



Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional

People without religion in the Brazilian censuses: sign of a crisis in institutional belonging

Denise dos Santos Rodrigues*

Resumo

Este artigo apresenta a evolução e consolidação da categoria de pessoas que se declaram sem religião nos recenseamentos brasileiros desde a década de 1960. Embora esse grupo tenha sido apresentado como homogêneo, os resultados desta pesquisa revelaram um grupo claramente heterogêneo, composto por tipos diferenciados de indivíduos e atitudes: daqueles aparentemente secularizados àqueles que misturam diferentes modelos de religiosidade, reproduzindo algumas das principais tendências dos tempos atuais, movidos por uma intensa reflexividade que desafia os dogmas e pela reivindicação da liberdade de fé e expressão. Além disso, a categoria dos sem religião marca a divisão entre as pessoas que se identificam com um grupo religioso e aquelas que mantêm distância das instituições religiosas tradicionais. Assim, aproximar-se ou afastar-se do transcendente torna-se uma questão de foro íntimo, cuja decisão cabe a cada indivíduo em sua intimidade, o que indica uma crise contemporânea da afiliação estimulada pela reavaliação dos laços tradicionais.

Palavras-chave: Sem religião; recenseamento; desinstitucionalização; crise do pertencimento; destraditionalização.

Abstract

This article presents the evolution and consolidation of the category of people who declare themselves as without religion in the Brazilian censuses since the 1960s. Although this group has been presented as homogeneous, the results of this research revealed a clearly heterogeneous group, consisting of different types of individuals and attitudes: from those seemingly secularized to those who mix different models of religiosity, reproducing some of the main tendencies of the current time, driven by an intense reflexivity that challenges dogmas and by the claim for liberty of faith and expression. Moreover, the category of people without religion marks the division between people who are identified with a religious group and those who keep away from the traditional religious institutions. Thus, getting closer or moving away from the transcendent becomes a matter of private choice, a decision up to each individual with regard to her/his intimacy, something which indicates a contemporary crisis in affiliation stimulated by the reevaluation of the traditional ties.

Keywords: Without religion; census; deinstitutionalization; crisis of belonging; detraditionalization.

Artigo recebido em 10 de agosto de 2012 e aprovado em 7 de novembro de 2012.

* Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ, 2009), doutoranda em Filosofia Moderna e Contemporânea pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ (PGFIL/UERJ), mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ, 2002), e especialista em Literaturas da Língua Inglesa pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 1991). País de origem: Brasil. E-mail: denise_rois@yahoo.com.br

Introdução

O alarde sobre o crescimento do número de indivíduos sem religião no Brasil, com destaque para sua marcante presença no estado do Rio de Janeiro, ocorreu, inicialmente, através da divulgação dos resultados dos últimos recenseamentos demográficos, servindo de base para diversas investigações. As categorias censitárias são projetadas sobre parcelas do espaço geográfico, mapeadas, sendo, então, organizadas a partir de sua situação demográfica, condições de produção e de consumo, culturas, entre outros aspectos. São a composição por sexo, faixa etária, cor ou raça e demais variáveis, o que pode facilitar a diferenciação das atividades humanas, tanto do ponto de vista de seu estudo sociológico quanto do econômico. São identificadas, através delas, uma população urbana ou rural, uma coletividade étnica ou nacional, enfim, grupos de indivíduos classificados de acordo com suas características naturais que, se conjugadas a aspectos econômicos, possibilitam análises de diferentes ângulos da vida social ao longo de determinado período.

Em geral, o estudo dos deslocamentos populacionais está intrinsecamente vinculado ao estudo de fatores sociológicos e geográficos, uma vez que qualquer movimento migratório, que muda em sua intensidade de uma década para outra, pode estar atrelado a qualquer um deles. Sendo assim, o número, analisado de forma dinâmica, pode traduzir especificidades de grupos de indivíduos. E é isso o que proporciona, por exemplo, a comparação de recenseamentos: uma leitura dinâmica dos números que comportam. Segundo Pierre George (1969, p. 82), os números produzidos pelos estudos da geografia humana podem situar os temas de pesquisa da Sociologia. Eles estabelecem as dimensões de diversos grupos, determinam relações com os indivíduos, quantidade de produção ou consumo, níveis de vida etc. Segundo o mesmo autor, “a demografia e a estatística fornecem às Ciências Sociais uma dimensão cujas variações se projetam no plano das classificações qualitativas” (GEORGE, 1969, p. 82), pois as combinações de números de homens com

números econômicos podem fornecer um panorama de relações entre grupos. Desse modo, traçar o perfil demográfico local pode contribuir para a aferição das prováveis causas e consequências de certo fluxo populacional como, por exemplo, o crescimento e o declínio de grupos religiosos ou, ainda, dimensionar a diversidade religiosa de um país em certo momento da história.

Segundo informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), entre os objetivos dos recenseamentos estão: estudar o crescimento e evolução da população ao longo do tempo e fornecer subsídios para o planejamento de políticas públicas no país, além de definir sua representatividade política, indicando o número de parlamentares para cada município ou estado. Seus dados compreendem a investigação das características das pessoas, na qual está compreendida a religião, indicadores das famílias e dos domicílios ocupados classificados por área urbana ou rural. Convém lembrar que, desde 1960, algumas informações mais específicas do Censo Demográfico do Brasil, como no caso daquelas sobre religião, vêm sendo coletadas através de amostragem. Para tanto, são utilizados extensos questionários distribuídos por áreas de ponderação da amostra (aquelas que congregam grupos de residências), que constituem uma quantidade numericamente representativa de habitantes de certa população. Eles são aplicados a 20% dos domicílios, em municípios com até 15 mil habitantes, e a 10% nos demais. Em 1991 e 2000 foram utilizadas duas frações amostrais, sendo 10% reservadas para os municípios com população estimada superior a 15 mil habitantes e 20% para os demais, adotando critérios que consideram a representatividade por sexo, faixa etária e localização. Embora os recenseamentos sejam uma iniciativa aprovada, oficial¹ e já incorporada à rotina de um país, sua metodologia, com evidentes limitações, não é isenta de críticas, como será mostrado adiante. É, no entanto, através de instrumentos como esse que é possível obter informações a respeito de mudanças sociais e demográficas como, por

¹ As sondagens e outras técnicas constituem uma resposta à demanda de conhecimento pelos poderes centrais (públicos e privados) sobre as características da população e sobre suas ideias.

exemplo, o crescimento do número de indivíduos sem religião em diferentes regiões do território brasileiro.

1 Religião: uma categoria autodeclarada

As categorias censitárias, como o quesito religião, tal qual os quesitos cor ou raça, são autodeclaradas. Contudo, a complexidade do processo de elaboração, execução e interpretação dos recenseamentos pode esbarrar em interferências não planejadas, mais precisamente enquadramentos diferenciados, o que suscitaria uma discussão acerca dos diferentes entendimentos do conceito de religião, o que não constitui o objetivo deste artigo. Nessa perspectiva, resgatamos, a título de exemplo, a repercussão de uma notícia em revista de circulação nacional colocando em evidência um vilarejo nordestino como o mais ateu do país. O efeito perverso dessa divulgação – o protesto de seus habitantes – expôs uma situação na qual, provavelmente, o entrevistado não foi cadastrado a partir da sua declaração, mas a partir da classificação do encarregado da entrevista. Foi o caso de Nova Ibiá², um vilarejo de 7 mil habitantes na zona cacaujeira baiana que, devido ao elevado número de indivíduos sem religião (59,85%), recebeu o estigma de “cidade mais atea do Brasil”. Esse título indesejado gerou a insatisfação dos moradores, que começaram a reclamar, alegando que conheciam pouquíssimos ateus, alguns dos quais já estavam até abandonando o ateísmo. Um repórter foi enviado para apurar os fatos e encontrou uma cidade que não tinha agência bancária, hospital ou juiz, mas tinha 12 igrejas, das quais 3 eram católicas e 9 evangélicas, além de 1 terreiro de candomblé, o que sugere sua religiosidade. Registros do Censo de 1991 mostram que, na ocasião, a população daquela cidade era composta por indivíduos sem religião (6,35%) e católicos (83,35%), os quais teriam diminuído sua representação para 16,02% em 2000. Refletindo o quadro do país, os evangélicos da localidade teriam saltado de 9,69% em 1991 para 23,65% em 2000. Diante disso, a suspeita do equívoco na classificação dos

² Cf. a reportagem “Como a fé resiste à descrença”, publicada na revista *Veja*, n. 2.040, 26 dez. 2007. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/261207/p_070.shtml>. Acesso em: 8 dez. 2012.

moradores de Nova Ibiá recaiu sobre os recenseadores do IBGE. O pároco local justificou que os técnicos eram evangélicos e, por sua compreensão do sentido de religião, quando o entrevistado dizia ser católico, mas não praticante, eles o cadastravam como sem religião, algo ali interpretado como ausência de crença. Ou seja, a compreensão do não engajamento nas atividades religiosas de uma instituição como ausência de religiosidade interferiu nesse resultado, gerando oscilações no recenseamento: o aumento da representatividade numérica de uma categoria e a consequente redução de outras, das quais alguns indivíduos teriam migrado.

Inicialmente, esta pesquisa sobre os indivíduos sem religião foi embasada nos resultados dos vários recenseamentos demográficos do IBGE realizados nas últimas décadas do século XX (1960-2000), com frequência citados pela mídia. Eles apresentam a categoria sem religião, que até a década de 1950 era inexistente, contabilizada junto com os indivíduos sem declaração de religião, misturando as duas situações. A partir de 1960, esse grupo foi redefinido, isolando somente aqueles que se declaravam como sem religião, que começaram a aumentar gradativamente, até passar de 1,6% da população brasileira em 1980 para 4,8% em 1991 e 7,3% em 2000³. De 1970 para 2000, os censos já mostravam que o crescimento médio anual dos católicos era bem mais lento que o da população total do país. Embora ainda predominante no Brasil, entre 1980 e 1991, a religião católica sofreu uma perda de 5,7% de fiéis, em contraste com um aumento de 2,4% dos evangélicos e de 3,1% dos sem religião. Em 2000, essa perda aumentou para 9,4%, passando a representar somente 73,9% da população (¾ dela), contra um aumento de 2,7% dos sem religião e de 6,6% dos evangélicos. Recentemente, o Censo 2010 mostrou que, a despeito de toda a revitalização propiciada, principalmente, pela Renovação Católica Carismática, a queda dos católicos se acentuou para 64,63%, enquanto os evangélicos subiram para 22,16% e os sem religião para 8,04%, o que dá continuidade ao ritmo das oscilações censitárias anteriores. Uma comparação da evolução dos percentuais dos grupos evangélico e sem religião ao lado daqueles da maioria católica, em diferentes

³ Foram consultados os censos demográficos de 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010, estes dois últimos *on-line*.

períodos, ilustra bem essa variação do perfil religioso brasileiro e as oscilações que aqui comentamos (Tabela 1).

Tabela 1 – Comparação de recenseamentos demográficos de 1950 a 2010

Religiões	Censos (%)						
	1950	1960	1970	1980	1991	2000	2010
Católicos	93,5	93,1	91,8	89,0	83,8	73,8	64,63
Evangélicos	3,4	4,0	5,2	6,6	9,1	15,5	22,16
Sem religião	*	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3	8,04

Fonte: Elaborada pela autora.

Temos, então, dois movimentos básicos nos recenseamentos: o reconhecimento de uma categoria de indivíduos que, por diversos motivos, definiram-se ou foram classificados pelos recenseadores como sem religião, e sua evolução contínua em diferentes unidades da Federação. Quando decidimos pesquisar a categoria censitária dos sem religião, estávamos motivados não só pela escassez de material sobre o tema, mas, também, pela obscuridade na qual ela parecia estar imersa. Sempre soubemos que as informações populacionais são dinâmicas e que, nos recenseamentos posteriores, o cenário poderia mudar. Mas estávamos mais preocupados com sua constituição e significado do que com a emissão de prognósticos sobre seu posicionamento no censo seguinte. No decorrer da pesquisa, logo nos deparamos com indícios de erros de interpretação do grupo, não raro associado equivocadamente ao crescimento de um suposto ateísmo no Brasil, como o que mencionamos, incompatível com as tendências do quadro diversificado que conhecemos. Decidimos, então, começar a investigar sua composição através da aplicação e análise de entrevistas com indivíduos que se definiam como sem religião. De 2005 a 2008, entrevistamos 102 indivíduos que se declaravam sem religião residentes na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, a de maior representatividade

no Censo 2000, o que delineou um grupo heterogêneo, composto por dois tipos diferenciados. Assim, encontramos: 1) ateus ou agnósticos, totalmente descrentes ou duvidosos da crença no transcendente, os quais classificamos como indivíduos sem religião “sem religiosidade”; e 2) aqueles que mantinham sua fé em Deus ou algum outro tipo de força transcendente, classificados por nós como sem religião “com religiosidade”, cuja distribuição numérica é apresentada na Tabela 2.

Tabela 2 – Tipos de sem religião

	Condição de religiosidade		Total
	Sem religiosidade	Com religiosidade	
Sem religião	48	54	102

Fonte: Elaborada pela autora.

No primeiro tipo, reunimos aqueles sem vínculos institucionais com religiões ou com o mágico; de modo geral, eles adotavam uma postura absolutamente materialista para todas as coisas, rejeitando os elementos religiosos. No segundo tipo, reunimos indivíduos que não rejeitavam o transcendente, apenas deslocavam sua religiosidade para uma esfera muito privada, estabelecendo uma relação particular ou mesmo íntima com suas representações.

Isso sinalizava o desprendimento entre crenças e práticas das instituições. Constatamos, assim, que embora compoñham essa categoria censitária inclusive indivíduos que exercem sua religiosidade distintamente – com ou sem crença em um ser transcendente –, eles estavam todos agregados em um único bloco, que compreendemos como daqueles que não se enquadram nos demais grupos religiosos.

Convém destacar que nossa classificação teve por ponto de partida a autoclassificação dos informantes – a categoria nativa –, que foi refinada e organizada nos tipos que propomos. Ao longo de nossa investigação, localizamos uma diversidade de indivíduos sem religião: ateus, agnósticos, indivíduos que simplesmente diziam não ter religião, judeus laicos e, na pesquisa quantitativa, um seguidor do Budismo. Tanto os judeus laicos quanto os budistas podem ser interpretados pelo viés das religiões étnicas; contudo, mesmo esses indivíduos, neste estudo, definiram-se como sem religião. O primeiro só vê o Judaísmo como uma referência cultural, mas sem caráter religioso, enquanto o segundo, budista, encara o Budismo como uma filosofia de vida e não uma religião. Convém ressaltar que a identificação como judeu poderia enquadrá-lo, dentro dos recenseamentos oficiais, no espaço reservado à religião Judaica/Israelita. No entanto, os judeus aqui localizados se classificavam como ateus, agnósticos ou, no máximo, sem religião, o que os exclui dessa referência e reduz sua representatividade. Eram judeus laicos, portanto, sem vínculo com a religião de sua cultura. Isso sugere que dentro do grupo dos sem religião podem estar escondidas outros representantes desinstitucionalizados, com uma compreensão diferenciada de religião.

Quando levantamos as motivações dos sem religião com religiosidade, encontramos outras variações explicativas de sua situação: a) aqueles que passaram por muitos trânsitos, por experiências religiosas variadas, sem, porém, vincular-se a nenhuma delas; b) aqueles que creem em alguma força divina, mas não estão vinculados a nenhum grupo religioso; c) integrantes de ordens místicas ou filosóficas que não consideram grupos religiosos; d) consumidores esporádicos de bens religiosos, como se fossem produtos terapêuticos. Esse é, de fato, o tipo predominante entre os sem religião. Diante disso, não pertencer a uma comunidade confessional não supõe que todo indivíduo sem religião seja descrente ou que não tenha desenvolvido uma religiosidade particular, o que evidencia uma secularização relativa da consciência acompanhada por uma crise da credibilidade nas instituições religiosas.

Em suma, percebemos que o quadro geral do censo pode ser interpretado a partir de uma dicotomia: dos que se enquadram em grupos religiosos e dos que se distanciam deles.

2 A representatividade e mobilidade dos sem religião no censo nacional

Somente na edição de 2010 a categoria censitária dos sem religião apareceu, enfim, desmembrada em grupos de ateus, agnósticos e sem religião. Entretanto, ainda assim, não traduz com precisão sua composição ou representatividade, uma vez que essa distribuição depende das informações que o entrevistado acrescenta espontaneamente, especificando, por exemplo, se é sem religião ateu ou, se evangélico, a qual denominação está afiliado, orientando sua classificação. Mas os censos brasileiros continuam designando uma única pergunta para captar a diversidade do campo religioso, “qual é a sua religião?”, o que limita a identificação da condição de religiosidade do recenseado e pode incluir situações de múltiplos vínculos, práticas ou crenças simultâneas. Se, no caso dos sem religião, o entrevistado não se identifica complementarmente como ateu ou agnóstico, ele é agregado ao grupo maior, a categoria genérica dos sem religião, onde são agrupados aqueles que respondem simplesmente “sem religião”. No Censo 2010, os “sem religião” – categoria genérica – representaram 7,65% do grupo, ao lado de 0,32% de ateus e 0,07% de agnósticos, que se declararam como tais; mas isso não assegura que a representatividade numérica de cada tipo seja exatamente essa. A mesma dúvida quanto à confiabilidade que se pode depositar na distribuição pode ser levantada em relação a outros grupos, provocando oscilações e mesmo críticas de líderes diversos.

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%). Os evangélicos estão representados com mais intensidade na região Norte (28,50%), seguida pelo Centro-Oeste (26,82%) e Sudeste (24,58%), sendo seu menor percentual na região Nordeste (16,39%). Os sem religião estão em evidência não só nos grandes centros, como o estado do Rio de Janeiro (15,60%), o maior percentual do país, mas, também, em estados das regiões Norte e Nordeste, como Rondônia (14,34%), Roraima (12,98%) e Bahia (12,05%), ocupando lugar de destaque no *ranking* nacional⁴.

Ao analisar dados do censo anterior, de 2000, Antoniazzi (2004, p. 46-47) percebeu que os sem religião habitavam predominantemente as periferias das regiões metropolitanas de cidades como Rio de Janeiro, Recife, São Paulo e Salvador. No seu perfil demográfico, o grupo era constituído majoritariamente por homens, entre 16 e 30 anos, de todas as raças (exceto a branca). Eles tinham baixa instrução e emprego modesto (muitos sem carteira de trabalho), e seus salários também não são elevados. Poucos eram casados oficialmente, vivendo a maioria em união consensual. Antoniazzi (2004, p. 18) adverte que a Região Metropolitana do Rio de Janeiro, espaço onde os sem religião estão em alta, era, também, onde, inversamente, os católicos tinham seus menores percentuais. Aparentemente, o segmento mais desfavorecido dos sem religião pode ser percebido como uma contradição, uma vez que muitos associam a ausência de vínculos religiosos a populações mais intelectualizadas e com melhor situação econômica.

É interessante verificar que a parcela dos sem religião que ocupava a periferia das cidades das regiões metropolitanas, de nível socioeconômico bastante baixo, tinha como vizinhos os evangélicos pentecostais, concorrentes em termos de representação percentual. Segundo Jacob (2003, p. 40-41), que teve acesso aos microdados do

⁴ Cf. Tabela 1.489 – população residente por cor ou raça, segundo o sexo e a religião – resultados gerais da amostra (IBGE, 2010).

Censo 2000, esses evangélicos estavam na periferia imediata ao município central das regiões metropolitanas. Na capital, eles se destacavam nos distritos da Zona Oeste, como Santa Cruz, Campo Grande e Bangu, bairros mais desfavorecidos onde os sem religião também estavam presentes⁵. Com semelhante perfil demográfico, os evangélicos habitavam mais as zonas urbanas que as rurais, tinham instrução elementar, baixa remuneração (emprego doméstico, com ou sem carteira de trabalho) e eram compostos por mais negros, pardos e indígenas que brancos. Os únicos aspectos que afastavam os sem religião e evangélicos eram sexo, uma vez que a população evangélica aparecia no recenseamento como constituída por mais mulheres que homens; faixa etária, porque havia mais crianças e adolescentes que adultos entre eles; e, de certa forma, estado civil, uma vez que grande parte era casada somente no civil.

A semelhança de características demográficas e o compartilhamento de mesmo espaço geográfico levam à suspeita de uma possível relação entre a construção da identidade de alguns tipos de indivíduos sem religião a partir de desconversão de denominações evangélicas. Estudos sobre trânsito religioso, como o realizado por Almeida e Montero (2001, p. 98), mostram que as adesões e dissidências parecem se configurar como uma das principais responsáveis pelas variações nas oscilações dos grupos religiosos, muitas delas provocadas por desconversões, o que será mais bem explicado a seguir. Para os autores, há grupos doadores e receptores, incorporando ao seu contingente aquele proveniente de diversas confissões⁶. Por exemplo, os sem religião se apresentam como receptores, enquanto os católicos como doadores universais, grupo do qual saem fiéis para vários outros grupos. Acreditamos que a redução de católicos, ainda mais forte na última edição do recenseamento nacional, pode estar associada não só à multiplicação das igrejas evangélicas, mas, ainda, ao aumento do número de indivíduos que se declaram sem religião. Essa movimentação

⁵ No Censo 2000, no Rio de Janeiro, os evangélicos representavam mais de 21% da população e, como os sem religião, estavam presentes principalmente na Baixada Fluminense.

⁶ Esse fluxo pode estar associado a mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas, ou mesmo subjetivas, difíceis de mensurar sem o apoio de uma pesquisa qualitativa.

também apareceu em outras sondagens, como a do Instituto Gerp, realizada em 2004, concluindo que 20% dos cariocas trocaram de religião⁷. Dentre os que se converteram, 21% vieram da Umbanda ou do Candomblé, 9% do Espiritismo, 2% do Judaísmo e outros 2% não tinham religião. Dos evangélicos recém-convertidos, 62% vieram do Catolicismo; todavia, somente 10% dos que eram evangélicos trocaram de religião. A sondagem destacou, também, que a Igreja Católica foi a instituição que mais perdeu fiéis (56%), os quais migraram, em sua maior parte, para as igrejas evangélicas.

Instigados por tal fluxo, verificamos entre nossos entrevistados se eles receberam uma orientação religiosa e de quais grupos eram provenientes. Apuramos que 70% daqueles que se declaravam sem religião foram criados com religião, de acordo com a Tabela 3. Dentre aqueles criados com alguma religião, 59% eram católicos, 7% evangélicos, 7% judeus, 2% eram provenientes da umbanda ou candomblé, 4% eram espíritas kardecistas, 15% foram criados sem religião, mas com religiosidade, e 7% foram criados sem religião e sem religiosidade.

Tabela 3 – Frequência de entrevistados por criação com religião

Criado com religião?	Frequência	Percentual
Sim	71	70
Não	31	30
Total	102	100

Fonte: Elaborado pela autora.

⁷ Essa amostra da Pesquisa Opinião do Rio, produzida pelo Instituto Gerp no primeiro trimestre de 2004, para divulgação no **Jornal do Brasil** de 26 de abril – reportagem “A multiplicação dos evangélicos” – é baseada na da avaliação de entrevistas com 400 indivíduos no município do Rio de Janeiro. Ela apresentou a seguinte distribuição percentual: 55% de católicos, 24% de evangélicos, 7% de espíritas, 4% de umbandistas e 10% de indivíduos sem religião.

Nas entrevistas, verificamos que uma provável defecção de um grupo religioso como o evangélico, por exemplo, pode ser resultante de vários fatores, entre os quais a não adaptação às regras impostas por certa denominação – muito rígidas – ou por desencantamento com relacionamentos no interior do grupo. Parte importante das desconversões com as quais nos deparamos foi atribuída a decepções com os “irmãos de fé”. Se entre os católicos apostólicos romanos há certa flexibilidade da prática religiosa, não sendo solicitada participação constante como condição *sine qua non* para a reafirmação do pertencimento religioso, o mesmo não parece ocorrer entre os evangélicos, dos quais é exigido o cumprimento de normas rígidas, uma presença frequente e mesmo contribuição “obrigatória” para a manutenção de suas instituições. Como nem todos conseguem acatar todas essas imposições, podem acabar distanciando-se do grupo sem aderir, porém, a outro ou retornar à confissão anterior (para os casos dos que se converteram às denominações evangélicas), ficando sem religião. Diante desse panorama, acreditamos que o aumento dos sem religião pode ser decorrente de desconversões não só entre católicos, que ainda é o grupo mais expressivo numericamente, mas entre os evangélicos, a categoria que mais cresce. Além disso, o crescimento dos sem religião também pode estar atrelado ao trânsito – permanente ou temporário – entre diferentes modalidades religiosas, em busca daquela que corresponda às suas expectativas e consiga responder suas questões existenciais. Desde que se afirmar como católico deixou de ser obrigatório, os indivíduos passaram a transitar mais livremente, em uma sucessão de processos de desconversão e reconversão, assumindo outras afiliações e estilos de religiosidade, o que deixou transparecer o pluralismo religioso, evidente na listagem de categorias religiosas identificadas nos recenseamentos.

Os processos de conversão e desconversão⁸ têm despertado a atenção de muitos pesquisadores, como o antropólogo Alejandro Frigerio (1993), que elaborou

⁸ A desconversão é classificada pelo antropólogo Alejandro Frigerio (1993) como o desligamento ou abandono de um grupo religioso (*defección*) ou desassociação (*desafiliación voluntaria*).

uma revisão bibliográfica sobre esses estudos entre novos movimentos religiosos⁹. De acordo com o autor, entre 1975 e 1980, os estudos ficaram concentrados no processo de conversão e recrutamento e somente a partir de 1985 surgiram trabalhos sobre desconversão ou desfiliação religiosa nesses grupos. Posteriormente, houve uma mudança de eixo nas investigações nesse campo (da conversão para a desconversão), tornando-se tão importante estudar as razões pelas quais os indivíduos deixam os grupos religiosos quanto por que se afiliam a eles. Frigerio (1993, p. 8-11) avalia que parece haver um consenso entre diversos autores de que o processo de desconversão representa um corte de laços afetivos fortes que impõe uma reconstrução da identidade e cosmovisão pessoal. Isso implica um conflito que se intensifica quando se refere ao abandono de grupos comunitários. Nessa ótica, os momentos anteriores à saída do grupo são os mais conflituos, assim como os primeiros meses depois da desconversão. Tal qual um divorciado, o indivíduo se encontra afastado da estrutura afetiva e cognitiva do grupo sem ter encontrado uma nova. Somente mais tarde, no caso daqueles que se desconvertem voluntariamente, o indivíduo reconstrói sua vida, aderindo a novas estruturas de plausibilidade que lhe conferem uma nova identidade e relações sociais. No caso das desconversões involuntárias, o indivíduo tende a se engajar em uma militância ativa em movimento anticulto, que confere novas motivações e uma nova rede social.

Entre nossos entrevistados sem religião desconvertidos, não encontramos nenhum que tenha se lançado em uma acirrada campanha anticulto, mas encontramos críticas acirradas às instituições religiosas, prioritariamente àquelas cristãs tradicionais. Isso sugere uma crise do pertencimento religioso, deflagrada, sobretudo, com os avanços do pensamento materialista, racionalista e científico, orientado para o laicismo (ideologia antirreligiosa). Alguns deles chegaram a relembrar vários eventos históricos negativos relacionados às instituições religiosas, como a Inquisição, por exemplo. Outros generalizaram as críticas, acusando

⁹ São cadastrados como Novos Movimentos Religiosos grupos alternativos, de alta transitoriedade, como, por exemplo, Igreja da Unificação (seguidores do Reverendo Moon), Meninos de Deus, Hare Krishna, entre outros.

lideranças e seguidores de fanatismo, intolerância, hipocrisia, falsidade e, sobretudo, incoerência entre o discurso e a prática religiosa. Reclamaram de tentativas de manipulação e alienação dos fiéis, informação que obtiveram através de contato com fiéis, experiência pessoal ou, ainda, mediante o acesso a informações dos bastidores da vida religiosa, divulgadas tanto em livros de História e meios de comunicação de massa, envolvendo situações de corrupção, má conduta, desmandos diversos, entre outras informações de impacto negativo. A socióloga francesa Sylvette Denèfle (1997, p. 155), em sua pesquisa sobre os sem religião franceses, encontrou intensas manifestações anticlericais em seu grupo. Todos os interrogados desenvolveram um argumento anticlerical para justificar sua posição ou para comentar as relações entre sociedade e religião, ou entre moral e religião. Alguns apresentaram um discurso relativamente moderado contra as instituições religiosas, em torno de um ou dois argumentos, enquanto outros apresentavam vários.

Podemos dizer que a desconversão, ou distanciamento, de um sistema de significados se apresenta como pré-requisito para uma nova conversão, ou alternância¹⁰, se recorreremos ao conceito de Peter Berger (2004, p. 65) para designar essa mudança de identidade. O autor compreende que a vida do indivíduo é constituída por uma sequência de acontecimentos cuja soma compõe sua biografia, constituída por dados dispersos, reordenados, uma vez que cada nova realidade é assumida e reinterpretada pelo indivíduo em relação à situação vigente (BERGER, 2004, p. 73), proporcionando outra explicação acerca de sua existência e seu mundo. Dentro da construção da trajetória individual, que marca as biografias, os acontecimentos relevantes podem ser demarcados como antes e depois de uma conversão religiosa, por exemplo. Ou, ainda, pela alternância de uma identidade religiosa para outra não necessariamente religiosa, o que intercala processos sucessivos de conversão e desconversão. Em geral, aquele que muda de sistemas de significados também muda de relações sociais, redefinindo sua identidade em função do outro, de uma subcultura. Então, um contexto específico de aprovação de

¹⁰ Alternância é a mudança de um sistema de significados para outro, podendo ser até contraditórios ou não necessariamente religiosos.

determinado estilo de vida torna-se indispensável, o que pode ser remetido ao caso dos sem religião, cujo ambiente dinâmico e de alta reflexividade possibilita seu despreendimento das instituições religiosas.

Se, em alguns casos, a desconversão foi marcada por uma ruptura drástica, sem possibilidade de retorno, em outros ocorreu sob a forma de um distanciamento mais brando, gradativo, que tratamos como desligamento. Entre nossos entrevistados que se desligaram, encontramos, principalmente, os cristãos não praticantes, provenientes de grupos variados: católicos, evangélicos, espíritas em geral. Entre aqueles que se desconverteram – católicos ou evangélicos – encontramos os que abandonaram vários grupos religiosos, de forte ou fraca associação¹¹, procedentes de grupos mais ou menos inclusivos¹², o que pode facilitar ou dificultar o trânsito religioso. Alguns atribuíam a desvinculação, entre outras razões, à falta de tempo para frequentar os rituais devido à acumulação de atribuições na vida profissional ou doméstica e, colateralmente, falta de vontade de engajar-se. Se entre os católicos há certa flexibilidade da prática religiosa, não sendo solicitada participação efetiva como condição *sine qua non* para a reafirmação do pertencimento religioso, o mesmo não parece ocorrer entre os evangélicos, dos quais é exigido o cumprimento de normas de conduta relativas ao vestuário, além de frequente presença aos cultos. Como nem todos conseguem se adaptar a essas condições, em especial os mais jovens, alguns podem acabar distanciando-se do grupo sem aderir, porém, a outro ou retornar à confissão anterior (para os casos dos que se converteram às denominações evangélicas), ficando sem religião.

Entre os sem religião, há aqueles que, em sua trajetória, vêm alternando identidades, de uma religiosa para outra não religiosa, tornando-se ateus ou agnósticos, assim como aqueles que trocam o vínculo com uma afiliação religiosa

¹¹ Chamamos de associação fraca aquela que não requer intensa participação de seu seguidor; ao contrário da associação forte, por afiliação, que exige a confirmação do vínculo através da atividade e contribuição para a manutenção da instituição, como no caso dos dizimistas.

¹² Denominamos mais inclusivos os grupos religiosos abertos a novas conversões, como católicos e protestantes, e menos inclusivos aqueles restritos às confissões herdadas, como Judaísmo, a rigor, por vínculo étnico.

herdada pelo exercício intimista da religiosidade ou, ainda, lançavam-se em uma busca incessante por bens religiosos, os quais denominamos buscadores. Os que transitam mais eram oriundos de várias religiões cristãs (católica, evangélica ou espírita kardecista) ou criados sem religião, mas com religiosidade. Eram aqueles que, movidos por um sentimento de incompletude, insatisfação com a orientação religiosa que receberam, procuravam respostas para suas questões existenciais em outros lugares. Experimentavam crenças diversas sem, contudo, vincular-se a nenhuma delas, percebendo o terreno religioso como mutável, de livre trânsito, vislumbrando afinidades com suas expectativas momentâneas. Muitos deles participavam esporadicamente de cultos tradicionais, enquanto outros peregrinavam por circuitos esotéricos, consumindo “produtos terapêuticos”, o que aumenta a intensidade dos fluxos religiosos. Se, inicialmente, as opções eram restritas a uma denominação cristã, com o advento dos ares republicanos as demais, que se mantinham no anonimato para evitar repreensões públicas, passaram a se fazer conhecidas, ampliando o leque de opções que ficou à disposição de qualquer cidadão em um novo contexto, no qual a liberdade é o bem mais almejado.

Esse novo indivíduo, voltado para si e sua busca anterior, descobriu outra forma de relacionar-se com o transcendente, sem precisar manifestar em público sua fé ou fixar-se em um só credo, podendo circular como um peregrino, metáfora utilizada por Danièle Hervieu-Léger (1999) para identificar aquele que se move em um ambiente de fluidez, saboreando as opções que o mundo atual oferece. Nesse cenário, os ideais estão em crise devido à frouxidão dos laços sociais, para o que chamam atenção Anthony Giddens e Ulrich Bech, ao falar das condições da modernidade.

3 Mudanças na ordem global interferindo na subjetividade individual

Para Anthony Giddens (1991, p. 17), a modernidade promoveu profundas transformações simultâneas da intimidade do indivíduo e de suas relações interpessoais em seus vários aspectos e na ordem social global, os quais incidem nas múltiplas esferas da vida. Entre elas, o impulso para a busca de autorrealização que, no contexto de copresença, estabelece-se pela abertura do eu para o outro como uma apropriação positiva das circunstâncias em que as influências globalizadas invadem a vida cotidiana. Surgiram mudanças nos modelos antigos, permitindo, inclusive, que o indivíduo trafegasse em um mercado religioso, consumindo aquelas ofertas que mais correspondessem às suas expectativas, ou até se abstinhasse de todas elas, construindo sua identidade a partir de outros vínculos de sociabilidade. O dinamismo, a separação do tempo e espaço – resultando em seu esvaziamento – e a reorganização em escala mundial possibilitaram a conexão do local com o global, ampliando a circulação da informação. Com a apropriação reflexiva do conhecimento, que marca a subjetividade contemporânea, o indivíduo passa a revisar antigas teorias e postulados e a reavaliar suas relações de acordo com suas expectativas. Verdades absolutas contidas nos dogmas passam a ser questionáveis e as incertezas são radicalizadas, promovendo mudanças de rumo. Nada escapa à crítica, seja instituição, costume ou ideologia. A dúvida, que cerca todo e qualquer conhecimento, está presente tanto entre os intelectuais quanto entre os leigos, à medida que essa informação entra em uso na sociedade. Nesse mar de instabilidade, o conhecimento é apreensível, mas não congelado, e, por isso, quanto mais os indivíduos tentam prever os acontecimentos futuros, mais o futuro os surpreende. Práticas sociais podem ser alteradas diante de novas descobertas, convenções podem ser revisadas, o que se aplica a todos os aspectos da vida humana. Logo, o que caracteriza a modernidade, para Giddens (1991), é essa reflexividade indiscriminada, introduzida na base da reprodução dos sistemas sociais. A incerteza pode desestabilizar sistemas e instituições tradicionais, colocando-os à prova e afetando, portanto, relações de confiança, o que pode

desencadear uma crise do pertencimento institucional. Há o que o autor define como processo de desencaixe e reencaixe, ou desenraizamento dos sistemas sociais, soltando as amarras dos hábitos e das práticas até então consolidadas, movimento que é denominado por outros autores como destradicionalização (HEELAS, 2001; PIERUCCI, 2004), na qual o indivíduo se depara com um elenco de opções à sua livre escolha. Então, nos termos de Giddens (2002), as biografias ou autoidentidades são edificadas diante de preferências, em um exercício reflexivo do eu, presente no processo de individuação. Esse processo de individuação, distante de processos de atomização ou emancipação, é traduzido por Beck, Giddens e Lasch (1995, p. 24) como a desincorporação e reincorporação dos modos de vida da sociedade industrial, produzindo, representando e acomodando essas biografias. Assim, mudanças na subjetividade repercutem no meio social, produzindo fenômenos como o da instalação e aumento do número dos indivíduos sem religião, constatados nos diversos recenseamentos, o que depende, no nível subjetivo do próprio indivíduo, de declarar-se como sem religião. Esta, por sua vez, resgatando Peter Berger (2004), pode ser compreendida como a construção de uma identidade que depende de um contexto favorável à sua manifestação, como o de laicidade.

Nessa perspectiva, as adesões e dissidências no terreno religioso, principais responsáveis pelas oscilações nos recenseamentos, sob a forma de alterações de identidades ou desconversões, temporárias ou definitivas, parecem ter sido possibilitadas por um processo histórico, deflagrado com a proclamação da República Federativa do Brasil (1891). Durante todo o período imperial, tanto o clero quanto seus seguidores foram altamente beneficiados, impedindo que as outras expressões de religiosidade emergissem, uma vez que o Estado brasileiro nasceu oficialmente católico. Diante de uma religião oficial e compulsória, eram obrigados à conversão todos aqueles que no Brasil quisessem instalar-se, fossem eles judeus, muçulmanos, africanos (estes, no caso, escravizados). Os indígenas, nativos, eram catequizados

pelos jesuítas. Com o advento da secularização¹³ no país, representada pelo Estado laico, teoricamente passaram a ser permitidas todas as manifestações religiosas. Entretanto, como a assimilação dessas mudanças é gradativa, até a década de 1970 os cultos afro-brasileiros, por exemplo, eram vistos como um caso de polícia. Somente aos poucos a secularização foi consolidando-se no Brasil.

A laicização – expressão singular dos processos de secularização – é caracterizada pela criação de um Estado neutro, desvinculado de qualquer grupo religioso que possa afetar suas decisões (VELASCO, 2006, p. 15-29). Ela ocorre com forma, ritmo e intensidade diferentes em cada lugar, sempre ao lado de transformações históricas e sociais que interferem na forma como ela se instala. Roberto Blancarte (2006, p. 150-151) vincula a noção de laicidade à pluralidade religiosa e à necessidade de uma entidade suprarreligiosa em um Estado apoiado em uma cidadania nacional. O elemento que permite entender essa noção é a legitimidade e o respeito à diferença, em que se destaca a tolerância, não raro incentivada através de campanhas publicitárias em prol da liberdade religiosa nas emissoras de televisão. Convém ressaltar que o termo “Estado laico” não figura na Constituição de 1988, mas seu conteúdo está ali presente, interditando a imposição, repressão¹⁴ ou a subvenção¹⁵ de cultos religiosos e igrejas pela União, estados, Distrito Federal ou municípios, salvo em casos de colaboração por interesse público¹⁶. Se já não há mais obrigatoriedade de fidelidade a uma religião oficial, nem do pagamento de vencimentos a agentes religiosos, há, ainda hoje, outros indícios que, a rigor, descaracterizam um Estado laico. Embora não seja compulsório¹⁷, o ensino religioso ora recua, ora se afirma nos debates sobre a educação no país, recuperando seu

¹³ O conceito de secularização tem um núcleo central do qual parte seu significado mais geral, interpretado basicamente pela autonomização das diversas esferas da vida social da tutela da religião.

¹⁴ Cf. artigo 5º (*caput*), com referências à liberdade de manifestação e de pensamento (IV), ao impedimento de privações de direitos civis e políticos devido a opções religiosas, opiniões filosóficas ou políticas, exceto nos casos de invocação para eximir-se de obrigação legal universal ou recusa a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (VII).

¹⁵ Cf. artigo 19 (I) sobre a proibição de ajuda financeira a cultos religiosos ou igreja, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter relações de dependência, salvo colaboração de interesse público.

¹⁶ Cf. artigo 72 (*caput*), § 7º, da Constituição brasileira.

¹⁷ A Constituição republicana determinava o ensino laico nas escolas públicas, o que foi contrariado pela aliança do Governo Vargas com a Igreja Católica, mediante decreto, em 1931, e por determinação constitucional, em 1934.

espaço no currículo escolar; além disso, os símbolos religiosos ainda podem ser vistos em diferentes espaços públicos, assim como agentes religiosos se articulam como grupos de pressão no âmbito parlamentar, marcando tal presença nos processos decisórios nacionais. Eventualmente, esses atores interferem em temáticas que extrapolam a esfera da religião, dificultando a aprovação de legislações que contrariam suas visões de mundo no campo da ciência, da sexualidade, enfim, que divergem de sua moralidade particular. Isso sugere que, a despeito da instalação do Estado laico, a religião não foi apagada do cenário brasileiro, reconhecidamente diversificado, de acordo com os prognósticos das primeiras teorias da secularização. A despeito da oficialização de Estados laicos, no caso da América Latina, segundo Danièle Hervieu-Léger (2007), ocorre a proliferação dos grupos carismáticos católicos e evangélicos pentecostais, que apresentam uma religiosidade emocional e reivindicam a redução da atividade intelectual, valorizando a experiência afetiva da presença do Espírito Santo. A autora explica que a relação nesses grupos é construída a partir do que denomina “minimalismo teológico”, quando os fiéis aderem a um credo mínimo (*Deus te ama, Jesus salva* etc.) que não requer explicação teológica e cuja eficácia prática é experimentada pessoalmente por cada fiel, de modo individual. De acordo com a autora, essa é uma forma que “permite a adequação dos conteúdos às exigências do individualismo moderno, em matéria de expansão de si mesmo e de realização pessoal” (HERVIEU-LÉGER, 2007, p. 73). Então, a fé, como operadora de um dever individual, apresenta-se como o motivo central da religiosidade moderna, presente em muitos movimentos. Há, então, um “credo comum cujo conteúdo teológico próprio diminui ao mesmo tempo em que se mostram os benefícios pessoais singulares que cada um recebe” (HERVIEU-LÉGER, 2007, p. 73). Nesse panorama atual se evidencia uma fluidez na oferta e, com isso, a de buscadores de sentido sintonizados com as tendências contemporâneas, relativas ao direito de cada um exercer sua subjetividade. Cabe somente ao próprio indivíduo experimentar, aderir ou deixar livremente uma instituição religiosa, ou transitar entre várias, provocando

algumas das oscilações periódicas que, de forma mais ou menos acertada, são sinalizadas pelos censos demográficos.

Conclusão

Do final do século XX para o início do século XXI, observamos uma série de transformações no cenário religioso internacional, permeado de deslocamentos, desencaixes e reencaixes que marcam as relações sociais. As alterações nos cenários políticos, que fomentaram os processos de secularização e laicização, desestabilizaram a tradição e permitiram a flexibilização da ordem instituída e, conseqüente, desenraizamento dos indivíduos. Nessa conjuntura, os fluxos de trânsito se expandiram, soltando o indivíduo das amarras, de ordem concreta ou subjetiva, que o mantinham vinculado a antigos modelos. Mudança se tornou a palavra-chave da contemporaneidade, a despeito de todos os riscos que nela possam estar embutidos, abrindo espaço para o direito de escolha de um cidadão consciente de suas liberdades, entre as quais a de pensamento, crença e culto. Nesse contexto, sistemas tradicionais são questionados e perdem espaço, ao mesmo tempo que ganham releituras e adesões em outros sistemas, sinalizando, na esfera da religião, que há metamorfoses e múltiplas formas de crer e de ritualizar. Com a queda do grau de confiança nas instituições e a quebra de velhos paradigmas, as várias identidades assumem configurações provisórias, variando conforme as tendências de um mundo globalizado, no qual as fronteiras estão cada vez menos definidas. Cresce, assim, a peregrinação de bens e movimentos religiosos, ao lado de rupturas com instituições consolidadas, gerando flutuações que, no cenário religioso, traduzem-se em um intenso trânsito que se reflete, sobretudo, nos recenseamentos periódicos brasileiros. As mentalidades se modificaram ao longo do tempo e, assim, surgiu um novo tipo de indivíduo completamente autônomo, que reinterpreta o sentido de religião à sua maneira. A religiosidade, que algumas vezes é percebida como um estágio anterior à religião institucional, ou simplesmente um “agir religioso”, parece ter sido priorizada

entre certos indivíduos, o que denuncia uma crise contemporânea do pertencimento institucional. Muitos descobriram que poderiam dar sua própria interpretação aos livros sagrados e que autoridades eclesiais não tinham o direito de interferir nas demais esferas da vida (que não fossem da religião). Desse modo, certos indivíduos dispensam intermediários para buscar seu próprio caminho com Deus ou com uma Força Superior, reafirmando a célebre frase do pacifista indiano Mahatma Gandhi: “Deus não tem religião”. Percebemos, então, na emergência, a evolução e consolidação da categoria censitária dos sem religião não somente como indicativo das oscilações no cenário religioso ou de um movimento de destradicionalização, mas como sinal de uma crise do pertencimento religioso de um tipo de indivíduo que assimilou a liberdade religiosa, declarando-se como sem religião.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R.; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 92-101, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300012>. Acesso em: 30 set. 2012.
- ANTONIAZZI, A. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** São Paulo: Paulus, 2004.
- BECK, U.; GIDDENS, A.; LASCH, S. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** São Paulo: Ed. Unesp, 1995.
- BERGER, P. **Perspectivas sociológicas: uma visão humanística.** 26. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- BLANCARTE, R. Laicidad y multiculturalismo: nuevos desafíos. In: MARTÍNEZ, G. D. (Org.). **Multiculturalismo: desafíos y perspectivas.** [S.l]: Siglo XXI, 2006. p. 148-156.
- DENÈFLE, S. **Sociologie de la sécularisation: être sans-religion en France à la fin du XX^e siècle.** Paris: L'Harmattan, 1997.
- FRIGERIO, A. Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y lavado de cerebro en nuevos movimientos religiosos. In: FRIGERIO, A. (Org.). **Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales.** Buenos Aires: CEAL, 1993. p. 46-80.

- GEORGE, P. **Sociologia e geografia**. Rio de Janeiro: Forense, 1969.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.
- GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- HEELAS, P. The spiritual revolution: from religion to spirituality. In: WOODHEAD, L. et al. **Religions in the modern world: traditions and transformations**. London/New York: Routledge, 2001. p. 367-376.
- HERVIEU-LÉGER, D. **Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement**. Paris: Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, D. La individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa, globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente. In: DA COSTA, N.; DELACROIX, V.; DIANTEILL, E. (Org.). **Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa**. Montevideo: Instituto Universitario CLAEH/Red Puertas, 2007. p. 65-79.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **SIDRA 2000-2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br>>. Acesso em: 6 ago. 2012.
- JACOB, C. et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2003.
- PIERUCCI, A. F. Bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 52, p. 17-46, set./dez. 2004.
- RODRIGUES, D. S. **Os “sem Religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense**. 343 f. 2009. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- VELASCO, D. La construcción histórico-ideológica de la laicidad. In: DA COSTA, N. **Laicidad em América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado em el siglo XXI**. [S.l]: Instituto Universitario CLAEH/Red Puertas, 2006. p. 14-31.