

## **A querela dos espíritos: o “não sei o quê” que escapa aos números dos “sem religião”**

The quarrel of spirits: the "do not know what" that escapes the numbers of  
"no religion"

Mônica Ciscotto Magalhães<sup>1</sup>  
[mciscotto.magalhaes@ufjf.edu.br](mailto:mciscotto.magalhaes@ufjf.edu.br)

### **Resumo**

Os resultados divulgados pelo censo do IBGE de 2010 revelaram que aproximadamente quinze milhões de brasileiros se auto-declaram como “sem religião”. Mas, exatamente estaríamos falando do quê, de quem? O que escaparia a esta categoria censitária? Para este contingente populacional, torna-se indiferente exigir que a vida faça sentido? Consciências secularizadas ou crenças que escapam às aderências? Qual o imaginário da “não crença”? Perspectivas necessárias a um cenário religioso plural, pleno de particularidades históricas, cujo crer e pertencer dialogam sob o ritmo da mobilidade subjetiva religiosa. Sob o viés da auto-identificação, destaca-se a necessidade de pesquisas empíricas acerca da experiência religiosa dos sujeitos, daquilo que tece o acontecer religioso, o “não sei o quê” que os números não revelam.

**Palavras-chave:** auto-identificação; sem-religião; experiência religiosa; mobilidade subjetiva.

### **Abstract**

The results released by the IBGE census of 2010 revealed that approximately fifteen million Brazilians declared themselves as "without religion". But what and whom would we be talking about exactly? What category would escape this census? For this population, does it become indifferent to require that life makes sense? Secularized consciousness or beliefs that escape adhesions? What is the imagery of "non-belief"? Necessary perspectives to a plural religious landscape, full of historical particularities, whose believes and belongings dialogue under the rhythm of subjective religious mobility. Under the bias of religious self-identification, there is a need for empirical research on the religious experience of subjects, on what weaves the religious happening, the "I do not know what" that the numbers do not reveal.

**Key-words:** self-identification, no-religion, religious experience; mobility subjective.

---

<sup>1</sup> Mestranda do PPCIR – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, tendo por linha de pesquisa “Religiões e Diálogo”.

*Um fotógrafo-artista me disse outra vez: veja que um pingo de sol no couro de um lagarto é para nós mais importante do que o sol inteiro no corpo do mar. Falou mais: que a importância de uma coisa não se mede com fita métrica nem com balanças nem com barômetros etc. Que a importância de uma coisa há que ser medida pelo encantamento que a coisa produza em nós. (Manoel de Barros)*

## Introdução

O objetivo deste artigo é tecer algumas conjecturas acerca dos complexos processos de recomposição do crer no cenário religioso brasileiro, articulando-o às tendências mais amplas da pós-modernidade sob o recorte da auto-identificação religiosa. Os resultados do censo de 2010 do IBGE revelaram um horizonte populacional significativo de auto-declarações de “sem-religião”, cerca de 8% dos brasileiros. Desconfia-se que “entre” e “para além” das molduras religiosas há querelas dos espíritos<sup>2</sup> não capturadas pelos números, daquilo de que é feito o trêmulo e palpitante do que vive, de “um não sei o quê”<sup>3</sup> que insiste em borrar definições, totalmente avesso às tentativas estáticas.

Por ponto de partida, observam-se as tendências gerais do cenário religioso brasileiro reveladas pelo censo de 2010, destacando-se a categoria censitária dos “sem religião”. Pelo referencial *bergerniano* de religião, pressupõe-se que as pessoas carecem de localização, de um nomos, de cosmificação. Assim, a religião é entendida como o empreendimento humano que cosmifica de modo sagrado. Abre-se então, um breve painel religioso brasileiro atento às particularidades históricas das crenças e pertenças, mas articulado a um cenário mais amplo de pós-modernidade. São destaques as tendências secularizantes e pluralizantes em interação dialética, sob o recorte da auto-identificação religiosa.

A discussão abre-se às pressupostas novas maneiras de crer e pertencer e de pertencer sem aderir. Autores discutem esta mobilidade religiosa sob o viés da subjetividade, ora pressupondo uma mera *bricolage* de crenças, outras uma síntese

---

<sup>2</sup> A querela dos espíritos foi sugerida por José Jorge de Carvalho (1999), como uma linguagem privilegiada para se falar da busca de sentido religioso em uma sociedade pluralista, sincrética e sujeita a profundas mudanças em suas linhas mais amplas. Acredita-se que ela sintetiza o esforço de abordar a temática deste artigo que alude ao vivo, intenso e imaginativo que escapa às estatísticas.

<sup>3</sup> Expressão de João da Cruz em seus Cânticos Espirituais, que alude a tudo ao que a linguagem, neste caso em particular, ao que os números, não podem capturar quando se trata de experiência religiosa. JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 1988.

muito particular, uma *butinage religieux*. Mas, em uníssono, apontam para a necessidade de sondar os imaginários das trajetórias, pois aos números parece lhes escapar todo “entre” e “para além” molduras institucionalizadas. Talvez tenha de se rever categorias e pressupostos de pesquisa modulados a partir de um mundo que se deixava mais facilmente apreender.

As teias do religioso são tecidas sutil e silenciosamente. Encontrar o fio no labirinto de sentidos da pós-modernidade é tarefa apenas para hábeis tecelões. Muito provavelmente, o fio pode ser puxado a partir do imaginário das buscas, dos relatos das experiências religiosas, das sutilezas que envolvem as crenças e pertencas. Pois afinal, o que os números do censo podem nos dizer daqueles que como o poeta, costumam ter “desagero” de aceitar as medidas dos pingos de sol no couro de um lagarto? Parece que aos números lhes escapa esta magia, pois ainda não inventaram um instrumento ou método para mensurar o encantamento, embora a partir deles, possa-se conjecturar “desageradamente”.

### **I – Molduras censitárias e as sutilezas do crer: auto-identificação religiosa a partir de cenários borrados**

Os dados do censo de 2010 confirmam as tendências declinantes do catolicismo, como também de outras religiões tradicionais como a luterana, a presbiteriana e a metodista, que perderam membros em termos absolutos e não acompanharam o crescimento da população brasileira. Por outro lado, observa-se o crescimento e a sedimentação do Pentecostalismo e dos que se declaram sem religião. Pressupõe-se um processo de recomposição do crer, onde se destaca a passagem de uma religiosidade de pertencimento herdado para uma religiosidade de pertencimento de convicção.

Não é novidade alguma o encolhimento do catolicismo. Desde o primeiro recenseamento de âmbito nacional realizado em 1872, quando os brasileiros católicos somavam 99,7% até o censo de 1970, quando este percentual decaiu para 91,8%, já se registrava o seu tímido declínio, ou seja, uma variação de apenas 7.9 pontos percentuais ao longo daqueles cem anos. Mas, esta timidez se desfez nas últimas décadas e a novidade de fato, é a aceleração do declínio, especialmente a partir da década de 1990. Como se pode visualizar na tabela, neste mesmo censo, percebe-se o incremento

percentual expressivo dos evangélicos, como também daqueles que se declararam sem religião, uma tendência que se mantém nas últimas décadas.

Religiões do Brasil de 1940 a 2010, em porcentagem.

<b>Religião</b>	<b>1940</b>	<b>1950</b>	<b>1960</b>	<b>1970</b>	<b>1980</b>	<b>1991</b>	<b>2000</b>	<b>2010</b>
<i>Católicos</i>	95,2	93,7	93,1	91,1	89,2	83,3	73,8	64,6
<i>Evangélicos</i>	2,6	3,4	4,0	5,8	6,6	9,0	15,4	22,2
<i>Outras Religiões</i>	1,9	2,4	2,4	2,3	2,5	2,9	3,5	5,2
<i>Sem religião</i>	0,2	0,5	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3	8,0
<b>Total (*)</b>	<b>100,0%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>

(\*) Não inclui religião não declarada e não determinada.

Fonte: IBGE, Censos Demográficos.

Pelo censo de 2010, pode-se observar que se o catolicismo permanece sendo a crença declarada de 64,6% dos pesquisados, ou seja, está se falando de um universo de 123 milhões de brasileiros. Mas também se pode notar que este percentual nunca esteve tão baixo. Recuando à década de quarenta, contabiliza-se um decréscimo de 30,6%. No mesmo período, evangélicos cresceram 19,6% e os sem religião 7,8%.

Além do pluralismo, os dados parecem sinalizar para o incremento das tendências de privatização do religioso, o que leva as pessoas também a buscarem sentido para além das molduras religiosas institucionalizadas. Na verdade, como destaca Carranza (2011, p.18), as razões para o declínio da hegemonia católica devem ser compreendidas para além da esfera religiosa, já que integram processos culturais mais amplos. Com este olhar largo também se pode conjecturar sobre o incremento dos números dos sem religião.

Como assinala Pierucci (2004, p.17-18) aquela antiga reza católica do “Glória ao Pai” que concluía “assim como era no princípio, agora e sempre por todos os séculos dos séculos, amém”, parece estar se acabando. Com a modernidade em curso, a tendência é para a diferenciação e com ela, as religiões tradicionais majoritárias tendem à “genética dos caranguejos”.

Bauman (1998) destaca que a pós-modernidade<sup>4</sup> vive em estado de permanente pressão para se despojar de toda interferência coletiva no destino individual, para desregular e privatizar. Ignora conceitos unitários e racionais, fronteiras definidas, grandes narrativas, certezas, estabilidades. Celebra o imediato, o borrado, o fragmentário, o fluido. Razão compõe-se com emoção e sob o imperativo da escolha, cabe a cada um tecer sentido para si, construir localização e validá-la como pode. O silencioso ruir do dossel sagrado (Berger, 1985) leva à diversidade de opções, inclusive a de uma religiosidade alienada de instituições.

Esses processos culturais mais amplos impactam a política, a economia, a religião e também as consciências. O paradigma da secularização é uma chave de leitura de um processo de diferenciação da dimensão institucional e a religiosidade na sociedade. Mariz (1998, p. 36) ao comentar o texto de Berger sobre o processo de secularização, destaca a negação da crença de que a modernidade vá necessariamente gerar o declínio da religião como um todo na sociedade. Aliás, os dados do censo confirmam esta pressuposição e faz pensar a dialética interativa de modernidade e religião.

Na verdade, o aceno é para o declínio institucional das confissões mais tradicionais. Mas, na dança dos números, pode-se perceber o incremento de outras opções religiosas, inclusive da desfiliação religiosa. Se aproximadamente quinze milhões de brasileiros se dizem sem religião, uma categoria censitária que não esclarece “do quê”, ou “de quem” se está falando exatamente, pode-se conjecturar que talvez esteja apenas se auto-declarando como “sem igreja”. Este viés se reforça quando se observam os números dos que dentro desta categoria censitária se auto-declararam como ateus e agnósticos: apenas 4,82%<sup>5</sup>.

Rodrigues (2007, p. 31) ao empreender uma pesquisa empírica qualitativa no estado do Rio de Janeiro sobre esta categoria censitária, destacou que “essa nomenclatura não traduz a essência das transformações presentes na atualidade por se

---

<sup>4</sup> A pós-modernidade é um conceito que suscita amplo debate acadêmico quanto a uma real descontinuidade da modernidade e tem sido compreendida pelos autores a partir de diferentes conceitos. Como sugere Benedetti (2003, p. 53) “não há nada mais ambíguo do que o termo pós-modernidade”, teorizá-la, portanto, talvez seja um contra-senso, uma atitude que contrarie seus cânones, já que se está falando de um real que perde o contorno, a fronteira e até o fundamento. E é exatamente a partir de uma modernidade líquida, que o artigo segue seu curso.

<sup>5</sup> O censo de 2010 do IBGE diferenciou a categoria censitária entre os que se auto-declararam como sem religião, ateus e agnósticos. Os sem religião totalizam aproximadamente 95% contra quase 5% dos demais.

limitar à vinculação institucional, sem levar em conta a experiência religiosa”. Longe de uma categoria homogênea, verificou mudanças no comportamento religioso não captadas na generalidade dos números desta categoria. Aliás, um alerta que Mariz (1998, p. 36) já havia sinalizado nas décadas passadas sobre a necessária sutileza interpretativa desta categoria censitária, já que não “deveriam ser confundidos com ateus ou descrentes da existência de Deus”.

Rodrigues (2007) verificou entre os pesquisados, uma incapacidade de auto-definição de identidade religiosa, de se localizar dentro de uma fronteira mais definida no terreno do religioso. Às vezes, eles assim se auto-intitulavam porque sua crença religiosa não era acompanhada de uma prática religiosa institucionalizada, o que os fazia oscilar definindo-se ora como sem religião, ora como católicos não praticantes. Isso levou a pesquisa a conjecturar que já que o catolicismo tradicional não impõe uma participação efetiva para se manter a afiliação religiosa, isto estimularia o trânsito de experiências religiosas por novos territórios, exercendo a religiosidade de forma muito particular. Assim, enquanto não encontravam o que definiam como “seu lugar”, definiam-se como sem religião, eram buscadores simplesmente.

Esta pesquisa sinaliza a necessária reflexão sobre o que se entende por religião na sociedade. Se religião é compreendida entre os pesquisados como instituição religiosa, na verdade os dados do censo estariam, mais uma vez, traduzindo apenas auto-declarações de pessoas que estão sem igreja, mas que muito provavelmente, não aboliram de suas vidas a vivência religiosa. Isto instiga a pensar que estão sendo apenas pós-modernos, tentando articular fragmentos, encontrar sentido para si mesmos, já que a religião emoldurada não mais consegue estabelecer esta totalização.

Se dentro de um referencial bergerniano (1985) a religião pode ser compreendida como “um empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado”, e se relativiza este conceito, compreendendo-o como cada vez mais pessoal e micro-cosmos, e ainda, não convencionalmente sacro, parece que se está falando de um necessário olhar para aquilo que não mais se deixa capturar tão facilmente. Pelo menos, quando partimos de um referencial ocidentalizado de religião.

Estas recomposições acenam para novos contornos da subjetividade humana que emergem das aceleradas mudanças que se passam no contexto macro. A ênfase se desloca das igrejas para as pessoas, pois como sublinha Guerriero (2006, p.49-50), a

secularização tem por significado profundo o declínio do compromisso religioso na sociedade, o que pode ser complementado com o não necessário recuo da interpretação religiosa nas consciências. Na verdade, a secularização possibilitou o avanço do pluralismo e do trânsito religioso incentivando a uma manipulação mais livre dos bens simbólicos e da construção de seus arranjos religiosos pelos sujeitos.

Assim, o cenário pode ser compreendido pelo viés dos próprios sujeitos religiosos, ou seja, a partir da auto-identificação. Pois, como diz Berger (2004, p.59), se os deuses já estavam presentes tanto no nascimento quanto depois, na sequência dos papéis sociais, o pluralismo moderno não só nos permite que escolhamos, mas nos obriga a isto: *já não é possível mais não escolher*. Assim, compreende-se identificação na pós-modernidade a partir do referencial de Stuart Hall (2006, p. 13), que longe de traduzir um sujeito unificado, torna-se uma “celebração móvel”, já que “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...]”.

Quando focamos o olhar no contexto histórico brasileiro, observa-se que de certa forma sempre fomos “pós-modernos”, se é que se pode falar que fomos “modernos” algum dia. Mas, sem polemizar e deixando que a modernidade siga seu curso, observa-se que os brasileiros sempre foram afeitos a “experimentações”, jamais foram muito exclusivamente fiéis a uma confissão religiosa, sempre teimaram em borrar molduras, vivendo isso e aquilo também, optando pelo que funcionasse pra si, fizesse sentido.

Esta “antropofagia religiosa” jamais foi captada pelos números, já que não se abrem às auto-declarações múltiplas de filiação religiosa e ainda estão atrelados a um viés interpretativo que comunga crença e pertença. Os brasileiros sempre encontraram formas diferentes para ser católico, protestante, espírita, xamânico, afro-religioso e até sem religião. Como destacam Magalhães e Portella (2008, p. 8), o Brasil é um país “em que a palavra ‘religião’ encontra semântica ampla, plural e viçosa”.

Negrão (2005) comenta que a sociedade brasileira formou-se a partir de um catolicismo mágico, centrado no ato devocional. Este catolicismo, reconhecidamente “rústico” pelos autores, conviveu com as religiosidades afro-brasileiras e indígenas, levando a mentalidades sincréticas e encantadas. A célebre frase “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre” sintetiza muito bem esta mentalidade. Em recente entrevista, Pedro Ribeiro de Oliveira (2012) destacou que o catolicismo brasileiro



sempre foi uma religião familiar, praticada nos altares de casa, ou seja, sempre se foi mais afeito à prática dos santos que a dos sacramentos.

Assim, como assinala Sanchis (1997, p. 37), a diversidade religiosa de que se fala nos tempos atuais, que articula instituições e subjetividades, não é de fato uma novidade objetiva. Para o autor, o Brasil parece ter sido sempre plural, “um pluralismo de tipo peculiar, que o caráter regulador do catolicismo não conseguiu disfarçar (...)”. Ainda, numa curta frase: “um espaço aberto e sem fim” aos jogos identitários.

Então, observa-se que esta privatização do sagrado alojada na vida cotidiana dos sujeitos parece ter sido sempre uma característica brasileira. Os altares sempre estiveram presentes e se compuseram e recompuseram ao ritmo dos anseios religiosos. Os santos sempre estabeleceram boas relações de vizinhança ignorando fronteiras mais rígidas para a maioria das pessoas, sobretudo entre as camadas mais populares. Assim, os altares dos brasileiros sempre foram acolhedores e ao lado do santo de devoção, de Nossa Senhora Aparecida, do terço, também alojou Iemanjá, figas, velas, flores e mais recentemente, Budas, incensos, pirâmides e cristais.

Portanto, seriam necessárias pesquisas empíricas qualitativas que olhassem para além das denominações auto-declaradas pelos sujeitos, que fossem em busca de seus universos de crença e suas práticas cotidianas. Interessa saber que tipo de síntese uma pessoa constrói, como as estrutura internamente, se com elas constrói um todo, se afinal se consegue, ou se deseja este todo como sugere Carvalho (1999).

A questão da síntese religiosa parece ser a grande questão que se coloca na pós-modernidade, que tem batizado inúmeros termos envernizados como *bricolage*, *butinage religieux*, para ficar em alguns somente e até tentativas de compreender o “sincretismo em movimento” como Amaral (2000) e tantos outros autores que adotam um referencial de Nova Era. Esta simbólica da busca instiga a pensar que “entre” o crer e o pertencer abre-se um espaço sem fim à querela dos espíritos, pleno de sutilezas, que teima em borrar qualquer tentativa de emolduramento de “um não sei o quê” que não consegue traduzir em palavras, ou números o encantamento, que como sempre, permanece.

## II – “Entre” e “Para além” molduras os imaginários do religioso *Brouillent*



A mobilidade religiosa também é subjetiva, escorre além molduras e extravasa pelos imaginários. Entre molduras, há novas configurações entre crer e pertencer que autorizam a falar de “crer sem pertencer” e de “pertencer sem aderir”. Religiosidade cada vez mais se aloja na subjetividade dos sujeitos, impondo-lhes o determinado e constante exercício de fazer sentido para si, de experimentar, escolher, descartar o que não funciona mais.

Estas tendências pós-modernas têm sido estudadas pelos autores a partir de referenciais que ora apontam para uma simples *bricolage* de crenças, uma justaposição sem qualquer tentativa de síntese (Champion, 1990), ora como um sincretismo particular, uma *butinage religieux* (Soares, 2009). Obviamente, há inúmeras outras interpretações possíveis, mas acredita-se que estes referenciais sejam bastante promissores para o diálogo com outros autores citados neste artigo, quanto às particularidades da religiosidade brasileira.

Como se tem destacado ao longo do texto, a crise da autoridade religiosa não automatiza o necessário desencantamento religioso. Viver “sem religião” pode também ser compreendido como simplesmente “viver sem igreja”. Então, a querela dos espíritos pode nortear caminhos de sentido que decompõem e recompõem o religioso a partir de formatos muito particulares. Tatear estes itinerários pressupõe incorporar os imaginários, as subjetividades, pois cada vez mais, estes são trilhados a partir de um processo de convencimento.

Como assinalam Magalhães e Portella (2008, p. 146), “é preciso chegar aos sujeitos religiosos concretos em suas práticas cotidianas e à interpretação que eles fazem delas”. Talvez a grande ânsia dos tempos seja a de compor sentido para si, um microcosmos particular que localize, construa uma ordem de alguma forma, ainda que porosa e em constante refazer-se.

Camurça (2009, p. 182) acena para um “sincretismo pós-moderno” observável entre os brasileiros de classe média com alto grau de escolarização e marcadas pelo cosmopolitismo e abertura a experimentações. O autor destaca a combinação de tendências modernas, como a do primado do indivíduo e de sua livre escolha diante do pluralismo de opções, com o resgate de tendências pré-modernas místicas sobrepondo-se ao racional.

Se a mobilidade religiosa subjetiva parece ser consenso, importante é observar como “as pessoas passam” como sugere Almeida (2010, p. 373). O que fazem as pessoas da religião em suas práticas desinstitucionalizadas?

Soares (2009) cunhou o termo *butinage religieux* para traduzir o sincretismo religioso observado entre os moradores de um bairro em Joinville/SC. Encontrou “Riobaldos<sup>6</sup>” que bebem água de todos os rios e que contrariam o que se entende convencionalmente por “praticante”, ou seja, aquele que observa as práticas prescritas de sua religião. Mas, como observá-las enquanto se movimenta?

O autor instiga a uma reflexão acerca da fidelidade e mobilidade religiosa e se propõe a refletir sobre o deslocamento entre o que deve ser feito e o que de fato acontece, entre o que se pensa que é feito e o que se faz verdadeiramente. Pensando a prática religiosa de diversos Riobaldos a partir do ponto de vista deles, observou que os itinerários não se dão ao acaso, mas são norteados pelos próprios marcos religiosos dos praticantes, que não observam uma religião dada, mas uma tradição religiosamente composta, que acolhe múltiplas direções.

Assim, o autor sugere o termo *butinage religieux*, pois à maneira das abelhas, o praticante *butine* de uma religião a outra. Mas estas sínteses religiosas particulares recriam e fabricam a direção, renovando e particularizando o perfume: “Le *butinage religieux* não é, pois um produto. É produção, processo, tentativas mais que soluções... ele se situa lá onde o religioso se institui socialmente sob a forma de denominações religiosas. O religioso não é nem a partida nem a chegada, é a experiência” (Soares, 2009, p. 313, tradução nossa).

Outra tentativa de compreender este “trânsito” é o termo *bricolage* cunhado por Françoise Champion (1990). Para ela, o arranjo feito pelos sujeitos traduz uma religiosidade *a la carte* e mais que um sincretismo, se estaria diante de um ecletismo, já que não existiria uma síntese de fato, mas uma mera justaposição de elementos diversos. A esta religiosidade flutuante e difusa que assume várias formas e paira sobre as instituições, descompromissadamente, ela denominou “nebulosa místico esotérica”, já que os contornos desafiam qualquer precisão.

---

<sup>6</sup> Soares refere-se ao personagem Riobaldo de João Guimarães Rosa em Grande Sertão Veredas: “Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação da alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue.” (ROSA, J. G., 1983, p. 15).

A autora também destacou como ponto central para se entender essas novas religiosidades o seu caráter experiencial. Assim, a ideia nuclear é que cabe a cada um encontrar o próprio caminho entre as diferentes vias que se abrem a sua experimentação. Talvez mais do que crer, seja preciso experimentar, compondo e recompondo longe de qualquer ortodoxia de verdade, aquilo que faça sentido para si em particular. Assim experimentam tradições antigas e distantes, técnicas psicorporais chanceladas pela ciência como o *yoga*, a meditação, mas também os oráculos, os chás, pajelanças, enfim, o que aprouver no itinerário do fazer sentido. Este “sagrado dissolvido” influenciou muitas análises de autores que trabalharam a partir de um referencial de Nova Era.

Bauman (2005) refletiu também sobre o termo bricolage a partir da metáfora de um quebra-cabeça. Na verdade os construtores de identidade pós-modernos não são meros articuladores de peças. Na montagem de um quebra-cabeça convencional, já se conhece de antemão a imagem final, todas as peças necessárias para montá-lo já estão disponíveis ao alcance dos olhos e dos dedos, com a garantia do encaixe perfeito. Mas, não é disso que se está falando exatamente e sim, do encantamento do “por fazer”, das imagens a se revelar, do encaixar e desencaixar sem qualquer promessa de que isto seja possível. Estas pecinhas que se coleciona pelo caminho são abertas a estas experiências e parecem fascinar verdadeiramente. Se com elas se faz mera justaposição, ou uma síntese particular, delega-se às pesquisas empíricas a tarefa de desvelar os imaginários dos exercícios.

Ainda seguindo Bauman (2005, p. 59-60), “ajustar as peças e pedaços para formar um todo consistente e coeso chamado ‘identidade’ não parece ser a principal preocupação de nossos contemporâneos”. Para o autor, nesta modernidade líquida, uma identidade coesa, firmemente fixada e solidamente construída seria um fardo, uma limitação na liberdade de escolha. As pessoas optam pela leveza, para manterem-se em contínuo flutuar, estar permanentemente ajustando as peças que mais lhe convierem naquele momento, descartando o que já não serve mais.

Podem-se observar consensos entre os autores sob o destaque da mobilidade subjetiva religiosa. A tendência à individualização das crenças, do borrar molduras, da dissociação de crenças e práticas, de recomposições, sinaliza que “entre” e “para além” molduras, os imaginários do religioso *brouillent*. A polêmica parece estar no “como se movimenta”. Será que ainda se pode mensurar o cenário religioso a partir da figura do

praticante, ou seja, de um referencial de tempos onde ela era relativamente estável e mais claramente identificável?

Hervieu-Léger (2008, p. 81) observa que esta figura do praticante regular corresponde a um período típico do catolicismo marcado por uma vida religiosa organizada em torno do toque dos sinos, que regulavam os espaços e os tempos, “em que o padre, inteiramente consagrado à gestão das coisas sagradas, exercia sozinho sua autoridade sobre fiéis cuja submissão à instituição era medida de seu envolvimento espiritual”. Será que esta ainda é a medida mais apropriada aos tempos líquidos?

Se se retoma às reflexões dos autores aqui elencados sobre a religiosidade dos brasileiros, observa-se que talvez os sinos não estivessem tão solitários no acontecer histórico cotidiano de nossos antepassados. O cenário religioso brasileiro foi sempre pleno de particularidades, pela própria composição da dinâmica social e cultural do país. Portanto, pode-se perceber que os instrumentais e os métodos parecem ter sempre partido de um referencial católico de alguma forma, pois as demais confissões sempre foram compreendidas a partir de paralelos com o catolicismo. A própria religiosidade também sempre foi pensada partir de molduras institucionalizadas ocidentais, e claro o catolicismo sempre reinou hegemônico entre elas. Estes imaginários sempre deixaram escapar tudo aquilo que fervilhava “entre” e “para além” delas. Curioso é que se aceita a fluidez dos tempos, mas ainda sejam os paradigmas de um mundo sólido que insistam em traduzir em números e palavras o “não sei o quê” da querela dos espíritos.

### **Concluindo...**

Encontrar palavras para dizer de nosso tempo não é uma tarefa simples. Há todo o não dito entre elas, pois lhes falta o distanciamento do próprio tempo. Partilha-se dos mesmos olhares frescos, dos mesmos ângulos, das mesmas limitações compreensivas. Mas, sem dúvida alguma, é um exercício instigante, com sabor especial.

Consciente de suas limitações, o artigo trilhou a senda de algumas conjecturas possíveis acerca das tendências religiosas reveladas pelo último censo do IBGE, com o olhar dedicado àqueles que se auto-declararam como sendo sem religião. Tentou-se articular o cenário religioso brasileiro às tendências mais gerais da pós-modernidade sob o viés da auto-identificação religiosa numa modernidade líquida.

Secularização e pluralismo religioso articularam-se às tendências privatizantes de se construir sentido para si neste cenário. Autores interpretam a mobilidade subjetiva a partir de pressupostos diferentes, ora defendendo um mero ecletismo, uma justaposição de crenças, ou *bricolage*; ora instigando a pensar a partir de uma síntese, um processo em constante fazer, mas que de fato construa sentido religioso, como o fez Soares a partir do termo *butinage religieux*. Enfim, a questão parece ser a de como as pessoas se movimentam nos cenários. Para compreender este trânsito, há de se pesquisar os imaginários do crer contemporâneos.

Se crer e pertencer não mais se amalgamam, talvez haja também novas formas de pertencer em curso, mais particulares e subjetivas, que levem os sujeitos ao imaginário de pertencer sem aderir. Mas, tudo se torna difuso quando a questão é a auto-definição. A sensação de estar continuamente em processo, a fazer-se, complica-se inexoravelmente quando se tenta estabelecer molduras, congelar de alguma forma. Assim, as pesquisas podem captar apenas um instante, uma “celebração móvel”.

Ainda cabe observar, que se entre e além molduras, há o exercício permanente de borrá-las, as próprias categorias censitárias ainda parecem estar presas a paradigmas tradicionais, quando as pertencas eram de fato mais definidas, atreladas às crenças. E sempre se pensou a religiosidade a partir de concepções ocidentais de religião e fazendo paralelos com a religião hegemônica, o catolicismo. Mas, as previsões são que sequer esta hegemonia se preserve nos próximos cinquenta anos...

Então há de se rever instrumentais e métodos de análise, que façam novas concessões ao religioso, para que se aproxime um pouco mais do *brouiller religieux*, da querela dos espíritos dos contemporâneos. Como nos diz Maffesoli (2010) “são as próprias coisas que nos ensinam o que elas são. E frequentemente, pensá-las convenientemente, requer que saibamos combater os pensamentos conformes”.

### **Referências bibliográficas:**

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

ALMEIDA, Ronaldo de. *Religião em Transição. Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. Antropologia. São Paulo: ANPOCS, 2010.

BARROS, Manoel de. *Memórias Inventadas*. As infâncias de Manoel de Barros. São Paulo: Planeta do Brasil, 2010. p. 109

BAUMAN, Zigmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENEDETTI, Luiz R. Pós-Modernidade: abordagem sociológica. In: *Teologia na Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido*. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista USP*. São Paulo, n. 81, p. 173-185, março/maio 2009.

CARRANZA, Brenda. *Catolicismo Midiático*. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2011.

CARVALHO, José Jorge de. *Um espaço público encantado*. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. Disponível em: <<http://nrserver34.net/~danunb/doc/Serie249empdf.pdf>> Acesso em 30 mai 2012.

CHAMPION, Françoise. “La nébuleuse mystique-ésotérique” in CHAMPION ET HERVIEU-LEGER. *De l’émotion en religion*. Paris. Ed. Du Centurion, 1990, p. 17-69.

GUERRIERO, Silas, *Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed..Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido*. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo Demográfico 2010*. Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

MAGALHÃES, Antônio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do Sagrado*. Aparecida, São Paulo: Santuário, 2008.

MARIZ, C.; MACHADO, M. das D. C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*. Niterói, n. 5 (2º semestre) p. 21-43.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. *RBCS*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 20, nº 59, outubro/2005. Disponível em: <  
<http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbcsoc/v20n59/a02v2059.pdf>> Acesso em 12 ago 2012.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro [entrevista]. Disponível em: <  
<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira>.

PIERUCCI, Antônio F. “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*. São Paulo, 2004, n. 52. (set/Dez), p. 17-46. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a03v1852.pdf> > Acesso em 20 ago 2012.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Religiosos sem Igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. *Rever*. Revista de Estudos da Religião. Dez/2007. p. 31-56. Disponível em: <[http://200.189.113.123/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos\\_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos1/religiosos\\_sem\\_igreja.pdf](http://200.189.113.123/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos1/religiosos_sem_igreja.pdf)>. Acesso em 20 jul 2012.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão*. Veredas. São Paulo: Abril Culturas, 1983.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos Brasileiros. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 1, n.2, p. 28-43, 2º sem. 1997. Disponível em: <  
<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412/398>. Acesso em 15 mai 2012.

SOARES, Edio. *Le butinage religieux*. Pratiques et pratiquants au Brésil. Suíça: Karthala, 2009.