

Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo

Freedom to declare you have no religion: reflex of transformations in contemporary Brazil

*Denise dos Santos Rodrigues**

Resumo

A categoria censitária dos *sem religião* tornou-se emblemática da consolidação do exercício das liberdades individuais em estado de direito democrático, onde o indivíduo sente-se livre para encarar sua religiosidade como questão de foro íntimo. Destacados desde 1960, os *sem religião*, que alcançaram 7,3% em 2000, congregam tipos distintos: de ateus e agnósticos até indivíduos com uma religiosidade particular. Esta constituição sinaliza não só uma crise institucional, mas ratifica a assimilação dos direitos humanos, garantindo as liberdades de consciência e religião.

Palavras-chave: sem religião; desinstitucionalização; destraditionalização; reflexividade; individualismo; modernização; liberdade de consciência; direitos humanos.

Abstract

The census category of the *without religion* became representative of conscience of the individual liberties in a democratic State, where the individual feel free to face his religiousness as an intimate matter. Highlighted since 1960, the without religion, that reached 7,3% in 2000, congregate different types: atheists, agnostics and individuals with a peculiar religiosity. This constitution suggests not only an institutional crisis, but also ratifies the assimilation of the human rights, that guarantee the freedoms of conscience and religion.

Keywords: without religion; deinstitutionalization; detraditionalization; reflexivity; individualism; modernization; liberty of consciousness; human rights.

1. Introdução

No momento em que as atenções estão voltadas para os resultados do XII Censo Demográfico Brasileiro,¹ lembramos aqui uma das principais transformações identificadas nos recenseamentos dos últimos cinquenta anos; aquela que evoca algumas das liberdades mais reivindicadas pelo indivíduo moderno: a de consciência e expressão. Isso pode ser percebido através da inclusão e da evolução da categoria censitária dos *sem religião*, não raro divulgada na mídia, equivocadamente, como indício do crescimento do ateísmo

* Doutora em Ciências Sociais e doutoranda em Filosofia, ambos pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em Ciência Política pelo IUPERJ. Correspondência para/Correspondence to: Denise dos Santos Rodrigues, Rua Dias da Cruz, 335, ap. 315 B, Méier, CEP 20720-010, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: <denise.rodrigues@oi.com.br>.

no país por aqueles que não consideram a natureza complexa do campo religioso² e as peculiaridades de sua composição. Convém ressaltar que o que nos despertou curiosidade sobre essa categoria não foi apenas a desafiadora carência de estudos a seu respeito, mas também a possibilidade de desvendar significados contidos nela, os quais precisavam ser mais bem explorados. Muito além do que poderia sinalizar a sua expressividade numérica, o que será mais bem explicado adiante, o que mais nos instigou foi a sua natureza, escondida sob um indicativo de ausência da religião.

Conforme resultados de nossa pesquisa, uma parcela relevante dos indivíduos que se classificam (ou foram classificados) como *sem religião* acredita em Deus ou numa Força Superior, enquanto outra parte se distancia da relação com o transcendente (ateus e agnósticos). Percebemos, assim, o quadro geral do Censo, a partir de uma dicotomia: dos que se enquadram em grupos religiosos e dos que se afastam deles. Identificamos, então, uma categoria claramente residual, negativa, agregando nela todos aqueles que não estavam vinculados a um determinado grupo religioso. Isso sugere uma constituição *sui generis*, que certamente poderia contribuir muito para a interpretação do panorama religioso brasileiro da atualidade.

Após uma vasta pesquisa com tipos de indivíduos *sem religião*, de abril de 2005 a janeiro de 2009, concluímos que, a despeito de sua aparente homogeneidade, o grupo agrega tipos distintos que não são, na sua totalidade, indivíduos desprovidos de práticas ou crenças religiosas, mas aqueles desinstitucionalizados, que descolam sua religiosidade das instituições religiosas tradicionais (Rodrigues, 2009). Sua constituição nos mostrou, assim, que não pertencer a uma comunidade confessional não supõe que todo indivíduo *sem religião* seja descrente, ou que não tenha desenvolvido uma religiosidade particular. Está, portanto, aqui a evidência de uma secularização relativa da consciência, acompanhada de uma visível crise da credibilidade nas instituições religiosas, ou do enfraquecimento da religião como instituição (Rodrigues, 2009; 2007). Esse fenômeno só se torna perceptível quando o indivíduo externaliza suas posições, o que é facilitado em estado de direito democrático, nesse caso, onde o indivíduo sente-se livre para interpretar a sua religiosidade como uma questão de foro íntimo, separando o público do privado, se desinstitucionalizando.

2. A inclusão dos *sem religião* nos recenseamentos

Durante muito tempo o catolicismo foi considerado como a religião oficial do Brasil, quando as conversões eram praticamente uma imposição a todos aqueles que quisessem se instalar no país, fossem eles judeus, muçulmanos, africanos (estes, no caso, escravizados), ou mesmo, *grosso modo*, quisessem aqui continuar, como os índios (catequizados pelos jesuítas). A Constituição do Império, datada de 1824, no entanto, permitiu, em seu Art. 5º, a prática de outras religiões, desde que de forma privada.³ Mas foi somente com a proclamação da República, em 15/11/1889, e o desaparecimento do Governo Monárquico Hereditário, dando lugar à República Federativa do Brasil, que foi oficializada a separação entre o Estado e a Igreja Católica no Brasil,⁴ dando o primeiro passo para o pluralismo religioso, que é o que marca a conjuntura atual. Desde então, expressões diversas da hegemonia católica puderam se manifestar mais livremente, culminando com a inclusão da categoria dos *sem religião* na fotografia censitária brasileira.

Conforme Nilza de Oliveira Pereira (2002, p. 2),⁵ até 1950, essa categoria era 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 assumiam como *sem religião*, que começavam a aumentar gradativamente, até passar de 1,6% em 1980, para 4,8% em 1991, e 7,3% em 2000.⁶ De 1970 para 2000, os censos mostravam que o crescimento médio anual dos católicos estava bem mais lento que o da população total do país, numa variação de 1,3% para 2%. Embora ainda predominante no Brasil, entre 1980 e 1991 a religião católica sofreu uma perda de 5,7% de fieis, em contraste com um aumento de 2,4% para os evangélicos e de 3,1% para os *sem religião*. Em 2000, essa perda foi acentuada para 9,4%, passando a representar somente 73,9% (³/₄) da população, contra um aumento de 2,7% dos *sem religião* e, ainda, de 6,6% dos evangélicos, incluídos os pentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD. Uma comparação da evolução dos percentuais dos grupos evangélicos e *sem religião* ao lado daqueles da maioria católica, em diferentes períodos, ilustra bem essa variação do perfil religioso brasileiro.

Quadro 1 – Comparação de recenseamentos demográficos de 1950 a 2000

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

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1950-2000

Esse aumento dos *sem religião* pode sinalizar dois movimentos nos recenseamentos: 1) inclusão de uma categoria de indivíduos que, por diversos motivos se definiram ou foram classificados pelos técnicos dos recenseamentos como *sem religião*; e 2) a sua evolução, superando a taxa de crescimento demográfico do país. Eles estão presentes em todo o país (7,35%), com proporções diferentes para cada Estado,⁷ mas é na Região Sudeste (8,40%) onde se destacam. Nos grandes centros, como o Estado do Rio de Janeiro (15,76%), o maior percentual do país, os *sem religião* chegam a “ultrapassar os que se dizem protestantes”, perdendo posição nesse *ranking* somente para a resistente maioria católica (Mariz; Machado, 1998, p. 22). Numa tentativa de traçar seu perfil, Alberto Antoniazzi (2004, p. 46-47) informa que os *sem religião* habitam predominantemente as periferias das regiões metropolitanas das cidades como Rio de Janeiro, Recife, São Paulo e Salvador, onde alcançam elevados percentuais. Sua distribuição varia de uma área para outra e são constituídos majoritariamente por homens entre 16 e 30 anos, de todas as raças (exceto a branca). Uma parcela significativa deles tem baixa instrução e emprego modesto (muitos sem carteira de trabalho), salários também não elevados. Outra parte tem instrução e salários elevados. Poucos são casados oficialmente, vivendo a maioria em união consensual.

Como já explicado, os *sem religião* são constituídos por tipos distintos, desde aqueles que rejeitam o transcendente até outros que adotam um modelo de religiosidade particular. Essa abordagem dos *sem religião*, tem como pano de fundo, reflexões sobre o fenômeno da secularização, partindo da concepção de Peter Berger (1985), que apontou duas relevantes modificações da sociedade ocidental contemporânea. São elas: a secularização objetiva (socioestrutural), com a separação da Igreja do Estado e o declínio dos conteúdos religiosos nas várias esferas sociais; e a secularização subjetiva ou secularização da

consciência, produzindo um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas.

Segundo esse autor, a secularização produziu uma situação inteiramente nova para o indivíduo moderno, fazendo com que as legitimações religiosas perdessem sua plausibilidade, não apenas para intelectuais, mas também para aqueles à margem da sociedade. Assim, a religião deixou não só a economia e a política, mas também as rotinas ordinárias da vida quotidiana. Então, foi aberto o caminho para a instalação do pluralismo (multiplicação de denominações religiosas, seitas e cultos) e, também, para a privatização do sagrado.

À medida que a secularização incentiva a separação da vida coletiva da individual, também fortalece uma visão de mundo pragmática e utilitária, apresentando os bens religiosos como produtos de mercado, que podem ser consumidos conforme a urgência de cada um. É nesse contexto que circula o indivíduo *sem religião*, dotado de uma secularização subjetiva que nem sempre o desprende totalmente de crenças, mas sempre o desliga nitidamente das instituições religiosas, as quais julga desnecessária. Sente-se livre para exercer todas as suas liberdades, escolher seu próprio caminho e, assim, construir sua trajetória, percebendo-se como indivíduo dotado de direitos inerentes à sua própria condição.

3. O reconhecimento dos direitos humanos e sua consolidação

Convém ressaltar que a noção de direitos humanos, aqueles inerentes à natureza humana, portanto permanentes e imutáveis, surge mais precisamente a partir do século XVIII, como uma obrigação moral do Estado diante dos seus cidadãos, os quais também podem ser analisados como direitos morais, anteriores ao próprio Estado (Araújo, 2009). Os direitos humanos são construções sociais que pressupõem a proteção aos direitos naturais de cada indivíduo dentro e fora de uma comunidade política. Extrapolando as fronteiras domésticas, vigoram universalmente, podendo ser reivindicados de qualquer parte da chamada *aldeia global*, independentemente de argumentos religiosos.

A *Declaração Universal dos Direitos Humanos*,⁸ proclamada pela Organização das Nações Unidas, ganhou força legal em meados do século XX, como instrumento para manutenção da paz mundial. Esse documento, que

serviu de inspiração para constituições nacionais, “contribuiu para o fortalecimento das democracias mediante a formalização dos direitos de cidadania” (Sierra; Tavares, 2009, p.358). Diante dele, todos os homens, de “todos os povos e todas as nações”, podem se perceber iguais em dignidade, livres e dotados de direitos, o que lembra os princípios da Revolução Francesa. Nesse contexto, é o Estado o grande promotor do respeito aos direitos fundamentais do homem, não interferindo nas suas liberdades individuais. Abre, assim, espaço para que a sociedade civil, os movimentos sociais e as associações participem de sua efetivação, repudiando qualquer tipo de discriminação. Convém ressaltar, contudo, que a consciência dos direitos humanos não ocorre espontaneamente, dependendo de um processo educativo formal ou informal para a cidadania, o que também inclui a divulgação de informações pelos meios de comunicação de massa.

Sob a forma de conjunto de normas jurídicas, as quais devem orientar a legislação dos Estados, os direitos humanos contribuem para a implementação de políticas públicas, reafirmando, entre outros, o direito à vida, à liberdade, à segurança pessoal. Embora a garantia desses direitos seja de natureza judicial, não podemos deixar de reconhecer que sua compreensão extrapola esse campo, constituindo valores éticos universais imprescindíveis para a interação harmônica do indivíduo com os seus pares. Se, de um lado, o reconhecimento dos direitos humanos parece acompanhado do acirramento do individualismo na modernidade, com o decréscimo da participação popular nos moldes da antiga *polis*, de outro sugere um instrumento potencial para sustentar a convivência justa e tolerante, permitindo a manifestação da diversidade.

Entre os 30 artigos enumerados na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* selecionamos, para essa nossa reflexão, o Artigo XVIII, que tange à liberdade religiosa e, ainda, o Artigo XIX, reforçando que todo o indivíduo tem o direito à liberdade de opinião e expressão, independente de fronteiras. Assegure-se, então, principalmente àquele que habita um Estado laico, a prerrogativa de assumir publicamente uma posição que não seja a majoritária, sem receio de retaliações. Nos termos da declaração:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou

coletivamente, em público ou em particular (Declaração Universal dos Direitos Humanos, Artigo XVIII).

Está embutido nesse debate a noção de cidadania, sempre associada à consolidação da democracia brasileira, entendida como soberania popular (governo da maioria), mas sem esquecer o respeito ao direito das minorias. Assim, o cidadão é dotado de direitos e deveres, desfruta de liberdades civis, entre as quais a liberdade de crença e culto, de consciência, podendo declarar sua desinstitucionalização se assim desejar. Isso vai ao encontro, através da observação dos resultados censitários, conforme já mencionado, do crescimento do número de indivíduos identificados como *sem religião*. Estes são por nós aqui percebidos, muitas vezes, como cidadãos que questionam dogmas, privatizam sua relação com o transcendente e, de certa forma, ratificam o exercício do direito de não estabelecer nenhum vínculo com instituição religiosa. Desde que afirmar-se como católico deixou de ser obrigatório, os indivíduos passaram a assumir outras afiliações e estilos de religiosidade, o que deixou transparecer o pluralismo religioso. Muitos descobriram que poderiam dar sua própria interpretação aos livros sagrados e que autoridades eclesásticas não tinham direito de interferir nas demais esferas da vida (que não fossem da religião). As mentalidades vêm se modificando ao longo do tempo e, assim, no final do século XX para o início do XXI, surgiu um novo tipo de indivíduo, mais reflexivo, completamente autônomo, que reinterpreta a 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. Desse modo, indivíduos dispensam intermediários para buscar seu próprio caminho com Deus, comportamento que parece ir ao encontro daquela célebre frase de Mahatma Gandhi: “Deus não tem religião”.

Retomando nossa inspiração nos recenseamentos para falar de uma expressão pública das liberdades individuais, lembramos que talvez a maior novidade dos últimos tempos não seja exatamente a inclusão ou o crescimento da categoria dos *sem religião*, mas essa disposição de certos indivíduos para assumir uma condição de religiosidade independente das instituições tradicionais, o que, do nosso ponto de vista, é um sinal irrefutável da ampliação da consciência dos direitos humanos e do exercício pleno das liberdades individuais. Todo esse movimento de consciência e reivindicação de direitos está

abrigado na modernidade, uma conjuntura muito propícia à emergência de novas visões de mundo, num contexto onde se acentuam as rupturas, descontinuidades e desencaixes de estruturas tradicionais, o que analisaremos adiante a partir das perspectivas de Anthony Giddens (1991) e Jean-Paul Willaime (2007).

4. Transformações da modernidade: desencaixes, reflexividade e riscos

De acordo com Giddens (1991), a modernidade reinventa a tradição – cujos elementos vão sendo gradativamente descartados –, remodelando-a e produzindo transformações na intimidade humana, radicalizando as incertezas, aumentando os riscos, incitando contestações. O século XX foi marcado por mudanças ideológicas profundas que interferiram na percepção do cotidiano, entre as quais o desenvolvimento técnico-científico, a ampliação dos fluxos de informação, além de mudanças nas subjetividades humanas e nas relações sociais. No campo da religião, por exemplo, as tentativas de explicação do futuro da humanidade passaram de uma ratificação da secularização – como decreto do fim da religião –, para o seu questionamento, extraíndo disso, outros possíveis significados, sinalizando desencaixes.

O autor localiza, na passagem dos sistemas sociais pré-modernos para modernos, uma série de descontinuidades (deslocamentos e rupturas) entre as instituições atuais e as ordens sociais tradicionais.⁹ Entre os aspectos que as caracterizam estão: a) o ritmo da mudança, personificado pelo avanço da tecnologia; 2) o escopo da mudança, que é sua abrangência na sociedade global; e c) a natureza das instituições, como o trabalho assalariado, o sistema político do Estado-nação, o capitalismo. Essas descontinuidades foram desencadeadas pela natureza dinâmica da modernidade, que reside, sobretudo, na separação do tempo e espaço e na sua reorganização em escala mundial, possibilitando a conexão do local com o global.¹⁰ Essa separação, que resulta no esvaziamento do tempo e do espaço, constitui a condição primordial para o desenvolvimento do processo de desencaixe e reencaixe, ou desenraizamento dos sistemas sociais. Segundo Giddens:

Deslocamento das relações sociais dos contextos locais de interação e sua estruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço, o que, no seu ponto de vista [...] retira a atividade local dos contextos localizados, reorganizando as relações sociais

através de grandes distâncias temporo-espaciais (Giddens, 1991, p. 58).

O desencaixe dos sistemas sociais é facilitado pela ação de sistemas abstratos, classificados como fichas simbólicas e sistemas peritos (Giddens, 1991, p. 58), os quais retiram os relacionamentos de contextos localizados, conectando a subjetividade humana às instituições (estruturas e sistemas). As fichas simbólicas são os meios de intercâmbio circulantes, entre os quais se destaca o dinheiro,¹¹ possibilitando transações entre agentes distantes no tempo e no espaço. Os sistemas peritos, por sua vez, são aqueles de excelência técnica ou competência profissional, organizados em grandes áreas de ação.¹² Esses mecanismos auxiliam na organização racionalizada da sociedade moderna, permitindo a “*historicidade radical*”,¹³ que é a apropriação sistemática do passado para construir o futuro a partir da consolidação de um passado mundial, unitário (Giddens, 1991, p. 28-29).

Nas relações modernas a operação efetuada através de fichas simbólicas e sistemas peritos (sistemas abstratos) requer o estabelecimento de relações de confiança,¹⁴ que conduzem a implementação das práticas que constituem o social. Nos termos de Giddens (1991, p. 91), a “confiança em sistemas assume a forma de compromissos sem rosto, nos quais é mantida a fê no fundamento do conhecimento em relação ao qual a pessoa leiga é amplamente ignorante”. Nessa ótica o desencaixe das instituições ocorre através do fornecimento de garantias subentendidas nesses novos instrumentos de mediação, que, como já mencionado, desvinculam o espaço do tempo. Tudo isso está vinculado ao que Giddens denomina de segurança ontológica, um fenômeno emocional enraizado no inconsciente. Essa segurança “se refere à crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua autoidentidade e na confiança dos ambientes de ação social e material circulantes” (Giddens, 1991, p. 95). Está ligado, assim, à construção de identidades individuais na vida quotidiana, que faz com que indivíduos precisem confiar em sistemas impessoais.¹⁵ No entanto, esse mesmo esquema que multiplica as áreas de segurança, também reproduz os riscos, havendo, assim, alteração na percepção individual do mundo, o que suscita uma adaptação constante aos esquemas da modernidade. Para o autor, o que há de mais peculiar na sua concepção da modernidade¹⁶ são suas

instituições e estilos de vida que diferem profundamente de todos aqueles do passado.

A modernidade à qual ele se refere promoveu transformações profundas, simultâneas da intimidade do indivíduo, de suas relações interpessoais e na ordem social global. Entre os principais efeitos disso estão, a partir da reflexividade, a busca de identidade entre as opções e estratégias oferecidas pelos sistemas abstratos; impulso para a busca de autorealização que, no contexto de co-presença se estabelece pela abertura do eu para o outro e pela preocupação com a autossatisfação como uma apropriação positiva das circunstâncias em que as influências globalizadas invadem a vida cotidiana (Giddens, 1991, p. 117). Nesse contexto, a remodelação das relações sociais proporciona um tipo de reencaixe em outras organizações temporo-espaciais. Segundo Giddens (1991, p. 25) há uma “ordenação e reordenação reflexiva das relações sociais à luz das contínuas entradas (inputs) de conhecimento afetando as ações de indivíduos e grupos”.

Avaliando essa reflexividade em uma sociedade mergulhada num vasto fluxo de informações podemos dizer, então, que na sociedade contemporânea há dois tipos de reflexividade: a dos sistemas peritos e a do senso comum. Por conseguinte, todas essas práticas incorporadas à rotina estão fundadas na confiança incutida na natureza das dinâmicas das instituições modernas; no entanto, a incerteza abundante nesse contexto pode desestabilizar sistemas tradicionais, colocando-os à prova a todo instante, abalando a confiabilidade. Há uma apropriação reflexiva do conhecimento, que permite que o indivíduo revise antigas teorias e postulados e reavalie suas relações conforme suas expectativas. A partir daí, é possível promover alterações de rumos, romper com associações já instaladas e se desprender de instituições que, até então, acreditavam confiáveis e provedoras de significados. As possibilidades de mudanças são ampliadas, soltando as amarras dos hábitos e das práticas locais, o que engloba a esfera da religião.

Todo esse conjunto de transformações, que integram a dinâmica da atualidade, afeta o indivíduo e altera suas relações sociais podendo, inclusive, fazê-lo desconstruir verdades absolutas, até então concebidas indestrutíveis, contidas nos dogmas, que passam a ser questionáveis. Explicações fundadas em cosmologias religiosas são substituídas por outras explicações que incluem

aquelas científicas, igualmente provisórias. Emerge, assim, a radicalização das incertezas, decretando o fim de modelos instituídos, subvertendo a razão. Tudo pode mudar, uma vez que a subjetividade na modernidade é marcada pelo conhecimento reflexivamente aplicado, introduzido na base da reprodução dos sistemas sociais:

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter (Giddens, 1991, p. 45).

A dúvida que cerca todo e qualquer conhecimento produzido na modernidade está presente tanto entre os intelectuais quanto entre os leigos, à medida que essa informação entra em uso na sociedade. Assim, o conhecimento não é absoluto, nem estático; ele 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 reformuladas, o que se aplica a todos os aspectos da vida humana.¹⁷ Toda essa conjuntura facilita o rompimento dos laços com as instituições tradicionais, o que pode ser compreendido como um processo de destradicionalização, nos termos de Flávio Pierucci (2004).

Nesse sentido, podemos inferir que, no cenário religioso, os ventos secularizantes que sopraram no território brasileiro desestabilizaram a tradição, facilitaram rupturas inconcebíveis antes do Estado laico e, então, prepararam o terreno para o surgimento de um novo modelo de conduta, mais autônomo nas suas escolas e manifestações. Podemos dizer que a secularização, acompanhada da laicização, em certos contextos, deslocou estruturas sociais tradicionais permitindo a flexibilização da ordem instituída e o conseqüente desenraizamento dos indivíduos.

Numa perspectiva similar, considerando as incertezas e descontinuidades dos tempos modernos Jean-Paul Willaime (2007) faz sua análise do que se passa na atualidade, que ele chama de “ultramodernidade”, conceito que utiliza em oposição à pós-modernidade.¹⁸ É um cenário marcado pela transformação das condições e pelo risco, uma configuração sociocultural totalmente diferente, à qual Ulrich Beck (1995, p. 15) chamou de sociedade de risco, onde imperam a individualização, a reflexividade e a pluralização. Todos os ganhos da

modernidade com o desenvolvimento técnico-científico, político e sociocultural levantaram a dúvida e o questionamento crítico tanto do passado (tradição, em Giddens), quanto do futuro. Isso se traduz, segundo Jean-Paul Willaime (2007, p. 101), numa pluralização das concepções humanas e do mundo, dos sentidos da vida “deixando a institucionalização política da sociedade à margem da questão do sentido, refugiando-se numa gestão burocrática da vida coletiva”.¹⁹ Ou seja, diminuem as pressões dominantes e as sociedades civis atuam muito mais livremente; ocorrendo a desinstitucionalização do sentido, que fica subordinado somente a escolhas individuais. Nada escapa à crítica, nenhum tipo de instituição, costume, nem ideologia. Então, a ultramodernidade é a modernidade questionada, ou, nos seus termos, “desabsolutizada de todos os ideais”; mais especificamente, ele propõe que a ultramodernidade constitui, de fato, “um processo de secularização da modernidade” (Willaime, 2007, p. 101). Ao analisar a religiosidade nas sociedades europeias, o autor sugere que a ultramodernidade desmistifica os ideais seculares em nome dos quais a modernidade contribuiu com a secularização do religioso.

Inicialmente a secularização pode ser compreendida como uma passagem da legitimação religiosa para a secular de ideais e instituições fundamentais da sociedade (trabalho, família, educação e política), aspecto que corresponde ao sentido jurídico-histórico. Em seguida, ocorre a relativização dessas instituições e de seu lugar no mundo da vida e, assim, a modernidade secularizada se compreende pela dessacralização, desmistificação das instituições. Dessa forma se instala uma crise, segundo Jean-Paul Willaime (2007, p. 108), com o risco de dissolução dos mesmos ideais propostos pela modernidade, principalmente “em matéria de direitos humanos e democracia política”. Nesse contexto, o religioso – supostamente obsoleto –, resiste como um recurso simbólico possível numa sociedade de risco, de reflexividade generalizada, onde as instituições religiosas auxiliam as seculares em crise. É, segundo o autor:

Uma secularização onde o religioso, sem exercer domínio sobre a vida social, desempenha seu papel como recurso espiritual, ético, cultural ou ainda político em um sentido muito amplo, com respeito às autonomias individuais e ao pluralismo (Willaime, 2007, p.108).

Enfim, surgem mudanças nos esquemas antigos, permitindo que o indivíduo trafegue num mercado religioso diversificado, consumindo aquelas

ofertas que mais correspondam às suas expectativas ou, mesmo, construa sua identidade a partir de outros vínculos de sociabilidade e concepções de religiosidade. Acontece, então, uma reacomodação do lugar da religião e, também, da maneira de ser religioso, quando a contemporaneidade não se constitui como um estágio “menos religioso”, mas outra forma de ser religioso. Diante das perspectivas aqui apresentadas, declarar-se *sem religião* nos tempos atuais, pode significar outra forma de adaptar-se às novas condições e de lidar com sua própria identidade. Seu crescimento em certas sociedades pode sinalizar a instauração de uma crise de pertencimento institucional enraizada nas próprias características desses tempos. Aqui está incluída, então, a reivindicação do exercício pleno das liberdades individuais, onde se destacam a: de expressão, de consciência, de crença, de afirmar-se *sem religião*.

Referências bibliográficas

ANTONIAZZI, Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* São Paulo: Paulus, 2004.

ARAÚJO, Marcelo de. A Fundamentação contratualista dos Direitos Humanos. *Ética@* (UFSC), v. 8, 2009, p. 9-23.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASCH, Scott. *Modernização reflexiva, política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1995.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. A dessecularização do mundo, uma visão global. *Religião & Sociedade*, v. 21, n° 1, Rio de Janeiro, ISER, 2001, p. 9-24.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Censo Demográfico 1991*, resultados do universo relativos às características da população e dos domicílios. Rio de Janeiro: IBGE, 1991. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/censo>>. Acesso em: 24 out. 1994.

_____. *SIDRA 2000*. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br>>. Acesso em: 9 jan. 2009.

JACOB, César Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. PUC - Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, n. 5, 2º semestre, Niterói, PPGA/UFF, 1998, p. 21-43.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra*, genealogia da secularização. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins. *As religiões nos censos brasileiros*, informações preliminares do Censo Demográfico 2000. 54^a Reunião Anual da SBPC. Goiás, 2002. Disponível em: <<http://www.sbpnet.org.br/eventos/54RA/TEXTOS/SBPC/SBPC%20.....>>. Acesso em: 23/05/2004, 2004, p. 1-13.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e Dessecularização, a propósito do auto-engano em Sociologia da Religião. *Novos Estudos*, n. 49, São Paulo, CEBRAP, nov. 1997, p. 99-117.

_____. Bye bye Brasil, o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, n. 52, São Paulo, IEA/USP, set/dez. 2004, p. 17-46.

RODRIGUES, Denise S. *Os “sem religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

_____. Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. *Rever - Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, dez. 2007, p. 31-56. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2007/t_rodrigues.pdf>. Acesso em: 28/04/2011.

SIERRA, Vânia M.; TAVARES, Ana Claudia D.. Tutela aos Direitos Humanos. FERREIRA, Lier P.; GUANABARA, Ricardo; LOMBARDO JORGE, Vladymir L. (Orgs.). *Curso de Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Elsevier - Campus Jurídico, 2009, p. 353-377.

VELASCO, Demetrio. La construcción histórico-ideológica de la laicidad. In: DA COSTA, Néstor (Org.). *Laicidad en América Latina y Europa*, repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI. Uruguay: Instituto Universitario CLAEH –Red Puertas, 2006, p. 14-31.

WILLAIME, Jean-Paul. La ultramodernidad como secularización de la modernidad. In: DA COSTA, Néstor; DELACROIX, Vincent; DIANTEILL, Edward (Orgs.). *Interpretar la modernidad religiosa*, teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa. Uruguay: Instituto Universitario CLAEH – Red Puertas, 2007, p. 99-109.

¹ O Censo Demográfico 2010 começou no domingo, 1º de agosto, com 191.972 recenseadores do IBGE que percorrerão os 8.514.876,599 km² do território nacional, nos 5.565 municípios brasileiros, para coletar informações sobre a população.

² Referimo-nos a duas situações: relatório do Centro de Políticas Sociais do Instituto Brasileiro de Economia da Fundação Getúlio Vargas - CPS/IBRE/FGV - intitulado *Retratos das Religiões no Brasil* (2005), que buscou mapear a evolução das crenças religiosas no país; e à reportagem publicada na *Revista Veja*, ed. 2040, de 26/12/2007, repercutindo resultados do Censo Demográfico de 2000, apresentando a cidade baiana de Nova Ibiá como a mais atea do país, o que foi alvo de contestação de seus moradores. No primeiro caso, artigo do economista Marcelo Neri, anexado ao relatório, partia da análise das variáveis socioeconômicas e demográficas brasileiras de 1940 a 2000 para mostrar mudanças nas escolhas religiosas, afirmando, diante da presença dos sem religião, que houve uma “crescente troca do catolicismo por ateísmo e por religiões alternativas em todas as faixas etárias”. No segundo, o vilarejo de 7000 habitantes apresentava, de fato, o maior número de sem religião (59,85%). Sua classificação equivocada teria sido decorrente de uma má interpretação de recenseadores religiosos que percebiam o distanciamento de instituições religiosas como ateísmo e não como a possibilidade de religiosidade descolada das instituições tradicionais. Cf. RODRIGUES, 2009.

³ Nos termos legais: “a religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas, com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”. Constituição Brasileira de 1824, Art. 5.

⁴ Conf. Decreto n.º 1, baixado pelo Governo Provisório do Mal Deodoro da Fonseca e, posteriormente, pelo Decreto n.119-A, de 7/01/1890.

⁵ Nilza de Oliveira Martins Pereira é gerente do Projeto Análises Estruturais e Espaciais da População do Departamento de População e Indicadores Sociais (DEPIS) da Diretoria de Pesquisas (DPE) do IBGE.

⁶ A autora consultou o Censo Demográfico de 1950 e, ainda, os de 1960, 1970, 1980, 1991.

⁷ Conforme o Censo 2000 são 12.492.403 indivíduos sem religião no território nacional, correspondendo a 7,35% da população. Destes, 6.084.121 estão na Região Sudeste, 2.268.018 no Estado do Rio de Janeiro e 1.820.955 na sua Região Metropolitana. Ver tabela 2103 – população residente por religião, sexo, situação de domicílio e grupos de idade no Banco de Dados Agregados SIDRA disponível no site <<http://www.sidra.ibge.gov.br>>.

⁸ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, adotada e proclamada pela resolução 217 A (III), da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm>. Acesso em 1/08/2010.

⁹ Tradição, em Giddens, se refere a um modo particular de organização das práticas e das crenças de uma sociedade ou de uma cultura, referido a um tempo passado.

¹⁰ Através da reordenação temporo-espacial, torna-se possível estabelecer, com a interação mediada, por exemplo, a relação entre presente e ausente localmente, conectando o local com o global, o que não era possível nas sociedades tradicionais. O funcionamento das instituições modernas, altamente racionais, está respaldado nisso.

¹¹ O dinheiro pode retardar o tempo, desvinculando as transações de um lugar particular de troca, sendo essencial para a atividade econômica moderna.

¹² Um perito é aquele que detém um conhecimento específico para a execução de determinada atividade como, por exemplo, a construção de uma determinada máquina ou a habilitação para o exercício da Medicina, o que está distante do conhecimento superficial circulante com base no senso comum. Para resolver um problema relativo a uma especialidade que não domina, o indivíduo precisa contratar o serviço de um “perito”, estabelecendo, também, uma relação de confiança.

¹³ A noção de historicidade está associada aos esquemas de datação de acontecimentos distribuídos num globo devidamente mapeado, onde cada fato é distribuído geograficamente no seu tempo e correlacionado a outro paralelo, ou contraposto a anteriores, permitindo o registro de uma história mundial, unificada nas suas particularidades. Convém ressaltar que essa noção de historicidade não deve ser atribuída exatamente à história - que Giddens critica enquanto enredo, uma vez que a vida contemporânea está repleta de descontinuidades -, mas à aplicação das experiências do passado para construir um futuro, que está aberto a mudanças, porque essa alta modernidade é extremamente mutável.

¹⁴ Essa confiança pode ser de dois tipos: a) em sistemas, traduzidas pela fé no conhecimento do outro, ou nos compromissos sem rosto, que são relações impessoais e anônimas, que transformam as relações do grupo; b) na pessoa, na qual é requerida a integridade do outro.

¹⁵ A segurança, segundo o autor, surge na primeira infância, erigindo uma base de confiança capaz de sustentar oscilações naturais que podem ocorrer ao longo da existência humana, bastante vulnerável a elas. Ela se estrutura inicialmente a partir da capacidade de lidar com a ausência ou presença materna, terminando por se constituir como lembrança ou memória que, adiante, permitirá a confiança no outro.

¹⁶ Anthony Giddens (1991, p. 11), em sua análise da modernidade, tenta situá-la, definindo-a como um “estilo, um costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. O início do período moderno é estabelecido a partir de toda uma conjuntura desenhada por transformações histórico-culturais, contudo, a exatidão sobre seu término, estimado por alguns no final do século XX, ainda é uma incógnita. É uma “caixa preta” onde ainda estão guardadas suas características principais que vão indicar uma fase posterior, de transição, muitas vezes definida, por outros autores, como pós-modernidade. No seu esforço de entendimento da modernidade, Giddens a subdivide em dois estágios: inicial e alto. No caso atual, o indivíduo está ingressando no que ele classifica de alta modernidade, e não se deslocando para além da modernidade como outros autores supõem.

¹⁷ Embora a modernidade seja construída através do conhecimento reflexivamente aplicado, não há sequer segurança se esse conhecimento será revisado no futuro.

¹⁸ O autor destaca que o deslocamento do prefixo “pós” - para demarcar o esgotamento de um universo de experiências e seu ingresso no outro. Para ele, não saímos da modernidade, mas,

estamos numa fase de racionalização da modernidade, o que é traduzido na obra de Giddens (1991) como alta modernidade. A ultramodernidade seria o estágio final desse processo, que representa a força liberadora da modernidade.

¹⁹ Tradução livre.

Recebido em 31/10/2010, revisado em 21/12/2010, aceito para publicação em 25/12/2010.