

“NÃO-DETERMINADOS”? A PULVERIZAÇÃO EVANGÉLICA E O PROBLEMA METODOLÓGICO DO CENSO BRASILEIRO

"NÃO-DETERMINADOS"? THE EVANGELICAL PULVERIZATION AND THE METHODOLOGICAL PROBLEM OF THE BRAZILIAN CENSUS

Douglas Alessandro Souza Santos¹

Resumo: Não foram poucos os prognósticos teóricos acerca do fim da religião no contexto da modernidade. Todavia, o que se vê e se percebe hodiernamente é que, apesar de os comportamentos e atitudes, e mesmo as instituições sociais serem pinceladas progressivamente por normas seculares, a esfera do religioso permanece incontestável. Nesse sentido, muitos especialistas têm apontado para transformações das experiências religiosas na contemporaneidade, perpassadas sobretudo por características próprias de uma fase e forma do moderno — a modernidade tardia — entre as quais os processos de individualização e conseqüente pulverização. Inserido nesse quadro, o campo religioso brasileiro tem chamado a atenção pela oferta de várias expressões de fé evangélica, em um todo nebuloso de denominações de difícil assimilação pelas pesquisas estatísticas oficiais. O censo do IBGE, como exemplo maior desse tipo de coleta quantitativa, chama de evangélicos não determinados uma categoria analiticamente embaraçosa. Com base nisso, o presente artigo problematiza tal aglomerado, primeiro numa espécie de crítica aos dados censitários, depois, com um debate sobre as possibilidades plausíveis de religiosos abarcados nesse conjunto.

Palavras-chave: “Não-determinados”; Pulverização evangélica; IBGE; Censo brasileiro.

Abstract: Not been few theoretical prognoses about the end of religion in the context of modernity. However, what is seen and perceived nowadays is that, although behaviors and attitudes, and even social institutions be progressively marked by secular norms, the religious sphere remains uncontested. In this sense, many specialists have pointed to the transformations of religious experiences in contemporary time, be overarching mainly by characteristics of a phase and form of the modern – the late modernity – among which the processes of individualization and consequent pulverization. Inserted in this case, the Brazilian religious field has drawn attention for the offer of various expressions of evangelical faith, in

Artigo submetido em 13/03/2018. Aprovado em 03/04/2018.

¹ Doutorando em Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do ABC. Bolsista CAPES. E-mail: douglas_b7v@hotmail.com



a confused whole of denominations of difficult assimilation by official statistics. The IBGE census, as a major example of this case of quantitative researched, calls non-determinate evangelicals an analytically embarrassing category. Based on this, this paper discusses such cluster, first with a kind of criticism of census data, after, with a debate about the plausible possibilities of religious covered in this group.

Keywords: *Não-determinados*; Evangelical pulverization; IBGE; Brazilian census.

Introdução

Quando, em 2012, o IBGE divulgou os primeiros números do Censo 2010 sobre as religiões no Brasil, chamava à atenção o fato da categoria denominada “sem religião” não ter alcançado os mesmos e surpreendentes índices de crescimento da década anterior, além da confirmação da diminuição do número de católicos e do aumento do número de evangélicos — acarretado sobretudo, de acordo com alguns especialistas, pelo aumento de pentecostais. Nesse último apanhado, foi notável o crescimento da subcategoria “evangélica não determinada” entre todas as pertenças declaradas, passando de 1.627.869 para 9.218.129 pessoas. Dentro da gama de possibilidades que tal esfera poderia representar, uma constatação se evidenciava: o censo brasileiro não era capaz de abarcar quantitativamente a gama de experiências do campo religioso brasileiro.

Em um país de pluralidade cristã (SOUZA, 2012), de hegemonia católica romana histórica, tais números criavam ponto de interrogação na mente de teóricos do assunto como, corroborando análises precedentes. A destradicionalização, pluralização e concorrência religiosa (MARIANO, 2013), acompanhadas da desinstitucionalização, inseridas numa gama de aspectos que eram observados desde sua gênese, nos meados dos anos 1980, avançavam, tomando forma nunca vista anteriormente. Certamente, a configuração do cristianismo no Brasil mostrava-se palco de significativas mudanças e, com elas, realçava-se uma dúvida quanto à confiabilidade dos números censitários. Seria o IBGE capaz de tabular, por exemplo, a pluralidade de denominações evangélicas no território brasileiro?

Versando exatamente sobre tal assunto, o presente artigo se apresenta como uma crítica à pesquisa religiosa oficial que decenalmente é publicada, abordando três principais seções: a primeira sobre a pluralização religiosa característica de nosso tempo; a segunda sobre a pulverização de denominações evangélicas no Brasil, com dados do próprio censo — principalmente a partir da categoria *evangélica não-determinada*; e a terceira na



apresentação de um balanceamento sobre o problema metodológico do censo, aliado à discussão sobre as possibilidades plausíveis de religiosos inseridos nessa categoria.

1. A modernidade, a religião e a pulverização religiosa

Inegavelmente, ao contrário do que previa alguns defensores da tese clássica da secularização, a religiosidade não combaliu. A verdade é que, fundamentados na clássica tese da secularização, muitos cientistas sociais acreditavam que com a modernidade e o avanço da ciência e da técnica, a dimensão religiosa haveria de ser totalmente extirpada. O projeto da modernidade não só previa o fim do religioso como postulava que, uma vez moderno, o homem racional fundamentaria suas ações de modo a descaracterizar todo resquício de experiência religiosa possível. Em outras palavras, o destino humano estaria traçado a “[...] viver numa época indiferente a Deus e aos profetas” (WEBER, 2010, p. 48). Esse tipo de postura parecia perpassar as mais variadas correntes de pensamento de toda uma geração. Em *A Gaia Ciência*, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche parecia descrever esse espírito apontando para aquilo que chamara de “morte de Deus”

O maior dos acontecimentos recentes – que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa [...] De fato, nós filósofos e “espíritos livres” sentimo-nos, à notícia de que “o velho Deus está morto”, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa - eis que enfim o horizonte nos parece livre outra vez [...] talvez nunca dantes houve tanto “mar aberto” (NIETZSCHE, 2006, p. 343)

Indiscutivelmente, a crença na aniquilação da experiência religiosa era real para muitos. As instituições e as diversas áreas que conformavam as sociedades ditas modernas aos poucos foram se autonomizando do religioso, caminhando à laicidade e secularização. Assim, a relação da modernidade com a religião era caracterizada cada vez mais pelo conflito entre a percepção religiosa de mundo, carregada de símbolos e liturgias sacras, com as múltiplas esferas sociais, regidas por normas e princípios seculares, também chamadas de esferas profanas (WEBER, 1979). Entretanto, mesmo em meio a todo esse processo e contrariando diversas expectativas, a religião não se extinguiu. Observava-se, na realidade,



não o seu desaparecimento, mas a “progressiva e relativa perda de pertinência do religioso” (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2011, p. 51).

Não obstante, dois conceitos inseriam-se aos poucos no debate sociológico, na tentativa de explicitar sobre o futuro da religião nas sociedades modernas: o de laicidade e o de secularização. O primeiro, que prevalecera sobretudo na França, referenciava uma relação política-institucional que remetia a neutralidade do Estado para com toda e qualquer confissão de ordem religiosa². O segundo, por sua vez, fazendo alusão ao termo “secular” — usado desde a Idade Média para se referir a tudo o que fosse antagônico ao religioso (LUCHI, 2014) — e predominante no contexto algo-saxão, referia-se a algo mais amplo, como um processo pelo qual, nas palavras de Berger, “setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2004, p. 118), abarcando em certo sentido o próprio conceito de laicidade, enxergada como uma de suas características particulares.

A partir de então, especialmente pelo conceito de secularização, não foram poucos os que se empreenderam por entender as mudanças ocorridas no interior das sociedades modernas buscando não só pela compreensão de sua relação com o religioso, mas fornecendo inclusive determinadas previsões acerca da posição que seria ocupada pela religião — se é que ela fosse ocupar alguma — no mundo moderno com a iminência do curso de seus processos. Nesse sentido, sobre o papel da religião na modernidade, muitas foram as reflexões produzidas acerca das implicações da secularização, desde que o tema fora pincelado por Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) — *Entzauberung der Welt* —, sendo esse muito provavelmente o tema mais debatido, contestado e trabalhado pela e na sociologia da religião desde sua formação (MARIZ, 2001). A sociedade tecnicista, centrada no homem enquanto senhor da natureza, marcada ascendentemente pela racionalização e ciência, haveria de extirpar a utilidade e existência da religião enquanto um “sistema unificado de crenças e práticas ligadas ao sagrado que congrega as pessoas que as seguem em uma comunidade moral” (DURKEHIM, 1989, p. 79)? Formavam-se assim saberes e crenças sobre o assunto, segundo as quais, nas palavras de José

² A laicidade, longe de uma concepção de um processo unilateral de separação entre Estado e religião, é, na realidade, conhecida de forma multifacetada quando observados os exemplos de distintos países. Bobineau e Tank-Storper, em *Sociologia das Religiões* (2011), apresentam quatro modelos de laicidade: um francês, um norte-americano, um alemão e um israelense. Sobre isso ver BOBINEAU & TANK-STOPER (2011).



Zepeda, duas abordagens ou teses se apresentavam como dominantes: uma tese dura e uma tese suave da secularização

Essas discussões revelaram duas abordagens ou teses dominantes sobre a secularização válidas até hoje: a primeira poderia ser chamada de “tese dura ou forte da secularização” e seria concebida como um processo lento e inexorável a caminho do fim da religião; a segunda, ou seja, a “tese suave da secularização” afirmará que se trata de um processo pelo qual a religião sofre severas alterações na modernidade, mas persiste disseminada pelos interstícios da cultura, disfarçada ou oculta na economia como “espírito do capitalismo”, na política como “religião civil”, ou como formas socioculturais pouco relevantes

(ZEPEDA, 2010, p. 131)

Exemplo emblemático de um teórico que flertou com as duas perspectivas em determinado momento de sua trajetória intelectual, o sociólogo austro-americano Peter Berger destaca-se como caso biográfico-acadêmico inserido nesse debate. Sua primeira fase é encontrada em sua obra *O dossel sagrado* (2004), publicada originalmente em 1969, onde o autor apresenta a tese, logo de início, de que “a modernidade leva necessariamente a um declínio da religião” (BERGER, 2004, p. 1). Trabalhando com as ideias de relativização, subjetivação e privatização dos discursos religiosos, tidos como intrínsecos ao processo de modernização da sociedade, Berger parecia acreditar no fim inexorável da religião, fazendo escola nesta linha argumentativa³. Todavia, com o passar do tempo e as descontinuidades da modernidade, no contexto em que outros saberes passariam a ser produzidos em relação às crenças — já no final do século XX — Berger deslocaria seu olhar e concepção de secularização, afirmando em *A dessecularização do mundo: uma visão global* (2000) que

O mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de “teoria da secularização” está essencialmente equivocada

(BERGER, 2001, p. 10)

Convencidos, como Berger, de que a religião não haveria de se extinguir, muitos cientistas sociais começaram a revisar suas teorias sobre o religioso na modernidade, pondo

³ Influenciado pela discussão de Berger, o sociólogo Steve Bruce (2002; 2006) se destaca ainda hoje como o mais ferrenho defensor do fim inexorável da religião na modernidade, defendendo a “tese dura” da secularização.



em xeque especialmente as teorias da modernização prevaletentes em meados do século XX. Nesse sentido, tais revisões passariam a indicar que, incontestavelmente, a religião teria sido afetada com o advento da segunda era axial, todavia, tais transformações não indicavam seu desaparecimento. Assim, muitos sociólogos da religião escreveram acerca das consequências da modernidade no campo religioso nesta concepção específica, cada qual com suas especificidades teóricas, tais como Luckmann (1987), Davie (2007), Hervieu-Léger (2008) etc. Bobineau e Tank-Storper (2011), por exemplo, apontaram para cinco resultados do processo de secularização, “que não necessariamente agem com a mesma força e com o mesmo alcance segundo os contextos culturais, geográficos, históricos e políticos” (Ibid., p. 70), efeitos relacionados não à extinção da religião, mas a 1) um processo de diferenciação institucional — com a diminuição da influência da esfera religiosa sobre as instituições políticas, econômicas e científicas —; 2) um processo de pluralização da oferta religiosa — que leva a concorrência das religiões —; 3) um processo de privatização e individualização — com a religião transferida exclusivamente para a esfera privada —; 4) um processo de racionalização — exercendo controle e integração social— e 5) um processo de mundanização — aumento do interesse pela imanência em detrimento da transcendência.

Longe da aceitação de um processo unilinear como definição do conceito de modernidade secularizante, e com a emergência do debate em torno de uma concepção de modernidade descontínua e múltipla (EISENSTADT, 2001), muitos acabavam por demonstrar que, ao invés do desaparecimento da religião, a modernidade radicalizada reservava para si a existência do sentimento anímico em novas configurações religiosas, afetadas sim pelas suas características estruturantes, porém não em um caminho inexorável rumo à extinção. Assim, novas chaves explicativas eram formuladas, como aquela à qual Danièle Hervieu-Léger chamaria de *modernidade religiosa*, a ser caracterizado, em suas palavras

pela individualização (e, portanto, pela extrema pluralização) das trajetórias de identificação que conduzem os indivíduos a endossar, tirando implicações práticas e éticas altamente variáveis, sua adesão escolhida a uma linhagem crente particular

(HERVIEU-LÉGER, 2013, tradução nossa)

Nesse ínterim, tais pesquisadores passariam a discutir como a modernidade influenciaria diretamente na pluralização de novas experiências religiosas, que por sua vez, se apresentariam em um fluido mercado religioso, resultando “recrudescimento da concorrência



religiosa, a dilatação do ativismo militante dos agentes religiosos, o crescimento da oferta de novos produtos e serviços religiosos e, como efeito disso, a maior mobilização religiosa da população” (MARIANO, 2003, p. 113). Dessa maneira, como resultado direto de tais processos — muito embora com características próprias —, o multifacetado campo religioso brasileiro revelaria em si uma complexidade de difícil apreensão, evidenciada principalmente — mas não só — na pulverização de dezenas de novas igrejas evangélicas por seu território; assunto sobre o qual tratamos adiante.

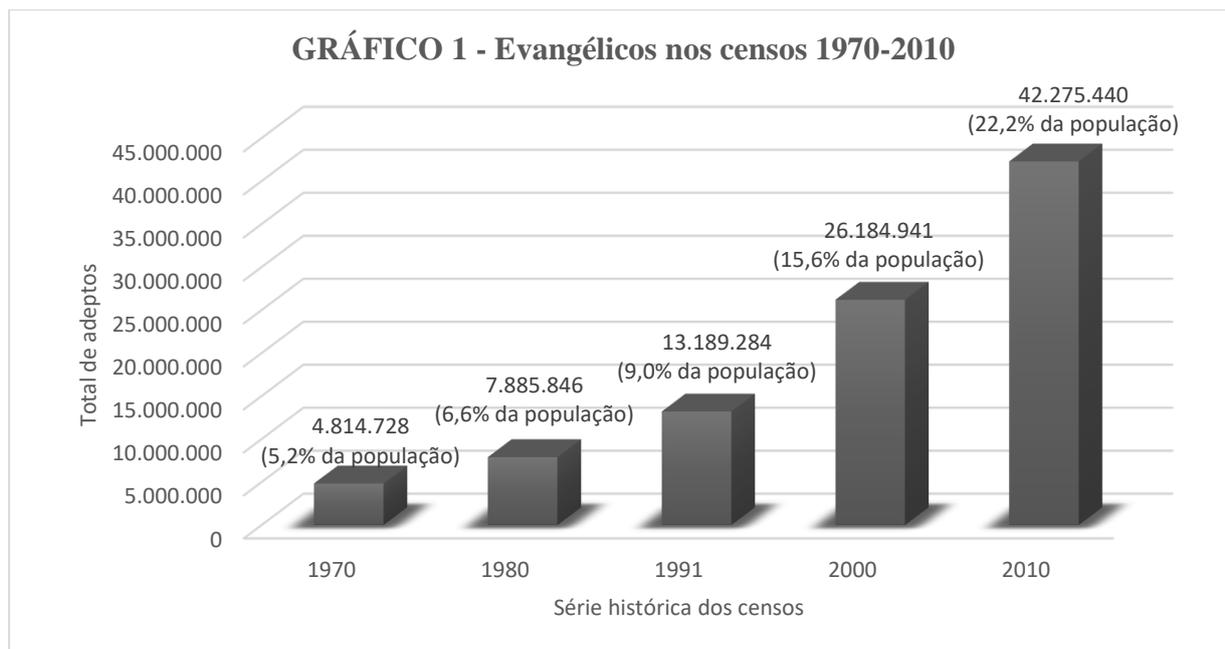
2. A pulverização evangélica no Brasil

Segundo dados do último censo demográfico (2010), a soma daqueles que se declararam fiéis às doutrinas cristãs, nos seus mais variados recortes históricos, teológicos e denominacionais⁴, ultrapassou 90% do contingente de toda população brasileira. A diminuição do número de católicos e aumento do número de evangélicos, alavancado principalmente pelo crescimento de pentecostais, só reafirmaram uma tendência que vinha sendo observada desde a divulgação dos dados referentes aos censos posteriores a 1980. Assim, enquanto o catolicismo perdia ainda mais de sua hegemonia no país — de 89,2% em 1980 para 64,6% em 2010 —, os evangélicos assistiam a um crescimento de 15,6 pontos percentuais no mesmo período, saltando de 6,6% para 22,2%, num total de 42.275.440 brasileiros (GRÁFICO 1)⁵.

⁴ Contingente formado por religiões confessionalmente declaradas cristãs, inseridas nas categorias censitárias “Católica Apostólica Romana”, “Católica Apostólica Brasileira”, “Católica Ortodoxa”, “Evangélicos”, “Outras religiões cristãs”, “Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias”, “Testemunhas de Jeová” e “Espíritas”.

⁵ Tais números advém das pesquisas do último recenseamento realizado pelo órgão oficial brasileiro responsável, o IBGE (nesse caso, o censo de 2010). Pesquisas mais recentes, entretanto, apontam para um crescimento ainda mais expressivo dos evangélicos no país desde então. Em levantamento realizado pelo Datafolha em outubro de 2017, por exemplo, o percentual de evangélicos brasileiros é estimado em 32% da população (ver mais em <<http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2017/10/1930455-para-votar-19-dos-brasileiros-com-religiao-seguem-indicacao-da-igreja.shtml>>).





Sobre tais números, Ricardo Mariano escrevia que

De 2000 a 2010, os evangélicos cresceram cinco vezes a mais do que a população brasileira: 61,4% contra 12,3%. Com isso, ampliaram seu rebanho em 16 milhões de adeptos, saltando de 26,2 para 42,3 milhões, compostos por 7,7 milhões de evangélicos de missão (4% da população), 25,4 milhões de pentecostais (13,3%) e 9,2 milhões de evangélicos não determinados (4,8%)

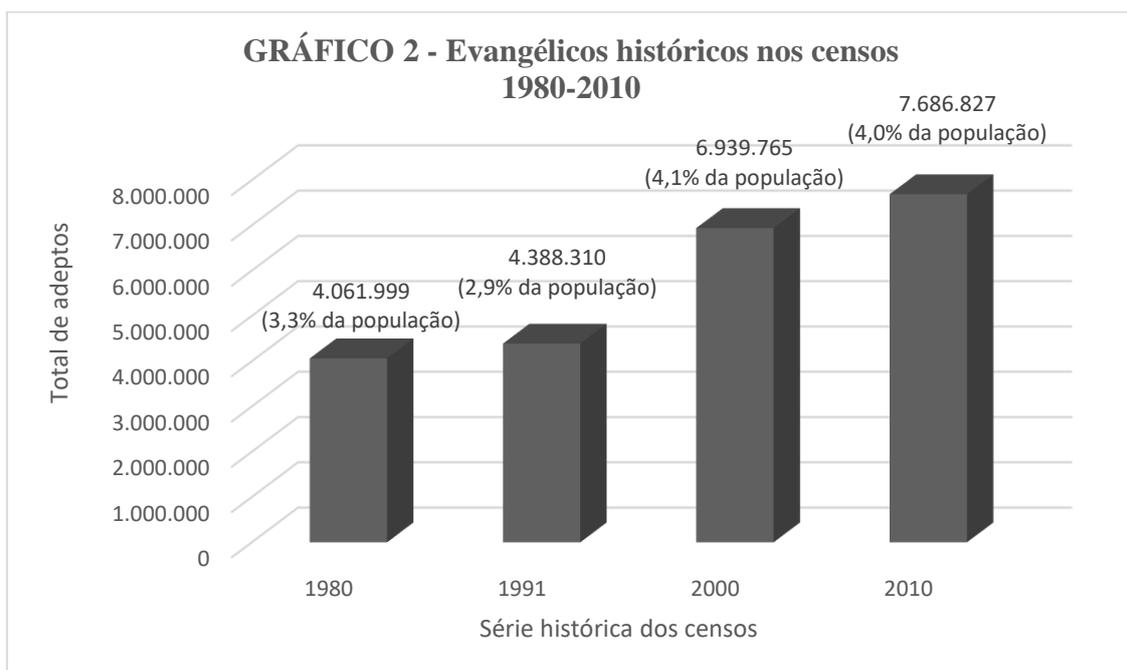
(MARIANO, 2013, p. 124)

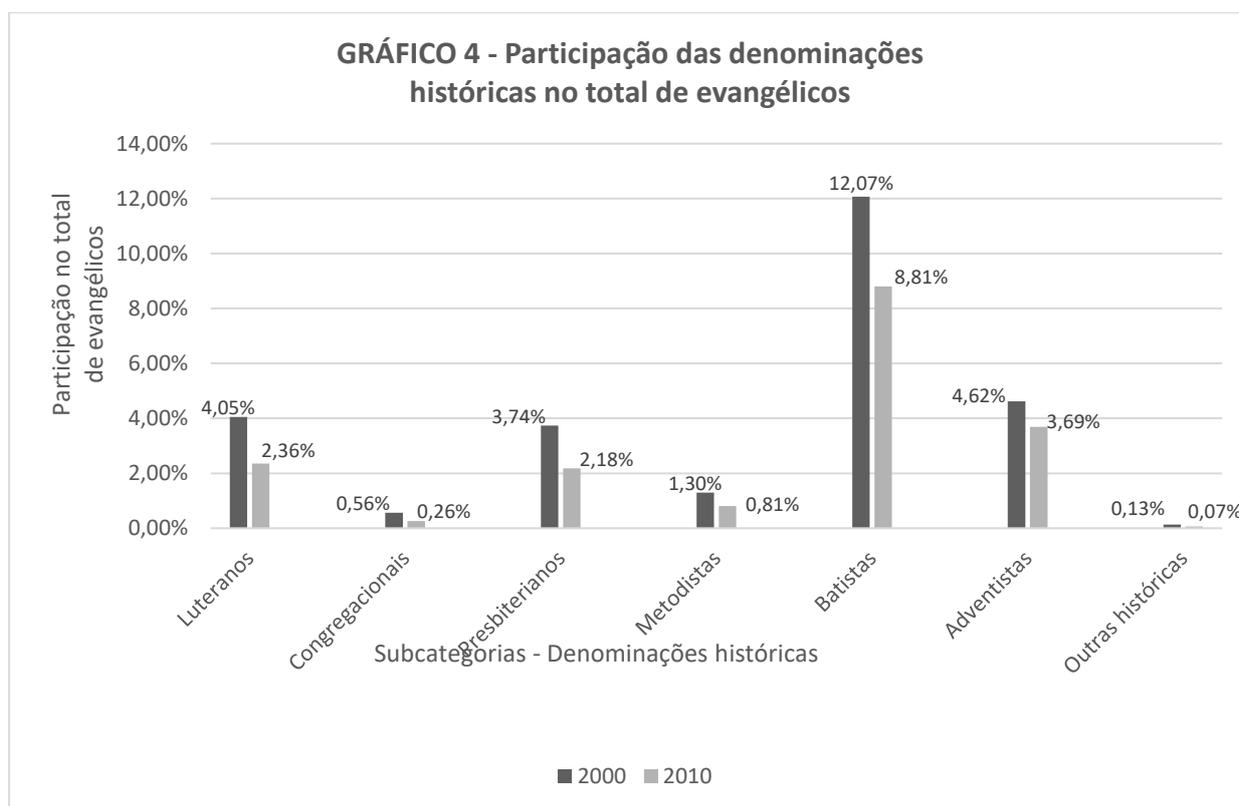
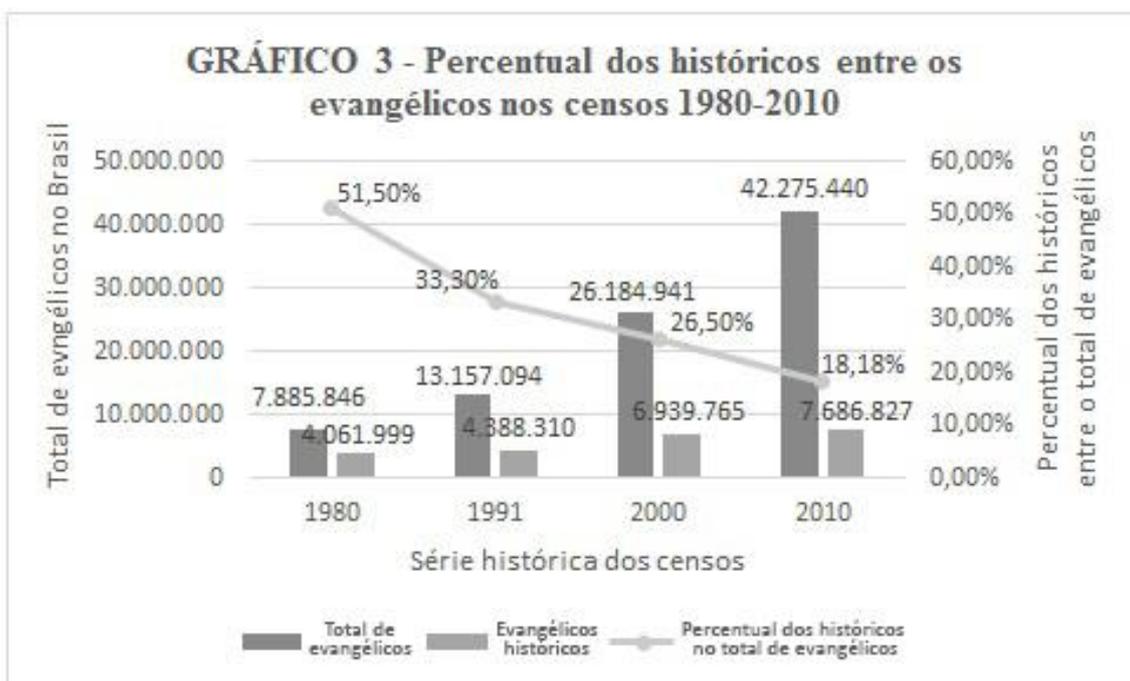
Desde então, não seriam poucos os pesquisadores, e de diversas áreas científicas inclusive, que dariam enfoque sobre o fenômeno do crescimento evangélico em suas pesquisas, especialmente os que versam sobre uma de suas correntes mais estudadas nos últimos anos, o neopentecostalismo. Todavia, entre todas as subcategorias inseridas na grande massa formada pelos evangélicos, foi notável o crescimento da subcategoria “evangélica não determinada”, que passando de 1.627.869 para 9.218.129 pessoas, chamou a atenção dos especialistas. De fato, de todas as subcategorias nenhuma outra havia indicado um salto tão significativo. O protestantismo histórico, por exemplo, mesmo que em números absolutos tivesse ligeiramente alavancado — especialmente por causa dos batistas e adventistas — diminuiria mais de 8% em relação ao total de evangélicos brasileiros na comparação com os números da pesquisa anterior (GRÁFICOS 2, 3 e 4). Sobre tal questão, retomava-se o que já era apontado por Antônio Flávio Pierucci em *“Bye bye, Brasil”* — o

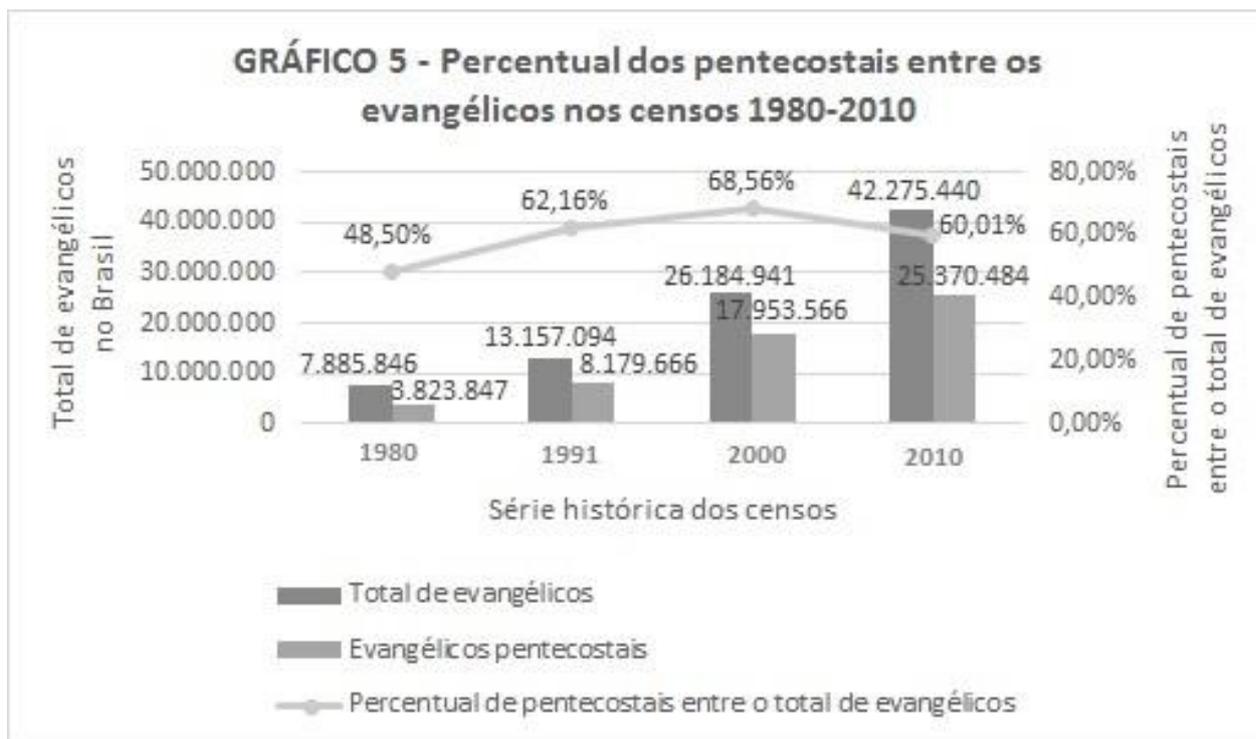


declínio das religiões tradicionais no Censo 2000 (2004): os “[...] sérios sinais de cansaço, mais do que isso, de exaustão [...]” (PIERUCCI, 2004) das religiões tradicionais no país. Além de ter perdido sua predominância entre o total de evangélicos brasileiros desde os números de 1991, tal conglomerado parecia assistir ao crescimento e pulverização de outras formas de fé evangélica.

Abrangendo um conjunto de igrejas bem diversificado — que também evidenciara por si o aspecto da pulverização — o mesmo caso podia ser visto no conjunto abarcado pelos pentecostais. Ainda que muitos fossem os pesquisadores a escrever sobre o crescimento evangélico dos últimos anos justificando-o, especialmente, ao crescimento dos pentecostais — já que nos dados do censo 1980, o primeiro a dividir evangélicos pentecostais de históricos, os carismáticos perfaziam cerca de 48,5% do total de evangélicos brasileiros, passando em 2010 para a casa dos 60%, num salto de 3.863 fiéis em sua primeira identificação censitária para mais de 25 milhões na última — uma consideração fazia-se mister para a constatação da pulverização evangélica: se em 2010 a presença dos pentecostais entre os evangélicos era de 60%, em 2000, decênio anterior, esse número era de 68,5%. Isso significava dizer, obviamente, que assim como no caso do protestantismo histórico, nos dados de 2010, os pentecostais decaíram nas comparações agregadas face ao crescimento total de evangélicos brasileiros, ainda que em números absolutos algumas denominações tenham aumentado (GRÁFICOS 5 e 6).





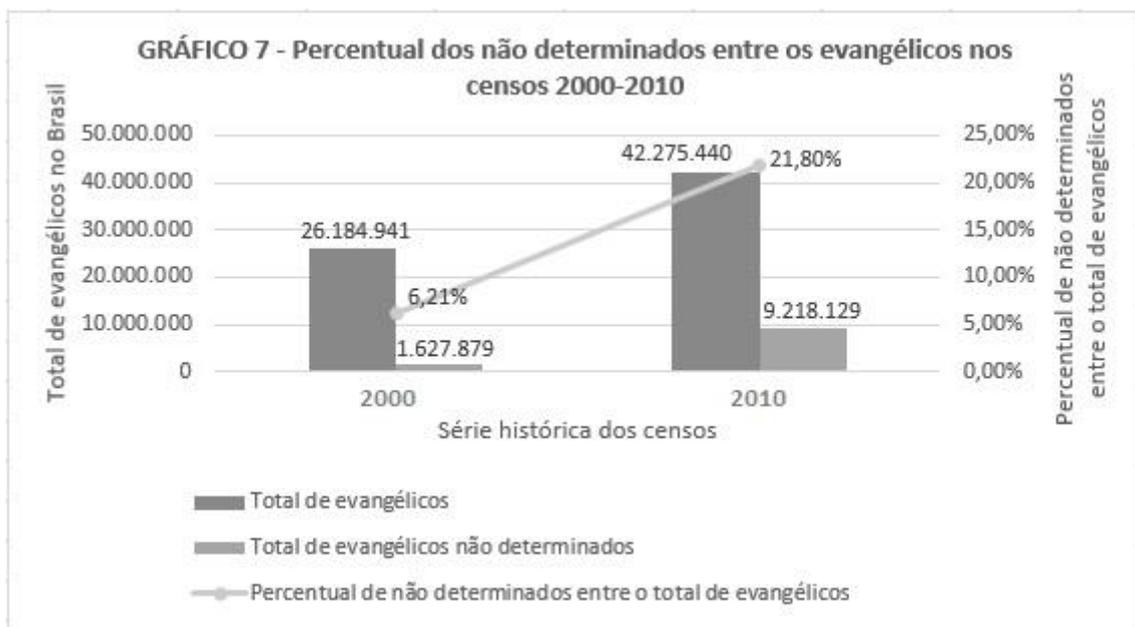


Diante de tal realidade, uma pergunta ecoava entre os observadores dos dados censitários: se os evangélicos passaram de 15,6% para 22,2% da população brasileira do ano 2000 para 2010 e, os históricos e pentecostais diminuíram no todo de evangélicos, o que



explicava tal salto quantitativo? A resposta residia exatamente no conjunto *evangélica não-determinada*. Ainda que pouco explorada pelos pesquisadores — muito por conta da recente utilização da categoria pelo IBGE —, é nesse grupo que nos depararíamos com os números mais significativos de todo aglomerado do protestantismo brasileiro. A razão para tanto era simples: ao passo da diminuição da presença das outras categorias no todo contingente evangélico, os não determinados, como já pontuamos, passavam de 1.627.869 em 2000 para 9.218.129 pessoas em 2010, aumento de 466%, saindo dos 6,21% do total de evangélicos brasileiros para cerca de 21,8% — número maior que o do protestantismo histórico e de missão, que é de 18,18% (GRÁFICO 7).

Mas o que revelaria o crescimento de tal contingente se não a pulverização de denominações evangélicas no território brasileiro? Os não-determinados, como apontava o IBGE, seriam de fato membros ou simpatizantes de igrejas evangélicas *não-determinadas*? Sem hesitação, tais números evidenciavam que, como apontam a maioria dos cientistas sociais da religião, a individualização característica da modernidade tardia tratava de evidenciar novas formas de ser religioso, expostas na existência plural de denominações, que por sua vez, revelavam a dificuldade e os problemas das pesquisas quantitativas oficiais, tais como o censo demográfico do IBGE, que não são capazes de apreendê-las.



3. O problema metodológico do censo brasileiro

É necessário que se diga já de imediato que, infelizmente, o censo brasileiro erra com a classificação religiosa, inclusive no que diz respeito ao grande contingente denominado *evangélicos não-determinados*. Como já escrevemos, o aumento considerável desses últimos implicou queda dos números do protestantismo histórico e pentecostal. Muito embora não se duvide da importância dos números decenalmente publicados, não se pode negar que o que encontramos em tais dados não vão muito além de uma “fotografia da autodeclaração religiosa em determinado contexto [já que o censo] não possibilita qualificar a mudança, ou entender suas nuances, mas apenas nos ajuda a visualizar as macrolinhas das transformações de uma década” (MENEZES, 2012, p. 42, acrescido nosso). Uma primeira questão, e talvez a mais pertinente delas, está vinculada diretamente ao que já falamos sobre o nosso contexto: não há, entre as categorias do IBGE, uma identificação capaz de classificar o todo de experiências evangélicas que são observadas no campo religioso brasileiro, muito por conta da grande quantidade de denominações que dia a dia vão surgindo pelo país. O conjunto dos *evangélicos não-determinados*, mais provável aglomerado a abarcá-las, por si só, é muito ambíguo, gerador de debates por vezes inconclusivos.

Muitas conjecturas, é verdade, são formadas a partir desse ponto problemático da metodologia censitária. Entretanto, penso que cabe a nós, cientistas sociais, a tentativa de aprofundar um pouco mais as reflexões em torno desse complexo dilema, ainda que não sejamos capazes de nele nos aprofundar como gostaríamos. A começar, nota-se que Paulo Gracino Junior faz um apontamento, no mínimo, interessante

[...] realizamos uma série de consultas aos técnicos do IBGE, que foram responsáveis pelo treinamento e pela tabulação das respostas, no intuito de esclarecer tal categoria [evangélica não determinada]. Segundo o que apuramos, embora fosse explícita no protocolo de pesquisas do IBGE a orientação de se evitar o registro de expressões genéricas, o que ocorreu na prática foi que os recenseadores foram instruídos para não reformularem a pergunta “Qual a sua religião ou culto?”. Ou seja, embora pudessem repetir a pergunta, não poderiam acrescentar nenhuma questão complementar do tipo: “Qual a igreja?” ou “Qual a denominação?”. O recenseador deveria acolher literalmente a resposta pelos recenseadores. Portanto, se esses dissessem: “Sou evangélico(a), mas não tenho denominação alguma”, deveria registrar essa resposta

(GRACINO JUNIOR, 2016, p. 47)



Concomitantemente, o estipulado pelo instituto no que se refere as instruções dadas aos recenseadores quanto ao correto exercício de suas funções, inseridas no manual do recenseador de 2010 citado pelo autor, também ajuda a clarear um pouco essa nebulosa

O registro deve identificar a seita, culto ou ramo da religião professada como, por exemplo: Católica Apostólica Romana, Católica Apostólica Brasileira, Luterana Pentecostal, Batista, Assembleia de Deus, Universal do Reino de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Adventista do Sétimo Dia, Kardecista, Xintoísmo, Testemunhas de Jeová, Candomblé, Umbanda, Budismo, Israelita, Maometana (ou Islamita), Esotérica, etc. **Não registre expressões genéricas como Católica, Protestante, Espírita, Crente, Evangélica, etc. (...) Não faça deduções a partir da declaração da pessoa que estiver prestando as informações.** Registre a religião declarada por cada morador do domicílio (IBGE, 2010, p. 195, grifo nosso)

Nesse exercício, uma primeira e importante ponderação surge: concluir que os respondentes inseridos na categoria censitária *evangélica não-determinada* são aqueles que foram registrados a partir de uma declaração genérica do tipo *sou evangélico* pela pura e simples razão do recenseador colocar tal identidade a frente de outras mais ligadas a denominação pertencente em si não faz muito sentido, já que os recenseadores não tinham permissão para deduções, ainda que Gracino pareça defender essa hipótese na prática, a partir da impossibilidade de complemento à pergunta por parte do recenseador —recomendação que por si só também é discutível, já que o mesmo manual apresenta como dever em tema religioso “identificar a seita, culto ou ramo da religião professada” (Ibid., p. 195)⁶. Qual a razão de um número quase seis vezes menor um decênio antes, na pesquisa de 2000? Não teria havido, naquele contexto, tantas respostas genéricas como em 2010 de modo que os recenseadores as aglomerassem numa única categoria? E mais, se as categorias enquanto denominações praticamente se repetem nas duas pesquisas, por que os respondentes que outrora seriam identificados como pertencentes a determinada igreja se identificariam, agora, apenas como *evangélico*, fazendo diminuir assim a porcentagem das denominações entre o total de evangélicos? Decerto estas questões não esgotam o problema, mas acabam revelando ainda mais a sua complexidade. Óbvio que não é impossível que existam respostas

⁶ Ao escrever que *várias* consultas aos recenseadores foram feitas e que, segundo o apurado, recomendações quanto a impossibilidade da reformulação da pergunta “Qual é a sua religião ou culto?” efetivaram-se, Gracino não deixa claro quantas destas consultas de fato foram feitas, nem como com quais recenseadores de qual cidade ou região específica geograficamente tais recomendações se deram; o que deixa tal afirmação vaga e inaplicável em toda aplicação do censo no país, dependendo da metodologia adotada em tal “verificação”.



genéricas nesse apanhado, mas também é certo que há uma complicação maior do que qualquer saída simplista, característica inquestionável da modernidade religiosa.

Caberia sim, aí, uma objeção que apontasse para a pulverização de igrejas no Brasil, que não identificadas nas categorias censitárias, estariam todas inseridas entre os evangélicos não determinados. Ainda assim, é palpável que nesse caso boa parte desses fiéis constassem em categorias como *outras evangélicas de missão*, *evangélica renovada não determinada* e *outras igrejas evangélicas de origem pentecostal*, categorias que supostamente abarcaria estas igrejas que fogem das categorias denominacionais. O problema, como conclui o próprio Gracino, é que “estamos diante de apenas uma falta de informação” (GRACINO JÚNIOR e MARIZ, 2013, p. 165). A melhor saída nesse caso, penso, seria refletir sobre outras possibilidades que aparentam ser mais concretas. Partimos, então, para o apontamento de algumas dessas, que chamarei de “mais tangíveis”, já que, mesmo que concordemos que explicitamente o censo não seja capaz de captar com fidelidade as novas formas de religiosidade — como os não institucionalizados —, ele nos fornece um mapa de um terreno a ser investigado.

3.1. Diante do problema, as possibilidades

Para além da controvérsia em torno da identificação genérica, proponho que pensemos em três principais possibilidades diferentes de respondentes que bem provavelmente integram essa categoria polêmica e pulverizada, independentemente de termos condições de afirmar se em minoria, maioria ou no todo; lembrando que, como escreveu Regina Novaes reportando-se a Bourdieu (1963), “o desafio da interpretação sociológica — mesmo quando a força da ‘evidência’ dos números, das tabelas e gráficos parece marcante — é atribuir-lhes sentido que nunca perdem seu caráter hipotético” (NOVAES, 2004, p. 323).

A primeira delas diz respeito aqueles que, numa situação semelhante ao que observou o trabalho organizado pelo sociólogo Cândido Procópio em relação ao catolicismo (CAMARGO, 1973), estão numa situação de *protestantismo nominal* — ou como *evangélicos genéricos*, como escreve Novaes (2012). Como evangélico nominal entende-se o indivíduo que, mesmo professando ser evangélico, não pratica a fé evangélica — não participando assim dos cultos, das programações, dos sacramentos etc. De acordo com as palavras de Carrero



[...] o termo “nominal” deve ser usado para qualificar o indivíduo que professa uma determinada fé, sem, contudo, ser praticante. Seria apenas de nome; seria católico no nome, mas não professaria efetivamente a fé católica; seria protestante no nome, mas não professaria plenamente a fé protestante

(CARRERO, 2011, p. 135)

Três tipos, nesse apanhado, existiriam: primeiro, aqueles que são chamados pelos não nominais, comumente, de “desviados” — pessoas que, na linguagem religiosa, se “desviaram dos caminhos do Senhor”, afastando-se da denominação em que antes estavam filiados. Segundo, assim como observou Procópio em relação aos católicos, aqueles que podem estar ligados a confissão religiosa, nesse caso evangélica, por certa tradição familiar. Já em terceiro, aqueles que professam ser evangélicos, mas que, entretanto, transitam por diversas denominações; já que não há o que impeça o trânsito do evangélico professo. Clara Mafra faz uma ponderação interessante sobre essa questão, atrelando esse fenômeno ao exemplo da fluidez da Igreja Universal

Uma das peculiaridades da IURD em relação ao universo pentecostal e carismático está no fato de esta igreja não recusar uma membresia flutuante [...] O que estou afirmando é que a Universal tem um desenho institucional que não se abala com a não fidelização do frequentador. Isso significa que muitos dos seus frequentadores esporádicos, como compõem a sua religião a partir de uma circulação entre várias igrejas, podem perfeitamente se identificar como “evangélicos não determinados”. [...] esse tipo de evangélico — que provavelmente circula e/ou transita entre diferentes denominações — não se choca com a organização institucional da Universal, que pode vir, na outra volta do parafuso, exatamente como demonstração de sua influência, por ajudar a engrossar uma categoria alicerçada na noção de vínculo congregacional frouro

(MAFRA, 2013, p. 19-20)

Essa também é, com certeza, uma hipótese bem tangível, dado que o fluxo do trânsito religioso no Brasil tem se revelado bem intenso, fenômeno também ligado as transformações causadas pela segunda modernidade — ou modernidade religiosa, nas palavras de Hervieu-Léger —, já que “as diferentes tradições religiosas estão em permanente processo de reinvenção e rearticulação muitas vezes responsável pelo apagamento da nitidez das fronteiras” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 92). Por último, trabalhamos com a possibilidade nos cristãos *não institucionalizados*, os *desigrejados*. Chamados também de *cristãos sem igreja*, ou *cristãos orgânicos*, os desigrejados constituem, nas palavras de Ricardo Mariano em



entrevista ao jornal Folha de São Paulo, grupos que se desinstitucionalizam como resultado “do individualismo e da busca de autonomia diante das instituições que defendem valores extemporâneos e exigem elevados custos de seus filiados” (GOIS; SCHWARTSMAN, 2011). O termo, por si, é usado aqui sociologicamente. Com isso queremos dizer que, como se percebe, se refere aos indivíduos que exercem da fé cristã evangélica apartados da instituição igreja.

Aqui cabe a diferenciação desse grupo com os demais citados acima: ao contrário dos evangélicos nominais, os desigrejados não deixam de exercer a fé, a religiosidade evangélica — embora reapropriada — no que concerne aos seus ritos, pois continuam a reunir-se em lares e/ou espaços públicos, cultivando nestas ocasiões leitura bíblica, orações, confissões, canções etc; já em oposto aos que transitam, os desigrejados defendem não se identificar com nenhuma das opções de instituição existentes, já que combatem discursivamente qualquer tipo de institucionalização da fé evangélica, anulando assim qualquer possibilidade de trânsito entre igrejas institucionais. A hipótese de que esse grupo esteja, em boa parte, inserido entre a categoria *evangélica não-determinada* também parece ser refletida por outros pesquisadores de religião brasileiros. Leonildo Silveira Campos, por exemplo, questiona-se acerca do crescimento dessa categoria censitária relacionando-o a esses grupos

Portanto, o elemento desestabilizador dos dados relativos ao Censo de 2000 não foi mais o crescimento explosivo dos pentecostais, mas o crescimento dos evangélicos que, pelo menos teoricamente, estariam se libertando da força da tradição familiar e denominacional e se aventurando pelos caminhos de uma religiosidade, embora evangélica, sem identidade denominacional. Seriam eles os “desigrejados”? Ou é um grupo formado por indivíduos que estão a caminho de uma nova afiliação eclesial? É possível responder sim a ambas as questões

(CAMPOS, 2013, p. 139)

Ricardo Mariano, por sua vez, reafirma na análise da hipótese as características marcantes do religioso na modernidade, tais como a privatização e individualismo. Escreve que

O inchaço da categoria “evangélica não determinada” reduziu artificialmente o crescimento pentecostal. Mostra limitações do Censo, mas também pode estar sinalizando a expansão da privatização religiosa nesse grupo, situação em que o crente mantém a identidade religiosa e a crença, mas opta por fazê-lo fora de instituições. Tal privatização resultaria da massiva difusão do individualismo, da crescente busca de autonomia em relação aos poderes



eclesiásticos, à imposição de moralidades tradicionalistas, aos elevados custos do compromisso religioso

(MARIANO, 2012)

Inseridos num contexto de modernidade religiosa, não seria natural que os fenômenos há certo tempo já observados no campo religioso de outros países do globo fossem também, ainda que de maneira desigual, vistos por aqui?⁷ Certo que sim, a grande dificuldade, na realidade, residiria no fato de ser árdua a tarefa de caracterização sociológica desse grupo, que por sua vez, é só mais um entre a miríade de novos movimentos religiosos individualizados da modernidade tardia entre a categoria *evangélica não-determinada*. Por certo, mesmo que possibilidades sejam apontadas — como nesse nosso breve exercício —, não há como cravar com exatidão o perfil e identificação religiosa daqueles que foram inseridos nessa categoria, muito embora sejamos levados ao caminho das cogitações incertas.

Considerações finais

A pulverização de denominações e religiosidades evangélicas insere-se num todo de transformações causadas diretamente pelos processos característicos de nosso tempo, a modernidade tardia — também chamada aqui de radicalizada. Por certo, a individualização é um fator de explicação da proliferação das experiências religiosas não só no território brasileiro, mas em todo o globo. Nesse panorama, especificamente em nosso país, estão as experiências evangélicas, que dia após dia aumentam em número, independentemente da confissão teológica ou não-teológica — não-tradicional — adotada. Chamados pelo censo de *evangélicos não-determinados*, não soa como exagero dizer que muitos desses sujeitos religiosos podem ser enquadrados nas possibilidades tratadas por esse artigo, possibilidades, entretanto, desconsideradas na coleta do IBGE.

Dado o exposto, a indagação segue no sentido de balizarmos sobre a eficácia da pesquisa feita pelo censo oficial brasileiro. De fato, parece indiscutível a afirmação de que o IBGE não fornece dados realmente conclusivos sobre toda a realidade religiosa do país, vide o caso específico aqui trabalhado. Entretanto, tal fato também não significa que, portanto,

⁷ Grace Davie, socióloga da religião britânica e autora de *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging* (1994), escreveu sobre a persistência do religioso no contexto britânico acompanhada de um declínio inegável da frequência da igreja no contexto da modernidade radicalizada, motivo da formulação do conceito que chamou de “crer sem pertencer”.



deve-se ignorar completamente a pesquisa. De qualquer modo, ainda que com dificuldades, seus números e categorias nebulosas ao menos permitem deduções palpáveis. Não é por demais ressaltar, por exemplo, que quando comparado às pesquisas religiosas de outros países, o censo brasileiro se destaca de forma positiva (GRACINO JUNIOR, 2016). Assim, ainda que percalços existam, vale retomar a discussão em torno da função crítica a ser desempenhada pelo cientista social, que mesmo diante de dados enigmáticos não só aponta para seus problemas como busca apresentar determinadas possibilidades, traduzindo identificável e inteligivelmente em seu trabalho aquilo que ao senso comum parece indecifrável.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 3, 2001, p. 92-100.

BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e sociedade*, v. 21, n. 1, 2001, p. 9-24.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOBINEAU, Olivier; TANK-STORPER, Sébastien. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

CAMARGO, C. P. F. (Org.). *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Evangélicos de missão” em declínio no Brasil – Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

CARRERO, Gamaliel Silva. Evangélicos urbanos: memorando e reinterpretando a presença evangélica no Brasil. In: CARREIRO, Gamaliel Silva; FERRETI, Sergio F; ARAÚJO, Lyndon (Orgs.). *Religiões e Religiosidades no Maranhão*. São Luís: EDUFAMA, 2011.

DAVIE, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Wiley-Blackwell, 1994.



_____. *The sociology of religion*. London: Sage Publications, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

EISENSTADT, Shmuel. Modernidades múltiplas. *Sociologia, problemas e práticas*. Oeiras, n. 35, 2001, p. 139-163.

GOIS, Antônio; SCHWARTSMAN, Hélio. Cresce o número de evangélicos sem ligação com igrejas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 fev. 2011.

GRACINO JUNIOR, Paulo. *A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016.

GRACINO JUNIOR, Paulo; MARIZ, Cecília L. As igrejas pentecostais no censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

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

_____. *La religion des sociétés ultra-modernes*. 2013. Disponível em: <http://www.france.cz/IMG/doc/Texte_D_Heriveu-Leger.doc>. Acesso em: 11 mar. 2018.

IBGE, Censo 2010. *Manual do Recenseador CD-1.09*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

LUCKMANN, Thomas. Social reconstruction of transcendence. *Secularization and Religion: the persisting tension*. Lausanne: CISR, 1987, p. 23-31.

MAFRA, Clara. O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2003.

_____. Em marcha, a transformação da demografia religiosa do país. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 jun. 2012.

_____. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. *Debates do NER*, v. 2, n. 24, p. 119-137, 2013.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: Comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001, p. 25-39.

MENEZES, Renata. Censo 2010, fotografia panorâmica da vida nacional. *Cadernos IHU em formação*, ano VIII, n. 45, 2012, p. 40-44.



NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Editora Escala, 2006.

NOVAES, Regina. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004, p. 321-330.

_____. Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, 2012, p. 184-208.

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

SOUZA, André Ricardo de. O pluralismo cristão brasileiro. *Revista Caminhos*, v. 10, n. 1, 2012, p. 129-141.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *A ética protestante e o espírito o capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 2010.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 25, n. 73, 2010, p. 129-141.

