean Paul. **Sociologia das religiões**. Tradução de Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Unesp, 2012.

WIRTH, Louis. **Le phénomène urbain comme mode de vie**. L'Ecole de Chicago. Paris: Aubier, 1984.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 129-142.

WOHLRAB-SAHR, Monika; KADEN, Tom. Exploring the Non-Religious: Societal Norms, Attitudes and Identities, Arenas of Conflict. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, année 59, 167, p. 105-125, juill.-sept. 2014.

WOHLRAB-SAHR, Monika; SCHMIDT-LUX, Thomas; KARSTEIN, Uta. Secularization as Conflict. **Social Compass**, v. 55, n. 2, p. 127-139, 2008.

ZEPEDA, José de Jesus. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. Tradução de Paula Carpenter. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, n. 73, jun. 2010.

ZUCKERMAN, Phil. Atheists, Secularity, and Well-being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions. **Sociology Compass**, v. 3, n. 6, p. 949-971, 2009.

APÊNDICE A – Roteiro do questionário estruturado impresso

Primeira Versão CAAE: 24706819.4.0000.5137 submetida à Plataforma Brasil em 23 de outubro de 2019 e aprovado pelo Parecer Consubstanciado do CEP/PUC Minas: 3.717.358 em 21 de novembro de 2019. A aplicação deste questionário impresso foi substituída, posteriormente, por questionário digital em razão da pandemia da covid-19.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MG	
☐ DISCENTE/ALUNO:	☐ GRADUAÇÃO
☐ PÓS-GRADUAÇÃO	
Curso: _____ <i>Campi/Unidade:</i> _____	
☐ DOCENTE: Formação: _____ Maior titulação: _____	
PERFIL SOCIAL E ECONÔMICO	
1. Nome: _____ Gênero: _____ Nome fictício: _____	
2. Nascimento: ____/____/____	
2.1 Sua cidade nascimento/UF: _____/_____	
2.2 Sua cidade de residência/UF: _____	
3. Cor da pele/raça: ☐ Branca ☐ Preta ☐ Parda ☐ Amarela ☐ Indígena ☐ _____	
4. Estado civil? ☐ Solteiro/a ☐ Casado/a ☐ Separado/a ☐ Divorciado/a ☐ Viúvo/a ☐ União estável	
5. Tem filhos/as, quantos? ☐ Não ☐ Sim _____	
6. Cidade/UF de nascimento mãe? _____/____ Cidade/UF nascimento do pai? _____/____	
6.1 Seus pais migraram do campo para a cidade? ☐ Não ☐ Sim _____	
6.2 Cidade da atual residência dos seus pais: _____	
7. Escolaridade da mãe _____ ☐ Completo ☐ Incompleto ☐ Cursando Escolaridade do pai _____ ☐ Completo ☐ Incompleto ☐ Cursando	

8. Você fala outro idioma além do português?

☐ Não ☐ Sim _____

Sua mãe fala outros idiomas além do português?

☐ Não ☐ Sim _____

Seu pai fala outros idiomas além do português?

☐ Não ☐ Sim _____

9. Sua profissão _____ Situação atual de mercado. Marque:

☐ Desempregado/a ☐ Empregado/a ☐ Empresário/a ☐ Estudante ☐ Afastado/a
☐ Aposentado/a

Profissão do/a cônjuge _____ Situação atual de mercado. Marque:

☐ Desempregado/a ☐ Empregado/a ☐ Empresário/a ☐ Estudante ☐ Afastado/a
☐ Aposentado/a

Profissão da mãe _____ Situação atual de mercado. Marque:

☐ Desempregado/a ☐ Empregado/a ☐ Empresário/a ☐ Estudante ☐ Afastado/a
☐ Aposentado/a

Profissão do pai _____ Situação atual de mercado. Marque:

☐ Desempregado/a ☐ Empregado/a ☐ Empresário/a ☐ Estudante ☐ Afastado/a
☐ Aposentado/a

10. Qual a sua faixa de renda mensal?

☐ 1 a 3 salários mínimos (até 3 mil/mês) ☐ 11 a 20 salários mínimos (de 11 a 20 mil/mês)
☐ 4 a 6 salários mínimos (de 3 a 6 mil/mês) ☐ Acima de 21 salários mínimos (+ 21 mil/mês)
☐ 7 a 10 salários mínimos (7 a 10 mil/mês) ☐ Dependente financeiramente

10.1 Qual a faixa de renda total familiar mensal?

☐ 1 a 3 salários mínimos (até 3 mil/mês) ☐ 11 a 20 salários mínimos (de 11 a 20 mil/mês)
☐ 4 a 6 salários mínimos (de 3 a 6 mil/mês) ☐ Acima de 21 salários mínimos (+ 21 mil/mês)
☐ 7 a 10 salários mínimos (7 a 10 mil/mês)

11. Sobre a sua moradia: ☐ imóvel próprio ☐ imóvel alugado ☐ imóvel cedido por
parente/conhecido

12. Você já fez viagem internacional? Quais países visitou?

☐ Não ☐ Sim. Países: _____

12.1 Teve contato com a religião dos locais visitados?

☐ Não ☐ Sim. Quais? _____

12.2 Se sentiu influenciado pelas religiões locais?

☐ Não ☐ Sim. Quais? _____

13. Em momentos livres/lazer, o que costuma ou gosta de fazer?

_____ ; _____ ; _____

PERFIL RELIGIOSO

14. Qual a sua religião atual? _____

14.1 Por que se declara assim? _____

14.2 Quando criança/adolescente, era de outra religião?

☐ Não ☐ Sim. Qual? _____

Por que mudou de religião? _____

15. Como você pratica sua religião/espiritualidade?

☐ Presencialmente em comunidade religiosa

☐ Virtualmente (explicar se TV, rádio, site) _____

☐ Individualmente, comigo mesmo

☐ Em várias tradições e práticas religiosas/espirituais, o que eu sentir afinidade

☐ Não pratico religião/espiritualidade

☐ Outro _____

16. Você considera religião e espiritualidade a mesma coisa?

☐ Não. Por quê? _____

☐ Sim. Por quê? _____

17. Você frequenta, visita ou realiza práticas de outras religiões ao mesmo tempo que sua religião declarada?

☐ Não. Por quê? _____

☐ Sim. Quais? _____ Por quê? _____

18. Qual era a religião dos seus pais (ou pessoa/s que o/a criou) durante infância / adolescência?

Pai: _____ Mãe: _____ outro _____

18.1 Eles frequentavam, visitavam ou realizavam práticas de outras religiões ao mesmo tempo?

☐ Não. ☐ Sim. ☐ Não me recordo.

19. Qual a religião do seu cônjuge? _____

19.1 Qual a religião dos seus filhos/as? _____

20. Em sua casa, na infância e adolescência, marque os fatos que seus pais/responsável por você promoviam.

☐ Não falavam nada sobre religião em casa

☐ Conversavam comigo sobre a religião _____ (citar a religião)

☐ Eram muito religiosos ☐ Eram pouco religiosos ☐ Eram nada religiosos

☐ Frequentávamos os cultos/missas/giras/reuniões formais apenas

☐ Nós participávamos além dos cultos/missas/giras/reuniões formais, das outras atividades propostas pela religião, ex.: trabalhos sociais, grupos, etc.

☐ Orávamos/rezávamos/meditávamos em casa

☐ Líamos textos sagrados

☐ Falava-se das doutrinas religiosas

☐ Promoviam jejum religioso

☐ Cantávamos / ouvíamos músicas religiosas

☐ Exigiam que eu frequentasse a mesma religião que eles

☐ Me deixavam livre para ter a religião que eu preferisse

☐ Outras práticas _____

21. Você permanece com as mesmas crenças de sua infância e adolescência?

☐ Sim, as mesmas crenças ☐ Nunca tive nenhuma crença ☐ Deixei de ter crenças ao longo da vida

☐ Algumas crenças se mantiveram, outras não. ☐ Agora tenho crenças diferentes

22. Você pensa que algo, alguém ou uma situação em especial influenciou sua escolha religiosa (não religiosa)?

☐ Não _____

☐ Sim _____

23. Na sua opinião, qual o motivo das pessoas procurarem a religião? Marque as opções que você concorda.

- ☐ Porque os pais ensinaram ☐ Para encontrar algo maior que elas ☐ Por medo da morte
- ☐ Em busca de se melhorar/equilibrar/ajudar outros
- ☐ Para não sofrer com intolerância religiosa da sociedade
- ☐ Para ter benefícios, os quais acreditam que alcançarão via religião
- ☐ Em busca de poder mágico/espiritual
- ☐ Outro _____

24. Marque tudo que você acha que contribui para que as pessoas deixem de ter religião.

- ☐ Não ter formação religiosa em casa ☐ A liberdade religiosa
- ☐ Não confiar nas instituições religiosas si ☐ Desenvolver espiritualidade a partir de si
- ☐ Não confiar nos líderes religiosos ☐ Decepção com a humanidade
- ☐ Não se interessar por religião, crenças, Deus ☐ Buscar explicações na ciência
- ☐ Transitar por várias religiões ao mesmo tempo ☐ Não crer que Deus existe
- ☐ Outro _____

25. Você apresentaria/ensinaria uma religião aos seus filhos/as?

- ☐ Não, porque penso toda religião é _____
- ☐ Não, prefiro que eles decidam por si mesmo e por isso não ensino/ensinarei nenhuma religião.
- ☐ Sim, porque será bom para eles/elas. Ensino a religião _____ (escreva qual religião).

26. Você acha importante ter formação religiosa na escola e universidade?

- ☐ Não. Por quê? _____
- ☐ Sim. Por quê? _____

27. Você acha que a urbanização e a migração do campo para a cidade podem contribuir para as pessoas mudarem de religião?

- ☐ Não. Por quê? _____
- ☐ Sim. Por quê? _____

28. Você já sofreu violência ou intolerância religiosa por causa da sua fé?

- ☐ Não ☐ Sim = Exemplo/quem praticou: _____

28.1 Você acha que já foi violento ou intolerante religiosamente com alguém?

- ☐ Não ☐ Sim = Exemplo: _____

29. Você pensa que o Brasil deve continuar sendo laico (Estado sem religião oficial) e com liberdade religiosa (pessoas podem ser crentes ou descrentes)?

- ☐ Não. Por quê? _____

☐ Sim. Por quê? _____
☐ Desconheço o tema.
30. Na sua opinião, qual o motivo da pessoa se tornar/declarar sem religião?

Declaro que eu preenchi e respondi de próprio punho, e estou de acordo com o inteiro teor deste questionário.

_____/__, ____ de ____ de 20__.

Assinatura legível

APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Impresso (TCLEI)

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-graduação
Comitê de Ética em Pesquisa – CEP

Pesquisa: SEM RELIGIÃO COM CRENÇA

Prezado Sr./a _____

Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa que estudará quais são as razões para indivíduos se autodeclararem 'sem religião'. Você foi selecionado(a) porque nossa pesquisa será com discentes e docentes da PUC Minas, Campus Coração Eucarístico e unidades da região metropolitana, que ministram ou cursam a disciplinas de Cultura Religiosa, com docentes previamente selecionados pela pesquisa. Acerca da pós-graduação, apenas discentes e docentes em Ciências da Religião participarão da pesquisa. A sua participação neste estudo consiste em preencher e assinar este TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO e responder ao QUESTIONÁRIO, preferencialmente com caneta azul, rubricar todas as páginas e assinar ao final. O preenchimento ocorrerá em sala de aula sob a coordenação do docente previamente orientado para esse fim e deverá ser entregue ao final para o mesmo docente, não sendo permitido entrega posterior. Pela natureza das questões e objeto da pesquisa, não são estimados riscos e/ou desconfortos para os participantes. Ademais, utilizaremos na apresentação dos dados designações fictícias dos/as participantes. Sua participação é muito importante e voluntária e, consequentemente, não haverá pagamento por participar desse estudo. Em contrapartida, você também não terá nenhum gasto, pois ocorrerá em sala de aula e durará apenas alguns minutos. As informações obtidas neste estudo serão confidenciais, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação em todas as fases da pesquisa, e quando da apresentação dos resultados em publicação científica ou educativa, uma vez que os resultados serão sempre apresentados como retrato de um grupo e não de uma pessoa, e quando citado particularidades, sempre será via designação fictícia. Você poderá se recusar a participar ou a responder algumas das questões a qualquer momento, não havendo nenhum prejuízo pessoal se esta for a sua decisão. Todo material coletado durante a pesquisa ficará sob a guarda e responsabilidade da pesquisadora responsável pelo período de 5 (cinco) anos e, após

esse período, poderá ser destruído. Os resultados desta pesquisa servirão para melhor compreensão do fenômeno religioso dos sem religião no Brasil, que ocorre sobretudo com a juventude e com a herança religiosa. Para todos os/as participantes, em caso de eventuais danos decorrentes da pesquisa, será observada, nos termos da lei, a responsabilidade civil. Pesquisadora responsável: Claudia Danielle de Andrade Ritz, residente e domiciliado na xxxxxxxxxxxx telefone (xx) xxxxxxxxxxxx, e-mail: xxxxxxxxxxxx. Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, coordenado pela Prof.^a Cristiana Leite Carvalho, que poderá ser contatado em caso de questões éticas, pelo telefone 3319-4517 ou e-mail cep.proppg@pucminas.br. O presente termo será assinado em 02 (duas) vias de igual teor.

_____/MG, _____ de _____ 20____

Dou meu consentimento de livre e espontânea vontade para participar deste estudo.

Nome legível participante: _____

Assinatura participante _____

Curso: _____ Período: _____

Campus/Unidade: _____

APÊNDICE C – Roteiro do questionário estruturado digital

Discentes em Cultura Religiosa e Ciências da Religião da PUC Minas

A participação e preenchimento deste questionário pelos DISCENTES é voluntária, gratuita e facultativa. O nome do/a discente será preservado, pois designaremos nome fictício. É necessário o preenchimento de todo o questionário e envio ao final. Agradecemos por seu tempo e atenção!

- ☐ Este símbolo, significa que no questionário era possível assinalar apenas 01 opção.
☐ Este símbolo, significa que no questionário era possível assinalar múltiplas opções.
 _____, significa resposta dissertativa.

PERFIL SOCIECONÔMICO

As perguntas desta primeira parte são socioeconômicas.

1. Nome: _____
2. Curso e unidade PUC Minas: _____
3. Data de nascimento: ____/____/____
4. Gênero: ☐Feminino ☐Masculino ☐Prefiro não dizer ☐Outro:_____
5. Cor da pele ou raça: ☐Amarela ☐Branca ☐Negra ☐Parda ☐Indígena
☐Prefiro não dizer Outra: _____
6. Estado civil: ☐Solteiro/a ☐Casado/a União estável ☐Viúvo/a
☐Separado/Divorciado/a ☐Outro: _____
7. Você tem filhos/a? ☐Sim ☐Não
8. Qual é o estado, a cidade e o país em que você reside no momento? ____
9. A cidade e o estado em que reside são os mesmos onde você nasceu?
☐Sim, nunca me mudei. ☐Não, eu me mudei.
☐Desconheço meu local de nascimento.
10. Você e seus pais são de qual nacionalidade? _____

11. Seus pais se mudaram do campo para a cidade?

- ☐ Não, nunca se mudaram do campo para a cidade.
- ☐ Sim, ambos se mudaram do campo para a cidade.
- ☐ Apenas meu pai se mudou do campo para a cidade.
- ☐ Apenas minha mãe se mudou do campo para a cidade.
- ☐ Ambos sempre moraram no campo.
- ☐ Ambos sempre moraram na cidade.

12. Qual é a escolaridade dos seus pais? _____

13. Qual é a sua profissão? _____

14. Qual é a renda mensal da família?

De 1 a 3 salários mínimos (até R\$3 mil/mês)

De 4 a 6 salários mínimos (de R\$3 a 6 mil/mês)

De 7 a 10 salários mínimos (de R\$7 a 10 mil/mês)

Acima de 11 salários mínimos (acima de R\$11 mil/mês)

15. Quantas pessoas residem em sua casa, incluindo você? _____

16. Ao viajar, em algum momento, você se sentiu influenciado ou impactado pela religião do local visitado? ☐ Sim ☐ Não

17. Em momentos livres, o que você gosta de fazer? Cite suas três principais preferências.

PERFIL RELIGIOSO

As perguntas desta segunda parte são de identificação religiosa

18. Qual é a sua religião?

- ☐ Católica Apostólica Romana ☐ Evangélica ☐ Espírita ☐ Umbanda
- ☐ Candomblé ☐ Quimbanda ☐ Budismo ☐ Judaísmo ☐ Islã ☐ Ateu
- ☐ Agnóstico ☐ Sem religião específica, mas tenho crenças religiosas ☐ Outra
- _____

19. Qual o motivo da sua declaração religiosa (religião ou não religião afirmada na pergunta anterior)? _____
20. Você frequenta ou visita outras religiões? ☐ Sim ☐ Não ☐ Não, mas poderia visitar sem nenhum problema.
21. Você já foi de outra/as religião/ões antes da sua atual religião? Se sim, cite qual(ais). _____
22. O que te fez ou te faria mudar de religião? _____
23. Como você definiria RELIGIÃO e como definiria ESPIRITUALIDADE?
24. Como você pratica sua religião ou sua espiritualidade? Marque todas que concordar.
- ☐ Presencialmente, nas instituições religiosas que pertenço. ☐ Virtualmente, por TV, rádio, site, blog, YouTube, etc., vinculado à instituição religiosa a que pertenço.
- ☐ Presencialmente e virtualmente, desde que vinculado à instituição religiosa a que pertenço.
- ☐ Presencialmente e/ou virtualmente, mas sem me vincular a nenhuma instituição religiosa.
- ☐ Individualmente, comigo mesmo. Eu não necessito pertencer a nenhuma instituição religiosa, presencialmente ou virtualmente.
- ☐ Não preciso praticar para ser religiosa, basta eu crer.
25. Qual é a religião anterior e a atual dos seu pais (ou responsável)? _____
26. Seus pais (ou responsável) frequentavam, visitavam, ou realizavam práticas de mais de uma religião ao mesmo tempo, durante a sua infância ou adolescência? ☐ Sim ☐ Não ☐ Talvez, mas não me recordo.

27. Na sua infância e adolescência, como era a prática religiosa em sua casa?

☐ Não falavam nada sobre religião em casa. Religião não era uma prática transmitida na minha família.

☐ Meus pais (responsáveis) me ensinavam sobre a religião deles, mas me deixavam livre para escolher outra religião.

☐ Meus pais (responsáveis) me ensinavam sobre a religião deles, porque aquela deveria ser a minha religião também.

☐ Frequentávamos o local das reuniões formais religiosas (ex.: igreja, centro, mesquita etc.).

☐ Além de participar das reuniões formais, participávamos de trabalhos sociais e grupos, vinculados à nossa religião.

☐ Em casa também tínhamos práticas religiosas da nossa religião (ex.: jejum religioso, cânticos, oração, ritos, etc).

☐ Em nossa casa nunca, ou raramente tínhamos práticas religiosas (ex.: oração, cânticos, jejum religioso, ritos, etc).

☐ Além de frequentar a religião deles, meus pais (responsáveis) e eu também frequentávamos outras religiões.

☐ Fiz catecismo, primeira comunhão, etc.

28. Você acha que alguém influenciou a sua escolha religiosa ou não religiosa?

Se sim, escreva também a proximidade da pessoa que influenciou (ex.: pai, mãe, avós, amigo, tia, etc.).

29. Na sua opinião, qual o motivo das pessoas procurarem a religião? Marque todas que você concordar.

☐ Porque a família (pais ou responsáveis) ensinaram.

☐ Por medo da morte

- ☐ Para se melhorar enquanto ser humano, se equilibra e ajudar outras pessoas.
- ☐ Para ter benefícios, os quais acreditam que alcançarão via religião.
- ☐ Porque acreditam em um Ser maior que elas, se sentem bem, acolhidas.
- ☐ Porque a cultura do Brasil e a tradição são religiosas e influenciam os indivíduos.
- ☐ Para obter certo poder mágico.
- ☐ Para não sofrer com a intolerância religiosa na sociedade.
- ☐ Para fazer parte de um grupo, mesmo que religioso. Um modo de socialização.
- ☐ Por motivos pessoais do próprio indivíduo.

30. Na sua opinião, o que contribui para que as pessoas deixem de ter religião?

Marque todas que você concordar.

- ☐ Não ter formação religiosa em casa, nas famílias.
- ☐ Não confiar nas instituições religiosas.
- ☐ Não confiar nos líderes religiosos.
- ☐ Não se interessar por religião, crenças, Deus.
- ☐ Decepção com a humanidade.
- ☐ Buscar explicações na Ciência.
- ☐ Não crer que Deus, algum Ser maior existe.
- ☐ Desenvolver a espiritualidade a partir de si, sem se vincular à religião ou instituição.
- ☐ O fato de o Brasil ser laico e termos liberdade religiosa.
- ☐ Transitar por várias religiões ao mesmo tempo.
- ☐ Outros motivos pessoais.

31. Você ensinaria a sua religião ou não religião aos seus filhos/a?

32. Você acha importante ter formação religiosa, com intuito de fomento ao conhecimento e tolerância religiosa, nas escolas e universidades?

☐ Sim. O conhecimento favorece a tolerância e respeito ao direito de crer e não crer.

☐ Não. Acho que não há nenhum benefício.

☐ Talvez, mas o objetivo é distorcido e tentam converter os alunos.

☐ Não sei opinar.

33. Você já sofreu violência ou intolerância religiosa? Se sim, faça um breve relato.

34. Na sua opinião, a mudança do campo para a cidade urbanizada, a globalização e a tecnologia atual, possibilita maior mudança de religião, e até mesmo, favorece a pessoa deixar de ter religião? Justifique.

35. Na sua opinião, qual o motivo para uma pessoa se tonar/declarar sem religião?

36. Na sua opinião, o Brasil deverá continuar sendo laico (Estado sem religião oficial) e com liberdade religiosa (pessoas podem ser crentes ou descrentes).

☐ Sim ☐ Não

37. Quais dos itens abaixo você considera como elementos que identificam a identidade do povo brasileiro. Marque todas com que concordar.

☐ As paisagens naturais e a geografia do país.

☐ A pluralidade étnica. (negros, brancos, indígenas, asiáticos, europeus, etc.).

☐ As muitas comidas típicas.

☐ O futebol.

☐ As festas, danças e músicas típicas: carnaval, festa junina, congado, capoeira, samba, bossa nova, frevo, etc.

☐ O idioma português.

☐ A bandeira e o hino nacional.

- ☐ A pluralidade de religiões.
- ☐ As leis, principalmente a Constituição Federal de 1988.
- ☐ A arte brasileira.
- ☐ Os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário.
- ☐ Os políticos, ou um político.
- ☐ O povo brasileiro.
- ☐ O catolicismo presente em toda a história brasileira.
- ☐ Não sei dizer.

38. Qual palavra você acredita que melhor se associa com religião?

- ☐ Salvação ☐ Alienação ☐ Paz ☐ Conflito ☐ Poder ☐ Purificação ☐ Amor
- ☐ Mito ☐ Espiritualidade ☐ Magia ☐ Engano ☐ Crescimento ☐ Ignorância
- ☐ Indiferente/irrelevante ☐ Anjos ☐ Humanidade ☐ Deus/Ser Superior/Orixá/Espiritualidade, etc. ☐ Demônio/forças ocultas/maldade
- ☐ Não sei dizer

39. Considerando a sua infância e adolescência, quando o assunto é religião, quais situações são parte da sua memória?

- ☐ Imagens de santos e rezas
- ☐ Procissões e quermesses
- ☐ Missa e eucaristia
- ☐ Culto sem imagens e com leitura da Bíblia
- ☐ Campanhas e orações fervorosas
- ☐ Ritos com velas e comidas
- ☐ Preservação do sábado
- ☐ Oração pública direcionada para a cidade de Meca
- ☐ Meditação

☐ Nenhuma memória religiosa

☐ Outros _____

40. As memórias religiosas que você respondeu na pergunta anterior representam as suas crenças atuais ou são apenas lembranças do seu passado?

Nome do/a participante: _____ Data: ____/____/____

*Você concluiu a sua participação!
Muito obrigada por sua valiosa contribuição!*

Este questionário e as respectivas respostas serão enviadas ao seu e-mail cadastrado.

CAAE: 24706819.4.0000.5137. Parecer Consubstanciado do CEP n.: 4.264.447, expedido em 08/09/2020, pela Profa. Dra. Cristiana Leite Carvalho.

APÊNDICE D – Termos de Consentimento Livre e Esclarecido Digital (TCLED)

PESQUISA DO PPGCR PUC MINAS Discentes em Cultura Religiosa e Ciências da Religião

Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-Graduação Comitê de Ética em Pesquisa – CEP
N.º Registro CEP: CAAE 24706819.4.0000.5137 – Aprovado em 21/11/2019 –
Parecer: 3.717.358. A aplicação do questionário estruturado impresso originalmente
previsto foi substituído por este questionário digital com os ajustes necessários em
razão da Pandemia do SARS-CoV 2, Coronavírus COVID-19. Pesquisadora
Doutoranda: Claudia Danielle de Andrade Ritz. Orientador: Prof. Dr. Flávio Senra.
PPGCR PUC Minas | 2020.

Para que a participação seja confirmada e computada, é necessário que o/a
participante aceite o TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
(TCLE) abaixo, responda o questionário e envie. As suas respostas serão enviadas a
seu e-mail, por isso, cadastre seu endereço de e-mail abaixo.

Este questionário estará disponível para preenchimento único apenas no período de
14 de setembro (segunda-feira) até 25 de setembro de 2020 (sexta-feira).

Muito obrigada por seu tempo e participação!

E-mail*: _____

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Prezado/a Sr./a participante,

Você está sendo convidado/a para participar de uma pesquisa que estudará quais são as razões para indivíduos se autodeclararem “sem religião”, no entanto, qualquer que seja sua religião, não religião, crença ou descrença, suas respostas serão importantes para a concretização da pesquisa. Você foi selecionado/a porque nossa pesquisa será com discentes da PUC Minas, Campus Coração Eucarísticos e unidades da região metropolitana e com os discentes do PPGCR PUC Minas. A sua participação nesse estudo consiste em aceitar este TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO e responder ao QUESTIONÁRIO. O preenchimento do formulário será digital e o prazo será de 14 de setembro (segunda-feira) até 25 de setembro de 2020 (sexta-feira). Pela natureza das questões e objeto da pesquisa, não são estimados riscos e/ou desconfortos para os participantes. Ademais, utilizaremos na apresentação dos dados designações fictícias de nomes dos/as participantes. Sua participação é muito importante e voluntária. Em contrapartida, você também não terá nenhum gasto porque será digital e durará apenas alguns minutos. As informações obtidas nesse estudo serão confidenciais, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação em todas as fases da pesquisa, e quando da apresentação dos resultados em publicação científica ou educativa, uma vez que os resultados serão sempre apresentados como retrato de um grupo e não de uma pessoa, e, quando citadas particularidades, sempre será via designação fictícia de nome. Você poderá se recusar a participar, não havendo nenhum prejuízo pessoal se esta for a sua decisão. Contudo, é a sua participação que viabilizará nossa pesquisa. Todo material coletado durante a pesquisa ficará sob a guarda e responsabilidade da pesquisadora responsável pelo período de 5 (cinco) anos e, após esse período, poderá ser destruído. Os resultados dessa pesquisa servirão para melhor compreensão do fenômeno religioso dos sem religião no Brasil, que ocorre sobretudo com a juventude e com a herança religiosa. Para todos/as participantes, em caso de eventuais danos decorrentes da pesquisa, será observada, nos termos da lei, a responsabilidade civil. Pesquisadora responsável: Claudia Danielle de Andrade Ritz. Avenida Marechal Castelo Branco, JK, Contagem, telefone (31) 99189-6546, e-mail: pesquisadoutorado.cdar@gmail.com

Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais sob o nº CAAE 24706819.4.0000.5137, coordenado pela Prof.^a Cristiana Leite Carvalho, que poderá ser contatado em caso de questões éticas, pelo telefone 3319-4517 ou e-mail cep.proppg@pucminas.br. O aceite a este TCLE é requisito obrigatório para participação mediante o preenchimento do questionário. Se você estiver de acordo com este TCLE, a seguir clique em “sim, eu concordo”.

N.º Registro CEP: CAAE 24706819.4.0000.5137. Aprovado em 21/11/2019 – Parecer: 3.717.358. Emenda submetida e aprovada em 08/09/2020 - Parecer: 4.264.447.

Participante, você concorda com o inteiro teor dos termos previstos no TCLE acima descrito? *

☐ Sim, eu concordo.

Data de aceite do TCLE*: ____/____/____

Nome do participante*: _____

(*) resposta obrigatória.

APÊNDICE E – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Digital Referencial Teórico (TCLEIRT)



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-graduação Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)
N.º Registro CEP: CAAE 24706819.4.0000.5137 – Aprovado em 21/11/2019 –
Parecer: 3.717.358

Prezado/a Sr. Professor/a xxxxxxxxxxxxxx

CPF: _____

Você está sendo convidado/a para participar de uma pesquisa que estudará quais são as razões para indivíduos se autodeclararem “sem religião”, no entanto, qualquer que seja sua religião, não religião, crença ou descrença, suas respostas serão importantes para a concretização da pesquisa. Você foi selecionado/a porque nossa pesquisa o considera como um dos destacados referenciais teóricos da nossa tese. A sua participação nesse estudo consiste em aceitar este TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO e responder à entrevista subsequente que consiste em perguntas abertas. O preenchimento das perguntas que configura a entrevista será digital e o prazo será de 17 de setembro (quinta-feira) a 5 de outubro de 2020 (segunda-feira). Pela natureza das questões e objeto da pesquisa, não são estimados riscos e/ou desconfortos para os participantes, embora por ser uma entrevista teórica, a designação do nome não será fictícia, transcreveremos na tese o inteiro das perguntas e respostas com sua a sua respectiva designação nominal. Sua participação é muito importante e voluntária. Em contrapartida, você também não terá nenhum gasto porque será digital e durará apenas alguns minutos. Você poderá se recusar a participar, não havendo nenhum prejuízo pessoal se esta for a sua decisão. Contudo, é a sua participação que fortalecerá nossa pesquisa no aspecto teórico. Todo material coletado durante a pesquisa ficará sob a guarda em versão digital pela pesquisadora responsável pelo período de 5 (cinco) anos e, após esse período, poderá ser destruído/deletado. Os resultados dessa pesquisa servirão para melhor compreensão do fenômeno religioso dos sem religião no Brasil, que ocorre sobretudo com a juventude e com a herança religiosa. O teor poderá compor a tese como apêndice e eventualmente poderá ser publicado em revista acadêmica da área, os quais estão desde já autorizados por Riolando Azzi. Para todos/as participantes, em caso de eventuais danos decorrentes da pesquisa, será observada, nos termos da lei,

a responsabilidade civil. Pesquisadora responsável: Claudia Danielle de Andrade Ritz. Avenida Marechal Castelo Branco, 265, JK, Contagem/MG, telefone (31) 991896546, e-mail: pesquisadoutorado.cdar@gmail.com. Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais sob o nº CAAE 24706819.4.0000.5137, coordenado pela Prof.^a Cristiana Leite Carvalho, que poderá ser contatado em caso de questões éticas, pelo telefone 3319-4517 ou e-mail cep.proppg@pucminas.br. O aceite a este TCLE é requisito obrigatório para sua participação da pesquisa. Somente após a realização do “sim, eu concordo” ao TCLE é que o questionário será disponibilizado para o preenchimento. Se você estiver de acordo com este TCLE, clique em “sim, eu concordo”, inclua a data e o nome completo. Após esses preenchimentos do TCLE, a entrevista com as perguntas abertas abrirá para preenchimento. A cópia deste TCLE e respectivo “sim, eu concordo”, bem como cópia das perguntas incluindo as respostas serão enviados automaticamente ao e-mail cadastrado pelo participante.

Local: _____

Data: ____/____/____

Nome e assinatura do participante

ANEXO A – Brasil 500 anos: alguns marcos históricos

O território brasileiro, sua vasta dimensão e suas riquezas minerais são sempre tratados como sinais da potencialidade da riqueza nacional, ainda em grande parte inexplorada. Esta conformação territorial que hoje conhecemos foi uma lenta, longa e difícil construção, tecida durante cinco séculos de história (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

- **1500: “Descobrimento” do Brasil por Pedro Álvares Cabral:** Pedro Álvares Cabral comandava a frota que se dirigia às Índias. O descobrimento do Brasil marca o início do domínio português em região da América do Sul. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 1 – Cartografia Brasil 1500



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

- **1532: Criação da primeira vila, São Vicente, por Martim Afonso de Souza:** introdução do cultivo de cana-de-açúcar e instalação de engenhos em São Vicente, modelo utilizado para a colonização do país (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).
- **1549: Fundação de Salvador, sede do Governo Geral:** início da estrutura administrativa do governo (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).
- **1554: Fundação de São Paulo com o colégio jesuíta:** a partir de 1549, quando é determinada a vinda de um governador-geral, diretamente

subordinado ao rei de Portugal. E assim vieram os primeiros jesuítas, chefiados pelo Padre Manoel de Nóbrega, como missionários para catequizar os indígenas e trazer a palavra da Igreja para os portugueses residentes na Colônia. Em homenagem aos 450 anos de fundação do Colégio de São Paulo de Piratininga, que marcou o início da grande metrópole de São Paulo⁵¹⁹ (ALESP, 2004).

Imagem 2 – Escultura do Padre Manoel de Nóbrega



Fonte: ALESP (2020)

- **1565: Fundação de São Sebastião do Rio de Janeiro por Estácio de Sá:** estratégia para efetivar a presença portuguesa na região e neutralizar a ameaça dos franceses (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000). “Levantemos essa Cidade que ficará por memória do nosso heroísmo, e de exemplo de valor às vindouras gerações, para ser a Rainha das Províncias e o Empório das riquezas do mundo.” (Proclamação de Estácio de Sá, 1º de março de 1565)⁵²⁰.

⁵¹⁹ Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=292312>. Acesso em: 29 jul. 2020.

⁵²⁰ Disponível em: <http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/estude/historia-do-brasil/rio-de-janeiro/50-a-cidade-do-rio-de-janeiro>. Acesso em: 29 jul. 2020.

Imagem 3 – Monumento marco do Rio de Janeiro



Fonte: GOVERNO RIO DE JANEIRO, 2020.

- **1580: Início da União Ibérica:** a União Ibérica estendeu-se de 1580 a 1640 e representou a união das Coroas da Espanha e de Portugal a partir da coroação de Filipe II como rei de Portugal (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000). Em 1580, instalou-se uma crise sucessória em Portugal. Em 1578, o rei Dom Sebastião I morrera na batalha de Alcacer-Quibir, no Marrocos, contra os mouros, no norte da África, não deixando herdeiros. Assumira o trono português, como regente, o Cardeal Dom Henrique, seu tio-avô, que morreu em 1580. Extinguia-se com ele a dinastia de Aviz. Vários candidatos, por ligações de parentesco, apresentaram-se para a sucessão. Felipe II, rei da Espanha, por ser neto de Dom Manuel, o Venturoso, e tio de Dom Sebastião, julgava-se o candidato com mais direito ao trono português. Assim, as forças espanholas invadiram Portugal, em 1580, e Felipe II tomou a Coroa portuguesa, unindo Portugal e Espanha. Esse fato ficou conhecido como União Ibérica, que se estendeu até 1640. O período da União Ibérica marcou uma mudança na orientação da política de colonização do Brasil, até então baseada, principalmente, na ocupação da costa do pau-brasil. A conquista do litoral oriental tornou-se extremamente importante para a metrópole espanhola, como forma de ampliar a cultura canavieira e também de facilitar a penetração e ocupação do norte do território. Essas medidas demonstravam a preocupação da Coroa espanhola em consolidar sua presença nessa parte do Brasil e evitar a ocupação estrangeira. As alianças entre franceses e grupos

nativos hostis aos portugueses tanto ameaçavam quanto dificultavam a expansão da atividade açucareira no litoral oriental. Potiguaras e franceses que traficavam pau-brasil e âmbar ameaçavam a capitania de Itamaracá. A ampliação dos limites da região açucareira só foi possível a partir da fundação da cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves, por Frutuoso Barbosa, em 1584, e a conquista definitiva da Paraíba por Martim Leitão, nos três anos seguintes. A necessidade da ligação terrestre entre os dois principais núcleos da Colônia – Bahia e Pernambuco – levou à conquista do território ocupado pelos caetés e frequentado por franceses. Realizou-a Cristóvão de Barros, que fundou, em 1590, a cidade de São Cristóvão do Rio Sergipe, núcleo irradiador da ocupação de Sergipe. Essa região ficou subordinada administrativamente à Capitania da Bahia de Todos os Santos. Seguindo em direção ao norte, agora sob o comando de Manuel Mascarenhas Homem, colonizadores e colonos empreenderam a conquista do Rio Grande, onde também ocorria uma aliança entre nativos e franceses. No início de 1590, às margens do Rio Potengi, Mascarenhas Homem ergueu o forte dos Reis Magos, origem da cidade de Natal e ponto de partida da ocupação da quarta capitania real: Rio Grande. No fim do século XVI, os núcleos de São Vicente e Natal eram os pontos extremos da ocupação na América portuguesa. Entretanto, essa era uma ocupação por pontos, interpondo-se o vazio entre eles⁵²¹.

- **1612: Fundação de São Luís do Maranhão:** ocupação da região ameaçada pela presença francesa (IBGE, 2002). Com três imagens da capital do Maranhão, São Luís, produzidas por fotógrafos até hoje não identificados, e com a reprodução de seu mapa, datado de 1912, a Brasiliana Fotográfica lembra a fundação da cidade, em 8 de setembro de 1612. Localizada entre as baías de São Marcos e São José de Ribamar, na ilha Upaon-Açu, denominação que significa Ilha Grande – dada pelos índios tupinambás –, São Luís é a única cidade do Brasil que foi fundada por franceses. Surgiu da tentativa francesa de criar a França Equinocial, e o líder da expedição que fundou a cidade foi Daniel de la Touche. Posteriormente, São Luís foi invadida por holandeses e colonizada pelos portugueses. É a cidade natal dos escritores Aluísio de Azevedo (1857-1913), Arthur Azevedo (1855-1908), Ferreira Gullar (1930-

⁵²¹ Disponível em: http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/uniao_iberica.html. Acesso em: 29 jul. 2020.

2016), Gonçalves Dias (1823-1864), Graça Aranha (1868-1931) e Odylo Costa Filho (1914-1979); da cantora Alcione (1947-), do músico Catulo da Paixão Cearense (1866-1946) e do carnavalesco Joãozinho Trinta (1933-2011). Além disso, São Luís também é conhecida por ritmos como o bumba meu boi, o *reggae* e o tambor de crioula. O nome da cidade foi uma homenagem ao rei da França, Luís IX (1214-1270)⁵²² (BRASILIANA, 2020).

Imagem 4 – Planta da cidade de São Luís (1912)



Fonte: Acervo de Fotografias da Brasileira Nacional (2020).

- **1630: Invasão holandesa ocorrida em Pernambuco:** os holandeses tomaram Olinda e iniciaram um longo período de domínio em boa parte do território do atual Nordeste (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

⁵²² Para outras fotografias da cidade, ver <http://brasilianafotografica.bn.br/?p=9679>. Acesso em: 29 jul. 2020.

Imagem 5 – Invasão holandesa em Pernambuco



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2002.

- **1637: Início da expedição de Pedro Teixeira à Amazônia:** afirmou a presença lusitana na região amazônica. A expedição foi concluída em 1639. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 6 – Expedição de Pedro Teixeira à Amazônia



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2002.

- **1693: Descoberta de ouro em Minas Gerais pelo paulista Antônio Rodrigues Arzão:** a exploração do ouro em Minas Gerais foi o marco para um dramático fluxo migratório para essa região (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 7 – Cartografia de Minas Gerais



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2002.

- **1695: Destruição do Quilombo dos Palmares por Domingos Jorge Velho:** Muitos dos quilombolas foram mortos, inclusive o líder Zumbi. O Quilombo dos Palmares foi um marco da resistência à escravidão. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 8 – Pintura de Zumbi



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2002.

- **1711: Primeiras vilas de Minas Gerais:** Vila Rica, Vila Leal de Nossa Senhora do Carmo e Vila Real de Sabará são símbolos do crescimento demográfico na região mineradora (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 9 – Escultura de Profeta

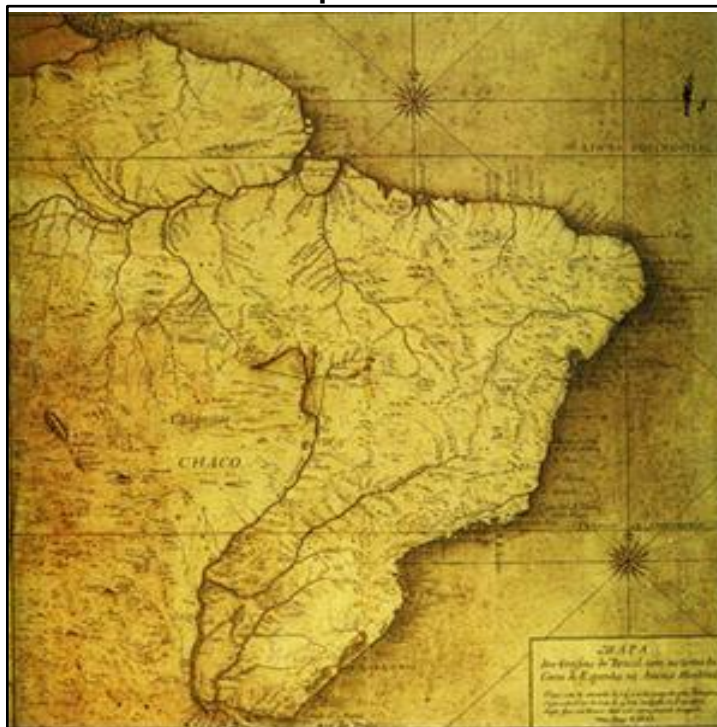


Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2002.

- **1737: Fundação da Fortaleza do Rio Grande de São:** início da colonização lusitana do Rio Grande do Sul (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).
- **1750: Tratado de Madri entre Portugal e Espanha:** em meados do século XVIII, aproveitando-se de uma conjuntura de boas relações políticas e diplomáticas, os soberanos ibéricos aceitaram fazer um novo tratado, que não deveria decidir apenas a respeito da posse da Colônia do Sacramento. Ele foi assinado na capital do Reino da Espanha, a 13 de janeiro de 1750, pelos representantes dos “Sereníssimos Reis de Portugal e Espanha”, recebendo o nome de Tratado de Madri. Em certo trecho do acordo firmado, lia-se que os reis Fernando VI, de Espanha, e Dom João V, de Portugal, “resolveram pôr termo às disputas passadas e futuras, e esquecer-se, e não usar de todas as ações e direitos, que possam pertencer-lhes em virtude dos Tratados de Tordesilhas... e de Utrecht e Saragoça, ou de quaisquer outros fundamentos que possam influir na divisão dos seus domínios...”⁵²³ (GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020).

⁵²³ “O Mapa dos confins do Brasil 1749, foi utilizado para delimitar os domicílios dos Reinos de Portugal e Espanha na América do Sul, ficados pelo Tratado de Madri 1750.” (GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020).

Imagem 10 – Mapa da cartografia dos confins do Brasil com as terras da coroa da Espanha na América Meridional (1749)

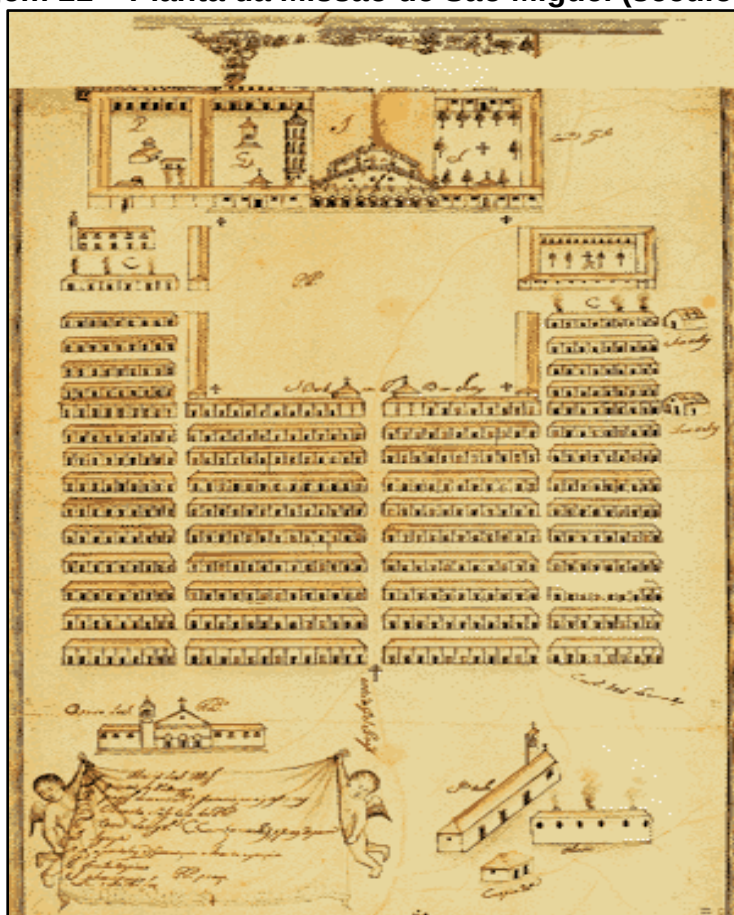


Fonte: GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020.

O novo tratado se tornou possível porque o soberano espanhol reconhecia que dominava ilegalmente as Ilhas Filipinas, no Mar do Sul, enquanto o rei português admitia que os seus súditos ocupavam, também ilegalmente, várias áreas da América do Sul. A Colônia do Sacramento era uma delas. E porque reconheciam e admitiam também um princípio proposto por Alexandre de Gusmão – um paulista, secretário do soberano português, que no ano anterior mandara fazer o Mapa das Cortes, no qual apareciam as terras já efetivamente ocupadas pelos súditos portugueses na América do Sul. Era o princípio do *uti possidetis*, isto é, a terra deve pertencer a quem de fato a ocupa. Assim as Ilhas Filipinas ficaram para a Espanha, enquanto que para Portugal ficaram o vale do Rio Amazonas, as regiões de Vila Bela e Cuiabá e as missões de Itatim, Guairá e Tape. Pela primeira vez, desde o Tratado de Tordesilhas (1494), procurava-se definir a totalidade dos limites entre as possessões dos reis de Portugal e Espanha na América do Sul. E isto acabou por dar às possessões e conquistas do rei português na América do Sul uma configuração muito próxima à atual delimitação territorial do Brasil. Para separar as conquistas dos dois soberanos foram adotados limites naturais – como o “curso dos rios e os montes mais notáveis” –, evitando-se, sempre que possível, futuros litígios. Entretanto, por ser também considerada a ideia da continuidade territorial, havia exceções na aplicação do princípio do *uti possidetis*.

Assim, embora tivesse a posse da Colônia do Sacramento, Dom João V concordou em cedê-la aos espanhóis: mais importante que o contrabando na foz do Rio da Prata era, naquele momento, o ouro de Goiás e Mato Grosso. Por outro lado, as missões religiosas localizadas na margem oriental (leste) do Rio Uruguai – que ficaram conhecidas como os Sete Povos das Missões – estavam com os jesuítas espanhóis, mas Fernando VI concordou em cedê-las a Portugal: mais importante do que a erva-mate e as cabeças de gado dos pampas e as novas almas cristãs era a prata do Vice-Reino do Peru ou as especiarias do Mar do Sul⁵²⁴ (GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020).

Imagem 11 – Planta da Missão de São Miguel (século XVIII)



Fonte: GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020.

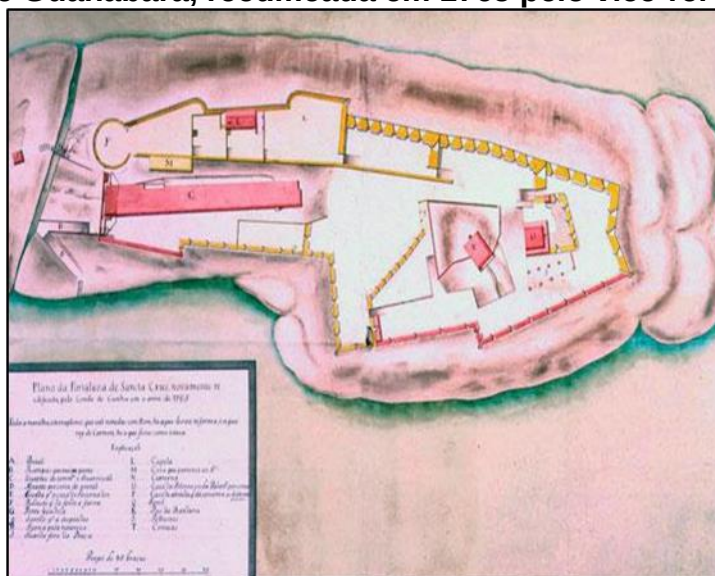
- **1763: Transferência da capital de Salvador para o Rio de Janeiro:** se Salvador para o Rio de Janeiro: o eixo do poder se desloca. Em 1763, por determinação de Dom José I (1714-1777), sucessor de Dom João V (1689-

⁵²⁴ “A planta Missão de São Miguel contempla edifícios, logradouros, igrejas, quintal, praça, cemitério e paiol.” (GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020).

1750), o eixo do poder metropolitano deslocou-se da cidade de Salvador para São Sebastião do Rio de Janeiro. O novo monarca, assim que assumiu o trono, em 1750, indicou Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) para o cargo de secretário de Estado, confiando que o futuro Marquês de Pombal tomaria medidas importantes, necessárias a Portugal naquele momento. Mesmo enfrentando discordâncias por parte de setores importantes da Corte, Carvalho e Melo envidou esforços para reerguer e reorganizar o enfraquecido reino. Nesse período, a miragem de uma riqueza inesgotável, oriunda das jazidas americanas, caía por terra, diante do esgotamento das minas. Buscando soluções, a administração pombalina⁵²⁵ incentivou a agricultura, o comércio, a navegação e o desenvolvimento da manufatura lusa. Eram tempos difíceis, e o ministro enfrentaria, além dos problemas conhecidos, o dramático terremoto em Lisboa, ocorrido no ano de 1755. Quanto ao Brasil, a Corte determinou a transferência da capital da Colônia de Salvador para São Sebastião do Rio de Janeiro. A medida defenderia aquela que se tornara a porta de acesso à região das Minas Gerais e combateria o contrabando e os desvios de ouro e diamantes, no momento em que acontecia uma redução expressiva do recolhimento dos tributos sobre a extração dos metais e das pedras preciosas. Além disso, a localização da nova sede na região da Baía de Guanabara era estratégica: facilitava o apoio militar às forças portuguesas nas lutas que aconteciam contra as tropas espanholas no litoral meridional, até então não efetivamente ocupado pela metrópole lusa. O primeiro vice-rei, Dom Antônio Álvares da Cunha (1700-1791), administrador entre 1763 e 1767, que consolidou politicamente a cidade n seu novo papel, iniciou o ciclo do Rio de Janeiro como sede do vice-reinado e moradia do vice-rei (GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020).

⁵²⁵ O pesquisador Douglas Nassif afirma que houve “‘impacto do Iluminismo sobre Portugal provocando a reforma pombalina. [...] A forte influência do movimento iluminista atingiu o ambiente acadêmico e segmentos da elite de Portugal em meados do século XVIII.” (NASSIF, 2008, p. 114).

Imagem 12 – Desenho aquarelado da Fortaleza de Santa Cruz, localizada na barra da Baía de Guanabara, reedificada em 1765 pelo vice-rei Conde da Cunha



Fonte: ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO RIO DE JANEIRO, 2020.

- 1808: Chegada da Família Real Portuguesa ao Brasil e abertura dos portos:** o Rio de Janeiro sofreu grande impacto de população, pois a Corte portuguesa era formada por cerca de 15 mil pessoas (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000). A vinda da família real para o Brasil mudou, também, a fisionomia do Rio de Janeiro. A cidade que os estrangeiros acharam suja, feia e malcheirosa começou a se expandir e cuidar de sua aparência, abrindo-se às modas europeias. Para zelar pela segurança e policiamento da cidade, foi criada, ainda em 1808, a Intendência de Polícia, encarregada de todos os serviços de melhoria e embelezamento da cidade. Nessa época, foram construídos chafarizes para o abastecimento de água, pontes e calçadas; abriram-se ruas e estradas; foi instalada a iluminação pública; passaram a ser fiscalizados os mercados e matadouros; organizadas as festas públicas, etc. Essas melhorias eram realizadas, muitas vezes, com a contribuição dos ricos moradores, que recebiam em troca benefícios materiais e títulos de nobreza do príncipe regente. Os viajantes que visitavam o Rio de Janeiro se surpreendiam com a rapidez das mudanças sofridas pela cidade. Um deles, o inglês Gardner, comentou: “O grande desejo dos habitantes parece ser o de dar uma fisionomia europeia à cidade. Uma das mais belas ruas da cidade é a Rua do Ouvidor, não porque seja mais larga, mais limpa ou melhor pavimentada que as outras, mas porque é ocupada principalmente por

modistas francesas, joalheiros, alfaiates, livreiros, sapateiros, confeitheiros, barbeiros. Durante o período de permanência de D. João no Rio de Janeiro, o número de habitantes da capital dobrou, passando de cerca de 50 mil para cerca de 100 mil pessoas. Chegaram europeus das mais diversas nacionalidades, com diferentes objetivos. Além daqueles que vinham “fazer negócio”, muitos outros vinham tentando “fazer a vida”. Eram espanhóis, franceses, ingleses, alemães e suíços, entre outros, das profissões as mais variadas, como médicos, professores, alfaiates, farmacêuticos, modistas, cozinheiros, padeiros, etc. Formavam um expressivo contingente de mão de obra qualificada. Instalavam-se no Rio, também, representantes diplomáticos, pois a cidade se tornara a sede do governo português. As moradias perdiam a aparência de austeridade e isolamento, ganhando janelas envidraçadas e jardins externos, à maneira inglesa. Com o passar dos tempos, muitos dos funcionários mais graduados começaram a adquirir chácaras ou quintas em locais próximos do centro da cidade, como a Rua Mata-Cavalos (atual Rua do Riachuelo), ou em seus arredores, como Catumbi e São Cristóvão. A sociedade refinava-se, de outro lado, não apenas pelas novidades que lhe traziam os estrangeiros, mas igualmente pelos salões que se vinham abrindo, para as reuniões elegantes, promovidas pela nobreza chegada com a Corte. As residências, em consequência, já apresentavam um bom tom, que se diferiam profundamente das pobres moradias do período anterior. Também mudavam os costumes das famílias, quebrando a reclusão do lar para as mulheres, que passaram a frequentar os espaços públicos, como as ruas e os teatros, e também a se dedicarem à leitura de livros e ao estudo de outros idiomas. Multiplicavam-se as lojas de moda e os cabeleireiros, frequentados por senhoras ricas que não queriam fazer feio diante das damas da Corte. Outra medida do príncipe regente permitiu a qualquer pessoa a abertura de escolas de primeiras letras, na maioria das vezes funcionando na casa do próprio professor. Os filhos das famílias mais abastadas eram educados, em suas casas, por preceptores. Permanecia, entretanto, o trabalho escravo, necessário às atividades braçais nas casas, sobrados e chácaras dos senhores. Muitos dos donos de escravizados, entretanto, não os utilizavam apenas no serviço doméstico. Para aumentar seus rendimentos, empregavam seus escravizados como “negros de ganho” e “negros de aluguel”. Os negros de ganho

trabalhavam nas ruas, sendo obrigados a dividirem com os senhores o que ganhavam. Os negros de aluguel eram alugados a outras pessoas, a quem prestavam serviços. Uns vendiam de porta em porta todo tipo de mercadoria: aves, verduras, legumes, doces, licores, etc.; outros armavam seus tabuleiros em esquinas movimentadas, nas escadarias das igrejas e nas praças, oferecendo aos gritos os artigos à venda. Essa utilização dos escravizados rendia um bom lucro aos seus senhores, e, por isso, alguns deles chegavam a ter mais de 40 escravizados nessas condições, e outros, ainda, obrigavam suas escravas a se prostituírem. No entanto, a presença dos escravizados e dos homens livres pobres na cidade atemorizava a Corte, deixando em permanente sobressalto a população branca e proprietária. Era, além disso, uma preocupação constante para a Intendência de Polícia da Corte, tirando o sono daqueles que eram conhecidos como os “branquinhos do Reino”. Para complicar a situação, negros fugidos das fazendas da região formavam quilombos nas matas da Serra da Carioca, que reuniam centenas de pessoas. O sentimento de insegurança social era agravado pela possibilidade do *haitianismo*, ou seja, o pavor de uma insurreição de escravizados ou mestiços, como ocorrera no Haiti, em 1794 (GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020).

Imagem 13 – Gravura de T. M. Hippolyte Taunay, 1817: passagem de Sua Majestade, Dom João VI, sob os arcos da Rua Direita⁵²⁶



Fonte: BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL, 2020.

⁵²⁶ A Rua Direita é a atual Rua Primeiro de Março.

- **1824: Imigração de colonos alemães para o sul do Brasil:** concentração inicial em São Leopoldo, Rio Grande do Sul (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).
- **1870: Início do fluxo de imigração italiana:** os imigrantes italianos concentraram-se em São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).
- **1890: Início da imigração espanhola:** presença marcante no Rio de Janeiro (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).
- **1903: Tratado de Petrópolis:** incorporação do Acre ao Brasil. O Tratado de Petrópolis, firmado em 17 de novembro de 1903, em Petrópolis, formalizou a permuta de territórios entre Brasil e Bolívia – uma faixa de terra entre os rios Madeira e Abunã, do Brasil para a Bolívia, e o território do atual Acre da Bolívia para o Brasil.

Imagem 14 – Foto do encerramento do Tratado de Petrópolis



Fonte: ARQUIVO DO MUSEU IMPERIAL, 2020.

- **1907: Lei Adolfo Gordo:** a Lei Adolfo Gordo⁵²⁷ foi uma lei de repressão aos movimentos operários de São Paulo no início do século XX. Propunha, entre outras medidas, a expulsão de estrangeiros envolvidos em greves.
- **1908: Início da imigração japonesa:** chegaram ao porto de Santos e concentraram-se inicialmente em São Paulo (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).
- **1921: Lei dos ‘Indesejáveis’:** o aumento da industrialização, da urbanização e do movimento operário proporcionou um crescimento das pressões sociais (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).
- **1960: Transferência da capital do país do Rio de Janeiro para Brasília:** tentativa de melhor ocupação do interior do país (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000). Em 1º de outubro de 1957, o Congresso Nacional aprovou a Lei nº 3.273, agendando para 21 de abril de 1960 a transferência da capital federal do Rio de Janeiro para Brasília. O debate sobre o que aconteceria com o antigo Distrito Federal ganhou força em 1958. Apesar da incredulidade de muitos, a transferência era fato consumado e, cada vez mais, tomava contornos irreversíveis – ora pelo rápido andamento das obras, ora pela ação do presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira (1902-1976), que contornava e negociava com grupos de oposição a aprovação de seu projeto. Diante desse caminho sem volta, outra questão estampava as manchetes dos periódicos nas bancas de jornal da cidade. Artigos publicados no *Correio da Manhã*, entre julho e agosto de 1958, continham um extenso material, citado pela historiadora Marly Motta (1995), sob o sugestivo título: “Que será do Rio?”.

⁵²⁷ Adolfo Afonso da Silva Gordo (1858-1929), republicano histórico paulista, constituinte de 1891, exerceu numerosos mandatos como deputado e senador federal, representando o estado de São Paulo. Em sua extensa carreira parlamentar, participou ativamente nas discussões travadas durante a tramitação de inúmeros projetos. Presidiu a Comissão de Justiça e Legislação, fez parte das comissões especiais incumbidas da elaboração dos Códigos Civil e Comercial e foi relator da que trabalhou no projeto da Reforma da Constituição em 1926. As Leis de Expulsão de Estrangeiros, a Lei de Acidentes no Trabalho e a Lei de Imprensa resultaram de projetos por ele apresentados e defendidos, e, quando aprovadas, ficaram conhecidas com seu nome. Nome com que ficaram conhecidas a primeira Lei de Expulsão de Estrangeiros (1907, modificada em 1913), a segunda Lei de Expulsão de Estrangeiros (1919), a Lei de Acidentes no Trabalho (1919) e a Lei de Imprensa (1923). Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/LEIS%20ADOLFO%20GORDO.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2020.

Nessa série de reportagens, os destinos do Rio, *locus* privilegiado da formação da nacionalidade brasileira a caminho de perder o status de capital federal, eram debatidos por figuras renomadas. Os textos registravam o olhar e o entendimento de profissionais com formações diversas – ex-prefeitos, empresários, técnicos em planejamento urbano, geógrafos, sociólogos e historiadores –, ligados à história do Rio. A mobilização, buscando respostas, espalhava-se para além das publicações e dos debates parlamentares, alcançando os meios de comunicação de massa. No rádio, que atraía um número incontável de ouvintes, a polêmica sobre o assunto se alastrava, ecoando pelas ondas sonoras em múltiplas vozes. Naquela época, a televisão, nos seus primórdios, com a programação apresentada em tempo real (sem *replay*), desempenhou papel importante. A chamada caixa mágica foi apresentada ao público brasileiro no dia 4 de junho de 1939, graças à Primeira Exposição de Televisão – evento realizado durante a Feira Internacional de Amostras do Rio de Janeiro, inaugurada pelo presidente Getúlio Dornelles Vargas (1882-1954). Receptores produzidos pela empresa alemã Telefunken transmitiriam, de um pequeno estúdio montado no local, imagens de cantores famosos do rádio, como Francisco Alves (1898-1952) e Dalva de Oliveira (1917-1972). Porém, se a TV era uma novidade para os brasileiros, não era para as populações da Alemanha, da Inglaterra, da França, da União Soviética e dos Estados Unidos. Tal qual o rádio nas décadas anteriores, a força desse novo veículo era especialmente significativa na cidade do Rio de Janeiro, em razão da existência dos aparelhos nas residências cariocas. E isso foi percebido como um algo a mais por alguns políticos. O olhar eletrônico da câmera fez “da televisão da capital federal o palco iluminado onde procuravam demonstrar os seus próprios acertos e os erros do outro”, segundo palavras da historiadora Marly da Silva Motta. (GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020).

Imagem 15 – Foto da construção de Brasília



Fonte: GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020.

Imagem 16 – Foto do jornal Tribuna da Imprensa de 1/11/1956



Fonte: BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, 2020.

O debate sobre a mudança da Capital Federal foi um dos principais assuntos dos jornais cariocas durante a década de 1950, especialmente após a eleição do presidente Juscelino Kubitschek (GOVERNO DO RIO DE JANEIRO, 2020).

ANEXO B – Território brasileiro

Imagem 17 – Atlas do Brasil por João Teixeira Albernaz II (1666)



Fonte: FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL, 2020.

Em 1851, por solicitação do imperador D. Pedro II começam estudos sobre o São Francisco, dando origem ao primeiro atlas que descreveu com detalhes o rio, desde a cachoeira de Pirapora até o Atlântico. Esse estudo fomentou o início da navegação a vapor ao longo de sua calha principal a partir de 1867. Com a Proclamação da República, os interesses voltaram-se também para o potencial hidrelétrico do rio, e em 1945 o presidente Getúlio Vargas criou a Companhia Hidroelétrica do São Francisco (IPHAN, 2020, p. 8).

Imagem 18 – Mapa do Brasil na República de 1889



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

Com a Proclamação da República, em 1889, as províncias do império foram transformadas em estados da República Federativa do Brasil. A região do Acre, no entanto, só foi incorporada ao Brasil em 1903, com a assinatura do Tratado de Petrópolis, negociado pelo Barão do Rio Branco (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000)⁵²⁸.

⁵²⁸ Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/construcao-do-territorio/extensao-territorial-atual.html>. Acesso em: 15 jul. 2020.

Imagem 20 – Mapa da Costa do Pau-Brasil e da Costa do Ouro e da Prata



Fonte: PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO, 2020.

As expedições exploradoras vinham ao litoral brasileiro com a finalidade de mapear suas potencialidades e fazer um reconhecimento geográfico e antropológico da terra e de seus habitantes, os indígenas. Na relação dos portugueses com os nativos predominava o interesse de acumular o máximo de dados, e, ao mesmo tempo, abrir o maior número de pistas a futuras relações. As expedições exploradoras combinavam ações da Coroa e de particulares. Nestas últimas incluíam-se, em especial, ricos comerciantes, muitos dos quais eram cristãos-novos, os judeus recém-convertidos ao cristianismo para escapar dos rigores da “Santa Inquisição”⁵²⁹ – o tribunal que julgava os atos praticados contra a Igreja. As informações enviadas ao rei de Portugal referiam-se, principalmente, ao clima, às condições da terra e à única riqueza até então encontrada, o pau-brasil. Esse produto, de nenhum modo, superava os lucros obtidos no comércio com o Oriente. As matas do pau-brasil estendiam-se por grande parte do litoral, em especial do cabo de São Roque até São Vicente. Daí o nome “Costa do Pau-Brasil”. De São Vicente para o sul, o litoral era conhecido como “Costa do Ouro e da Prata”, em função das notícias sobre a existência daqueles

⁵²⁹ Para estudo sobre a inquisição portuguesa, vejam-se: MARCOCCI; PAIVA, 2013; NOVINSKY, 1982.

metais preciosos na região. A expedição comandada por Gonçalo Coelho, em 1503, constituiu-se em uma ação de particulares. Para organizá-la, a Coroa firmou, em 1502, contrato com um grupo de comerciantes, à frente Fernão de Noronha. A terra foi arrendada por um período de três anos para exploração do pau-brasil. Os arrendatários, em troca, comprometiam-se a construir feitorias e pagar à Coroa parte do lucro obtido. O arrendamento foi renovado mais duas vezes, em 1505 e em 1513. Como consequência do contrato e da expedição de 1502, o rei Dom Manuel doou, em 1504, a Fernão de Noronha a primeira capitania hereditária no litoral brasileiro: a Ilha de São João da Quaresma, atual Fernando de Noronha. As feitorias instaladas serviam como depósitos do pau-brasil até que as embarcações portuguesas aqui chegassem. Os indígenas cortavam a madeira e recebiam por esse trabalho objetos de pouco valor, como facas, pentes e espelhos. Esse tipo de relação, baseada na troca de produtos, chama-se escambo. Nessa época, as pessoas que exploravam o comércio do pau-brasil eram denominadas brasileiros. A primeira expedição exploradora, em 1501, foi uma ação da Coroa. Comandada por Gaspar de Lemos, aportou, inicialmente, no litoral do atual estado do Rio Grande do Norte, rumando, em seguida, em direção ao sul. Os principais acidentes geográficos encontrados no caminho recebiam nomes relacionados aos santos e dias de festas: Cabo de São Roque e Rio São Francisco, entre outros. Em janeiro de 1502, a expedição chegava ao Rio de Janeiro, indo depois até o Rio da Prata. As notícias sobre a grande quantidade de pau-brasil existente no litoral, passaram a atrair outros países europeus, em especial a França, que, sentindo-se prejudicada pelos termos do Tratado de Tordesilhas, não reconhecia sua validade. O governo francês, então, patrocinou grupos de corsários que começaram a percorrer a “costa do pau-brasil”, negociando a extração da madeira diretamente com os indígenas por meio do escambo. Em consequência da pressão exercida pelas frequentes incursões de franceses e de outros europeus às suas terras, a Coroa portuguesa organizou expedições, chamadas “guarda-costas”, para expulsar os corsários (PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO, 2020)⁵³⁰.

⁵³⁰ Disponível em: http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/costa_pau_brasil.html. Acesso em: 13 jul. 2020.

**Imagem 21 – Mapa do italiano Giovanni Battista Ramusio (1550),
escambo de pau-brasil⁵³¹**



Fonte: PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO, 2020.

⁵³¹ Mapa publicado em 1556 no *Delle Navigationi et Viaggi*, sendo um dos mais importantes relatos sobre as descobertas marítimas. Disponível em: <http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/estude/historia-do-brasil/america-portuguesa/79-as-feitorias-e-a-coloniza%C3%A7%C3%A3o-acidental/8717-a-costa-do-pau-brasil-e-a-costa-do-ouro-e-da-prata>. Acesso em: 13 jul. 2020.

Imagem 22 – Dados e mapa da extensão total do Rio São Francisco

Ministério da Cultura - IPHAN

Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão

Módulo 1 – Conhecimento

Contextualização Geral

M101

1. IDENTIFICAÇÃO

1.1. Recorte Territorial (Identificação da região estudada)

Rio São Francisco

1.2. Recorte Temático (Identificação do estudo)

Paisagem Cultural do Rio São Francisco

Paisagem Rural e Natural

Modernização Urbana e Estilos Arquitetônicos

Exploração Garimpeira

Patrimônio Arqueológico

1.3. Identificação do Universo/ Objeto de Análise

Cidades da Calha do São Francisco

2. LOCALIZAÇÃO DO UNIVERSO/ OBJETO DE ANÁLISE

2.1. UF(s)

Minas Gerais (MG), Bahia (BA), Pernambuco (PE), Alagoas (AL) e Sergipe (SE).

2.2. Município (s)

74 municípios

2.3. Localidade (s)

2.4. Mesorregião(ões) – Dados IBGE

Oeste de Minas; Central Mineira; Leste Sergipano; Sertão Sergipano; Sertão Alagoano; Agreste Alagoano

2.5. Microrregião(ões) – Dados IBGE

2.6. Mapa de Localização

No Brasil



rio São Francisco

integração da Bacia do rio São Francisco

destacando a Bacia do rio São Francisco

Em relação ao contexto/ limites



Baixo São Francisco

Submédio São Francisco

Médio São Francisco

Alto São Francisco

trecho navegável

Na região/ estado



rio São Francisco

integração da Bacia do rio São Francisco

destacando a Bacia do rio São Francisco

Fonte: IPHAN, 2020.

Imagem 23 – Indígenas e vaqueiros no Médio e Alto São Francisco (século XXI)



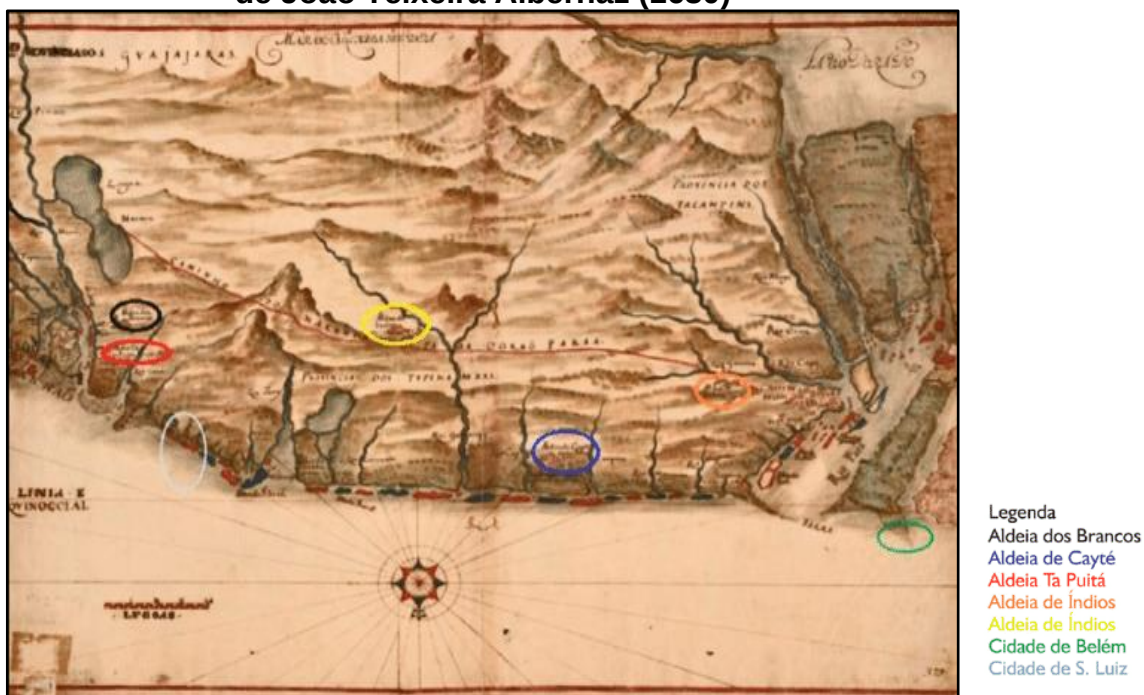
Fonte: IPHAN, 2020.

Imagem 24 – Navegação, civilização do couro, Rio São Francisco, presença missionária no Baixo São Francisco, população negra e catolicismo no Alto São Francisco, Minas Gerais



Fonte: IPHAN, 2020.

Imagem 25 – Mapa da cartografia de Maranhão e Grão-Pará de João Teixeira Albernaz (1630)

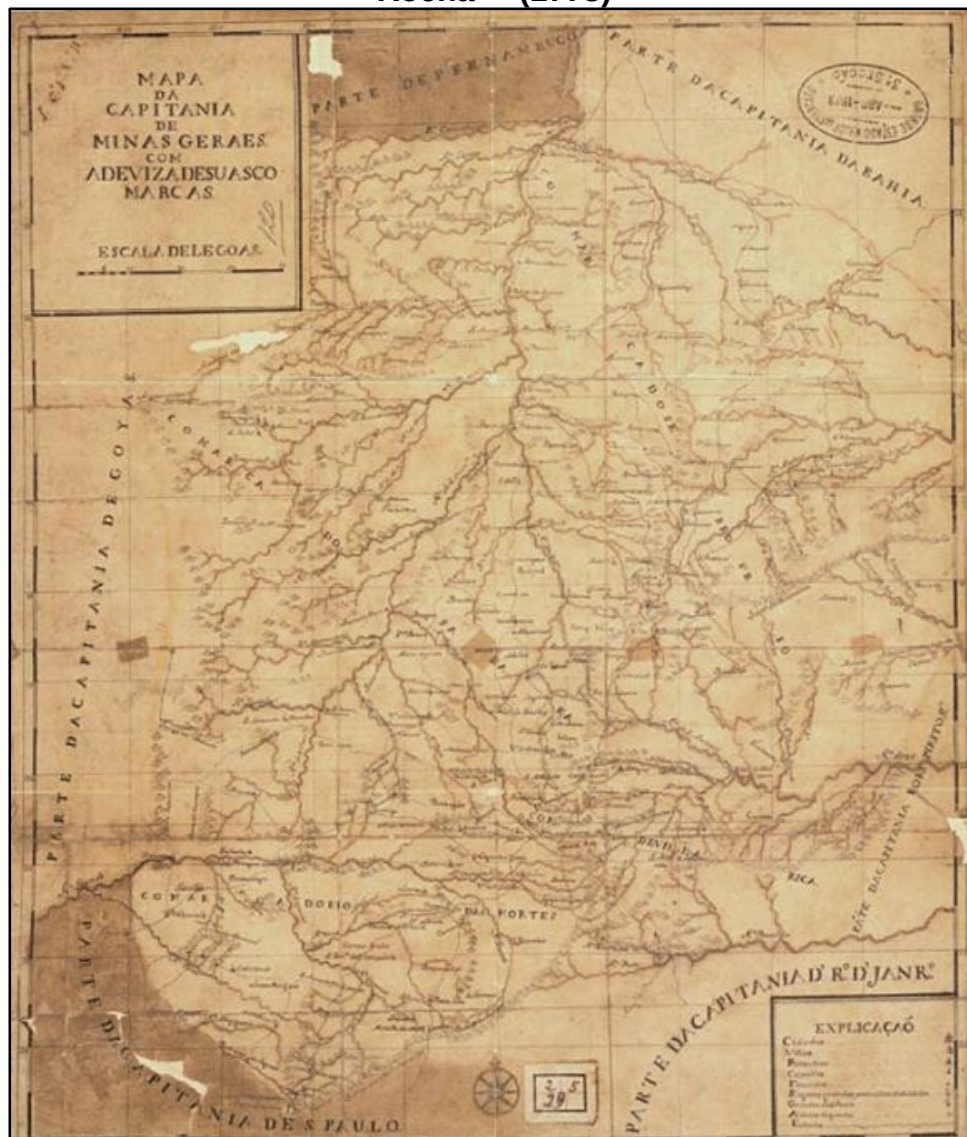


Fonte: BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL, 2020.

Esse atlas, feito por João Teixeira Albernaz por volta de 1630, recebeu o título de *Pequeno Atlas do Maranhão e Grão-Pará*. Ele está dividido em três seções, mostrando os atuais estados do Ceará, Piauí, Maranhão e Pará, como também parte da Amazônia. Além disso, o atlas descreve aldeias, províncias indígenas e fortes. Deve-se ressaltar que um dos embates entre as duas frentes de colonização surgiu na região platina, em lugares cuja localização já não guardava qualquer vínculo com os parâmetros fixados anteriormente. Assim, eles acabaram por dar origem, em 1750, ao Tratado de Madri, que teve como negociadores Alexandre de Gusmão e José de Carajal y Lancaster. Através desse tratado, Portugal adquiriu a posse legal do Rio Grande do Sul, do Mato Grosso e da Amazônia, regiões situadas a oeste da Linha de Tordesilhas. Por outro lado, em troca da área dos Sete Povos das Missões, reconhecia a soberania espanhola sobre a Colônia de Sacramento, povoação fundada em 1680, na margem norte do estuário platino⁵³².

⁵³² Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/biblioteca-virtual-da-cartografia-historica-do-seculo-xvi-ao-xviii/artigos/pequeno-atlas-do-maranhao-e-grao-para/> Acesso em: 14 jul. 2020.

Imagem 26 – Mapa das capitânicas de Minas Gerais de José Joaquim da Rocha⁵³³ (1778)



Fonte: FURTADO, 2009.

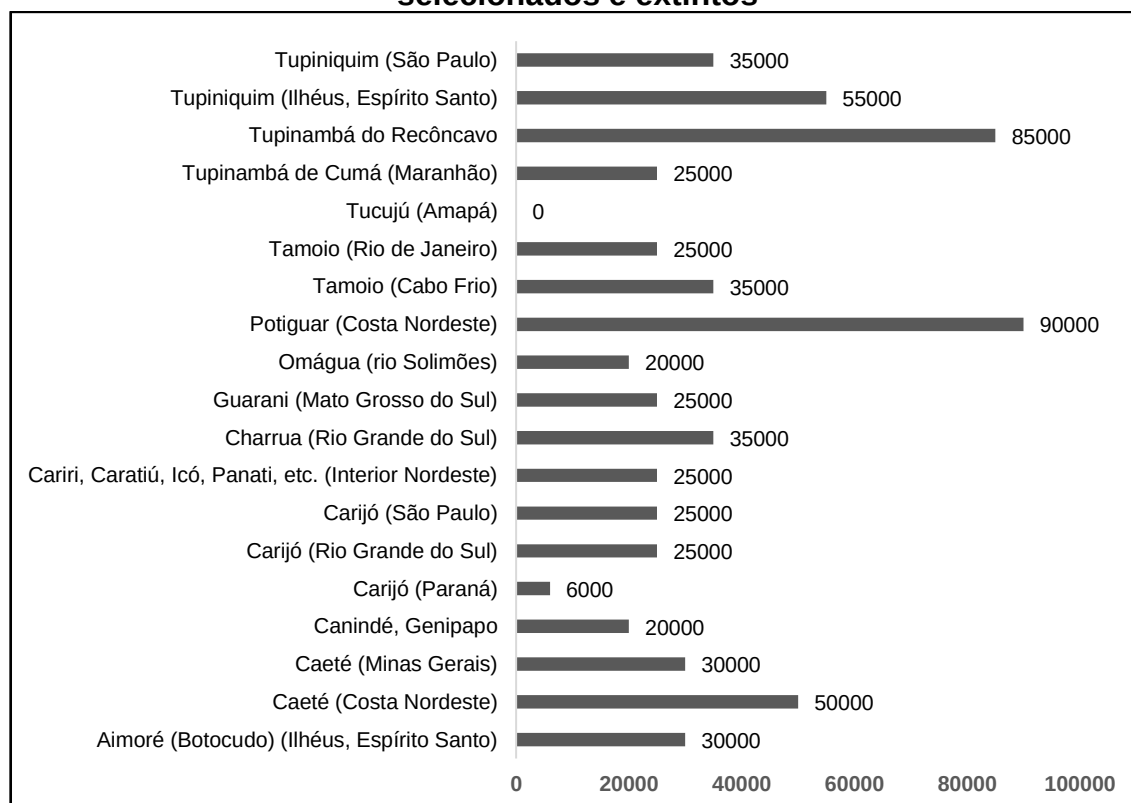
Em 1789, foram descobertos os planos da Inconfidência, que abalou a capitania de Minas Gerais, centro de produção aurífera do império português (FURTADO, 2009).

⁵³³ José Joaquim da Rocha foi um engenheiro militar português que serviu no Brasil na segunda metade do século XVIII.

ANEXO C – Indígenas no Brasil

A história do povoamento indígena no Brasil é, antes de tudo, uma história de despovoamento, já que é possível considerar que o total de nativos que habitavam o atual território brasileiro em 1500 estava na casa dos milhões de pessoas, e hoje mal ultrapassa os 300 mil indivíduos. Despovoamento, portanto! Eis o primeiro grande traço da história indígena no Brasil, como, de fato, ocorreu nas Américas em proporções gigantescas. O conhecimento sobre os nativos da terra foi possível graças aos registros produzidos por viajantes de várias nacionalidades que aqui aportaram desde o século XVI, aos relatórios dos colonizadores e outros estrangeiros, à correspondência dos jesuítas e às gramáticas da “língua geral” e de outras línguas (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

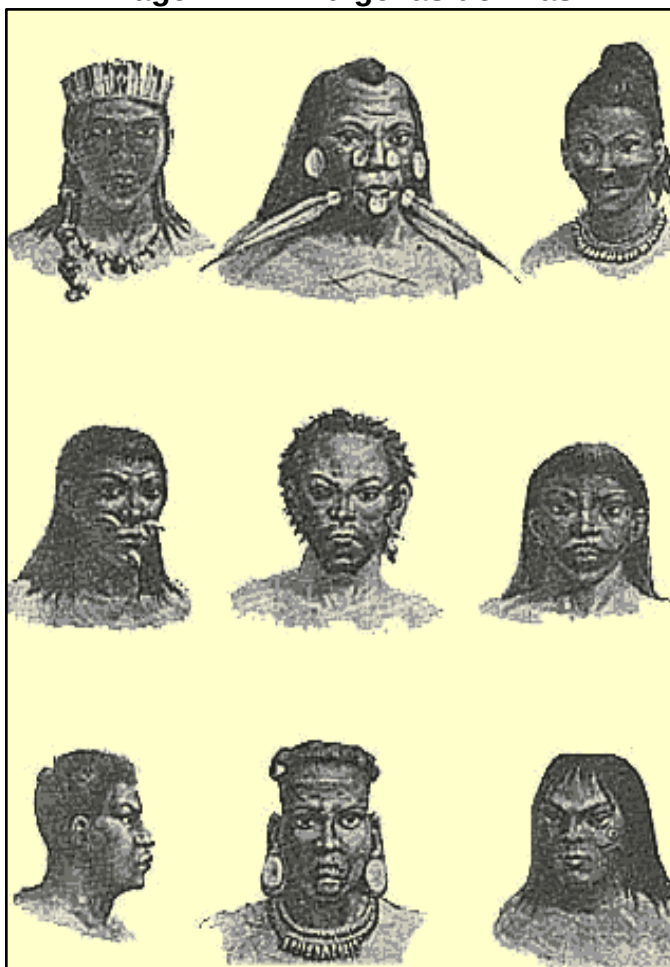
Gráfico 48 – População estimada, no século XVI, de grupos indígenas selecionados e extintos



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000⁵³⁴.

⁵³⁴ Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/os-numeros-da-populacao-indigena.html>. Acesso em: 14 jul. 2020. Para estudo sobre indígenas no Brasil moderno, veja-se: RIBEIRO, 2017.

A história indígena é uma história de enganos e incompreensões, a começar pelo próprio vocabulário construído no Ocidente para identificar esses povos. A palavra *índio* deriva do engano de Colombo que julgara ter encontrado as Índias, o “outro mundo”, como dizia, na sua viagem de 1492. Assim, a palavra foi utilizada para designar, sem distinção, uma infinidade de grupos indígenas. O coletivo *gentio* foi utilizado pelos jesuítas. Com o tempo, o vocábulo *gentio* ou *pagão* passou a significar o oposto de *cristão*, pois, no entender dos padres, os gentios eram “governados pelo demônio”. *Inimigos ou contrários* é expressão utilizada para diferenciar os nativos que não pertenciam aos grupos considerados pelos colonizadores como aliados. *Negros da terra e negros brasis* são duas expressões utilizadas pelos grupos escravocratas para designar genericamente os índios e diferenciá-los dos negros da Guiné, outro termo genérico usado, no caso, para os africanos. No século XIX, surgiu uma nomenclatura mais simplificada para designar as populações nativas: *índios mansos*, isto é, controlados, e *índios bravos*, a saber, hostis ou bárbaros. No período colonial, houve muita discussão sobre a origem dos indígenas: uns acreditavam que eram descendentes das tribos perdidas de Israel, outros duvidavam até de que fossem humanos. Em 1537, o Papa Paulo III proclamou a humanidade dos indígenas na bula *Veritas Ipsa*. Em uma gravura do livro de Claude Abbeville, é representativa de como os europeus, nos séculos XV e XVI, concebiam os nativos brasileiros. Hoje já se conhece mais sobre as origens do povoamento da América: supõe-se que os povos ameríndios foram provenientes da Ásia, entre 14 mil e 12 mil anos atrás. Teriam chegado por via terrestre através de um “subcontinente” chamado Beríngia, localizado na região do Estreito de Bering, no extremo nordeste da Ásia (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 27 – Indígenas do Brasil

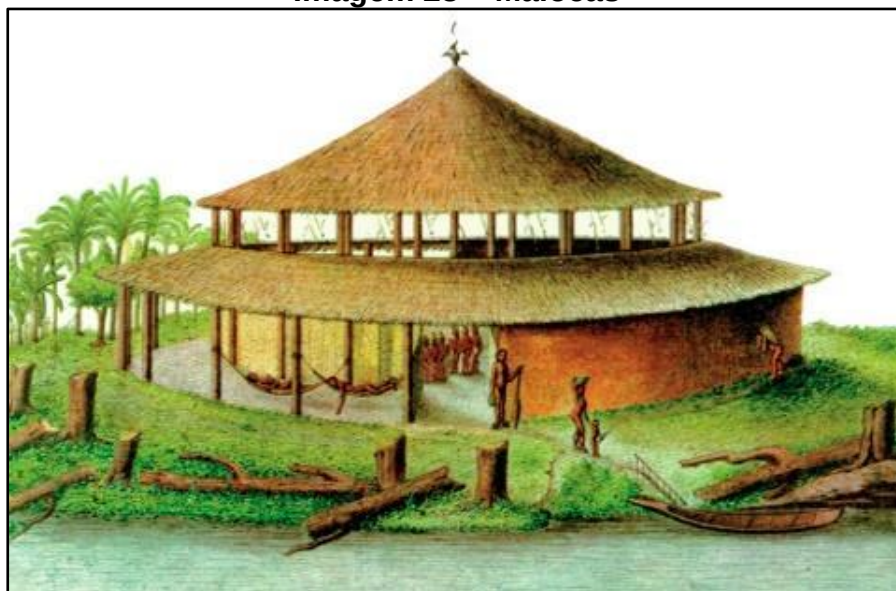
Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

Como viviam os Tupis ou Tupinambás

Os costumes dos tupis ou tupinambás são mais conhecidos devido aos registros que deles fizeram os jesuítas e os viajantes estrangeiros durante o período colonial. O mesmo, entretanto, não ocorreu com os Tapuias, considerados pelos colonizadores o exemplo máximo da barbárie e selvageria. Os Tupinambás moravam em malocas. Cada grupo local ou “tribo” Tupinambá se compunha de cerca de 6 a 8 malocas. A população dessas tribos girava em torno de 200 indivíduos, mas podia atingir até 600 deles. Viviam da caça, coleta, pesca, além de praticarem a agricultura, sobretudo de tubérculos, como a mandioca e a horticultura. A divisão de trabalho era por sexo, cabendo aos homens as primeiras atividades e às mulheres o trabalho agrícola, exceto a abertura das clareiras para plantar, feita à base da “queimada”, tarefa essencialmente masculina. O plantio e a colheita, o preparo das comidas e o artesanato (confeção de vasos de argila, redes, etc.) eram trabalhos femininos.

Instrumentos de guerra – arcos e flechas, maças, lanças – eram feitos pelos homens. Os artefatos de guerra ou de trabalho eram de madeira e pedra, e desta última eram inclusive os machados com que cortavam madeira para vários fins. O casamento entre os Tupis, o matrimônio avuncular (tio materno com sobrinha), ou entre primos cruzados, era o mais desejado. Mas, para casar-se, o jovem devia passar por certos testes, o principal deles consistindo em fazer um cativo de guerra para o sacrifício. A guerra e os festins canibalescos: A vida dos grupos locais ou mesmo de “nações” Tupi girava em torno da guerra, da qual faziam parte os rituais antropofágicos. Guerreavam contra grupos locais da mesma nação, entre *nações* e contra os *Tapuias*. A guerra e os banquetes antropofágicos reforçavam a unidade da tribo: por meio da guerra era praticada a vingança dos parentes mortos, enquanto o ritual antropofágico significava para todos, homens, mulheres e crianças, a lembrança de seus bravos. O dia da execução era uma grande festa. Nos banquetes antropofágicos, o prisioneiro era imobilizado por meio de cordas. Mesmo assim, para mostrar seu espírito guerreiro, devia enfrentar com bravura os seus inimigos, debatendo-se e prometendo que os seus logo reparariam a sua morte (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 28 – Malocas



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

Imagem 29 – A guerra e os festins canibalescos Tupinambás



Fonte: Desenho de Hans Staden, século XVI⁵³⁵.

Alianças com os colonizadores

Os indígenas reagiram de formas diversas à presença dos colonizadores e à chegada de invasores, como os holandeses e os franceses. As lideranças indígenas tinham seus próprios objetivos: lutar contra seus inimigos tradicionais, que, por sua vez, também se aliavam aos inimigos dos portugueses (franceses e holandeses) por idênticas razões. Guerreiros Temiminós liderados por Arariboia se aliaram aos portugueses para derrotar os franceses na Baía de Guanabara, em 1560, que recebiam apoio dos Tamoios. O chefe Tupiniquim Tibiriçá, valioso para o avanço português na região de São Vicente e no planalto de Piratininga, combatia rivais da própria “nação” Tupiniquim e os “Tapuias” Guaianás, além de escravizar os Carijó para os portugueses. O chefe potiguar Zorobabé, na Paraíba e no Rio Grande do Norte, aliou-se aos franceses, em fins do século XVI, e aos portugueses, tendo sido recrutado para combater os Aymoré na Bahia, e até para reprimir os nascentes quilombos de escravizados africanos. O potiguar Felipe Camarão, a mais notável das lideranças indígenas no contexto das guerras pernambucasas contra os holandeses no século XVII, combateu os flamengos, os Tapuias e os próprios “potiguares”, que, ao contrário dele, se bandearam para o lado holandês, recebendo, por isso, o título

⁵³⁵ Hans Staden foi um viajante alemão, aventureiro e herói-viajante, e esteve no Brasil no século XVI (BELUZZO, 1999).

de Cavaleiro da Ordem de Cristo, o privilégio de ser chamado de “Dom” e pensões régias, entre outros. Diversas lideranças pró-lusitanas receberiam antes e depois de Camarão privilégios similares, criando-se no Brasil autênticas linhagens de chefes indígenas nobilitados pela Coroa por sua lealdade a Portugal (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Resistência aos colonizadores

Alguns grupos moveram inúmeros ataques aos núcleos de povoamento portugueses. Dentre estes, os Aymoré, posteriormente chamados de Botocudos, foram um permanente flagelo para os colonizadores durante o século XVI, na Bahia. Entre os episódios célebres de resistência ou represália, ficaram registrados: o do donatário da Bahia, Francisco Pereira Coutinho, devorado pelos Tupiniquim, em 1547; o do jesuíta Pero Correa, devorado pelos Carijó, nas bandas de São Vicente, em 1554; o do primeiro bispo do Brasil, Dom Pedro Fernandes Sardinha, em 1556, devorado pelos Caeté, após naufragar no litoral nordestino (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000, grifo nosso)⁵³⁶.

Alianças com invasores contra os colonizadores

Nações inteiras optaram por se aliarem aos portugueses. Os Tamoio, no Rio de Janeiro, fortes aliados dos franceses nas guerras dos anos 1550-1560; os Potiguar, boa parte deles resistiu com os franceses durante algum tempo na Paraíba e atual Rio Grande do Norte, e por ocasião das invasões holandesas em Pernambuco, onde forneceram auxílio aos flamengos, celebrizando lideranças como a de Pedro Poti e de Antônio Paraupaba (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Política indigenista: do século XVI ao século XX

As barreiras à escravização dos índios datam do início da colonização, 1530, mas o cativo indígena foi mais tenazmente combatido somente com a chegada dos

⁵³⁶ Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/relacoes-entre-nativos-e-colonizadores.html>. Acesso em: 15 jul. 2020.

jesuítas, em 1549, e a implantação do processo de aldeamento. Neste combate os jesuítas contaram com o apoio da Coroa (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Quadro 23 – Medidas de proteção aos indígenas (séculos XVI-XX)

1570	Primeira lei contra o cativo indígena	Esta lei só permitia a escravização dos indígenas com a alegação de "guerra justa"
1609	Lei que reafirmou a liberdade dos índios do Brasil	Importante lei que tentou garantir novamente a liberdade dos índios, ameaçada pelos interesses dos colonos
1686	Decretação do "Regimento das Missões"	Estabeleceu a base de regulamentação do trabalho missionário e do fornecimento de mão-de-obra indígena no Estado do Maranhão e Grão-Pará
1755	Aprovado o Directorio, que visava, através de medidas específicas, à integração do índio na vida da colônia.	Proibia definitivamente a escravidão indígena
1758	Fim da escravidão indígena: Directorio foi estendido a toda a América Portuguesa.	Secularização da administração dos aldeamentos indígenas: abolida a escravidão, a tutela das ordens religiosas das aldeias e proclamados os nativos vassallos da Coroa.
1798	Abolido o Directorio	O espírito "integrador" desse Directorio conservaria a sua força na legislação do Império Brasileiro
1845	Aprovado o Regulamento das Missões	Renova o objetivo do Directorio, e visava, portanto, à "completa assimilação dos índios"
1910	Criação do Serviço de Proteção aos Índios - SPI	O Estado republicano tutelou os indígenas
1952	Rondon criou o projeto do Parque Nacional do Xingu	Objetivo era criar uma área de proteção aos indígenas
1967	Criação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI	Substituiu o extinto SPI na administração das questões indígenas
1979	Criação da União das Nações Indígenas	Primeira tentativa de defesa da cultura indígena, importante para a consagração dos direitos dos índios na Constituição de 1988

Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

As terras indígenas são legalmente destinadas à posse permanente das comunidades que as ocupam e são criadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e a ocupação se dá com intuito de preservar o *habitat* e garantir a sobrevivência físico-cultural dos grupos indígenas. As terras indígenas ocupam cerca de 11,6% do território nacional (<http://www.funai.gov.br/>). O Brasil tem uma extensão territorial de cerca de 851 milhões de hectares, ou, mais especificamente, 8.547.403,5 km². As terras indígenas do Brasil ocupam uma área de 991.498 km² de extensão, maior do que os territórios da França (543.965 km²) e da Inglaterra (130.423 km²) juntos (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Tabela 20 – Terras indígenas em cada uma das cinco Grandes Regiões do Brasil (2000)

Terras indígenas, 2000		
Grandes Regiões	Situação de demarcação	
	Demarcadas	Não demarcadas
Norte	175	131
Nordeste	42	25
Sudeste	23	5
Sul	28	33
Centro-Oeste	31	13

Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

A maior parte das terras indígenas é afetada, de alguma forma, pela presença de invasores⁵³⁷. Essas invasões estão relacionadas à atividade agropecuária, à exploração mineral, à extração madeireira e à construção de rodovias e hidrelétricas. O resultado disso é o afastamento dos índios de suas terras, e até o seu extermínio, levando à degradação ambiental do território indígena e comprometendo a sobrevivência e a qualidade de vida das sociedades que o habitam (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 30 – Reuniões na Funai: Povo Xikrin e Cacique Raoni⁵³⁸ da etnia Caiapó



Fonte: FUNAI, 2020⁵³⁹.

⁵³⁷ Para informações sobre os direitos do indígenas na Constituição Federal de 1988, verificar o artigo 231.

⁵³⁸ Raoni Metuktire (1930) é um líder indígena brasileiro da etnia Caiapó. É conhecido internacionalmente por sua luta pela preservação da Amazônia e dos povos indígenas. Para conhecer mais sobre Raoni, ver site da biografia deles: <http://raoni.com/biografia.php> (acesso em: 29 jul. 2020).

⁵³⁹ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/galeria-de-imagens?start=204#>. Acesso em: 29 jul. 2020.

ANEXO D – Povoamento: a presença portuguesa de colonizadores e imigrantes

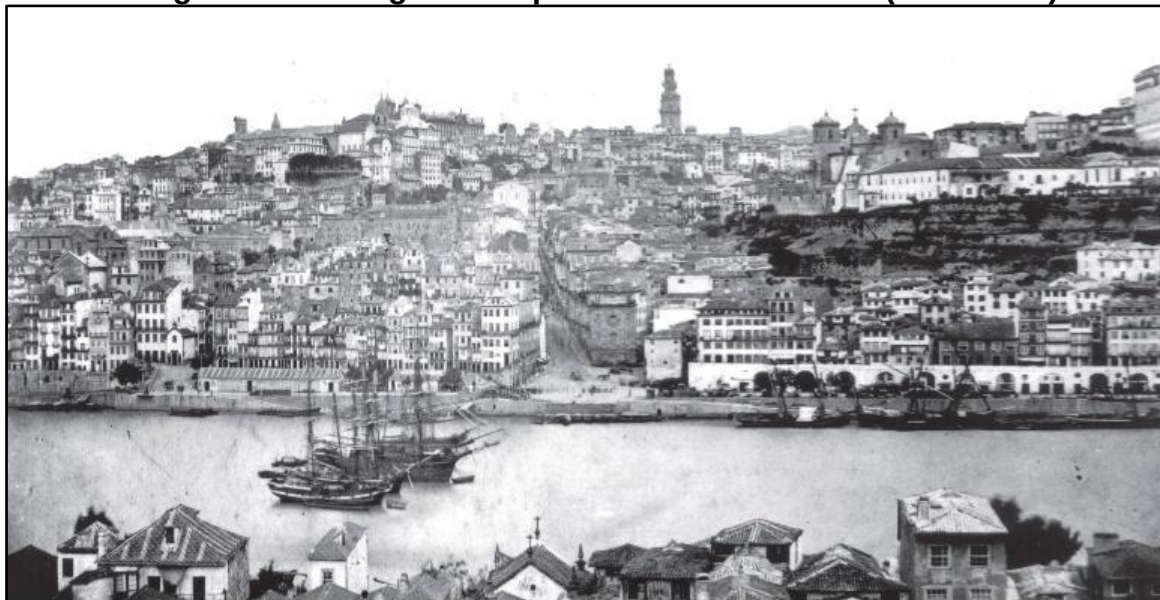
Os registros da imigração portuguesa apareceram no século XVIII e se tornaram mais regulares a partir do século XIX. Devido aos inúmeros estudos sobre o tema, hoje já se pode contar com estimativas mais confiáveis sobre o número de imigrantes que vieram para o Brasil desde o século XVI. Nos primeiros dois séculos de colonização, vieram para o Brasil cerca de 100 mil portugueses, uma média anual de 500 imigrantes. No século seguinte, esse número aumentou: foram registrados 600 mil e uma média anual de 10 mil imigrantes portugueses. O ápice do fluxo migratório ocorreu na primeira metade do século XX, entre 1901 e 1930: a média anual ultrapassou a barreira dos 25 mil. A origem socioeconômica do português imigrante é muito diversificada: de uma próspera elite nos primeiros séculos de colonização, passou-se a um fluxo crescente de imigrantes pobres a partir da segunda metade do século XIX. Estes últimos foram alvo de um anedotário pouco condizente com a rica herança cultural que nos deixou o português.

Imigração portuguesa restrita (1500-1700)

No final do século XV e no século XVI, a emigração portuguesa foi pouco expressiva. As crises de abastecimento e epidemias dizimavam a população, além de serem elevados os custos de qualquer empreendimento econômico no Novo Mundo. Entre 1500 e 1700, saíram de Portugal, dirigindo-se para as possessões portuguesas na África e Ásia, cerca de 700 mil imigrantes aproximadamente. Mas na América Portuguesa, nesse mesmo período, não entraram mais do que 100 mil imigrantes. Entre os primeiros portugueses a chegarem no Brasil, estavam os imigrantes mais abastados que aqui se fixaram principalmente em Pernambuco e na Bahia. Vieram para explorar a produção de açúcar, a atividade mais rentável da Colônia nos séculos XVI e XVII. Estavam em busca de investimentos lucrativos. Também, nesse mesmo período, Portugal incentivou a migração internacional forçada, o degredo, para suprir as deficiências do povoamento. Calcula-se que, durante os dois primeiros séculos de povoamento, nas regiões centrais da Colônia, como Bahia e Pernambuco, os degredados correspondiam a cerca de 10% ou 20% da população. Mas em áreas periféricas, como é o caso do Maranhão, essa cifra representava, aproximadamente,

de 80% a 90% do total de portugueses da região. Nesse mesmo período, também vieram para o Brasil cristãos-novos e ciganos, ambos fugindo de perseguições religiosas (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 31 – Fotografia do povoamento brasileiro (1500-1700)



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

Imigração portuguesa de transição (1701-1850)

Durante a fase da Imigração de Transição, nos períodos de 1760-1791 e de 1837-1841, observou-se o extraordinário aumento do fluxo de migrantes em alguns anos, cerca de 10 mil imigrantes, e um fraco movimento em outros anos, cerca de 125 imigrantes. A origem socioeconômica dos imigrantes nessa fase de transição foi contrastante: aportaram no Brasil não apenas imigrantes de elite, mas também minhotos pobres, expulsos de sua terra natal (a região do Minho) devido à falta de trabalho. Estes, no entanto, não foram mais numerosos do que aqueles oriundos de camadas intermediárias ou superiores da sociedade portuguesa. Imigração de elite: o período em que fica mais evidente a origem rica dos imigrantes portugueses é o compreendido entre 1808 e 1817, quando cerca de 10 ou 15 mil portugueses dos que aqui chegaram distinguiam-se pela riqueza e pelo nível de educação: pertenciam à Corte de Dom João VI ou eram caixeiros, isto é, indivíduos com uma clara inserção nos grandes ou médios estabelecimentos. Além disso, tinham um nível de educação mais elevado do que a média da população portuguesa da época.

Emigrantes pobres da região do Minho: no século XVIII, ocorreu, também, a emigração de grupos oriundos de camadas sociais pobres. Dois acontecimentos propiciaram a vinda desses grupos para o Brasil: a revolução agrícola na região do Minho e a descoberta do ouro na Colônia, para cuja exploração era exigido um investimento mínimo. A revolução agrícola significou, principalmente, a generalização do cultivo do milho e, com isso, uma enorme melhoria na alimentação básica do minhoto. A população nesse período apresentou taxas de crescimento relativamente elevadas, o que resultou numa alta densidade demográfica na região: em 1801, enquanto em Portugal eram registrados, em média, 33 habitantes por km², no Minho a densidade populacional atingia 96 habitantes por km². Ao mesmo tempo, no Novo Mundo, eram descobertas, e já começavam a ser exploradas, as minas de ouro das regiões das Minas. Nessa fase do surto minerador, as exigências de investimento eram muito pequenas: bastava uma bateia e muita coragem. Isso representou um forte estímulo à imigração. Assim, se o noroeste português se tornou uma fonte quase inesgotável de trabalhadores, a Colônia, por sua vez, tornou-se um mercado atrativo para os que não tinham muito dinheiro para investir na atividade econômica. Acompanhando o Século das Luzes, no Brasil, as revoltas antifiscais e a arte do século XVIII revelam o ideal de liberdade e, portanto, um sentimento político contrário à Metrópole. Assim, às sublevações indígenas e aos movimentos quilombolas vieram juntar-se as revoltas de portugueses e brasileiros contra a exploração da Coroa. As mais importantes revoltas antifiscais foram: a Conjuração Mineira (1789), a Conjuração Carioca (1794) e a Inconfidência Baiana (1798). O sentimento contrário à Metrópole também se manifestou nas artes, como na arte barroca colonial. Desse período alguns artistas e músicos merecem destaque: Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, um dos maiores artistas do século XVIII, e Domingos Caldas Barbosa, que compôs versos e criou o gênero musical ainda hoje conhecido como modinha (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 32 – Arte barroca colonial com conotação religiosa



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

Imigração portuguesa de massa (1851-1930)

A partir de meados do século XIX, o perfil do imigrante português sofreu uma radical transformação: entre os que chegavam, predominavam os de origem pobre; as mulheres passaram a representar parcelas cada vez maiores dos grupos de emigrantes, e as crianças menores de 14 anos, pobres, órfãs ou abandonadas, chegaram a representar 20% do total de emigrados. Alguns acontecimentos contribuíram para a mudança: o aumento expressivo da população portuguesa, e a taxa de crescimento que em 1835 foi 0,08% pulou para 0,75% em 1854 e para 0,94% em 1878; a mecanização de algumas atividades agrícolas, produzindo um excedente de trabalhadores no campo; o empobrecimento dos pequenos proprietários rurais que se multiplicaram e engrossaram as fileiras dos candidatos à emigração. O aumento deles foi de tal ordem que permitiu um significativo fluxo de emigrantes não apenas para o Brasil, mas também rumo aos Estados Unidos e, posteriormente, em direção à África. Esses pequenos proprietários rurais pobres, rudes, originários do norte de Portugal, da região do Minho, contribuíram para a formação da imagem negativa e preconceituosa do imigrante português, estigmatizando-os como pessoas pouco qualificadas intelectualmente. Na segunda metade do século XIX, já aparecem os primeiros livros de anedotas, fazendo críticas sutis à herança colonial. O anedotário deve ser entendido como o lado mais popular do debate entre políticos e intelectuais do país que se preocupavam, sobretudo, em definir e afirmar a identidade nacional.

Nesse contexto, as anedotas expressavam a rejeição do povo brasileiro ao seu passado colonial. Os imigrantes pobres são retratados por um escritor da década de 1820, Raimundo da Cunha Mattos. Diz ele que o português pobre, ao desembarcar nos portos brasileiros, vestia polaina de saragoça e calção, colete de baetão encarnado com seus corações e meia; geralmente desembarcavam dos navios com um pau às costas, duas réstias de cebolas, e outras tantas de alhos e uma trouxinha de pano de linho debaixo do braço. Eram minhotos que, para sobreviver, dormiam na rua e procuravam ajuda de instituições de caridade (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imigração portuguesa de declínio (1960-1991)

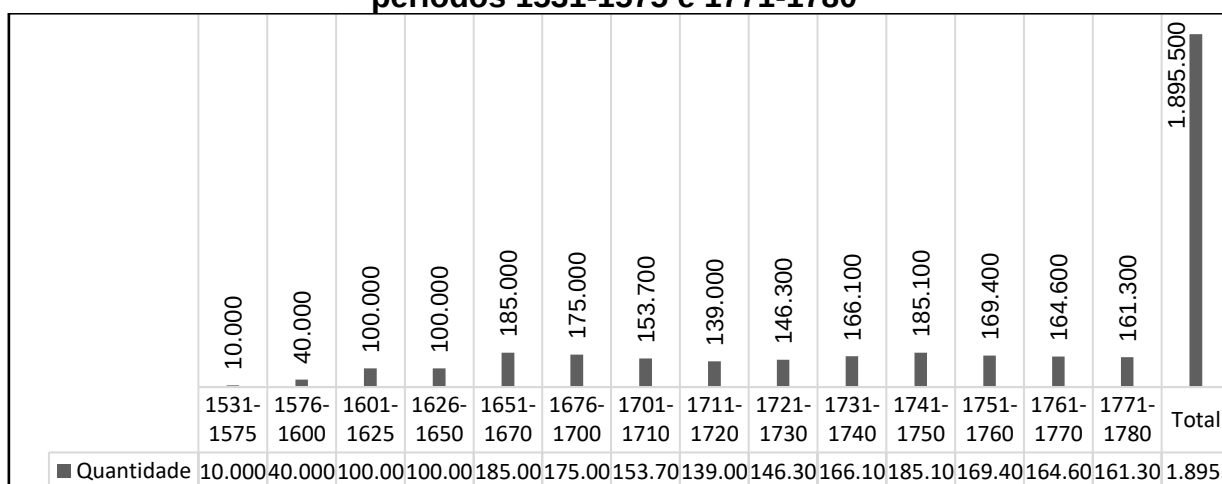
Na década de 1930, aparecem os primeiros sinais de declínio do secular fluxo migratório lusitano para o Brasil: entre 1929 e 1931, o total de imigrantes portugueses caiu de 38.779 para 8.152; em 1943 (epicentro da Guerra Mundial iniciada em 1939), foram registrados apenas 146 imigrantes. Explicam a redução desse fluxo: a) o estado geral da nação portuguesa no período, marcado pelo desenvolvimento industrial, queda na taxa de natalidade e envelhecimento da população; b) a expansão do mercado de trabalho europeu e a crise econômica internacional (1929); c) a política brasileira de proteção do mercado de trabalho nacional (entre 1929 e 1931); a Segunda Guerra Mundial e a suspensão de viagens atlânticas. Entretanto, em fins da década de 1960 e início da de 1970, registrou-se a retomada dos movimentos migratórios: a comunidade lusitana local cresceu de 247 mil indivíduos para 410 mil. As revoltas das colônias portuguesas na África, os conflitos políticos internos a Portugal e, no Brasil, as expectativas de trabalho abertas pelo “milagre econômico” explicam o aumento do fluxo de imigrantes no período. Mas esses imigrantes não criaram raízes. O total de retornados esteve em torno de 90%, enquanto, no século XIX, não ultrapassou os 30%. A imigração na agenda governamental do Brasil e de Portugal. As atitudes do governo brasileiro diante da imigração variaram de época para época: no século XIX, a imigração foi bem-vista pelas autoridades brasileiras e, em alguns períodos, foram sancionadas leis nas quais a cidadania era concedida a todo europeu que a solicitasse; no início do século XX, a chegada de imigrantes em massa é vista com desconfiança. Temia-se a ação política de anarquistas e comunistas, assim como suspeitava-se de que, através da emigração, os governantes

europeus estivessem se livrando de delinquentes e criminosos. Em 1920, cresce o coro dos que veem na imigração uma ameaça à nacionalidade, o que levou, na década de 1930, à tentativa de suspendê-la temporariamente. Também Portugal, atribuindo aos fluxos de mão de obra para o exterior as razões do atraso português, tentou restringir a emigração, inclusive para o Brasil: aumentou o preço dos passaportes e desviou parte das correntes migratórias para as colônias africanas. Entretanto, essas medidas não tiveram sucesso, pois os anos posteriores às leis portuguesas são aqueles em que esse fenômeno conheceu seu apogeu. Fim do período migratório e imigração de retorno. Nos anos de 1981 a 1991, surgiu um quadro inteiramente novo. A integração europeia reforçou os laços econômicos continentais portugueses, enquanto o declínio dos índices de fecundidade intensificou o processo de envelhecimento da população lusitana, diminuindo ainda mais os candidatos à emigração. No Brasil, por sua vez, começam a ser registradas importantes mudanças. O país, vítima da crise econômica, perde importância enquanto receptor de imigrantes, passando a “produzir” emigrantes, cujo número, na década de 1990, alcança a casa de 1,5 milhão de indivíduos (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

ANEXO E – Presença negra no Brasil

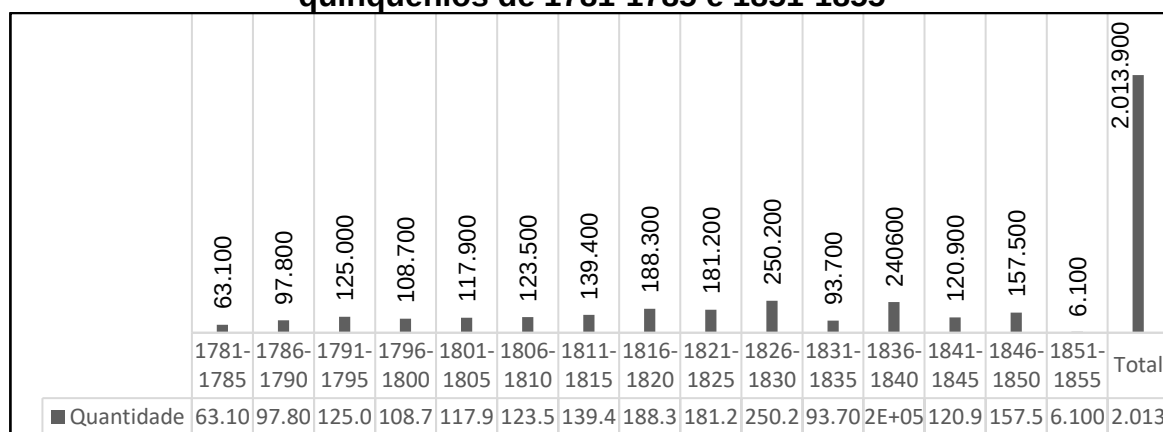
No continente americano, o Brasil foi o país que importou mais escravizados africanos. Entre os séculos XVI e meados do XIX, vieram cerca de 4 milhões de homens, mulheres e crianças, o equivalente a mais de um terço de todo comércio negreiro. Uma contabilidade que não é exatamente para ser comemorada. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000)⁵⁴⁰.

Gráfico 49 – Desembarque estimado de africanos no Brasil: séculos XVI-XVIII, períodos 1531-1575 e 1771-1780



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

Gráfico 50 – Desembarque estimado de africanos no Brasil: século XVIII e quinquênios de 1781-1785 e 1851-1855



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

O tráfico de escravizados trouxe para o Brasil negros oriundos de diversas regiões da África. Chefes políticos e mercadores da África Centro-Occidental (hoje

⁵⁴⁰ Para estudos sobre a presença negra no Brasil, vejam-se: HASENBALG, 1979; ORTIZ, 1978.

região ocupada por Angola) forneceram a maior parte dos escravizados utilizados em toda a América portuguesa. No século XVIII, o comércio do Rio de Janeiro, Recife e São Paulo era suprido por escravizados que vinham da costa leste africana (oceano Índico), particularmente Moçambique. No comércio baiano, a partir de meados do século XVII, até o fim do tráfico, os escravizados eram oriundos da região do Golfo de Benin (sudoeste da atual Nigéria) (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

O trabalho dos negros africanos

Os africanos foram trazidos para trabalhar num dos ramos mais avançados da indústria ocidental no século XVI: a indústria açucareira. A mão de obra escrava foi empregada em atividades que exigiam trabalho qualificado, tais como conserto de barris, tinhas (tanoeiros), atividades de preparação do açúcar, atividades de ferreiros, etc. Os primeiros africanos chegaram aos engenhos do Recôncavo Baiano, uma das regiões pioneiras no estabelecimento da economia açucareira. O trabalho do negro substituiu o do indígena por várias razões. Uma delas, por exemplo, foi por ser a mão de obra negra mais qualificada do que a indígena. Outra forte razão foram os altos lucros que o tráfico de escravizados africanos rendia para os comerciantes. O tráfico era, sem dúvida, uma das atividades mais lucrativas do sistema colonial. A partir da segunda metade do século XVI, os africanos foram pouco a pouco substituindo os indígenas também nos partidos de cana. São as seguintes as razões que explicam essa substituição: declínio da população nativa; declínio da população nativa; sua inexperiência e resistência ao trabalho contínuo na lavoura; o interesse português no tráfico de escravizados africanos, tendo em vista a sua lucratividade. No Brasil, o trabalho escravo predominou em quase todos os setores econômicos. Além de ser empregado no setor da produção de açúcar, foi utilizado também: na agricultura de abastecimento interno; na criação de gado; nas pequenas manufaturas; no trabalho doméstico; em toda ordem de ocupações urbanas. Nas cidades, eram os escravizados que se encarregavam do transporte de objetos, dejetos e pessoas, além de serem responsáveis por uma considerável parcela da distribuição do alimento que abastecia pequenos e grandes centros urbanos. Escravizados vendedores ambulantes e quitandeiros, sobretudo mulheres, povoavam as ruas de Recife,

Salvador, Ouro Preto, Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre e outras cidades (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 33 – Pintura de escravizadas de autoria Jean Baptiste Debret⁵⁴¹



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

Denominações étnicas

Era grande a variedade de termos que designavam os grupos negros no Brasil. Entretanto, mesmo confundidos sob uma única denominação étnica, cada africano conservava a sua tradição cultural, ou seja, sabia que tinha sua terra, como declarou um dos escravizados envolvidos na rebelião de 1835 na Bahia. A maioria dessas denominações foram adquiridas no circuito do tráfico, mas com frequência acabaram adotadas e reconstruídas no Brasil pelos próprios escravizados. As denominações étnicas, além de não serem as mesmas na África e no Brasil, variavam dentro do

⁵⁴¹ Jean Baptiste Debret nasceu em Paris, em 18 de abril de 1768. Após terminar os estudos, Debret resolveu se dedicar à pintura. Depois de uma viagem à Itália, ingressou na Academia de Belas Artes, em 1785. Frequentou mais tarde a Escola Politécnica, organizada para formar engenheiros militares, onde se distinguiu em desenho. Em 1816, organizou-se em Paris, a pedido de Dom João VI, a “Missão Artística Francesa”, destinada a fundar, no Brasil, uma Academia de Belas Artes. Debret nela se engajou, tendo aqui permanecido 15 anos. De volta à França, publicou em 1834 e 1839, o livro *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, em três volumes, que não foi bem recebido no Brasil: os membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro julgaram “chocante que se pintassem costumes de escravos e cenas da vida popular com tanto realismo”. É justamente isso, no entanto, que torna o livro um documento de grande valor para o conhecimento dos usos e costumes da época em que permaneceu no Brasil (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

próprio país. Os Nagôs, Jejes, Haussás e outros grupos eram identificados como minas no Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul. Esses africanos declaravam não só que tinham sua terra, mas também declaravam saber que viviam em terra de branco, onde as chances de escapar pacificamente da escravidão, embora existissem, eram poucas. Essa certeza gerou o anseio de liberdade e, em consequência, os movimentos e as tentativas de resistência à escravidão, que assumiram as mais diversas formas (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 34 – Pintura de etnias dos escravizados de autoria Jean Baptiste Debret

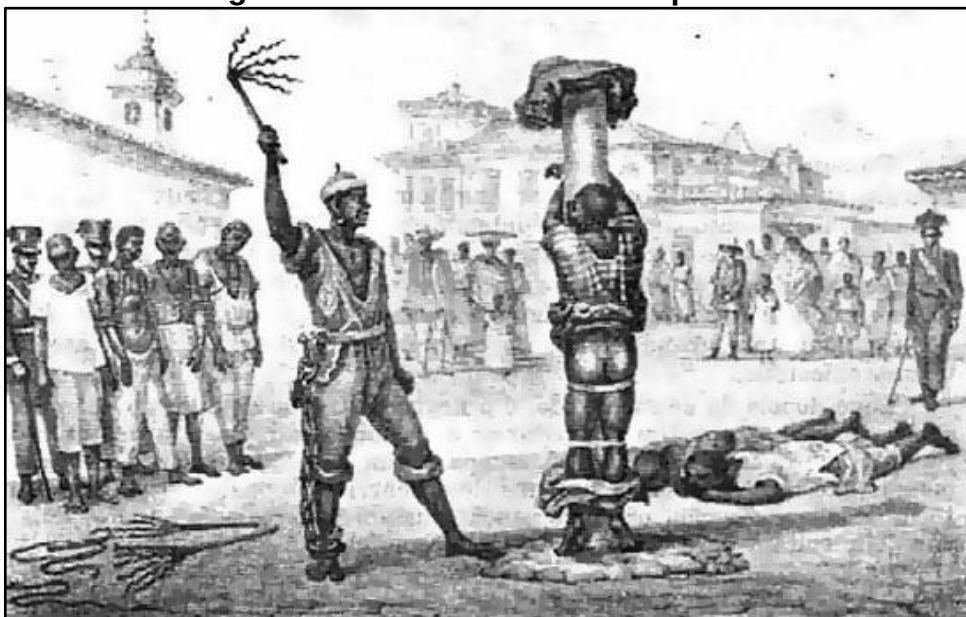


Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

Resistência dos escravizados

A história da resistência dos escravizados é longa e penosa. As revoltas, em movimentos grandes e pequenos, ou foram planejadas, visando à abolição geral, como nos quilombos, ou foram golpes mais modestos que previam punir um senhor ou feitor mais tirano. As fugas representaram um estilo mais constante de rebeldia tanto por aqueles que as empreenderam como aventura individual, misturando-se aos negros mestiços livres, quanto pelos que se juntaram para formar quilombos (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 35 – Pintura dos castigos aplicados aos que cometiam crimes graves de autoria de Jean Baptiste Debret



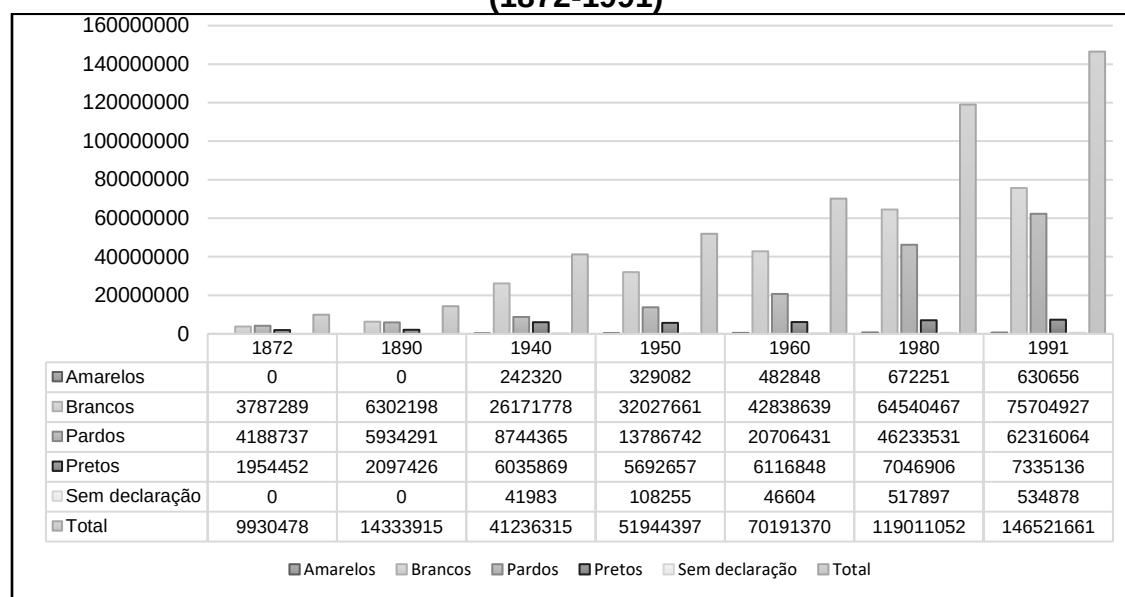
Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

Os quilombos floresceram em grande número, em cada lugar onde a escravidão fincou raízes, fosse no mato, na montanha ou nas vizinhanças de fazendas e vilas, pequenas e grandes cidades. Esta também foi uma forma de revolta, caracterizada pelo fingimento de doenças, o trabalho malfeito e as estratégias de negociação para extrair pequenas vantagens de seus senhores (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

População negra no Brasil

De um lado, o africano se tornou ladino e tornou seus filhos crioulos e mestiços de várias espécies: mulato, pardo, cabra, caboclo. A “crioulização” e a “mestiçagem” são temas inevitáveis da história do negro no Brasil. De outro lado, raros são os aspectos de nossa cultura que não trazem a marca da cultura africana. O assunto já foi muito tratado por historiadores e antropólogos, que estudaram dos negros a família, a língua, a religião, a música, a dança, a culinária e a arte popular em geral. A partir da segunda metade do século XIX, a população negra e mestiça cresceu, mas não como decorrência de alforrias, e sim devido a um crescimento natural: era gente livre tendo filhos livres. A população livre “de cor”, sobretudo os “afromestiços”, chegou a constituir parcelas expressivas das camadas urbanas (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Gráfico 51 – Evolução da população brasileira, segundo a cor da pele/raça (1872-1991)



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

A herança cultural negra e o racismo

Os escravizados africanos e seus descendentes crioulos e mestiços influenciaram em profundidade a formação cultural do país, desde a época em que este era América portuguesa. Raros serão os aspectos de nossa cultura que não tenham sido moldados com a ajuda da mão e da inteligência africanas e afro-brasileiras. Na religião, música, dança, alimentação, língua, temos a influência negra, apesar da repressão que sofreram as suas manifestações culturais mais cotidianas (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Influência religiosa⁵⁴²

A pesquisa dos sentimentos religiosos é uma tarefa complexa quando se trata do passado mais remoto, pela dificuldade que se tem de penetrar livremente na alma do crente, mais ainda quando esse deixou pouco testemunho direto sobre sua fé, como foi o caso do escravizado. Observa-se que, ao invés do isolamento, os africanos e seus descendentes aprenderam a conviver e a recrutar para seu universo religioso

⁵⁴² Para estudos sobre religiões de matrizes africanas no Brasil, vejam-se: BATISDE, 2006; PRANDI, 2013; SILVA, 1995, 2005, 2011; VERGER, 1987, 2019.

outros setores da sociedade, até mesmo pessoas livres e brancas. Favoreceu essa convivência a mentalidade comum a ambos os grupos étnicos – brancos e negros – de que a prática religiosa estava voltada para a satisfação de algum desejo material ou ideal. As promessas a santos, pagas com o sacrifício da missa, apresentavam semelhanças com os pedidos feitos aos deuses e espíritos africanos em troca de oferendas de diversos tipos. Mas, nos primeiros séculos de sua existência no Brasil, os africanos não tiveram liberdade para praticar os seus cultos religiosos. No período colonial, a religião negra era vista como arte do Diabo; no Brasil império, como desordem pública e atentado contra a civilização. Assim, autoridades coloniais, imperiais e provinciais, senhores, padres e policiais se dividiram entre tolerar e reprimir a prática de seus cultos religiosos. A tolerância com os batuques religiosos, entretanto, devia-se à conveniência política: era mantida mais como um antídoto à ameaça que a sua proibição representava do que por aceitação das diferenças culturais. Outras manifestações culturais negras também foram alvo da repressão. Estão nesse caso o samba, a revira, a capoeira, o entrudo⁵⁴³ e o lundu⁵⁴⁴ negros (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Racismo

Na sociedade brasileira do século XIX, havia um ambiente favorável ao preconceito racial, dificultando enormemente a integração do negro. De fato, no Brasil republicano, predominava o ideal de uma sociedade civilizada, que tinha como modelo a cultura europeia, na qual não havia a participação senão da raça branca. Esse ideal, portanto, contribuía para a existência de um sentimento contrário aos negros, pardos, mestiços ou crioulos – sentimento esse que se manifestava de várias formas: pela repressão às suas atividades culturais, pela restrição de acesso a certas profissões, as “profissões de branco” (profissionais liberais, por exemplo), também pela restrição de acesso a logradouros públicos, à moradia em áreas de brancos, à participação política, e muitas outras formas de rejeição ao negro. Contra o preconceito e em defesa dos direitos civis e políticos da população afro-brasileira, surgiram jornais,

⁵⁴³ *Entrudo*, à semelhança de outras festividades cíclicas do calendário, como manifestação tipicamente carnavalesca, tem origem que remonta às festas imperiais da Antiguidade.

⁵⁴⁴ *Lundu*, também conhecido como *Landum*, *Lundum* e *Londu*, é uma dança e canto de origem africana introduzida no Brasil provavelmente por escravizados de Angola.

como *A Voz da Raça* e *O Clarim da Alvorada*; clubes sociais negros e, em especial, a Frente Negra Brasileira, que tendo sido criada em 1931, foi fechada em 1937 pelo Estado Novo. Durante o período da revolução de 1930, os próprios núcleos de cultura negra se movimentaram para ganhar espaço. A criação das escolas de samba no final dos anos 1920 já representara um passo importante nessa direção. Elas, que durante a República Velha foram sistematicamente afastadas de participação do desfile oficial do carnaval carioca⁵⁴⁵, dominado pelas grandes sociedades carnavalescas, terminaram sendo plenamente aceitas posteriormente. No rastro do samba, capoeira e as religiões afro-brasileiras também ganharam terreno. Antes considerada atividade de marginais, a capoeira seria alçada a autêntico esporte nacional, para o que muito contribuiu a atuação do baiano Mestre Bimba, criador da chamada capoeira regional. Tal como os sambistas alojaram o samba em “escolas”, Bimba abrigaria a capoeira em “academias”, que aos poucos passaram a ser frequentadas pelos filhos da classe média baiana, inclusive muitos estudantes universitários (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

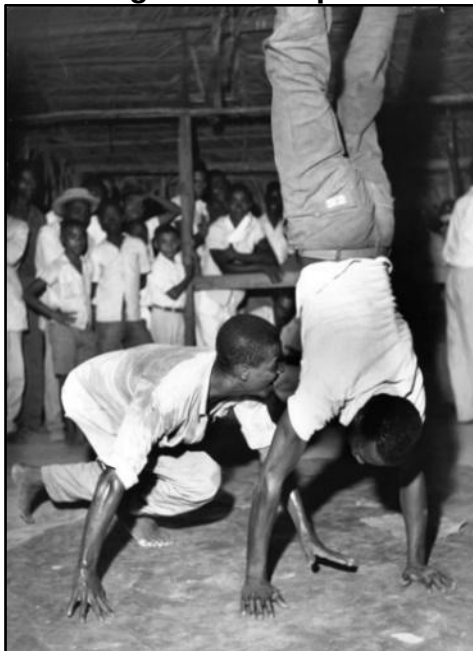
Imagem 36 – Encontro de religiosidades



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

⁵⁴⁵ “Heitor dos Prazeres nasceu no Rio de Janeiro em 1898 e faleceu em 1966. Cresceu entre o Mangue e a Praça Onze. Foi tipógrafo, sapateiro, alfaiate, marceneiro, e sempre dizia ‘O meu mestre foi o mundo’. Foi compositor e fundador de várias escolas de samba, entre as quais a Mangueira. A partir de 1937 começou a pintar, levando para as telas seu ambiente preferido: o samba, as mulatas, os malandros, as favelas, o trabalho rural” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000).

Imagem 37 – Capoeira



Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000.

“A história de vida de cada negra, de cada negro, a meu ver é parte de uma história coletiva que ainda está por ser verdadeiramente conhecida por muitos e escrita por seus sujeitos.” (PINTO, 2015, p. 16)⁵⁴⁶.

⁵⁴⁶ Valdina Pinto também denominada Makota Valdina, foi um nome recebido no Candomblé na iniciação em razão da função desempenhada nessa tradição religiosa. Para obra com autobiografia, veja-se: PINTO, 2015.