

# OS SEM IGREJA, SEM RELIGIÃO E OS QUASE-RELIGIOSOS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Churchless, religionless and quasi-religious people in contemporary  
Brazil

*Silvio Murilo de Azevedo\**

**Resumo:** O objetivo deste artigo é discutir os resultados do censo de 2010 e de outras pesquisas mais recentes, referentes aos 'não religiosos', categoria social que vêm crescendo nas últimas 3 décadas. Seguindo a percepção geral de que essa classificação tipológica engloba várias entidades sociais, e não apenas ateus e agnósticos, como se supunha anteriormente. Nossa hipótese fundamental é que o uso de alguns conceitos anteriores ao surgimento da pós-modernidade pode ser responsável por muitas conclusões equívocas, e devem ser substituídos por conceitos e quadros conceituais pós-modernos, tais como epistemologia fraca e ecletismo. Por meio dessa nova forma de olhar para o assim chamado processo de secularização, pode-se concluir que ele não é mais corrente no âmbito sociorreligioso atual.

**Palavras-chave:** sociologia da religião, capitalismo tardio, espiritualidade, consumo, ecletismo.

**Abstract:** The purpose of this article is to discuss the results of the 2010 census and other current surveys, regarding 'non-religious' people, who have been growing as a social category in the last 3 decades. Following the general perception that this typological classification encompasses several social entities, and not just atheists and agnostics, as supposed before. Our fundamental hypothesis is that the use of some concepts which are prior to the emergence of postmodernity may be responsible for many wrong conclusions, and must be replaced by postmodern concepts and conceptual frameworks like weak epistemology and eclecticism, for example. Through this new way of looking at the so-called secularization process, it can be concluded that it is no longer a current socio-religious realm.

**Keywords:** sociology of religion, late capitalism, spirituality, consumption, eclecticism.

\* Doutorado em Ciências da Religião (Conceito CAPES 5). Universidade Metodista de São Paulo, UMESP, Brasil.

## 1. As pesquisas revelam algo novo: dificuldades para definir o fenômeno

O crescimento dos ‘sem religião’ é um dado universal. Ocorre na Europa, América do Norte e América Latina. No velho continente, especialmente nos países industrializados, onde 24 % da população não são afiliados a nenhuma religião e 43 % dos afiliados não são praticantes, isto é, não frequentam serviços religiosos (Pew, 2018a). No Leste europeu as religiões tradicionais permanecem importantes e os não afiliados têm baixo percentual (Pew, 2018b). Entre os norte-americanos, o grupo dos ‘sem religião’ é forte, especialmente, nas costas leste e oeste. Já são o segundo grupo mais numeroso (20 %), atrás apenas dos católicos (22 %). Se 1 em cada 5 americanos está no grupo dos ‘sem religião’, entre os adultos com menos de 30 anos o percentual sobe para 1 em cada 3 (Pew, 2012: 9). Na América Latina, são mais numerosos nas grandes metrópoles. Em média atingem 6,57 % da população <sup>1</sup>, observando-se, que, quanto maior o IDH, maior a sua proporção em relação à população total (Pew, 2014: 17).

No Brasil, o gradativo crescimento desse grupo tem se verificado desde que apareceram os primeiros levantamentos. Foi de 0,5% em 1960 para 0,8% em 1970, de 1,6% em 1980 para 4,8% em 1990; diminuindo um pouco o ritmo de crescimento nas duas décadas seguintes: entre 2000 e 2010 cresceu de 7,4% para 8,04%, o que lhe garantiu o 3º lugar, atrás de católicos (64,63 %) e protestantes e evangélicos (22, 16 %) (Somain, 2012). Compreende hoje, em números absolutos, consideráveis 15,335 milhões de pessoas (Somain, 2012; Camurça, 2015: 1). Não se sabe ainda até que ponto essa redução no ritmo de crescimento dos ‘sem religião’ no último censo represente uma alteração de tendência. O mais provável é ter havido uma acomodação das curvas dos ‘sem religião’ e dos idosos, já que esses tendem a permanecer ativos religiosamente,

---

<sup>1</sup> O Uruguai não foi incluído nesse cálculo porque está muito fora da curva, com 37 % de autodeclarados sem religião (Pew, 2014: 7).

de sorte que à medida que a população envelhece a proporção de pessoas sem religião diminui.

A decadência das religiões tradicionais tem sido erroneamente apontada como um processo de abandono da religião, e de adoção de um modo de vida com outras formas de significação (materialista, por exemplo); à medida que, segundo as pesquisas, a secularização está relacionada a altos índices de IDH. Porém, se se avança para a conclusão de que o número de ateus está aumentando, essa interpretação torna-se inverídica. Os ‘sem religião’ não são, necessariamente, ateus, materialistas, e tampouco agnósticos. No Censo brasileiro de 2010, o subgrupo dos ateus aparece com baixo percentual. Dos 15.1 milhões de autodeclarados ‘sem religião’, apenas 615 mil se definiram como ateus (4 %) e 124 mil como agnósticos (0,8 %) (BBC News Brasil, 2022). Ademais, as pesquisas censitárias não têm como analisar precisamente o que as pessoas querem dizer quando se autodefinem de uma ou de outra forma. Pode-se concluir apenas que não sigam a religiosidade tradicional. É provável até que muitos dos que se enquadram nesse grupo vivam sua vida cotidiana sem pensar em Deus, ou em sua vida interior (Bellah, 1991), e nem pratiquem qualquer crença religiosa difusa. Mas, ainda assim, seu modo de vida não pode ser interpretado como ateísmo. A rejeição à religião pode ocorrer por um motivo ético, em protesto contra a intolerância religiosa contra o preconceito dirigido aos que são diferentes, posições manifestas e/ou fomentadas pelas religiões tradicionais.

Em suma, embora as agências que quantificam o comportamento sejam unânimes sobre as igrejas tradicionais estarem a perder membros, e sua influência institucional na sociedade e na vida dos adeptos estar a declinar, o quadro é por demais complexo para ser resumido a três palavras: ‘a religião está desaparecendo’.

Os que desprezam a importância desses números apontam para a estabilização das taxas de frequência paroquial nos últimos anos (com um

pequeno incremento nas taxas de assistência ao serviço religioso). Porém, deve-se recomendar cautela aos que concluem que isso significa uma alteração de tendência. A assiduidade aos cultos pode apenas refletir o aumento da expectativa de vida, que faz com que os paroquianos idosos compensem a saída dos jovens (D'Andrea, 2000: 37). Ademais, o pequeno incremento verificado em certas partes da Europa e E.U.A. pode indicar a chegada de imigrantes (D'Andrea, 2000: 37). A diáspora de igrejas latinas para os Estados Unidos e africanas para a França, por exemplo. Paris hoje tem mais de 250 novas igrejas protestantes étnicas, compostas por pessoas vindas da África francófona (Jenkins, 2005: 94).

Contra os alarmistas que superestimam esses dados, pensando serem indício de aumento do ateísmo, argumente-se que essas estatísticas por si não podem ser usadas para postular o declínio da experiência religiosa. Concluí-lo por esses números seria “metodologicamente simplista” (Kolakowski, 1997: 63). O fato de adolescentes e jovens adultos deixarem de frequentar os serviços religiosos, e não responderem positivamente às pesquisas sociais quanto à existência de Deus e outras crenças tradicionais, pode significar muitas coisas, inclusive que a religião está a tornar-se mais presente, já que não se necessita mais ir à igreja para ter acesso a seus conteúdos. A internet, por exemplo, é um poderoso instrumento de presentificação da religião, havendo uma infinidade de ações religiosas que podem ser executadas por esse meio. Por outro lado, estar mais presente também pode significar uma experiência religiosa mais difusa e pouco representativa, institucionalmente. Esse fenômeno já foi apontado como o avançado estado de secularização do Ocidente, mas talvez essa primeira e errônea interpretação não teria aparecido se em vez de ‘qual é sua religião?’ os entrevistadores fizessem perguntas mais específicas, p. ex., se os pesquisados creem em parapsicologia, imortalidade, meditação, horóscopo, carma, etc.

Com efeito, essas mesmas estatísticas, bem como outros fatos sociais, emitem sinais que rechaçam as previsões de aprofundamento da secularização: “a ascensão do espiritualismo *New Age* na Europa Ocidental, o crescimento dos movimentos religiosos fundamentalistas no mundo islâmico, o ressurgimento de conflitos étnicos religiosos em várias partes do planeta, a expansão evangélica no Brasil e outros países da América Latina” (Rectenwald; Almeida, 2015: 23. Apontam para a revanche do sagrado. A esses somam-se outros fatores: (1) uma espiritualidade difusa, onipresente, justificadamente chamada pós-cristã ou pós-tradicional, que é adotada por aqueles que aderem em algum grau a crenças espiritualistas esotéricas; (2) uma transumância religiosa, que faz com que as pessoas tenham dupla e até tripla afiliação, como verificado nas últimas pesquisas de opinião (Rivera, 2010: 69); (3) a explosiva tendência à inovação religiosa e à criação de “*startups*” religiosas (Moreira, 2018: 4), com dezenas de novas denominações surgindo no Brasil a cada ano (O globo, 2017a). Tudo isso indica uma tendência à singularização e à fragmentação na vida religiosa, mas não o desaparecimento da religião.

A religião não desapareceu nem está em vias de desaparecer, como vem sendo anunciado (Bruce, 2002; McCaffree, 2017; Inglehart, 2021), antes passa por um processo de transformação no contexto da modernidade tardia; câmbio profundo, que os mais otimistas já definiram como uma “revolução espiritual” (Heelas; Woodhead, 2005). Os termos ‘pós-religioso’ ou ‘pós-religião’ são outras formas de representar a profundidade dessa transformação, a qual aponta para uma provável superação do paradigma religioso moderno, que tem imperado no mundo ocidental desde que o denominacionalismo foi implantado nos Estados Unidos.

Nesse novo contexto, ainda se busca uma palavra que substitua ‘religião’, que padece de inapetência semântica. Por ora, ‘espiritualidade’ é a designação mais adotada (Claerhout, 1996; Zinnbauer, Pargament, Cole, 1997; Fuller, 2001; Carrette, King, 2005; Chandler, 2008; Flanagan, Jupp, 2009, etc.), significando,

basicamente, que a experiência religiosa se desinstitucionalizou, por uma consequente privatização do sagrado. Entretanto, o advento dos ‘sem religião’ induz a pensar em algo mais complexo. Espiritualidade parece insuficiente para dar conta da experiência dos contemporâneos.

Acreditando ou não no Ser supremo, meramente pensar a vida humana de uma forma mais profunda e comprometer-se com isso, pode ser adscrito ao conceito de espiritualidade (Kourie, 1996: 4). E mesmo isso pode não existir, sem que essa ausência signifique por si só ateísmo ou materialismo. Pode ser que muitos dos ‘sem religião’ ou descrentes não tenham qualquer experiência introspectiva ou transcendental, e simplesmente pensem “na literalidade da vida do dia a dia como única realidade” (R. N. Bellah, 1991: 224); isso não os torna desprovidos de religião, pois a crença nas propriedades metafísicas da energia, no aperfeiçoamento das habilidades psíquicas humanas, no planeta terra como entidade viva e autoconsciente e no homem estar destinado à evolução espiritual, podem ser conteúdos religiosos ou quase-religiosos.

Também não importa por quais meios se busque atingir essa tênue transcendência. “[...] poder, sucesso, dinheiro, sexo, prazer” (R. N. Bellah, 1991: 2), nenhuma dessas alternativas permite que seus praticantes sejam denominados materialistas ou ateus. Eles podem se entregar a essas práticas como “estilo de vida referido a uma realidade última, que transcende a vida orientada pelo ego” (R. N. Bellah, 1991: 2). E aqui se evidencia o que foi dito sobre os problemas do conceito de espiritualidade. Ele é amplo em seu alcance e abrangência, mas por mais “vago, difuso, obscuro e extremamente ambíguo” (Heelas, 2009: 758) ainda é insuficiente para abarcar todas as manifestações pós-religiosas e quase-religiosas da atualidade.

Com isso, devemos definir os ‘sem religião’ dentro de um largo espectro que vai além do conceito de espiritualidade, englobando diversos fenômenos sociais: experiência religiosa desinstitucionalizada ou ligada a diversas instituições; experiência religiosa difusa; experiência religiosa privatizada;

experiência quase-religiosa dos que, não tendo nenhuma crença transcendente ou imanente e metafísica, creem que é possível alcançar uma sociedade mais justa, igualitária; enfim, eticamente mais evoluída.

## **2. Dificuldades com antigos conceitos**

Partindo de uma tão complexa definição dos ‘sem religião’, pela qual a fronteira entre a religião e o que não é religião se torna imprecisa, percebe-se que, além de espiritualidade, outros conceitos padecem da mesma inapetência. Coisas, que P. Sanchis observou há algum tempo, como “dado”, ou “assente” (2001), são, na verdade, conceitos que serviram para um contexto, e agora já não servem. A seguir alguns exemplos.

### **(a) Secularização**

É inegável que houve um tempo em que secularização retratava bem o cenário social; em especial, as décadas de 60 e 70, quando as ideologias políticas pareciam prestes a suplantar a religião; mas, a onda secularizante perdeu força e refluuiu. Muitos estudiosos, já de algum tempo, apontam para essa retração (Robertson, Chirico, 1985; Stark; Bainbridge, 1985; Antoun, 1987; Sahliyah, 1990; Wasterlund, 1996; Berger, 1999).

Passadas três décadas, o quadro é completamente diferente. A espiritualidade transborda em todas as direções, adquirindo formas plurais. Entretanto, métodos e ferramentas de análise do período secularizante precedente permanecem em uso, gerando conclusões equívocas (Heelas; Woodhead, 2005: 2); ou então, demonstram-se pouco úteis, por terem se tornado incompatíveis com o novo quadro fenomênico. Por exemplo, é notável a dificuldade dos que laboram na delimitação e definição do campo religioso atual; ou então, dos que buscam classificar as manifestações religiosas e pós-religiosas contemporâneas por meio de uma tipologia de categorias religiosas pretéritas.

## **(b) Campo religioso**

Camurça reconhece o problema de definir o campo religioso seguindo os passos de Bourdieu; conceituando-o, basicamente, como concorrência entre diversas instituições produtoras de capital simbólico e seus consumidores (Camurça, 2016: 20). O cenário atual tornou-se muito mais fluido. Aí as instituições desempenham um papel menor na distribuição desses produtos simbólicos, dado que elas se tornaram mais permeáveis teológica, ideológica e institucionalmente. Por outro lado, a internet deu aos indivíduos tal poder de escolha que tira das mãos dessas instituições as chaves da transcendência e da vida futura; fazendo delas apenas facilitadoras de uma experiência religiosa ou espiritual que pertence ao mercado.

Essas instituições são agora prestadoras de serviço, e não mais proprietárias de marcas exclusivas; enquanto os adeptos são os clientes. Surge um novo cenário social quando a espiritualidade substitui a religião. Essa se torna um campo muito mais complexo e ambíguo, onde, por um lado, há uma crescente singularização da vida religiosa; e, por outro, a religião ingressa no mercado, mesclando-se a outros produtos culturais. A marquetização (Usunier, Stoltz, 2014; Dawson, 2016; Penkal, 2020) e a midiaticização do protestantismo brasileiro, com compra generalizada de redes de comunicação pelas igrejas (rádio, televisão e jornais) (Souza, 2008; Borelli, 2010) e o patenteamento de produtos religiosos, como, por ex., a marca Gospel da Renascer em Cristo (Cunha, 2007: 218), são fortes indício desse processo.

Não é mais adequado continuar pensando em ‘campo religioso’ neste contexto de amplo ecletismo religioso e comercial. O melhor modelo não é um corpo sólido, que poderíamos chamar de campo religioso, mas uma nebulosa mais bem designada como ambiente pós-religioso. Como se evidencia pelo uso generalizado de conceitos ambíguos para defini-lo: “religião difusa” (Cipriani, 1988); “religião implícita”, cuja referência é um Cristianismo cultural, onipresente, mas inócuo (Nesti; Giannoni; Dianich, 1993), “campo religioso

ampliado” (Mallimaci, 1997), “religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante” (Harvieu-Léger, 1993)”, não é possível reduzir a religião a um campo específico e claramente delimitado. Ainda que, como espiritualidade, a religião se singularize e se diversifique; paradoxalmente, também se torna mais pública e aberta ao mercado, expandindo-se em espaços inusitados. O ambiente cultural contemporâneo é uma espécie de grande *loft*, onde a religião anda dispersa, como uma nuvem.

Se antes os lugares privilegiados da religião eram o nascimento, o casamento, a doença e a morte dos indivíduos; hoje os *loci* religiosos são mais diversificados, bem para além do que pensaram os autores do parágrafo acima. A religião hoje está no mercado e o mercado está na religião. A espiritualidade é um produto, e como tal é oferecida pelas instituições religiosas, usando métodos e a linguagem do marketing. A Universal, por exemplo, oferece aos interessados um menu de opções, de acordo com suas necessidades: segunda-feira – corrente da prosperidade (empresários), terça-feira – corrente da saúde, quarta-feira – corrente dos filhos de Deus, quinta-feira – corrente da família, sexta-feira – corrente da libertação para problemas de bruxaria, inveja, olho-grande, encostos, possessão, etc., sábado – grandeza de Deus para o desemprego, domingo à tarde – corrente sentimental para quem quer achar pessoa para relacionamento sério. (P. Freston, 1994a: 139). As pentecostais da quarta onda, em geral, estão cada vez mais especializadas, buscando nichos sociais específicos, adequando sua mensagem às suas necessidades (Fernandes, 2022: 133 e 134): jovens, empresários, classe média, etc.

O consumo pode ser espiritualizado, como fazem diversas grandes corporações. A Apple lança novos produtos em eventos memoráveis, estimulando os consumidores a fazerem ‘peregrinações’ aos *Apple Stores* onde compraram o primeiro Apple, tal como romeiros quando vão a centros de peregrinação religiosa. O entusiasmo religioso que sentem ao acamparem diante do edifício da Apple, para serem os primeiros a comprar um lançamento, é

comparável ao entusiasmo religioso (Gallo, 2013). O objetivo das grandes marcas hoje é vender uma experiência, não um produto; e essa experiência é similar à satisfação religiosa, pois, sem entrar no mérito da intenção do fabricante, ela humaniza as pessoas (Gallo, 2013). Semelhantemente, no marketing interno, as empresas para motivar e desenvolver as competências dos funcionários usam o despertar espiritual, o que vem sendo chamado de “tecnologias transformacionais” (Heelas, 1999: 56). A Wise (World Institute of Scientology Enterprises) vende centenas de cursos baseados em técnicas psicológicas de Ron Hubbard a executivos, as quais são aplicadas com sucesso a milhares de companhias ao redor do mundo (Wise, site oficial).

Falando de outros segmentos, ficou no passado o tempo em que o Estado laico e a laicidade na política eram dogmas pétreos. Hoje a religião invade a política e a política lida com temas religiosos (Calhoun; Juergensmeyer; Wanantwepen, 2011). No Brasil as igrejas evangélicas neopentecostais de 3ª onda já nascem como projetos políticos (Universal, Renascer em Cristo, Sara nossa Terra, etc.) (Preston, 1993; Baptista, 2009; Cerqueira, 2021). Isso fica demonstrado pelo tamanho da bancada evangélica (Frente Parlamentar Evangélica), hoje próxima a 30 % da câmara, contando com 181 deputados e 8 senadores (Correio Braziliense, 2022); pelo mesmo motivo, candidatos a cargos no executivo já não podem evitar agendas religiosas e de costumes, como ocorreu nas últimas eleições majoritárias.

### **(c) Tipologia**

Quanto à tipologia, apenas como ilustração, tome-se as dificuldades geradas pela sigla NMR (novos movimentos religiosos), conceito muito marcado por pressupostos funcionalistas, segundo os quais essas novas religiosidades “teriam nascido como resultado de uma mudança social muito rápida, com a destruição de valores comuns” (Clarke, 2006), e atuam para suprir esse déficit de nominação. Esta definição permite colocar coisas muito

diferentes sob esse mesmo guarda-chuva conceitual; por exemplo, movimentos oitocentistas norte-americanos (adventistas do sétimo Dia, mórmons e testemunhas de jeová), que tentavam restaurar a fé cristã à sua versão original, com os movimentos religiosos do século XXI (Guerrero, 2005: 50; cf. Dawson, 2016: 3), que não têm essa pretensão, dado que, primariamente, são antidogmáticos. E não cabe apontar para o sectarismo das restauracionistas para justificar sua classificação como NMR. Nem todas as religiões contemporâneas são sectárias, e as que são, são-no por motivo essencialmente diverso (mormente por divergência quanto ao carisma); ao passo que as restauracionistas citadas porfiam em um campo hermenêutico estranho às esotéricas contemporâneas: a verdadeira interpretação da Escritura. Ademais, o pentecostalismo difuso, bem como os poucos diferenciados movimentos esotéricos no Brasil (teologicamente falando), tornam ineficazes os tipos ideais de Troeltsch/Weber: igreja/seita (Moreira, 2018: 4). Por fim, a possibilidade de ‘adquirir’ uma igreja pentecostal na modalidade combo: prédio, bancos, membros, relação de membros (endereços e correio eletrônico) (Moreira, 2018: 4), é um exemplo de que certos conceitos do passado se tornaram inadequados hoje. As espiritualidades pós-modernas e as ideologias quase-religiosas funcionam por uma lógica (teológica e sociológica) completamente distinta das religiosidades mais antigas.

Para dirimir essa incompatibilidade foi sugerido o conceito de “religiões de reencantamento” para as NMR em que a magia retorna ao cotidiano (Kirby, 2014: 12), ou seja, as religiões de espectro Nova Era, bem como o xamanismo e o animismo. O problema é que a magia não é exclusividade das religiosidades não cristãs ou pós-cristãs; o pensamento mágico penetra também em denominações cristãs. No evangelicalismo em geral, manifesta-se por meio da confissão positiva, subproduto da teologia da prosperidade, expressa pela ideia de que a palavra possui propriedades mágicas, de sorte que declarar o bem e a bênção sobre alguém ou alguma coisa produzam efeitos na realidade (A. B.

Fonseca, 2000; D. Siqueira, 2002: 178). No neopentecostalismo iurdiano se apresenta por meio de práticas originárias do esoterismo: água energizada; originadas do candomblé, umbanda e kardecismo: o sal grosso, o descarrego, a "água abençoada, o óleo ungido, o manto consagrado, a mesa branca com energia, a rosa ungida" (Campos, 2000: 40). No catolicismo, ainda que com menor profusão, percebe-se o pensamento mágico pela prática do exorcismo durante o serviço de culto (homília) (O globo, 2022), provavelmente por influência neopentecostal.

Em síntese, o campo religioso atual difere muito daquilo que primeiramente havia sido pensado. O conceito de religião distendeu-se até a ruptura, pois qualquer coisa hoje pode ser chamada dessa forma, da crença em Ovnis até os fãs clubes 'Elvis vive'. O conceito de campo religioso, de igual modo; a ideia de campo fica estranha nesse novo contexto. Pela analítica cartesiana, com uma esfera religiosa representada por uma forma geométrica de limites bem definidos é substituída com vantagem por um rizoma, que significa "uma realidade essencialmente heterogênea", com limites indefinidos e assimétricos (Deleuze; Guattari, 2004: 8). Enfim, se na sociedade não há limites claros porque conservá-los no terreno conceitual ou disciplinar? A dispersividade da religião não mais permite que os estudos de religião se limitem à teologia e à própria religião. Não existe mais o traçado dogmático definindo as fronteiras. Elas estão abertas à experiência dos indivíduos.

Em suma, percebendo que a religião pós-tradicional pode dizer respeito às mais diferentes experiências; tanto as dos que creem, como as dos que não têm qualquer ideia de transcendência, entendemos apropriado tomar de empréstimo algumas ideias de Denise Rodrigues (2012)<sup>2</sup> para pensar os 'sem religião' de modo amplo e tríplice; não me atendo, entretanto, ao modo como

---

<sup>2</sup> A classificação de Denise Rodrigues é: "a) aqueles que passaram por muitos trânsitos, por experiências religiosas variadas, sem, porém, vincular-se a nenhuma delas; b) aqueles que creem em alguma força divina, mas não estão vinculados a nenhum grupo religioso; c) integrantes de ordens místicas ou filosóficas que não consideram grupos religiosos; d) consumidores esporádicos de bens religiosos, como se fossem produtos terapêuticos". (Rodrigues, 2012: 1137).

se consome os produtos religiosos, como faz a autora citada, mas ao grau de relação com o sagrado: (a) os ‘sem igreja’, os que por algum motivo se desligaram de suas igrejas, ‘dando um tempo’, e/ou preferem viver a religião longe de instituições religiosas; conjugando experiências e crenças que, num meio institucionalizado, poderia não ser possível. (b) Os ‘sem religião’ são os que praticam uma religiosidade singular, originária da bricolagem de crenças e práticas de religiões diferentes; ou então, aqueles que se reúnem em confrarias que não se consideram religiosas. (c) os ‘quase-religiosos’, que são os adeptos de uma escatologia imanente, de um milenarismo secular, herdeiro de Marx, mesclado ou não com ideias espiritualistas do tipo acima. No entanto, sem fazer distinção muito forte entre estas vertentes (devemos lembrar que se trata de um rizoma), exceto quanto ao último grupo, donde sua designação: quase-religiosos. Nessa classificação, esses três segmentos ocupam capítulos diferentes, mas têm uma introdução comum, dado que suas raízes estão enlaçadas e se nutrem do mesmo solo ideológico: a epistemologia pós-moderna.

### **3. Os ‘sem igreja’**

Os ‘sem religião’ não podem ser definidos da mesma forma em países ricos e nos em desenvolvimento. Na Europa os ‘sem religião’ são aquelas pessoas que não se identificam com nenhuma denominação cristã, ou com qualquer outra, e são chamados na pesquisa de não afiliados. Já os não-praticantes, são os frequentadores ocasionais de serviços religiosos: batizados, casamentos, funerais, etc. Os não-praticantes atingem uma taxa de 46 % da população da Europa Ocidental, enquanto os ‘sem igreja’, ou não afiliados são 24 % , variando para mais nos países onde predomina o protestantismo (Pew, 2018). No Brasil, os ‘sem igreja’ são os não-praticantes da Europa Ocidental, os que culturalmente se identificam como católicos ou evangélicos, embora não frequentem os serviços religiosos. Aí os não-afiliados apresentam uma

identidade cristã mais frágil, com crenças e condutas melhor definidas como pós-cristãs, seja por não crerem em um ser superior (61 %), seja por crerem em outros além daquele sobre o qual a Bíblia fala (28 %), ou por também pensarem que a ciência torna a religião irrelevante (63 %) (Pew, 2018). O quadro brasileiro é mais parecido ao norte-americano, no qual 30 % dos ‘sem igreja’ estão certos de que há um Deus, 38 % creem nisso, mas sem absoluta certeza e apenas 27 % são descrentes. Ademais, entre os ‘sem igreja’ americanos, 21 % oram todos dias, 20 %, todas as semanas/meses e 58 %, raramente ou nunca (Pew, 2012).

A identidade dos ‘sem igreja’ no Brasil hoje é motivo de discussão. Eles podem ser os católicos não praticantes (Fernandes, 2022: 128). De fato, até a década de 90 era mais comum no Brasil o não-praticante católico, visto que a essa altura era a única religião cultural no país. Era o católico relapso que não ia à igreja e não se comungava, a não ser uma vez ao ano, no domingo de páscoa, como reza o catecismo. O não-praticante hoje pode ser também evangélico, devido à recente formação de uma matriz evangélica genérica (pentecostalismo), quase tão difundida como a católica, para o que tem contribuído a presença midiática dos neopentecostais e seu crescimento explosivo nas últimas décadas, tornando a confissão positiva e a teologia da prosperidade itens culturais básicos não só dos evangélicos em geral, como também de milhares de simpatizantes.

O motivo teológico para o surgimento de um evangélico cultural é a mutação por que passaram os conceitos protestantes de conversão e novo nascimento, os quais, por influência da cultura midiática, tornaram-se mais performáticos, ou seja, marcados por sinais visíveis a curto e médio prazo, e não mais estando referida ao abandono de velhos hábitos pecaminosos, tomando lugar da questão moral sinais externos e imediatos: glossolalia (pentecostalismo clássico); queda no Espírito; manifestações extáticas diversas (Bênção de Toronto); mudança na condição socioeconômica, com a transformação dos crentes em ‘empresários’ (teologia da prosperidade).

A lógica dessa mudança na identidade dos evangélicos é muito simples. Por conta de uma homogeneização cultural, via formação de uma cultura evangélica na sociedade, a conversão como sinal da ação divina no indivíduo torna-se indiscernível, perdendo a capacidade de demarcar a identidade, de vez que deixa de existir a natural diferenciação entre o evangélico e o mundo. Por outro lado, essa homogeneização do protestantismo e sua presença no mundo secular, criam as condições para que a frequência assídua à igreja e a assistência esporádica (e até rara) aos cultos, sejam coisas semelhantes. É possível nascer evangélico ou sê-lo sem se congregar, uma vez que a ideia de separação do mundo já não faz sentido. O mundo todo é evangélico. Nisso foi transformado pela evangelicalização da cultura popular católica (Moreira, 2018: 5) e pela teologia da prosperidade ter cooptado a cultura norte-americana de mercado e consumo.

A religião em ambiente de mercado, em virtude do fim do monopólio, pela presença massiva de concorrentes na mídia, faz as denominações comportarem-se como fornecedoras, de sorte que, “quanto mais as pessoas ouvem sobre diferentes opções religiosas, tanto mais provável se torna que elas encontrem algo que se lhes adapte” exatamente às necessidades (Einstein, 2008: 20). Com isso o discurso religioso perde seu caráter absoluto e o adepto deixa de ter compromisso com ele; cria-se no lugar do afiliado o consumidor. Nasce modalidades religiosas customizadas, que se caracterizam pela permeabilidade das práticas e crenças. Isso não é uma novidade, pois já de algum tempo o catolicismo brasileiro vinha admitindo o trânsito de seus adeptos da missa para o terreiro e/ou mesa mediúnica, e daí para a missa, com base em equivalências doutrinárias. Nesse caso há um sincretismo de assimilação, que ocorre quando uma religião hegemônica assimila elementos de uma religião subalterna. Não é o que acontece hoje à permeabilidade institucional e doutrinária. O mecanismo de mestiçagem não é mais o sincretismo, mas o ecletismo. Os elementos religiosos exógenos são apropriados em ambiente de mercado, ou seja, já com

intenção de atrair e seduzir novos clientes. Os elementos doutrinários de aproximação nesse caso não são pré-existentes, são produzidos e adaptados deliberadamente. Basta observar como isso ocorre na quarta onda do pentecostalismo brasileiro, quando as placas de igreja já são produzidas com intenção de selecionar os clientes: “Igreja Pentecostal Pronto Socorro do Deus Vivo, Igreja Pentecostal Colhendo Milagres, Igreja Evangélica Ministério Plena Paz, Igreja Evangélica Rumo à Conquista, Igreja Jesus é o Milagre, Igreja Ministério de Poder e União, Igreja Semente de Fogo, etc.” (Brandão; Jorge, 2019: 88).

#### **4. Os sem religião**

Para compreender a diferença entre os ‘sem igreja’ e os ‘sem religião’ no Brasil, tome-se como situação análoga os não afiliados norte-americanos, à medida que se dividem em dois grupos: (a) aqueles que, estando confortáveis em sua condição de não-afiliados, sem buscarem uma religião que seja correta para eles; (b) aqueles que estão em busca da religião que mais lhes pareça correta (Pew, 2012). A situação, contudo, é apenas análoga. No Brasil, os ‘sem igreja’ atualmente são os que estão buscando a religião correta, mas de uma maneira criativa, sem atentar para as balizas doutrinárias das igrejas; embora permaneçam reconhecendo a importância dessas instituições pelos “benefícios à sociedade, fortalecendo os laços comunitários e ajudando aos pobres” (Pew, 2012). Já os ‘sem religião’, dão-se maior liberdade quanto ao que creem e praticam, merecendo a designação de pós-cristãos; e não pensam que as instituições religiosas sejam de qualquer valia para a sociedade (Pew, 2012).

Tomando a classificação quadripartite de Denise Rodrigues citada (rodapé da p. 10), podemos concluir que os ‘sem religião’ são os que se enquadram em seus itens b, c e d, a saber, (b) “os que creem em alguma força divina, mas não estão vinculados a nenhum grupo religioso”, (c) os integrantes de ordens místicas e religiosas que não se consideram religião e (d) os

consumidores esporádicos de produtos religiosos terapêuticos. Resumindo, aqueles que pensam a religião pragmaticamente, como algo que funcione para sua vida, sem muita preocupação com “doutrinas, teologia, igrejas e citações bíblicas” (Camurça, 2015: 57). Embora se preocupem em fazer o que é certo, mesclam as crenças de um cristianismo difuso com as espiritualidades esotéricas; p. ex. crendo na oração, mas também em meditação, em cristaloterapia, mantras, etc.

A liberdade é o valor mais fundamental deste contexto pós-moderno de religião. A religião tradicional parou de prosperar exatamente porque é litúrgica e teologicamente limitadora, disciplinando excessivamente a experiência religiosa do adorante, algo que não se coaduna com o homem contemporâneo, que, instigado pela ideologia pós-moderna, busca a participação (Withworth, 2007: 274). Com efeito, o novo consumidor de símbolos e experiências religiosas quer dispor da maior liberdade e discricionariedade possíveis, desejando entregar-se à improvisação religiosa, sem nenhuma restrição.

Esse apreço pela liberdade atinge mesmo a imagem do Deus cristão, geralmente representado como Pai e provedor, como majestático Criador e Senhor do céu e da terra. Mas essa imagem já não é atrativa a muitos, que têm ojeriza a figuras autoritárias e condescendentes, e de alguma forma e medida, conhecem as críticas de teólogas feministas, ao patriarcalismo bíblico. Não parece casual que o ocidente sinta hoje atração pelas deidades e religiosidades orientais. Estas religiões, por serem ateístas (Budismo) e filosófico-espiritualistas (Hinduísmo), exercem um fascínio, justamente pela liberdade doutrinária que apresentam; pelo antidogmatismo pan-ecumênico; pela natureza pouco invasiva de suas divindades que são cósmicas e não históricas, ou seja, que deixam o carma e o darma legislarem sobre a vida dos homens, mantendo-se a uma distância respeitosa. Essas características parecem calhar com o modo de pensar contemporâneo.

Dentre os ‘sem-religião’ da classificação de D. Rodrigues, os tipos enquadrados nos itens C e D são os que melhor representam esse grupo. No ambiente pós-cristão brasileiro há diversas sociedades pós-religiosas que podem ser tomadas como exemplo desse conúbio trisal de cristianismo, esoterismo e mercado: espiritualidades esotéricas pan-ecumênicas por essência; um cristianismo popular, difuso e homogeneizado, de frágil embasamento doutrinário; espiritualidades que ensinam a transmigração da alma e a depuração cármica; e um vigoroso e multifário mercado de produtos religiosos. Isso mesclado e temperado por elementos ideológicos provenientes da pós-modernidade: ecletismo, epistemologia fraca, holismo, elementos estéticos (paródia e ironia), etc., tornou possível um campo dinâmico e efervescente, do qual podem ser apontados alguns exemplares emblemáticos:

(a) Vale do Amanhecer, religião inventada por tia Neiva, uma sertaneja sergipana sem educação formal, mas que foi capaz de criar uma cidade mística em pleno planalto central, e arregimentar adeptos para uma “religião que desafia nossos conceitos do que é autêntico e do que é *kitsch*, na medida que é totalmente inventada” (Dawson, 2016: 18 e 19), uma invenção de almanaque, completamente artificial e superficial, e por isso destinada ao consumo. O fascínio estético das falanges espirituais da Vale do Amanhecer, por exemplo, é um fenômeno claramente consumista, mas isto não significa, por isso, menos religiosa. A grande entidade espiritual que inspira a comunidade é um ser extraterrestre que veio de um planeta muito distante, e que é um avatar cíclico que remonta ao início da história do mundo. Já foi Grande Temuchi, Jaguar Chefe, Jesus Cristo e São Francisco de Assis. A comunidade que nasceu como movimento espiritualista kardecista, cristão e umbandista (Cavalcante, 2011), foi ampliando suas práticas e crenças, até chegar a incluir em seu panteão espíritos e entidades de tantas categorias e origens que hoje é inadequado denominá-lo movimento espiritualista, sendo melhor a designação que eles próprios se deram: sociedade eclética.

(b) Ayahuasca, dentre as quais a mais importante é o Daime Cefluris, oriundo da floresta amazônica e fundado por um caboclo sem instrução formal: Raimundo Irineu Serra. Ele aprendeu a fazer uma bebida psicotrópica com os indígenas, e passou a usá-la acompanhada de rituais e de uma doutrina sincrética formulada e musicada por ele. O Daime é mescla de catolicismo popular, umbanda, kardecismo e religiões esotéricas (Dawson, 2013: 7), evoluindo das três e do xamanismo, posteriormente originando diversas linhas (Barquinha, União do Vegetal, Ciclu, etc.), cada uma com ênfase espiritual própria. Hoje, está dominada pela espiritualidade esotérica da Nova Era e do Hinduísmo, adaptação que vem sendo chamada de Haredaime (a fusão de Hare Krishna com o Daime), mais adequada à demanda cosmopolita da classe média centro-sulina. Há ainda outras modalidades de ecletismos como o Umbandaime, que hibridiza a Umbanda com o Daime, na qual são comuns as incorporações durante o serviço cútico, embora a disciplina daime tenha tentado, historicamente, reprimir essas manifestações. Hoje essa modalidade já está institucionalizada, e funciona sob a liderança de uma discípula do padrinho Sebastião, a madrinha Maria Natalina, que joga búzios, cartas, ministra passes, etc., em Porto Velho, Rondônia. Com exceção dos passes e espíritos caboclos, a Umbandaime funciona tal qual os Daimes tradicionais (Gente de Opinião, 2010). Outro ecletismo corrente entre daimistas é o Rastadaime, que ecleticamente adota elementos do Rastafári, em que linhas do Daime passam a aceitar daimistas cabeludos e a erva santa maria (provavelmente corruptela piedosa de *marijuana*, a *cannabis*) de par com a ayahuasca como sacramento da religião. (Assis. 2013: 105-112).

O ecletismo como processo de mudança religiosa não significa que os indivíduos ignorem os parâmetros ideológicos institucionais, ou que as instituições façam vista grossa para os desvios doutrinários; antes que esses parâmetros se dilataram e se tornaram mais flexíveis. Os limites de identidade se ampliam tanto, que o adepto pode ser o que quiser, sem com isso deixar de

ser o que acha que sempre foi. O holismo é fundamental para a legitimação desse contexto, onde há diversos caminhos para o aperfeiçoamento espiritual. Cada um tem sua própria missão (darma) e seu próprio método, mas a fonte espiritual é a mesma.

## 5. Quase-religiosos

Resta considerar os que são apontados pelas pesquisas como ateus e agnósticos. No Brasil, conforme levantamento censitário já examinado, apenas aproximadamente 5 % de todos os ‘sem religião’ são-no, efetivamente (p. 2). Como observado alhures, estas categorizações não devem ser interpretadas rigidamente. Nada impede que autodeclarados ateus vivenciem alguma forma de transcendência e que os crentes tenham alguma dose de agnosticismo em sua fé. Além disso, aqueles que adotam filosofias seculares, não deixam de compartilhar a esperança com os que creem, sendo poucos desses ateus que são completamente niilistas.

Paul Tillich usou o termo “quase-religião” para designar as organizações totalitárias do século XX, principalmente, nazismo e comunismo. E as nomeou dessa forma porque, por um lado, não as considerava de todo destituídas de impulso religioso, já que fundamentam e promovem um messianismo ou um milenarismo secular universal; por outro lado, o qualificativo ‘religião’ também não lhes cabe, faltando-lhes “a linha transcendental” (Tillich, 1977: 509); ou, “a preocupação última”, que caracteriza propriamente o religioso.

O nazismo desapareceu com o final da segunda guerra, o comunismo sobreviveu por um tempo, graças ao poderio bélico dos soviéticos; contudo, economicamente, a URSS tinha pés de barro e o sistema acabou falindo. Depois da queda do muro de Berlim (1989) e da dissolução da URSS (1991), novo ânimo infunde marxismo com o nascimento da nova esquerda, a qual, sem a sustentação político-estatal dos soviéticos, reorganiza-se politicamente por meio de foros e ongs, abandonando os dogmas da economia política marxista

(a abolição da propriedade privada, p. ex.), dando boas-vindas ao capitalismo coordenado pelo Estado; abre mão da tomada de poder pela revolução, aceitando o jogo eleitoral. A guinada da esquerda rumo a utopia do possível funcionou sob essas novas regras. Em 1999 Hugo Chávez assumiu a presidência da Venezuela; em 2002 Lula era eleito presidente, dando início à hegemonia do luto-petismo no Brasil; em 2003 o neoperonista Néstor Kirchner se muda para a Casa Rosada; em 2005, Evo Morales assumiu o comando da Bolívia, à frente do movimento indígena.

O sucesso político da nova esquerda deu-se por seus líderes perceberem que o mundo havia mudado. Em um mundo multicultural e plural o dogma marxista da ditadura do proletariado, da organização política monopartidária, de eliminação da dissidência, não tinha nenhuma chance de prosperar; a melhor persuasão não era a força bruta dos fuzis, mas pela sedução das ideias. No Brasil, a nova esquerda se apoderou de novas bandeiras, a libertação da opressão ganhou novas cores: pós-colonialismo, feminismo, lgbtqi+, ecofeminismo, etc, fazendo nascer numerosas quase-religiões em lugar das duas originais: Comunismo e Nazifascismo.

Mas a nova guerra ideológica não busca a aniquilação, apenas a hegemonização; quer ‘apenas’ hegemonizar “a sala de aula, as cátedras, as letras, as artes, a comunicação, a imprensa, em suma, sequestrar a cultura, e com isso modificar grandemente a opinião pública” (Márquez e Laje, 2016:12); aparelhar o Estado é preferível a tomá-lo de assalto; desacreditar as ideias dos opositores é melhor do que manietar seus corpos. Nesse ambiente de liberdade relativa, as velhas ideologias sobrevivem. Os nazistas continuam alimentando o ódio de extremas direitas; os comunistas sobrevivem à sombra do putinismo russo e do partidismo chinês; o anarquismo permanece vivo como alternativa política para hackers e coletivistas. Sintetizando, o ambiente político está muito mais diversificado e fragmentado (Sargent, 2009). Essa permanente fragmentação do

espaço político decorre do enfraquecimento do Estado e da epistemologia fraca pós-moderna, que não dá a ninguém a última palavra.

Desde o desmantelamento do império soviético, o marxismo político em nível estatal não existe mais, porém, subsiste em nível cultural; agora como utopia do possível, de esperança sem transcendência pelo fim de todas as opressões. Permanece viva a proposta revolucionária de A. Gramsci, pela qual se tenta criar uma burguesia operária, capaz de instilar na cultura ideias socialistas, exercendo o mesmo papel da burguesia francesa na revolução de 1789 (A. Gramsci, 1998), refundando o pensamento e a ética, sem as quais não poderia ter havido a revolução francesa. Lyotard observa pertinentemente sobre como se deu a transição da utopia do necessário para a utopia do possível pós-moderna:

A política pós-moderna [...] é uma questão de estratégia gerencial e as guerras são simplesmente operações policiais. Essas operações não visam mais a deslegitimação do adversário, buscam apenas obrigá-lo a negociar sua integração ao sistema [político] de acordo com regras (J.-F. Lyotard, 1993: 172) (nossa tradução).

165

---

P. Knitter em um artigo despretensioso, aponta duas características fundamentais da ética quase-religiosa vigente: “o valor-necessidade da diversidade” e “o perigo do absoluto” (2005: 324). O corolário dessa liberdade absoluta é a rejeição dos absolutos ideológicos; o papel crítico quase-religioso, portanto, reduz-se à defesa intransigente da liberdade; não lhe cabendo ser “crítica, negativa, contestatória, subversiva, opositora” à sociedade (Knitter, 2005: 324), como foram o nazismo e o comunismo. Em nossos dias nenhuma mudança social ou revolução política reais são possíveis a partir da epistemologia fraca pós-moderna, e nem mesmo um dos mais importantes itens da pauta ética contemporânea, os direitos humanos, é um item válido, porque seu fundamento é apenas o absoluto da singularidade. É inútil buscar aí um fundamento, somente lhes cabe a radiografia irônica de Jean Baudrillard acerca da sua superficialidade ética:

Direitos humanos, dissidência, antirracismo, SOS-isto, SOS-aquilo: essas coisas são soft, fáceis, são ideologias *post coitum historicum*, são ideologias de depois-da-orgia, de uma geração fácil que não conheceu as ideologias duras e as filosofias radicais. A ideologia da geração que é neossentimental em sua política também, a qual está redescobrando o altruísmo, o convívio, a caridade internacional, o coração solidário. Derramamentos emocionais, solidariedade, emotividade cosmopolita, pathos multimídia. Todos esses valores amenos, duramente condenados pela era nietzschiana e marxista-freudiana (1990: 223) (tradução nossa).

O relativismo ético que surge em decorrência, está relacionado a uma das principais características da ambiência pós-moderna, uma atitude de apreciação e respeito pela diversidade, da forma mais abrangente e irrestrita possível: moral, social, pois ‘a riqueza de um povo está na diversidade de sua gente...’, etc. Esse e muitos outros clichês são oferecidos como pensamento “progressista”, como estímulo ao respeito à singularização. Nesse sentido a tolerância perde o sentido, pois a própria ideia de permissão concessionária de uma maioria em favor de uma minoria deixa de existir. A maioria desaparece ante o nascimento da pluralidade.

166

---

Toda e qualquer normatividade, mesmo aquelas que apenas sugerem uma classificação, benignas como sejam, caem sob o rótulo de arbitrariedade e opressão ideológica. A abordagem *queer* dessas questões recomenda abandonar os binarismos impostos pela cultura sexista e a adotar uma visão mais complexa da sexualidade, de gênero e família. Visão complexa nesse caso significa adotar uma perspectiva mais dinâmica, fluida, como julgam ser a natureza humana livre das imposições sociais. Todos os rótulos devem ser abandonados, deixando que a história dos indivíduos se construa ao sabor dos acontecimentos e experiências.

## Conclusão

Embora religiosidade e pós-religiosidade em contexto pós-moderno sejam líquidas e mesclam elementos espirituais diversos, a cosmovisão holista e relativista que a abriga combinam-se criando um quadro unificado por

elementos ideológicos; permitindo, quanto aos ‘sem religião’ no Brasil apontar três tendências filosófico-religiosas interrelacionadas: os ‘sem igreja’ tendem a manter uma filiação distanciada, por meio de rótulos de identidade religiosa de evangélicos ou católicos, complementando sua matriz religiosa básica com elementos mais ou menos cristianizados: entre os evangélicos, consumo/teologia da prosperidade, horóscopo/predestinismo, pensamento positivo/confissão positiva, marketing/pregação, etc.; entre os católicos: reencarnação/alma imortal, carma/juízo final, guias espirituais/santos. Os ‘sem igreja’ querem ter liberdade para combinar seu cristianismo genérico com práticas particulares, cujo contexto não é mais um sistema de crenças, mas os usos e costumes do próprio indivíduo. Os ‘sem religião’ acrescentam um grau a mais nesse distanciamento, afastando-se não só das instituições, como também de seu corpo de doutrinas fundamentais, seja pelo extremo ecletismo como o cristianismo se combina com as religiões esotéricas, seja pelos indivíduos se filiarem a sociedades e confrarias pós-religiosas, ou ainda, por consumirem produtos religiosos de matrizes diversas sem nenhum outro critério, exceto a própria conveniência. Os quase-religiosos têm a tendência de dispensar o sagrado e a moral religiosa, substituindo a primeira por uma escatologia secular, e a segunda, por uma ética afetual, que leva os indivíduos a se ajustarem aos padrões comportamentais do grupo que frequentam (Maffesoli, 1998). Por ora não há como prever se o futuro do rizoma religioso brasileiro estará em estado de dissolução a nível europeu, ou se algum de seus atores conquistará uma hegemonia a ponto de deter essa dissolução. Só o tempo dirá.

## Referências

- ANTOUN, John (1992). “Theourgia – De Miourgia: A Controversial Issue in Hellenistic Thought and Religion. In Richard T. WALLIS (org.). *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, State University of New York Press.
- ASSIS, Glauber L. (2013). *Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre a inserção do santo Daimon no cenário religioso contemporâneo*, 115 f., dissertação de Mestrado em Sociologia, UFMG.

- BAPTISTA, Saulo (2009). *Pentecostais e Neopentecostais na política brasileira*. Um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil, São Paulo, Annablume/Metodista.
- BAUDRILLARD, Jean (1990). *Cool Memories*, Chris Turner (trad.), London/New York, Verso.
- BBC News (2022). “Jovens sem religião superam católicos e evangélicos em SP e Rio” (09/05/2022). Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-61329257> Acessado em 09/05/2022.
- BELLAH, Robert N. (1991). *Beyond Belief: Essays on Religion in a post-Traditionalist World*, Berkeley, University of California Press.
- BORELLI, Viviane (2010). “Dispositivos midiáticos e as novas “formas” do fenômeno religioso”. In Viviane Borelli. *Media e Religião*. In V. Borelli. (org.) (2010). *Media e Religião. Entre o mundo da fé e o do fiel*. Rio de Janeiro, E-papers.
- BRANDÃO, André A. P.; Amanda L. JORGE (2019). “A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações”, *Revista de Estudos Sociais*, no. 69, Julho (1), pp. 79-90.
- BRUCE, Steve (2002). *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford, Blackwell.
- CALHOUN, Craig; Mark JUERGENSMAYER; Jonathan van ANTWERPEN (orgs.) (2011). *Rethinking Secularism*, Oxford, Oxford University Press.
- CAMPOS. Leonildo S. (2000). *Teatro, templo y Mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Eduardo T. Pánik, Quito, Abya-Yala.
- CAMURÇA, Marcelo A. (2016). “Estilos de Espiritualidade como critério para tipologias e interpretações do campo religioso na contemporaneidade”, *Ciências Sociais y Religião/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 18, no. 24, pp. 18-32.
- CAMURÇA, Marcelo A. (2015). “Agnosticism and People without Religion in Brazil”. In H. P. P. GOOREN (ed.). *Encyclopedia of Latin American Religions*, nestas referências.
- CARRETTE, Jeremy R. and Richard KING, (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Abingdon, U.K., Routledge.
- CAVALCANTE, Carmen L. C. (2011). *Dialogias no Vale do Amanhecer. Os signos de um imaginário religioso*, Fortaleza, Expressão.
- CERQUEIRA, Cláudia (2021). “Igreja como partido. A relação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e o Republicanos”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 36, no. 107, pp. 1-20.
- CIPRIANI, Roberto (1988). *Religione diffusa. Teoria e Prassi*, Roma.
- CHANDLER, Siobhan (2011). *The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality*, tese de doutoramento em Wilfred Laurier University, Waterloo, Canada.
- CLARKE, Peter B. (org.) (2006). *Encyclopedia of New Religious Movements*, London/New York, Routledge.
- Correio Braziliense (2022). “Bancada evangélica já alcança 80 % dos partidos”. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2022/05/5009738-bancada-evangelica-ja-alcanca-80-dos-partidos.html> Acessado em 24/05/2022.
- CUNHA, Magali do N. (2007) *A explosão gospel, um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*, Rio de Janeiro, Mauad/Mysterium.
- D’ANDREA, Anthony (2019). *Reflexive Religion: The New Age in Brazil and beyond*, Leiden, Brill.
- D’ANTONIO, William; Anthony J. PAGORELC (2014). Sociologia da Religião. In Masamishi SASAKI et alia (eds.), *Concise Encyclopedia of Comparative Sociology*, Leiden, Brill.
- DAWSON, Andrew (2013). *Santo Daime. A New World Religion*, London/New York, Bloomsbury Academic.

- DAWSON, Andrew (2016). *New Era – New Religions. Religious Transformations in Contemporary Brazil*, Abingdon, U. K., Routledge.
- DELEUZE, Gilles; Félix GUATTARI (2004). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, London, Continuum.
- DONATI, Pier Paolo (2001). Religion and Democracy in the Postmodern World: The Possibility of a ‘Religious Qualified’ Public Sphere, *In* Pier P. DONATI, *Democracy, Reality and Responsibility*, Pontifical Academy of Social Science, acta 6, Vatican City, pp. 309-365.
- EINSTEIN, Mara (2008). *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, Abingdon, U. K., Routledge.
- FERNANDES, Silvia (2022). *Christianity in Brazil. An Introduction from a Global Perspective*, London, Bloomsbury.
- FLANAGAN, Kiera; Peter C. JUPP (2009). *A Sociology of Spirituality*, Farnham, U. K., Ashgate.
- FONSECA, Alexandre B. (2002) “Nova Era evangélica, Confissão positiva e o crescimento dos sem religião”, *Numen, Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juíz de Fora, vol. 3, no. 2, pp. 63-90.
- FRESTON, Paul (1993). *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, 308 f., Tese de doutorado, Unicamp, Campinas.
- FRESTON, Paul (1994a). “Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor”. *In* Alberto ANTONIAZZI *et al.* *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes.
- FRESTON, Paul (1994b). “Igreja Universal do Reino de Deus”. *In* Alberto Antoniazzi *et al.* *Nem anjos nem demônios*, Petrópolis, Vozes.
- FULLER, Robert C. (2001). *Spiritual, but not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford, Oxford University Press.
- GALLO, Carmine (2013). *A experiência Apple. Segredos para tornar clientes incrivelmente fiéis*, São Paulo, Leya.
- Gente de Opinião (2010). “Umbandaime, a nova religião” (20/03/2010). Disponível em: <https://www.gentedeopinioao.com.br/revista-momento/umbandaime-a-nova-religiao> Acessado em 24/12/2020.
- O Globo (2017). “Desde 2010 uma nova organização religiosa surge por hora” (23/03/2017). Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/desde-2010-uma-nova-organizacao-religiosa-surge-por-hora-21114799> Acessado em 26/12/2018.
- O Globo (2022). “Padre exorcista afastado volta a ministrar missa em Brasília no domingo, que terá carnaval com Cristo” (25/02/2022). Disponível em <https://esportes.yahoo.com/noticias/padre-exorcista-afastado-volta-ministrar-121915425.html> Acessado em 10/05/2022.
- GUERRIERO, Silas (2005). “Intolerância e Relativismo: o dinamismo das novas religiões no Brasil”, *Estudos de Religião*, ano XIX, no. 29, jul.-dez., pp. 37-55.
- GRAMSCI, Antonio (1998). *Para la reforma moral y intelectual*, Madrid, Libros de Catarata.
- HEELAS, Paul (1999). Prosperity and the New Age movements: The Efficacy of Spiritual Economics. *In* Brian R. WILSON; Jamie CRESWELL. *New Religions Movements: Challenge and Response*, London/New York, Routledge.
- HEELAS, Paul (2009) Spiritualities of Life. *In* Peter B. CLARKE (org.). *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- HEELAS, Paul; Linda WOODHEAD (2005). *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality*, London, Blackwell.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele (1993). *La religion pour mémoire*. Paris, Cerf.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele (2000). *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge, Polity Press.

- INGLEHART, Ronald (2021). *Religion's Sudden Decline. What's Causing it and What Comes Next?* Oxford, Oxford University Press.
- JENKINS, Phillip (2005). *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, Oxford, Oxford University Press.
- KIRBY, Danielle (2014). *Fantasy and Belief. Alternative Religions, Popular Narratives and Digital Cultures*, Abingdon, U.K./New York, Routledge.
- KNITTER, Paul (2005). "Christian Theology in the Postmodern Era", *Pacifica*, no. 8, Out., pp. 323-335.
- KOLAKOWSKY, Leszek (1997). *Modernity on Endless Trial*, Chicago, Chicago University Press.
- KOURIE, C. E. T. (1996). Spirituality and Mystical Transformation. In Frans CLAERHOUT (org.). *Spirituality in Religions. Profile & Perspectives*, Pretoria, Research Institute for Theology and Religion.
- LEHMANN, David. (1996). *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brasil and Latin America*, Cambridge, Polity Press.
- LYOTARD, Jean François (1993). *Moralités Postmodernes*, Paris, Galilee.
- LOPES, Augustus Nicodemus (1996). "Entendendo a bênção de Toronto", *Ultimato*. Disponível em: [http://thirdmill.org/portuguese/20288~9\\_19\\_01\\_10-03-56\\_AM~Entendendo\\_a.html](http://thirdmill.org/portuguese/20288~9_19_01_10-03-56_AM~Entendendo_a.html) Acessado em: 28/12/2018.
- MALLIMACI, Fortunato (1997). A situação religiosa na Argentina urbana do fim do Milênio. In Ari Pedro ORO; Carlos Alberto STEIL (orgs.). *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes.
- MARIZ, Cecília L. (2001) "Estudo de caso na Cidade do Rio de Janeiro. Católicos da libertação, católicos renovados e neopentecostais", *Cadernos Ceris*, ano 1, no. 2, Outubro, pp. 17-42.
- MÁRQUEZ, Nicolas; Agustín LAJE (2016). *El libro negro de la Nueva Izquierda. Ideología de género y subversión cultural*, Madrid, Unión Editorial.
- MCCAFREE, Kevin (2017). *The Secular Landscape. The Decline of Religion in America*, London, Palgrave McMillan.
- MOREIRA, Alberto da S. (2018). "From Religious Diversity to Political Competition: The Differentiation Process of Pentecostalism in Brasil", *Religion*, vol. 9, issue 14, pp. 1-11.
- NESTI, Arnaldo; Paolo GIANNONI; Severino DIANICH (1993). *La religione implicita: Sociologi e teologi a confronto (Oggi e domani)*, Bologna, EDB.
- PALOMA, Margaret M. (1999). "The Toronto Blessing in Postmodern Society: Manifestations, Metaphors and Myth". In Murray W. DEMPSTER; Byron D. KLAUS; Douglas PETERSEN (orgs.). *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*, Carlyle, U.K., Regnum Books.
- PENKAL, Sandra (2020). *A felicidade como produto do marketing religioso no mercado de bens simbólicos: um estudo sobre o modelo comunicacional da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*, 151 f., Unip, tese de doutoramento em comunicação.
- Pew Research Center (2012). "Nones" on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation. Pew Research Center, October 9. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2012/10/09/nones-on-the-rise/> acessado em 21/05/2022.
- Pew Research Center (2014). "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region", Nov. 13, 2014. Disponível em: <http://www.pewforum.org/global-religious-landscape.aspx> Acessado em 19/03/2022.
- Pew Research Center (2018a). "Being Christian in Western Europe" (May, 29, 2018). Disponível em: [Attitudes of Christians in Western Europe | Pew Research Center](https://www.pewforum.org/being-christian-in-western-europe/) Acessado em 22/03/2022.

- Pew Research Center (2018b). “Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues” (Out, 29, 2018). Disponível em: <https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/> Acessado em 23/03/2022.
- RECTENWALD, Michel; Rochelle ALMEIDA (2015). Introduction: Global Secularisms in post-Secular Age. In M. RECTENWALD; Rochele ALMEIDA. *Global Secularisms in post-Secular Age*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter.
- RIVERA, Paulo B. (2010). “Pluralismo Religioso e Secularização: Pentecostais na cidade de São Bernardo do Campo no Brasil”, *Rever – Revista de Estudos da Religião*, Março, pp. 50-76.
- ROBERTSON, Rolan; Joan CHIRICO (1985). “Humanity Globalization and Worldwide Religious Resurgence”, *Sociology of Religion*, vol. 46, no. 3, winter, pp. 219-242.
- RODRIGUES, Denise dos S. (2012). “Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional”, *Horizonte*
- SAHLIYEH, Emile (ed.) (1990). *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, New York, State University of New York Press.
- SANCHIS, Pierre (2001). “Desencanto e formas contemporâneas do religioso”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 3, no. 3, pp. 27-43.
- SARGENT, Liman T. (2009) *Contemporary Political Ideologies. A Comparative Analysis*, Belmont, CA, Wadsworth.
- SIQUEIRA, Deis (2002). “Novas religiosidades na capital do Brasil”, *Tempo Social*, USP, São Paulo, no. 14, vol. 1, Maio, pp. 177-197.
- SOMAIN, René (2012). “Religiões no Brasil em 2010”, *Revista Franco-brasileira de Geografia*, no. 15. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/7785?lang=pt#text> Acessado em 12/02/19.
- SOUZA, André R. de (2008). “As investidas católicas na mídia”, *Rever*, set., pp. 27-45.
- STARK, Rodney; William S. BAINBRIDGE (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, CA, University of California Press.
- TILLICH, Paul (1977). *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. De la Ilustración a nuestros días*, Maria T. la Valle (trad.), Buenos Aires, Editorial La Aurora.
- USUNIER, Jean-Claude; Jörg STOLTZ (orgs.) (2014). *Religions as Brands. New Perspectives on Marketization of Religion and Spirituality*, Abingdon, U. K./New York, Routledge.
- WASTERLUND, David (ed.) (1996). *Questioning the Secular State. The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst.
- Wise – World Institute of Scientology Enterprises. Disponível em: [http://www.wise.org/en\\_US/l-ron-hubbard/results/index.html](http://www.wise.org/en_US/l-ron-hubbard/results/index.html) Acessado em 22/05/2022.
- WITHWORTH, Michael H. (org.) (2007). *Modernism*, Malden, MA/Oxford, U.K./Carlton, Aust., Blackwell Publishing.
- ZINNBAUER, Brian J.; Kenneth I. PARGAMENT; Brenda COLE; et al. (1997). “Religiousness and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, no. 4, pp. 549–564.