

REFLEXÃO SOBRE A CATEGORIA CENSITÁRIA DOS SEM RELIGIÃO: UMA APROXIMAÇÃO ANTROPOLÓGICA

REFLEXION ABOUT THE CENSUS CATEGORY OF PEOPLE WITHOUT RELIGION:
AN ANTHROPOLOGICAL APPROACH

José Lucas da Silva¹

Resumo: A proposta é refletir sobre a percepção da categoria censitária dos sem religião partindo de uma etnografia feita por Denise dos Santos Rodrigues. O foco central é a relação que se estabelece entre a forma como é pré-definida a categoria para esta população nos Censos Demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o lugar que ocupam no debate sobre mobilidade religiosa contemporânea e quais são as atribuições de significados dos sujeitos assim identificados realizam usando como base os dados de campos colhidos por Rodrigues.

Palavras-chave: mobilidade religiosa; sem religião; trânsito religioso; etnografia

Abstract: The proposal is to reflect on the perception of the census category of people without religion based on an ethnography made by Denise dos Santos Rodrigues. The central focus is the connection between what is established with the way it is previously defined the category for this specific population in the Censos Demográficos of Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, their stand in the debate about contemporary religious mobility and what are the assignment to the meaning of the subjects thus identified perform using as a background data collected from field research by Rodrigues.

Keywords: religious change; without religion; religious transit; ethnography

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho articulei percepções sobre a forma como as pessoas *sem religião*² são percebidas. Diferente de dizer que pessoas sem religião tem, *a priori*, visões de mundo ateias ou agnósticas aqui estas pessoas aparecem como tendo uma vida religiosa independente de religiões, das formas como os grupos regem a vida religiosa de seus adeptos, bem como, da

¹ Mestrando em Ciências Sociais (FCLAr-UNESP). joselucadasilva89@gmail.com

² Optei por grifar as expressões *sem religião* e sem religião, desta forma, ao longo do texto. Quando em itálico diferencio-o como categoria censitária, quando não assumisse a expressão no contexto em que apareçam, como é o caso do uso em que abro esta nota.

lógica de encadeamentos dos elementos em seus sistemas de origem. Sua religiosidade, como fractal de sentido e significado dado a existência humana, independe de sua pertença a grupos, seitas, cultos, organizações ou que tipo de agremiação for. O que também não quer dizer que as pessoas sem religião não participem de coletividades que podem, eventualmente, ter feições religiosas³. Sua pertença e vínculo estarão ligados sempre e antes de mais nada a si e a sua busca/jornada/trajetória/itinerário pessoal, biográfico, afetivo próprio e individual. Por outro lado, comportamentos e visões semelhantes podem ser também observados. Em suma: nossos sujeitos de interesses parecem manifestar uma vida religiosa particular não ligada, obrigatória e necessariamente, com o pertencimento a credos, grupos e visões de mundo compartilhada. O que leva para o ponto da generalização. Também não pretendo aqui afirmar uma espécie de comportamento padrão que seria observado em todo caso no qual haja indivíduos sem religião. Uma totalização deste tipo seria no mínimo impraticável teórica e metodologicamente. Procurei mapear o senso que os Censos Demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística nos permitem ter sobre este grupo.

2 A CATEGORIA DOS SEM RELIGIÃO NO CENSO DEMOGRÁFICO DO IBGE

A mobilidade religiosa construiu-se como uma questão privilegiada para as disciplinas que se voltam a pluralidade e a convivência cultural no contexto brasileiro. Duas visões destas questões, uma a partir da antropologia e outra da sociologia, nos colocam frente a esta problemática: o campo religioso brasileiro não é mais tão definível e de fronteiras tão demarcadas e contornos tão espessos quanto acreditava-se até o penúltimo quartel do século XX. As hegemonias são postas em causa através do aumento dos neopentecostais mantendo, de certa forma, as regras do jogo pela captura e troca de fiéis. Os *sem religião* aparecem a partir de 1970 com uma força que coloca novas questões para as denominações religiosas majoritárias em suas disputas por fiéis.

Na virada para o século XXI começaram a aparecer esforços de outras disciplinas além da teologia e da ciência da religião para fazer este debate a partir dos Censos do IBGE. Também são usadas outras fontes evitando os pontos cegos que um Censo nacional poderia gerar⁴. Ronaldo Almeida em esforço conjunto com Paula Montero investigam, a partir de um

³ Que se pense aqui em aulas de *yoga* ou *tai chi chuan*, rituais xamânicos com uso de *ayahuasca* para finalidades espirituais sem que isto constitua. A frente exploraremos as diferenças entre espiritualidade, religiosidade e religião.

⁴ Uma das maiores dificuldades, mesmo com todos os dispositivos de que os Censos contam, é a falta de

levantamento sobre a saúde populacional⁵, quais eram os principais trânsitos entre instituições religiosas postos em cursos naquele momento.

A pesquisa Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids, realizada em todo o Brasil, em 1998, revelou que 26% da população mudou de religião. Concomitante à circulação de pessoas, ocorreu também a multiplicação das alternativas religiosas, encontrando sua expressão máxima entre os evangélicos, cuja fragmentação institucional é estrutural ao seu próprio movimento de expansão. Nesse processo sempre renovado de divisão por “cissiparidade”, as denominações continuamente dão origem a novos grupos. (ALMEIDA; MONTERO, 2001a, p. 92)

Para estes autores o acumulado de conhecimento até então sobre as várias manifestações religiosas permitiria pensar em um cenário plural, mas de fronteiras bem definidas. O que, de certa forma, justificaria o clima de convivência institucional relativamente pacífico, mas que na prática se mostra tumultuado e fortemente clivado por questões de classe e de intolerância religiosa. Uma importante discussão sobre estas características de convivência é feita por Liana Trindade ao elucidar as linhas de tensão entre a tradição hermética e a religiosidade popular (TRINDADE, 2000a). A convivência entre religiões também é abordada num trabalho clássico do debate sobre religião no Brasil por Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (PIERUCCI; PRANDI, 1996a). Carlos Rodrigues Brandão nos apresenta um panorama geral da religiosidade popular e seus campos de força com as religiosidades oficiais a partir de um contexto etnográfico específico (BRANDÃO, 1996a).

Esse macroprocesso de contínua síntese e diferenciação é o fenômeno que aqui interessa ser descrito. A literatura especializada convencionou denominá-lo, por economia, de **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 pertencas religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos. (ALMEIDA; MONTERO, 2001a, p. 94, grifo nosso)

Antônio Flávio Pierucci analisando o Censo 2000 do IBGE, com vistas ao nacional, nota que a interpenetração religiosa via fluxo de fiéis se mostra destoante do que os dados pareciam narrar anteriormente (PIERUCCI, 2004a). Ao se afirmar que as pessoas estão mudando de direção em suas novas opções religiosas temos uma situação que nos permite

profundidade e de capacidade de fazer aparecer as micro situações, o que é comum em qualquer censo demográfico que busque dar conta de uma realidade continental como a nossa. No entanto cumpre se cercar de outras fontes para suprir estas lacunas.

⁵ Ainda que a pesquisa *Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids* fosse aplicada a saúde da população existiam campos sobre a religiosidade do entrevistado.

questionar e tencionar o dado empírico de diversas formas. Que as pessoas mudavam de religião isto já era percebido desde a intensa urbanização nos anos 1930 e a inserção acentuada de nossas cidades na teia mundial de informação em 1970 e intensa circulação de bens simbólicos de 1980 em diante. Acontece que elas estão mudando de forma diferente e fora da curva que se desenhava. Observando esta dinâmica na Região Metropolitana de São Paulo (RMSP) Almeida constatava, em escala reduzida, o mesmo comportamento da população que Pierucci percebeu na dinâmica nacional.

Pesquisas realizadas no município de São Paulo, em 1995 (PIERUCCI; PRANDI, 1996a, p. 262)⁶, e em microrregiões urbanas de todo o Brasil, em 1998 (ALMEIDA ; MONTERO, 2001a), chegaram a um mesmo resultado que confirma a transformação do campo religioso: uma em cada quatro pessoas mudou de religião. Em um recente *survey* realizado pelo Centro de Estudos da Metrópole (CEM), na RMSP (Região Metropolitana de São Paulo) no primeiro semestre de 2003, nada menos do que uma em cada três pessoas já havia mudado de religião. (ALMEIDA, 2004a, p. 17)

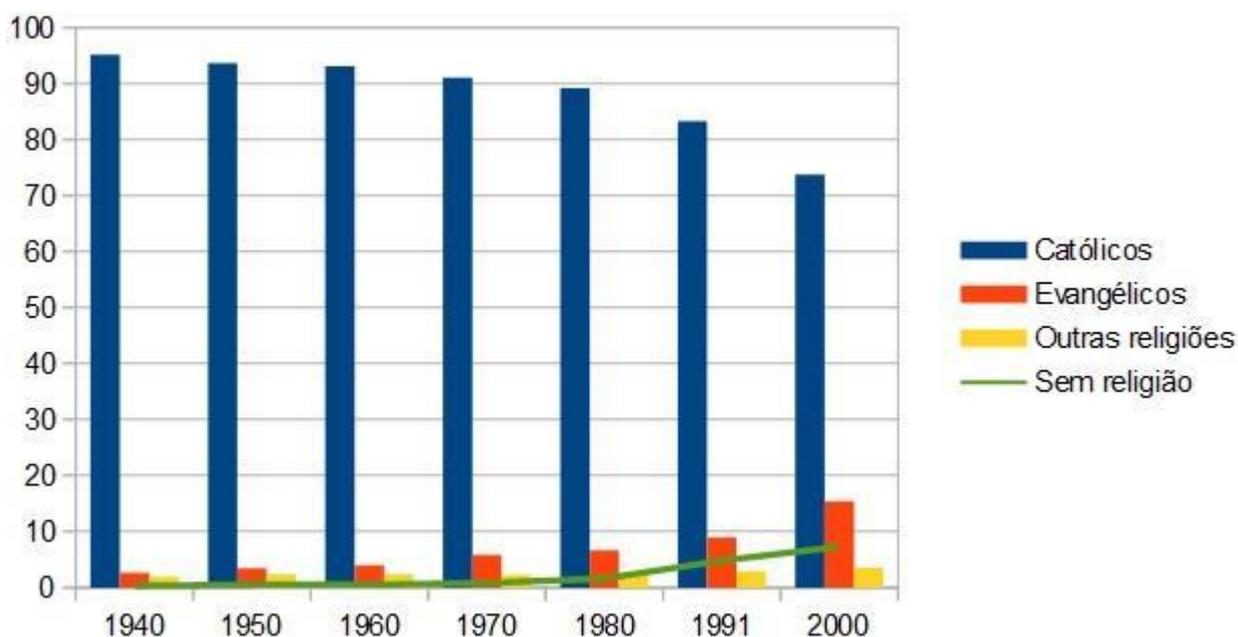
Neste processo de mobilidade chamava atenção o aumento da população neopentecostal no Brasil; a alteração das características societárias da população religiosa afro-brasileira que se distancia de seu padrão “clássico” sendo agora de expressiva participação de caucasiano/as e classe média não localizada nas periferias⁷; a diminuição dos católicos em números absolutos; o aumento dos *sem religião*.

Em relação ao nosso grupo de interesse, os *sem religião*, já se tem dados que dão conta de apontá-los como um dos grupos com maior vivência religiosa em sua experiência cotidiana apesar do aparente paradoxo com a categoria na qual se inserem censitariamente. A figura a frente dimensiona esta expansão do grupo frente ao quadro nacional.

⁶ PIERUCCI, Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996

⁷ Este perfil vem se aplicando cada vez mais às populações outrora tradicionais nas religiões de matriz africana que agora apresentam uma mobilidade massiva para os credo neopentecostais

Gráfico 1 – Crescimento dos sem religião como captada pelo Censo IBGE 2000 em relação a série histórica do IBGE



Fonte: Censo Demográfico 2000 - IBGE

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 uma 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-filiação não significa necessariamente ausência de religiosidade. Um dos exemplos contemporâneos mais significativo de composição desses arranjos particulares é formado pelo circuito neoesotérico, 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.

Este grupo denominado como *sem religião* pela categoria censitária do IBGE descreve aqueles e aquelas que ao serem perguntados sobre “qual seria sua religião” informam que não tem religião.

A pergunta que é feita à pessoa recenseada, “Qual é a sua religião ou culto”, deixa total liberdade de resposta, tanto que não há no questionário nenhum limite quanto ao número de religiões a serem declaradas nem qualquer restrição sobre isso no manual do recenseador. O entrevistado tem então três linhas para responder a essa pergunta, o que é suficiente para uma resposta detalhada a essa indagação. Aliás, convém observar que o Censo Demográfico de 2000 permitiu, pela primeira vez, que a pessoa recenseada declarasse mais de uma filiação religiosa. (JACOB, 2003a, p. 9)

Como posto acima, neste universo estão incluídos ateus, agnósticos e pessoas com religiosidade desvinculada de instituições, portanto, sem religião frente a este critério. A partir de 2000 os Censos passam a ter uma capacidade mais acurada de captação da realidade social.

Além disso, pode-se pensar que o fato de um indivíduo se declarar sem religião não significa, *ipso facto*, que ele seja ateu. Apesar dessa tendência, não se deve desconhecer também a religiosidade do povo brasileiro, no sentido mais amplo do termo. Assim, sem dúvida, uma fração importante das pessoas que se dizem sem religião acredita em Deus, sem participar, no entanto, das instituições religiosas e sem se sentir pertencendo a uma comunidade confessional. Nesse sentido, mais do que o crescimento do ateísmo, trata-se, ao que tudo indica, de um enfraquecimento das religiões como instituições. (JACOB, 2003a, p. 133)

Pelo trabalho extenso de Jacob no seu *Atlas da filiação religiosa* (2003) vemos o crescimento da categoria dos *sem religião* figurar como a terceira maior população no território nacional no início do século XX. Em números absolutos é maior que as assim chamadas “outras religiões”. Nas regiões metropolitanas esta categoria se torna mais perceptível.

Essa diversificação nas metrópoles brasileiras se dá por um duplo movimento: de um lado, pelo rápido avanço do pentecostalismo, principalmente em Belo Horizonte (7,2%), Rio de Janeiro (8,3%), periferia de São Paulo (8,6%), Goiânia (8,9%), Curitiba (9,6%) e, de outro, pelo crescimento do número de pessoas que se declaram sem religião, sobretudo na periferia de São Paulo (8%), em Recife (9,7%), em Salvador (10,2%) e no Rio de Janeiro (14,8%). (JACOB, 2003a, p. 33)

3 REFLEXÕES SOBRE UM TRABALHO DE CAMPO COM A CATEGORIA DOS SEM RELIGIÃO

Destas metrópoles a que mais chama a atenção foi a cidade do Rio de Janeiro tanto pela expressividade dos dados sobre sua realidade, quanto por termos uma etnografia realizada com esta população de difícil percepção na paisagem urbana (RODRIGUES, 2007a, 2011)

No trabalho de 2007, *Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião*, Rodrigues faz um campo interessante ao entrevistar pessoas auto definidas como *sem religião*. A primeira coisa a se notar é a dificuldade de identificar quem seriam estes sujeitos. Diferente de outros grupos religiosos este não pode ser capturado pela observação imediata ou pela procura de grupos e sociabilidades determinadas. Ela adota a estratégia de

partir das suas conexões pessoais como estratégia de campo. Aplicando um questionário semi-estruturado usando a pergunta de controle "quando um recenseador lhe pergunta qual a sua religião, o que você responde?" (RORIGUES, 2007a, p. 33) caso a resposta fosse que não tinham religião ou que eram ateus/agnósticos a pessoa era convidada para outra conversa.

Elaborei 36 perguntas fechadas e abertas, começando por aquelas que me permitiam construir um perfil demográfico e socioeconômico de cada informante, localizando-o geograficamente. Assim, perguntei sexo, idade, estado civil, cor ou raça, escolaridade, ocupação e renda, uma vez que essas características básicas poderiam interferir na experiência de cada indivíduo com conteúdos e instituições religiosas (RODRIGUES, 2007a, p. 34)

Rodrigues não apresenta em seu trabalho estes questionários. Entrei em contato com ela pedindo acesso ao questionário que aplicará, mas não tive respostas. De toda forma, ela define sua estratégia para um campo pulverizado.

Ao esbarrar na principal dificuldade imposta pela natureza de meu objeto, a falta de um referencial, de uma localização geográfica para encontrá-lo, resolvi partir estrategicamente de minhas próprias redes de sociabilidade para fazer as entrevistas. Sondei amigos, amigos de amigos, colegas de atividades e vizinhos, em busca de indivíduos que se definiam como sem religião, como numa corrente onde um indivíduo conduzia a outro, até formar um grupo diversificado. Também contei com contatos casuais e, assim, de janeiro a dezembro de 2006, entrevistei 48 habitantes da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro que se definiam como sem religião, a fim de mergulhar um pouco na sua individualidade para esboçar suas principais características e motivações. (RODRIGUES, 2007a, p. 33)

Partindo de seu acumulado sobre esta investigação descreve suas principais percepções sobre a narrativa de seus sujeitos de interesse. Sobre o que os une em geral é o fato de terem abandonado as fés institucionalizadas por desconforto quanto a sua condução nos negócios religiosos e as representações que estas faziam de outras experiências cotidianas. A mediação via sacerdócio ou organização comunitária ou até mesmo corpo de dogmas aparece, aqui, como algo além de desnecessário, passível de ser evitado. Um informante aponta:

[...]a espiritualidade não tem nada a ver com religião. A religião foi inventada pelos homens para tentar religar o Homem ao fictício elo perdido com a divindade e justificar a eterna busca indecifrável do sentido da vida” (D.B., entrevista, 29/10/2006, Rio de Janeiro). Segundo ele, cabe a cada indivíduo perceber os “...sinais espirituais e energéticos que cada pessoa tem” para se orientar independentemente de “intermediários” que ensinassem o que é o bem ou o mal.(RODRIGUES, 2007a, p. 40)

É curioso notar que uma antiga rede social chamada Orkut trazia desde 2004 como uma das opções no perfil de usuário o campo Religião apresentando como resposta possível "

tenho um lado espiritual independente de religiões". Vindo dos Estados Unidos da América esta corporação já havia captado este sentimento.

Esta noção de pares opostos entre *espiritualidade/religiosidade* e *Religião* aparecerá frequentemente nas entrevistas transcritas por Rodrigues. Isto pode se dar tanto por uma questão de jornada rumo ao sentido quanto por acidentes biográficos. A noção de *trânsito religioso* aparece aqui com um primeiro sentido: o de se estar em deslocamento constante do ponto A para o ponto B. Tudo se passa como se esta itinerância, peregrinação sem rumo acertado, algo como errar ao sabor do vento do espírito, tivesse prerrogativa a uma busca pela finalidade deste caminhar. O peregrino do sentido segue antes de mais nada a sua própria concepção da experiência mística, transcendente, religiosa, o nome que se lhe atribua. Ela é sempre pessoal, biográfica, afetiva, mística e centrado numa hierofania de cunho privado. Caminhando sempre em direção ao novo não se deslocaria um milímetro de onde está. Assim como o Sidharta de Herman Hess que ao sair em jornada para procurar seu modo próprio de iluminação só encontrou as formas de ser outra coisa que não erro de e para si, mas ao acompanhar o modo de vida do jangadeiro passará a ter suas compreensões e epifanias atingindo o Nirvana na manhã do homem comum.

E isto não é tudo. O fato deste sujeito que num momento integra um corpo religioso ou participa de um determinado serviço religioso tenha uma prática religiosa não denota que o caminho posso estar perto de findar. Neste eterno passeio pelos jardins de possibilidades procurará sempre seguir o perfume da flor que reconhece como mais próximo de si. Pode ser que ele faça seu desenvolvimento mediúnico numa casa de umbanda ou centro kardecista, mas isto só se dá pela sua convicção em vidas sucessivas da personalidade imortal do que pelo convencimento que o todo destas religiões possam ter em si. Cumpre com o que é esperado de si ao desempenhar determinada função numa determinada religião, mas esta responsabilidade é sempre auto imposta e não guiada pelo dogma da religião em que momentaneamente se agrupa. Sua busca não é por Deus, mas, antes, por *si* na relação com o inefável.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estes sujeitos *sem religião* não manifestam sentir ou se quer precisar de um caminho a seguir, de uma trilha, de uma finalidade. O que eles parecem buscar passa, antes, pela atribuição de sentido para este trabalho, algo próximo a de um “por que” antes de um “pra que”.

Para eles não haveria diferenças de métodos nem de resultado. Salvo engano o que está em jogo é a mesma experiência. Sem uma noção de absoluto não há como reduzir algo a "completamente viável" ou "totalmente inútil". Tudo é válido quando se está em busca de algo que mesmo não tendo nome pode-se sentir chamado por ele. Tudo é válido quando se está na busca pelo sentido. Num diálogo com Luc Ferry André Comte-Sponville nos oferece uma orientação interessante sobre a busca do sentido na existência humana. Para Comte-Sponville um materialista sensível, mas não permissivo, as premissas metafísicas do sentido não estariam em algum lugar. Não seria um Éden ou Graal buscável que após uma epopeia pessoal seria restituído ou atribuído. Justamente a fórmula da pergunta "o que é e como atingimos o sentido da vida?" limita sua resolução epistemologicamente, e claro, terá efeitos num nível ontológico. Fundado numa ontologia calcada na sabedoria da presença oporá esta premissa a sentido como ausência. (COMTESPONVILLE; FERRY, 1999a, p. 277–279). Ensina Comte-Sponville que

O sentido nunca está ai, nunca presente, nunca é dado. Não está onde estou, mas aonde vou; não o que somos, mas o que fazemos ou que nos faz. Metafisicamente, isso é prenhe de consequências. Se não há sentido que seja do outro, o sentido da vida outra coisa não pode ser que a vida. Isso não deixa alternativa: se a vida tem um sentido, falando de forma absoluta, seu sentido só pode ser a morte. É o que nos fada à religião, se a morte é outra vida. Ou ao absurdo, se não passa de um nada. À tristeza? Acho que não. O absurdo só é triste para quem busca um sentido. Para quem se contenta sem habitar o real, amá-lo, transformá-lo, se puder, o absurdo seria antes o próprio gosto da felicidade. Talvez só se tenha opção ente Pascal e Camus. Isso fala bastante da grandeza de um e de outro (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999a, p. 278).

Soren Kierkegaard narra o desespero de um homem ao não reconhecer em si aquilo em que queria se *transformar*.

O homem que desespera tem um *motivo* de desespero, é o que se pensa durante um momento, e só um momento; porque logo surge o verdadeiro desespero, o verdadeiro rosto do desespero. Desesperando de uma coisa, o homem desesperava de *si*, e logo em seguida quer libertar-se do seu eu. Assim, quando o ambicioso que diz "ser César ou não ser nada" não consegue ser César, desespera. Mas isto tem outro sentido, é por não se ter tornado César que ele já não suporta ser ele próprio. No fundo não é por não se ter tornado César que ele desespera, mas do que que não deveio. Este mesmo eu que de outro modo teria feito a sua alegria, alegria contudo não menos desesperada, ei-lo agora mais insuportável do que tudo. Olhando as coisas mais de perto, não é o fato de não ter se tornado César que é insuportável, mas o eu que não se tornou César, ou, antes, o que ele não suporta é não poder liberta-se do seu eu. Tê-lo-ia podido, tornando-se César, mas tal não sucedeu, e o nosso desesperado tem de se sujeitar. Na sua essência, o seu desespero não varia, pois não possui o seu eu, não é ele próprio. Ele não se teria tornado ele próprio, tornando-se César, é certo, mas ter-se-ia libertado do seu eu. É portanto superficial o dizer de um desesperado, como se fosse o seu castigo, que ele destrói o seu eu. Porque é justamente aquilo de que, para seu desespero, para seu suplício, ele é incapaz, visto que o desespero lançou fogo àquilo que nele é refratário, indestrutível: o eu. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 32-33)

Caberia o homem em algo menor do que projeta para si? Estando ele consciente, em que medida for, deste descompasso existe *saída* para esta angústia? E não sabendo ele o que é como pode, então, justificar que onde está é incompatível consigo? Kierkegaard lança mão da metáfora do palácio construído pelos filósofos que passam a morar ao lado deste, mas em uma choupana (SARTRE, 1966a, p. 14). Construiriam os filósofos refúgios realmente fascinantes e de elegância sistêmica epistemológica arrebatadora. Com a exceção que este construto não condiz com a vida na medida em que homem algum pode fazer morada nele. Isto nos coloca diante de um drama existencial. Um dos filósofos herdeiros deste pensamento, Jean Paul Sartre, parte destas questões para a edificação de seu existencialismo que será oposto ao ideólogo dinamarquês (SARTRE, 1966a), exporá as razões do pensamentos de Kierkegaard em relação ao pensamento hegeliano idealista.

Kierkegaard tem razão [contra Hegel] : a dor, a necessidade, a paixão, o sofrimento dos homens são realidades brutas que não podem ser superadas nem modificadas pelo saber; é certo que seu subjetivismo religioso pode passar com razão pelo cúmulo do idealismo, mas em relação a Hegel ele marca um progresso em direção ao realismo já que insiste, antes de tudo, na irredutibilidade de um certo real ao pensamento e no *seu primado*. Há, entre nós, psiquiatras e psicólogos que consideram certas evoluções de nossa vida íntima como resultado de um trabalho que ele exerce sobre si mesma; neste sentido, a *existência* kierkegaardiana é o *trabalho* de nossa vida interior - resistências vencidas e sempre renascentes, esforços sempre renovados, desesperos superados, malogros provisórios, vitórias precárias - enquanto este trabalho se opõe diretamente ao conhecimento intelectual. Kierkegaard foi talvez o primeiro a marcar, contra Hegel e graças a ele, a incomensurabilidade entre o real e o saber. E esta incomensurabilidade pode estar na origem de um irracionalismo conservador: é mesmo uma das maneiras pelas quais se pode compreender a obra deste ideólogo. Mas ela pode ser compreendida também como a morte do idealismo absoluto: não são as ideias que modificam os homens, não basta conhecer uma paixão pela sua causa para suprimi-la, é preciso vivê-la, opor-lhe outras paixões, combatê-la com tenacidade, enfim, *trabalhar-se*. (SARTRE, 1966a, p. 16)

Fica claro, ao menos para mim, o descompasso entre a subjetividade singular contra a objetividade totalizante de uma essência do religioso e da religiosidade.

Isto remete muito ao trabalho clássico de Émile Durkheim (1989), *As formas elementares da vida religiosa*, que funda toda uma tradição no estudo de religiões. Partindo de seu foco nos elementos básicos da vida religiosa Durkheim já indica que, de seu lugar no tempo e espaço do século XIX francês positivista, religiões sem Deus no mundo empírico, como já era o caso do budismo, e que não seria de se surpreender caso surgissem religiosos sem religião num futuro social caso a sociedade continuasse orientada para o individualismo e para o curso das transformações que a modernidade aplicava. Existe aqui algo que julgo fundamental nesta escola antropológica: a religiosidade, como tal, não precisa, necessariamente, das formas históricas às quais veio a assumir para continuar se manifestando

na experiência humana.

Numa outra tradição de pensamento George Simmel (2011) aponta que o sentimento de devoção é anterior ao aparecimento das religiões como forma institucionalizada de culto. Jean-Paul Willaime (2012) trabalha comparativamente entre as acepções de Durkheim e de Simmel dizendo que se para o primeiro a vida social é intrinsecamente religiosa porque social para o último não seria assim. Simmel declara uma analogia entre arte e religião afirmando que religião é uma atitude perante a vida, antes de um sentimento propriamente dito, algo muito próximo da acepção weberiana sobre o tema quem o homem que busca religião busca, primordialmente, doação de sentido ético-existencial (WEBER, 1994a). Esta aproximação entre arte e religião vem da noção de devoção proposta por Simmel na medida em que a religião não é um lugar privilegiado sendo equivalente a outros pontos de vista sobre a realidade. (WILLAIME, 2012a, p. 44)

Disto vem a concepção aqui adotada de que a religiosidade é uma atitude frente à vida, ao mesmo tempo que é um sentimento em relação às coisas que toca. Partindo de Durkheim (1989) a religião, ou em nosso caso a construção da religiosidade própria, doaria as categorias para percepção e relação com o mundo ao mesmo tempo que, agora, com Simmel (2011), os movimentos históricos constitutivos deste atitude frente à religião dotariam o indivíduo contemporâneo de autonomia frente aos símbolos para os requisitar e resignificar sem necessariamente passar pela pertença social à cultura ou ao grupo que os tenha formulado originalmente e cujos signos de acesso sejam por eles detidos. Desta forma, cumpre saber quais são as práticas e relações adotadas para acessar estes mesmo símbolos, quais as estratégias formuladas para lidar com os “entraves” que cada grupo impõe, tanto por razões sociais de manutenção da dominação religiosa, quanto por inerências iniciáticas que cada religião observa para o correto desvelar de seus mistérios sem que estes sejam profanos ou retirados de seu controle.

Claro, há muito que se considerar sobre o imbricamento entre formas profanas (mercado) e vida religiosa, no entanto o que saliente é que a redução de um fenômeno como parece ser o do trânsito religioso subordinando-o a esferas como a do mercado ou do "pós-modernismo" sem a devida consideração em seu funcionamento simbólico interno pode ser tanto quanto prejudicial a sua compreensão sobretudo quando se pensa na dimensão cultural do fenômeno.

A experiência existencial com a espiritualidade passa aqui por uma dimensão do

trabalho sobre si que suplanta o dogma e a fé condicionada pelo caminho apresentado pelas religiões institucionais. De certa maneira se coloca o primado da experiência, do sensível, contra as concepções macros a que um indivíduo se acopla numa experiência coletiva. A doação de sentido não passa mais pelo sentimento de comunhão, mas sim com uma congregação dos que se desagregaram de suas comunidades cognitivas originais e buscam refundar em si o sentimento. A construção histórica de si ao ser analisada frente a construção que se faz de si e do mundo é posta numa condição de crítica epistemológica da situação do ser como ser de fé. Não encontrando abrigo no castelo erguido pela religião de origem buscará na vida errante não se perceber como morando na choupana após abandonar o desespero de se considerar buscando o castelo. Numa chave de sinais opostos, mas não de negativa da premissa, ao que propõe Kierkegaard sobre se tornar César estariam estes sujeitos sem religião buscando *evitar* se tornar César. Nesta direção não haveria desespero pela não coincidência entre o que se deseja e o que existe. A força com que a doença mortal (KIERKEGAARD, 2010) aflige aquele que se desespera ao perceber em si o horror de não ser eu é a impulsionadora, pelo inverso, do trabalho sobre si daquele que transita. Não afirmo aqui que estes sujeitos empreendam jornadas objetivas. Baseado nos dados de Rodrigues este movimento se dá de forma inconsciente existindo uma lógica que a permeie, oriente ou permita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 19(56): 15–27. 2004.
- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. *São Paulo mm Perspectiva*. v.15, nº.3, Jul-Set, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. IN: *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis : RJ; Bragança Paulista: Vozes; Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco, p. 23-41, 1994.
- COMTE-SPONVILLE, André.; FERRY, Luc. *A sabedoria dos modernos: dez questões para o nosso tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo : Edições Paulinas, 1989.
- JACOB, Cesar Romero. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo:

Edições Loyola, 2003.

KIERKEGAARD, Soren. *O desespero humano: a doença mortal*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye,bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. *Revista de Estudos da Religião – REVER, Revista de Estudos da Religião*, dezembro, p. 31-56, 2007

_____. Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo. *PLURA - Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº 1, 2011, p. 49-64.

SARTRE, Jean-Paul. Marxismo e existencialismo. IN: *Questão de método*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1996.

SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho d'Água, vol. 2, 2011.

TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

WEBER, Max. Capítulo V: Tipos de comunidade religiosa. IN: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília : Ed. da UnB, vol.2, 3. ed, 1994.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.