

JOSÉ LUCAS DA SILVA

**EU VI A FACE DE DEUS PICHADA NO MURO:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A CATEGORIA
CENSITÁRIA DOS SEM RELIGIÃO EM
ARARAQUARA – SP**



JOSÉ LUCAS DA SILVA

**EU VI A FACE DE DEUS PICHADA NO MURO:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A CATEGORIA
CENSITÁRIA DOS SEM RELIGIÃO EM
ARARAQUARA – SP**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre. Exemplar apresentado banca de Mestrado

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos

Orientador: Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion

Bolsa: CAPES

ARARAQUARA – S.P.
2018

Silva, José Lucas da

Eu vi a face de Deus pichada no muro :
considerações sobre a categoria censitária dos
sem religião em Araraquara-SP / José Lucas da
Silva – 2018

90 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista "Júlio de
Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras
(Campus Araraquara)

Orientador: Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion

1. Sem religião. 2. Religiosidade. 3. Mobilidade
religiosa. 4. Teoria antropológica. I. Título.

JOSÉ LUCAS DA SILVA

**EU VI A FACE DE DEUS PICHADA NO MURO:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A CATEGORIA
CENSITÁRIA DOS SEM RELIGIÃO EM
ARARAQUARA – SP**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Conselho do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre. Exemplar apresentado para defesa da Dissertação.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos

Orientador: Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion

Bolsa: CAPES

Data da Defesa: 27/2/2018

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Membro Titular: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

Membro Titular: Prof. Dr. Francisco de Paiva Lima Neto
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”..

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

AGRADECIMENTOS

Às duas, antes de mais nada. Ao pessoal de casa: nós somos uma corrente de sete elos. A todo mundo que esteve em volta, nós somos muitos, mas em especial, as mulheres da minha família matrilinear. Vocês foram o esteio quando eu não tinha força, o colo quando eu tive medo, o abraço quando acabou. Apoio, confiança, diversão, paciência e prumo. Não poderia querer mais nada. Obrigado.

Ao meu orientador por me orientar quando nem eu sabia o que estava fazendo. A profa. Ana Lúcia de Castro e ao prof. Rafael Alves Orsi pelas primeiras orientações em pesquisas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais por ter contribuído minha participação no II Simpósio Internacional da Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR. Este evento teve forte impacto na condução desta pesquisa. A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior(CAPES) por ter permitido que os momentos finais desta pesquisa fossem mais tranquilos.

Meu agradecimento a Tarsila, Manu, Isa, Serginho, motorista-herói, e Ricardo por me levarem para ver a praia pela primeira vez, no Sul, no inverno e no meu aniversário depois dos 27 e ainda me trazerem de volta! Ao pessoal do Grupo de Estudos em Religião, Sociedade e Cultura, famoso GERSOM, por acreditarem, dividirem, comunicarem. Foi breve, mas foi fundamental.

A quem me acompanhou, de perto e de longe, ao longo destes dois anos: os meio intelectuais, meio de esquerda Madruga, Brício, Vini, Ed e Du; ao Pantera e ao Gui por ficarem empolgados junto comigo com textos novos do Mauss, ao Lucas por ter estado comigo desde o primeiro dia de Unesp; à Katia, Mayara, Delzis-chan, Jhonny, Pam, Jr, Murilo, Nádia, Harry, Tur, Shinobi, obrigado gente, sem vocês os últimos anos teriam sido consideravelmente insuportáveis; ao Douglas pela parceria na pesquisa com Religião; ao João Mauro, André, Isaías, Che, Papa, Livia, Xandão, veteranos que me mantiveram calmo, mostraram saídas, por terem ficado perto. A todos e todas da pós-graduação, pelo exemplo e ensinamentos, de vida e acadêmicos, sou um cientista social melhor e mais íntegro, acredito, graças a vocês. Obrigado.

Ao pessoal do PIBID – EJA, “meus” alunos e alunas, professores de vida, seus coordenadores gerais, mentores na docência e na luta pela educação, aos colegas, por dividirem a aprendizagem sobre ensinar, e a melhor coordenadora do mundo que me ensinou o que é ser professor, profa. Míriam Andrade.

À Lê, por ter me influenciado a fazer mestrado com seus entusiasmo, verdades e posturas, pelas categorias ressignificadas, pela companhia, por me ajudar a lembrar.

Ao pessoal do Emancipa, pelas interlocuções, risadas e por apresentar o melhor bar de São Carlos. Aos colegas de trabalho do Opção, do Provest. Aos meus alunos de estimação que me permitiram transmitir a Sociologia e a Filosofia de forma tão próxima: ao Caio em sua busca pela Vontade de Potência, a Jhully por ir corajosamente onde nunca foi, ao Pedro por nunca desistir de compreender o mundo.

Ao pessoal do Vortex CaosCast; Rod e Victor pela camaradagem, ao Duende pela força com as traduções, ao Pessota com as revisões e Normas ABNT #SomosTodosLixeirinhas.

Help me, o warrior lord of Thebes, in my unveiling before the Children of men!
(Liber al vel Legis, 1:5)

Então Satanás se levantou contra Israel, e incitou Davi a numerar a Israel. E disse Davi a Joabe e aos maiores do povo: Ide, numerai a Israel, desde Berseba até Dã; e trazei-me a conta para que saiba o número deles. (1 Crônicas 21.1,2)

E aconteceu naqueles dias que saiu um decreto da parte de César Augusto, para que todo o mundo se alistasse. (Este primeiro alistamento foi feito sendo Quirino presidente da Síria). E todos iam alistar-se, cada um à sua própria cidade. E subiu também José da Galiléia, da cidade de Nazaré, à Judéia, à cidade de Davi, chamada Belém (porque era da casa e família de Davi), A fim de alistar-se com Maria, sua esposa, que estava grávida. E aconteceu que, estando eles ali, se cumpriram os dias em que ela havia de dar à luz. E deu à luz a seu filho primogênito, e envolveu-o em panos, e deitou-o numa manjedoura, porque não havia lugar para eles na estalagem. (Lucas 2. 1,7)

Aqui há sabedoria. Aquele que tem entendimento, calcule o número da besta; porque é o número de um homem, e o seu número é seiscentos e sessenta e seis.(Apocalipse 13,18)

Lift up thyself! for there is none like unto thee among men or among Gods! Lift up thyself, o my prophet, thy stature shall surpass the stars. They shall worship thy name, foursquare, mystic, wonderful, the number of the man; and the name of thy house 418.(Liber vel al Legis, 1:78)

RESUMO

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística mantém uma série histórica e coesa dos Censos Demográficos desde 1940, apresentando a cada 10 anos um "retrato do Brasil". A partir dos anos 1980 as comunidades científicas e confessionais tem se interessado pelos resultados deste levantamento quanto ao quesito religião. O IBGE apresenta uma única categoria sobre a religiosidade do recenseado em seu Censo Demográfico, "Qual sua Religião ou culto?", caso responda-se de forma negativa o respondente será categorizado como Sem Religião. Percebe-se que dentro desta categoria não estão só ateus e agnósticos, mas também pessoas que vivenciam sua vida religiosa de alguma outra forma. Esta pesquisa de mestrado busca encontrar na série histórica da cidade de Araraquara - SP a produção do número destas pessoas. Os desafios teóricos e metodológicos foram e são como lidar com esta população específica tanto do ponto de vista estatístico quanto do ponto de vista empírico. Como preencher o dado numérico de sentido. Para tanto, reconstruímos a mobilidade religiosa da cidade de referência fazendo uma crítica da construção deste número e como narrar esta categoria ao longo do tempo. Procuramos construir uma aproximação com um local que congregasse estas pessoas Sem Religião.

Palavras-chave: Sem Religião. Religiosidade. Mobilidade religiosa. Teoria antropológica.

ABSTRACT

The Brazilian Institute of Geography and Statistics maintains a historical and cohesive series of Demographic Censuses since 1940, presenting every 10 years a "portrait of Brazil". Since the 1980s, the scientific and faith-based communities have taken an interest in the results of this survey regarding the religion department. The IBGE presents a single category on the religiosity of the registered in its Demographic Census, "Which is your religion or cult?", if responds in a negative way the respondent will be categorized as Without Religion. One can see that within this category there are not only atheists and agnostics, but also people who experience their religious life in some other way. This master's research seeks to find in the historical series of the city of Araraquara - SP the production of the number of these people. The theoretical and methodological challenges were and are how to deal with this specific population both from a statistical and an empirical point of view. How to fill in the numeric data of sense. To do so, we reconstruct the religious mobility of the city of reference by criticizing the construction of this number and how to narrate this category over time. We sought to build a rapprochement with a place that would congregate these people Without Religion.

Keywords: Without religion. Religiosity. Religious mobility. Anthropological theory.

LISTA DE FIGURAS

<u><i>Figura 1 - Crescimento dos sem religião como captada pelo Censo IBGE 2000 em relação a série histórica do IBGE.....</i></u>	<u><i>26</i></u>
<u><i>Figura 2 - Fluxograma exploratório da mobilidade religiosa.....</i></u>	<u><i>53</i></u>

LISTA DE TABELAS

<u>Tabela 1 - População araraquarense por religião e sexo em 1940.....</u>	<u>31</u>
<u>Tabela 2 - População araraquarense por religião e sexo em 1950.....</u>	<u>32</u>
<u>Tabela 3 - População araraquarense por religião e sexo em 1970.....</u>	<u>32</u>
<u>Tabela 4 - População araraquarense por religião e sexo em 1980.....</u>	<u>34</u>
<u>Tabela 5 - População araraquarense por religião e sexo em 1991.....</u>	<u>35</u>
<u>Tabela 6 - População araraquarense por religião e sexo em 2000.....</u>	<u>37</u>
<u>Tabela 7 - População araraquarense por religião e sexo em 2010.....</u>	<u>38</u>
<u>Tabela 8 - Dados totais da população araraquarense por religião e sexo em 2010.....</u>	<u>38</u>
<u>Tabela 9 - Mobilidade religiosa em Araraquara e as categorias censitárias relação a população total.....</u>	<u>40</u>
<u>Tabela 10 - Mobilidade religiosa em Araraquara e a flutuação da população em relação a série histórica.....</u>	<u>40</u>
<u>Tabela 11 - Registros de caderno de campo sobre frequentadores do IXOM no ritual observado.....</u>	<u>56</u>

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CNBB	Confederação Nacional dos Bispos do Brasil
CONIC	Conselho Nacional das Igrejas Cristãs
EX	Espaço Xamânico Morada do Sol
GD	Hermetic Order of Golden Dawn
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICAR	Igreja Católica Apostólica Romana
ISER	Instituto Superior de Estudos da Religião
IX	Instituto Xamânico
IXMS	Instituto Xamânico Morada do Sol
IXOM	Instituto Xamânico Om Pad Me Hum

SUMÁRIO

<u>1 INTRODUÇÃO.....</u>	<u>13</u>
<u>1.1 Trajetória da pesquisa.....</u>	<u>17</u>
<u>2 NARRANDO NÚMEROS: CENSO DEMOGRÁFICO, CATEGORIAS</u>	
<u>CENSITÁRIAS E MOBILIDADE RELIGIOSA EM ARARAQUARA-SP.....</u>	<u>23</u>
<u>2.1 Ide e numerai a Israel: mobilidade religiosa em Araraquara-SP na série histórica dos</u>	
<u>censos demográficos.....</u>	<u>28</u>
<u>2.2 E seu número é seiscentos e sessenta e seis: o censo demográfico como instrumento</u>	
<u>de construção da realidade.....</u>	<u>40</u>
<u>3 CHAMANDO OS FILHOS DO SOL: POSSIBILIDADE DE CAMPO COM</u>	
<u>POPULAÇÃO SEM RELIGIÃO ENTRE COMUNGADORES DE AYAHUASCA EM</u>	
<u>ARARAQUARA-SP.....</u>	<u>56</u>
<u>4 UMA ESTRELA A VISTA: CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE PESSOAS AS</u>	
<u>PESSOAS SEM RELIGIÃO.....</u>	<u>71</u>
<u>REFERÊNCIAS.....</u>	<u>79</u>

1 INTRODUÇÃO

O título desta Dissertação de Mestrado é uma canção de autoria da banda *punk* paulistana Inocentes que teve seu início nos anos 1990 depois de seus integrantes romperem com outras bandas nas quais tocaram ao longo dos anos 1980 e 1970 buscando novas possibilidades musicais e de postura política. Veteranos cansados. O estilo e escolha das composições dos Inocentes estiveram carregados de uma aguda percepção sobre a vida na metrópole, nas contradições sociais e existenciais que este lugar apresenta e conforma. A faixa *Eu vi a face de Deus*, além de ter tocado a exaustão desde 2015, serviu de ignição para este esforço de pesquisa. Primeiro por fazer uso da expressão “eu vi” - testemunho, denúncia e autoria – seguido do objeto observado, a face de Deus”, num espaço que explicita as descontinuidades desta composição “pichada no muro”. A experiência mística de se ver – novamente, o lugar do olhar como autoria – a face de Deus é chamada em teologia de *teofania*, revelação ou contemplação do divino. Existe aqui o ponto definidor da experiência que, inicialmente, busquei abordar ao longo da pesquisa: a religiosidade das pessoas Sem Religião.

No texto bíblico somos apresentados a situações em que personagem relacionam-se com o divino através de alguma manifestação desta ordem de grandeza, manifesto em meio a grandiosidades naturais como trovões, relâmpagos e trombetas (Gn 28. 12-17), em uma visão (Is 6. 1-13), através de um anjo (Êx 3.2 – 4.17). Somos aqui apresentados a invulgaridade que seria a contemplação da face Deus. E, no entanto, os Inocentes afirmam:

Eu vi a face de Deus/ Pichada no muro / Lá longe, na cidade/ No seu beco mais escuro/ Onde as crianças tomam drogas/ Os bêbados se arrastam/ Onde Judas perdeu as botas/ Onde apagaram o dedo-duro/ Eu vi a face de Deus/ Pichada no muro/ *Eu vi!*

Uma experiência destas em meio a cidade, ali, no muro, junto ao que sobrou da última campanha eleitoral e as inscrições de gangues juvenis. A estética *punk* lida com o escárnio e a subversão de todo e qualquer símbolo, os processos de ressignificação e de atualização se dão em meio a danças convulsivas, corporalidades violentas contra si mesmo e o entorno. Não se pretende criar nada novo, não se pretende salvar o mundo, nem se quer a si mesmo: estão muito concentrados em descer a espiral de entropia divertindo-se com um sorriso cínico no rosto. Valores absolutos são negados, verdades monolíticas são expostas pelo que são: ficções; utopias são fragilizadas, nada é verdadeiro e tudo é permitido em meio ao caos. A

1 INOCENTES, Estilhaços, CD, 1992, Camerati; grifo nosso.

denúncia central aqui não é sobre o que se deveria ser, ninguém acha que tem as respostas, mas sobre o que se faz do que disseram que seria feito. O picho é uma das formas de se tomar a cidade de volta, de se marcar que se está ou esteve ali, sobretudo, o motivo que se escolhe para o picho é algo que pode ser tanto um grito de autopreservação em meio a um cotidiano obliterador de presenças como pode ser um esforço de registrar algo que se considera importante. É um veículo de comunicação, tal qual a bruxaria, dos despossuídos como apresenta Peter Grey no seu *Manifesto da Bruxaria Apocalíptica*. “A bruxaria é o recurso dos despossuídos, dos impotentes, dos famintos e dos abusados” (GREY, 2017). Assim como o picho parece ser para quem o faz. Sobre aquilo que viu, sentiu, é.

Vi salmos estilhaçados/Que nem caco de vidro/Corações pisoteados/Chorando,
pedindo abrigo/Vi cães sufocados/Na câmara de gás/Vi padres assassinados/Por
abençoarem Barrabás (INOCENTES, 1992)

No fundo, a questão se explica, mas não se esgota, num sentimento de traição exposta em outra canção do grupo, *Pátria Amada*. “Pátria Amada, como pude acreditar/Em palavras vazias e promessas soltas no ar/Pátria Amada, você me decepcionou/Quando eu lhe pedi justiça você me negou!²”. Não é raro ao se ouvir composições da banda que se perceba um sentimento claro de raiva e revolta contra traições várias. Ao mesmo tempo que não é incomum que se perceba uma denúncia do tipo “eu tentei”.

Vi Cristo no pau de arara/Ficou três dias de bico calado/Maria sorriu felizes/Com
seu sorriso desdentado/Vi a casa de Noé/Alagada num dilúvio/Eu vi os doze
apóstolos/Brigando num trem de subúrbio. (INOCENTES, 1992).

Estes esforços em trazer para o cotidiano cinzento alguns grandes motivos do imaginário judaico-cristão empresta um determinado tom de cansaço e desencanto a cosmovisão ocidental. A última estrofe da canção apresenta uma escatologia de pontos sensíveis para a religiosidade popular: Jesus, Francisco de Assis e os anjos.

Eu vi o Menino Jesus/Abandonado numa esquina/Francisco de Assis/Passando
cocaína/Vi anjos espatifados/Por não saberem voar/Vi crentes no inferno/Por não
aprenderem a rezar/Eu vi a face de deus pichada no muro (INOCENTES, 1992).

Neste caldo todo as últimas palavras, “Vi crentes no inferno/ Por não aprenderem a rezar” foram motivadores desta pesquisa. Existiria uma forma “correta” de se acessar o sagrado? Se assim for, há uma forma errada? Na construção desta pesquisa encontram-se

2 (INOCENTES, *Pátria Amada*, *Adeus Carne*, LP, 1987, Warner)

vários temas que foram influenciados por esta estética e sociabilidade *punk* a estas questões. Nos caminhos desta pesquisa eu vi muita coisa. Fui encontrar esta expressão em meio a pessoas comungadoras de *ayahuasca*. Pessoas “paz e amor”. O caráter autônomo e de autoconstrução encontra um lugar de destaque em meio ao grupo. Boa parte das produções são bricolagens, construções segundas através de releituras de elementos. Isto era, inicialmente, o que pretendia ver quando decidi fazer esta pesquisa, mas assim como a cidade, quando olhei para a pesquisa ela me olhou de volta. Vi uma questão que parecia acessória tomar cada vez mais vulto. Um velho lugar sempre frequentado e que se apresentava totalmente novo. Redescoberto, quase.

Os Censos Demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizam uma única pergunta sobre a vida religiosa em seu questionário: “Qual sua religião o culto?”. O recenseador deve anotar qual seja a resposta sem interferência de sua crença ou valores pessoais, sem interferir na resposta, mas orientando o recenseado para que a resposta seja o mais precisa e o menos genérica possível. Por exemplo, não se aceitam respostas como “crente”, “católico” ou “médium”. Assim, aqueles que respondem de forma negativa a esta pergunta são catalogados como “Sem Religião”. Foi a esta categoria censitária que me dediquei. Posto toda esta discussão sobre religião caberia perguntar “Se são sem religião porque, então, conduzir uma pesquisa dentro da grande área das Ciências Sociais da Religião”? Dentro do grande grupo estatístico estão, sim, ateus e agnósticos, no entanto, já a algumas edições vem-se percebendo que dentro desta categoria não estão só pessoas sem visão religiosa de mundo, nem tão pouco estão pessoas sem vínculo com religiões. Há *outra* coisa para ver.

Biograficamente conheci um circuito de pessoas no interior de São Paulo formado entre cultos mediúnicos de matriz africana, meditações orientais com forte orientação budista, praticantes de *yoga*, comunhão de plantas de poder, marcadamente a *ayahuasca*, tudo isto como ferramenta de expressão da religiosidade desvinculada de pertença religiosa. O plano era sondar a subjetividade destes indivíduos que circulavam entre estas práticas, aulas e serviços religiosos de *yoga*, budismo, os cultos afro e os trabalhos xamânicos com enteógenos. Não que as práticas em si arregentassem estas três performances sincronicamente, mas diacronicamente os indivíduos circulavam entre lugares que as disponibilizava dando significado particular para estes elementos em sua representação religiosa. Também queria ver como se dava a circulação de pessoas pelos diversos tipos de transe ritual: com música, dança e recursos a substâncias expansoras de consciência; por

dança e música, sem as substâncias; por fim, transe sem nenhuma das anteriores, em silêncio e com rigidez corporal.

A primeira situação foi encontrar algum recorte possível deste grupo de maneira que pudesse, de fato, observar a vivência deste trânsito. De início a ideia era participar de três situações diferentes buscando identificar quais eram os indivíduos que frequentavam constantemente mais de um lugar e quais eram de presença mais fixa em um destes lugares. Conduziria entrevistas com estes indivíduos buscando sua trajetória de vida religiosa. Esperava, com isto, ter elementos suficientes para a reflexão sobre mobilidade religiosa e esta produção específica de subjetividade. Ao longo das disciplinas do Mestrado³ e da orientação⁴ para esta pesquisa ficou claro que não seria possível, com o tempo disponível, fazer este tipo de campo sendo que a estratégia escolhida foi escolher um só grupo e trabalhar a partir de sua observação e se seria possível, partindo daqui, ver o que era, na prática, a categoria censitária dos Sem Religião no enfoque escolhido.

Inicialmente estava previsto um relato empírico do que, parecia ser, uma possibilidade de observação da religiosidade das pessoas Sem Religião tal qual como definidas pelo Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Refletindo sobre as considerações feitas pela Banca de Qualificação pareceu-nos que, dado o trabalho já realizado com os CD, realizar um trabalho mais imersivo nas subjetividades poderia não apresentar um trabalho adequado dado o tempo que pediria tomando espaço, assim, de uma discussão mais profunda quanto ao CD como objeto de pesquisa. Este relato empírico, no início da pesquisa parecia ser o grande foco do trabalho, a intenção era, afinal de contas, realizar uma etnografia com esta população Sem Religião.

Com o avanço da manipulação dos dados e do aprofundamento no debate sobre os Censos Demográficos foi-nos parecendo mais pertinente para o momento do mestrado realizar um debate frontal com estes dados, focando na cidade de Araraquara – SP, para num momento seguinte na pós-graduação, construir uma investigação melhor informada sobre quem são as pessoas Sem Religião. Talvez um trabalho enfocando as transformações históricas e sociais que Araraquara-SP conheceu contribua pra trazer uma outra qualidade para os dados debatidos neste presente trabalho. Enfocar as subjetividades dos Sem Religião oferecerá, como será debatido aqui, uma renovação do debate sobre os Censos Demográficos.

3 Agradeço a Profa. Dra. Maria Teresa Kerbauy responsável pelo Seminário de Pesquisa I que através de suas observações pragmáticas de pesquisadora experiente na Ciência Política conseguiu me fazer ver o que dá ou não para ser feito em 24 meses.

4 Ao meu orientador, Prof. Dr. Edmundo Peggion, agradeço a sempre constante paciência e para auxiliar na construção do campo.

Este trabalho inspira-se numa etnografia feita por Denise dos Santos Rodrigues(2007;2011;2012) no Rio de Janeiro – RJ que trabalhou também a partir da categoria censitária dos Sem Religião. Como existe legislação sobre o sigilo dos respondentes não haveria como recorrer ao IBGE pedindo dados sobre quem respondeu de que forma ao CD. Diferente de outras denominações religiosas você não pode simplesmente ir a igreja que estas pessoas frequentam ou recorrer a internet para encontrar estas pessoas. Sendo assim, Rodrigues (2007;2011;2012) decidiu partir de suas conexões pessoais para tentar chegar a estas pessoas baseando nesta estratégia de selecionar seus informantes através da pergunta de controle feita pelo recenseador do IBGE⁵. Como realizei trabalho de campo num Instituto Xamânico orientado por esta visão apresentarei esta etnografia no *Capítulo 2 – Chamando os Filhos do Sol: uma possibilidade de campo com os Sem Religião* momento no qual faço uma discussão sobre um possível local de observação deste “estilo” em religiosidade. Este trabalho de mestrado acabou se construindo como um momento de amadurecimento para um trabalho de fôlego com esta população Sem Religião.

1.1 Trajetória da pesquisa

As primeiras idas a campo, ainda na graduação em Ciências Sociais, buscavam observar dinâmicas religiosas num terreiro de candomblé que tocava giras de umbanda me conduziram para a produção de representações religiosas. Em 2014, para a Prática como Componente Curricular da disciplina Antropologia Estrutural, propus uma imersão etnográfica no terreiro de candomblé onde era *abiã* (neófito, aprendiz) focando nas diferenças de giras de entidades de esquerda e de direita dentro da ritualística da casa. Havia trabalho aberto para o atendimento a quem procurasse a casa, dentro do paradigma de caridade observada pela umbanda, mas que sempre culminava com a pessoa sendo gradualmente levada para o culto interno com o candomblé. Muito desta impressão se deve, provavelmente, por eu ter feito o mesmo percurso, o que me levou a começar o desenvolvimento mediúnico dentro da religião. Julguei que ali poderia ser um bom lugar para desenvolver o trabalho monográfico.

Desta imersão colho o dado de que outro *abiã*, aprendendo o cargo de *ogã*⁶, portanto, sendo honrado e obrigado a condução de sacrifício animal observava uma dieta vegetariana aliando nisto temas que flertavam com questões próximas ao budismo e hinduísmo

5 “Qual sua religião ou culto?”

6 Ao longo do texto me referirei a este informante como “*ogã*” em observação a discrição pedida por ele.

manifestando o respeito a toda forma de vida, incluso a animal, como algo sagrado. Este irmão carregava o orixá Ogum em seu mito pessoal dentro do sistema de representação da religião o que lhe obrigava a uma dieta em situações religiosas festivas de consumir a comida ritual deste orixá, a feijoada. Numa destas feijoadas, enquanto comíamos afastados dos mais velhos como manda o preceito, pude conversar mais sossegadamente com ele sobre sua percepção do consumo deste alimento nos serviços do candomblé e a dieta que cotidianamente observava. Desenvolvi proximidade com este irmão de santo, mas como sou girante⁷ não tinha tantas oportunidades de conversar com as pessoas que ocupavam outras funções durante os rituais. Nesta oportunidade, como estávamos afastados dos demais justamente por preceitos religiosos, pude conversar com alguma calma com ele. Iniciei a conversa perguntando se o consumo de um alimento pesado como a feijoada não seria um problema para ele que no geral se alimenta de produtos consideravelmente mais leves. Respondeu que apesar disto o motivo que o levava a consumir a feijoada era maior justamente em observação a esta dieta vegetariana em outras situações. Perguntei como ele conseguia fazer as duas coisas ao mesmo tempo. Sua resposta foi que se fosse só do povo-de-santo ou só *yogue* haveria contradição, mas como ele não era uma somatória simples das duas coisas ele podia negociar isto com a visão própria sobre a sacralidade da vida que tinha. Afora os problemas advindos da ingestão de um alimento pesado como feijoada para alguém que consome majoritariamente alimentos de origem vegetal, o que ele me relatou é que por respeitar e honrar a vida ao se alimentar da feijoada de um animal sacrificado ritualisticamente por ele a um ancestral seu isto criaria um vínculo mais forte entre ele, o ancestral, o animal, questões kármicas e seu recurso pelas duas visões de mundo.

Inicialmente pensei que o que me foi narrado poderia ser lido na chave de uma modalidade diferente da mobilidade religiosa. Parecia algo próximo do trânsito religioso quando este é entendido como “a ação dos indivíduos no sentido de moldar a sua própria religião, apropriando-se de fragmentos e de elementos provenientes de diversos sistemas religiosos” (ORO, 1997, p. 17). Vem desta leitura sobre trânsito religioso a escolha por trabalhar com Censo Demográfico principalmente na chave abordada por Ronaldo Almeida (ALMEIDA; MONTERO, 2004; ALMEIDA, 2010) e Denise dos Santos Rodrigues(2007;2001)

7 Dentro das religiões que fazem uso da mediunidade o candomblé se destaca pela posição que seus médiuns, girantes na terminologia nativa que me foi apresentada, ocupam em virtude da função que lhes cabe no desenvolvimento individual dentro do corpo de técnicas que deve possuir para desempenhar o papel que se espera dele no ritual.

Almeida foi um dos pioneiros do enfrentamento recente do tema da mobilidade religiosa realizando, junto ao Centro de Estudos da Metrópole (CEM), uma série de estudos qualitativos e quantitativos com a população neopentecostal da Igreja Universal do Reino de Deus na cidade de São Paulo. Aplicando uma série de *surveys* dos quais colhe os dados iniciais soma isto ao trabalho etnográfico seu ou de seus alunos tendo uma base para explorar os desdobramentos desta mobilidade religiosa. Denise Rodrigues dos Santos (2007;2011;2012) faz algo parecido na cidade do Rio de Janeiro ao sondar a religiosidade, caso houvesse, de indivíduos autodeclarados como sem religião para o Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Estatística assumindo que estes, hipoteticamente, seriam, também, os Sem Religião recenseados.

Meu trabalho tem sido o de procurar e apresentar quais são os principais debates e desafios colocados a compreensão do campo religioso brasileiro quando se parte dos Censos Demográficos do IBGE. Sobretudo, minha intenção é indicar a situação particular da categoria dos Sem Religião dentro do debate por perceber que ela não goza de enfoque dentro de sua especificidade sendo sempre chamada a compor a descrição de outras situações que lhe fazem fronteira. Comumente apresentada junto ao debate focando ora no ocaso católico romano, ora na ascensão demográfica do neopentecostalismo, ficando os indivíduos que se declaram como Sem Religião marginalizados enquanto agenda de pesquisa. Há, sim, bons trabalhos sobre a categoria, no entanto, poucos deles fizeram algum tipo de exploração empírica buscando na materialidade registro desta experiência religiosa. Aliás, dizer que há uma experiência religiosa *dentro* desta categoria parece a tônica geral dos trabalhos nesta chave, de forma que a contribuição esperada para o debate é a de apresentar uma reflexão do pensamento norteador de uma destas possibilidades de experiências simbólicas. Comumente relacionada a sujeitos ateus ou agnósticos o IBGE mesmo decidiu separar dentro da categoria geral de Sem Religião entre Sem Religião – Ateu, Sem Religião – Agnósticos e, Sem Religião – Sem Religião⁸. É a esta última que me dediquei.

Uma das hipóteses de trabalho é a de um “estilo” religioso criado por pessoas que se declaram sem religião em discussão iniciada por José Jorge Carvalho em *O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade* (CARVALHO,1994) e por Marcelo Camurça num trabalho recente intitulado *Estilos de espiritualidade como critério para tipologias e interpretações do campo religioso na contemporaneidade* (CARMURÇA, 2016). Ao estabelecer um referencial (sacralidade da vida) e apontar modalidades de respeito e a categorização deste referencial (vegetarianismo/

8 Abordarei as classificações no espaço adequado do texto.

sacrifício ritual/ refeição ritual) numa espécie de *bricoleur* lévi-straussiano este ogã une elemento dispares e conflitantes num determinado momento para “fazer falar” (LATOURE, 2002) uma segunda ordem de sentido não anteriormente disponível. Colher livremente referenciais e práticas a fim de vivenciar uma experiência religiosa que não passe, obrigatoriamente, pela comunhão com um grupo ou uma realidade maior compartilhada. Minha hipótese não se deve a uma tal individualidade que seria sintomática do nosso tempo histórico(SILVA; SANTOS,2016), mas também de um determinado gérmen presente no próprio sentimento de religiosidade(SILVA,2016).

Sobre o descompasso gerado e percebido entre o esforço de integrar os Censos Demográficos em análises sobre mobilidade religiosa com trabalhos de campos em contextos bem especificados Clara Mafra aponta alguns desconfortos que orientam este trabalho a não se resumir em descrições estatísticas criando condições para outros aportes metodológicos.

Diante dessas interpretações, eu me pergunto: será que mudar de religião de dez em dez anos permite que se afirme que as religiões estão sendo vividas como “experiências transitórias”? Será que o baixíssimo número de declarações de 15.379 respondentes como “múltiplos pertencimentos” dá sustentação à afirmação de que os brasileiros experimentam as religiões como “religiões em trânsito”? Será que o aumento das declarações de “religião evangélica não determinada” permite que se diga que as pessoas passaram a viver o religioso em um sentido mais “alargado”? Estou colocando essas questões apenas como um estímulo para o pensamento, pois tenho pleno conhecimento de que muitas das interpretações que os pesquisadores mencionados fazem dos dados do Censo levam em conta outras pesquisas sérias e consistentes, em metanarrativas teoricamente estabelecidas. Porém, estou sugerindo que os pesquisadores não deveriam se subordinar a esta condição precária de se apoiar em suas próprias pesquisas, muitas delas qualitativas, para preencher de sentido os números que o Censo oferece. Diante da importância social, política e cultural dos números do Censo sobre as religiões no país, não há por que dar continuidade a essa precariedade na produção das informações censitárias.(MAFRA, p. 13, 2013)

No sentido do que Mafra (2013) aponta como “preencher de sentido os números do IBGE” procurei fazer uma reconstrução orientada pelas noções que a autora coloca valendo-se das metáforas de “mapa da religião”, formato tradicional de se fazer pesquisa a partir e/ou através do Censo Demográfico com sua substituição pelos “hologramas” como respostas as inquietações ressaltadas por ela e que adoto em meu trabalho.

Todos sabemos da importância das metáforas na construção das teorias sobre a vida social. Para o caso das religiões, sugiro que, de uma vez por todas, substituamos a metáfora do mapa – das religiões como uma topografia unidimensional com fronteiras que ocasionalmente se sobrepõem e vazam – por outra, de um holograma, com unidades em constante movimento, com ramificações chegando a ordens inimagináveis de extensões e nós. Se focarmos na metáfora do holograma, seremos

conduzidos a fazer operações mais ousadas e flexíveis com os números do que as que temos realizado até o presente momento(MAFRA, p. 18, 2013).

Como apresentado até aqui existe a necessidade de um corpo conceitual adequado para lidar com esta temática. Parece válido fugir de um determinado jargão corrente nas ciências sociais quando preocupadas com mobilidade religiosa, sobretudo quando esta linguagem específica ancora-se na teologia cristã. Assim, buscando na metáfora uma figura de linguagem para tratar de fenômenos religiosos evitando o emprego de jargões, termos e raciocínios carregados de sentido oriundos das “Religiões do Livro” tomo como base o trabalho *Butinagem Religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso* (SOARES et al, 2012) e o debate a partir dele, como referencial teórico para esta reconstrução.

Aprender as práticas religiosas enquanto sujeitos de estudo particular; observá-las de outro modo, fora da perspectiva cristã e da ideia fixa de fé exclusiva, permitira lançar um olhar antropológico diferente sobre o sujeito, isto é, um olhar distintivo sobre práticas religiosas compartilhadas pelos atores sociais. Na verdade, trata-se de evitar a ilusão de perspectiva que constitui a fé em um só registro religioso e, ao mesmo tempo, reconhecer práticas polimorfãs que participam das estruturas antropológicas do religioso – é precisamente este o projeto que preside o uso da metáfora da butinagem religiosa. A questão que emerge é então de saber em que a noção de butinagem religiosa difere de outras noções como as noções de trânsito e de bricolagem religiosos (SOARES et al, 2012, p. 118-119)

A metáfora permitirá uma outra abordagem sobre este tema da produção religiosa oferecendo possibilidades para se lidar com a mobilidade religiosa sem ter que passar, necessariamente, por noções como as de conversão, pertença e crença. Para Soares a mobilidade religiosa pode se dar tanto de forma diacrônica (SOARES et al, 2012, p. 127) na qual ao longo da vida nosso sujeito de interesse experimentaria uma série de pertenças religiosas a depender de suas aventuras biográficas, mas respeitando um determinado “jardim” onde colheria suas referências. Numa outra perspectiva, agora sincrônica (SOARES et al, 2012, p. 128), não haveria restrição de “jardim” para butinar⁹.

Por isto, diga-se de passagem, que falar de butinagem religiosa em vez de itinerários de conversão, significa reorientar o olhar sobre as práticas religiosas e apreendê-las enquanto processo, ou seja, práticas que se encontram a caminho, em construção permanente segundo a trajetória de vida do praticante. Daí, nossas interrogações na vida do praticante (rupturas familiares, nascimento, trabalho, doença, etc) aos quais se poderia relacionar (ou não) uma prática butinante? A idade do praticante influenciaria sua prática butinante? A butinagem sincrônica, por sua vez, permite observar a multiplicidade de práticas religiosas sem pressupor, necessariamente, racionalidade de escolha ou *agencéité* (livre arbítrio). O que significa, afastar-se da

9 Butinagem aparece aqui, como usado pela bibliografia que a acolhe, como metáfora para o comportamento do beija-flor que, ao circular por um jardim e colher o pólen de cada flor, gera diversidade levando um pouco de cada flor para outras que visitar neste jardim. Já disse....

metáfora comercial do mercado religioso, onde o praticante, ou famoso *bricoleur*, não seria mais do que um simples consumidor de bens religiosos disponíveis no grande mercado da fé contemporânea.(SOARES; et al, 2012, p. 131)

O que é “religião” e qual a validade desta palavra, para quem reclama não ter uma, mas manifesta “religiosidade”? O sentimento religioso, ele obedece fronteiras e observa o *establishment* ou pode apresentar outras formas? Onde estaria o “deus” que estas pessoas buscam? No Céu, em uma vida futura, em si mesmo? Seria mais uma questão da forma da busca que elas negam ou seria, justamente, as forças postas em movimento que se colocam como centro da vida religiosa? Podem os sujeitos escolherem, até deliberadamente, como experienciarão tudo isto? A crença pode ser uma ferramenta? Caso seja assim, quais relações se estabelecem a partir disto? Quais são os termos? Quais são os lugares numa tal estrutura religiosa que se constroem? Recorro a quem define filosofia, justamente, como criação de conceitos:

Num rizoma, ao contrário, cada traço não remete necessariamente a um traço linguístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas. Os agenciamentos coletivos de enunciação funcionam, como efeito, diretamente nos agenciamentos maquínicos, e não se pode estabelecer um corte radical entre os regimes de signos e seus objetos (DELEUZE; GATTARI, p. 22, 2011)

Como uma bricolagem(LÉVI-STRAUSS,1989) com o conteúdo do pensamento religioso (SIMMEL, 2011)extraído do seu contexto, seu sistema de significação e da manipulação estabelecida torna-se significativa em outro contexto e quais formas assumem? O que devém desta construção rizomática e aparentemente anárquica? Ao se retirar os véus do templo o que se vê?

Quem contemplasse a face de Deus pichada em um muro experimentaria algum *ganz andere* ou a Face de Deus deixaria de ser o que é pichada em um muro?

2 NARRANDO NÚMEROS: CENSO DEMOGRÁFICO, CATEGORIAS CENSITÁRIAS E MOBILIDADE RELIGIOSA EM ARARAQUARA-SP

Em 1980 a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB inicia um esforço para compreensão da realidade religiosa nacional. A atuação conjunta do corpo eclesiástico e de investigadores científicos resultaram em dossiês temáticos sobre as alterações no campo religioso brasileiro. Contando com o apoio do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs(CONIC) os Cadernos do ISER¹⁰ nos seus números 21, 22 e 23 intitulados *Sinais dos Tempos*¹¹ são um dos primeiros resultados deste esforço chegando ao público já no final desta década. Uma das maiores dificuldades encontradas neste período foi a falta de dados estatísticos disponibilizados de maneira adequada sobre o tema (JACOB,2003). Nesta década o aumento dos neopentecostais aliado a percepção da diminuição dos católicos nortearam a atenção para o reavivamento do campo religioso nacional, apontando agora para dinâmicas que criavam desafios as teses seculares neste contexto de aumento da vivacidade religiosa. Pode-se pensar com tranquilidade sobre a quantidade de parlamentares que iniciavam sua vida política a partir de sua vida religiosa como chefes e líderes de congregações evangélicas e nos seus embricamentos com o aumento desta população religiosa. Além de aumentarem vegetativamente também crescem via conversões, recebendo fiéis de outras denominações, marcadamente a católica. Cumpre lembrar que mesmo no país mais católicos do mundo ainda pairava o paradigma da secularização e da diminuição tanto da força quanto da presença religiosa na sociedade (PIERUCCI, 2004; 2006).

A Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais¹² (PUC-Minas) em seu número 23 do ano de 2001 trás um dossiê sobre o panorama religioso nacional. Uma das características mais salientadas é o aumento da população autodeclarada como Sem Religião neste cenário. Em seu *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil* César Jacob(2003) traz um material amplo sobre a distribuição das denominações religiosas pelo território nacional apresentando diversos mapas¹³, dados tabelados, indicadores e discussões sobre o trabalho com censos para

10 Instituto Superior de Estudos da Religião, entidade vinculada a Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

11 LANDIM, Leilah.org. Sinais dos tempo. Diversidade religiosa no Brasil. Cadernos dos ISER n.23,Rio, ISER,1990;

_____. Sinais dos tempos. Igreja e Seitas. Cadernos dos ISER n.21,Rio, ISER,1989.

_____. Sinais dos tempos. Tradições religiosas no Brasil. Cadernos dos ISER n.22,Rio, ISER,1989.

12 Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 637-673,out./dez. 2011.

13 Penso muito se a indicação de Mafra de se mudar da metáfora do mapa para o holograma não seria um debate direto com Jacob.

percepção desta realidade. É interessante notar o trabalho que a ICAR tem neste cenário de produção intelectual. A publicação do trabalho de Jacob (2003) é editado pela PUC-RJ, pelas Edições Loyola e pela CNBB. De 2010 em diante as universidades começam a produzir nesta área, mas sem deixar de se basear nestes trabalhos pioneiros.

A produção que nos interessa aqui é desta última leva de trabalhos.

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

Na virada para o século XXI aparecerem esforços de outras disciplinas além da teologia e da ciência da religião para fazer este debate a partir dos Censos do IBGE. Também são usadas outras fontes evitando os pontos cegos que um Censo nacional poderia gerar¹⁴. Ronaldo Almeida em esforço conjunto com Paula Montero investigam, a partir de um levantamento sobre a saúde populacional¹⁵ aliando a isto os dados do CD, quais eram os principais trânsitos entre instituições religiosas postos em cursos naquele momento.

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

Para estes autores o acumulado de conhecimento até então sobre as várias manifestações religiosas permitia pensar em um cenário plural, mas de fronteiras bem definidas. O que, de certa forma, justificaria o clima de convivência institucional

14 Uma das maiores dificuldades, mesmo com todos os dispositivos de que os Censos contam, é a falta de profundidade e de capacidade de fazer aparecer as microssituações, o que é comum em qualquer censo demográfico que busque dar conta de uma realidade continental como a nossa. No entanto, cumpre-se cercar de outras fontes para suprir estas lacunas.

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

relativamente pacífico, mas que na prática se mostra tumultuado e fortemente clivado por questões de classe e de intolerância religiosa. Uma importante discussão sobre estas características de convivência é feita por Liana Trindade ao elucidar as linhas de tensão entre a tradição hermética e esotérica com a religiosidade popular (TRINDADE,2000). A convivência entre religiões também é abordada num trabalho clássico do debate sobre religião no Brasil por Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (PIERUCCI; PRANDI,1996). Carlos Rodrigues Brandão nos apresenta um panorama da religiosidade popular e seus campos de força com as religiosidades oficiais a partir de um contexto etnográfico específico com o catolicismo popular (BRANDÃO,1986).

Esse macroprocesso de contínua síntese e diferenciação é o fenômeno que aqui interessa ser descrito. A literatura especializada convencionou denominá-lo, por economia, de trânsito religioso. Esta noção aponta, pelo menos, para um duplo movimento: em primeiro lugar, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; e, em segundo, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 94)

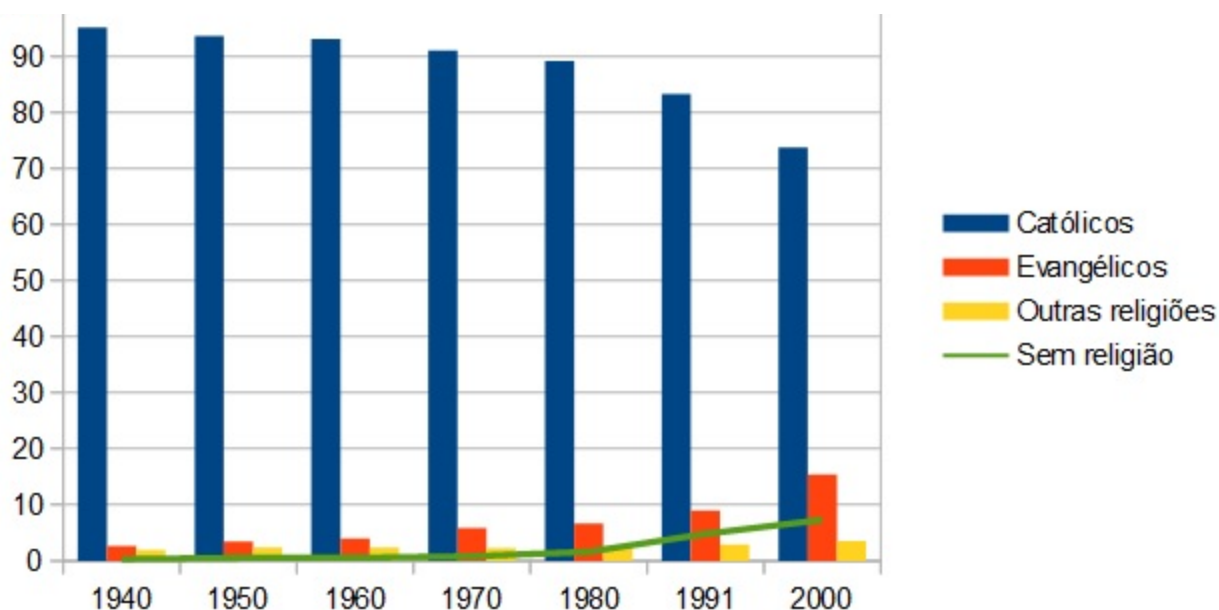
Na chave sociológica Antônio Flávio Pierucci, analisando o Censo 2000 do IBGE com vistas ao nacional, nota que a interpenetração religiosa via fluxo de fiéis se mostra destoante do que os dados pareciam narrar anteriormente (PIERUCCI, 2004). Ao afirmar que as pessoas estão mudando de direção em suas novas opções religiosas tem-se uma situação que permite questionar e tencionar o dado estatístico. Que as pessoas mudavam de religião isto já era percebido desde a intensa urbanização nos anos 1930 e a inserção acentuada de nossas cidades na intensa circulação de bens simbólicos em 1980 e de 1990 em diante na teia mundial de informação. Acontece que elas estão mudando de forma diferente e fora da curva que se desenhava. Observando esta dinâmica na Região Metropolitana de São Paulo(RMSP) Almeida constatava, em escala reduzida, o mesmo comportamento da população que Pierucci percebeu na dinâmica nacional.

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

Neste processo de mobilidade chamava atenção o aumento da população neo pentecostal no Brasil; a alteração das características societárias da população religiosa afro-brasileira que se distancia de seu padrão “clássico” sendo agora de expressiva participação de caucasiano/as e classe média não estando localizada nas periferias; a passagem deste perfil mais às populações de credo neopentecostal; a diminuição dos católicos em números absolutos; o aumento dos Sem Religião;

O nosso grupo de interesse, os Sem Religião, apresentam-se como um dos grupos com maior vivência religiosa em sua experiência cotidiana apesar do aparente paradoxo com a categoria na qual se inserem no censo. A figura a frente dimensiona esta expansão do grupo frente ao quadro nacional.

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



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2000).

Não se trata, portanto, somente de um movimento em direção ao ateísmo ou agnosticismo, mas sim a composição de um repertório simbólico particular, afinal, a não-filiação não significa necessariamente ausência de religiosidade enquanto possibilidade de experiência humana possível (SIMMEL, 2011). Um dos exemplos contemporâneos mais significativo de composição desses arranjos particulares é formado pelo circuito neoesotérico (*ethos neoesô*), cuja religiosidade não se expressa prioritariamente pela filiação a uma instituição, mas é definida por um certo estilo de vida, fenômeno bastante presente nas classes média e alta dos grandes centros urbanos (MAGNANI, 1999).

Este grupo denominado como Sem Religião pela categorização utilizada pelo IBGE descreve aqueles e aquelas que ao serem perguntados sobre “qual seria sua religião” informam que não tem religião.

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

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

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

Pelo trabalho extenso de Jacob no seu *Atlas da filiação religiosa* (2003) vemos o crescimento da categoria dos Sem Religião figurar como a terceira maior população no território nacional no início do século XX. Em números absolutos é maior que a categoria Outras Religiões em várias localidades, reunindo-se aqui qualquer resposta diferente das já categorizadas e diferente de Sem Religião. Nas regiões metropolitanas a categoria dos Sem Religião torna-se mais perceptível.

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

Destas metrópoles a que mais chamou a atenção foi a cidade do Rio de Janeiro tanto pela expressividade dos dados sobre sua realidade, quanto por existir uma etnografia realizada

com esta população de difícil percepção na paisagem urbana (RODRIGUES, 2007, 2011). Para reconstruir a mobilidade religiosa dentro da série histórica adotamos uma metodologia de manipulação destes dados inspirada em trabalhos como os de Flávio Pierucci (2004), Ronaldo Almeida (ALMEIDA; MONTERO, 2010; ALMEIDA, 2004) e Denise do Santos Rodrigues (2007; 2011; 2012). Todos estes operaram, inicialmente, levantando a mobilidade religiosa de um lugar específico, São Paulo com Almeida, Rio de Janeiro com Rodrigues e Pierucci fazendo uma reflexão sociológica generalizante a partir dos dados para o país todo refletindo sobre sua dedicação a religião ao longo de sua carreira. Nem Almeida nem Rodrigues tem interesse direto na mobilidade religiosa, como é o caso, parece que geral dentro da Antropologia – sendo que esbarraram nela por força seus objetos primeiros. Ronaldo Almeida trabalha as transformações internas e as consequências externas da população neopentecostal da Igreja Universal do Reino de Deus, Rodrigues tem interesse na liberdade experimentada para se dizer, efetivamente, sem religião num contexto de pluralismo religioso. Em ambos os casos o recurso ao CD só se faz pela necessidade de uma visão sociológica da questão. Nesta pesquisa os CD aparecem como causadores da hipótese de trabalho: podem as pessoas criarem livremente seus *corpus* religioso? Se sim, como ele é?

2.1 Ide e numerai a Israel: mobilidade religiosa em Araraquara-SP na série histórica dos censos demográficos

A reconstrução da mobilidade religiosa em Araraquara – SP foi baseada nas edições do Censo Demográfico de 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010 compreendendo uma série histórica de setenta anos. Para cada edição comentada gerou-se uma tabela com os dados relativos a população total, população por categoria utilizada e, quando disponível, por gênero. Como o cruzamento de dados sobre o perfil socioeconômico da população só é possível a partir da edição de 2000 optei por não trabalhar com estes dados na linha histórica geral entendendo que isto comprometeria a análise por enviesá-la a um determinado momento da série toda e não era o meu foco central definir o perfil socioeconômico da população¹⁶. O comentário de cada edição apresenta informações sobre as condições de realização de cada edição, tecnologias de informações utilizadas e implementadas quando estes dados estiverem disponíveis. Destaco o debate realizado sobre a metodologia de construção das categorias e

¹⁶ Entendo o lugar que este perfil ocupa tradicionalmente em trabalhos dentro das ciências sociais, mas como o método foi construído para permitir visualizar a mobilidade religiosa considero esta escolha válida em relação ao objetivo geral somado a escassez de dados possíveis de serem cruzados sobre o tema dentro do instrumento analisado.

sistematização da coleta. A nomenclatura adotada para cada etapa do CD revela a visão que o órgão, e, por decorrência, a do Estado brasileiro sobre a percepção da religiosidade da população, assim como o lugar em que vê tal grupo religioso. Ou não religioso. Que se pense num levantamento realizado 1872 pelo Marques de Pombal em que a população era classificada binariamente como “católica” ou “acatólica” (JACOB, 2003).

Tem-se mais produção sobre o Censo a partir dos anos 1991. Até chegar a este período utilizei documentação oficial do IBGE para enriquecer a construção destes números. Para a Qualificação pretendo apresentar cada uma das edições comentadas podendo chegar na edição de 2010 com material suficiente para refletir sobre o que representaria, para o IBGE, ser Sem Religião às portas da próxima publicação e qual o lugar que esta população ocupa na cidade de referência, bem um primeiro desenho da mobilidade religiosa em Araraquara – SP.

A cada edição do CD nos é apresentado o plano de divulgação através do qual o órgão informa sua metodologia de trabalho. Seguindo estas informações ao longo das edições pode-se ter uma noção da tomada de consciência crítica do IBGE sobre seu trabalho e a recepção que este tem. A partir dos anos 1990 são introduzidos comentários sobre a implementação de TIC (Tecnologias de Informação e Comunicação), momento também em que começa a consultoria especializada de cientistas sociais em específico para o levantamento da religião entre a população.

Para a edição de 1940 o IBGE adota a seguinte classificação para religião:

RELIGIÃO – A distribuição quanto à religião contém, além das especificações definidas, julgadas adequadas ao caso do Brasil, uma categoria genérica sob a designação “de outra religião”, na qual foram englobadas, além dos adeptos de credos não compreendidos em uma das classes adotadas, as pessoas que mencionaram, em suas respostas, denominações à primeira vista não equivalentes a qualquer daquelas designações mais conhecidas. Isso explica o vulto, por vezes considerável, dos resultados concernentes ao grupo “de outra religião”. (IBGE, 1940, p. xvii)

A parte que nos diz respeito no CD 1940 são os *Quadros Sinóticos do Censo Demográfico (População) segundo os Municípios* para o Estado de São Paulo, quadro este presente no *Tomo 2, da parte c)*, interno a *B – Série Regional no Esquema Geral da Publicação*. Dentro do *Esquema Geral da Operação* nos interessa a distinção *a – indivíduos* na subdivisão *2 – População* dentro da etapa *I – Censo Demográfico*. Finalmente, os dados foram colhidos da *Tabela 53 – População de Fato, por sexo e religião, segundo os municípios*.

O Censo Demográfico de 1940 compreende um “Boletim de Família”, um “Boletim Individual”, a “Lista de Domicílios Coletivo” e a “Caderneta do Agente Recenseador”. A caderneta empregada no Censo de 1940, de uso exclusivo do agente recenseador, além de informações sumárias sobre o setor de operação a que se referia, facultou a obtenção de dados sobre os logradouros, os prédios e respectivos pavimentos, os domicílios e as pessoas recenseadas. Esta última informação tornou possível a apuração imediata e preliminar da população, por meio dos resumos contidos na caderneta. As elaborações do Censo Demográfico constantes deste tomo, consubstanciando os resultados de maior relêvo obtidos na apuração apresentam, para o Estado de São Paulo, em 69 tabelas os fenômenos coletivos observados no levantamento de 1940.[...] Nos “Quadros de Dados Gerais” se acham integrados os resultados nos quais a) a população de fato e a população de direito se distribuem segundo as duas características biológicas “sexo” e “idade”, consideradas em combinação exclusiva; b) a população de fato se distribui segundo as características étnico-sociais “côr”, “estado conjugal”, “nacionalidade”, “instrução”, “religião” e “ramo da atividade principal”, cada uma delas em combinação com as características biológicas “sexo” e “idade”(IBGE, p. xi-xii, 1940)

Foram recenseados nesta data 67.724 pessoas na cidade de referência sendo que 29.629(49,2%) eram pessoas do sexo masculino e 29.942(50,2%). Mantém-se a média nacional de maioria de população feminina. Olhando as pré definições adotadas pelo IBGE nota-se a presença forte no imaginário nacional do Positivismo como religião característico do período. Esta categoria não retorna nas outras edições. Outra percepção é a de que a categoria de pessoas que decidiram não declarar sua religião (Não declarada, 0.6%) aparece com mais vulto do que nossa categoria de interesse. Leio nisso um fenômeno comum à época que pessoas ligadas as religiões de matriz africana não declarassem isto oficialmente. A categoria de Outras Religiões (0.5%) permite pensar que esta mesma população, quando se declara umbandista ou candomblécista, possa estar incluída aqui. Além, é claro, de que elas podem estar incluídas entre os Católicos Romanos. Ao longo da série histórica serão criados dispositivos para discriminar melhor as denominações, mas nesta etapa ainda não se tem instrumentos para captar isto.

Religião	População araraquarense por religião e sexo em 1940					
	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Católicos Romanos	32.407	31.619	64.026	50,6%	49,4%	94,1%
Protestantes	581	532	1.113	52,2%	47,8%	1,6%
Ortodoxos	42	47	89	47,2%	52,8%	0,1%
Israelitas	19	28	47	40,4%	59,6%	0,1%
Maometanos		1	1	0,0%	100,0%	0,0%
Budistas	146	136	282	51,8%	48,2%	0,4%
Xintoístas				0,0%	0,0%	0,0%
Espirítas	633	739	1.372	46,1%	53,9%	2,0%
Positivistas	1		1	100,0%	0,0%	6,7%
De outra religião	152	189	341	44,6%	55,4%	0,5%
Sem religião	48	24	72	66,7%	33,3%	0,1%
Outra religião	152	189	341	44,6%	55,4%	0,5%
Não declarada	200	180	380	52,6%	47,4%	0,6%
População	34.381	33.684	68.065	50,5%	49,5%	100,0%

Fonte: Censo IBGE 1940

Fonte: adaptado de Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (1950).

O dado de que em 1940 haviam 72 pessoas Sem Religião no município de referência totalizando 0,1% da população está a baixo da média nacional para o período (0,2%).

Em 1950 a definição que se tem sobre Religião é a que segue.

Religião - A pesquisa acêrca da religião, iniciada com o Recenseamento de 1872, repetiu-se nos demais levantamentos, com exceção do Recenseamento de 1920. Em 1872 a população foi classificada em dois grupos - católicos e a acatólicos. Os recenseamentos posteriores deram maior desenvolvimento à apresentação do assunto. No Censo Demográfico de 1950 acham-se discriminadas as religiões que congregam maior número de adeptos no país. Figuram no grupo sem religião as pessoas que fizeram expressamente esta declaração, enquanto as que registraram traço (-) estão contadas entre as sem declaração de religião. Em qual quer dos dois casos, porém, quando se tratava de crianças de até 12 anos de idade, foi atribuída a estas a religião registrada para os pais, sempre que ambos declaravam professar o mesmo credo (IBGE, 1950, p. xvii)

Novamente não se discriminam possíveis variantes de respostas para Sem Religião. Aponto para a iniciativa do Instituto de inserir cada edição dentro da série histórica de Censos realizados em nossa população. Os dados para Araraquara – SP nesta edição são os que seguem a baixo.

Tabela 2 - População araraquarense por religião e sexo em 1950

Religião	População araraquarense por religião e gênero em 1950					
	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Católicos Romanos	29.629	29.942	59.571	49,7%	50,3%	95,0%
Protestantes	715	742	1.457	49,1%	50,9%	2,3%
Espíritas	501	536	1.037	48,3%	51,7%	1,7%
Budistas	19	28	47	40,4%	59,6%	0,1%
Israelitas	19	21	40	47,5%	52,5%	0,1%
Ortodoxos	35	30	65	53,8%	46,2%	0,1%
Maometanos	0	0	0			0,0%
Outras Religiões	67	77	144	46,5%	53,5%	0,2%
Sem Religião	105	41	146	71,9%	28,1%	0,2%
Sem Declaração	94	91	185	50,8%	49,2%	0,3%
População	31.184	31.508	62.692	49,7%	50,3%	100,0%

Fonte: Censo IBGE 1950

Fonte: adaptado de Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (1954).

Para a edição de 1960 não foram divulgados os resultados da variável “Religião” para o nível territorial do município, compreendendo a divulgação os níveis territoriais Brasil e o conjunto da Unidade da Federação como informado por e-mail pela Unidade Estadual do IBGE em São Paulo, Supervisão de Disseminação de Informações.

Boa tarde. Os dados disponíveis para o estado de São Paulo e seus municípios são os que constam no Volume 1 do Tomo XIII do Censo demográfico de 1960. Quanto ao quesito/ variável “religião” apenas foram divulgados dados para os níveis territoriais Brasil e Unidade da Federação (conjunto), infelizmente não há o detalhamento desejado.

Sem grandes explicações metodológicas, várias categorias foram suprimidas em 1970. Esta é a definição que acompanha o Censo Demográfico.

RELIGIÃO

Na investigação foram discriminadas as religiões Católica Romana, Evangélica e Espírita. As demais foram agrupadas em “Outras”. Figuram no grupo “Sem Religião” as pessoas que fizeram expressamente esta declaração. As que não apresentaram resposta a indagação sobre religião professada foram contadas no grupo “Sem declaração”. Nos dois últimos casos, quando se tratava de crianças, foi atribuída a religião materna. (IBGE, 1970, p. XXIV)

Esta edição é de particular interesse tanto pelas escolhas feitas na categorização das respostas quanto por ter sido o primeiro em que se utilizou recursos informatizados, na época isto queria dizer cartões perfurados, o que já é um avanço significativo, até a edição passada tudo era feito manualmente.

Tabela 3 - População araraquarense por religião e sexo em 1970

População araraquarense por religião e gênero em 1970						
Religião	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Católicos Romanos	45.158	49.917	95.075	47%	53%	91%
Evangélicos	2.774	3.172	5.946	47%	53%	6%
Espíritas	824	895	1.719	48%	52%	2%
Outras religiões	422	528	950	44%	56%	1%
Sem religião	521	227	748	70%	30%	1%
Sem declaração	0	0	0			
População	49.699	54.739	104.438	48%	52%	100%
Fonte: IBGE, 1970						

Fonte: adaptado de Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (1970).

As categorias sofreram uma retração significativa, não houve inclusão de novas categorias adequando-se aquelas que não obtiveram expressividade nas edições anteriores para dar espaço a novas. Será a partir desta edição que os neopentecostais, aqui classificados como “Evangélicos”, começarão a aparecer mais vultuosamente. A classificação de Sem Religião persiste indicando que o próprio IBGE percebe a necessidade de se “filtrar” este tipo de resposta. Quanto a mobilidade religiosa desta população chega-se a cifra de 1% da população na cidade de interesse.

A preocupação com discriminar internamente às categorias começa a aparecer na edição de 1980. Talvez o interesse no CD como objeto venha por esta maior precisão alcançada. O IBGE ensaia o uso de grupos internos às categorias de forma que se consiga precisar, quando necessário, uma determinada população frente a um grupo maior.

RELIGIÃO

Na investigação foi solicitado que o registro fosse da seita, culto ou ramo da religião professada. No caso de pessoas que não professasse qualquer religião, o registro deveria ser “Sem religião”. Recomendou-se também que, em caso de dúvida sobre a religião dos menores de idade, o registro deveria ser o da religião da mãe. Na apuração as declarações foram classificadas nos seguintes grupos: Católica Romana, Protestante tradicional(Adventista, Anglicana, Batista, Episcopal, Exército da Salvação, Metodista, Presbiteriana, etc.), Protestante Pentecostal(Assembleia de Deus, Brasil para Cristo, Congregação Cristão do Brasil, Cruzada Nacional da Evangelização, etc.), Espírita Kardecista(Candomblé, Tambor de Minas, Umbanda, etc.), Outras(Católica brasileira, Islamita, Mórmon, Testemunha e Jeová, Ortodoxa, Rosacruz¹⁷, etc.) Nos Censos anteriores, na investigação foram discriminadas as religiões Católicas Romana, Evangelista, Espírita, Outra e Sem religião.(IBGE, 1980, p. XXXVIII)

17 A forma como tanto a academia quanto o IBGE lidam com as fraternidades esotéricas como a Rosa Cruz é um fator que precisa ser devidamente considerado. Estes grupos não narram a si como grupos religiosos.

Tabela 4 - População araraquarense por religião e sexo em 1980

População araraquarense por religião e gênero em 1980						
Religião	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Católicos Romanos	45.158	49.917	95.075	47,5%	52,5%	85,7%
Protestantes Tradicionais	1.037	1.138	2.175	47,7%	52,3%	2,0%
Espírita Kardecista	1.356	1.510	2.866	47,3%	52,7%	2,6%
Protestante Pentecostal	2.996	3.591	6.587	45,5%	54,5%	5,9%
Espírita Afro Brasileiro	302	283	585	51,6%	48,4%	0,5%
Orientais	47	29	76	61,8%	38,2%	0,1%
Judaico Israelita	11	12	23	47,8%	52,2%	0,0%
Outros	413	546	959	43,1%	56,9%	0,9%
Sem Religião	1.637	798	2.435	67,2%	32,8%	2,2%
Sem Declaração	68	73	141	48,2%	51,8%	0,1%
População	53.025	57.897	110.922	47,8%	52,2%	100,0%

Fonte: adaptado de Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (1982).

De início já chama atenção a cifra de católicos saírem da marca dos 90%, mesmo que que ainda seja realmente distante para se pensar numa hegemonia contestada. Os pentecostais ao saírem do grande grupo de Protestantes/Evangélicos das edições anteriores figuram como o segundo grupo em expressividade. Aqui aparece nominalmente pela primeira vez o grande grupo das religiões mediúnicas com possibilidade de se identificar as religiões de matriz africana. O grupo dos Sem Religião já se aclara como uma categoria que precisa ser devidamente diferenciada. A soma das demais categorias “genéricas” como Outras Religiões e não declarações apresentam reduções ainda maiores que nas edições anteriores. A retração destas categorias genéricas parece corroborar a hipótese que quanto mais se sensibiliza o instrumento de captura mais consegue-se diferenciar com qualidade cada situação de resposta. Figuram, assim, os Sem Religião como aqueles que responderam de forma negativa a pergunta feita e não com uma resposta que não possa ser categorizada. Ainda não se tem a percepção que nos chama atenção da possibilidade da pessoa nesta categoria ter religiosidade, mas não pertencer a religiões organizadas como também não é possível discriminar agnósticos e ateus.

A edição de 1991 é interessante porque os dados não foram divulgados segundo o sexo do respondente. Aqui os esforços para tornar as categorias mais dinâmicas, inclusivas e precisas se intensificam. Cumpre notar a indefinição total da categoria censitária dos Sem Religião.

RELIGIÃO OU CULTO

Na investigação foi solicitado que o registro fosse da seita, culto ou ramo da religião professada. No caso de pessoa que não professasse qualquer religião, o registro deveria ser Sem religião. Recomendou-se também que, em caso de dúvida sobre a religião dos menores de idade, o registro deveria ser o da religião da mãe. Na

apuração as declarações foram classificadas nos seguintes grupos: Cristão Tradicional, que engloba a Católica Apostólica Romana, a Católica Ortodoxa e a Católica Apostólica Brasileira; Cristã Reformada, subdividida em: Evangélica Tradicional, que engloba a Adventista, a Batista, a Luterana, a Metodista, a Presbiteriana, Outras (Congregacional, Episcopal, Anglicana, Menonita, etc.) e Não Determinada (que abrange denominações genéricas, tais como: Bíblico, Crente Protestante, Cristã Protestante, Protestante Evangélico, etc.); Evangélica Pentecostal, que engloba a Assembléia de Deus, a Congregação Cristã do Brasil, a Deus é Amor, a Evangelho Quadrangular, a Tradicional Renovada, a Universal do Reino de Deus, Outras (O Brasil para Cristo, Casa da Bênção, Casa da Pentecostal, Cristão Pentecostal, Protestante Pentecostal, etc.); e, Não Determinada, que engloba denominações genéricas, tais como: Crente, Evangélico, Cristão Evangélico, etc.; Neocristã, que engloba a Mórmon, a Testemunha de Jeová e Outra (Ciência Cristã, Racionalismo Cristão, Sinos de Belém, etc.); Mediúnica, que engloba a Espírita, a Candomblécista e a Umbandista; Judaica ou Israelita; Oriental, que engloba a Budista, a Messiânica e Outras (Seicho No-Ie¹⁸, Soka Gakai, Perfect Liberty, Xintoísmo, etc.); Outra, que engloba o Islamismo e diversas outras religiões que abrangem grupos de pessoas em menor número no Brasil; Sem Religião; e Não Determinada, Mal Definida ou Sem Declaração, que engloba denominações genéricas, tais como Cristão ou que não apresentaram respostas à indagação. (IBGE, 1991, p. 95)

Destaco deste momento o padrão de organização e apresentação que se seguirá para as demais edições vindouras do CD seguindo o modelo: “Categoria geral – subcategoria”. Será a partir desta edição que incidirão os esforços dos cientistas sociais. Ficará melhor desenhado a nova configuração religiosa que chamou a atenção tanto da mídia quanto da academia para a nova “cara” do país. Aqui retomo a instrução de Mafra sobre mapas e hologramas.

Tabela 5 - População araraquarense por religião e sexo em 1991

População araraquarense por religião em 1991		
Religião	População	Total
Cristã Tradicional – Católicos Romanos	140.306	81,9%
Cristã Tradicional – Outros	156	0,1%
Cristã Reformada – Evangélica Tradicional	2.813	1,6%
Cristã Reformada – Evangélica Pentecostal	8.810	5,1%
Neocristã	1.742	1,0%
Mediúnica – Espírita	6.395	3,7%
Mediúnica – Candomblé e Umbanda	1.162	0,7%
Judaico/Israelita	0	0,0%
Oriental	348	0,2%
Outra	156	0,1%
Sem religião	9.344	5,5%
Não declarada/ mal definida	141	0,1%
Total	171.373	100,0%

Fonte: adaptado de Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (1991).

18 Aqui coloca-se novamente um determinado ajuste necessário às religiões de origem oriental (que, aliás, já é de uma imprecisão assombrosa já que todo o universo dispar não ocidental é colocado sob a mesma cifra), bem como fraternidades e agremiações que tem por objetivo a religiosidade, mas não se conformam como religiões.

A categoria dos Sem Religião assume um lugar de destaque figurando como a terceira denominação com mais expressão ficando atrás somente dos Católicos e dos Cristãos Reformados¹⁹. Como aqui, ainda, não é possível ter uma noção mais exata do que se está dizendo exatamente quando se fala dos Sem Religião no contexto desta pesquisa ficamos com a percepção de que há um determinado movimento em direção ao afastamento no polo da Religião, mas ainda não há elementos para supor que estamos falando de religiosidades.

Em 2000 adotam-se mais ajuste e se torna mais fácil visualizar as grandes categorias e suas dinâmicas. Para a realização desta edição houve a consultoria especializada de cientistas sociais²⁰.

Pesquisou-se a religião professada pela pessoa. Aquela que não professava qualquer religião foi classificada como sem religião. A criança que não tinha condição de prestar a informação, foi considerada como tendo a religião da mãe. As religiões foram classificadas nos seguintes grupos: Católica Apostólica Romana, Evangélicas (de missão, de origem pentecostal, outras religiões evangélicas), Espírita, Espiritualista, Umbanda, Candomblé, Judaica, Budismo, as Religiões Orientais, Islâmica, Hinduísta, Tradições Esotéricas, Tradições Indígenas, Outras Religiosidades, Sem Religião e Não-determinadas. A Classificação de religiões utilizada para a divulgação das características gerais da população está apresentada em anexo (CD-ROM).(IBGE, 2000,p.29)

Não foi possível localizar no reservatório de material disponibilizado pelo IBGE material contido neste CD-ROM citado e não obtive respostas sobre como consegui-lo. Via de fato, produziu-se uma boa discussão sobre este Censo de forma que pretendo no texto de qualificação apresentar uma revisão bibliográfica extensa a fim de cobrir esta lacuna a partir de pesquisadores com acesso a esta fonte. Tendo mais atenção da comunidade científica a publicação dos dados de 2000 para a grande mídia veicula abertamente que estamos deixando de ser um país católico, Nas eleições de 2001 a quantidade de representantes pentecostais e neopentecostais passa a ser vista com muito mais atenção, as religiões de matriz africana começam a apresentar um perfil muito diferente do que tinha até então passando os pentecostais a apresentarem este perfil. Flávio Pierucci explora com grande fôlego estas alterações em *Bye, Bye Brasil*.

Em primeiro lugar, o catolicismo, esse que um dia se pensou triunfalmente nos haver cunhado, em cultura e civilização, católicos no todo e de uma vez por todas, selando-nos o destino confessional desde a primeira hora: católicos de berço e de colo. Do berço eucarístico, representado na mitificada “primeira missa” celebrada

19 Operamos com as categorias totalizadas sem suas divisões internas.

20 Ver: CAMURÇA, Marcelo. Uma metarreflexão sobre as pesquisas das ciências sociais da Religião a partir dos dados do Censo Demográfico do IBGE. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n.24, p85-92, jul/dez,2013

por Frei Henrique de Coimbra, em Porto Seguro, no dia 26 de abril de 1500, ao colo mariano, tornado trono em 1930, abertura da Era Vargas, com a proclamação de Nossa Senhora Aparecida como a “padroeira universal do Brasil”. Em segundo lugar, o luteranismo, a primeira das formações do antigo protestantismo a se enraizar em solo brasileiro, que aqui desembarcou, para aqui ficar, com as primeiras levas de colonização alemã no início do primeiro Império, instalando-se, etnicamente autocentrado e espontaneamente segregado, meio livre, meio emparedado, num circundante Brasil oficialmente católico. Ninguém fala muito nisso, sabe-se lá por quê, mas o luteranismo, “tipo-ideal-em-carne-e-osso” do chamado “protestantismo de imigração”, também se mostra numericamente minguante neste Brasil que adentra o século XXI. Seu decréscimo relativo é menor que o do catolicismo, mas é notável, até como sintoma. E, finalmente, a umbanda. Finalmente mas não menos importante, dada a significação cultural que adquiriu em nossa história republicana aos olhos de toda uma elite intelectual que se deixou embalar na crença de um “Brasil brasileiro” e se empenhou na enunciação normativa de uma especificidade identitária que seria brasileira porque sincrética³. Celebrada em prosa e verso, em música e letra, como “a” religião brasileira por excelência, primeira e única, misturada mas genuína, também a umbanda se apresenta, para espanto geral dos menos informados, em gradual retração numérica.(PIERUCCI, 2004, p. 17-18)

Tabela 6 - População araraquarense por religião e sexo em 2000

População araraquarense por religião e gênero em 2000						
Religião	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Católica Apostólica Romana	68.358	64.928	133.286	51,3%	48,7%	73,0%
Evangélicas de Missão	2.140	1.774	3.914	54,7%	45,3%	2,1%
Evangélicas de origem pentecostal	9.850	8.218	18.068	54,5%	45,5%	9,9%
Evangélicas - outras religiões evangélicas	854	748	1.602	53,3%	46,7%	0,9%
Espírita	5.322	3.949	9.271	57,4%	42,6%	5,1%
Umbanda e Candomblé	294	296	589	49,9%	50,3%	0,3%
Outras religiosidades	2.487	2.065	4.551	54,6%	45,4%	2,5%
Sem religião	4.172	6.497	10.670	39,1%	60,9%	5,8%
Sem declaração	251	268	519	48,4%	51,6%	0,3%
Total	93.729	88.742	182.471	51,4%	48,6%	100,0%

Fonte: IBGE, 2000

Fonte: adaptado de Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2000).

Ao chegar no final da série histórica faz-se necessária apresentar algum resultado sobre esta investigação acerca da mobilidade religiosa em Araraquara-SP com atenção especial para a categoria dos Sem Religião. Fez-se necessário reorganizar os dados totais da Tabela 8 para que a mobilidade religiosa pudesse ser percebida comparativamente. Baseei a construção das categorias Católicos, Evangélicos, Sem Religião, Não declarada e Demais na metodologia utilizada por Flávio Pierucci(2004,p.25) buscando agregar consistência representativa no que concerna a visualização da mobilidade do que a representatividade que o dado possa ter para outras possibilidades de análise.

Tabela 7 - População araraquarence por religião e sexo em 2010

População araraquarence por grandes grupos religiosos em 2010						
Religião	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Católicos	62.397	65.585	127.982	48,8%	51,2%	61,33%
Evangélicos de missão	1.821	2.369	4.190	43,5%	56,5%	2,01%
Evangélicos pentecostal	12.021	15.103	27.124	44,3%	55,7%	13,00%
Religiões africanas	7.327	9.842	17.169	42,7%	57,3%	8,23%
Sem religião	7.237	4.704	11.942	60,6%	39,4%	5,72%
Demais	9.852	10.404	20.256	48,6%	51,4%	9,71%
Total	100.655	108.007	208.663	48,24%	51,76%	100,00%

Fonte: adaptado de Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010).

Tabela 8 - Dados totais da população araraquarence por religião e sexo em 2010

População araraquarence por religião e sexo em 2010						
Religião	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Católica Apostólica Romana	62.249	65.493	127.741	48,7%	51,3%	61,2%
Católica Apostólica Brasileira	70	48	118	59,3%	40,7%	0,1%
Católica Ortodoxa	78	44	122	63,9%	36,1%	0,1%
Evangélicas	19.647	24.418	44.065	44,6%	55,4%	21,1%
Evangélicas de Missão	1.821	2.369	4.190	43,5%	56,5%	2,0%
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Luterana	69	53	123	56,1%	43,1%	0,1%
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Presbiteriana	678	1.026	1.704	39,8%	60,2%	0,8%
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Metodista	61	58	119	51,3%	48,7%	0,1%
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Batista	609	775	1.384	44,0%	56,0%	0,7%
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Congregacional	-	-	-	-	-	-
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Adventista	404	456	860	47,0%	53,0%	0,4%
Evangélicas de Missão - outras	-	-	-	-	-	-
Evangélicas de origem pentecostal	12.021	15.103	27.124	44,3%	55,7%	13,0%
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Assembléia de Deus	3.615	4.684	8.298	43,6%	56,4%	4,0%
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Congregação Cristã do Brasil	3.860	4.490	8.351	46,2%	53,8%	4,0%
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja o Brasil para Cristo	34	21	55	61,8%	38,2%	0,0%
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Evangelho Quadrangular	1.179	1.559	2.738	43,1%	56,9%	1,3%
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus	803	1.242	2.045	39,3%	60,7%	1,0%
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Casa da Bênção	-	-	-	-	-	-
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Deus é Amor	316	315	630	50,2%	50,0%	0,3%
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Maranata	10	-	10	100,0%	-	0,1%
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Nova Vida	-	-	-	-	-	-
Evangélicas de origem pentecostal - Evangélica renovada não determinada	-	-	-	-	-	-
Evangélicas de origem pentecostal - Comunidade Evangélica	58	167	225	25,8%	74,2%	0,1%
Evangélicas de origem pentecostal - outras	2.148	2.626	4.774	45,0%	55,0%	2,3%
Evangélica não determinada	5.805	6.946	12.751	45,5%	54,5%	6,1%
Outras religiosidades cristãs	1.045	972	2.017	51,8%	48,2%	1,0%
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias	417	351	768	54,3%	45,7%	0,4%
Testemunhas de Jeová	1.196	1.498	2.694	44,4%	55,6%	1,3%
Espiritualista	37	40	77	48,1%	51,9%	0,0%
Espírita	6.376	8.553	14.928	42,7%	57,3%	7,2%
Umbanda e Candomblé	457	625	1.082	42,2%	57,8%	0,5%
Umbanda	363	510	873	41,6%	58,4%	0,4%
Candomblé	82	102	185	44,3%	55,1%	0,1%
Outras declarações de religiosidades afrobrasileira	12	12	24	50,0%	50,0%	0,0%
Judaísmo	20	9	29	69,0%	31,0%	0,0%
Hinduismo	-	-	-	-	-	-
Budismo	164	184	348	47,1%	52,9%	0,2%
Novas religiões orientais	78	94	172	45,3%	54,7%	0,1%
Novas religiões orientais - Igreja Messiânica Mundial	53	87	139	38,1%	62,6%	0,1%
Novas religiões orientais - Outras novas religiões orientais	25	7	33	75,8%	21,2%	0,0%
Outras religiões orientais	-	-	-	-	-	-
Islamismo	15	30	45	33,3%	66,7%	0,0%
Tradições esotéricas	28	15	42	66,7%	33,3%	0,0%
Tradições indígenas	-	10	10	-	100,0%	0,0%
Outras religiosidades	30	49	79	38,0%	62,0%	0,0%
Sem religião	8.352	5.219	13.571	61,5%	38,5%	6,5%
Sem religião - Sem religião	7.237	4.704	11.942	60,6%	39,4%	5,7%
Sem religião - Ateu	730	376	1.105	66,1%	34,0%	0,5%
Sem religião - Agnóstico	384	140	524	73,3%	26,7%	0,3%
Não determinada e múltiplo pertencimento	297	304	601	49,4%	50,6%	0,3%
Não determinada e múltiplo pertencimento - Religiosidade não determinada ou mal definida	286	293	579	49,4%	50,6%	0,3%
Não determinada e múltiplo pertencimento - Declaração de múltipla religiosidade	11	11	21	52,4%	52,4%	0,0%
Não sabe	100	53	153	65,4%	34,6%	0,1%
Sem declaração	-	-	-	-	-	-
Total	100.655	108.007	208.662	48,2%	51,8%	100,0%

Fonte: Censo Demográfico do IBGE

Fonte: adaptado de Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010).

Busquei tornar visível, dentro do universo de categorias interna, a posição de cada grupo frente a minha categoria de interesse. Via de fato a escolha foi, principalmente, agrupar as religiões que não se destacam numericamente nem dentro da mobilidade em Demais. Destaco, ainda, que os protestantes foram divididos em Missões e pentecostal seguindo a classificação generalizante já adotada pelo próprio IBGE. Com base na sistematização que apliquei aos dados colhidos nos Censos Demográficos do IBGE para a cidade de Araraquara-SP dentro da série histórica iniciada na edição de 1940 até a última publicação de resultados em 2010 cheguei a algumas generalizações.

Quanto a constatação de que os Católicos experimentam uma redução de sua membresia cheguei a uma conclusão *positiva* visto que a categoria apresentou ao longo da série uma perda de 34,9% de população ao longo das edições. Neste cenário os Evangélicos apresentam um crescimento de 11,8% e os Sem Religião de 5,5 %. Quanto a hipótese de que a cidade de Araraquara – SP acompanharia o movimento nacional de pluralismo religioso(STEIL, 2011) cheguei a uma conclusão positiva. Quando somadas e totalizadas todas as possibilidades que não sejam as apresentadas anteriormente e excluídas as respostas Não Determinadas estas categorias apresentadas como “Demais” somaram um crescimento de 16,4% ao longo da série. Ainda com base nesta última colocação percebi que o instrumento recenseatório vem se tornando qualitativa melhor a medida que as categorias tornam-se mais sensíveis depois da edição de 1980. A linha de crescimento da categoria Demais cresce exponencialmente a partir desta edição não apresentando retração chegando a representar 20% do total em 2010. Neste mesmo ano a categoria Não Declarada não registrou respostas expressivas.

Quanto a categoria dos Sem Religião esta apresentou um crescimento mais acentuado até a edição de 1991 estabilizando-se em torno dos 5% da população com uma leve retração de 1% na última edição frente a penúltima. Considerando os quatro grupos em uso seria a categoria com menor movimento, no entanto, o aumento dela apresenta, a meu ver, justamente o movimento de autonomização de setores da população em relação a Religião que vim perseguindo.

Tabela 9 - Mobilidade religiosa em Araraquara e as categorias censitárias relação a população total

Mobilidade religiosa em Araraquara – SP(1940-2010)							
Religião(%)	1940	1950	1970	1980	1991	2000	2010
Católica	94,1%	95,0%	91,0%	85,7%	81,9%	73,0%	61,3%
Evangélico	1,6%	2,3%	6,0%	5,9%	5,1%	9,9%	13,0%
Sem Religião	0,1%	0,2%	1,0%	2,2%	5,5%	5,8%	5,7%
Não declarada	0,6%	0,3%	0,0%	0,1%	0,1%	0,3%	0,0%
Demais	3,6%	2,2%	2,0%	6,1%	7,4%	11,0%	20,0%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fonte: elaborado pelo autor.

Tabela 10 - Mobilidade religiosa em Araraquara e a flutuação da população em relação a série histórica

Mobilidade religiosa em Araraquara – SP(1940-2010)							
Religião(%)	1940-50	1950-70	19670-80	1980-91	1991-2000	2000-2010	Total
Católica	-0,9	-4	-5,3	-3,8	-8,9	-12	-34,9
Evangélico	0,7	3,7	-0,1	-0,4	4,8	3,1	11,8
Sem Religião	0,1	0,8	1,1	3,3	0,3	-0,1	5,5
Não declarada	-0,3	-0,3	0,1	0,1	0,1	0,2	-0,1
Demais	-1,4	-0,2	4,1	1,3	3,6	9	16,4

Fonte: elaborado pelo autor.

2.2 E seu número é seiscentos e sessenta e seis: o censo demográfico como instrumento de construção da realidade

Neste subcapítulo procurarei mostrar quais foram as principais trajetórias da metodologia do IBGE para construção das categorias censitárias com foco na dos Sem Religião. Já na primeira edição do Censo Demográfico realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística constituído como tal existe a preocupação com a excelência em demografia que o órgão apresentará ao longo de sua história. Para tanto onvocou-se o demógrafo e professor italiano Giorgio Mortara (IBGE,2017) para prestar consultoria técnica ao recenseamento. No seu doutoramento em Jurisprudência obtido em 1905 Mortara desenvolveu um olhar específico para as questões sociais partindo da demografia como instrumento de pesquisa tendo a relação entre demografia e economia destaque em seu trabalho. Sua participação no IBGE durante os eventos da guerra na Europa entre 1939 e 1945 fundou boa parte da Demografia, como disciplina científica, no Brasil.

[...] na Universidade de Berlim, onde elabora estudo de demografia internacional sobre a mortalidade segundo a idade e a duração da vida economicamente produtiva, trabalho que o incentivaria a pesquisar as relações entre aspectos demográficos e econômicos dos fenômenos sociais e que se constituiriam, a partir daí, em tema recorrente em seus estudos ulteriores; e na Universidade de Roma, onde tem oportunidade de aplicar métodos novos para o seu país ao analisar as estatísticas judiciárias italianas, calculando tabelas de frequência das condenações penais

segundo idade e tabelas de reincidência. Livre docente em Estatística pela Universidade de Roma, muito cedo alcança a cátedra, ministrando essa disciplina na Universidade de Messina, de 1909 a 1914. Atua, até 1924, no Instituto Superior de Ciências Econômicas e Comerciais de Roma, lecionando Estatística Metodológica, Demográfica e Econômica. Entre 1924 e 1938 ocupa a cadeira de Estatística e de Economia Política na Real Universidade de Milão e, nesse mesmo período, igualmente professor de Estatística e Diretor do Instituto de Estatística da Universidade Comercial L. Bocconi. Divergindo da política fascista deixa sua pátria de origem, desembarcando no Rio de Janeiro, em 1939, a convite do Embaixador José Carlos de Macedo Soares para assumir a elevada função de assessor técnico do Conselho Nacional de Estatística e consultor técnico da Comissão Censitária Nacional, criada para projetar e executar o Recenseamento Geral de 1940. No desempenho da enorme tarefa que lhe foi confiada mostra, desde logo, sua sólida cultura humanística e alta capacidade de trabalho, entregando-se a importantes estudos em que utiliza metodologias inovadoras na área da ciência demográfica que iriam dotar(sic) o país de informações de cunho científico, até então inéditas, baseadas nos resultados dos censos demográficos de 40 e 50, e na análise retrospectiva dos censos. Ao Professor Mortara se deve a idéia de criação do Laboratório de Estatística, interligado ao Conselho Nacional de Estatística, de profícuo nível técnico e científico e, também, sua inestimável contribuição para a formação das novas gerações de profissionais brasileiros, quer através dos cursos especializados, quer pela constante produção de estudos sobre problemas demográficos, econômicos e sociais de interesse para o país que acabaria elegendo como segunda pátria. Sensível à sua expressiva participação pela causa da Estatística, do Ensino e da Ciência, a Universidade do Brasil concede-lhe, em 1953, o título de professor Honoris-Causa, em reconhecimento aos serviços prestados em prol da cultura nacional.(IBGE,2017)

Na primeira edição o Instituto percebia de antemão que existiria uma determinada possibilidade de respostas que precisariam ser adequadas às categorizações formais postas em uso. O material metodológico não apresenta grandes informações sobre o porque de escolhas como “Maometanos” e “Israelitas” uma vez que os cristãos são chamados de “Católicos Romanos” ou “Protestantes”. Considerando a influência que a figura do profeta Mohamed tem como líder no Islã e dada a descentralização desta comunidade religiosa, bem como, a figura que a narrativa nativa sobre Israel²¹ ocupa entre as pessoas de fés judaica, também descentralizada, pode-se justificar a escolha desta nomenclatura em vez de “Islamismo” ou “Judaísmo”. O apontamento de Clara Mafra de que é preciso interpretar estes dados mais pelas linhas de tensão que virtualmente podemos ver nos Censos através do que sabemos de realidades externas a ele do que pelas fronteiras que ele possa desenhar se coloca(MAFRA, p. 18, 2013).

Quanto a questão central, a construção da narrativa sobre os Sem Religião, dão-se os primeiros passos para lidar com pessoas que respondam ao recenseador como “não tenho religião” ou algo próximo disto. A ideia central é que há, do ponto de vista do Estado, uma determinação do cristianismo como “normalidade”. Existe para esta edição um documento chamado *Questionário Especial* que em sua *Série C* abrange os *Cultos Não Cristão*. Iniciando

21 Convém lembrar que nesta data o Estado de Israel contemporâneo nosso não existia.

a série o Instituto estava preocupado com a manipulação dos dados estatísticos, sua coerência e integridade. No entanto, não houve cuidado com o estabelecimento de parâmetros claros para a manipulação da variável Religião. Aqui não se está dizendo que houve displicência ou erro, mas já se tinha algum pessoal de nível superior formado no país para lidar de forma técnica com isto. A Universidade de São Paulo já funcionava, por exemplo. Existe aqui um dado que pode ser explorado sociologicamente se pensarmos que num país marcadamente plural religiosamente esta variável não tenha gozado de mais atenção. Em 1950 os Sem Religião eram categorizados dentro dos Agnósticos (IBGE,1952, p.24).

Persiste nesta época o entendimento de que uma pessoa que não tenha religião seja ateu/agnóstico. Em edições futuras o CD²² passará a captar e categorizar separadamente estas respostas. Quando o cidadão recenseado responde com algo que o recenseador não tem como, primariamente, categorizar a resposta é incluída em Outras Religiões. Percebe-se esta prática quando se olha, comparativamente, a evolução da categoria Outras Religiões quando esta diminuí a medida que a sensibilidade para coletar a resposta aumenta. A virada central nas denominações virá a partir da edição de 1980 quando os pentecostais e neopentecostais passam a ser classificados dentro de um grupo próprio. Os Sem Religião serão captados em geral por respostas negativas, já que existe orientação para o recenseador não aceitar respostas vagas como “acredito em deus” ou “sou crente”. Ele não pode reformular a pergunta ou fazer sugestões devendo informar que aquela possibilidade de resposta é muito vaga e pedir para a pessoa responder de maneira mais específica.

Cecília Mariz(2013) concorda com a escassez de dados sobre como o Censo é feito e como se dá o preparo do recenseador para lidar com respostas que são dadas no questionário. Alerta a importância de que se produzam pesquisas empíricas sobre a confecção deste número.

Essa necessidade também tem sido sentida por Maria Goreth Santos²³ que, como mencionei acima, é uma socióloga que trabalha no IBGE e que tem participado em muitos debates com os diversos pesquisadores que analisam o censo. Maria Goreth já está procurando levantar dados dentro do próprio IBGE sobre todo o processo de pesquisa e já se organiza para apresentar seus primeiros resultados nos próximos congressos de 2013, se tudo der certo. A seu exemplo, outros membros do próprio IBGE ou pesquisadores de fora, mas com apoio desse instituto, poderiam propor estudos diversos para conhecer mais sobre vários pontos da forma como têm sido feitos os diversos censos e levantamentos de dados pelo IBGE.(MARIZ, 2013, p. 42)

22 Principalmente depois das edições de 2000 e 2010

23 Ver: SANTOS, Maria Goreth. Os limites do Censo no campo religioso brasileiro. Comunicações Do Iser, nº 69, 2014, p. 18-34

O material suplementar *O Quesito “Religião” no Censo Demográfico de 1950*, Documento censitário – Série C, nº 8, apresenta várias discussões internas ao então Serviço Nacional de Recenseamento. Há uma discussão sobre a produção da edição passada, da edição corrente e sobre as edições anteriores ao Instituto.

[...] em qualquer hipótese, o Recenseador deverá ser sempre advertido de que lhe cabe aceitar a religião que o informante declarar, seja ela qual for, mesmo que o Recenseador desconheça a existência dessa religião ou, por força de convicções pessoais, não a considere como religião. O Recenseador não pode, em hipótese alguma, a seu juízo, corrigir a religião declarada pelo informante ou recusar a que for por êle indicada. O Recenseador deve orientar ou esclarecer o informante, mas não por induzi-lo a uma resposta (Ofício nº DT/678, cit., item 17 *apud* IBGE, 1952, p. 3)

Destes o que mais nos interessa é a inflação ou subtração de cifras para determinadas categorias. Isto se deve ao procedimento de computo das respostas em especial dos menores de idade. A resposta para os menores são, em todas as edições, a dos pais caso estes respondam a mesma religião, quando os pais dizem ter religiões diferentes é anotado traço (“-”) no formulário de resposta não se aceitando “Sem Religião” para os menores de idades. Isto coloca a sistematização dos dados em uma escolha dupla: ou se adota o que for dito, tal como instruído, ou então altera-se de acordo com as necessidades do Censo. A discussão em torno do que é sistematizado como (“-”) é extensa e demonstra a preocupação com a melhor forma de traduzir a realidade captada pelos recenseadores em uma forma prática de sistematização que traduza esta realidade para a realidade estatística.

No caso da religião, que não constitui um caráter somático facilmente controlável, e sim um estado de consciência, é preciso, ainda mais que para outras características individuais limitar-se a apurar o que foi declado, sem pretender modificar as declarações de maneira que nos poderia parecer lógica, mas seria amiúde infiel à realidade, a qual nem sempre se comprota de acôrdo com a nossa lógica. Os esclarecimentos censitários poderão salientar as razões eventuais de dúvida acêrca da correspondência de certas declarações com a situação efetiva, tanto no que diz respeito à religião como no tocante a muitos outros quesitos(idade, estado civil, nacionalidade, alfabetização, etc.).(IBGE,1950, p. 16)

Pensando no recenseado Mariz conjectura sobre o que poderia levar a uma resposta rasa ou incompleta. Como a pergunta era apenas qual sua “religião e/ou culto”, pode se pensar que muitos preferiram responder apenas a religião por economia de tempo, por privacidade ou por tantos outros motivos, e não necessariamente por não ter nenhuma prática e denominação religiosa. Dessa forma, entre esses podem estar muitos evangélicos praticantes ligados a qualquer igreja, que não vamos saber quais, e pode haver os sem igreja também, mas não

temos informações sobre isso no censo. Portanto, não se pode supor que essa categoria exclua evangélicos que têm denominação. São assim categorias que se sobrepõem e não excludentes. (MARIZ, 2013, p. 48)

Seguindo a leitura de Clara Mafra(2013) da excelência que o Instituto apresenta ao longo de sua longa história este posicionamento é particularmente feliz dado que os recenseadores são contratados na própria localidade sendo pessoas locais com treinamento que realizam a coleta de dados. Acredito que seja lícito pensar em várias situações que acontecem quando se amplificam disputas através deste instrumento. Por exemplo, que um líder de um determinado seguimento religioso oriente aos seus congregados a não registrarem respostas a ou b como respostas válidas colocando-as como Sem Religião ou mesmo Não Declaradas já que, do ponto de vista daquela religião, do líder estas não seriam religiões válidas. Este treinamento cria condições para que ocorrências deste tipo sejam minimizadas garantindo que aja normatização da ação do recenseador.

Já se vê aqui alguma alteração nas categorizações de respostas. Os xintoístas, como registraram 2.358 respostas em todo o território nacional cederam espaço a nomenclatura “budista” apesar de que não é apresentada justificativa para esta troca já que existem diferenças centrais entre o xintoísmo e o budismo. Talvez ocorra alguma falsa identificação com o xintoísmo e o budismo pela forma como estas religiões convivem no Japão não existindo um sectarismo marcado com cerimônias públicas de ambas as religiões cumprindo funções civis. Diferente de outras categorias, não registraram-se reclamações formais sobre esta alteração. Aparecem os Ortodoxos como categoria a parte dos católicos (a frente serão incluídos como subdivisão católica), não se tem espaço nominal para as religiões de matriz africana. A categoria de interesse expressa um comportamento de aumento dentro do espaço ocupado na população em geral. Considerando que a população de Araraquara sofreu uma leve retração passando de 68.065 em 1940 para 62.800 em 1950, uma redução de 8,8% da população, neste cenário a expressividade da categoria em questão aumenta. Passando de 0,1% para 0,2% num cenário de diminuição da população isto não sinaliza que ouve, de fato, mobilidade religiosa de outras categorias para esta, o que mostra é que o vulto quando comparado ao todo desta população se acentua ainda que muito timidamente. Comparando o mesmo comportamento das Outras Religiões, de 0,5% para 0,2%, e das Não Declaradas, 0,6% para 0,3% precisamos analisar dois cenários. No primeiro o instrumento se tornou mais sensível para generalidades sistematizando com mais eficiência as nuances em repostas, num segundo, as pessoas estão respondendo com menos evasividade a pergunta feita pelo

recenseador. Interessa ressaltar qual tem sido os procedimentos para manusear estes dados e extrair e significado deles.

Caso se procure entender, depois de toda estas transformações, os números como representantes absolutos da realidade social estaríamos na mesma questão do etnógrafo que julga com suas anotações de campo *capturar* a realidade observada. O que se pode fazer com a definição cada vez mais precisa é que as linhas de tensão entre as definições vai se agudizando. Sobre os pentecostais e neopentecostais teremos que esperar ainda vinte anos para que se veja pormenorizadamente o lugar que cada igreja ocupará nesta grande categoria, mas já se consegue trabalhar pela descontinuidade. Os católicos romanos perdem uma quantidade de respostas ao se dar a possibilidade de os separar das demais categorias de católicos, mas esta diferença é tão ínfima que não causaria alteração expressiva caso fosse incorporada aos apostólicos romanos. É notável que num contexto de intensificação do pluralismo religioso a categoria Neocristã seja superior a categoria Católicos – Outros.

O pluralismo religioso é um fenômeno moderno que tem sua origem na ruptura do monopólio de uma religião como a igreja oficial de uma determinada sociedade. Um monopólio que é quebrado tanto pelo avanço da “razão secular”, que se impõe através das ciências positivas, quanto pela diversificação do campo religioso, que resulta do rompimento da relação orgânica entre Estado e religião. Assim, a perda de um aparato estatal, que lhe garantia a reprodução social e a exclusividade, introduziu uma transformação estrutural que redefine o papel da religião na modernidade. Deste ponto de vista, a pluralidade de religiões e de interpretações do mundo atestam antes uma condição estrutural da religião nas sociedades modernas, do que um retorno ao passado. Na medida em que a religião deixa de ser fundante do social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento. (STEIL, 2001, p.115)

Marcam presença as indicações de que quem está em crise são as instituições tradicionais já que a religião, aliás, o sentimento religioso, se faz presente em outras formas e novas apresentações. Talvez não tão novas assim, mas ao menos que tomam nova forma e se fazem conhecer em um momento mais próximo e outros contextos (BRANDÃO, 1994). As novas possibilidades de experimentação de um dado místico e /ou transcendente sem que isso seja mediado por uma autoridade religiosa instituída já nos é dada pela teologia protestante (WEBER, 2004). Uma religião sem a presença de uma divindade sendo norteadas basicamente por éticas e princípios já nos é mostrada por Émile Durkheim quando fala do budismo como religião sem deus (DURKHEIM, 1996, p. 16).

Dentro da classificação utilizada percebi, novamente, como a categoria de interesse aumenta proporcionalmente com melhor definição de outras categorias generalizantes. Desde 1940 vai ficando mais claro que a medida que determinadas tensões dentro da sociedade são minimizadas como, por exemplo, poder dizer-se umbandista sem grandes receios, ao menos para o recenseador, a capacidade de captar a diferença entre um protestante histórico e um neo pentecostal garante uma confiabilidade muito maior ao

número. No caso dos Sem Religião o que mais se destaca é o aumento sucessivo da categoria. Apesar de ter um crescimento de 0,8 % nesta edição em relação a anterior se comparamos com a diversidade geral frente a redução da hegemonia católica tem-se um quadro cada vez mais plural de manifestações religiosas. Dentro da hipótese central desta pesquisa acredito que o clima de possibilidades indicados neste quadro de mudanças seja um bom indicador do que viemos perseguindo.

Pesquisou-se a religião professada pela pessoa. Aquela que não professava qualquer religião foi classificada como sem religião. A criança que não tinha condição de prestar a informação foi considerada como tendo a religião da mãe. O IBGE e o Instituto de Estudos da Religião - ISER, em parceria, desenvolveram, para o Censo Demográfico 2000, a classificação de religiões, passando a fazer as atualizações necessárias a cada Censo Demográfico. A composição dos grandes grupos de religião encontra-se no Anexo 1²⁴. (IBGE,2010, p. 27)

Caso um respondente diga que não tem religião ele seria incluído na categoria dos Sem Religião – Sem Religião. Teria ele que explicitar que é ateu ou agnósticos para ser assim categorizado? Questões como esta colocam ainda mais força no argumento de Maria Goreth (2014) e Cecília Mariz(2013) ao apontarem a necessidade de que se realize trabalhos empíricos tendo o IBGE e seu modo de trabalho como campo de estudo. A edição de 2010 é a mais comentada e interpretada pelo próprio IBGE. A visão do IBGE sobre a mobilidade religiosa está em ressonância com a produzida pela academia.

Os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil, revelando uma maior pluralidade nas áreas mais urbanizadas e populosas do País. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da parcela da população que se declarou evangélica. Os dados censitários indicam também o aumento do total de pessoas que professam a religião espírita, dos que se declararam sem religião, ainda que em ritmo inferior ao da década anterior e do conjunto pertencente a outras religiosidades.(IBGE, 2010, p. 90)

Apresentados estas questões internas a como se produz e produziu o número é necessário agora considerar como nós, cientistas sociais, o narramos. Os trabalhos em que nos baseamos são de Cecília Mariz(2013), Regina Novaes(2013), Clara Mafra(2013) e Marcelo Camurça(2013). A escolha destes trabalhos se justifica por integrarem uma edição dos Debates do NER na qual se consideraram as considerações mais contemporâneas tanto sobre o Censo como instrumento de pesquisa, como objeto e na consideração da participação dos cientistas sociais nestas construções. Estes trabalhos já apareceram em outros momentos da presente Dissertação sendo que agora amadureceremos os esforços de lidar com os CD. Sendo

24 As informações deste Anexo são as mesmas apresentadas na Tabela 8, coluna Religião, de maneira que julguei demasiado reproduzir, novamente, as mesmas informações. Não há nenhum tipo de comentário ou explicação sobre as categorias.

assim nossa concentração será em três etapas: a preparação para o Censo, a realização do Censo e a recepção do Censo Demográfico.

A definição de cada religião ao longo do Censo obedeceu a sistematização necessária havendo até 1991 uma preocupação maior com o que seria registrado no formulário do que como receber a informação do recenseado. Citamos, por exemplo, a substituição dos Xintoístas pelo Budistas, enquanto categoria de classificação, não se importando, aparentemente, definições mais próximas dos respondentes. Também aparecem assim as fraternidade esotéricas que eram enquadradas como “religiões” em configurações estranhas aos grupos. A lista reproduzida a frente dá uma ideia desta problemática.

7-Adventista: Adventista do 7º dia, Bramanista, Católica Brasileira, Ciência Cristã, Crença de Jeová, Cristianismo, Dissidente, Esotérica, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, J. Krishnamurti, Krisnamurti, Mormons, Neo-Apostólica, Nova Jerusalém, Ocultista, Positivista, Rosacruz, Russelita, Sabatista, Swendborgiana, Teosofista, Testemunha de Jeová. 8-Agnóstico: Ateu, Laica, Leigo, Livre, Livre Pensador, Materialista, Racionalista, Sem Religião. 9 – Católica Agnóstica: Criativa, Cristã Agnóstica, Deísta, Deus, Eclético, Humana, Monoteísta, Pagã, Própria, Racionalista Cristã, Sem Declaração, Traço(-) e Ignorada. (IBGE,1950)

O IBGE se destaca pela não existência de uma lista fechada para escolha do recenseado ficando o trabalho com a parte de sistematização destas respostas. Para tanto, desde 1991 atua o ISER em consultoria para esta categorização (CAMURÇA,2006; MAFRA,2004). Isto vem minimizando estas más categorizações fazendo com que aja progressivamente maior coerência entre a sistematização. Uma segunda questão sobre isto é a forma como pesquisadores de religiões não apresentam, no geral, um domínio destas categorizações.

Nem todos os pesquisadores da religião no Brasil, e muito menos no exterior, tinham clareza em sua análise do censo de 2000, e também em 2010, dessa forma aberta de coleta de dados. Realmente, entende-se bem esse desconhecimento, porque essa metodologia tem sido relativamente pouco divulgada. Podemos observar esse desconhecimento em alguns comentários, como no de José Guilherme Magnani (2006) sobre o censo de 2000, e também nos de Péricles Andrade e Jonatas Menezes (2013). Evidentemente, não os critico de forma alguma. Confesso que também somente soube mais dessa forma de coleta de dados por estar no Rio de Janeiro, em contato cotidiano com a própria Clara, que assessorou, como representante do ISER, o IBGE na categorização do censo de 2000. No entanto, nem mesmo assim teria tido muita clareza de como isso se dava senão tivesse conversado pessoalmente com ela, lido seu texto anterior (Mafra, 2004) e conversado com técnicos do IBGE, como Maria Goreth Santos, e outros que assessoram o IBGE pelo ISER, como Marcelo Camurça junto ao censo de 1991 (assessoria que ocorreu, como me esclareceu, em 1996).(MARIZ, 2013, p.40)

Vem de percepções deste tipo o enfoque na construção do Censo como instrumento e no preparo para seu uso em pesquisa. Talvez um tipo de “sociologia reversa” que levasse os próprios cientistas sociais a entenderem, a seu modo, a produção deste número apresente melhores condições de trabalho.

Entendo que ao destacar a necessidade de se ter mais conhecimentos sobre a produção de dados, a autora queira estimular e propor que sejam elaborados mais textos sobre a metodologia do censo e também que sejam realizadas pesquisas sobre perfil e prática da coleta de dados pelos recenseadores em diferentes partes do país. Essa necessidade também tem sido sentida por Maria Goreth Santos que, como mencionei acima, é uma socióloga que trabalha no IBGE e que tem participado em muitos debates com os diversos pesquisadores que analisam o censo. Maria Goreth já está procurando levantar dados dentro do próprio IBGE sobre todo o processo de pesquisa e já se organiza para apresentar seus primeiros resultados nos próximos congressos de 2013, se tudo der certo. A seu exemplo, outros membros do próprio IBGE ou pesquisadores de fora, mas com apoio desse instituto, poderiam propor estudos diversos para conhecer mais sobre vários pontos da forma como têm sido feitos os diversos censos e levantamentos de dados pelo IBGE.(MARIZ, 2013, p.41)

A forma como este dado é captado é bastante simples. Como aludido em outros momentos o recenseador pergunta ao cidadão recenseado “Qual sua religião ou culto”, espera a resposta, vê se está minimamente adequada, toma as medidas que tiver que tomar dentro das instruções e, por fim, informa num dispositivo – formulário em papel em edições passadas, formulário digital em edições recentes – a resposta que será, posteriormente, processada. Caso o recenseado diga algo muito genérico como “acredito em deus”, “crente” ou algo assim ele será perguntado de alguma outra forma. Esta “outra forma” é vaga em todas as edições existindo sempre a instrução para a aceitar a resposta tal como for dada sem que o recenseador faça os ajustes. Um trabalho com pessoas que atuaram como recenseadores seria interessante para se ter uma ideia de como agem nesta situação. A forma como é solucionada, em campo, esta questão da resposta vaga pode trazer informações interessantes. Clara Mafra(2004;2013) e Marcelo Camurça(2006) sempre defenderam a existência de uma segunda pergunta para enriquecer esta resposta. Talvez perguntar sobre os serviços religiosos apresente uma boa possibilidade. No caso dos Sem Religiões, esta possibilidade traria muitos avanços já que conseguiríamos saber em quais jardins estes peregrinos do sentido butinam (DROZ, SOARES, GEZ;2014).

Essas são questões que somente podem ser respondidas em pesquisas que esse texto de Clara Mafra estimula. Como não pode ser garantido que outros recenseadores não tenham agido como a acima citada, a proposta de Clara Mafra de que o IBGE acrescentasse mais uma pergunta sobre religião pode não ser tão custosa, e pode já estar sendo realizada de uma forma ou de outra devido à curiosidade e autonomia dos recenseadores.(MARIZ, 2013,p.54)

Ainda sobre os Sem Religião abre-se uma janela interessante para pensar depois do Censo. Comumente, e como vim sustentando, não se tem apenas ateus/agnósticos nesta categoria. Pode-se pensar, por exemplo, em pessoas com uma cosmovisão moral evangélica pentecostal e neopentecostal que atribuem “religião” à presença nos serviços religiosos e observação de uma determinada sociabilidade e que se encontre afastado destes como alguém “sem religião”. Esta pessoal conserva os valores, representações e sentimentos, no entanto, não está “em dia”. Poderia, muito bem, responder que não tem religião. Uma metodologia que permitisse criar categorias excludentes estatisticamente tornaria muito mais fácil encontrar e tratar estas situações, sobretudo com a informatização dos processos e os avanços feitos em *deep learning* e *machine learning*. Os cientistas sociais implicados nas discussões censitárias poderiam muito se beneficiar de uma construção deste tipo para a metodologia do CD.

Marcelo Camurça comentando *Números e Narrativas* (MAFRA,2013) como consultor do IBGE junto ao ISER enxerga uma assimetria entre o grande instituto de pesquisa e as redes de pesquisa em torno dele. A se começar pela relação do IBGE com seus próprios consultores. Mafra e Camurça só tiveram acesso aos dados colhidos junto com o resto do Brasil quando os dados foram publicados. Aponta o autor que uma única pergunta não pode ser considerada um censo da religiosidade nacional. Os pesquisadores que trabalham com dados censitários precisam complementar subsidiariamente e assimetricamente as informações censitárias com dados *off side*. (CAMURÇA, 2013,p. 86). Não é como se as ciências sociais da religião não tivessem tradição em lidar com dados estatísticos e, por tanto, precisam migrar metodologicamente o problema.

Essa trajetória inicia-se com o pioneirismo do sociólogo Cândido Procópio Camargo, com formação na Universidade Católica de Louvain, influenciado pela sociologia religiosa quantitativa de Gabriel Le Bras (Hervieu-Léger; Willaime, 2009, p. 255-286). Suas pesquisas desenvolvidas no Centro Brasileiro de Pesquisas (CEBRAP), fundado por ele, estabelecem um intenso intercâmbio com instrumentos de recenseamento e estatística produzidos por instituições laicas/governamentais e religiosas, tais como: Anuário Estatístico do Brasil, Censos Demográficos do Brasil (1940/1950/1960), Estatísticas do Culto Católico, Estatísticas do Culto Protestante e Boletim Informativo do CERIS (Camargo, 1973; 1961). Seu livro *Católicos, Protestantes, Espíritas*, uma das primeiras abordagens sociológicas do panorama religioso brasileiro, baseava-se – no que tange à frequência numérica de adeptos das religiões presentes no Brasil – na tipologia dos grupos religiosos da tabela do IBGE dos Censos de 1940/1950: “Católicos (93,7%), Protestantes (3,4%), Espíritas (1,6%), Budistas (0,3%), Judeus (0,1%), Ortodoxos (0,1%), Maometanos (0,0%), Outros (0,5%), SR (0,5%)” (Camargo, 1973, p. 19).(CAMURÇA, 2013, p.87)

Quando da edição de 1991 o ISER é procurado quando da tabulação dos dados para aquela edição. No início desta década foi produzido uma leva de trabalho que se tornaram clássicos do debates contemporâneo sobretudo sobre as alterações do campo religioso brasileiro; percepção esta que vem, justamente, da atenção levantada pelos CD. Com a velocidade que institutos não universitários, devido a suas dinâmicas próprias e autonomia de agenda, conseguem performar o ISER se destacou rapidamente atraindo a atenção do IBGE criando-se em 1992 o Núcleo de Pesquisa do ISER (CAMURÇA, 2014,p.8). Do primeiro grupo somente Edson Piquett, cientista político, não tinha atuação disciplinar na antropologia.

Várias pesquisas de cunho quantitativo são promovidas pelo Núcleo, algumas combinadas com “pesquisa de campo” de caráter qualitativo. Do *survey* pioneiro realizado pelos “iuperjianos” Luiz Eduardo Soares e Leandro Piquet Carneiro (1992), intitulado *Religiosidade, estrutura social e comportamento político*, seguiram-se vários: *Pobreza e trabalho voluntário: estudos sobre a ação católica no Rio de Janeiro*, de Regina Novaes (1995), *Em nome da caridade: assistência social e religião nas instituições espíritas*, de Emerson Giumbelli (1995), e culminando a sequência destas publicações, a mega pesquisa coordenada por Rubem César Fernandes, que tomou o nome de *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política* (1998), dando seguimento ao *Censo Institucional Evangélico*, realizado pelo Núcleo de Pesquisa do ISER em 1992. (CAMURÇA,2014, p.8)

Nesta mesma época cientistas sócias além-muro do ISER também estavam produzindo neste contexto.

Por outro lado, “extra muros” do ISER, Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, ambos do Departamento de Sociologia da USP, publicavam sua pesquisa sobre *A realidade social das religiões no Brasil* (1996). Esta traçava um panorama das religiões no país, na sua relação com a política/voto, na demarcação da extensão/limites da “liberdade religiosa” diante das “liberdades civis” e ação normativa do Estado visando o bem comum, assim como na estruturação do chamado “mercado concorrencial” que as próprias religiões estabeleciam entre si. Para tal, fizeram uso dos dados do survey aplicado na pesquisa do Instituto de Pesquisa DataFolha.(CAMURÇA, 2014,p.9)

Será neste contexto que Rubens César convocará Marcelo Camurça e o teólogo André Mello para a tarefa de consultoria nas classificações em 1997.

[...] buscávamos criar novas categorias (descritores, na linguagem técnica da classificação estatística) para enquadrar toda essa diversidade de declarações. Ficou evidente que a antiga tipologia - muito geral - de descritores não comportava mais a diversidade das religiões declaradas (CAMURÇA,2014,p. 10)

A principal contribuição desta consultoria foi o alargamento de categorias sensíveis, agora, a diversidade observada na realidade social. Os católicos passam a poderem ser

categorizadas como “católicos apostólicos romanos”, “brasileiros” e “ortodoxos” isto dentro de um grupo maior chamado de “cristãos tradicionais”. Este alargamento na ponta da categoria e mais tolerância na ponta final permite que se visualize os grandes grupos sem maiores distorções provocadas em níveis anteriores já que estes níveis anteriores podem ser devidamente ajustados quando se quer fazer um *request* mais incisivo neste banco de dados. No caso dos antigos “protestantes” cria-se o grande grupo dos “cristãos reformados” abrangendo podendo ser, agora sim, “evangélicos tradicionais”, denominações mais próximas da Reforma Protestante, e “evangélicos pentecostal”, com as denominações a Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Deus é Amor, etc, ficando, ainda, uma terceira grande categoria “cristão reformado não-determinado” para possibilidades de respostas como “evangélico”, “crente”, etc. (CAMURÇA, 2014, p. 10). Responde isto a necessidade histórica do IBGE presente já na época do *Quesito “religião” no Censo de 1950*, momento este em que o desafio metodológico era se abria-se mão da autenticidade de resposta em prol da sistematização ou permitia-se uma sistematização efetiva, mas sabida das contradições com relação ao empírico. Para o ano de 2000 o IBGE procura o ISER com mais antecedência passando Clara Mafra a ser a consultora. O trabalho concentrou-se na Tabela de Classificações proposta por Camurça e Mello.

Realizou em seguida, 04 seminários com 17 pesquisadores e 16 lideranças religiosas. Como resultado destas iniciativas elaborou a Proposta preliminar de classificação das Declarações de Religião Censo 2000. Em relação à tabela de descritores do Censo passado propôs ainda mais aberturas nos tipos classificatórios, como, por exemplo, na categoria “religiões orientais” houve um desdobramento para “Budismo”, “Hinduísmo”, “outra”(CAMURÇA, 2014,p.11)

Esta contribuição, no entanto, não foi bem recebida pelo IBGE que afastou Mafra na elaboração final adotando uma segunda elaboração e não comunicando a pesquisadora e sua equipe destas alterações. Camurça observa que as insuficiências do Censo 2000 se devem a isto. (CAMURÇA, 2014,p.11). Mesmo com estas ressalvas Camurça defende a continuidade dos trabalhos com os CD desde que tomadas as devidas medidas metodológicas para evitar distorções em vários níveis

Por outro lado, é preciso que se diga que apenas o dado quantitativo não é suficiente para uma análise mais refinada do panorama religioso brasileiro onde as crenças e práticas – sincretismos, porosidades, múltiplas pertenças religiosas, trânsito religioso - são mais significativas do que a pertença às religiões institucionais. E as sensibilidades que advêm destas crenças e práticas, ao contrário do que se passa com a declaração nominal de adesão a uma religião, são difíceis de quantificar. Ainda assim, o levantamento demográfico da distribuição das religiões pelos espaços do país, pelos territórios urbanos e rurais, pelas faixas etárias, grupos de gênero, classes

sociais tem sido crucial para o desenvolvimento de estudos sobre o papel da religião na esfera pública. Dentre estes estudos, destacamos a pesquisa de César Romero Jacob (2003), contida no Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil como um exemplo eloquente. Pesquisas de opinião e comportamento sobre o aborto, o casamento homosexual, a família e suas novas formas de reprodução, o reconhecimento de direitos, a biotecnologia nas pesquisas de células-tronco, todas na sua relação com a dimensão religiosa, seriam imprecisas sem o concurso dos métodos quantitativos e estatísticos.(CAMURÇA,2014, p.16)

Sobre o que são estas devidas medidas metodológicas Clara Mafra(2013) apresenta a proposta de parâmetros de lidar com os mapas e passarmos a pensar em hologramas. Começando pelas sobreposições de camadas que isto traria. O Censo Demográfico é um dispositivo de narrativa, é um veiculador de discurso com autoridade científica não ficando resguardada sua capturada pelas mais diversas instâncias sociais. Como demonstramos ao longo do texto, diversos grupos usam de vários mecanismos para fazer com que o “seu número” apareça em evidência. Quem produz conhecimento sobre estes números devem estar cientes de que tanto a partir dos CD como a partir de seus trabalhos e contribuições será gerado tensão e linhas de força.

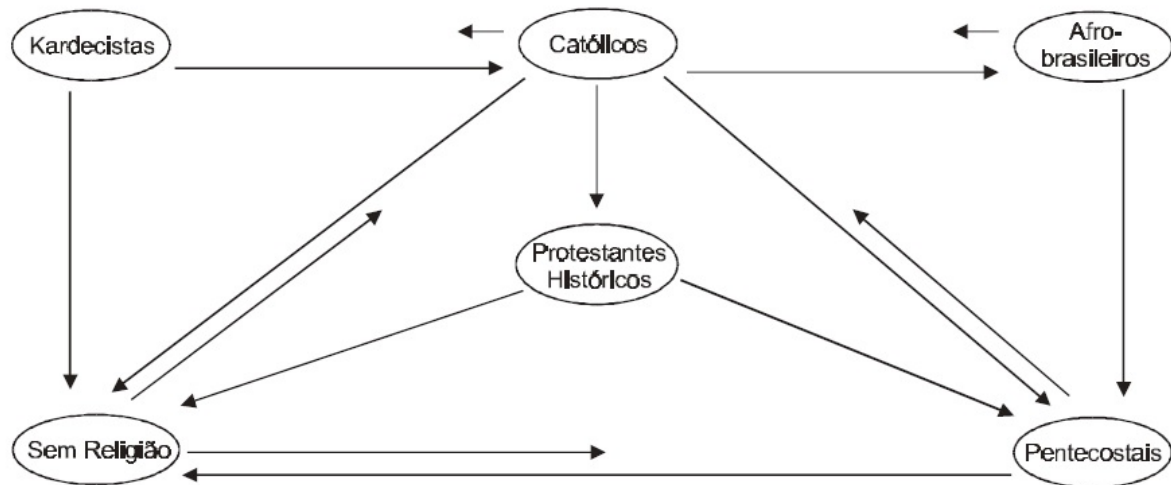
Através destas várias trilhas de investigação, penso que localizamos uma clara linha de força atravessando e pressionando o nosso holograma, e essa linha de força se movimenta a partir do catolicismo em direção aos evangélicos pentecostais. Cada vez mais, os pressupostos de uma religiosidade cristã “em fluxo” – cujo vórtice está na espiritualidade pentecostal – se tornam referentes de nosso senso comum, atravessando divisões de classe, de gênero, de idade, de região, de centro e de periferia. Saliento que essas linhas de força se movimentam tendo como um ancoradouro rotineiro as convenções estabelecidas a partir de uma cultura católica de longa duração – que segue como referente principal para a maioria da população. Ao contrário do que tem sido afirmado, penso que o catolicismo não é a única alternativa de religião, nem é algo inevitável, mas continua a ser uma referência muito difícil de quebrar nos ancoradouros de ordem deste país.(MAFRA,2013, p. 22)

Ao explorar a edição de 2000 do CD Ronaldo Almeida e Paula Monteiro apresentam uma proposta de fluxograma para exploração da mobilidade religiosa. Sobre este fluxograma, em relação aos católicos, por exemplo, apontam os autores:

O primeiro vértice é formado pelos católicos, que funcionam como uma espécie de “doador universal”, de onde todos os segmentos arregimentam boa parte dos seus fiéis. O grupo preferencial para onde migram os católicos é o pentecostalismo, seguido por aquele sem religião. Do ponto de vista da recepção, quase metade das pessoas entrevistadas que aderiram ao catolicismo afirmou não ter pertencido anteriormente a nenhuma religião ou que eram pentecostais. Porém, como dito anteriormente, em parte o primeiro dado se explica pela fronteira pouco precisa entre os que se dizem católicos “não-praticantes” e os semreligião. Trata-se de um catolicismo dado pela tradição, em que as pessoas receberam a religião dos pais e a ativam no uso dos sacramentos e nos momentos de dificuldades pessoais (familiar,

financeira, saúde, etc.), ou, mais recentemente, por meio da “readesão carismática”. (ALMEIDA; MONTERO,2004.p.97)

Figura 2 - Fluxograma exploratório da mobilidade religiosa



Fonte - Almeida e Montero (2004).

Interessa esta discussão sobre o lugar, específico, dos católicos porque boa parte do paradigma que se tem adotado é do *praticante* religioso. Como nos alertaram os responsáveis pelos Censo de 1950 a religião é um estado de consciência e não um efeito somático (IBGE, 1950, p. 16). Leitura esta que parece estar em concordância com o Simmel propõe de religião como categoria do pensamento, do sentimento da *religiosidade* (2011). Friamente, a quantidade de católicos como “religião de maioria” e não mais “a religião do Brasil” (MAFRA, 2004) é um embaraço caso pensemos que uma parte considerável destas pessoas não *representa* o mundo tão qual este código. O respondente categorizado como “Sem religião” pode ter, sim, representação religiosa de mundo mesmo que não tenha prática. Seria aqui a questão de considerarmos “Sem religião não praticante”? A questão aqui nos parece ser a que interessou inicialmente a esta pesquisa: quem diz não ter religião está dizendo que não faz o que o religioso faz? Na proposta que abordaremos no capítulo etnográfico veremos que, sim, quem diz não ter religião tem performances religiosas.

Existe um caso sobre os Sem Religião, como categoria que precisa ser explorado: o de homens pardos de baixa escolaridade, criados por mulheres evangélicas. Sem surpresa, o Censo de 2010 apresenta os Sem Religião como urbano, homem e jovem. O perfil da independência e busca por valores objetivos, mas se você combina isto com o perfil sociodemográfico apresentado inicialmente a conjuntura muda. Abordei anteriormente esta

questão da cosmovisão evangélica ligada a assistência dos serviços e vida em comunidade. Isto retorna agora para podermos considerar, dentro de nosso holograma, quais poderiam ser estas linhas de força. Também é válido olhar para o crescimento dos espíritas e a estabilização das religiões de matriz africana. Como demonstramos na cidade de interesse o grupo que, numericamente – volta a se impor pensar na efetividade das categorias criadas – das Demais Religiões. Na passagem de 2000 para 2010 as Demais Religiões foram as que apresentaram um crescimento maior o que indica um crescente pluralismo, logo, crescente oferta e demanda de *diversidade* dos serviços religiosos.

Através destas várias trilhas de investigação, penso que localizamos uma clara linha de força atravessando e pressionando o nosso holograma, e essa linha de força se movimenta a partir do catolicismo em direção aos evangélicos pentecostais. Cada vez mais, os pressupostos de uma religiosidade cristã “em fluxo” – cujo vórtice está na espiritualidade pentecostal – se tornam referentes de nosso senso comum, atravessando divisões de classe, de gênero, de idade, de região, de centro e de periferia. Saliento que essas linhas de força se movimentam tendo como um ancoradouro rotineiro as convenções estabelecidas a partir de uma cultura católica de longa duração – que segue como referente principal para a maioria da população. Ao contrário do que tem sido afirmado, penso que o catolicismo não é a única alternativa de religião, nem é algo inevitável, mas continua a ser uma referência muito difícil de quebrar nos ancoradouros de ordem deste país. Portanto, o nosso holograma tende a ser formado por muitas. (MAFRA,2013,p.22)

Retomo o argumento de Soares(SOARES *et al*,2012) de que se deve adotar uma linguagem específica visando o desvencilhar de dispositivos pré postos ao jangar teológico evitando contaminações da reflexão pela limitação de sintaxe. A dicotomia praticante/não praticante parece subtrair da discussão, justamente, o que ela pode apresentar de contribuição. Meus sujeitos de interesse, aqueles que experimentam a criação de estilos próprios de religiosidade, são praticante, mas podem não ser “crente”, os jovens apresentados um momento atrás são crentes, provavelmente praticante, mas não são percebidos por si como sendo “religiosos”. No capítulo a frente apresento considerações sobre um possível campo de trabalho etnográfico com os Sem Religião.

Encerro este capítulo fazendo coro com a consideração, final, da professora Clara Mafra.

Enfim, como os pressupostos de um cristianismo “ancorado” e “em fluxo” encontram-se presentes em diferentes momentos da nossa história e não são monopólio de nenhuma ortodoxia, não farei nenhum exercício de futurologia. Concluo este artigo insistindo na importância de nós, especialistas e lideranças religiosas, solicitamos ao IBGE fontes numéricas mais diversas e precisas sobre as religiões no Brasil, tanto quanto na importância de examinarmos os números, que por vezes parecem indicar trilhas determinadas e previsíveis, com o apoio de teorias sociais mais abertas e capazes de conviver com alguma incerteza e imprevisibilidade. Com uma metáfora

teórica mais arrojada, a certeza enganosa do mapa bem pode se converter na surpresa lúcida do holograma.

3 CHAMANDO OS FILHOS DO SOL: POSSIBILIDADE DE CAMPO COM POPULAÇÃO SEM RELIGIÃO ENTRE COMUNGADORES DE AYAHUASCA EM ARARAQUARA-SP

Visita ao Instituto Xamânico *Om Mani Pad Me Hum*(IXOM).

Evento observado: Trabalho xamânico com a bebida *ayahuasca*

Data: 10/12/2016

Registros: anotações em caderno, observação.

Data do registro: 11-12 /12/2016

Tabela 11 - Registros de caderno de campo sobre frequentadores do IXOM no ritual observado

Nome	Relação com o IX	Religião/Religiosidad e	Vivência com a <i>ayahuasca</i>
Fábio	Namorado de Clara	Médium na umbanda e no kardecismo	Está se preparando para o contato
Clara	Fiscal/informante privilegiada	-	Experiente
Rosa	Madrinha do IXOM	-	Muito experiente
Eduardo	Padrinho, responsável pela palestra que assisti	-	Muito experiente
Machado	Cara que desenha o ritual	-	Particularmente experiente
Mauro	Frequentador, nos deu carona pra voltar, ficou atrás de mim no ritual		Já é capaz de escolher onde quer fazer o trabalho
Moça que conversou comigo e com a Clara perto das jarras de água			
Ingrid			Já planeja que tipo de trabalho quer fazer
Carlos	Passou no meio do ano por uma experiência narrada como de cura, veio procurar novamente a experiência	Candomblé(até segunda informação), criação espírita apesar de pouco manifesta	Segundo contato
Carla		Magia do Caos, Thelema, budismo	Frequenta tanto a Corujinha Alegre, quanto o IXOM,

			experiente
Carmen			Já teve contato uma vez
Guito Brito		Foi irmão de santo no candomblé	Experimentador
Walter	Foi uma surpresa ve-lo no ritual, colega de graduação que não tinha ideia que fosse “religioso”,biologo com mestrado em Pesca		Experimentador
Ana	Veterana de CSO		Clara disse que ela sempre vem participar dos trabalhos
Homem a minha esquerda no ritual	Durante a exp eu o toquei sem querer, ele também estava deitado, respondeu com um sorriso, foi reconfortante		
Homem a minha esquerda no ritual	Durante o rito acabei encostando nele algumas vezes, respondeu com um "tsc"		

Fonte: elaborado pelo autor.

A preparação para este ritual se deu de forma um tanto improvisada. Como havia conseguido fazer uma certa quantidade de trabalhos esporádicos e acertado contas estava com algum dinheiro e decidi que visitaria o IXOM. Conversando com Clara fui informado de que haveria ritual naquele final de semana. Nos meus planos estava previsto que a primeira visita seria mais livre, até mesmo sem me apresentar para os responsáveis pelo espaço como pesquisador até para ver como eu reagiria a *ayahuasca*. Enquanto preparava esta ida ao ritual procurei informantes mais antigos que em 2014, no levantamento que fiz para o projeto de mestrado, frequentavam os rituais conduzidos no Instituto Xamânico *Morada do Sol* (IXMS). Como é típico de pessoas em trânsito religioso estes não lidavam mais com o consumo de *ayahuasca* partindo para outras possibilidades a serem exploradas. Como eu mesmo já havia tido contato com o IXMS por volta de 2011 achei que seria uma possibilidade viável que, por minha conta, fizesse a aproximação sem contar com mediadores nativos. Descobri que o IXMS havia ganho irmãos e agora este Instituto dividia o mesmo espaço físico, mas não o ritual religioso, com os Institutos Xamânicos *Om Mani Pad Me Hum*(IXOM) e Instituto Xamânico *Monte Líbano* (IXML). A fazenda Monte Líbano se tornou o Espaço Xamânico Monte Líbano(EXML) conformando sua própria rede neoayahuasqueira (LABATE, 2001) com cada padrinho e madrinha conduzindo um tipo de

trabalho a partir do consumo ritual de *ayahuasca*. Em julho de 2016 num congresso em Florianópolis conheço uma série de pesquisadores deste tema e me surpreendo ao descobrir que uma das companheiras de viagem, Clara, era fiscal no IXOM. Destas curiosidades de campo, disse que lembrava de mim do único ritual com *ayahuasca* que havia participado cinco anos antes.

Ao organizar a ida para o campo combinei pelo Facebook de ir com a madrinha Rosa para o ritual. De acordo com Clara “esta madrinha é muito agilizada” já ia com dois carros pra pegar um pessoal no SESC e sempre “dava esses corres pro pessoal da Unesp”. Este pessoal, originalmente, eram Carlos, Ingrid, Marta e eu. Clara agilizou com Fábio de irmos de carro com ele talvez para que ele fosse tomando contato com o Espaço Xamânico. Fábio e Clara se conhecem a um bom tempo, fizeram parte de uma viagem para Florianópolis que fizemos para um congresso de Histórias das Religiões em Florianópolis no final de julho. Nesta viagem fomos Sergio, o motorista heroico que dirigiu de Araraquara – SP até Florianópolis – SC sem ter com quem revezar o volante, Manuela que mediará um GT do qual eu seria debatedor de trabalhos, Tarsila que apresentaria um trabalho junto comigo neste GT e Clara que foi com o pessoal por ser amiga deles e pela oportunidade de viajar. A tônica geral desta viagem foi a religiosidade de cada um, os pontos que se encontram como minha mediunidade e a de Fábio, meu interesse pela ayahuasca e a vivência de Clara, a curiosidade e medo de Fábio com estas. No fim das contas ficou acertado que Fábio levaria Carlos, Ingrid, Marta e eu. Entrei em contato com a madrinha Rosa pelo Facebook e avisei de que não precisaria se preocupar comigo. Ela respondeu com esta mensagem: *Ok José até amanhã.*

Saí de casa para o ritual perto das 15:00. Minha irmã me levou de carro, antes de ir para o ritual precisava comprar algumas frutas e passei num varejão na avenida Sete de Setembro. Fábio me encontrou no balão do DER próximo ao SESC, no carro já estava a Marta que mora com ele, passamos depois para pegar Carlos e Ingrid no mesmo varejão em que havia ido. Chovia muito e eles ainda estavam comprando comida. Saímos de Araraquara por volta das 16:30. No carro fui conversando com Carlos que não via a alguns meses desde que voltara para São Paulo. Amigo próximo e muito querido, moramos juntos durante uma parte da graduação, fomos *abiã* no mesmo ilê de candomblé que etnografei. Trajetória muito próxima de biografia exceto que ele já tentou ser hippie. Ele me dizia como estava a vida de recém-desempregado depois de alguns meses ocupado trabalhando como professor de Sociologia e Filosofia numa escola particular de São Paulo desde o início do ano. Ele dizia querer passar novamente pela experiência do ritual porque poderia trabalhar com outras

coisas, lidar de outra forma com " a Força²⁵" já que na última vez, seu primeiro contato ocorrido por volta de julho ou junho, ele não teve muito como "guiar" a experiência ficando concentrado, sobretudo, em processos de cura que passou sem grande agência dele. Algo como ser expectador da ação da *ayahuasca* nos seus corpos²⁶. Ainda não sabia disto, mas experimentaria algo muito semelhantes, meu contato inicial com a *ayahuasca* tinha sido cinco anos atrás e na época só experimentei epifanias pessoais sem realizar as "limpezas" corporais que a *ayahuasca* eventualmente proporciona.

Com este relato de Carlos desenha-se a questão do "através da *ayahuasca*" que busco observar. Assim como na viagem para Florianópolis a tônica geral das conversas era o *como* se usaria o trabalho que faríamos naquela noite. Seria lícito assumir que mesmo todos indo para o mesmo lugar cada um estava indo realizar um trabalho próprio. Carlos parecia querer terminar de resolver a conversa que teve com a planta anteriormente. Esta noção de que se conversa com a planta também foi muito ressaltada por Clara na viagem anterior e por Marta no caminho. Conservo com Marta uma camaradagem em estudos de esoterismo, ela já viu palestra minha sobre Astrologia e Arte, com interesses em comum com Thelema²⁷ e Chaos Magick²⁸. De forma meio tímida para não polarizar a conversa discutíamos a possibilidade de se utilizar *ayahuasca* para trabalhos com quimiognose dentro do paradigma de Chaos Magick. Ingrid conversou pouco como é de sua personalidade. Clara e ela moraram juntos durante a graduação. Fábio que estava dirigindo, novamente, ia se inteirando dos assuntos. Como ele quer conduzir pesquisas com o Ambulatório de Cirurgias Espirituais em Franca - SP flutua com perguntas e colocações de "nativo" dentro do campo das religiões, de entusiasta da pesquisa científica com este tema e com curiosidade sobre o efeito da *ayahuasca* sobre o corpo. Para mim, já havia ali ao menos uns três estilos diferentes de religiosidade para abordar.

Chegando ao Espaço Xamânico Carlos comentou que passou vergonha com a madrinha Rosa na última vez. Também tabagista como eu, pediu para Rosa parar o carro para fumar. Ela o instruiu que só da porteira para fora ele poderia fazer isto, da porteira para dentro nenhuma substância além do tabaco ritualmente preparado ou da *ayahuasca* é permitida. Isto

25 "Força" é a nomenclatura nativa para as experiências vivida sob influência da *ayahuasca* no corpo. Uso: estar na Força, sentir a Força, a Força foi forte, entrar na Força.

26 Notei que a pluralidade de corpos é um lugar-comum dentro das crenças do grupo e dos frequentadores. Basicamente, corpo físico, mental, energético, emocional, espiritual podem ser chamados a narrar em qual instância a ação da *ayahuasca* atuava

27 Sistema mágico idealizado por Aleister Crowley, foca na busca e realização da Verdadeira Vontade(Thelema, em grego) do praticante.

28 Sistema mágico pós-moderno que pode ser definido pelo retorno as bases primárias da magia sendo este buscado nos estados alterados de consciência que diversos xamãs ao longo do mundo acessam com suas práticas.

tem um fundo tanto legal, pelos acordos estabelecidos entre o grupo e o Estado via CONAD (Conselho Nacional Antidrogas) quanto pelo entendimento do grupo de que as energias no corpo proveniente da nicotina e das mais de 4.700 substâncias tóxicas não deveriam se cruzar com aquelas provenientes das substâncias comungadas no trabalho ritual sendo um dos pontos centrais deste a cura do corpo. Quando chegamos a tenda central onde inicia-se e transcorre boa parte do trabalho ritual pude confrontar minhas memórias de 2011 com o espaço atual. Lembrava da trilha estreita pela qual os carros têm acesso à Fazenda, mas não das escadarias que conduzem ao espaço dos trabalhos.

Olhando o espaço físico vi que os quadros pendurados no teto ao redor da tenda ainda eram, em grande parte, os mesmos, ou, pelo menos, eram os que eu lembrava: muitos e variados retratavam motivos e figuras de muitos credos e culturas sem que eu pudesse, ao menos neste instante, definir algum tipo de lógica entre eles. Havia quadros retratando: “São Miguel Arcanjo submetendo Lúcifer, o rosto de uma onça-pintada, um indígena que julgo ser norte-americano, uma águia de asas abertas, a deidade hindu Shiva, um leão, um cavalo branco empinando”, entre outros²⁹. Próximo ao banheiro masculino há um quadro de “anatomia oculta” com referências de *kabalah*³⁰ e *tattwas*³¹, fui surpreendido pelo *tetragrammaton* ali. Neste quadro há um link para o site www.agni.com.br. Como estudante do chamado Sistema Ocidental de Magia foi muito excitante ver estes sistemas simbólicos sendo agenciados neste espaço. Esta comunicação entre ferramentas do trabalho mágico ou religioso é algo que observo muito nestes estilos que busco perceber.

Os grupos que fazem uso do espaço chamam a fazenda de Espaço Xamânico Monte Líbano(EXML) um dado que não tinha ou não me recordava. Três grupos compartilham o espaço: Instituto Xamânico *Morada do Sol*(IXMS), *Monte Líbano*(IXML) e *Om Mani Pad Me Hum*(IXOM) sendo este último o mais recente completando um ano de existência próximo a data da realização desta visita.

Pelo ritual ser aberto a iniciantes haviam mais colegas de primeira viagem. Vi que a variedade de pessoas era alta. Esperava encontrar *hippies*, *yogues*, de certa forma o perfil “nova era” de um espaço destes. Havia, sim, muitas pessoas – sobretudo mulheres – com vestimentas de estilo indiano, mas havia pessoas com outros perfis como o vestuário mais

29 Anotação do caderno de campo

30 Incorporação do sistema místico judeu(Qabala) ao esoterismo ocidental a partir do Século XIV na França. Influência boa parte do repertório neoesotérico pós século XIX. Seu grande divulgador foi a Hermética Ordem da Aurora Dourada (*Hermetic Order of Golden Dawn - GD*) através de Aleister Crowley, MacGregor Maters, Dion Fortune entre outros magos e magas.

31 Sistematização da anatomia do corpo tal como representada pelos *yogues*, também incorporado ao imaginário esotérico ocidental e ao repertório hermético pelo trabalho da Golden Dawn.

urbano, calça larga de abrigo ou de esporte, com boné e a performance que costuma acompanhar este vestuário. Convém sublinhar que a vestimenta exigida das mulheres inclui saia longa o que facilita bastante esta impressão já que haverá uma multiplicidade de escolhas para este quesito com as saias indianas sendo o mais frequente.

Isto me lembrou de uma certa polêmica que houve no Seminário de São Carlos quando fui Vocacionado lá. Como estava havendo uma disputa dos seminaristas pelas vestes utilizadas nas missas e demais cerimônias baixou-se uma regulamentação interna que estipulava como deveriam ser as vestes, mas não diziam nada sobre as mangas das vestes. Logo começou a ocorrer uma nova disputa só com as mangas das vestes e as costureiras de cada Paróquia que enviava seus jovens estavam decididamente comprometidas com o bem-vestir destes. O nível de detalhes de cada manga era impressionante.

Voltando aos frequentadores do espaço, havia um trio de rapazes que falavam sobre largar o cigarro, a bebida e manear ou parar com drogas várias. Aproximei-me deles enquanto arrumava meu colchonete, Clara me emprestou um sobressalente já que não tive tempo hábil de arrumar um para mim³², no local onde realizaria o trabalho e fiquei ouvindo esta conversa. Encontrei alguns conhecidos como Walter, um biólogo com mestrado em pesca que foi colega de sala na graduação época na qual não criamos boas relações, mas sei que tem uma trajetória de militância política de juventude. Contava que na abertura dum programa jornalístico que não me recordo qual era e já fora do ar ele aparecia com um corte sangrento na cabeça em um protesto. Encontrei também Ana, veterana egressa do curso de Ciências Sociais. Como ela é mais próxima do pessoal que eu acompanhava do que de mim sai em uma fotografia com ela e não voltei a entrar em contato até o final do ritual aonde, basicamente, quase todo mundo se comunica nem que for por um sorriso um com o outro. Encontrei Guito, um amigo de antes de me envolver com religiões e que foi *abiã ogã* no *ilê Axé Odé Ofã Okã* onde fui médium. Havia encontrado com ele recentemente quando sai com Marta e um outro amigo, que também comunga *ayahuasca* e tem interesses em esoterismo. Surpreendeu-me encontrá-lo ali. Formou-se uma narrativa na minha cabeça: começo a procurar espiritualidade após anos afastado justamente por comungar *ayahuasca* em 2011 e acabo indo trabalhar neste *ilê*, alguns anos depois Guito aparece lá e depois de algum tempo tanto ele quanto eu estamos afastados do candomblé e os dois se encontram, novamente, neste espaço. Coincidência semelhante ao que ocorre com Carlos. Ele também foi *abiã ogã* (não confundir com o *ogã yogue* da feijoada) neste *ilê* durante boa parte do tempo em que eu fiquei lá. Tentei me

32 Curioso notar como existe uma pró atividade dos frequentadores mais velhos em prever o que as pessoas precisarão.

organizar várias vezes para ir ao IXOM para a pesquisa e por questões particulares e nunca dava certo. Desde agosto quando deveria começar esta parte do mestrado vinham acontecendo imprevistos e no penúltimo trabalho do ano dou a sorte de coincidir com a data que este amigo querido e companheiro de buscas espirituais estaria por aqui e indo de carona com o mesmo pessoal que eu.

Após me situar, organizar minhas coisas e me trocar volto a reparar no vestuário. Havia me provisionado com um conjunto de roupas brancas – lembrava desta orientação recebida cinco anos atrás – utilizada no candomblé, um moletom, gorro, meias grossas e um coberto grosso. Pela minha experiência anterior e acompanhando diversos relatos sabia que entrar na Força³³ geraria muito frio e como o dia estava muito chuvoso e úmido realmente mostrou-se acertada a escolha dos abrigos. A da roupa, no entanto, não. Não cheguei a ficar deslocado frente ao grupo, mas haviam pessoas com as mais diversas vestimentas inclusive o homem que ficou ao meu lado direito no ritual que estava com uma camiseta preta com pequenos desenhos dourados. Por padrão não se usa roupas pretas em trabalhos espirituais ou de cura. Eu não queria chamar a atenção de forma alguma e era a única pessoa totalmente de branco no espaço. Como as pessoas de primeira viagem recebiam uma pulseirinha branca no pulso esquerdo fiquei com a imagem mental de ser algum figurante da novela “A Viagem” nas colônias espirituais para ex usuários de drogas. Aprontado meu local de trabalho (escolhi deliberadamente o mesmo em que me lembrava de ter ficado da última vez, próximo ao banheiro masculino e de uma das saídas da tenda) fui para a parte de cima da fazenda subindo uma escadaria de pedra ladeada pelo lado direito por uma grande casa na árvore que de acordo com Clara estava condenada.

Fomos até onde fica a cozinha, uma grande mesa de madeira feita artesanalmente pela mesma pessoa que fez os totens da entrada e que até agora não consegui descobrir quem foi, a sempre prestimosa Clara ficou de me informar. Ali você paga a contribuição pedida para cada trabalho, neste caso R\$30,00 por ser um trabalho simples podendo chegar a outros valores dependendo da duração, substâncias utilizadas, preparos, etc. O comum é que se cobre algo entre R\$ 50,00 a R\$ 90,00 já tendo visto trabalhos por R\$150,00. Diferente de outros tipos de trabalhos, como os de umbanda, por exemplo, a noção de “caridade” não se aplica. É tácito que seria uma péssima pergunta sobre poder participar do ritual sem contribuir e questionar isso parece um erro maior ainda. Para alguém empregado não é um valor extorsivo dando para organizar uma ida ao menos no mês. Outra característica do ritual é sua frequência. É recomendado que você não tenha experiências semanais com a planta de início observando

33 Dá-se o nome de “força” a experiência e suas decorrências da ingestão do preparado ritual

intervalos longos que, com o tempo, podem se condensar caso seja útil. Um intervalo de cinco anos me pareceu adequado ao meu caso.

Também é neste espaço que se entregam os alimentos trazidos para compartilhar depois do trabalho. Novamente percebi algo próximo da “disputa” com as vestes indianas e as mangas dos seminaristas. A indicação no convite do ritual é clara: trazer alimentos leves para compartilhar. Na mesa não havia carne, o que seria uma insensatez pelo estado de sutilização que você sai do ritual, mas há geleias de todo o tipo, vários tipos de bolos e biscoitos industrializados. Frutas e coisas “naturais” foi mais do pessoal que foi comigo mesmo.

É muito curioso esta percepção sobre sutilização vinda de alguém acostumado a estéticas e sociabilidades que fazem uso da violência e da agressão como veículo discursivo, mas ao longo do ritual você se percebe tão imerso em sensibilidades que qualquer palavra áspera, ou mesmo qualquer palavra, é sentida com violência. Você está frágil e exposto justamente por estar se permitindo abertura a tudo. Todo o preparo e atuação dos fiscais indicam que eles estão lá para te assistir durante esta vulnerabilidade. Em duas situações houve falas no ritual. Uma delas quando se serve a segunda dose a madrinha Rosa deu bronca porque os copinhos estavam com muita bebida ainda e que não era pra desperdiçar. Foi notório que aquilo que “quebrou a força” de todo mundo. Conversando com Marta mais tarde ela narrou que a madrinha “viajou” mesmo nesta hora. Clara manifestou desconforto também, disse que é conversado muito sobre como falar. Numa outra situação eu estava sentado em uma cadeira embaixo de uma árvore próximo da cerca que define o limite do ritual tentando fazer limpeza, mas não vinha nada. Eu tinha todos os movimentos de vômitos, mas nada acontecia. Um fiscal que estava atrás de mim se aproximou e colocou a mão em meu ombro direito. Quando ele se preparava para dizer algo senti que seria ríspido. Ele levou o indicador a boca como quando se diz “silêncio” e depois disse “olha, acho que se você não forçar tanto é melhor”.

Após pagar e entregar os alimentos você preenche uma ficha que pergunta sobre uso de drogas, se toma alguma medicação específica, qual a vivência com a *ayahuasca*, entre outros dados pessoais. Ali vi mais quadros de Raimundo Irineu Bezerra. Mestre Irineu, de acordo com o quadro, foi o primeiro daimista criando corpo legislativo alertando contra o uso de drogas dentro e fora do trabalho com as plantas. Havia um quadro com trechos do livro *Um curso em milagres*, um grande com uma representação de Jesus Cristo. Uma banquinha vendia roupas indianas, alguns artesanatos, os incenso que eles usam e que é caro (Chang Dampa, algo assim, realmente não me recordo). Esta menção a Mestre Irineu como daimista foi a única indicação de ligação que percebi entre o EX ?e linhas tradicionais ayahuasqueiras

Seguiu-se a isto uma palestra dada por Eduardo. Rosa e outras pessoas que deduzi serem padrinhos e madrinhas, ou, pelo menos, fiscais, ficaram próximos ouvindo e intervindo esporadicamente. A instrução seguia um roteiro que lembrava da experiência de 2011. Primeiro vinham as instruções históricas sobre a constituição do uso de *ayahuasca* por não indígenas remetendo aos seringueiros do Norte do país, depois falou-se sobre a relação de independência do EX e seus Institutos com relação a outras linhagens, sobretudo a UDV e o Santo Daime. Ficou claro para mim que o foco do trabalho não é constituir-se como religião ou espiritualidade *em si*, mas sim de ser uma forma de trabalhar via contato com a *ayahuasca*. A intenção não é que a *ayahuasca* se torne a religião ou mesmo o caminho *em si* de alguém. Existe um corpo de práticas fixamente marcadas que delimitam a área de segurança para a condução particular do ritual em relação com outras práticas que são aceitas e entendidas enquanto parte da vida da pessoa, mas que não deverem ser postas em uso ali por fugir do tipo de trabalho que se desenvolve.

Como foi explicado por Eduardo ao longo da palestra, cada Instituto tem um “foco” seguindo o que o responsável pelo ritual desenha. Naquele dia havia sido desenhado por Machado que tem um estilo próprio voltado para músicas de xamã tradicionais. Estas músicas foram liberadas para download alguns dias após o ritual, dentre elas vi muitas relacionadas, ao menos nominalmente, a xamãs estadunidenses e siberianos. Uma coisa que se tornará tônica quando passar a comentar a etnografia será a riqueza deste universo. Dentro do que se propõe esta visita talvez não seja produtivo fazer uma investigação ou mesmo crítica de terminadas percepções. Este uso do termo xamã, por exemplo, é muito frequente ao se referirem aos *lakotas*. Existe, inclusive um tambor específico chamado de tambor *lakota* utilizado nos rituais. Eu não sei até que ponto há ligação entre como vivem os *lakotas* e se este uso não seria um estereotipamento desta cultura. Seria um trabalho mais próximo da etnologia, acredito. Uma determinada “crítica cultural” pode ter espaço numa discussão sobre *ayahuasca*, no entanto o meu interesse não é na *ayahuasca* propriamente dita e sim nos frequentadores. De certa maneira eu vou até os rituais para encontrar meus sujeitos de interesses por considerar que há nestes rituais algo que atraia pessoas que possam ser consideradas Sem Religião como vim trabalhando. No caso deste ritual observado Eduardo deu muita atenção para o lugar da música, da entrega para o ritual e sobretudo da luta com o ego. Mostrou erudição em diversas linhagens e práticas espirituais ao conversar sobre meditação, determinados estados de consciência, incorporação de entidade, leitura e escrita ao comentar tudo isto sob efeito da Força. Disse que pode ser, sim, um trabalho possível, mas que não era a intenção daquele trabalho. Pelo que foi narrado a nós, inexperientes com a planta, o foco

deveria residir na atenção no corpo, no que a música geraria e como o ego se comportaria. A música tem uma função importante no ritual desenhado por Machado. Mariana, a “camarada” de campo, disse depois que no trabalho de Machado não tem música com falas ou em português porque isto poderia formatar o trabalho da pessoa. “A sensibilidade do padrinho é que faz o trabalho, ele que escolhe as músicas que vão compor o ritual” (fala de Eduardo durante a palestra).

Eduardo deixou claro as armadilhas que o ego buscaria nos apresentar e que deveríamos ter uma postura de não aceitar isto.

EDUARDO Pode ser que você sinta algo novo e pense “meu deus, eu vou morrer” ou então “estou tendo um derrame” ou um infarto, preciso parar, preciso sair daqui. Calma, está tudo bem, não se tem registrado casos de contato com a ayahuasca que levaram a isto. Isto é o Ego te impedindo de ir além dele, é o Ego te prendendo ao estado comum que nós ficamos. A ayahuasca provê liberação de estados de consciências que o Ego não permite que venham a tona³⁴.

As experiências de ampliação de consciência são consideradas via dados colhidos da neurociência, aqui entram duas substâncias presentes na folha de uma planta, a Chacrona³⁵, e de um cipó, o Jagube³⁶(SANTOS, 2007). Seguem uma lógica qualitativa frente ao que é a ação da planta no organismo desdobrando na consciência aliada aos ritmos musicais e a intenção do trabalho frente ao que seria tentativa do ego em nos manter no estado normal de consciência. Tomarei emprestado o conceito de Censor Psíquico na visão de Peter J. Carrol autor de *Psiconauta* (CARROL, 2016)

Nossa parte física é muito sensível a respeito do Caos e da Magia; na verdade, nossa mente abomina essas coisas e há um *mecanismo de censura* muito poderoso que nos impede de usá-las ou percebê-las em sua quase totalidade, excerto por uma pequena fração. Quando confrontadas com eventos mágicos de verdade, as pessoas de alguma forma conseguem não percebê-los. Se forçadas a reparar em algo indiscutivelmente mágico, podem ficar apavoradas, nauseadas e doentes. O Censor Psíquico blindamos contra intrusões de outras realidades. Ele edita nossas comunicações mais telepáticas, cega-nos à presciência e reduz nossas habilidades de registrar coincidências significantes e de recordar de sonhos. O censor psíquico não está lá pro pura malícia divina; a vida física comum seria impossível sem ele., Seria como viver permanentemente sob a influência de alucinógenos.(CARROL, 2016, pág 181)

Já era noite, deveria ser por volta das 20:00 passadas. Choveu muito o dia todo, o clima estava úmido, mas não frio. O fresco do campo só. Fomos instruídos a voltar para a

34 Reconstrução de memória da fala, não é uma transcrição devendo se estar atento as limitações do pesquisador para construí-la, foi feita logo que sai do ritual e estava afastado da Força.

35 *Psychotria viridis*, um arbusto da família *Rubiaceae*.

36 *Banisteriopsis caapi*

tenda central até que tudo começasse. Havia uma certa ansiedade no ar, um frio na barriga que antecede todo tipo de ritual, seja ela mágico ou religioso, sobretudo quando é em grupo. Voltei para onde estavam minhas coisas, dei uma última analisada no espaço, me certifiquei de ter uma noção mínima de onde eram os banheiros e outros equipamentos do espaço. Fiquei sentado com meu caderninho. Um homem a minha frente lia um livro. Muitas pessoas meditavam. Carlos estava quieto sentado. Absorto no caderninho não vi quando Clara veio até mim e disse que não poderia ficar com o caderno durante o ritual. Disse a ela que assim que começasse o trabalho eu o guardaria. Ela riu e brincou: “Pois guarde. O Ritual vai começar agora”.

No início do trabalho foi pedido para que cada um fizesse uma saudação de acordo com sua fé. Eu travei, não sabia qual era minha fé, fiquei sentado em *seiza*³⁷ observando o que as outras pessoas estavam fazendo. Carlos “colocou cabeça” como no candomblé. Algumas pessoas se curvaram com a testa no chão (distingui as duas posturas próximas tanto pelo que sei da vivência do Carlos, o que simboliza e explica suas performances, quanto por uma posição específica das mãos dele). Depois disto eu sentei de pernas cruzadas tentando me concentrar na respiração. Lembrei do Eduardo falar que o foco deveria ser a música e não outra técnica. Após isto deitei-me de maneira confortável e esperei para ver o que aconteceria com meu corpo. A música era algo em português dizendo sobre o aqui e agora. Fiquei ligeiramente entendiado por aquilo parecer *audiobooks* de autoajuda.

Após algum tempo nesta posição comecei a sentir alguma vertigem, como se o meu corpo ou talvez minha percepção do espaço, se curvasse para a esquerda, como que caindo de uma cama. Fique concentrando nisto. Depois de um tempo, impossível quantificar, pensei em marcar o tempo pelas músicas, mas não sabia quanto tempo isto duraria e decidi usar como marcador de eventos os momentos que sabia que viriam em que eu saia do estado alterado retornando para um estado mais próximo do cotidiano. São nestes momentos em que se para a música e o silêncio é assustador. Você vai para a fila para comungar a segunda dose – são no mínimo duas e a terceira é opcional, na experiência anterior fui até a terceira e desta vez não perceberia que houve quarta se não tivessem me dito – e todos estão em silêncio, mas murmuram. Estes murmúrios preenchem espaços.

A percepção de alteração de consciência viera com as cores nas formas do telhado. O lugar onde estava no círculo formado pelos colchonetes era perpendicular a estrutura de metal que fica no telhado, na parte interna da tenda fazendo uma espécie de ponta para baixo. De onde estava eu via o rosto geometrizado de uma mariposa com seu “bico” apontando para

37 Postura japonesa em que se senta sobre os pés virados pra cima

baixo e o telhado sendo suas asas. Invadiu-me uma sensação de perplexidade ao mesmo tempo que uma sensação de temor. Este ser, esta mariposa gigante, estava tomando conta de todos nós ali. Era uma consciência não-humana. Isto me deu a sensação de co-habitar o mundo com outros seres que não são somente os seres humanos. Como se houvesse uma outra ordem de seres e de *espaço na existência* que não acessamos, mas que, ali, eu estava em contato. Senti-me muito protegido. Veio daí uma orientação que permeou todo o trabalho: existe amor no mundo e isto fará com que tudo se acerte e fique bem. Ainda conversando com a Mariposa pensei que já teria colhido os dados que me interessavam na palestra com o Eduardo, haviam elementos para poder dizer que ao IXOM poderiam pessoas que responderiam ao recenseador com “eu não tenho religião”, mas que fariam uma porção de coisas muito parecidas com religião. Ficava muito mais fácil pensar a pesquisa, mas não conseguia sustentar os pensamentos. Pensei no meu caderninho e nas regras sobre escrever neste momento. Pensei sobre como escreveria sobre a Mariposa. Olhei para minha tatuagem do átomo de parentesco e lembrei de Bruna, uma amiga que cursava Filosofia quando fomos ao EX a primeira vez em 2011. Ela contrabandeou dentro das roupas largas uma caneta e passou boa parte do ritual escrevendo na própria pele. Ao sairmos do ritual no afã de fumar após quase 8 horas sem nicotina Bruna descobriu que tudo que escrevera borrou ficando algumas palavras desconexas nas pernas como “Lacan” e “razão”. Pensei novamente como faria para racionalizar aquela experiência. O som dos tambores da música ficou muito alto e foi como se o universo todo ri-se da minha tentativa de ser racional ali. Deveria exercitar outras possibilidades de compreensão. Meu estômago deu um giro e senti que vinha limpeza.

Corri para fora da tenda e agarrei na cerca, mas não veio nada. Fiquei muito tempo sentado de frente para o pasto. Entre monólogos internos senti que precisava descansar. Deus! Eu não sabia que estava tão cansando. Estava no final de 2016, mas parecia que estava segurando o ar desde 2014 onde várias revesses na minha trajetória pessoal tiveram lugar, tudo se encadeou como uma única coisa. Achei que faria algum tipo de limpeza de tanto que minha cabeça rodava, de tanto que eu estava fraco e cansado, mas não. Levantei e vi que serviam a segunda dose e me dirigi para lá. Ouvi a madrinha dar bronca porque os copinhos no lixo estavam com muita *ayahuasca*. Senti-me exposto e indefeso pelo tom de voz dela. Depois, entendi que não há segurança possível. Em nada. E que estava tudo bem. Eu estava realmente cansado, demorei muito para chegar até onde estavam minhas coisas, um fiscal muito gentil apontou uma cadeira, mas eu continuei andando até as minhas coisas. Deitei, coloquei mais roupas de frio – estava intenso o sentir da força – e me enfiei em baixo do cobertor. Lembrei que ele foi da minha avó, lembrei que no trabalho de 2011 quando tocaram alguns hinários

cristãos eu estava naquela mesma cerca esperando limpeza quando cai de frente com um toquinho de vela e fiquei de quatro no chão chorando. Lembrei disso, puxei o cobertor e dormi. Não sei por quanto tempo, mas conversando durante o compartilhar da comida soube que perdi o bailado.

Acordei com o silêncio que precede o final do ritual. Não lembro do encerramento, mas acho que tem a ver com fazer uma roda e abraçar o mundo, algo assim. Fui retomar a consciência conversando em silêncio com Carlos enquanto comíamos.

No dia seguinte, falando com pessoas que participaram do mesmo ritual que eu, Marta diz sobre a experiência com o ritual do IXOM que

MARTA Nossa fique baqueada até hoje de manhã. To melhor porque fui obrigada a viver a vida hoje né[risos]. Mas foi difícil voltar. Sinceramente, não curti muito o espaço e não consegui me conectar, não consegui avaliar a experiência como boa... Com a Corujinha rolou uma identificação muito maior e me trouxe muito mais aprendizado³⁸.

Até então não sabia que Marta frequentava a Corujinha Alegre e perguntei a ela sobre o porque desta impressão, de quais eram as diferenças que mais percebia.

MARTA Muita informação no espaço... muito caos, desorganização, senti um tom estranho na voz do padrinho e da madrinha³⁹ que não me trouxe uma sensação de acolhimento achei a *ayahuasca* muito forte(concentrada demais eu acho) o que trouxe muita bagunça pra mente e pouco *insight*, aprendizado, reflexão, meditação... Na Corujinha eu sentia o espaço me abraçando, além dos xamãs⁴⁰ que passam muito aconchego durante o ritual, antes e depois, o espaço é mais *clean*, é mais intimista e a *ayahuasca* não é tão forte

Marta então me entrega a informação de que se estabelecia um determinado conflito entre a legitimidade dos espaços a partir do ponto de vista indígena sobre a condução dos trabalhos na rede que eu começa a etnografar.

MARTA Não é a toa que os indígenas recomendaram a Corujinha alegre para a Luiza, e a Luiza me recomendou...e se a Luiza me recomendou[risos] é que o negócio é bom mesmo. Basicamente senti o Monte Líbano⁴¹ pesado e a Corujinha mais leve.

38 Todos os diálogos a frente com Marta deram-se no dia 12 de dezembro de 2016

39 Impressão próxima a que tive em determinado momento

40 Esta narrativa de que existem xamãs que agem durante o ritual é um ponto de grande interesse no trabalho conduzido na Corujinha.

41 Curioso notar como apesar de estarmos o IXOM a identidade “Monte Líbano” permanece em alguns frequentadores

Procurei Luiza a fim de saber mais sobre esta situação. Sendo ela uma colega pesquisadora que estaria envolvida como sujeito de interesse explicitarei a situação. Abaixo a transcrição do diálogo ocorrido através de uma rede social

15 de dezembro de 2016

LUCAS Oi!

Luizinha conversando com a Marta ela comentou que alguns indígenas teriam recomendado para você que comungasse *ayahuasca* na Corujinha Alegre e não no Instituto Xamânico. A gente poderia conversar sobre isto? Este dado apareceu em campo.

Abraço!

LUIZA Sim, amigos cariri xocó me recomendaram a corujinha, somente por este motivo eu fiz trabalho com ayahuasca lá, gelinho*. O que você precisa saber? Vamos conversar sim. Me importa muito o debate sobre apropriação cultural nesse contexto...

LUCAS Como foi isto? Como eles tomaram contato com a Corujinha e porque lá e não no Instituto?

2 de janeiro de 2017

LUIZA Não sei como conheceram a Corujinha, mas sei que conhecem a família Soares desde Barueri – se eu não me engano

LUCAS Hum

LUIZA Porque não procura a Rose Soares?

5 de janeiro

LUCAS Vou procurar

No início de 2015 em uma conversa no Centro Acadêmico de Ciências Sociais falava com alguns colegas sobre a ideia de fazer mestrado e pesquisar religião uma amiga diz que, então, eu precisaria conversar com a “bixete” que estava na casa dela. Esta amiga me dizia que Iara, a ingressante, tinha uma família “muita doida, que mexe com tudo”. Procurando saber sobre esta moça, descobri que ela e sua mãe, Rose, conduziam alguns trabalhos religiosos em sua chácara e que seu avô fora jornalista durante os anos da ditadura militar. Como ainda não havia conhecido Iara não tinha muitas fontes, só sabia que elas trabalhavam com umbanda. Do meu ponto de vista era um lugar a se ter no mapa da pesquisa, mas não despertou grande curiosidade ou interessante. Com o tempo Iara começa a namorar um amigo do primeiro dia de faculdade e consigo criar uma relação mais próxima de onde começo a sondar como era o trabalho que sua mãe conduzia. Recebi um convite via Facebook para

* Apelido do pesquisador

participar de um ritual com *ayahuasca* na Chácara Corujinha Alegre e vejo que seria um trabalho com “a chama violeta de Saint Germain”.

Ao longo do tempo percebi que uma outra amiga, Soraia, que estava tendo contato com templos budistas e fazendo um trabalho de busca por espiritualidade começou a se interessar por temas da *ayahuasca* e sempre conversávamos sobre estes assuntos. Quando ela me narrou que estava frequentando a Chácara da Corujinha Alegre expus um ponto de vista pessoal sobre este tipo de trabalho espiritual que julgava despropositado e até mesmo inefetivo. Tomei dela uma bronca enorme me dizendo que deveria ir ter mais contato com o trabalho e que ele não tinha nada de despropositado. Como confio pessoalmente nesta amiga decido ir saber mais sobre o espaço e seu ritual. Um segundo amigo, Edimar, curiosamente também observador do budismo, começou a frequentar este espaço tendo no uso do rapé consagrado um forte aliado. Em diversas conversas com Edimar me foi ficando claro que o uso da Grande Fraternidade Branca era, sim, adequado a algum tipo de trabalho com *ayahuasca* e que o contato com estes “mentores⁴²” espirituais era análogo ao dos xamãs que Luiza descrevia. Tomei um susto enorme. Aparentemente a rede neoayahuasqueira que eu via tinha um pulo muito mais próximo a minha ideia inicial e eu o ignorara.

42 Como apontado por Marta que “xamãs” atuam no processo ritual achei que poderia ser uma oportunidade interessante de observação.

4 UMA ESTRELA A VISTA: CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE PESSOAS AS PESSOAS SEM RELIGIÃO

Não é minha intenção vincular o consumo de *ayahuasca* em situações religiosas a população Sem Religião, mas entendo que dentro desta categoria estão pessoas que comungando *ayahuasca* o fazem em práticas e construções autônomas para com suas religiosidades. Caso esta pesquisa fosse, tão somente, sobre o Espaço Xamânico, seus frequentadores e ritual poderia haver um grande distanciamento entre a primeira fase da pesquisa e esta. Como vim perseguindo a série histórica dos Sem Religião em Araraquara através dos CD, e observando as provocações de Clara Mafra, julguei necessário procurar alguma possibilidade de preencher este número com outro sentido sem cair nas assimetrias comentadas no capítulo passado. Para tanto procurei na cidade de referência algum lugar que proporcionasse: a) ambiente e contexto de práticas que pudessem ser tomados, em algum sentido, como *prática religiosa*; b) não conformasse prática específica dentro do corpo discursivo de uma religião exclusiva; c) não fosse sectária a proposta alguma d) apresentasse algum recorte que o definisse de forma objetiva para quem entrasse em contato com esta prática.

Esta prática proporcionaria a experiência em questão. Busquei, então, perceber em quais contextos não religiosos – lembrando que a definição de Sem Religião seria uma negativa a pergunta feita pelo recenseador – vivenciar-se-ia esta religiosidade como sentimento ou prática procurado o “estilo⁴³” específico desta espiritualidade(CAMURÇA, 2016). O grupo se conforma em torno da *música* como elemento acessório a experiência somática com a *força* experimentada com a ingestão da bebida *ayahuasca*. Este recurso a tipologia de “estilos” evita que se cai em armadilhas da linguagem e também permite incorporar a leitura macro da “comunidade” através do que foi percebido pelos CD. Existem possibilidades de pesquisa que por uma questão de fôlego dentro de um Mestrado não foram permitidos investigar. Pensar na trajetória particular das pessoas que proporcionam os elementos do ritual, os padrinhos e madrinhas, na trajetória de quem recorre aos rituais, os comungadores e comungadores, ao espaço do IX dentro a cidade de Araraquara em sua instalação, desenvolvimento e sedimentação seria interessante para preencher de sentido os dados mais relevantes que encontrei.

43 Venho chamando de “estilo faça-você-mesmo em religiosidades”

Local	Elemento	Mediações	Função	Discurso	Atuação
IXOM ⁴⁴	Música xamânica/ <i>ayahuasca</i>	“força”	Lidar com Ego no contato com o Eu	Racional/científico	Cura do anímico através do corpo
Corujinha ⁴⁵	Contato com a Grande Fraternidade Branca/ <i>ayahuasca</i>	“força”	Cura	Emocional/esotérico	Lidar com Ego no contato com o Eu

Tabela 11 – Comparação dos rituais do IXOM e da Corujinha Alegre

Pensando no trabalho de 2007, *Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião*, Rodrigues faz um campo interessante ao entrevistar pessoas autodefinidas como Sem Religião. A primeira coisa que ela aponta é a dificuldade de identificar quem seriam estes sujeitos. Diferente de outros grupos religiosos este não pode ser captado pela observação imediata ou pela procura de grupos e sociabilidades determinadas. Ela adota, então, a estratégia de partir das suas conexões pessoais como estratégia de campo. Aplicando um questionário semiestruturado usando a pergunta de controle “quando um recenseador lhe pergunta qual a sua religião, o que você responde?” (RODRIGUES, 2007, p. 33) caso a resposta fosse que não tinham religião ou que eram ateus/agnósticos a pessoa era convidado para outra conversa.

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

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

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

44 Construído com visitas de campo

45 Construído com informações de contatos

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

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

Percebo uma correspondência com o que meus informantes relatam sempre que inicio o contato. Um dos pontos mais alegados para a mudança de religião é este descolamento da representação que o indivíduo faz da experiência religiosa com o que era proposto, explicado ou até imposto, sobre a condução da vida e das relações em sociedades com seu agrupamento religioso originário. Também é narrado que a espiritualidade de uma pessoa não precisava ser necessariamente uma religião. De fato, ouvir expressões como “crer em Deus” foram bem menos ouvidas que coisas mais amplas e aglutinantes tais como “tenho uma visão espiritualizada das coisas”, ou “acredito em forças maiores do que eu”, “busco sentir a energia do mundo e das pessoas ao meu redor” ou até mesmo, sempre entre risos ou constrangimentos, “cara, eu não sei no que acredito, não sei nem se acredito, eu sei que sinto e vivencio coisas” quando converso com meus informantes.

Esta noção de pares opostos entre espiritualidade/religiosidade e Religião aparecerá frequentemente nas entrevistas transcritas por Rodrigues(2007; 2011; 2012). Isto pode se dar tanto por uma questão de jornada rumo ao sentido quanto por acidentes biográficos. A noção de trânsito religioso aparece aqui com um primeiro sentido: o de se estar em deslocamento constante do ponto A para o ponto B. Tudo se passa como se esta itinerância, peregrinação sem rumo acertado, algo como errar ao sabor do vento da experimentação, tivesse prerrogativa ante uma busca pela finalidade deste caminhar. O peregrino do sentido segue antes de mais nada a sua própria concepção da experiência mística, transcendente, religiosa, o

nome que se lhe atribua. Ela é sempre pessoal, biográfica, afetiva, e centrado numa hierofania de cunho privado.

O fato deste sujeito que num momento integra um corpo religioso ou participa de um determinado serviço religioso tenha uma prática religiosa não permite entrever a finalidade, no sentido de alcançar um final, um término. Neste passeio pelos jardins de possibilidades procurará sempre seguir o perfume da flor que reconhece como mais próximo de si. Pode ser que ele faça seu desenvolvimento mediúnico numa casa de umbanda ou centro kardecista, mas isto só se dá pela sua convicção em vidas sucessivas da personalidade imortal do que pelo convencimento que o todo destas religiões possam ter em si. Cumpre com o que é esperado de si ao desempenhar determinada função numa determinada congregação religiosa, mas esta responsabilidade é sempre autoimposta e não guiada pelo dogma da religião em que momentaneamente se agrupa. Sua busca não é pelo objetivo daquela religião, mas, antes, por si na relação com este objeto mediado por aquela forma específica de se lidar com o objeto de sua busca.

Soren Kierkegaard narra o desespero de um homem ao não reconhecer em si aquilo que almeja ser.

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

Caberia o homem em algo menor do que projeta para si? Estando ele consciente, em que medida for, deste descompasso existe saída para esta angústia? E não sabendo ele o que é como pode, então, justificar que onde está é incompatível consigo? Kierkegaard lança mão da metáfora do palácio teórico construído pelos filósofos que passam a morar ao lado deste em uma choupana concreta (SARTRE, 1966, pág 14). Construiriam os filósofos refúgios

realmente fascinantes e de elegância sistêmica epistemológica arrebatadora. Com a exceção que este construto não condiz com a vida na medida em que homem algum pode fazer morada nele. Isto coloca um drama existencial. Um dos filósofos herdeiros deste pensamento, Jean Paul Sartre, parte destas questões para a edificação de seu existencialismo que será oposto ao ideólogo dinamarquês(SARTRE,1966), exporá as razões do pensamento de Kierkegaard em relação ao pensamento hegeliano idealista.

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

Vejo nesta leitura de Sartre o descompasso entre a subjetividade singular de religiosidades contra a objetividade totalizante de uma essência religiosa institucional cerceadora da expressão e da experiência do sujeito. O “resultado do trabalho exercido sobre si” que Sartre aponta a partir da “existência interior” em Kierkegaard parece ser o ponto focal onde residiria o trabalho sobre a própria religiosidade (SIMMEL, 2011) do sujeito. As construções performadas seriam uma reação ao desespero(KIERKEGAARD, 2010) do sujeito que percebe a si e firma uma consciência sobre esta percepção de que ela não é adequada. Neste a Religião com “r” maiúsculo aparece como algo totalizando a experiência humana neste quesito. Fronteiras bem claras, escopo definido, caminho e ponto de chegada estabelecidos. A religiosidade passa, aqui, por uma dimensão do trabalho e da experimentação sobre si que suplanta o dogma e a fé condicionada pelo caminho apresentado pelas religiões institucionais. Muito sumariamente, é a distinção teórica entre o que propõe a sociologia religiosa devedora de Émile Durkheim e a dos sociólogos alemães da passagem do século XIX para o XX.

É um momento weberiano magnífico, insólito (para não dizer insolente) por sua crueza sociológica de “especialista sem coração”, já que fala da religião desfazendo laços de família, laços de sangue que a todos nós se afiguram de alguma forma sagrados, esse estalo sociologicamente brilhante aparece também, em outra versão, no capítulo “Sociologia da Religião” de Economia e Sociedade. Seja como for, o que pretendo salientar com essa verdadeira punção weberiana que escolhi a dedo é o argumento de fundo que desnuda, com toda a capacidade que isso tem de incomodar, a lógica implacavelmente individualizante inerente ao conceito que sua sociologia da religião elabora de religião congregacional de salvação. Por razões de brevidade, aponto meu comentário diretamente para a última frase da citação, que fala da “religiosidade soteriológica congregacional” como criadora de uma “comunidade social nova”. Só quero dizer, fazendo blague, que tudo se passa como se o grande clássico alemão tivesse em mente, com sua sociologia da religião, não “as formas elementares da vida religiosa”, como fez Durkheim, mas sim “as formas elementares da nova vida religiosa”.

Olhando para o fenômeno religioso de um ângulo de visão polarmente oposto ao de Durkheim, Max Weber o percebe privilegiadamente não como algo que consolida o passado, o herdado e o adscrito, consagrando-os por dentro e para dentro, mas como algo que os conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária nova, buscada, experimentada e escolhida pelo “indivíduo agora individuado” que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio, vou dizer: por uma interpelação, na qual se reconhece e então se converte. (PIERUCCI, 2006, p.121-122)

O primado do experienciado, do criativo, contra as concepções macros a que um indivíduo se acopla numa experiência coletiva. A doação de sentido não passa mais, ou, pelo menos, não tanto, pelo sentimento de comunhão, mas sim com uma congregação dos que se desagregaram de suas comunidades cognitivas originais e buscam refundar em si o sentimento. A construção histórica de si ao ser analisada frente a construção que se faz de si e do mundo é posta numa condição de crítica ontológica específica da situação do ser como ser de fé. Não encontrando abrigo no castelo erguido pela religião de origem buscará na vida errante não se perceber como morando na choupana após abandonar o desespero de se considerar sem morada no castelo. Numa chave de sinais opostos, mas não de negativa da premissa, ao que propõe Kierkegaard sobre tornar-se César estariam estes sujeitos sem religião buscando evitar tornarem-se César. Nesta direção não haveria desespero pela não coincidência entre o que se deseja e o que existe. A força com que a doença mortal, o desespero, aflige aquele que se desespera ao perceber em si o horror de não ser é a impulsionadora (KIERKEGAARD, 2010), pelo inverso, do trabalho sobre si daquele que transita (BRANDÃO, 1996).

Georg Simmel propõe *religiosidade* como categoria a priori do espírito humano. Em texto ainda sem grande fortuna dentro do debate nacional, *Contribuição para a epistemologia da religião* (SIMMEL, 2011), define a religião da seguinte forma:

Mas a religião é, antes, apenas a atitude subjetiva dos seres humanos, em virtude da qual eles representam um aspecto desse conjunto de relações, ou talvez apenas o reflexo subjetivo sobre a realidade desse conjunto. Ela é um modo inteiramente humano de sentir, crer, agir, pouco importando o termo usado pelos povos de várias épocas para designar essa função que se desenvolve exclusivamente no ser humano e que nos é acessível apenas como condição ou evento em nossa alma. Para chegar a uma análise científica do fato religioso é necessário partir de uma proposição óbvia e também obscura para muitas mentes: que um Deus criou e dirige o mundo, exerce a justiça através de recompensas e castigos e dele deriva a redenção e santificação. Nada disso constitui a religião, embora possa constituir o conteúdo de nossas crenças, sentimentos e ações religiosas. Assim como nos é necessário distinguir entre o processo de pensamento em si e o mundo objetivo, que é seu conteúdo, assim também devemos separar o conteúdo religioso, em sua existência e validade objetivas, da religião considerada como um processo humano subjetivo (SIMMEL, p. 19-20, 2011).

Em uma das poucas acolhidas que o texto teve desde sua publicação Eduardo Gabriel comenta:

No texto “Contribuição para a epistemologia da religião”, de 1902, Simmel se preocupa em “separar o conteúdo religioso, em sua existência e validade objetivas, da religião considerada como um processo humano subjetivo” (2011,p. 20). Seguindo a sua sugestão de análise, qual seja a de pensar a religião como forma, alguns fatos metafísicos mais ou menos demonstráveis – “Deus e sua relação com o mundo, a revelação, o pecado e a redenção” (2011,p.20) – podem adotar certa forma religiosa, pois tem a sua fonte fora da religião. Estes fatos podem ser experimentados anteriormente nas relações entre as pessoas, que acabam conferindo “um estado de alma fundamental”. (2011:21).

Ainda neste texto Simmel aponta algo que auxilia sobre o como pensar um objeto deste tipo.

Esse método – que resgata a religião de seu incompreensível isolamento sem, com isso, sacrificar nada de sua dignidade – se torna possível graças à compreensão da religiosidade como categoria fundamental e, por isso, puramente formal (tal como as outras formas fundamentais que existem mais ou menos a priori em nosso ser interior) que é capaz de receber como conteúdo toda a riqueza da realidade (SIMMEL, p. 24, 2011)

Aqui Simmel demonstra todo o uso que sua geração deu para o criticismo kantiano. Interessa esta questão porque os sujeitos da pesquisa parecem apresentar uma tal conformação de suas representações religiosas que qualquer reconstrução teórica furtando-se da radicalidade epistemológica acabará sendo uma repetição da descrição etnográfica que se tem feito no debate com o Censo Demográfico, a saber, equiparando na análise o macrocosmo registrado pelo IBGE com o microcosmo observado por quem faz a etnografia. Parece necessário inscrever não tanto a descrição etnográfica, mas sua reconstrução teórica, não somente visando sua inserção no tecido social, mas sim recolher os índices desta religiosidade

aqui entendida categorialmente como proposto por Simmel. Entender de que maneira as construções e experiências são categorizadas e simbolizadas no modo de subjetivação pelo sujeito em questão.

A aplicação desta proposta aos sem religião isto tenho dado o nome de estilo “faça-você-mesmo” em religião.

Não afirmo que estes sujeitos empreendam uma jornada filosófica e consciente através de buscas objetivas. Baseado no trabalho de Rodrigues e minhas percepções flutuantes este movimento se dá de forma não estritamente consciente existindo sobre uma lógica simbólica que permeia, orienta e permita esta bricolagem (LÉVI-STRAUSS,1989) religiosa.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. Religião em transição. In: MARTINS, Carlos Benedito (org.). **Antropologia: horizontes das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Barcarolla, 2010. p. 367-405.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. **RBCS**, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.
- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, v. 15, n. 3, p. 92-100, 2001.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A religião e o censo: enfoques metodológicos: uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos. **Comunicações do ISER**, v. 33, n. 69, p. 8-17, 2014.
- _____. Estilos de espiritualidade como critério para tipologias e interpretações do campo religioso na contemporaneidade. **Ciências Sociais e Religião**, v. 18, n. 24, p. 18-32, 2016.
- _____. Uma metarreflexão sobre as pesquisas das ciências sociais da religião a partir do dados do Censo do IBGE. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 85-92, 2013.
- CARROL, Peter James. **Liber null e psiconauta**. São Paulo: Penumbra, 2016.
- CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, Maria Clara L. (org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 133-160.
- CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria de estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (orgs.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 64-98.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GABRIEL, Eduardo. A problemática do fenômeno religioso. **Contemporânea**, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 209-211, 2011.
- GONÇALVES, Iracilda. O lugar da autoria nas novas religiões mediúnicas, Santo Daime, Barquinha, UDV e Vale do Amanhecer: mediação espírita no campo religioso brasileiro. Relatório de Pós-Doutorado, PPCIR/UFJF, Juiz de Fora, 2015.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico: população e habitação: quadro de totais referentes aos estados e de distribuição segundo os municípios**. Rio de Janeiro: IBGE, 1950. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/65/cd_1940_v2_br.pdf>. Acesso: 20 abr. 2018.
- _____. **Censo demográfico de 1960: São Paulo: VII recenseamento do Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 1960. (Recenseamento Geral do Brasil 1960, 7, Série Regional, v. 1, t. 13).

Disponível em: <<https://archive.org/details/censodem1960rvol1t13>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico**: São Paulo: VIII recenseamento geral, 1970. Rio de Janeiro: IBGE, 1970. (Recenseamento Geral do Brasil 1970, 8, Série Regional, v. 1, t. 18, p. 2). Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/69/cd_1970_v1_t18_p2_sp.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

_____. **Censo demográfico**: dados gerais, migração, instrução, fecundidade, mortalidade: São Paulo: IX recenseamento geral do Brasil, 1980. Rio de Janeiro: IBGE, 1982. (Recenseamento geral do Brasil 1980, 9, v. 1, t. 4, n. 19). Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/72/cd_1980_v1_t4_n19_sp.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

_____. **Censo demográfico 1991**: características gerais da população e instrução: resultados da amostra: São Paulo: número 21. Rio de Janeiro: IBGE, 1991. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/77/cd_1991_n21_populacao_instrucao_sp.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

_____. **Censo demográfico 2000**: características gerais da população: resultados da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/censo2000_populacao.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

_____. **Censo demográfico 2010**: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

_____. **Estado de São Paulo**: censo demográfico. Rio de Janeiro: IBGE, 1954. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/67/cd_1950_v25_t1_sp.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

_____. Giorgio Mortara. Disponível em: <<http://memoria.ibge.gov.br/sinteses-historicas/pioneiros-do-ibge/giorgio-mortara.html>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

JACOB, Cesar Romero. et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC, 2003.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. 426 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1989.

MAFRA, Clara. Números e narrativas. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 24, p. 13-25, 2013.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica urbe**. São Paulo: Nobel, 1999.

MARIZ, Cecília. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 24, p. 39-58, 2013.

ORO, Ari Pedro. Modernas formas de crer. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, n. 141, p. 313-328, 1997.

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

_____. Religião como solvente: uma aula. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 75, p. 111-127, 2006.

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

RODRIGUES, Denise dos Santos. Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo. **PLURA Revista de Estudos de Religião**, v. 2, n. 1, p. 49-64, 2011.

_____. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. **Horizonte**, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, 2012.

_____. Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. **Revista de Estudos da Religião**, p. 31-56, 2007.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza; SILVA, José Lucas da; MORENO, Pedro Augusto Ceregatti. Chamados ao entretenimento: A estratégia do evangelicalismo pentecostal na busca por espaço no e por mercado religioso brasileiro. **Áskesis**, v.6, n.1, p. 6-18, 2017.

SANTOS, Rafael Guimarães dos. Ayahuasca: neuroquímica e farmacologia. **Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas**, v. 3, n. 1, p. 1-11, 2007.

SILVA, José Lucas da. Possibilidades de ser e criar em religião. In: SEMANA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 15.; 2016, Araraquara. **Anais...** Araraquara: UNESP, 2016a. p. 1618.

_____. Reflexão sobre a categoria censitária dos sem religião: uma aproximação antropológica. **Último Andar**, v. 9, p. 218, 2016b.

SILVA, José Lucas da; OLIVEIRA, Tarsila Macedo de. Sobre mãos invisíveis: olhar para a religião e o consumo em Araraquara-SP. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: história, gênero, violência e direitos humanos, 15., 2016, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: UFSC, 2016. p. 1-35.

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

SOARES, Edio; DROZ, Yvan; GEZ, Yonatan. Butinagem religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso. IN: **A RELIGIÃO no espaço público: atores e objetos**. Porto Alegre: Terceiro Nome, 2012.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 3, n. 3, p. 115-129, 2001.

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