

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**DISSERTAÇÃO**

**Circuito fechado: Um retrato da transição religiosa no município do Rio de Janeiro e suas singularidades.**

Marcos Spagolla Napoleão Tavares

2024



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Circuito fechado: Um retrato da transição religiosa no município do Rio de Janeiro e suas singularidades.**

**MARCOS SPAGOLLA NAPOLEÃO TAVARES**

*Sob a Orientação da Professora*

**Sílvia Fernandes**

Dissertação submetida como  
requisito parcial para obtenção do  
grau de **Mestre**, no Curso de  
Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Seropédica, RJ

Fevereiro de 2024

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sspa73      Tavares, Marcos Spagolla Napoleão 1993-  
2cc      Circuito fechado: Um retrato da transição religiosa  
no município do Rio de Janeiro e suas singularidades.  
/ Marcos Spagolla Napoleão Tavares. - Ouro Preto,  
2023.  
112 f.: il.

Orientadora: Silvia Regina Alves Fernandes.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, PPGCS, 2023.


1. Distribuição religiosa. 2. Transição Religiosa.  
3. Rio de Janeiro. I. Regina Alves Fernandes, Silvia ,  
1974-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio  
de Janeiro. PPGCS III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**MARCOS SPAGOLLA NAPOLEÃO TAVARES**


Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais** no Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de Concentração em Sociologia da Religião.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 18/03/2024

Documento assinado digitalmente  
 **SILVIA REGINA ALVES FERNANDES**  
Data: 05/08/2024 08:56:34-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


Assinatura

Silvia Regina Alves Fernandes. Ph.D. UFRJ  
(Orientador)

Documento assinado digitalmente  
 **NAARA LUCIA DE ALBUQUERQUE LUNA**  
Data: 15/08/2024 17:58:59-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura

Naara Lucia de Albuquerque Luna. Ph.D. UFRJ

Documento assinado digitalmente  
 **PAULO GRACINO DE SOUZA JUNIOR**  
Data: 10/08/2024 11:11:50-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura

Paulo Gracino de Souza Junior. Ph.D. UFRJ

## AGRADECIMENTOS

Antes de tudo agradeço cada dia por estar vivo para poder passar mais tempo nesse plano que jamais saberei o que significa, mas posso sentir a incrível sensação da passagem de jornadas como essa titulação. Posso também dizer que se não fosse minha querida mãe Kátia Spagolla, eu além de não poder desfrutar dessa tal vida, não chegaria até onde cheguei, portanto, agradeço eternamente cada segundo de paciência, amor, motivação, debates de alto nível e investimento na minha carreira. Agradeço ao meu falecido pai Rogério Tavares, que mesmo com suas limitações emocionais, era um dos maiores entusiastas dos meus estudos, do aperfeiçoamento profissional, mesmo não crendo que as exatas e as humanas são conhecimentos complementares do fazer humano. Além disso, agradeço aos dois por serem parte estruturante da minha essência como pessoa, meu caráter, humildade e pés no chão para enfrentar os problemas da vida. Agradeço também minha irmã e meu cunhado, Renata Spagolla e Camilo Lelis, por serem exemplos de pessoas, meus gurus acadêmicos e a prova de que há sucesso no investimento acadêmico, na pesquisa e na mesa de bar. Agradeço minha companheira, amiga e “ídola”, Leonor Resende, que além de me inundar com seu belo mundo das artes é uma entusiasta dos meus caminhos e escolhas, um exemplo de resiliência, força e coragem. Agradeço da mesma forma, meus grandes, e assim espero, eternos amigos, por também contribuírem com minha essência, cada um com suas inteligências me oferecendo o melhor, agradeço a admiração que demonstram por mim e que sempre será recíproca. Do mesmo modo, agradeço minha orientadora Sílvia Fernandes, pelo tratamento ímpar que teve comigo ao longo do curso, pela consideração de todos as solicitações que fiz e pela honra de poder ser orientado por uma pesquisadora de tamanha referência no campo. Também agradeço ao Professor Jairo Nicolau, que além de contribuir com o banco de dados, base da minha pesquisa, sempre foi uma referência e um exemplo a ser seguido em minha carreira. Por último, agradeço o investimento do programa na minha pesquisa, todo corpo acadêmico e coordenação do PPGCS, os professores e professoras que tive a oportunidade de conhecer e que de algum modo engrandeceram-me com seus ensinamentos, aos excelentes colegas de turma pela qualidade de todos e a recepção que tive como aluno advindo de outra instituição, assim como agradeço a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, por ter feito parte da sua história e poder dizer que um dia também fui “Ruralino”.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## RESUMO

O Brasil ao longo dos últimos censos do IBGE vem passando por uma transformação que vem chamando a atenção dos sociólogos da religião. O movimento que se apresenta é o decrescimento da população católica, concomitante ao crescimento de população evangélica, principalmente de denominação pentecostal. Logo, a religião tradicional e até então hegemônica desde a colonização, se vê abalada pela possibilidade de uma transição religiosa. Ao olharmos para o país a partir dos dados do censo, temos o estado do Rio de Janeiro como líder desse crescimento evangélico pentecostal, assim como dos denominados sem religião. Alguns municípios do estado, de acordo com os dados do censo 2010, já passaram pela transição e modificaram sua hegemonia religiosa. Grande parte desses municípios ocupam a região metropolitana do Rio, tendo um caminho de crescimento bem delineado por parte dos pesquisadores. Portanto, a partir dessa premissa, buscamos investigar como se dá a distribuição religiosa na capital, compreender como o município do Rio de Janeiro se encontra em meio a esse crescimento, visto que o município além de vivenciar uma diversidade social e econômica singular, é vanguarda de mudanças culturais para todo o país. Conseguimos o acesso exclusivamente do censo de 2000, no entanto acessamos microdados por bairro, análise até então não encontrada, logo definimos o recorte e o escopo a ser explorado. O interesse nesse exercício foi criar um banco de dados organizados em rankings, gráficos e mapas sobre a distribuição religiosa do município, bem como articular os dados de religião com as variáveis importantes para a nossa temática. Procuramos promover nessa dissertação, portanto, além da análise da distribuição religiosa por bairro do Rio de Janeiro, a observação em diferentes níveis, via tabulação dos microdados dos bairros em regiões administrativas e posteriormente, em áreas de planejamento. O intuito final é publicizar os dados de forma simples e interativa, assim como refletir sobre a complexidade do fenômeno da transição religiosa para além dos dados censitários.

**Palavras-chave:** Distribuição religiosa, dados censitários, Rio de Janeiro, Transição religiosa.

## ABSTRACT

Brazil has undergone a transformation over the past censuses conducted by IBGE drawing the attention of sociology of religion scholars. The notable trend is the decline in the Catholic population, concurrent with the growth of the evangelical population, particularly within the Pentecostal denomination. Consequently, the traditional and hitherto hegemonic religion since colonization finds itself shaken by the possibility of a religious transition. Examining the country through census data, the state of Rio de Janeiro emerges as a leader in the growth of Pentecostal evangelicalism, as well as in the category of those identifying as having religion. According to the 2010 census data, some municipalities in the state have already undergone this transition, altering their religious hegemony. Many of these municipalities are located in the metropolitan region of Rio, following a growth pattern outlined by researchers. Thus, based on this premise, our investigation aims to understand the religious distribution in the capital and comprehend how the municipality of Rio de Janeiro fits into this growth. Considering that the municipality vanguard for cultural changes throughout the country. While we Only have access to the exclusive data from the 2000 census, we managed to access microdata by neighborhood, an analysis not previously found. Consequently, we defined the focus and scope to be explored. The purpose of this exercise was to create a database organized in rankings, graphs, and maps depicting the religious distribution in the municipality. Additionally, we sought to connect religious data with important variables for our theme. In this dissertation, our aim is not Only to analyze the religious distribution by neighborhood microdata into administrative regions and subsequently into planning areas. The ultimate goal is to make the data publicly available in a simple and interactive format, while also reflecting on the complexity of the religious transition phenomenon beyond census data.

**Key-words:** Religious distribution, census data, Rio de Janeiro, Religious transition.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>I – CAPÍTULO</b>	
Indivíduo e sociabilidades: A dinâmica religiosa em ótica simmeliana ilustrada.	8
<b>1.1 - E quando não dá liga?</b>	
A sociabilidade como espaço de conflito.	16
<b>1.2 - Ilustrando um conflito eminente.</b>	<b>29</b>
<b>II – CAPÍTULO</b>	
O contexto da religiosidade no Brasil e as perspectivas sobre a transição religiosa.	37
<b>2.1 – Perspectivas sobre a transição religiosa no Brasil</b>	
A dimensão demográfica.	43
<b>2.2 – Liberdade religiosa e a dimensão mercadológica.</b>	<b>51</b>
<b>2.3 – Circuito religioso</b>	
A economia do trânsito religioso	54
<b>III – CAPÍTULO</b>	
Rio(s) de Janeiro(s) e sua distribuição religiosa.	60
<b>3.1 – Um retrato da dinâmica religiosa carioca dos anos 2000.</b>	<b>67</b>
<b>3.2 – A dinâmica religiosa em regiões administrativas.</b>	<b>76</b>
<b>3.3 – A dinâmica da distribuição religiosa em áreas de planejamento</b>	<b>91</b>
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>96</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>100</b>





## 1. Introdução:

O Brasil vem passando por um acelerado crescimento dos indivíduos que se declaram evangélicos, categoria que engloba protestantes tradicionais ou de missão, pentecostais e neopentecostais (MAFRA, 2001). Segundo levantamento censitário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, em 10 anos (2000-2010) houve um crescimento de mais de 60% dessa população. (ALVES, 2012) Para diversos autores, esse fenômeno é observado como uma possibilidade de mudança de cultura religiosa definida como "transição religiosa" (ALVES et al, 2000, 2012, 2014, 2017; PIERUCCI & PRANDI, 1996, 2004, 2012; ALMEIDA et al, 2001, 2008, 2012). Essa mudança vem deslocando a hegemonia populacional cristã brasileira de católica para evangélica. Nesse ponto é necessário ressaltar que no segmento dito evangélico há diferentes doutrinas, pela qual dedicaremos maior atenção às vertentes que demonstram maior crescimento, os pentecostais ou neopentecostais como parte da literatura compreende. (MARIANO, 2005; ALVES et al, 2000, 2012, 2014). Outro grupo que chama a atenção dos pesquisadores e que acompanha o vasto crescimento evangélico são os denominados - sem religião, o que não necessariamente seria um grupo composto por ateus, mas por sujeitos que não se identificam com nenhuma igreja ou denominação religiosa. Para perspectivas demográficas (ALVES et al, 2000, 2012, 2014), esta constatação será observada nos próximos anos, havendo a possibilidade, inclusive, de se apresentar de forma ainda mais significativa no censo de 2022.

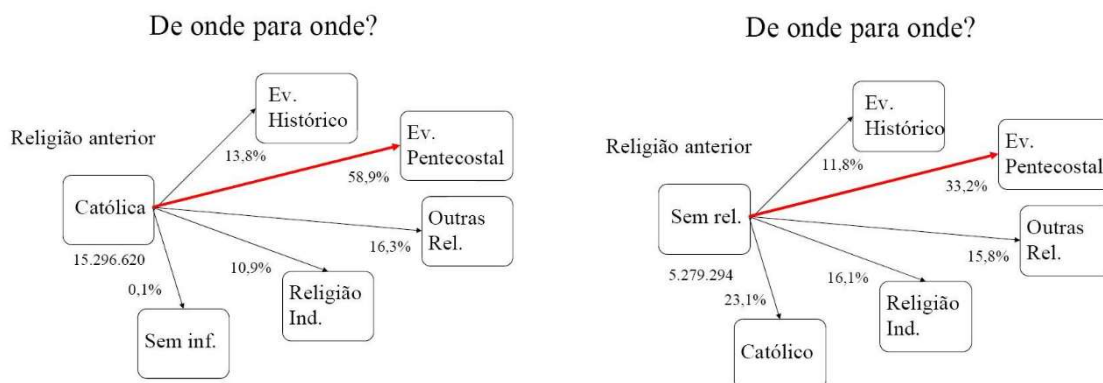
Como veremos, há um debate extenso e complexo sobre os fatores que norteiam o fenômeno, afinal a consolidação desta realidade poderia refletir uma série de consequências a curto prazo para diferentes esferas da vida social. Para parte do campo os dados censitários não são capazes por si só de abranger a realidade do fenômeno, visto que a categoria religião ainda é determinada por respostas fechadas, não dando conta, por exemplo, de aferir as múltiplas escolhas religiosas como a ótica clássica de observação da religiosidade brasileira via expressão do conceito de sincretismo (PRANDI & PIERUCCI, 1996). Essa perspectiva definiu por algum tempo a complexidade religiosa brasileira, com as pesquisas de Reginaldo Prandi e Antônio Flavio Pierucci (1996) na cidade de São Paulo, e os estudos de Pierre Sanchis (2001) sobre sincretismo. Outra face da relação religiosa pode ser notável: a diminuição drástica da conversão dos sujeitos que se declaravam religiosos. Logo, estava

aparente muito mais que as duplas, triplas ou múltiplas escolhas religiosas do fenômeno sincrético brasileiro, mas estava posta agora a desvinculação institucional, a desterritorialização com as igrejas e destradicionalização do comportamento dogmático (SOUZA, 2006). O termo comum "católico não praticante", apareceria com cada vez mais frequência no cotidiano da sociedade católica brasileira, refletindo, desse modo, a volátil relação que possivelmente escaparia às lupas do Censo.

Outro aspecto que se soma ao debate, é que o fenômeno de desvinculação pode ser encontrado também nas religiões evangélicas, A mesma dinâmica não institucionalizada e fragmentada de parte expressiva dos fiéis católicos, estaria presente em grupos evangélicos. (ROSAS & MUNIZ, 2016) O que suscita, deste modo, que o não vínculo institucional é uma realidade da relação religiosa brasileira contemporânea e, portanto, há a possibilidade de ainda mais sujeitos dentre a população evangélica não estarem aparentes no censo demográfico, vide a escolha de indivíduos de se declararem sem religião, por não seguir uma igreja específica. (FERNANDES, on-line)

No entanto, mesmo perante uma nebulosa de complexidades a transição religiosa não é percebida somente via censo, como também em amostras probabilísticas. Sílvia Fernandes (2015) em pesquisa a nível nacional, apresentou um quadro de deslocamento em que temos o catolicismo e os sem religião como pontos de maior distribuição para outras religiões e menor fluxo de recebimento. Como podemos perceber logo abaixo:

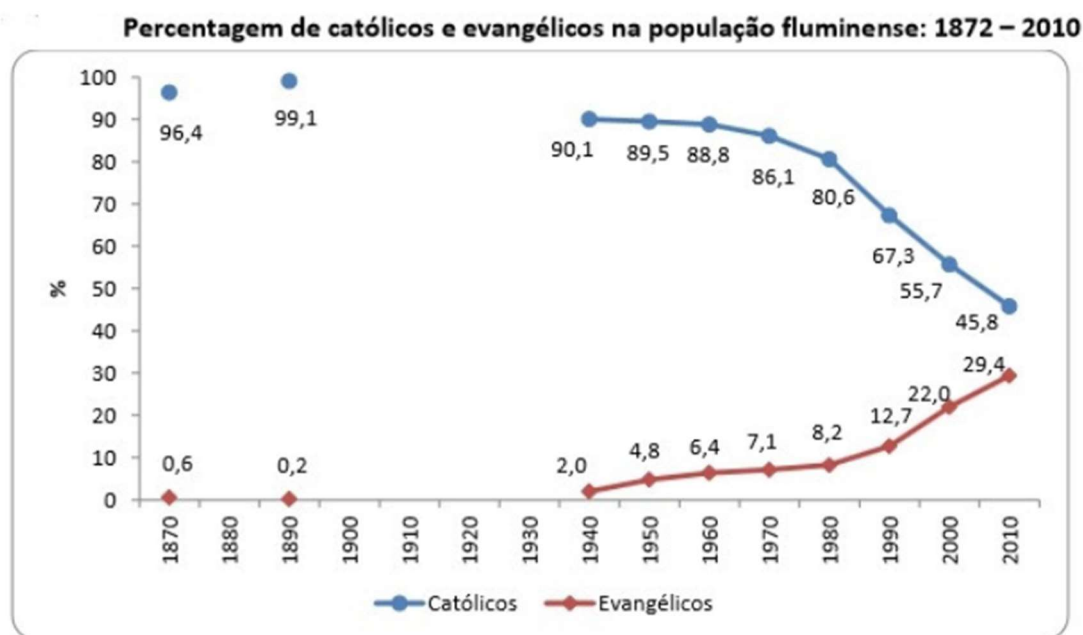
### Mobilidade religiosa - Religião anterior Católica Mobilidade religiosa - Grupo dos Sem religião



Fonte: Mobilidade religiosa no Brasil. (FERNANDES, 2015)

Como percebido, há um fluxo intenso de católicos que migram para as denominações evangélico pentecostais, assim como, do sem religião para os evangélicos. Para Almeida (2001, 2003) a economia do trânsito religioso, essa circulação entre religiões, obedece a um contexto de liberdade de escolha religiosa e a consequente demanda flutuante de interesse em satisfação espiritual, bem como o status que o vínculo religioso traz a contextos de sociabilidades. Logo, para o autor a transição religiosa não seria uma ruptura com a dinâmica da relação religiosa já existente na sociedade brasileira, mas a consolidação da liberdade religiosa. Nesse caso, o fenômeno seria a inauguração de um circuito simbólico/ritualístico de mudanças de identificação de indivíduos entre religiões ao longo do tempo, um constante trânsito de fiéis entre religiões, assim como entre vertentes de mesmo grupo religioso, como visto entre o grupo evangélicos, portanto, um circuito fechado e tradicional da religiosidade brasileira.

No entanto, o campo continua aberto e em meio a complexidade que circunda o fenômeno, os dados censitários mesmo que imperfeitos, ainda carregam propriedades macrossociais que não podem ser desconsideradas. Segundo Alves (2012), está sendo consolidada ao longo das décadas uma curva ascendente de evangélicos, enquanto se apresenta uma queda expressiva de católicos como podemos perceber no gráfico abaixo:



(ALVES, et al pp-16, 2012)

Desde 1980 podemos perceber a aceleração via curva de crescimento e decrescimento. A partir dos censos de 1990 e 2000, a tendência deixa de se apresentar como curva e se torna uma reta, tanto ascendente quanto decrescente. Para o autor, essa tendência vai se consolidar e as retas irão se cruzar através do fenômeno estatístico denominado: inercia demográfica. Esse fenômeno significa que enquanto o nível de natalidade estiver mais alto que o de mortalidade a população tende a crescer. Esse efeito está diretamente ligado a taxa de fecundidade, que mesmo tendo níveis baixos no Brasil, de 1,8 filhos por mulher, ainda é maior que a taxa de mortalidade. Segundo o autor, esse fenômeno deve ser visto até 2040, o que consolidaria, portanto, a transição religiosa. No entanto, qual o paralelo disso com a escolha religiosa?

Para Alves (et al, 2000, 2012, 2014, 2017), há um perfil majoritário dentre os evangélicos pentecostais que é o de mulheres jovens em período de fertilidade, desse modo, a possibilidade dessas mulheres terem filhos e esses filhos se tornarem evangélicos via transmissão geracional da religião, aguça e potencializa a consolidação do crescimento evangélico, visto que a taxa de natalidade seria puxada por esse mesmo perfil. Ao longo da dissertação aprofundaremos melhor a perspectiva de Alves, contudo o importante nesse momento é demonstrar que o autor projeta para o Brasil um movimento que observou em

cidades da região metropolitana do Rio de Janeiro, que nos dias atuais já carregam sua maioria populacional evangélica. Esse movimento já era eminente no censo de 2000 e se consolida no censo de 2010. Logo, a partir da medição da população religiosa na região metropolitana do Rio, Alves (2012) observou um arco de crescimento evangélico periférico que acompanha as cidades ao longo da rodovia federal Presidente Dutra (116), que em parte carrega uma expressiva importância por ser uma rodovia que liga os dois maiores centros urbanos do país, os municípios do Rio de Janeiro a São Paulo. Desse modo, Alves observou além do fato do crescimento populacional, um caminho de expansão territorial de influência das igrejas pentecostais.

Quando comparado ao país, portanto, o estado do Rio de Janeiro não só lidera em número e na proporção de população evangélica, como já vivencia municípios em que a hegemonia católica deixou de ser uma realidade, do mesmo modo em que diversos outros municípios apresentam essa tendência para os próximos anos. (ALVES, 2012; JACOB, 2003)

A partir dessa constatação, nossa pesquisa procurou dados de como se apresenta a distribuição religiosa na capital do estado, visto que o Rio de Janeiro além de ser uma cidade de alta densidade populacional, vivenciar diferenças socioeconômicas abissais (inclusive entre bairros fronteiriços), o município do Rio de Janeiro é vanguarda de movimentos socioculturais que acabam por definir tendências para o país. (ALVES, 2012. FERNANDES, 2014)

Ao buscar pesquisas relevantes no campo com uso dos dados censitários, encontramos em Jacob (2003), somente a distribuição religiosa por zonas do município do Rio de Janeiro. Desse modo, não encontramos dados mais aproximados que abrangessem territorialmente a distribuição religiosa dentre as diferenças socioeconômicas vivenciadas no município. A partir dessa lacuna, buscamos promover em nossa pesquisa os microdados da distribuição religiosa por bairro do município do Rio, a partir dessa apresentação conseguimos apreciar em diferentes lupas a distribuição religiosa do município. Primeiro, por meio da aglutinação dos bairros em regiões administrativas, e em segundo, aglutinando as regiões administrativas em áreas de planejamento. Desse modo apresentamos uma apreciação em três níveis dos microdados (Bairro/ Região Administrativa/ Área de Planejamento).

Os microdados foram adquiridos via articulação com o Professor Doutor Jairo Nicolau, advindos de uma pesquisa para o pleito eleitoral das eleições municipais de 2004 a partir dos microdados do censo 2000. A pesquisa encomendada visava o levantamento das condições socioeconômicas de cada bairro do município, dentre as várias informações contidas, selecionamos a distribuição das variáveis de sexo, escolaridade, renda, domicílios em favelas, população idosa e religião.

A partir desses dados, apresentaremos a distribuição religiosa, bem como articularemos com a distribuição das variáveis. As variáveis selecionadas, aparecem como vetores do fenômeno segundo a ampla gama de referência que basificam nossa investigação. Desse modo, com a tabulação, apresentação e publicização desses microdados, temos o interesse de criar um parâmetro a partir dos anos 2000, a fim de não somente poder ser revisitado por autores interessados na temática, como futuramente poderá ser feita uma série histórica da distribuição religiosa para o município do Rio de Janeiro, que mais uma vez, reforçamos, lidera o índice brasileiro de população evangélica, assim como de indivíduos que se declaram sem religião.

Nossa intenção primária seria fazer um paralelo com os dados do censo 2010, contudo não foi possível acessar os microdados desse ano. Assim sendo, o tratamento e tabulação dos dados dos anos 2000 nos serviu como exercício que vai não somente oferecer um produto acadêmico, como espaço de consulta aos interessados via plataformas virtuais de acesso horizontal, interativo e público dos microdados.

A partir dessa estruturação, vamos começar nossa dissertação por apresentar contextos de sociabilidades nos quais se promovem a vinculação dos sujeitos a determinadas religiões. Bem como analisaremos, junto à literatura, exemplos em que a sociabilidade religiosa se apresenta como espaço de conflito, questão fundamental para basearmos nossas perspectivas sobre possíveis fatores que promovem mudanças na identificação religiosa dos sujeitos. Também discutiremos as relações que envolvem a liberdade religiosa e o comportamento religioso. Neste primeiro capítulo, portanto, apresentaremos quais as bases teóricas que sustentam nossa noção de relação religiosa, tradição, conflito e transição.

No segundo capítulo apresentaremos um pouco da história da religião no Brasil, os processos em torno da liberdade religiosa, a formação das vertentes religiosas, assim como será apresentado o fenômeno da transição religiosa e o debate que suscitou nossa motivação de

pesquisa. Nesse capítulo, além da apresentação de diferentes óticas sobre o fenômeno, as perspectivas sociodemográficas de Alves (2000, 2012, 2014) foram colocadas em interlocução com as problemáticas sociológicas propostas por Ronaldo Almeida (2001, 2003, 2008, 2010), Sílvia Fernandes (2006, 2015), entre outros autores importantes para nosso debate.

No terceiro e último capítulo, defenderemos a escolha do município do Rio de Janeiro como escopo analítico, apresentaremos a escassez de dados quantitativos sobre o município, bem como apresentaremos a socio diversidade do município, colocando-o assim como um contexto fértil para apreciação de fenômenos sociais urbanos, como é o caso da transição religiosa. (PRANDI & PIERUCCI, 1996).

Nesse mesmo capítulo, apresentaremos nossa tabulação dos microdados de cada bairro do município: os rankings da distribuição religiosa; nossa apresentação das variáveis em gráficos e mapas, bem como a tabulação dos dados aglutinados em regiões administrativas, e posteriori, em áreas de planejamento, em conjunto a seus respectivos rankings, gráficos e mapas, com as variáveis aglutinadas. Desse modo, ofereceremos neste capítulo o produto de nosso trabalho, a fim de contribuir em parte com a lacuna percebida em nossa investigação.

Nossa pesquisa, teve a temática da transição religiosa como foco, sem qualquer pretensão de esgotar o tema, assim como não visamos simplificar a complexidade que o fenômeno exige, muito menos buscar definir caminhos analíticos assertivos. Buscamos com essa pesquisa trazer luz a um movimento que pode ter consequências sociais, político e culturais ainda não previstas pelo campo.



## **I - CAPÍTULO** – Indivíduo e sociabilidades: A dinâmica religiosa em ótica simmeliana ilustrada.

Ao buscar referencial teórico para compreender as similaridades de grupos com determinada identificação religiosa recorreremos a Georg Simmel (2006) com o conceito de sociabilidade. Neste capítulo vamos buscar expor de forma analítica como podemos associar o conceito da sociabilidade formulada pelo sociólogo, ao contexto da religiosidade e suas dinâmicas no cotidiano de crescimento e expansão de correntes religiosas evangélicas reconhecida pela sociologia da religião como transição religiosa, seus efeitos e resistências.

O conceito de sociabilidade proposto por Simmel (2006), pode ser compreendido, em um primeiro momento, como uma capacidade intrínseca aos seres humanos de formar relações sociais e sustentá-las. Para nós, pesquisadores do campo da sociologia da religião, o relevante se encontra no plano do imaginário simbólico dos sujeitos ao se definirem como vinculados a grupos, no nosso caso, o religioso. Portanto, usaremos contribuições de Georg Simmel para refletirmos sobre as possibilidades de compreender sujeitos em estado de sociabilidade em seus devidos grupos religiosos, sendo esse modelo o provedor de categorias analíticas que aqui nessa dissertação configuram o que compreendemos como a relação entre perfis socioeconômicos e vinculações a determinadas denominações religiosas.

O sociólogo alemão, tem como objetivo principal no primeiro momento investigar o cerne do nascedouro das ciências sociais, que é a relação entre o indivíduo e a sociedade. Denominado como “o âmbito da sociologia”, ele vai discutir a ciência e a sociologia perante seus métodos. Questionar o papel científico da sociologia é seu foco neste primeiro momento. Em meio ao nascedouro do conhecimento sociológico, Simmel se preocupa com a real capacidade de diferenciar opiniões difusas, caóticas e contradições, do fazer científico sociológico. Para tanto, esse apontamento vem em direção a objetividade anteriormente vista na sociologia durkheimiana que coloca o conceito de sociedade como uma abstração, no puro efeito psicossocial da sociedade sobre o indivíduo. Ao mesmo tempo em que a sociedade é vista

como abstração, o ponto comum concreto, objeto de análise, nessa perspectiva, é o próprio indivíduo. Logo, no desenvolver de sua crítica, constata a inviabilidade de tal objetividade pertencer ao que ele chama de – região científica - no sentido de ser tão confuso e abstrato, que foge a alçada do conhecimento científico. De acordo com isso, o autor compreende que não é possível nem a sociedade determinar a formação do sujeito, nem os indivíduos seriam as últimas unidades concretas de aferição sociológica. Dessa forma, o que Simmel defende na relação do indivíduo com a sociedade é a possibilidade não necessariamente de articular as duas teses, mas a de observar os vários objetos pertencentes ao social que podem ser vistos por meio dos diversos ângulos dessa relação. Portanto, a existência humana acontece sem precisar reduzir o papel da sociedade, mas sim pela sociação: que é a possibilidade constante de criar e desfazer laços de interação, essa preposição, para Simmel, que deve ser a preocupação do sociólogo. Mais uma vez, é por meio dos processos interativos que ligam sujeitos a outros sujeitos que está o objeto de análise na sociologia, mesmos que esses laços não se formem em verdadeiras organizações.

Em seu caminho, o autor continua sua crítica trazendo consigo a riqueza da qual quer chamar a atenção do campo de conhecimento. Para isso elenca três principais problemas referentes ao método sociológico da época: O primeiro problema estaria na “sociologia geral”, no qual a noção de um fenômeno ou realidade não pode ser apresentada imediatamente, pois conta com a necessidade de um apanhado comparativo para se afirmar como geral. O segundo problema é da “sociologia pura ou formal” que está disposta em apreender objetos que não são sociais em si mesmos como do tipo sensorial, espiritual, técnico ou psicológico. E o terceiro problema é o da “sociologia filosófica”, seria nessa que haveria a pretensão de questionamentos como da sociedade sendo objeto da existência humana ou apenas um meio do indivíduo, pergunta que tem o fim em si mesmo, segundo Simmel (2006), pois esse campo seria fadado a observar o valor do desenvolvimento social na formação da personalidade ou na associação. Dessa forma, Simmel (2006) compreende e conclui o primeiro capítulo, tendo para si que essas perguntas não são respondidas pelos fatos gerais em si, mas pela interpretação dos mesmos com o esforço de formar uma visão inteligível dos fenômenos e elementos relativos a problemáticas da realidade social, ou seja, as questões sociológicas estão no nível dos acontecimentos.

Simmel dedica-se a definir características do sujeito individual e grupal. Nesse espaço do sujeito individual, a individualidade passa a ter significado quando colocada de frente a alteridade da individualidade do outro. Logo, por meio da diferença do outro, do que é novo, e, dentre esse escopo, o reconhecimento do que é aparentemente similar; surge a possibilidade de formação de parâmetros de semelhança, a ideia de massa. Dessa forma, a massa, segundo o autor, não é a soma de indivíduos semelhantes, não nasce do campo da individualidade plena, mas sim dos pontos específicos, de intersecções, de fragmentos que coincidem entre si. (Simmel, 2006)

A partir dessa interlocução entre o nível social e o individual o autor passa a buscar o sentimento de fundamentação da massa, não pela reflexão da interação, mas pelo impulso. Simmel avança para a sistematização do que caracteriza a sociabilidade. A diferenciação entre a – forma – que é a inter-relação de interação entre indivíduos, e, o – conteúdo – que são os interesses, objetivos, podendo ser lidos como impulsos; são as chaves para compreender quais relações estão postas no âmbito da sociação. A sociação cria inúmeras formas de interação, sempre guiadas pelos interesses individuais. A partir desse quadro de relações, a sociabilidade ocupa o espaço do que não é concreto, não está na forma pura e plena da interação, está no âmbito da forma lúdica da sociação, está para além da interação formal, segundo o autor, desconectada de protocolos, de educação, ou de condutas, ela está na conversa despretensiosa, coloquial, cotidiana. (Simmel, 2006)

A forma e o conteúdo, portanto, formam uma mediação entre os elementos que formam uma sociedade, podendo ser compreendida por meio da interação entre os indivíduos. O desejo de satisfazer os impulsos, configuram as interações:

Instintos eróticos, interesses objetivos, impulsos religiosos, objetivos de defesa, ataque, jogo, conquista, ajuda, doutrinação e inúmeros outros fazem com que o ser humano entre, com os outros, em uma relação de convívio, de atuação com referência ao outro, com o outro e contra o outro, em um estado de correlação com os outros. Essas interações significam que os portadores individuais daqueles impulsos e finalidades formam uma unidade – mais exatamente, uma “sociedade”. SIMMEL, 2006, p. 59-60.

Para o pensador, o conteúdo e a matéria da sociação podem ser lidos como a existência de um lugar-comum entre indivíduos e lugares concretos, tudo o que está presente na mediação do indivíduo na hora de se relacionar com o outro, seja seus impulsos, interesses ou objetivos.

Em si e para si, essas matérias com as quais a vida se preenche, essas motivações que a impulsionam, não têm natureza social. A fome, o amor, o trabalho, a religiosidade, a técnica, as funções ou os resultados da inteligência não são, em seu sentido imediato, por si sós, sociais. São fatores da sociação apenas quando transformam a mera agregação isolada dos indivíduos em determinadas formas de estar com o outro e de ser para o outro que pertencem ao conceito geral de interação. Esses interesses, sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, causais ou teleológicos. SIMMEL, 2006, p. 60-61

Logo, a sociação, um efeito intrínseco e constante na vida humana e pode ser interpretada, na visão do autor, como a forma na qual os indivíduos buscam causalidade na sua interação, independentemente do contexto, que ao ser colocada como realização conjunta do processo, promove o entendimento inter-relacional de unidade no modo de alcançar os devidos interesses e como estes se realizam para com o outro. Portanto, a convergência de interesses variados, porém unidos pela forma, formariam o fenômeno da sociação.

Segundo Gabriel Cohn (1998), o objetivo de Simmel é perceber o exato momento em que surge o fenômeno da sociação, momento em que a “experiência vivida ganha formas e persiste para além os conteúdos íntimos originais” (COHN, Sem página). Logo, para dar luz a esse fenômeno ele forma dois modelos, segundo o autor, que seria a vida, vivências de modo geral, que se colocam como fonte energética para a relação de reciprocidade entre os indivíduos. A sociedade entraria nesse modelo como o espaço de dinâmica de aproximação e do afastamento dos elementos. No segundo modelo, que o autor chama de “impregnação significativa”, seria o vetor que mantém e move o homem no âmbito social, logo o papel do

significado na interação humana é o que o mantém possível o desenvolvimento do tecido social, mas também o esgarçamento ao longo da multiplicação.

O pensamento de Simmel retira seu timbre da ênfase na tensão entre fluxos energéticos e processos de imposição de formas (na mais exata acepção de informação) em ambientes significativos dados. A passagem de um registro da vida social para outro (do religioso para o estético, digamos) aparece como uma modulação do conjunto das experiências numa nova tonalidade. A diferenciação social, o tecido de uma malha cada vez mais fina de relações que aproximam os homens mas os separam na medida mesma em que se multiplicam, é fundamental nessa concepção. Nada de solidariedade social mais cerrada acompanhando a divisão do trabalho, como em Durkheim. Porque não é de interdependência que se trata, mas sim de reciprocidade. E, se a multiplicação de relações coloca os homens em contatos mais frequentes, ela também introduz novas fontes de assimetria, dificultando os gestos e os sentimentos recíprocos. A resposta para isso é a expansão das obrigações legalmente instituídas e sustentadas, que se impõem sem necessidade de passar pelo interior dos homens. Mas, se isso permite corrigir as insuficiências da reciprocidade espontânea, não é suficiente para criar laços que transcendam a aplicação pontual das obrigações. COHN, 1998, sem página.

Já em Simone Costa (1999), podemos perceber que dentre o clássico escopo da oposição indivíduo x sociedade, Simmel se encontraria numa fuga analítica da oposição por meio do papel do indivíduo. Para ela, segundo a autora, Simmel tem em seus trabalhos a – interação – como ponto central de investigação. Conceito esse, que formaria a única e possível forma de constituir a sociedade. A interação, portanto, seria um ciclo constante de processos psíquicos, tendo os indivíduos e suas consciências o papel de promover o movimento, e a convivência entre os indivíduos, as trocas, as relações seriam os vetores da formação da sociedade. A ação recíproca, a interação dos elementos, que para Simmel carrega um aspecto natural, instintivo, carregaria em si, a relação de unidade entre os indivíduos. Logo, por pertencer a ciclos, segundo o autor, essa unidade seria diacrônica, e dependente da reciprocidade da interação, desse modo, ela pode ser permanente ou passageira.

No entanto, se a unidade é a forma empírica da sociedade, Simmel entende a sociação nesse contexto analítico, como formas determinadas de cooperação e de colaboração. Ou seja,

formas de construção de unidades, dentre as quais todos os elementos se sintam contemplados em seus interesses qualquer que sejam. (MORAES FILHO, 1983)

A articulação dos conceitos construídos no pensamento simmeliano, formam para nossa dissertação o arcabouço analítico que nos pareceu mais adequado quando pensamos em recortes populacionais religiosos. Assim, temos nesta teoria, a percepção mais cabível do que para nós ocupa o campo do privado (indivíduo), da identificação moral e religiosa (sociação) e do que vamos chamar aqui de agremiação espiritual, para nós, podendo ser lida em Simmel (2006) como parte do que ele chamou de sociabilidade.

Segundo percebemos em Simmel (2006), a sociabilidade pode ser entendida como uma forma lúdica, possível, de solucionar os limites éticos da sociedade concreta, como diz ele. Os limites, podem ser lidos, também, como forças éticas que enfrentam problemas como:

[...] o fato de que o indivíduo tenha de se adequar a um contexto comum e viver para ele; mas também que os valores e aspectos relevantes devem refluir para o indivíduo justamente a partir desse contexto; o fato de que a vida do indivíduo seja um desvio com relação aos fins do conjunto; mas que a vida do conjunto, por sua vez, também seja um desvio para os fins do indivíduo. SIMMEL, 2006, p.77

Essas exigências, para o autor, se colocam no plano da dinâmica simbólica, em que se encontra estritamente a sociabilidade. Para ele, a proposta ética da socialização é criar um espaço para a união ou separação dos indivíduos, e na sociabilidade não há condicionamento concreto ou exigente para formar relações. Dessa forma, a reunião social, advinda do impulso ou da oportunidade, abriria espaços do que ele chama de “liberdade de associação”.

Se, além disso, a tarefa ética da socialização é fazer com que a junção e a separação dos indivíduos que interagem achem a expressão das relações entre esses indivíduos, embora essas relações sejam espontaneamente determinadas pela vida em sua totalidade, então, na sociabilidade, a liberdade para formar

relações e a adequação de outra expressão não obedecem a qualquer condicionamento concreto e de conteúdo mais profundo. [...] Se todas as convergências e divergências devem ser fenômenos rigorosamente proporcionais a realidades internas, numa “reunião social” elas existem sem tais realidades, e nada resta além de um fenômeno que obedece às próprias leis formais de um jogo cuja graça, fechada em si mesma, revela esteticamente a mesma proporção que a seriedade da realidade exige em termos éticos. SIMMEL, 2006, p.78

No mesmo capítulo, o pensamento simmeliano fica perceptível ao caracterizar a sociabilidade com exemplos históricos o caráter acurado de sua perspectiva, no sentido de perceber que a essência da sociabilidade não está no âmbito da realidade das interações concretas, está na superfície onde não há finalidade, movimentam em si mesmas, estão na vivência, sentimento, impulsos e convicções do indivíduo. A sociabilidade, em Simmel, se alimentaria do seu próprio movimento, um jogo simbólico retroalimentado, sem fim no real, puramente no âmbito superficial e lúdico das interações. Se trouxermos esse argumento para a religiosidade poderíamos ler sobre a ótica de Simmel (2006), que a existência espiritual quando retirada da totalidade do eu, se fecha num campo à parte, configurado e autogerido por leis próprias, podendo assim se ver suspenso e distante de uma realidade imediata. Da mesma forma, que é nesse espaço de suspensão que estaria a essência mais profunda e sublime da vida social. Desse modo, seria nesse nível da interação social que poderíamos retirar o aspecto realista de uma vida, no campo da sociabilidade, do jogo simbólico, ampliando um pouco o escopo, na identificação de uma união, de um grupo, ainda mais ampliada no pertencimento a uma ou outro “reino no ar”, como esboça o autor.

Continuando sob essa perspectiva, os indivíduos estariam a todo instante, pressionados por esse nível profundo do viver, logo, a sociabilidade não necessariamente ocupa o campo da realização, da alegria, da libertação de uma realidade, Simmel aponta a face negativa que ele pode apresentar numa sociedade, por exemplo no contexto como do Antigo Regime, contexto histórico de conflito e resistência violenta da instituição católica ao crescimento do protestantismo. Nesse contexto, aponta o autor, que o medo é provocado por uma “novidade” ameaçadora, seria o ponto de partida que teria levado os indivíduos a um afastamento do nível de percepção da “vida real”, como coloca o autor:

Para muitos homens que sentem a cada momento a profundidade e a pressão da vida, a sociabilidade não poderia ter essa alegria libertadora e redentora se ela fosse somente a fuga desta vida, ou uma suspensão meramente momentânea de sua seriedade. De várias maneiras, a sociabilidade pode ser esse elemento negativo, um convencionalismo e uma troca internamente estéril de formas. Talvez isso tenha ocorrido com frequência no Antigo Regime, em que o medo vago de uma realidade ameaçadora levou os homens àquela cegueira prosaica, àquele afastamento das forças da vida real. É exatamente o homem mais sério que colhe da sociabilidade um sentimento de libertação e alívio. Porque ele desfruta, como numa representação teatral, de uma concentração e de uma troca de efeitos que representam, sublimadas, todas as tarefas e toda a seriedade da vida. SIMMEL, 2006, p. 82.

Desse modo, a sociabilidade é uma forma de categorizar um fenômeno complexo, e nesse conceito pode ser encontrado um espaço de múltiplas realizações, sejam elas cotidianas ou até mesmo libertadoras. Portanto, decidimos apresentar esse conceito e a longa análise filosófica/sociológica que Georg Simmel constrói para chegar a suas preposições, pois entendemos que quando estamos falando de união de indivíduos que se identificam com determinadas religiões, pareados em perfis sociais, estamos analisando exatamente o campo sociológico que para o autor se demonstra o mais instigante e necessário para as ciências sociais, o nível da sociabilidade, da manifestação espontânea de indivíduos que se veem como pertencentes a um “reino de ideias”, a uma sociedade. Contudo, aqui nessa dissertação, essa sociedade leva a face da união de indivíduos religiosos. Ao fim e ao cabo, queremos desenvolver, em parte, assim como Simmel nos provoca a investigar, os contrastes dessa sociabilidade, estamos interessados não somente nos crescentes laços, ou agremiações espirituais entre indivíduos que se declaram evangélicos pentecostais e neopentecostais, mas também nos indivíduos que não abdicam de seus laços católicos e não sociabilizam no campo das ideias com qualquer denominação ou grupo religioso.



## **1.1 E quando não dá liga? - A sociabilidade como espaço de conflito.**

Assim como a sociabilidade pode oferecer um espaço de realizações, ela pode oferecer um espaço de decepções e conflitos, aqui nesse subcapítulo queremos entender essa outra face da sociabilidade que num primeiro olhar pode ser negativa, ou mesmo opositora à união, porém, num segundo momento, parte complementar, porque não, intrínseca ao próprio processo de sociação. Estamos falando aqui do papel sociológico do conflito. Evaristo Moraes Filho (1983) discorre sobre o fato de a sociação entre indivíduos não ser uma única via de identificação positiva, mas também negativa, via ojeriza, via embate, via conflito, visto que esses efeitos estão em alguma medida sob uma determinada ética. Trazemos esse artigo no intuito de colocá-lo em diálogo com a perspectiva de limites ao crescimento populacional de vertentes religiosas, via resistência de religiões mais tradicionais como o catolicismo. Queremos discutir aqui, as possibilidades de o conflito ser o primeiro estágio de uma acomodação ou sociação, ou do conflito como teto de crescimento, com fim em si mesmo da possibilidade de sociação, ou porque não, do convencimento.

Simmel (1983), levanta o paradoxo da sociação poder ser via relação negativa ou de conflito, como chamaremos aqui. Primeiramente, a sociologia daquele tempo não observava o conflito como um evento sociológico em si, mas sim como suas consequências. Simmel, portanto, que tem interesse nos fenômenos microssociais, se interessou em pensar o conflito como parte intrínseca à sociação. Se toda a interação entre humanos, segundo o autor, é sociação, o conflito não estaria fora disso. Se sentimentos como ódio, inveja, desejo são causas do conflito, também são as causas das dualidades e das divergências. Logo, poderiam se caracterizar como uma tentativa de formar uma união, uma tensão com ímpeto de chegar a um fim comum. Essa perspectiva está posta na visão de que a indiferença seria uma dissociação, o verdadeiro polo negativo, já o conflito não, o conflito estaria no campo do interesse na solução da divergência, desse modo se pondo mais ao lado do polo positivo no espectro da sociação. Contudo, Simmel defende a ressalva de esses lados não são observáveis de forma empírica, são abstrações conceituais que demonstram os paradoxos postos nas interações humanas.

Deve-se compreender, todavia, que ambas as relações costumam ser encontradas em todas as situações historicamente reais. O indivíduo não alcança a unidade de sua personalidade exclusivamente através de uma harmonização exaustiva – segundo normas lógicas, objetivas, religiosas ou éticas [...] A contradição e o conflito, ao contrário, não só precedem esta unidade como peram em cada momento da sua existência. É claro que provavelmente não existe unidade social onde correntes convergentes e divergentes não estão inseparavelmente entrelaçadas. SIMMEL, 1983, p.124

A partir dessa visão, Simmel compreende que o conflito tem papel importante para a sociologia, pois é nele que podemos observar os mais ressaltados anseios de quem está na disputa por algo, afim inclusive de ir até as últimas ações até cogitar a aniquilação da dualidade. Para tanto, o autor vê um traço de vitalidade importante no conflito, pois é aí que fluem as dualidades possíveis de comparação entre saber o que amor, por conhecer o ódio, isto é, compreender as “forças de atração e as forças de repulsão”, de harmonia e desarmonia. Essas alteridades na visão do Simmel, são o que configuram a possibilidade de termos uma sociedade, ao fim e ao cabo, só é possível unir uma série de uniões entre indivíduos em sociedade, por essas, poderem garantir suas posições mesmo conflitando com outras posições. Logo, para o pensador, essas divergências no primeiro momento não são exemplos negativos, mas forças sociais positivas.

Este é o exemplo sociológico de um contraste entre duas concepções (colocar aqui talvez) de vida muito mais gerais. Segundo o ponto de vista comum, a vida sempre mostra duas partes em oposição. Uma delas representa o aspecto positivo da vida, seu conteúdo propriamente dito, se não a sua substância, enquanto que o próprio significado da outra é não-ser, o qual deve ser subtraído dos elementos positivos, antes de poderem constituir vida. Este é o ponto de vista comum da relação entre felicidade e sofrimento, virtude e vício, força e deficiência, sucesso e fracasso – entre todos os conteúdos possíveis de todas as interrupções do curso da vida. [...] devemos conceber todas estas diferenciações polares como uma só vida; devemos sentir o pulso de uma vitalidade central mesmo naquilo que, se considerado do ponto de vista de uma ideal particular, não deveria existir absolutamente e é apenas

algo negativo; devemos permitir que o sentido global de nossa existência brote de ambas as partes. SIMMEL, 1983, p.124

Segundo Simmel (1983), há uma má interpretação de que um polo anularia o outro e o resultado viria dessa subtração. Há uma sensação de que o conceito de unidade entre indivíduos carrega somente o aspecto de consenso e concordância e que qualquer oposição a isso seria um fator de desintegração. O que o autor busca apontar é que as relações de unidade se dão por vezes em sínteses de diferentes energias e formas, logo, contrastes e desavenças seriam parte de um processo quase que dialético ao nosso modo de perceber o texto. Não obstante, o autor entende que a unidade pode se dar entre indivíduos, como também pode ser lida na totalidade de uniões de diferentes formas, desse modo, o grupo abrangeria fenômenos que aparentemente seriam unitários. Portanto, a sensação de que a discordância ou oposição carrega fatores negativos para as relações entre indivíduos, nos leva a crer que essa interpretação cabe ao grupo. O que Simmel traz à tona é que algo que possa parecer prejudicial para a relação entre indivíduos, não tem o mesmo efeito quando observado as relações totais do grupo. O quadro de relações é tão diverso que num grupo o conflito entre uns leva a afinidade entre outros, ou seja, há uma economia relacional no sentido de trocas de farpas com uns e afinidades com outros, um ciclo que olhado na totalidade de um grupo é possível compreender o aspecto positivo do conflito. Dessa forma, o conflito carrega uma força de integração do grupo.

O ponto fundamental para Simmel (1983) está justamente no papel do conflito como força positiva para a unidade e portanto, a complexidade posta sobre essa tese move o autor a expor com mais exemplos as colocações. Quando falamos de um âmbito particular, o casal para o autor tem principal expressão dos sentidos até agora postos. Num casal amoroso o número de relações entre seus membros é ilimitado, as discordâncias são inevitáveis, assim como a cumplicidade sobre o que é externamente divergente, em outras palavras, um casal tem seus problemas, mas se une quando exposto. Esse efeito, para Simmel, caracteriza as ambiguidades que unem os indivíduos, um casal que vivência o conflito o tempo todo, não é menos casal do que outros que aparentemente não entram em conflito. Para o autor, os conflitos inevitáveis são as forças motrizes que definem a unidade do casal, os antagonismos dos membros promovem a estrutura com seus pesos e contra pesos. Nesse ponto, ao pensar no âmbito de uma estrutura social, o sistema de castas hindu promove essa perspectiva no grupo.

No sistema de castas não é somente a hierarquia ou o poder (que sublima o interesse do outro) que mantém a estrutura, mas a repulsa de uma casta para a outra. A hostilidade, segundo o autor, promove os limites de interação, contudo no interior do grupo são as hostilidades que em seu antagonismo unem os sujeitos na identificação da sua casta e inclusive na sua proteção e sobrevivência, ou seja, um indivíduo ser hostil para com membros de outra casta o fortalece perante seus pares. Portanto, ser hostil não significa uma técnica de “aceitação” ou tentativa de inclusão, mas um comando “puro” que mantém um grupo via atitudes de seus membros. Se não há possibilidade de se rebelar contra a estrutura, a possibilidade é ser capaz de suportar as hostilidades e as repassar de alguma forma. (SIMMEL, 1983) Esse ciclo não tem aqui o papel moral, são arranjos sistêmicos que têm o conflito como aglutinador, seja como “válvula de escape” ou mesmo como os pesos e contra pesos que mantém e mantiveram determinadas estruturas.

Esta ambiguidade dos pesos e contra pesos, não é exclusividade de estruturas hierarquizadas, visto que a “canalização” do conflito como forma de evitar a desassociação é um instrumento de autoproteção dos grandes grupos, como diz o autor, sermos capazes de lidarmos com o que não desejamos, o que já se torna um conflito interno, é sermos capazes de vivermos em sociedade.

A oposição de um membro do grupo a um companheiro, por exemplo, não é um fator social puramente negativo, quando muitas vezes tal oposição pode tornar a vida ao menos possível com as pessoas realmente insuportáveis. Se não temos nem mesmo o poder e o direito de nos rebelarmos contra a tirania, a arbitrariedade, o mau humor e a falta de tato, não poderíamos suportar relação alguma com pessoas cujo temperamento assim toleramos. [...] Nossa oposição nos faz sentir que não somos completamente vítimas das circunstâncias. Permite-nos colocar nossa força à prova conscientemente e só dessa maneira dá vitalidade a reciprocidade às condições das quais, sem esse corretivo, nos afastaríamos a todo custo. SIMMEL, 1983, p.127.

Simmel aponta, que esse caráter de mediação interna do conflito no sentido dos próprios membros do grupo terem a capacidade de equilibrar suas insatisfações e contradições de seus desejos, é onde se qualifica o papel subjetivo e intrínseco do conflito nas relações. Logo, para o autor, algumas relações paradoxalmente ao olhar moral, só existem porque há um conflito entre os membros. Não seria “só um meio de preservar a relação, mas uma das funções concretas que verdadeiramente a constituem”. Sem esse efeito não seríamos capazes de vivenciarmos o contato com a multiplicidade de indivíduos de uma vida urbana, por exemplo. Inclusive, é nesse espaço, o urbano, onde se manifesta o principal exemplo do sistema complexo das relações mútuas de simpatia, indiferenças e aversões. Contudo, a indiferença, por mais mediativa que aparente ser é a que recebe menos espaços dentre as relações, pois, como afirma o autor, nossa natureza psicológica responde com alguma percepção ou sentimento a praticamente todos os indivíduos a qual temos contato. Por mais que rejeitemos as sensações e as desloquemos à indiferença, se provocados, somos capazes de as demonstrar. Portanto, é nessa complexidade de relações, dentre elas as aversões e antipatias que se constituem a capacidade humana de viver em sociedade. Sem elas, para Simmel, seria impossível a forma de vida mais aguçada, do ponto de vista cognitivo, como da vida metropolitana.

As relações de conflito, por si mesmas, não produzem uma estrutura social, mas somente em cooperação com forças unificadoras. Só as duas juntas constituem o grupo como uma unidade viva e concreta. Nesse ponto, o conflito dificilmente se diferencia de qualquer outra forma de relação que a Sociologia abstrai da complexidade da vida real. Não é provável que o amor ou a divisão de trabalho, a atitude comum de duas pessoas em relação a uma terceira, ou a amizade, a filiação partidária ou a superordenação e a subordinação, por si mesmos, produzam ou mantenham permanentemente um grupo real. Onde isto aparentemente ocorre, o processo a que se dá um nome contém, não obstante, várias formas distinguíveis de relação. A essência da alma humana não permite que um indivíduo se ligue a outro por um elo apenas, ainda que a análise científica não se dê por satisfeita enquanto não determina o específico poder de coesão de unidades elementares. SIMMEL, 1983, p.128.

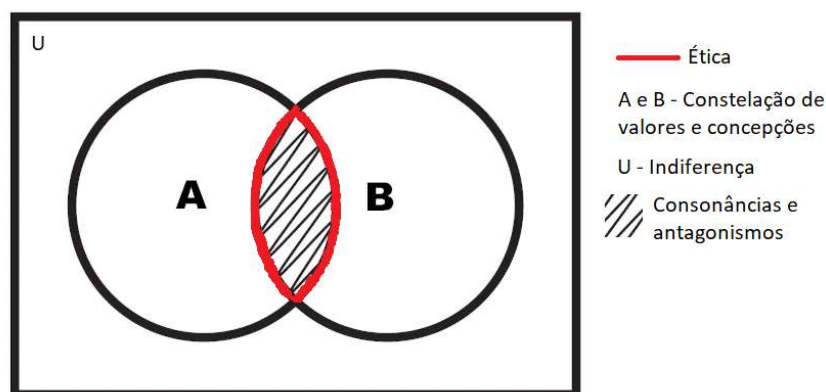
Esse jogo de atração e repulsão, na ótica de Simmel, é fenômeno que não pode ser visto como heterogêneo entre si, pois configura, justamente a complexidade dos fatores que formam a socialização entre indivíduos. Essa tendência aparece quando analisamos o conflito como oposição a outras formas de socialização. Contudo, o que autor busca refletir aqui, é que o que está aparentemente oposto, quando visto de “fora”, na realidade está circunscrito num conjunto homogêneo de relações, não havendo separação para fatores que promovem socialização. Desse modo, aponta Simmel, quando transferimos essa dinâmica para a percepção de um grupo, no intuito de identificá-las para descrevê-las, expor e compreendê-las, tendemos a cair na mesma percepção de dualidades entre correntes aparentemente convergentes e divergentes. Esse modo de análise *post factum*, segundo o autor, é o que nos leva a uma interpretação dualista de fatores que se complementam.

Contudo, Simmel faz a devida ressalva, que o objetivo aqui não é relativizar a contradição e nem descartá-la como um fator analítico de grupo, afinal o desenvolvimento histórico se dá através dos entendimentos de forças convergentes e divergentes e da posição do que é entendido como sucessos e insucessos de um tecido social. Da mesma forma que o autor considera que há um estágio primário onde ainda está suspenso o que é contraditório e o que é conciliável na organização de um grupo. E há ainda, as “relações incompletas e equívocas” que se caracterizam com o principal fator de desassociação que é a indiferença.

Embora Simmel (1983) aponte para o papel relevante do conflito nessa equação, ele também pontua que há exceções e níveis onde o antagonismo supera a consonância e suprime os elementos convergentes. Portanto, em meio a um processo de sistematização dessa concepção, o autor isola o fenômeno sociológico do conflito e observa-o em níveis onde, estes, transbordam e superam o equilíbrio da balança sociativa, se assim podemos ilustrar. Pensando num esquema que ilustrasse e facilitasse a visualização da relação de socialização e o papel do conflito, montamos um diagrama onde dispomos dois indivíduos, A e B, retratados dentro de um universo de indiferença. A intersecção, neste caso, seria o fenômeno de socialização. E Dentre as possibilidades das duas unidades se cruzarem e formarem uma

sociação, segundo Simmel, seria a Ética o elemento que abriria as unidades e manteria o equilíbrio positivo de consonâncias e antagonismos.

#### DIAGRAMA DA RELAÇÃO DE SOCIAÇÃO SIMMELIANA



Fonte: elaboração do autor

Logo, o nível mais alto de quebra sociativa seria, do ponto de vista simmeliano, uma falha na proteção ética que pressionada pela superação do antagonismo sobre a consonância, criaria a centelha para a motivação aniquiladora.

Todavia, aqui nos interessa o antagonismo como elemento de sociação. É esse artifício teórico de Simmel, que poderemos utilizar como ressalva ao debate posto sobre as possibilidades da disputa de demanda religiosa que criam conflito aparente entre antagonismos de grupos religiosos. A questão aqui apresentada via pensamento simmeliano sem fim objetivo, é se as disputas dos grupos vão refletir sobreposições em algum momento, como os indicadores demográficos apresentam (ALVES, 2012; ALVES et al, 2000, 2012, 2014) ou a possibilidade de uma aglutinação dos grupos, circunscrita no mesmo arcabouço ritualístico da religiosidade já vivenciados na pluralidade religiosa brasileira, assim como Ronaldo Almeida (2008) outro autor que será apresentado à frente defende sobre a dinâmica religiosa brasileira.

Para ilustrar esse debate do dinamismo do aparente conflito religioso e suas possibilidades de sociação, encontramos na pesquisa de Paulo Gracino (2016), traços do que poderia estar posto na dinâmica da transição religiosa, em meio aos antagonismos.

A pesquisa foi desempenhada em duas localidades que apresentam um campo de disputa entre o catolicismo, engendrado na estrutura cultural, social e econômica, o que podemos considerar aqui a religião tradicional. E a chegada do pentecostalismo como modelo de oposição ou destradicionalização da religiosidade local, como coloca o autor. Esses dois espaços de comparação são o norte de Portugal, que circunscrevem a cidade de Braga, Madeira, Póvoa de Varzim e Porto, e o estado de Minas Gerais no Brasil, com destaque para a região “histórica” que se encontra no centro do estado, como as cidades de Mariana, Ouro Preto, São João del Rei e Viçosa. (GRACINO, 2016)

Para tal empreitada, o pesquisador buscou assimetrias demográficas da expansão do pentecostalismo nestas duas áreas, para que o recorte comparativo fosse o mais aproximado possível, visto a diferença territorial abissal caso a comparação fosse entre os dois países. Dessa forma, parâmetros entre as regiões foram criados para promover condições controladas de análise. Além das assimetrias demográficas das duas regiões, Gracino procurou as assimetrias fenomenológicas que as duas regiões vivenciam. As duas regiões são espaços onde o catolicismo desfruta de histórica hegemonia populacional, estando dessa forma, engendrado na cultura local, independentemente dos adeptos da religião ou não. Seja pelas instituições do catolicismo, eventos ou mesmo a cronologia e datas relacionadas aos santos, todo essa estrutura permitiu o autor chamar o catolicismo de religião tradicional. Portanto, a comparação entre as duas regiões se dá primeiro de forma quantitativa via expressão dos dados censitários que vão balizar os momentos passados e presentes do crescimento pentecostal, e num segundo momento, a busca pelos sentidos sociais vivenciadas pelos indivíduos dentre essa dinâmica de choque entre religiosidades.

Quando observamos a relação à distribuição populacional da religião pentecostal no norte de Portugal e na região “histórica” de Minas, fica notável o espaço expressivamente minoritário que ocupam as religiões que disputam fiéis com a igreja católica. (GRACINO, 2016) Esse fato minoritário aqui é importante, por justamente transpor de forma significativa o embate localizado entre as formas de religiosidade. Neste espaço podemos perceber com clareza, sem pretensão de análise aprofundada, os pesos e contra pesos da dinâmica de interação entre as formas, que é o que nos interessa neste capítulo.



O autor apresenta os dados das duas regiões através do Recenseamento Geral da População e do Instituto Nacional de Estatística (RGP- INE), para o norte de Portugal, e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), para os dados da região mineira. E temos as distribuições da seguinte forma: Na região do norte de Portugal, em 2011, somente 1,7% da população estaria vinculada a ritos protestantes não tradicionais\* (roda pé: O recenseamento do INE, o censo português, não explicita nas suas categorias a denominação pentecostal, deslocando, segundo o autor, indivíduos que se declaram pertencentes a denominações neopentecostais para a categoria “outros cristãos”, além disso, há possibilidades de alguns desses indivíduos também terem se declarado “protestantes”. (p.142) ou possivelmente pentecostais, como o autor aglutina esses dados

Fato tangente, porém importante para nossa discussão e que será melhor desenvolvida à frente, é que grande parte dos pertencentes às denominações protestantes tradicionais, primeiras denominações a fazerem frente ao catolicismo, são de origem imigrante, assim como grande parte dos pertencentes as denominações pentecostais. Logo, Gracino (2016) levanta a ressalva, que parte destes imigrantes pertencentes as denominações pentecostais, estariam em Portugal de forma ilegal, o que passaria despercebidos pelos recenseadores do censo, portanto, os dados podem não representar a totalidade dos pertencentes. Esse fato, contudo, em síntese, não atrapalha nossa discussão aqui, pelo contrário, o fator - sujeitos imigrantes ilegais pertencentes a denominações religiosas que fazem frente ao catolicismo, ressaltaria a priori a dinâmica de conflito, visto do ponto de vista simmeliano da alteridade.

Quando voltamos as vistas para Minas Gerais, segundo os dados do censo IBGE 2010, a “região histórica”, recorte promovido pelo autor, que contemplam as cidades de Ouro Preto, Mariana, Viçosa, Barbacena e São João del-Rei, tem na sua média populacional 5% que se denominam pertencentes ao pentecostalismo. Logo, fica exposto aqui o caráter definitivamente minoritário dessas populações nas duas regiões. Importante destacar, que o autor definiu essas regiões para depreender sua pesquisa, justamente por estarem em condições de aparente primazia no avanço da oferta de religiosidade pentecostal, possibilitando-o, portanto, observar como se desenvolve essa dinâmica de interação ainda em seu nascedouro, algo como se autor fosse para o fronte do avanço perceber os primeiros choques em espaços que se caracterizam historicamente pela tradição do catolicismo.

A chegada do pentecostalismo nessas duas regiões é marcada por características singulares, considerando, é claro, a perspectiva histórica. No entanto, ao levarmos em conta o processo e o dinamismo da globalização, compartilhadas por ambos os territórios, o autor pode identificar semelhanças notáveis. Vale ressaltar que as denominações religiosas que competem pela demanda religiosa local são as mesmas, o que deu base a essa comparação. (GRACINO, 2016)

No norte de Portugal, por exemplo, que englobam as cidades de Braga, Póvoa do Varzim, Madeira e Porto; a chegada do pentecostalismo acompanha o processo de crescimento dessa população nas periferias da cidade de Lisboa. Paulo Gracino (2016) nos diz que a chegada do pentecostalismo em Portugal está de comum acordo, no primeiro momento, com a imigração brasileira, afinal, as principais denominações pentecostais atuantes em território português são a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, duas das principais denominações pentecostais brasileiras. Segundo o autor, essas denominações têm por vocação teológica o acesso a territórios que o catolicismo não consegue alcançar, portanto, encontrou sua demanda na periferia de Lisboa, em grande parte, territórios de maioria imigrantes de países do continente africano, principalmente ex-colônias portuguesas. Assim como, populações ciganas oriundos de diferentes partes da Europa, que já se encontravam adeptos envolvidos as protestantismo não tradicional, porém não pentecostal, como o praticado na Igreja Filadélfia. A combinação desses fatores, promoveram a fixação e o crescimento dos preceitos teológicos do pentecostalismo na capital Lisboa, sendo o norte de Portugal o caminho subsequente.

A distribuição das denominações pentecostais pelo território português parece estar intimamente ligada à capacidade de flexibilizar sua doutrina para abarcar as demandas locais, religiosas ou não, bem como a afinidade de seu *ethos* institucional com as demandas específicas, como o caso da Igreja Filadélfia, de cariz eminentemente cigano (Blanes, 2003)” GRACINO, 2016, p. 150

Contudo, ao chegar no norte de Portugal, o pentecostalismo encontrou entraves que são pertencentes a fatores tradicionais. Segundo Gracino relata, há no norte de Portugal, diferente do Sul, uma falta de demanda religiosa pentecostal. Sua explicação para esse fenômeno vem por meio da observação participativa junto a história local. Nessa perspectiva ela argumenta que Portugal passou por uma acelerada mudança cultural e política ao entrar para a União Europeia, o que fez o país sair de um Estado Colonialista, praticamente com a população rural, para um país ‘moderno’, assim como as outras potências europeias. Portanto, as políticas modernizadoras de economia aberta e melhoramento de estruturas burocráticas, vieram acompanhada de um processo de mobilização social de valorização e consolidações de tradições, garantindo à população local de que Portugal preservaria sua identidade em meio as identidades europeias. Contudo, Gracino pontua que essa forma de modernização, concomitante à consolidação de tradições, não foram forçadas por políticas públicas necessariamente, mas uma combinação de desejos próprios da população em fixar sua tradição. Essa ressalva é importante, pois aqui pode ser observada o caráter histórico estrutural da tradição Portuguesa.

Nesse sentido, as ‘elites modernizadoras’ precisam convencer as massas-alvo dessas políticas de que, ao mesmo tempo que renovam a sociedade, prolongam e revigoram as tradições compartilhadas (Canclini, 2003b), confirmando que Portugal não irá se dissipar no mar de indenidades pan-europeu. No entanto, não pensamos tal cenário como um processo de ‘invenção das tradições’ aos moldes de Hobsbawn e Ranger (1984), ou mesmo de Gellner (1981, 1993), em que as identidades locais e regionais não passariam de uma dimensão virtualmente instrumental, em última instância, completamente desligada dos pensamentos e ações das pessoas, as quais propunha unir sob a mesma bandeira. Em nossa concepção, essa é uma via de mão dupla, pois, se por um lado há um *establishment* que quer consolidar a modernização social e política, sem, contudo, perder “os fundamentos de Portugal”, por outro há uma população ansiosa para ver suas demandas reconhecidas e sua cultura representadas dentro da narrativa da nação e, quando possível, lucrar com isso. GRACINO, 2016, p.155

Logo, neste quadro de relações as igrejas pentecostais buscam os vácuos dessa tradição, que se encontram principalmente nos “excluídos”, nos incautos, nos que não se enquadram no *status quo* português, nos que não comungam da “herança cultural-religiosa” (Davie, 2006<sup>a</sup>)

Já em Minas Gerais o processo histórico de chegada do pentecostalismo não carrega o aspecto “estrangeiro” como em Portugal, afinal as principais denominações pentecostais têm seu nascedouro em território nacional (MAFRA, 1996) e estão em constante diálogo mesmo que combativo às experiências religiosas de matiz africana e católica. Contudo, Minas Gerais carrega um destaque nessa análise, por vivenciar entraves culturais à oferta pentecostalista, assim como Portugal.

Gracino (2016) em seu levantamento histórico-cultural e demográfico dos dois territórios, observou que o estado de Minas tem uma proporção do tamanho de países europeus, isso o obrigou a pensar que as diferenças não são redutíveis entre as microrregiões, inviabilizando uma análise que coubesse para todo o território mineiro. O autor, dessa forma, nos mostra uma ressalva interessante no sentido aparente quando ele diz parafraseando o ditado popular - minas gerais são muitas- ele adiciona – convém não exagerar. Afinal, Minas Gerais ainda se configura como um dos estados mais católicos do Brasil, segundo a série histórica desde do censo de 2000 até 2010. No entanto, Gracino aponta que há sim regiões de Minas Gerais em que o apelo pentecostal já se encontra com maior intensidade na casa de 21 à 25% da população como na região do Vale do Aço. Contudo, ainda segundo o censo, as diversas outras regiões de Minas obedecem à média de 5% da população evangélica pentecostal. A parti daí, o autor começa a investigar quais os efeitos causais para a resistência mineira ao pentecostalismo, e encontra, o que aqui vamos relatar de forma sucinta, quais seriam esses entraves.

Segundo Paulo Gracino (2016), as razões estariam postas de duas formas, todas as duas passíveis de serem encaixadas na égide do que autor vai chamar de tradição: A primeira delas estaria relacionada as dinâmicas históricas hierárquicas do poder político católico local, no sentido de que as lideranças arcebispaís ao longo da história, desde do século XIX até as décadas próximas dos anos 80 e 90, teriam tido papel imprescindível na consolidação do marco de uma posição conservadora para as congregações locais, diferente inclusive, aponta o

autor, da concordância modernizante Concílio do Vaticano II<sup>1</sup>. Deste modo, vale ressaltar aqui, que ao longo do tempo, dinâmicas religiosas trazidas justamente por “concorrências” à liturgia católica, como a possibilidade de inserção de uma série de performances distensionadas, como danças, músicas gospel de diferentes estilos, show de luzes, entre uma série de outras dinâmicas “modernas”, permearam ao longo do tempo, novas formas de vivenciar o espaço religioso.(MARIANO, 1997) Dito isso, a igreja católica com seus mais de 2000 anos de história, se viu ameaçada no Brasil por essas novas dinâmicas, abrindo assim, dentre discussão da política interna da igreja, divergências entre os que acreditavam que essas novas dinâmicas deveriam ser introduzidas na liturgia dos eventos e missas católicas, e outras vertentes que defendiam a conservação da liturgia milenar frente a mudanças que estariam no escopo do profano para estes seguimentos. Portanto, a política interna advinda do século XIX que teria sido diretriz durante todo século XX em Minas Gerais foi de resistência conservadora a este novo modo de prática religiosa.

O segundo ponto que o autor levanta como entrave é o fator de construção cultural tendo o catolicismo como amálgama. Assim como em Portugal, os eventos religiosos católicos, a cronologia das datas santas e todo imaginário social baseado em valores também do catolicismo, se tornaram marca do significado da identidade mineira. Além do aspecto estruturalista do catolicismo, Minas Gerais, como aponta o autor, passou por ciclos políticos e econômicos ao longo de sua história e a partir do século XX se viu em momentos de pujança extrativista mineral, passando pelo período industrial, até amortizar numa configuração de prestação de serviço baseado principalmente no turismo ou associada a alguma função pública municipal. Quando falamos do recorte da região “histórica” de Minas, fica ainda mais claro esse fenômeno, sendo inclusive, escassas outras alternativas de empregos para as cidades dessa região, como Ouro Preto, Mariana, Tiradentes, entre as outras citadas acima. Essa configuração centrada principalmente na economia do turismo, promoveu secretarias de cultura e turismo a definir Minas Gerais como região atrativa via significado da identidade

---

1- O Concílio Vaticano II, também conhecido como Segundo Concílio do Vaticano, foi uma relevante assembleia ecumênica da Igreja Católica Romana realizada entre 11 de outubro de 1962 e 8 de dezembro de 1965. Ele ocorreu na Basílica de São Pedro, no Vaticano, em Roma, e foi convocado pelo Papa João XXIII e continuado pelo Papa Paulo VI após a morte de João XXIII em 1963. O objetivo principal era promover uma atualização e renovação da Igreja Católica, tornando-a mais aberta ao mundo moderno e abordando questões relevantes da época. Foi o vigésimo primeiro concílio ecumênico da Igreja Católica e o primeiro desde o Concílio Vaticano I, que ocorreu em 1870.

mineira, como essa já estava arraigada, a priori, de religiosidade católica, viu-se na necessidade de manter essa posição como investimento de representação cultural. Portanto, Gracino (2016) coloca que a representação do turismo mineiro, está sempre associada a igrejas, festas de santos, comidas típicas, que em muitos casos estão associadas a eventos católicos, ou seja, “bens culturais” de forma geral, um ciclo de retroalimentação da identidade católica mineira, via prestação de serviço, o que autor vai chamar, inclusive, de “performance da mineiridade”, que nada mais seria, a grosso modo, do que reproduzir a cultura esperada pelo turista. Dessa forma, esse ciclo de retroalimentação da identidade mineira, fortalece o catolicismo enquanto instituição que está em disputa por demandas religiosas.

Diante desse contexto, não é difícil imaginar que a Igreja Católica tenha sido, talvez, a grande beneficiada desse processo de mobilização da memória histórica mineira, pois o passado dessa região liga-se de forma inexplorável ao catolicismo, na figura não só das organizações leigas – irmandades, confrarias etc., mas também de suas numerosas e suntuosas igrejas. Exemplo disso é a imagem de Minas veiculada nos mais de cem sites espalhados pela rede de computadores para promover o turismo em terras mineiras: ao abriremos uma página, a imagem que nos recepciona, invariavelmente, é a de uma igreja barroca. Assim, o ambiente que já era pouco convidativo ao trânsito religioso devido ao imbricamento entre memória familiar e religiosa, agora torna a opção acatólica desestimulante por motivos econômicos. GRACINO, 2016, p.231

Esse conjunto de fatores é o que estabelece os entraves para novas demandas religiosas como o pentecostalismo, contudo, como o clássico antropólogo Gertz (2008) defende: a cultural não é estática e está sempre em processo de transformação, podendo esses entraves e resistências imediatas serem um reflexo de transformações que possam estar por vir.

## **1.2 - Ilustrando um conflito eminente.**

Voltando à Portugal, Gracino (2016) apresenta em seu livro dois exemplos de conflitos entre a tradição, que incluem os católicos, os leigos e todos os imersos no que autor chama de

“arcabouço cultural” português, versus a destradicionalização, representada pela chegada da empreitada pentecostal e todos que se enquadram como potenciais destoantes da tradição portuguesa, como os estrangeiros.

O primeiro evento se dá numa resistência na cidade do Porto, via sociedade civil organizada, na luta pela defesa de um espaço cultural denominado “Coliseu”. Esse espaço cultural estava fechado por motivos específicos quando foi alugado para se tornar uma sede da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, esse fato feriu, segundo o autor, a expressão da identidade coletiva portuguesa, se tornando um símbolo do avanço estrangeiro sobre “bens culturais”. Amplamente noticiado e mobilizando cada vez mais adeptos ao “movimento”, apresentou-se como referência do incômodo e da insatisfação local com denominações religiosas que expressam invariavelmente o reflexo de uma possível sobreposição cultural na visão dos exaltados. Esse evento, foi ainda mais significativo, quando aguçado por evento na sequência do ocorrido, como expõe o autor. O segundo “escândalo moral” neste caso, se apresentou, em resumo, relacionado a esquemas de casas de prostituição do país, onde os principais agentes eram estrangeiros, em grande parte, imigrantes em busca de trabalho formal, mas que acabavam por encontrar somente condições vulneráveis de trabalho e renda. Em meio ao escândalo, foi sabido e amplamente divulgado, que parte das imigrantes eram brasileiras, ressaltando desse modo, segundo Gracino (2016), a visão imbricada que população já vinha a ter com as igrejas pentecostais. Logo, esses dois exemplos apresentados, esboçam como se deu a chegada do pentecostalismo, numa região onde o reforço do imaginário social da identidade portuguesa estava posto, o que para nós traz pontos relevantes para essa discussão, visto que os embates servem para aferirmos como se dá a realidade em casos de conflito cultural-religioso no âmbito da dinâmica social.

Mas, afinal, qual seria a similaridade entre movimentos de defesa da cultura, cercos a igrejas pentecostais e manifestações contra ‘casas de tolerância’? Para ser direto, acredito que tais fatos são exemplos do que Castells denomina como ‘expressões poderosas de identidade coletiva’ (2002, p. 18) diante do processo de globalização. Como já observamos a entrada de Portugal na União Europeia não significava somente maior vitalidade econômica e modernização das cidades e meios de transporte. Na verdade, significava para muitos a hipótese de uma verdadeira guinada cultural que

aproximaria Portugal dos países tidos como os mais ‘desenvolvidos’ da Europa. Porém a ‘europerização’ portuguesa não vinha apenas com uma coluna de créditos: os débitos a serem pagos eram e são, para boa parte da população, altos demais. O dilema apontado por Canclini (2003) – globalizar-se ou defender a identidade local? - ecoa certamente nesses dois episódios. Como deixar passar os fluxos de capitais, a ‘alta cultura’, sem deixar passar pessoas e hábitos culturais indesejáveis? Como modernizar-se sem deixar corroer as tradições? GRACINO, 2016, p.254.

Já nas Minas Gerais, o embate se configura por meio da mesma oposição entre a tradição versus destradicionalização, contudo, com suas devidas singularidades. Se em Portugal o pentecostalismo é estritamente estrangeiro, aqui, como demonstra Paul Freston (1994), é o seu nascedouro. Afinal, desde início do século XX as denominações protestantes pentecostais foram autorizadas em meio a laicização do Estado a existirem enquanto igrejas, primeiro a Assembleia de Deus e mais à frente a Igreja Universal do Reino de Deus.(MAFRA, 2001)

Contudo, para Minas Gerais, o crescimento pentecostal encontrou entraves que não estão aparentes em eventos causais como em escândalos, noticiários, ou quaisquer outros choques circunstanciais que mobilizam a sociedade civil. Em Minas, segundo Gracino (2016), os entraves são semióticos, subjetivos, são perceptíveis nas falas dos agentes, no imaginário social estruturado pela ascese católica. O autor nos conta, que se denominar pentecostal nessa região, é ser contra o que te mantém como sujeito de respeito, ser contra o que te dá trabalho, aceitação social e tudo que corresponde a identidade de ser mineiro. Essa pressão social, segundo o mesmo, constrange os agentes ao se denominarem pentecostais, seria algo como desdenhar do que te provém a sociedade mineira. Essa concepção que aparentemente pode soar radical foi presenciada por Gracino em nível de pesquisa qualitativa, onde os relatos dos declarantes pertencentes a igrejas pentecostais, eram relatos feito de forma comedida e preocupada com a exposição de suas escolhas.

Ainda dentro desse escopo, Gracino, salienta que “transitar identitariamente para fora da mineiridade”, que seria esse contexto relatado acima, é se arriscar no desconhecido, mesmo



que a mineiridade seja uma performance ou uma “identidade encenada” com traços de conservadorismo católico, é ela que mantém a harmonia no imaginário social do padrão de família ideal, de modo de vida pacato, humilde, assim como uma série de outras projeções dos significados da tradição, sendo esse, um esforço coletivo, enquanto sociedade, que estaria dado pelo sentido de definir e proteger o que fundaria a tradição mineira. É por conta dessa estrutura, portanto, que o pentecostalismo encontra seus entraves nessa região, pois um dos fatores que estipulam a tradição mineira é ser católico, logo um dos únicos vetores da tradição que não estaria passível de ser flexibilizado identitariamente seria a religião. Algo, como se a religião católica fosse o esqueleto desse corpo que Gracino chama de “mineiridade”.

Romper a identidade em outras bases, em regiões como as de Mariana e Ouro Preto, significa distanciar-se de toda uma rede de significados e convívio social, que afetam não só culturalmente o modo de vida dos atores sociais, mas também sua sobrevivência do ponto de vista econômico. Ser mineiro é pertencer a uma família (mesmo que humilde). Romper com a mineiridade é romper com essa família e perder o nome, perder o lastro, ficar à deriva em uma sociedade que mostra poucos sinais claros e direções seguras. GRACINO, 2016, p.306

Como visto, os entraves mais contundentes ao crescimento pentecostal são os entraves baseados em sociedades que buscaram ou estão buscando definir os sentidos que fundaram suas tradições via estruturas religiosas, essa premissa serve da mesma forma para sociedades que estão em contraste como a globalização e precisam definir sua tradição frente ao processo. Esses contextos podem ser os maiores desafios para as denominações que têm vocação destradicionalizantes como o pentecostalismo. Contudo, uma importante ressalva feita pelo autor que serve tanto para o caso português quanto para o caso mineiro, é que as barreiras culturais religiosas são permeadas quando se deparam com populações que observam na reorientação religiosa a possibilidade de inserção social ou cultural. Esse fato se torna relevante a partir da ideia de que essa equação ao aumentar o número de indivíduos nessa posição, aumentariam consequentemente os choques culturais que em última instância poderiam apresentar uma superação da tradição ao longo dos anos, o que em parte, parece ser um dos fatores que permeiam o trânsito religioso nas diversas realidades sociais.

Acreditamos que a passagem ao pentecostalismo ainda que promova um trabalho de realocação dos símbolos já partilhados pela cultura católica, ela o faz por anteposição a esta. O que argumentamos é que, ao contrário dos que abraçam a conversão como unidade de análise, não vemos processo de ruptura radical, principalmente no plano cultural. A nosso ver não faz sentido, estratégico principalmente, para os agentes envolvidos romperem com sistemas identitários nos quais os mesmos se sintam “confortáveis” o que lhes promovam ganhos sociais e culturais. Então, nessa perspectiva, a passagem ao pentecostalismo dificilmente se daria em contextos identitários como os descritos, a não ser por uma faixa bastante restrita da população, que vê na reorientação religiosa uma estratégia de inserção social ou cultural, conforme já observamos em trabalhos anteriores. GRACINO, 2016, p.305

Desse modo, o que a pesquisa de Paulo Gracino nos apresenta, são possíveis chaves para compreender o que Simmel expressa em sua teoria. No sentido de que mesmo as sociedades mais rígidas do ponto de vista de sua tradição, ao se depararem com agentes detradicionalizantes, no primeiro ato estão dispostas ao conflito, no segundo ato buscam a indiferença, contudo num terceiro ato podem se ver sociabilizados. Esse é um fato que podemos ver em outras duas passagens do livro de Gracino. Uma no contexto português e outra no contexto mineiro: No contexto português, após todos os eventos de conflito relatados temos a seguinte constatação, segundo o autor, a igreja Universal abdicou da localidade simbólica do “Coliseu”, mudou sua estratégia de inserção contrastante à sociedade portuguesa e ao longo dos anos aumentou exponencialmente o número de endereços de suas igrejas pelo país, chegando a quase cem templos. A referência de Gracino ainda é endossada pela pesquisa de Clara Mafra (2004), que acompanhou todo processo anos antes.

No contexto mineiro, Gracino recolheu relatos de sujeito que vindos de fora, já sem contar com a mineiridade fundadora, recorreram a reorientação religiosa pentecostal justamente por verem essa via como a melhor forma de se apresentarem como sujeitos confiáveis e de boa fé, uma forma de mesmo não comungando da mineiridade católica, ter a possibilidade de aceitação via religiosidade, desse modo, abriu-se a oportunidade de transitar por espaços e

contextos, que mesmo com certo desconforto, demonstram traços conservadores respeitados pela tradição local, algo como: é melhor ser um forasteiro religioso, que um forasteiro liberal.

Nesse depoimento, podemos observar como a passagem ao pentecostalismo pode significar uma reorientação no modo de vida, principalmente no plano social; mas, ao mesmo tempo, mostra-se uma estratégia de inserção em um meio fechado e conservador como a sociedade da cidade mineira de Mariana. Para o entrevistado entrar na Assembléia de Deus representou um movimento estratégico, que em um contexto social adverso deu-lhe a oportunidade de transitar em espaços sociais aos quais ele antes jamais teria acesso. No entanto, podemos observar que o entrevistado não participava do sistema sociossimbólico local, sendo privado de inúmeros espaços de sociabilidade dessa sociedade e, nesse sentido, experimentando certo “desconforto” com o que chamamos de identidade mineira. GRACINO, 2016, p. 309.

Portanto, o que podemos perceber, é que se essa estratégia vivenciada pelo sujeito virar norma ou uma receita eficaz para adentrar a sociedade mineira, mesmo que não na plenitude desejada pela representação da identidade tradicional, podemos inferir a hipótese, de que: quanto mais indivíduos partilhando dessa “estratégia” simbólica ao longo dos anos, maior crescimento da população evangélica pentecostal pode ser vista, isso pois essas denominações se apresentam exatamente como acolhedores dos não tradicionais, podendo ser lido como denominações que absorvem os que de alguma forma estão à margem da sociedade. Se substituirmos essa incógnita da tradição pela desigualdade social, podemos inferir via literatura, que os indivíduos que estão às margens no sentido econômico, estão mais suscetíveis ao acolhimento pentecostal, sua teologia da prosperidade aparentemente emancipatória e todo o espaço de acolhimento já amplamente discutido. (MARIZ, 1991; MARIANO, 1999; PIERUCCI & PRANDI, 1996; PRANDI, 1996)

Seguindo nessa lógica, maior crescimento populacional de “forasteiros” ao longo dos anos ou agravamento das desigualdades sociais locais poderiam diluir a tradição ao ponto do catolicismo perder sua relevância tradicional da sociedade, assim como já aconteceu, com as devidas ressalvas, em outra região de minas como no vale do aço. (GRACINO, 2016)

As igrejas evangélicas pentecostais chegam aos municípios do Vale do Aço por intermédio de operários e técnicos que vêm para trabalhar nas usinas siderúrgicas, não sendo raro encontramos vários pastores ocupando cargos de chefia dentro das companhias. Nesse contexto, é comum observarmos setores da linha de produção comandados por evangélicos em que a maioria dos operários acaba por aderir ao pentecostalismo, seja pelos laços de confiança estabelecidos, seja por estratégia de permanência na equipe e, consequentemente, na empresa.

Em um ambiente de franca instabilidade no emprego, como o que se apresentou no período pós-privatização, o discurso sindical de fundo católico soava pouco atraente, pelo menos para uma parcela do operariado ligada diretamente aos setores terceirizados – será justamente este o alvo preferencial do proselitismo pentecostal. GRACINO, 2016, p. 238 e 239

Ou seja, parece prudente refletir que o conflito e o choque cultural, podem desembocar ao fim e ao cabo numa acomodação de demandas. Quanto mais se considerarmos que essas demandas religiosas não estão abdicando de circuitos já conhecidos de rituais e liturgias (ALMEIDA, 2008), visto que o pentecostalismo é um modo de praticar a fé cristã, com repaginações nas formas dos cultos, entretenimento, lideranças populares, proselitismo propagandístico, assim como uma afinidade direta com visão de prosperidade via emancipação financeira, isso inclusive de forma relativamente descompromissada, sem a necessidade de conversão com veremos melhor nos capítulos seguintes. (MARIANO, 1996, 1999; PRANDI & PIERUCCI, 1996; PRANDI, 1996). De todo modo, um quadro que não somente se encaixa num contexto de relações contemporâneas de pluralidade religiosa, como influenciou reformas católicas no sentido de absorver as novas formas interativas e alternativas da prática religiosa. (ALMEIDA, 2008; GRACINO, 2016)

Desse modo, não poderíamos e não temos a pretensão de avaliar aqui o contexto real de interação entre os agentes tradicionais e não tradicionais, contudo, o autor conseguiu exprimir em sua pesquisa a ilustração que precisávamos para apresentar os traços da percepção dessa identidade coletiva em contraste, assim como Simmel discute ao apresentar que a sociação pode vir via conflito. Logo, o que está posto em causa, é que o que num primeiro momento pode apresentar-se com um ato de conflito e possível resistência à diferença, na leitura simmeliana, já pode ser um primeiro estágio de sociação, ou seja, ao se deflagrar um conflito

ou um incômodo com a diferença, o que pode estar posto é um processo de acomodação via sociabilidade, e é exatamente isso que vimos na pesquisa de Paulo Gracino, tanto na região do norte de Portugal quanto na região histórica de minas, o que se viu não foi indiferença (na visão simmeliana um dos únicos fenômenos que cessam a sociação) pelo contrário, no primeiro caso uma revolta popular que se sucedeu num aumento de templos pelo país e no caso mineiro, uma sociedade que absorve em certo sentido o forasteiro com título de conservador via evangelicalismo pentecostal. Essas configurações traçam para nós como pretendemos apreciar o fenômeno da transição religiosa. O decrescimento de indivíduos que se declaram católicos em oposição ao aumento de indivíduos que se declaram evangélicos pentecostais, podem ser sintomas não de rupturas ou transformações culturais como pressupõem vertentes do campo (ALVES et al, 2000, 2012, 2014, 2017), mas acomodações e sociabilidade advindas de cenários de desigualdade social, marginalização e busca por emancipações sociais via conservadorismo religioso.(PRANDI, 1996; ALMEIDA et al, 2001, 2008, 2012; GRACINO, 2016) Portanto, o que trouxemos aqui neste capítulo são as possibilidades vivenciadas pela sociedade de acordo com eventos causais, assim como alguns das variáveis que estão postos nessa dinâmica. Agora, vamos comparar diferentes perspectivas que apreciam o fenômeno da transição religiosa no Brasil e suas possibilidades.

## **II – CAPÍTULO - O contexto da religiosidade no Brasil e as perspectivas sobre a transição religiosa.**

O primeiro passo dado para contextualizarmos a formação religiosa brasileira e entendermos do que se trata quando falamos em transição religiosa. Consideramos relevante brevemente a história dessa formação. Destacamos o início do processo histórico, com a chegada das caravelas portuguesas trazendo consigo, não somente lusitanos, como diferentes valores e formas de compreender o mundo. A relação de colonização dos nativos, foi através do domínio e coerção, prevalecendo socialmente a cultura e os valores ibéricos. Dentre esses valores, os dogmas da religião Católica Apostólica Romana, que se estabelece de forma oficial e hegemônica em todo o território da colônia, futuro Brasil. (FAUSTO,1995; MAFRA, 2001)

Quando revisitamos o movimento de colonização, vemos a empreitada de duas instituições, que até o momento operavam dentro de uma mesma esfera social; a primeira é o Estado e a segunda a Igreja. Como sabemos, a formulação da lei e da ordem, inclusive sobre o comportamento privado eram pautadas sob a moral dos dogmas e interesses da Igreja Católica. Não havia, um conceito pleno de cidadania ou de liberdade religiosa, o que definia, portanto, o caráter hegemônico e determinante do catolicismo em todos os âmbitos sociais. (FAUSTO, 1995)

A flexibilização desse quadro, ou seja, as primeiras mudanças nesse contexto e nas normas vigentes da época, vieram a partir da chegada da família real no Brasil, em 1808, o que imediatamente definiu no plano econômico a abertura dos portos para o mercado inglês. Essa abertura trouxe não somente artigos e produtos como também a abertura para uma nova cultura, uma nova configuração de valores, inclusive religiosos. A chegada dos ingleses anglicanos suscitou a necessidade de flexibilização das leis em torno da liberdade de praticar outros cultos religiosos no Brasil. Assim, através da dinâmica de imigrações, novas comunidades protestantes aportavam pelo país. Alemães luteranos começaram a chegar em 1824, depois a Igreja presbiteriana em 1859, e ao longo do século XIX outras congregações

protestantes foram diversificando o significado de cultura religiosa brasileira. (MAFRA, 2001)

Antes mesmo da Proclamação da República em 1889 e do desligamento institucional entre o Estado e a Igreja, as religiões protestantes já estavam em crescimento, em termos de difusão dos valores e seus rituais. Anos antes da proclamação, como afirma Mafra (2001), as igrejas protestantes, por mais que tivessem controle restrito de suas atividades, operavam de forma velada um trabalho de base através de um projeto conversionista e propagandista. Missionários iam para o interior, construíam uma relação com a aristocracia, a própria igreja local e desse modo conseguiam espaço para levar os preceitos protestantes para o conjunto da sociedade. Essa interação, já vinha provocando movimentos na orientação de fé de alguns curiosos e futuros adeptos. (Mafra, 2001). Com a instauração da república, a laicização do Estado e a liberdade religiosa, esse processo se viu reforçado.

A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições política e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto. MARIANO, 2011, p.244

Desse modo, novas congregações protestantes foram chegando ao Brasil, dando continuidade a seu processo de conversão e propagandismo, contudo ainda não significativo populacionalmente dentro do espectro religioso, a igreja católica, portanto, ainda gozava do monopólio absoluto das relações com o sagrado e a moral brasileira, estava internalizada (CAMARGO, 1987). Essa realidade começa a se modificar a partir do século XX, especificamente no final dos anos de 1950 com o crescimento também das religiões de matriz

africana, kardecistas e o surgimento de novas denominações pentecostais. (MARIANO, 2011).

Segundo Prandi e Souza (1996), o crescimento populacional das religiões, especialmente das denominações pentecostais, ganhava destaque entre os estratos mais pobres e periféricos da sociedade. Nesse cenário, a igreja católica, inicialmente, não demonstrou uma grande inquietação diante desse movimento. Foi somente com o surgimento de novas demandas, originadas de fiéis insatisfeitos, que a igreja católica começou a acolher a necessidade de ajustes internos, como a mudança no formato da missa, que antes era feita em latim e passa-se ao uso do vernáculo, língua local, também houve a consideração dos usos da comunicação de massa para prática da fé católica, dentre uma série mudanças. Sob essa perspectiva, as conferências nacionais de bispos (CNBB), influenciadas de forma notável pelos reformistas vaticanos, passaram a desempenhar papel significativo. Essa mudança de orientação interna, relativamente nova no contexto brasileiro, veio acompanhada por uma redefinição em relação aos dogmas estabelecidos. Seu propósito era instaurar modificações e ajustes que refletissem as complexas transformações presentes na sociedade, marcada pelos avanços nos processos de industrialização, urbanização e modernização. O enfoque primordial recaía nas reformas institucionais e litúrgicas, assim, a atitude da igreja católica, de uma inicial relutância a uma maior abertura a adaptações internas, se manifestou como uma resposta sensível às mudanças sociais em andamento.

Ao longo do século XX, novas demandas foram surgindo e consequentemente novas reformas: as duas posições divergentes de reformas mais marcantes foram a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica (RCC). A primeira, tinha uma visão orientada pela dimensão social do evangelho, que de forma sucinta, presava por uma reforma de maior solidariedade aos pobres, à caridade e a visão social do papel da igreja. A segunda tinha como proposta o pensamento ecumênico, que a grosso modo seria o processo de busca individual da experiência religiosa católica, através da manifestação do Espírito Santo, trazendo assim novas práticas religiosas, mas sem se desprender do dogma original católico romano. (ORO & ALVES, 2013)



Essa dicotomia acompanhava o contexto histórico político da época, a disputa ideológica que pairava o mundo pós-guerra ocupava um espaço de debate significativo dentro da igreja. No Brasil não era diferente, o Concílio Vaticano II evento que promoveu esse debate, acabou por definir a prevalência da reforma conservadora. O movimento da Renovação Carismática Católica (RCC) nasce com grupos universitários católicos nos EUA que buscavam renovações conservadoras na liturgia do catolicismo. Renovações participativas voltadas ao interior da religião, como grupo de orações, ações de graça, cânticos, leituras da bíblia, o silêncio, ou seja, várias práticas voltadas ao cotidiano do catolicismo. (Prandi e Souza.1996)

Prandi e Souza (1996), comentam que os “carismáticos” como são chamados os praticantes da RCC, se assemelham aos pentecostais na sua forma de praticar a fé. Além do aspecto teológico, como importância litúrgica do Espírito Santo, seus dons e dádivas, as semelhanças são principalmente na forma como expressam sua força religiosa, seja em megaeventos, espetáculos, multidões, assim como as antigas procissões.

Como o pentecostalismo, o movimento dos carismáticos defende que a renovação espiritual é fruto da importância que nela têm os carismas ou dons do Espírito Santo. Carismas são dádivas de Deus e devem ser usados por aqueles que tiveram o privilégio de recebê-los. São basicamente nove os dons se dividem em três grupos: 1) os dons das palavras: dom das línguas estranhas, das interpretações e das profecias; 2) dons do poder: fé, cura, milagre; 3) dons das revelações: sabedoria, ciência e discernimento (DEGRANDIS & SHUBER, 1990)” (PRANDI & SOUZA, 1996, p.66)

Apesar das dissidências com certas posições oficiais da igreja católica e a busca por flexibilizações da prática religiosa, a fundamentação doutrinária dos carismáticos segue à risca a doutrina oficial do catolicismo romano.

Em meio aos processos internos do catolicismo, os protestantes continuavam sua expansão por meio principalmente da educação religiosa, com criação de escolas e universidades. Segundo Mafra (2001), as igrejas protestantes viam nessas ações a chave para a transformação da sociedade brasileira. A partir do aperfeiçoamento dessas ações, com o forte

propagandismo religioso, o crescimento evangélico expande de maneira significativa e assim novas correntes surgem em território brasileiro. Com a chegada de imigrantes que não compactuavam sua fé com as igrejas protestantes tradicionais, surgem desavenças dentro do protestantismo Batista e novas formas de culto começam a aparecer: Com ênfase nos poderes do Espírito Santo, orando em voz alta com “línguas estranhas”, “intensidade mística incompreensível para muitos”, esses grupos internos foram vistos como “seita” por parte dos tradicionais, o que ocasionou a expulsão dos fiéis que a praticavam, como nos conta Mafra (2001). Os expulsos, então, formaram sua própria igreja e abriram caminho para o surgimento de nova prática protestante no Brasil, conhecida como pentecostalismo. Ofertadas principalmente entre os setores mais populares da cidade e do interior, essas novas igrejas vão surgindo e se difundindo em todo país. Primeiro a Congregação Cristã (1910), logo na sequência, a Assembleia de Deus (1911) e assim novas e mais novas igrejas pentecostais são fundadas, como Brasil para Cristo (1951), Pentecostal Deus é Amor (1962), Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e assim incontáveis denominações foram surgindo ao longo do século. (ALVES, BARROS, CAVENAGHI, 2012; MAFRA, 2001).

Esse quadro de diversidade e o crescimento de população evangélica a partir dos anos de 1950, levou o censo brasileiro promovido pelo IBGE a quantificar a população evangélica em dois grupos a fim de delimitar os evangélicos tradicionais reconhecidos como - de missão - e os pentecostais. (ALVES, BARROS, CAVENAGHI, 2012; JACOB, 2003)

Outro grupo relevante na dinâmica religiosa no Brasil, que veio ter mais destaque nas análises do censo a partir do final do século XX, são os Sem Religião. César Romero Jacob (2003), observa que a população dos sem religião aparece de forma relevante no censo de 1991 e consolida seu crescimento no censo de 2000. Segundo Jacob, são indivíduos que estão em sua maioria nas grandes capitais, não obedecem a um perfil com variáveis de classe social, renda ou escolaridade, mas se encontram no meio das regiões onde há mais oferta religiosa e consequente disputa das religiões por fiéis. Para ele não necessariamente, são indivíduos sem fé ou ateístas, contudo, são descrentes das instituições religiosas.

[...] Pode-se pensar que o fato de um indivíduo se declarar sem religião não significa, *ipso facto*, que ele seja ateu. Apesar dessa tendência, não se deve desconhecer também a religiosidade do povo brasileiro, no sentido mais amplo do termo. Assim, sem dúvida, uma fração importante das pessoas que se dizem sem religião acredita em

Deus, sem participar, no entanto, das instituições religiosas e sem se sentir pertencendo a uma comunidade confessional. Nesse sentido, mais do que o crescimento do ateísmo, trata-se, ao que tudo indica, de um enfraquecimento das religiões como instituições. PRANDI, 2004.

Por último, não menos importante, como analisa Reginaldo Prandi (2004), mesmo pequeno demograficamente, são as religiões de origem africana como o candomblé e outras denominações regionais. Essas religiões carregam um peso simbólico de preservação da identidade histórico-cultural e sua transformação para uma religião universal, acessível por todos interessados vem a partir dos anos de 1940 com a presença de indivíduos fora do contexto étnico, que levaram ao longo da história até os dias atuais o desprendimento religioso da relação exclusiva de etnia, raça, geográfica e de classe social que tinham em sua origem. Trazendo-a assim, para a dinâmica de diversidade religiosa e pluralidade religiosa em que vivemos (PRANDI, 2004)

Mais alguns anos à frente, no Rio de Janeiro, temos a formação da Umbanda, que surge como proposta religiosa de junção da mística simbólica do Candomblé aos rituais de origem indígenas, assim como do catolicismo branco. Com a chegada do kardecismo (corrente teológica do espiritismo francês), formou-se “a religião brasileira”, como comenta Camargo (1961), para o projeto universal da Umbanda, buscando a presença em todo país nas diferentes classes sociais.

Em resumo, ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a constituição das religiões dos deuses africanos no Brasil, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se a umbanda; finalmente, retomou origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo. Nos tempos atuais, as mudanças pelas quais passam essas religiões são devidas, entre outros motivos, à necessidade da religião se expandir e se enfrentar de modo competitivo com as demais religiões. A maior parte dos atuais seguidores das religiões afro-brasileiras nasceu católica e adotou a religião que professa hoje em idade adulta. Não é

diferente para evangélicos e membros de outros credos. PRANDI, 2004, p.224.

Ao observarmos o contexto religioso brasileiro podemos perceber os significados do pluralismo religioso, para desse modo compreendermos como o fenômeno da transição religiosa se apresenta em meio a esse quadro de relações.

## 2.1 – Perspectivas sobre a transição religiosa no Brasil – A dimensão demográfica.

O Brasil passou por transformações diversas em sua composição social ao longo do tempo, crescimento urbano e populacional, industrialização, expansão de direitos sociais e identitários, momentos de crescimento econômico, e no campo da religiosidade começou a desfrutar de uma pluralidade religiosa e um relevante crescimento de denominações religiosas, assim como dos sem religião. (ALVES, CAVENAGHI, BARROS, 2014)

Logo, uma das possibilidades mais relevantes para aferir a distribuição dessas denominações é através dos dados censitários do IBGE. A cada censo no quesito opção religiosa, via questionário universal, observa-se a queda populacional dos que se declaram católicos (ALVES, BARROS, CAVENAGHI 2012, FRESTON, 2000). Até 1980, os católicos eram 90% da população brasileira, em 2000 já eram 73,6% e no último censo de 2010, 64,6%. (ALVES, 2012).

Para Alves (2012), a transição religiosa é uma revolução silenciosa no campo religioso. Na visão do autor, podemos vivenciar nos próximos 30 anos algo inédito no Brasil, caso permaneça as atuais tendências de decréscimo da população católica e saltos de crescimento evangélico. Segundo o mesmo, se tal evento acontecer, o Brasil será exemplo de um fenômeno raro, com consequências socioculturais ainda não trabalhadas pela literatura sociológica.

Primeiro ponto para compreender essa perspectiva são os indicadores montados com os dados dos censos, principalmente entre 1970 e 2010, que demonstram acelerado crescimento do grupo evangélico, o que em 1970 correspondia a 5,2% da população brasileira, 40 anos depois já somam 22,2%. Na mesma onda de crescimento estão os sem-religião. (ALVES, CAVENAGHI, BARROS, 2012). A tabela a seguir expõe melhor os números.

**Tabela 1: População brasileira por grupos religiosos (em mil) e percentagem: 1970-2010.**

Religião	1970		1980		1991		2000		2010	
	Número	%	Número	%	Número	%	Número	%	Número	%
<b>Católicos</b>	85.472	91,8	105.861	89,0	121.813	83,0	124.980	73,6	123.280	64,6
<b>Evangélicos</b>	4.815	5,2	7.886	6,6	13.189	9,0	26.452	15,4	42.275	22,2
<b>Outras</b>	2.146	2,3	3.311	2,8	4.868	3,3	6.215	3,7	9.865	5,2
<b>Sem religião</b>	702	0,8	1.953	1,6	6.946	4,7	12.492	7,4	15.336	8,0
<b>Total</b>	93.135	100	119.011	100	146.816	100	169.871	100	190.756	100

*Obs.: O grupo "outros" inclui os sem declaração.*

**Fonte: Censos demográficos de 1970 a 2000 do IBGE. Retirado de: (Alves, et al, 2012, p.153)**

Como percebemos na tabela 1, o grupo que teve um crescimento mais acelerado foi o grupo sem religião, que em 1970 correspondia a 0,8% e chega em 2010 já representando 8% da população. Esse crescimento dos sem religião pertence a um dos processos do fenômeno da transição religiosa. Contudo, o importante aqui, é compreender que todos os grupos a partir dos anos 1970 tiveram um crescimento constante enquanto só os católicos tiveram em queda nos últimos 30 anos. Um ponto relevante é que dentre o grupo de evangélicos, a vertente ou subgrupo evangélico que mais cresce, são as de teologia pentecostal. (MARIANO, 1996)

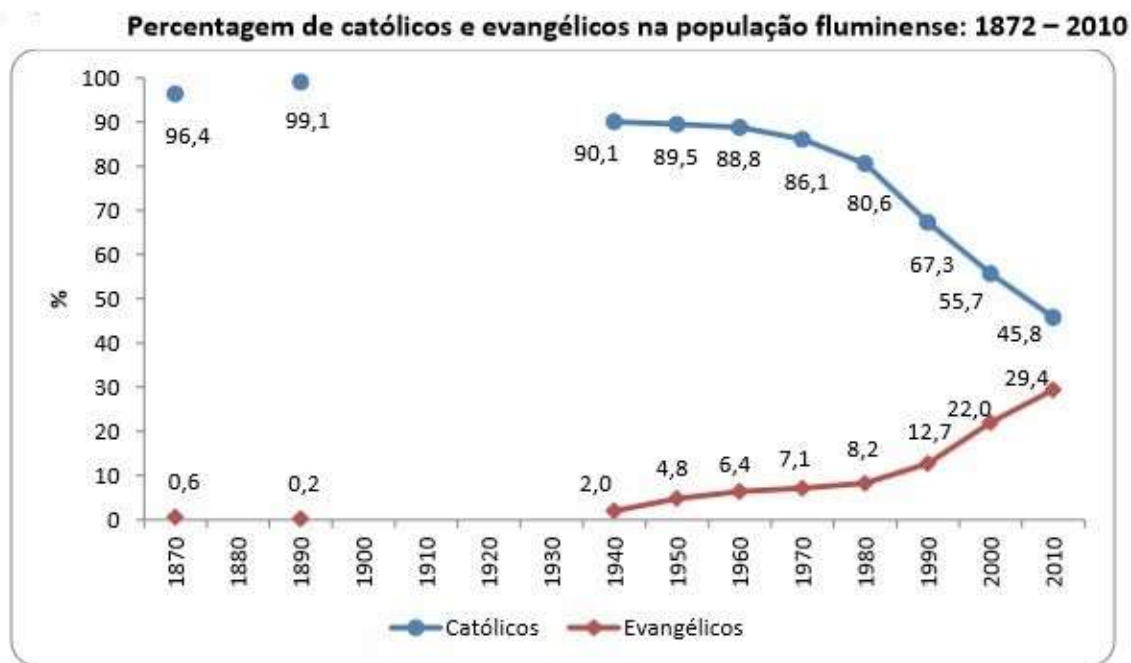
O percentual de católicos, que era superior a 90% ao longo do século XX, caiu para menos de  $\frac{3}{4}$  no ano de 2000 e menos de  $\frac{2}{3}$  em 2010. Se, em 2010, os católicos tivessem o mesmo percentual da população que tinham em 1970, isto representaria 50 milhões de pessoas a mais. Pode-se dizer, então, que esses 50 milhões de pessoas migraram para os demais grupos [...] ALVES et al, 2012, p.153

Quando colocamos a lupa e procuramos qual região do país seria fonte expressiva desse movimento, encontramos o estado do Rio de Janeiro: Segundo Alves (2012), estado é referência em relação às diversas mudanças sociodemográficas, vivenciadas pelo Brasil nos últimos séculos. Além de ter sido capital do Brasil, o Rio tem liderado o processo de modernização em diversos aspectos sociais, culturais, inclusive, religioso. O fato de possuir a maior densidade demográfica, maior percentual de população urbana, majoritariamente concentrada na área metropolitana, população envelhecida e taxa de fecundidade abaixo da média nacional, configuram o estado com características demográficas próprias de tendências esperadas para todo o país.

Quando apresentados os dados da religião do estado, fica evidente que o Rio também lidera esse quesito em termos de transformações sociais. O estado é o que demonstra maior diversidade religiosa, queda no número de católicos na população e largo crescimento dos adeptos das igrejas evangélicas pentecostais. (ALVES et al, 2014; JACOB et al, 2003)

A realidade pioneira do Rio em relação à transição religiosa, é mais ainda acentuada quando olhamos para o interior do estado. Os efeitos da queda de hegemonia católica nessa região são evidentes há quase duas décadas. Desde 1940 o percentual de católicos já era abaixo da média comparada ao Brasil e a cada censo, ficava cada vez mais evidente a desproporcionalidade referente ao percentual nacional, enquanto o número de evangélicos nessa região multiplicou de 1940 à 2010. Como observado no gráfico abaixo:

#### **Gráfico 1:**



Fonte: Censos demográficos do IBGE, retirado de (ALVES, et al, 2012, p.16)

Esse gráfico, nos traz uma percepção aparente do movimento que vem acontecendo no estado. Como vemos, as linhas que representam as populações católicas e evangélicas respectivamente, tendem ao encontro. A partir do censo de 2000, as linhas acentuam suas inclinações e demonstram o fenômeno de modo mais acelerado. Essa tendência, segundo o autor, pode apresentar um caminho de padrão de desenvolvimento do fenômeno para o Brasil. (ALVES, et al 2014)

Usando como exemplo um dos municípios da população fluminense, fica ainda mais claro esse movimento acelerado: Seropédica é um município, situada na periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro; até a década de 1990 ainda pertencia ao município de Itaguaí, no censo de 1991, 55% da população do município se declarava católica e 21% evangélica, representando a hegemonia católica. A partir do censo de 2000, essa hegemonia local se viu fortemente abalada, onde os evangélicos atingiram 35,9% da população e os católicos 38,8%. Com a chegada dos dados do censo de 2010, a virada hegemônica aconteceu, os católicos caíram para 27,4% e os evangélicos atingiram 44% da população. (ALVES et al, 2014)

Esse movimento de difusão evangélica, afirmam os autores, segue de maneira acelerada, tendo um padrão regional e espacial. Logo, outras cidades do cordão periférico do Rio de Janeiro, como Duque de Caxias, Nova Iguaçu, entre outras, seguem esse processo já consolidado no município de Seropédica no último censo de 2010. (ALVES, et al 2014)

Para inferir que as projeções feitas para a população fluminense servem para tendências nacionais, a demografia, define variáveis específicas que configuram o perfil majoritário dos evangélicos e sua possibilidade de crescimento.

Como veremos na Tabela 2 a seguir, o grupo etário que mais transparece o crescimento evangélico em relação ao número de católicos de um censo para o outro, são os de 0- 14 anos

**Tabela 2: Percentagem dos grupos religiosos na cidade de Seropédica, por faixas etárias: 2000 e 2010**

Total e grupos etários	Católica		Evangélica		Outras		Sem religião	
	2000	2010	2000	2010	2000	2010	2000	2010
Total	38,7	27,4	35,9	44,0	5,3	6,3	20,1	22,3
0-14	35,7	21,7	39,0	49,9	3,9	5,3	21,4	23,1
15-64	39,6	28,6	34,2	41,6	5,8	6,7	20,4	23,1
65 - +	43,6	35,5	38,8	47,9	7,5	5,6	10,0	11,0

**Fonte: Censos demográficos de 2000 e 2010 do IBGE (Alves et al, p.18, 2014)**

Portanto, um primeiro perfil dos evangélicos nessa região, é um maior crescimento entre os de 0 a 14 anos. Não deixando de lado, o crescimento em todos os grupos etários. Os católicos continuam sendo representados entre os mais velhos.

Outro perfil que se destaca na próxima tabela 3, é o fato que dentre esses jovens evangélicos de 0-14 anos, houve maior crescimento entre as mulheres, que em 2000 eram 37,5% passando para 51,6% em 2010.



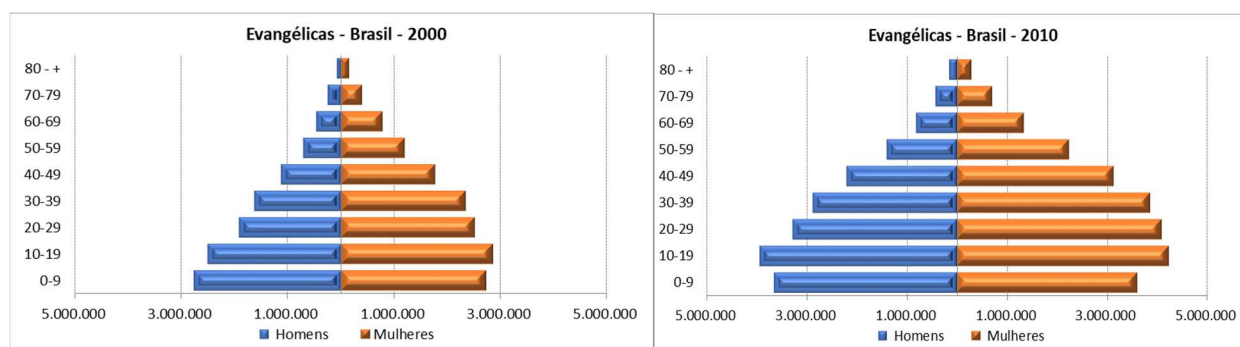
**Tabela 3: Porcentagem da população feminina na cidade de Seropédica-RJ, por grupos de idade e religião. 2000 e 2010\***

Mulheres e grupos etários	Católica		Evangélica		Outras		Sem religião	
	2000	2010	2000	2010	2000	2010	2000	2010
Total	38,8	25,6	39,2	48,6	5,7	7,2	16,3	18,7
0-14	36,9	19,9	37,5	51,6	4,1	5,4	21,5	23,1
15-64	39,2	26,4	39,4	47,2	6,2	7,9	15,1	18,5
65 - +	42,5	34,5	45,0	52,7	8,0	6,4	4,6	6,5

Fonte: Censos demográficos de 2000 e 2010 do IBGE (Alves, 2013, n.p)

Quando olhamos para o Brasil, observamos que o fenômeno entre as mulheres mais jovens acontece de maneira menos acelerada como no município de Seropédica, mas também há um destaque no crescimento desse perfil, como vemos no gráfico abaixo:

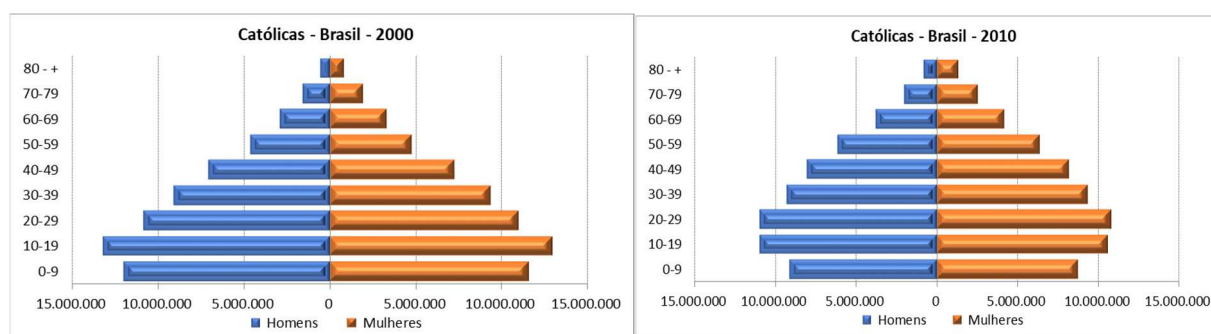
**Gráfico 2: Distribuição por sexo e idade das filiações evangélicas Brasil: 2000 e 2010**



Fonte: Censos demográficos do IBGE (Alves, Cavenaghi, Barros, 2012, p. 162)

Observando o gráfico, percebemos que o número de mulheres jovens evangélicas (10-19 anos), em todo o Brasil, em 10 anos, sofreu um largo crescimento, enquanto na filiação católica o perfil mulheres jovens (10-19 anos) decresceu ao longo desses anos ilustrado no próximo gráfico:

**Gráfico 3: Distribuição por sexo e idade das filiações católicas, Brasil: 2000 e 2010,**



**Fonte: Censos demográficos do IBGE (Alves, Cavenaghi, Barros, 2012, p. 161)**

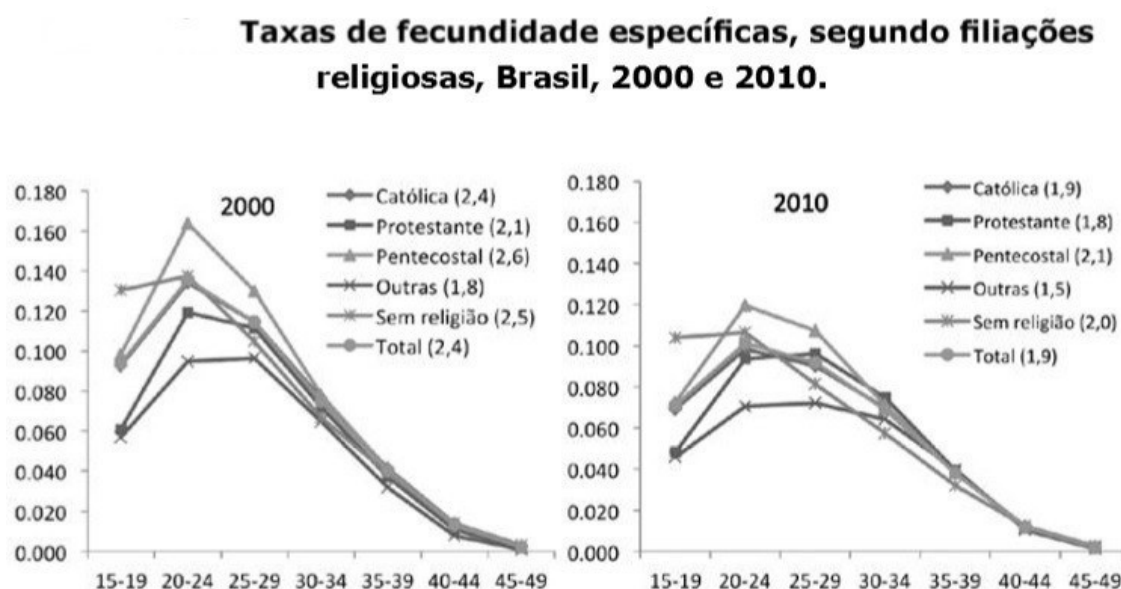
O fato relevante do crescimento desses perfis específicos “mulheres e jovens” e “mulher jovem” dentre a filiação religiosa que mais cresce, os evangélicos, é a base de sustentação da terceira proposta demográfica dos autores, acerca da transição religiosa e a possível virada evangélica.

A reflexão sobre o aspecto desses perfis, principalmente, o de mulher jovem, estarem se identificando com as religiões evangélicas, abre-se a possibilidade de uma projeção acerca do contínuo crescimento populacional evangélico e o fim da hegemonia católica. Através de um processo de inercia demográfica. De maneira sucinta, Alves (2010) define esse processo:

A “inércia demográfica” é um conceito utilizado pela demografia para explicar o fato da população continuar crescendo, mesmo depois que as pessoas e os casais passam a ter um número menor de filhos. A taxa de fecundidade mede o número médio de filhos por mulher e a quantia de 2,1 filhos por mulher é considerada taxa de reposição. Se a fecundidade ficar neste nível, no longo prazo, a população não cresce e nem diminui, ou seja, fica estável. Fecundidade acima de 2,1 filhos por mulher significa que a

população vai crescer. Fecundidade abaixo de 2,1 filhos, no longo prazo, significa que a população vai diminuir. O Brasil já possui taxa de fecundidade abaixo do nível de reposição, desde 2006. Porém a população vai continuar crescendo até o quinquênio 2035-2040 e começar a cair a partir de 2040, segundo as últimas projeções do IBGE. Assim, a população vai continuar crescendo porque o país tem uma estrutura etária jovem e, embora as mulheres já estejam tendo menos filhos do que o necessário para a reposição, existem muitas mulheres em período reprodutivo e um percentual pequeno de pessoas nas idades mais avançadas. Portanto, a natalidade continua acima da mortalidade, embora a fecundidade esteja em torno de 1,8 filhos por mulher. Este é o fenômeno denominado “inércia demográfica”. ALVES, 2010, sem página.

Quando relacionamos o crescente número desse perfil na religião evangélica, mulheres jovens no período reprodutivo, contando com maiores taxas de fecundidade, o autor nos propõe pensar que as famílias evangélicas terão mais filhos que as famílias católicas, mesmo havendo uma queda geral de filhos por mulher ao longo dos censos, as mulheres evangélicas pentecostais, por exemplo, continuam tendo uma taxa mais elevada. Como observamos no gráfico abaixo:



Fonte: Censos demográficos do IBGE (ALVES, BARROS, CAVENAGHI, 2012, p. 165)

A combinação desse comportamento da taxa de fecundidade e o destaque do perfil entre a religião que mais cresce (principalmente dentro da vertente evangélica que mais cresce, os pentecostais), nos leva a uma imagem acelerada da transição religiosa. Essa perspectiva sobre os dados é factível, se contar com dois aspectos fundamentais, essas mulheres continuarem a frequentar a mesma filiação religiosa declarada no censo e o fato de os filhos dessas mulheres herdarem a filiação religiosa de suas mães. Esse ponto é importante, pois é nele que surge o possível limite da análise demográfica na perspectiva de outra vertente da sociologia da religião. (ALVES, CAVENAGHI, BARROS, 2012; JACOB, HEES, WAINIEZ, BRUESTLEIN, 2003).

## **2.2 – Liberdade religiosa e a dimensão mercadológica.**

Para Antônio Pierucci (2012), quanto mais liberdade vivencia uma sociedade nas suas escolhas, maior diversidade religiosa. A partir dessa preposição o autor observa que os dados do censo refletem nada mais que o processo de destradicionalização da cultura. O fenômeno da transição religiosa, nessa concepção, não é passível de ser observado unicamente pela ótica dos dados censitários. Até o censo de 1960 não existia a possibilidade de respostas múltiplas para a religião, logo, os dados do censo, segundo o autor, não dão conta da face pluralista da sociedade brasileira que em última análise é permeado pelo sincretismo, que de modo sucinto, seria a possibilidade de ser vinculado em mais de uma esfera litúrgica de crenças. (PIERUCCI, 2012)

Esse aspecto limitante dos dados censitários para a dinâmica religiosa, estaria na forma como os primeiros estudos da religião no Brasil eram desempenhados, focados no declínio da religião tradicional e na queda quantitativa de fiéis católicos. Para a sociologia de Pierucci, o objetivo da análise está no pós tradicional, no comportamento religioso da sociedade após vivenciar liberdade religiosa, portanto, o problema sociológico não estaria numa possível transição de hegemonia, mas no pluralismo e na diversidade religiosa. (PIERUCCI, 2004)

Pierucci (2004) considera o movimento apresentado pelos dados, contudo, na visão do autor, uma sociedade que vivência o declínio da religião tradicional, hegemônica até então, vivência o seu pós tradicionalismo. Em síntese seria um processo de desencaixe dos indivíduos a

pertencimentos sociais, culturais e religiosos, tornando-se opcionais, revisáveis e experimentais.

Quando olhamos para esse cenário, Reginaldo Prandi (1996) constata que nós já vivemos a pujança da diversidade religiosa, o espectro da livre escolha para as diversas necessidades e possibilidades de saciamento, assim como pairam as necessidades de fé. Como são diversas as necessidades, são diversas as ofertas, logo, a diversidade de religiosa tende a aumentar. Segundo o autor, a forma como se dá a relação religiosa no pós tradicional é de forma individual. Dessa forma, seria aí que estaria a oferta religiosa, nas necessidades, nas demandas; todas as religiões estariam preocupadas em atender os sujeitos e os sujeitos em atender a si próprio.

É nesse ponto, portanto, que a religião se tornaria transitável, os indivíduos no pós-tradicional podem trocar de religião sem percalços, não há mais leis ou valores sociais que impedem ou desmoralizam alguém por converte-se a outra religião, a religião socialmente ocupa somente o papel simbólico de datas, eventos festivos e de interesse individual. Desse modo, para Pierucci e Prandi (1996), tornando-se a religião parte de uma prestação de serviço, um produto a ser consumido, a religião ocupa não mais um papel coletivo, mas um interesse individual a ser compreendido. Ao seguir as regras do mercado, a religião vive, nessa perspectiva, um regime concorrencial sem qualquer regularização do Estado, que secularizado, não interfere nas relações religiosas. (PIERUCCI, 2012)

O mercado religioso, portanto, vive a liberdade de se adaptar à diversidade, quanto mais diversidade, mais empreendedorismo religioso é visto. Quando observado a disputa de mercado, fica ainda mais claro, na visão de Pierucci (2012), a relação imperfeita de concorrência, valendo a propaganda e da contrapropaganda, da difamação de práticas e valores de outras religiões. O autor exemplifica a concorrência, desde as reformas internas de renovações e avivamento de algumas religiões, até as práticas combativas de algumas vertentes evangélicas, para com imagens, valores, objetos da religião católica, das de origem Afro e kardecistas. Desse modo, a livre concorrência religiosa, criaria uma nova dinâmica religiosa no Brasil, uma nova forma de relacionar-se com a religião. É nessa nova forma de se relacionar, que Prandi (1996) vai buscar compreender como acontece a relação dos indivíduos com a religião, dentro desse quadro de liberdade, pluralidade e diversidade.

[...] reina hoje um regime bastante desregulado de livre concorrência entre as mais diferentes formas de expressão religiosa, assim como entre as mais

diversas formas de expressão religiosa, assim como entre as mais diversas formas de organização do empreendimento religioso: igrejas, seitas, denominações, cultos, ordens, federações, comunidades, congregações, centros, casas, redes [...] PIERUCCI, 2012, p.89

Para o autor, a relação com dinâmica religiosa, não é passível de ser compreendida, somente pela denominação religiosa que o sujeito responde ao censo. Parte dos que se declaram pertencentes a alguma religião específica, vivenciam diferentes formas de se relacionar com fé, inclusive, dentro da própria religião. Prandi (1996) comenta, que um católico não vale pelo outro, assim como um evangélico ou afro kardecista. A diversidade se dá dentro da própria religião, como o católico adepto da teologia da libertação e o carismático. Assim como, parte do interesse religioso do indivíduo, carregam aspectos políticos, posicionamento de valores, militância religiosa, deixando de lado questões individuais de busca pela fé, se confundindo a práticas políticas (Haja vista os crescentes blocos parlamentares com viés religioso), ou seja, assumindo um lado político de relação e uso da fé.

Nessa dinâmica, portanto, não é obrigatório nem necessária a conversão, a relação com os valores religiosos, acontece de maneira livre e desprentensiosa. Logo seria imensurável a longo prazo a relação ou fixação do indivíduo com uma ou outra instituição religiosa. (PRANDI, 1996)

Contudo, os autores que partilham dessa concepção, admitem haver uma dinâmica de mudança religiosa entre os indivíduos antes pertencentes a denominações tradicionais. Em pesquisas empíricas feitas há época, constatou-se um circuito religioso entre denominações, assim como, foram definidos perfis sociais que estariam mais suscetíveis a mudar de religião. Nas análises de Prandi (1996), percebeu-se que a reforma carismática católica teve efeito de estancar a saída de fiéis, contudo, as populações de baixa renda e escolaridade migrariam para denominações pentecostais, o que de alguma forma, endossaria os indicadores demográficos.

Pois é entre esses setores mais pobres, que quase nada têm, que enfrentam as maiores dificuldades de sobrevivência, que são carentes também de informação e que certamente do mundo são os que menos sabem, porque partilham muito pouco da experiência das explicações racionais, abstratas, modernas, secularizadas, é nesses setores que ganha viço e se alastram as *religiões pagas*. Parece um contra-senso que os que não têm dinheiro nem

para seu sustento devam pagar por uma coisa que se pode ter de graça – a religião. PRANDI, 1996, p.266.

Embora os autores, expressem uma concepção com bases assemelhadas à teoria racional da escolha religiosa, que excluem os agentes de suas sociabilidades, suas trajetórias, até mesmo estruturas e constrangimentos institucionais, reduzindo os fenômenos a égide da economia política. (MARIANO, 2008) O relevante dessa perspectiva, é que mesmo reduzindo a transição religiosa a dinamismos puramente econômicos, ela admite a possibilidade das religiões pentecostais serem atrativas em grande parte para um determinado perfil, isso endossaria uma compreensão que já vem se consolidando no campo e contribui para o debate da transição religiosa. Contudo, se a diversidade religiosa é a centralidade do problema, para essa concepção, e não a mudança de religião em si, seria necessário explorar a mobilidade dentre o próprio pentecostalismo. Prandi e Pierucci (1996), ensaiam essa constatação, contudo, outros autores exploram melhor esse possível trânsito religioso entre as religiões e as dentre as próprias denominações.

### **2.3 – Circuito religioso – a economia do trânsito religioso**

Pensar as diferentes perspectivas da transição religiosa é refletir se o campo religioso segue tendências já antes observadas e até que ponto o movimento segue uma linearidade. O interesse circunstancial no fenômeno, segundo Almeida e Barbosa (2015), estaria em buscar os meandros das relações religiosas que esboçam não somente os grandes traços, como também as tendências. Desse modo para compreender o fenômeno para além da escolha racional, do ideário sincrético e perceber até onde o censo é capaz de abranger a dinâmica do campo religioso no Brasil, seria preciso ler o que o censo expressa além dos dados quantitativos.

Para isso, na concepção dos autores, em meio à liberdade religiosa e o pluralismo religioso existe um duplo movimento: o primeiro, é a constatação de que há um trânsito de indivíduos dentre as diversas instituições religiosas. A partir dessa premissa outro movimento

aconteceria no âmbito institucional. Segundo os autores, a adaptação ou justaposição de práticas e crenças que as instituições religiosas vivenciam ao receberem indivíduos que estão em trânsito, portanto, indivíduos que trazem consigo rituais e práticas de suas religiões anteriores, promoveria uma modificação ou adaptação também das instituições. Esse movimento, geraria assim, uma economia de trocas simbólicas, dentro dessa circulação de crenças e práticas religiosas entre sujeitos e instituições. (ALMEIDA & BARBOSA, 2015)

Dessa forma, o ponto central da transição religiosa, segundo Almeida e Moteiro (2001), estaria em compreender como se dá a economia de trocas simbólicas, vivenciados entre indivíduos e as instituições, os processos cognitivos de representações do universo religioso, semelhanças e diferenças. Além do âmbito interno, compreender os fluxos religiosos, as vias por de onde saem os indivíduos, para onde vão, para onde voltam e por quanto tempo permanecem em uma instituição, seriam fatores essenciais para entender as tendências e a magnitude posta sobre o fenômeno.

Para defender essa tese, Almeida e Moteiro (2001) formularam uma ilustração de acordo com os dados retirados de uma pesquisa nacional do Ministério da Saúde em 1998: a pesquisa Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/Aids revelou que 26% da população na época mudou de religião. Ao mesmo tempo constatou-se via multiplicidade de opções o processo de fragmentação em diversas correntes principalmente do grupo evangélico.

A partir desses dados os pesquisadores conseguiram desenhar o perfil socioeconômico dos indivíduos que transitaram, assim como perceber, por ter acesso a dois momentos das trajetórias, de onde saíam e para onde iam, primeiro em qual religião o indivíduo foi criado e para qual estava no momento da pesquisa. Como pode ser visto na tabela a seguir:

Distribuição dos Indivíduos que Mudaram de Religião, por Religião em que foi Criado, segundo Religião Atual Brasil – 1998							
Religião Atual	Religião em que foi Criado						
	Católica	Protestantismo Histórico	Pentecostal	Espírita Kardecista	Afro-brasileira	Nenhuma	Outra
<b>Total</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>
Católica	—	12,2	36,7	63,6	24,1	20,3	23,9
Protestantismo Histórico	14,9	—	0,6	0,0	9,3	31,1	1,9
Pentecostal	36,5	3,0	—	5,6	11,1	46,3	39,7
Espírita Kardecista	13,5	0,3	2,5	—	0,0	0,0	2,8
Afro-brasileira	2,3	0,1	0,0	0,0	—	0,0	0,0
Sem Religião	23,6	79,5	58,8	29,6	55,6	—	31,7
Outra	9,2	4,9	1,4	1,2	0,0	2,2	—



**Fonte: Ministério da Saúde. (ALMEIDA & MOTEIRO, 2001, p.97)**

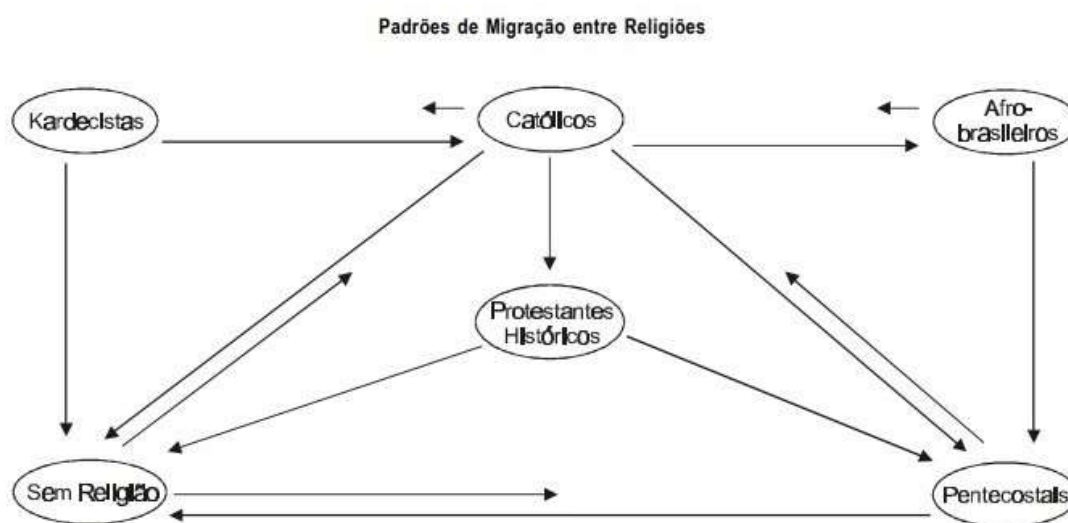
Logo, a partir dessa tabela é notável, que o fluxo está principalmente da religião católica e dos sem religião para outras denominações, segundo os autores, seriam esses os grandes doadores. Em oposição aos que mais doam, os grupos que mais recebem indivíduos dentro o fluxo são os pentecostais, mesmo que esses também sejam doares. Contudo, conforme percebemos a maior parte dos pentecostais foram criados como católicos, e do lado católico a maioria afirmou não ter sido criado em nenhuma religião ou que saíram das pentecostais. Outro ponto do fluxo, é o fato dos kardecistas terem uma via direta com o catolicismo, tanto de ida, quanto de volta, e quando saem da via, vão para sem religião. A explicação para esse fenômeno é o fato das práticas de uma e outra religião não serem excludentes, no sentido do indivíduo orbitar dentro os valores das duas religiões agindo com determinadas práticas para determinados momentos. (ALMEIDA & MOTEIRO, 2001)

No caso do grupo das religiões afro-brasileiras, também migram em sua maioria da religião católica, e quando saem das religiões afro-brasileira migram para os sem religião, um dos maiores receptores junto as igrejas pentecostais.

Outro eixo importante do quadro desse trânsito religioso é o receptor evangélico pentecostal que assim como os sem religião, recebem fiéis católicos e afro-brasileiras. Os espíritas-kardecistas, não têm uma via expressa com os pentecostais. Para esse eixo, os autores observam o fenômeno já antes colocado, mas não aprofundado, a ideia de que as pentecostais se utilizam de repertórios simbólicos dessas diferentes confissões (menos o kardecismo espírita), principalmente do catolicismo. Numa relação de negação e validação de práticas, incorporou paradoxalmente mecanismos e funcionamentos das religiões combatidas, no caso das afro-brasileiras, e contestada, no caso de alguns valores católicos, desse modo, ela utiliza parte do repertório simbólico dessas religiões, mas ao mesmo tempo nega determinados pontos teológicos centrais, preenchendo com seu conteúdo teológico próprio sem deixar de confortar seus fiéis vindos da cultura religiosa anterior. Logo, para endossar a hipótese da economia do trânsito religioso, os autores observam o movimento de Renovação Carismática,

já abordada anteriormente, como uma readaptação da religião católica as demandas de fiéis atraídos pelo pentecostalismo, numa troca em que agora a católica se vê obrigada a readaptar-se ao conjunto de valores neocristãos construídos nessas religiões. (ALMEIDA & MOTEIRO, 2001)

Para sintetizar a reflexão apresentada acerca dos dados da pesquisa, os autores formularam a seguinte figura de trânsito religioso, com os seguintes fluxos migratórios:



(ALMEIDA & MOTEIRO, 2001, p.98)

Como observamos na figura 1, as religiões estão dispostas circunscritas na figura, ligadas pelos seus vetores de fluxo religioso como receptoras e doadores entre si, dispostas assim de acordo com seu fluxo inter-religiões. A proposta do fluxo, portanto, é compreender como diversos valores religiosos se esbarram uns com os outros dentro das instituições, e conhecer os efeitos desse fenômeno na dinâmica religiosa.

Os circuitos se concretizam e se tornam mais claros na trajetória do indivíduo, sendo que o acúmulo de experiências proporcionadas pelo trânsito torna o seu repertório religioso mais amplo do que o pregado pela instituição à qual se filiou em determinada etapa da vida. (ALMEIDA & MOTEIRO, 2001, p. 10)

Nina Rosas (2014), demonstra em sua pesquisa, que essa relação fluida e descompromissada com as instituições religiosas, não somente corresponde somente vivência vista no cotidiano do catolicismo, mas também se manifesta no comportamento dos evangélicos pentecostais. Ao medir a autopercepção dos sujeitos via frequência e assiduidade com cultos e eventos de suas igrejas, a autora demonstrou, que há uma flexibilidade constante na vivência religiosa no Brasil.

Desse modo, essa percepção temporal, de determinada etapa da vida, é o limite que se apresenta na análise puramente quantitativa. Qualquer pesquisa, que retire o retrato de um ou dois instantes da vida religiosa de uma pessoa, pode não alcançar, segundo os autores, a complexidade do fenômeno.

Contudo, é de comum acordo entre os principais autores que o censo expressa e norteia concepções gerais e é a partir de sua grandeza, ao conseguir respostas mesmo que imediatas de uma realidade aparente como a religião, que compreendemos o seu papel. Do mesmo modo, é a partir dos dados censitários que podemos perceber as variáveis que estão postas e os perfis recorrentes de determinadas denominações religiosas. Apreciar a montagem e a distribuição de um espaço e tempo, pode endossar ou não teses a partir do momento que se compare dois ou três espaços e tempos diferentes, e desse modo poder ser visualizada uma série histórica. No entanto, para a série histórica ser construída ela precisa comparar dados organizados nas mesmas categorias, uma dificuldade para pesquisadores, visto as constantes mudanças nas categorias censitárias.

No próximo capítulo vamos apresentar como se distribui essa dinâmica, as variáveis e os perfis envolvidos, num recorte espacial e temporal que carrega relevante importância para o debate. Mesmo sem a possibilidade de apresentar uma série histórica, temos o intuito de apresentar o exercício como possibilidade de comparações futuras a partir do acesso a microdados tabulados no mesmo formato.

### III – CAPÍTULO – Rio(s) de Janeiro(s) e sua distribuição religiosa.

Em vista da complexidade que apresenta o fenômeno e dentre as possibilidades que o permeiam, devemos apontar uma direção analítica possível, a fim de contribuir de alguma forma com o debate posto. Como dito anteriormente, o Brasil vem passando por uma série de mudanças econômicas, sociais e políticas. Novos empasses para a sociologia estão dados, dentre eles, a dinâmica religiosa. O Brasil se apresenta como um dos países mais religiosos do mundo, logo, mudanças de comportamento religioso podem se apresentar como mudanças culturais importantes. (ALVES, 2012, 2014, 2017)

Antônio Flávio Pierucci (2004), ao apreciar os dados do censo de 2000, foi um dos que apontou o declínio do que até então era reconhecido como tradicional na dinâmica religiosa brasileira. Com um artigo que brincava em seu título com a expressão “bye bye Brasil”, o pesquisador apresentou os dados do censo de 2000 com expressiva queda de autodeclarados católicos, o movimento minguante dos declarados evangélicos de missão (protestantismo oriundo de vertentes europeias – Luteranos, anglicanos, metodistas, batistas e presbiterianos), e o crescimento expressivo da vertente evangélica pentecostal. O Brasil, na visão do autor, não era mais o mesmo, manifestava sua liberdade de escolha religiosa e bem mais do que somente religiosidade, demonstrava uma consolidação de uma dinâmica social urbana, diversa e moderna.

Peter Berger (2017), compreende que o *ethos* da sociedade moderna, empurra os sujeitos para os usos de seu livre arbítrio em função de suas escolhas. Para o autor, sociedades que vivenciam liberdade religiosa e consequente pluralidade religiosa, a religião tradicional se encontrará quase sempre em risco de decadência. Segundo o mesmo, o sujeito na sociedade moderna não carrega a obrigatoriedade moral de estar vinculado a determinada religião, portanto, numa configuração social moderna e urbana, potencialmente inclinaria seus agentes para experimentar, não se vincular e até mesmo mudar sua religião. Logo, o que Pierucci (2004) percebeu nos dados do censo 2000, é que eles apresentavam e consolidavam uma nova

sociedade do ponto de vista da tradição, inclusive, da tradição velada da múltipla filiação religiosa, até então sob a égide de pesquisas sobre sincretismo religioso. Portanto, a liberdade religiosa em conjunto a pluralidade de opções, deslocou a dinâmica religiosa brasileira para um novo quadro de relações.

O censo IBGE dos anos 2000, foi um marco para os pesquisadores da religião no Brasil, pois foi nele a consolidação de um movimento que já era visto em diversas outras pesquisas quantitativa e qualitativa pelo país a fora. A queda no número de católicos no país se tornou uma realidade expressiva, em compensação o número dos que se declaram evangélicos pentecostais aumentou em conjunto aos que se declaram sem religião. Os que se declaravam católicos no censo de 1991, eram 83,3% da população, nove anos depois no censo de 2000, sofreu uma queda de quase 10%, chegando a 73,6%. Enquanto, evangélicos passaram de 9% da população em 91, para 15,6% em 2000, segundo o próprio IBGE. Além disso, os sem religião no mesmo período intercensitário passaram de 4,7% para 7,4%.

Foi também no Censo de 2000, que houve a possibilidade de ser feita a série histórica, visto que nos censos anteriores ao de 1991, as categorias de religião e suas codificações não foram as mesmas, dificultando a apreciação dos dados com mais exatidão pelos pesquisadores, obrigando-os a aglutinação ou a consideração de alguns metadados de forma dedutiva a uma ou outra denominação religiosa. Logo, por conta do censo de 2000 ter repetido as categorias do censo de 1991, foi possível montar uma série histórica com mais exatidão. Esse portanto, é outro marco importante do censo de 2000. Logo, o censo de 2000 carrega uma importância significativa para os pesquisadores da religião. (JACOB, 2003)

Contudo, por mais que o censo de 2000 tenha sido bastante explorado pela sua magnitude, para nós, as análises do censo de 2000 ainda não se esgotaram. Por mais que já tenhamos dados publicizados do censo 2010 que acompanham as tendências já vistas no censo de 2000, o censo de 2000 assim como o de 2010 carrega uma informação importante para nossa pesquisa.

Segundo Silvia Fernandes (2013 e 2014) desde o censo de 2000 o estado do Rio de Janeiro carrega uma expressão significativa da dinâmica exposta, no entanto, foi pouco explorado. Na liderança da transformação, o estado do Rio carrega um dos maiores crescimentos evangélico pentecostal e têm a menor proporção de católicos (55,7%) de acordo com a média nacional daquele ano (73,8%). A partir desse fato, a autora em conjunto com outros pesquisadores,

empreendeu uma pesquisa em busca de elementos que definiriam esse contexto e sofisticassem os dados censitários. Além do fato da queda no número de católicos, Fernandes (2013 e 2014) já percebia em análises qualitativas que alguns municípios do Rio de Janeiro já vivenciavam a dinâmica de um catolicismo carismático, o que reforçava um caminho acentuado destradicionalizante de acordo com o termo de Pierucci (1996). Essa configuração expôs o estado como vanguarda de um movimento que ao longo dos anos se expandiu. A pesquisadora demonstra, que no censo de 2000 alguns municípios do estado já vivenciavam declínios críticos do catolicismo, como exemplo o município de Silva Jardim no noroeste do estado, que tinha uma das menores proporções de população católica do país, com 33.3%. Para compreensão de tamanha excepcionalidade do estado, alguns municípios, como relatado anteriormente, já vivenciaram uma perda de hegemonia católica no censo de 2010, como Itaguaí e Seropédica (ALVES, 2012). Logo, o estado do Rio de Janeiro possivelmente é um laboratório de ensaio de transformações no campo da religião para todo o Brasil, “visto seu *status* de capital cultural capaz de expandir comportamentos e hábitos em nível nacional” (FERNANDES, 2013 - p.31).

Por mais que estado do Rio de Janeiro já liderasse em 2000 o declínio católico; no número de evangélicos, o estado ocupava a terceira posição, com 21% da população, atrás de Espírito Santo (27,5%) e Rondônia (27,7%). No entanto, o estado volta à liderança na população de sem religião com 15,5% da população no censo de 2000. (ANTONIAZZI, 2003) Essa distribuição específica do estado do Rio de Janeiro, desloca o interesse de nossa análise para uma compreensão de como ocorre o movimento na capital do estado, visto que a mesma lidera de forma expressiva a maioria populacional. O estado do Rio de Janeiro, portanto, tem nas suas médias censitárias em grande parte o peso da população do município do Rio de Janeiro. Em 2000, segundo os dados do site do IBGE a população do município correspondia a 40,6% do estado. Logo, grande parte das características aferidas nas médias do estado, são “puxados” por dados do município.

Segundo César Romero Jacob (2003) o município do Rio de Janeiro, carrega um peso relevante para discussão, visto que em 2000 os católicos já não eram maioria expressiva, com uma porcentagem populacional de apenas 54%, bem abaixo da média nacional no mesmo censo (73,8%). Do mesmo modo, o município do Rio de Janeiro teve a maior proporção populacional de sem religião no censo de 2000 (13,5%), bem acima da média nacional (7,3%), contudo, abaixo da média do estado (16%). O número de evangélicos pentecostais

(21%) também carrega expressividade, onde a porcentagem do município também desvia da média nacional (16,2%). No entanto, Jacob tabula os dados do município do Rio de Janeiro em conjunto com sua região metropolitana, que abrange municípios periféricos da cidade. Importante ressalva a ser feita é que esses municípios acabam por incrementar a porcentagem de evangélicos pela sua alta proporção de população evangélica, como comentado mais acima. Dessa forma, perde-se características estritamente do município carioca.

O município do Rio de Janeiro que é subdividido na gestão territorial em 5 áreas de planejamento, dentre essas áreas 33 regiões administrativas, no qual abrangem 158 bairros e dentre esses bairros alguns com parte de sua população morando em favelas, muitas vezes distribuídas em protuberâncias topográficas como morros. Estabelece uma configuração singular de modelo de cidade no Brasil e até mesmo no mundo. A combinação de fatores promove no município do Rio um microcosmos de interações sociais onde podem ser lidos tamanha diversidade socioeconômica e cultural. Dentre seus bairros e regiões, pode haver diferenças radicais, inclusive, para um transeunte atento, até mesmo diferenças de sotaques e gírias, visto o histórico de imigração que a cidade recebeu ao longo do tempo, com ondas de imigração de diferentes lugares do Brasil e até mesmo estrangeiras. Como ex capital do país, o município do Rio promove o interesse de qualquer pesquisador que busque compreender fenômenos de âmbito urbano como está colocado a dinâmica religiosa atual. (ABREU,1987)

Desse modo, por meio dos metadados adquiridos, do censo de 2000, que outrora foram utilizados para cruzamento de intenção de votos com condições demográficas, socioeconômicas e distribuição religiosa - encomendados para a leitura da eleição para prefeitura do município do Rio de Janeiro em 2008 – vamos expor algumas singularidades vistas entre áreas de planejamento, regiões administrativas e bairros do município do Rio de Janeiro. Vamos apreciar alguns dos metadados do censo de 2000, visto que o exercício proposto tem interesse em correlações entre distribuição religiosa e o retrato do contexto socioeconômico da época, as variáveis relevantes para a temática, assim como, comparar dados intramunicipais com a média do estado e nacional.

Segundo uma ampla gama autores da área, não há divergência que dentre a dinâmica religiosa brasileira existem perfis sociodemográficos que estão associados ao fenômeno da transição religiosa. É consenso no campo, que variáveis como renda e escolaridade influenciam diretamente na escolha religiosa. (PRANDI & PIERUCCI 1996; MARIANO,1999 e 2004;

JACOB, 2003, 2006; FERNANDES, 2006, ALMEIDA, 2003; FRESTON, 1995) Alguns autores incluem o sexo como variável relevante (JACOB, 2003, ALVES, 2012, 2014 e 2017)), outros tem a faixa etária como variável relevante (JACOB, 2003, FERNANDES, 2006) e alguns autores defendem que o fenômeno esteja propriamente atado a ligação entre sexo e faixa etária (ALVES et al, 2012 e 2014).

Jacob (2003), de acordo com os dados do censo de 2000, definiu perfis recorrentes de cada denominação. Em relação aos católicos, o autor considerou que o perfil demográfico e socioeconômico não diverge do perfil normativo do brasileiro, em relação as médias socioeconômicas nacionais, afinal, o catolicismo no censo de 2000 vivenciava queda populacional, contudo nada que colocasse em causa sua hegemonia. Não obstante, demograficamente os católicos habitavam em sua maioria as zonas rurais, eram homens, brancos e mais idosos do que adultos (41 +). Em seus aspectos sociais, os católicos tinham nível educacional abaixo da média brasileira, em sua maioria cursos clássicos e científicos (modelos anteriores ao ensino médio), economicamente ocupavam uma faixa de renda de 1 salário mínimo, com a devida ressalva de indivíduos que desviam profundamente da média com 21 salários mínimos para mais, o que define a diversidade socioeconômica católica.

Para os evangélicos pentecostais, Jacob (2003) aponta um desvio acentuado em relação ao perfil médio nacional. Segundo o autor, demograficamente os pentecostais em 2000 moravam em sua maioria nas zonas urbanas, eram majoritariamente mulheres, negras, pardas e indígenas, mais jovens do que adultos, nível de escolaridade de poucos anos de estudo (no máximo primeiro grau completo), nível salarial baixo, chegando ao máximo de 3 salários mínimos. No entanto, o autor comenta que grande parte dessa população não estava de carteira assinada, ocultando possivelmente informações de rendas informais, o que acabaria por alterar a média salarial do perfil. Contudo, esse fato não impediu o autor de definir que a população evangélica pentecostal em sua maioria ocupa camadas mais populares dos centros urbanos.

Em relação aos evangélicos de missão, segundo o autor, também apresentavam desvios contundentes em relação à média brasileira, em grande parte pelo seu tamanho populacional (5%). Mesmo estando em todos os estados são concentrados principalmente no Rio de Janeiro, mais uma vez apresentando um destaque para o município. O perfil demográfico, segundo Jacob (2003), é caracterizado por indivíduos, em sua maioria, concentrados em zonas



urbanas, majoritariamente mulheres, brancas (segundo o autor, resultado da origem europeia dos primeiros fies) e indígenas (resultado de ações missionárias em aldeias ao longo do século XIX e XX), mais adultos e idosos. O nível educacional é superior à média nacional, tendo a maioria dos indivíduos segundo grau completo, graduação e até mesmo pós graduação. A média salarial também desvia da média nacional, tendo os indivíduos em sua maioria faixas de 6 a 10 e 11 a 20 salários mínimos. Colocando essa população entre camadas médias urbanas.

Para os sem religião, Jacob (2003) faz uma ressalva importante, de acordo com o autor essa categoria acaba por ser mais complexa na definição de um perfil, pois em tese aglutinaria indivíduos que não acreditam em Deus (ateus) e os que não estariam institucionalizados religiosamente no momento da recenseamento, ou mesmo, não se sentem pertencentes a nenhuma comunidade confessional, assim como podem pertencer a denominações “não reconhecidas” popularmente o que empurraria o sujeito a resposta de se declarar sem religião, como por exemplo religiões que sofram algum tipo de preconceito por métodos alternativos de professar a fé. Contudo, de acordo com a categoria censitária, o perfil demográfico seria caracterizado por maioria homem, urbanos, diversos racialmente, porém, com minoria branca, em sua maioria jovens (16 a 20 anos) e jovens adultos (21 a 30 anos). Nível educacional também diverso, alguns indivíduos somente com primeiro grau completo e outros com graduação e até pós graduação, consequentemente, deixando a faixa salarial também diversa. Logo, uma categoria sem um perfil tão bem definido com as outras.

Para tanto, vamos perceber como essas variáveis se distribuem no município do Rio de Janeiro nos anos 2000. Compreender se as variáveis sexo, escolaridade, renda e idade, tem correlação com as devidas denominações, do mesmo modo, perceber se expressam os perfis definidos por Jacob (2003) dentre a realidade carioca.

Como já dito anteriormente o município do Rio de Janeiro, carrega especificidades singulares em seu histórico socioeconômico e demográfico. Do ponto de vista histórico, o município foi sede da família real portuguesa, o que levou a formação de uma aristocracia local, bem como a formação de uma camada social abastada de funcionários públicos a cargo da burocracia governamental. (ABREU,1987) Por ser a capital do país, perdurando até 1960, concentrou durante muito tempo decisões políticas, econômicas e jurídicas, o que trouxe o protagonismo de decisões que valessem para todo o território. Assim como, do ponto de vista cultural,

segundo Ruy Castro, literário brasileiro, no início do século XX a cidade já vivenciava ares do modernismo, colocando o Rio como centro de formação e convívio intelectual. de manifestações culturais do popular ao erudito, configuração essa que caracteriza a cidade com sua vocação vanguardista em diversos sentidos. Ao longo dos anos a cidade cresceu, se industrializou e recebeu populações oriundas de diferentes estados da federação em busca de melhores condições de vida e trabalho, no entanto, a soma de populações pobres do país com os já marginalizados pretos e pardos cariocas, colocou o Rio de Janeiro numa configuração de extrema desigualdade social e consequentemente segregação social. Após o processo de desindustrialização a partir dos anos 80, a matriz econômica do município se desloca para o setor de serviços, aumentando os índices de desempregos, principalmente nos antigos bairros onde residiam as indústrias e as vilas operárias. Transformando regiões onde antes havia melhores condições socioeconômicas em regiões mais pobres. (ABREU, 1987)

Essa segregação socioespacial se manifesta principalmente na divisão material entre favelas/bairros. Diferente de outras cidades globais, onde a pobreza é empurrada para periferia e não se manifesta com intensidade nas regiões nobres ou centrais das cidades, no Rio de Janeiro há bairros com maiores índices socioeconômicos em que parte de sua população, considerando o território de abrangência, mora em favelas. No entanto, a divisão favela/bairro é uma constatação e entra, inclusive, como parte do *modus operandis* da gestão administrativa. Ao considerar a favelização um crescimento urbano desgovernado ou até criminoso, o estado reage com a não prestação de serviços básicos, o abandono e a violência policial. (RIBEIRO, 2009)

[...] apesar das nítidas tendências à diferenciação inter e intrafavelas, além do aumento da sua integração a alguns serviços urbanos, não eliminou a dicotomia favela-cidade como traço distintivo da ordem urbana carioca. Entre a favela e a cidade mantém-se, com efeito, um regime de interação social fortemente hierarquizado e que se organiza com base nas percepções da existência de mundos sociais separados e distantes. Este regime de interação social não se concretiza apenas nas práticas cotidianas, mas também naquelas interações com as instituições da cidade, ou seja, as que deveriam fundamentar sua ação pelos valores dos direitos de cidade, através da promoção do acesso a bem públicos fundamentais de uma cidadania universalizada na sua concepção e nos procedimentos pelos quais o acesso é obtido. RIBEIRO, 2009. p.370

Em síntese, a configuração social carioca, é um espaço onde as variáveis relevantes na análise da distribuição religiosa são perpassadas por essas diferenças, seja numa perspectiva em áreas de planejamento, regiões administrativas ou bairro/favelas. Mais uma vez, se tornando um espaço rico para percebermos com se comportam os perfis religiosos dentre essa complexidade.

### 3.1 – Um retrato da dinâmica religiosa carioca dos anos 2000.

Para começar vamos expor algumas singularidades da distribuição religiosa no Rio. O exercício é percebermos como as variáveis se distribuem pelos bairros, nas regiões administrativas e em áreas de planejamento (conjunto de regiões administrativas). No intuito de começar pelas unidades e ir aumentando a lupa para perceber como essas variáveis vão se correlacionar com a distribuição religiosa.

Portanto, definindo uma classificação de três bairros, começamos com a apreciação de como se apresenta a distribuição religiosa em bairros com maior porcentagem de domicílios em favelas, a fim de percebermos se há alguma relevância nessa variável.

#### BAIRROS COM MAIOR PORCENTAGEM DE DOMICÍLIOS COM FAVELAS ANOS 2000 (%)

Bairro	Domicílios em favelas	Católicos	Evangélico de Missão	Evangélico Pentecostal	Sem religião
Jacarezinho	87,5	44,1	9,8	17,3	22,8
Barros Filho	84,7	55	6,1	18,4	15,9
Acari	83,8	48,6	5,7	16	26,1

Como percebido, os bairros com maior número de domicílios em favelas, estão abaixo da média na porcentagem de católicos, comparada a média do estado (55,7%) e ainda mais quando comparada a média nacional (73,8%). No entanto, nesses bairros a porcentagem de evangélicos pentecostais não foge a média do estado. Um fator relevante observado, é que a

média de população sem religião nesses bairros, ficaram relativamente altas comparadas a média do estado (15,5%) e bem acima da média nacional (7,3%).

Quando apresentamos, a título de comparação, a classificação de bairros com menor número de domicílios em favelas, são também os bairros com maior nível de renda de acordo com o número médio de salários-mínimos por chefe de família/domicílio e de escolaridade de acordo com anos de estudo.

#### **BAIRROS COM MENOR PORCENTAGEM DE DOMICÍLIOS COM FAVELAS ANOS 2000 (%)<sup>2</sup>**

<b>Bairro</b>	Domicílios em favelas	Escolaridade	Salários mínimos	Católicos	Evangélico de Missão	Evangélico Pentecostal	Sem religião
<b>Barra da Tijuca</b>	0,8	11	18,1	73	3,2	4,2	8,8
<b>Leblon</b>	0	11	18,7	72,3	1,6	2,5	11,1
<b>Lagoa</b>	0	11	22,3	69,6	1,8	2,5	13,8

Nos bairros com menor número de domicílios em favelas, com maiores médias de anos de estudo e renda, a população católica é majoritária. Fica acima da média do estado e se adéqua a média nacional. No entanto, os índices de evangélicos de missão são bem pequenos, assim como os evangélicos pentecostais. E os sem religião estão abaixo da média do estado, no entanto, mais próximo da média nacional.

Quando olhamos para os bairros com maior número de domicílios em favelas, com maior nível de renda, de acordo com o número de salários-mínimos por chefe de família/domicílio, e de anos de estudo temos essa distribuição:

---

<sup>2</sup> Seis bairros tinham média de onze (11) anos estudo: Barra da tijuca; Flamengo; Ipanema; Lagoa; Leblon e Urca. Dessa forma, foram selecionados três bairros de acordo com o critério de menor número de domicílios em favelas e de diferentes regiões administrativas para aumentar a variabilidade regional dos bairros.

**BAIRROS COM MAIOR PORCENTAGEM DE DOMICÍLIOS COM FAVELAS,  
MAIOR RENDA E ECOLARIDADE, ANOS 2000 (%)<sup>3</sup>**

<b>Bairro</b>	Domicílios em favelas	Escolaridade	Salários mínimos	Católicos	Evangélico de Missão	Evangélico Pentecostal	Sem religião
<b>Botafogo</b>	6,1	10	10,2	71,3	3	5	15,1
<b>Jardim Guanabara</b>	1,8	10	9,5	72,9	4,1	5,1	9,3
<b>Grajaú</b>	9	9	8,3	71,3	2,7	4,6	8,7

Aqui percebemos, portanto, que a variável - número de domicílios em favelas - parece não exercer influência na dinâmica de distribuição religiosa, no entanto, maior nível de renda e consequentemente escolaridade, já parecem ser circunstanciais. Logo, temos mais uma vez dados semelhantes as médias nacionais e estaduais.

Levando em conta, o mesmo critério de bairros com menor número de favelas, contudo, com menor renda temos essa distribuição:

**BAIRROS COM MENOR PORCENTAGEM DE DOMICÍLIOS COM FAVELAS,  
MENOR RENDA E ECOLARIDADE, ANOS 2000 (%)<sup>4</sup>**

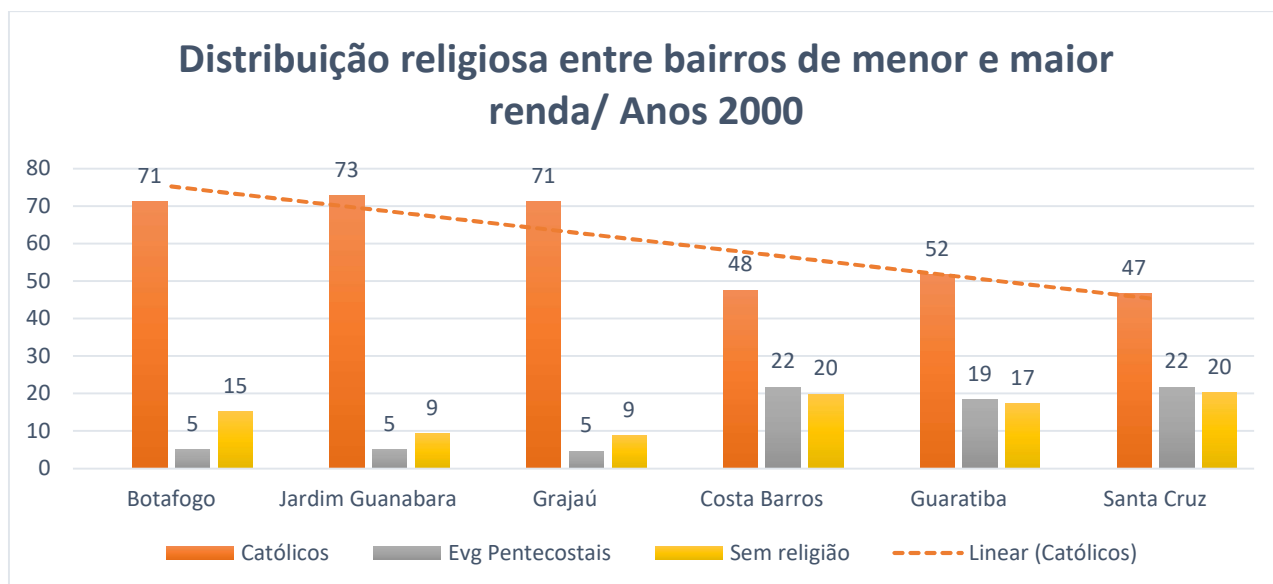
<b>Bairro</b>	Domicílios em favelas	Escolaridade	Salários mínimos	Católicos	Evangélico de Missão	Evangélico Pentecostal	Sem religião
<b>Costa Barros</b>	51,4	5	1,3	47,6	6,2	21,7	19,9
<b>Guaratiba</b>	0	5	1,5	51,7	7,9	18,5	17,3
<b>Santa Cruz</b>	9,4	5	1,5	46,7	6,1	21,7	20,3

---

<sup>3</sup> Barra da tijuca, Leblon e Lagoa, assim como maiores índices de anos de estudo, têm maior índices de renda, portanto, optamos aqui por bairros com maiores rendas, maiores número de domicílios em favelas, mais populosos e de diferentes regiões administrativas, mais uma vez para aumentar a variabilidade entre os bairros e testar a variável – domicílio em favelas.

<sup>4</sup> O critério aqui foi selecionar bairros com menor renda, mais populosos, com menor número de domicílios em favelas e de diferentes Regiões administrativas.

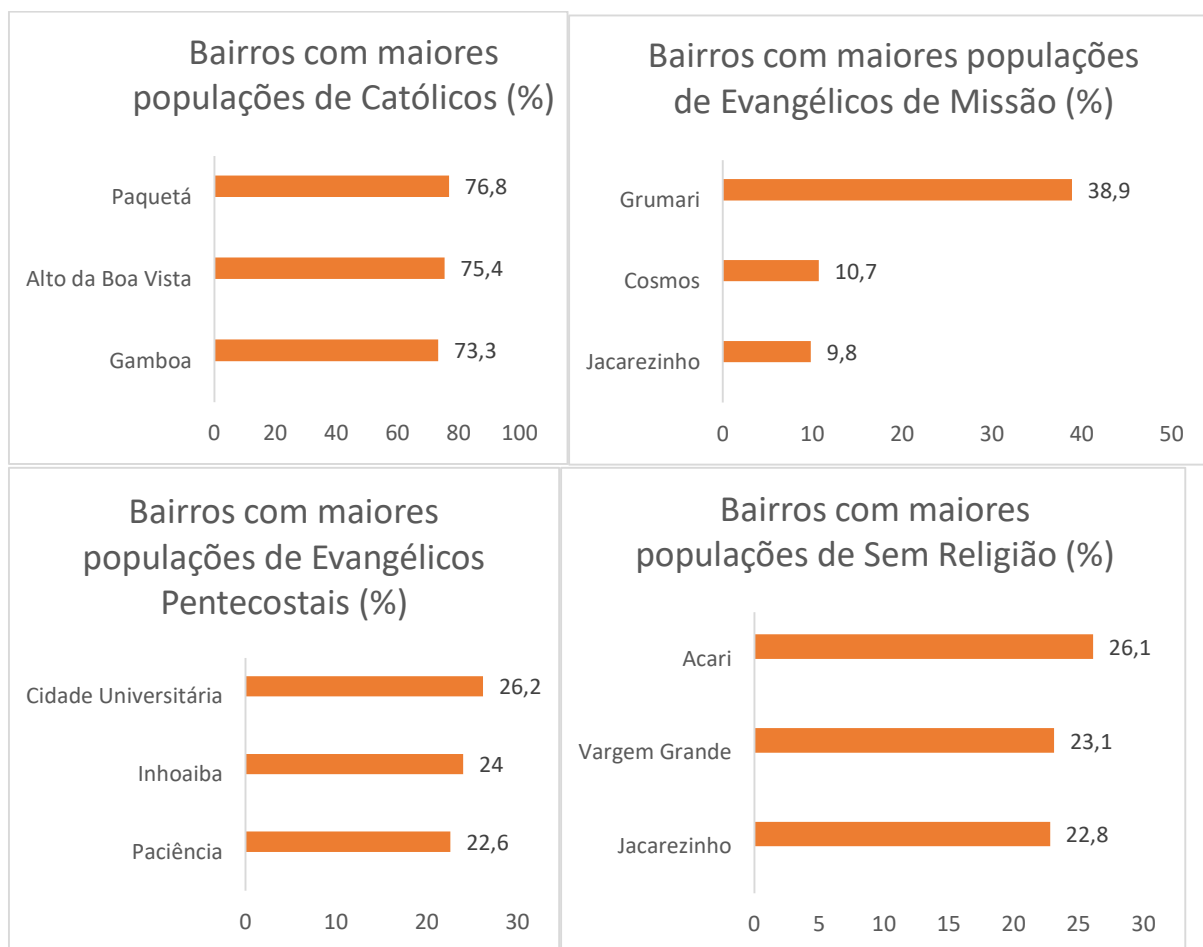
Mais uma vez, quando colocada a distribuição de acordo com as variáveis renda e escolaridade, a dinâmica parece ser afetada e transparece a queda drástica da população católica, que fica bem abaixo da média nacional e estadual. E mais uma vez os domicílios em favelas não parecem exercer influência, visto que esses bairros foram selecionados também com critério de menor número de domicílios em favelas. Do mesmo modo, podemos perceber que nos bairros com menor renda, temos uma população católica mais baixa, um aumento dos evangélicos de missão comparado a média nacional (5%), um aumento acima da média nacional (16%) e do estado (21%) de evangélicos pentecostais, assim como um aumento da população sem religião referente a média do estado (16%) e bem acima da média nacional (7,3%). Aqui temos o gráfico comparativo para facilitar a visualização:



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

Quando testado a variável sexo, o perfil feminino, variável importante segundo alguns autores para a escolha religiosa e o próprio fenômeno da transição religiosa (ALVES et al, 2012), no município do Rio não pareceu ter correlação, visto que os bairros com maior número de mulheres são bairros de maior renda e escolaridade, respectivamente: Copacabana, Leme, Leblon, Ipanema, Glória, Botafogo e Flamengo. Portanto, não foram encontradas correlações específicas relacionada a variável sexo. Outra variável testada que não pareceu carregar correlação a priori com o a distribuição religiosa por bairro, foi idade. Nos anos 2000, parte massiva da população carioca era adulta (não obtivemos a porcentagem de população infantojuvenil) e a população idosa (70 anos ou mais) por bairro carregam números inexpressíveis.

Dando sequência a nosso exercício, temos aqui um quadro de bairros e o *ranking* da distribuição religiosa nos anos 2000.



Fonte: Elaboração do autor, 2023

No *ranking* montado sem qualquer critério de seleção, ainda que em alguns bairros a população seja pouco expressiva comparada a outros bairros, surgem alguns dados surpreendentes. Dentre os dados que carregam relevância, primeiro está o caso do bairro de Paquetá. Paquetá é uma ilha na Baía de Guanabara que acabou aparentemente por preservar o catolicismo como religião majoritária, numa população de 3.421 indivíduos, quase 77% se declarou católico nos anos 2000. É uma média que fica acima da média nacional de 2000 (73%), contudo, parece acompanhar o decréscimo ao longo dos últimos censos, visto que o bairro mais católico do Rio de Janeiro, não carrega uma hegemonia mais adensada como poderia ocorrer.

Outro fato surpreendente, é Grumari ter quase 40% de Evangélicos de Missão, concentrada numa população de 136 indivíduos nos anos 2000. O bairro mais evangélico pentecostal do Rio de Janeiro é a Cidade Universitária com pouco mais de 26% de indivíduos que se declararam pentecostais nos anos 2000. Com uma população 1.736 indivíduos, o bairro se encontra na Ilha do Fundão, que se localiza entre o bairro da Maré e a Ilha do Governador. Mesmo carregando o nome Cidade Universitária, o bairro tem níveis de renda e escolaridade bem baixos, não correspondendo a estudantes universitários em si, como veremos na próxima tabela.

Mais um dado relevante, é termos o bairro de Acari na zona norte do Rio de Janeiro, como o bairro com maior porcentagem de indivíduos que se declararam sem religião, com pouco mais de 26%, o bairro fica bem acima da média do estado (15,5%) e mais ainda da média nacional (7,3%). Interessante notar, que o bairro Jacarezinho, ocupa o terceiro lugar em número de Evangélicos de Missão, com quase 10%, assim como, ocupa a terceira posição no número de indivíduos que se declaram sem religião, com quase 23% de população.

A fim de perceber um pouco melhor como se distribuem as outras denominações nestes bairros, temos a seguinte tabela:

#### ***DISTRIBUIÇÃO RELIGIOSA POR BAIRROS DOS RANKINGS***

<i>Bairro</i>	Católicos	Evangélico de Missão	Evangélico Pentecostal	Sem religião
<i>Paqueta</i>	76,8	2,9	4,8	7,6
<i>Alto da Boa Vista</i>	75,4	2	8,9	7,7
<i>Gamboa</i>	73,3	4	8	8,4
<i>Grumari</i>	36,7	38,9	0	16,9
<i>Cosmos</i>	45,4	10,7	21,2	18
<i>Jacarezinho</i>	44,1	9,8	17,3	22,8
<i>Cidade Universitária</i>	51,2	3,4	26,2	10,4
	45,1	9,5	24	17,4

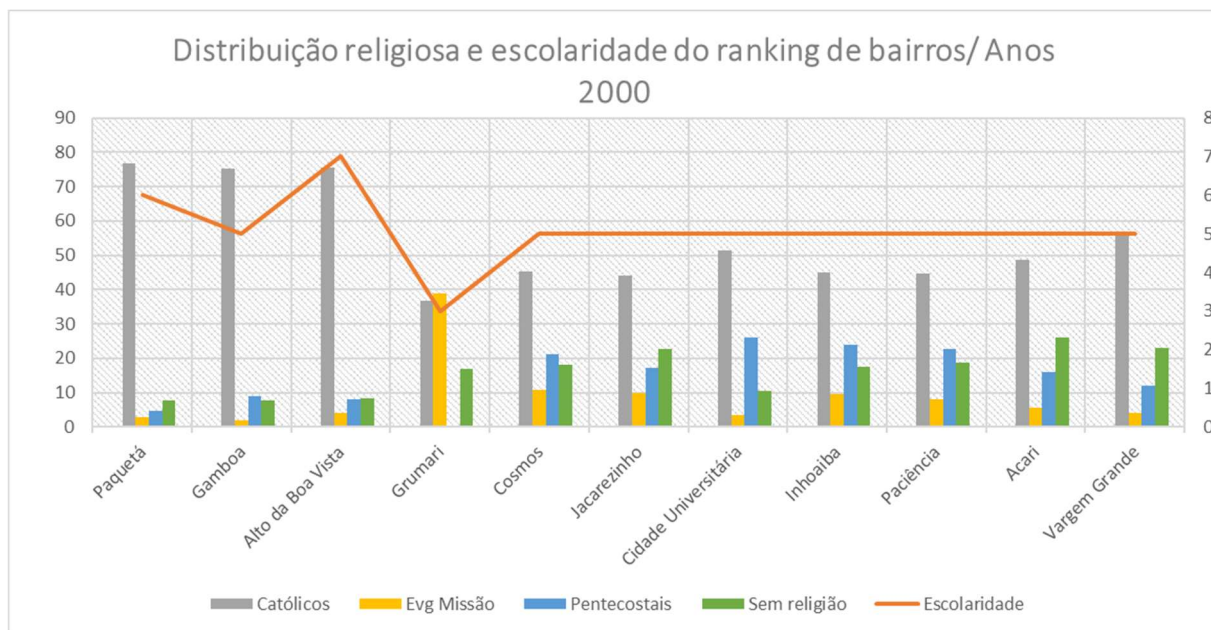


<i>Inhoaíba</i>	44,8	8,1	22,6	18,8
<i>Paciência</i>	48,6	5,7	16	26,1
<i>Acari</i>				
<i>Vargem Grande</i>	56,8	4	12,1	23,1

Como percebido, os bairros que carregam as maiores populações de evangélicos e sem religião, acabam por ter médias de população católica bem abaixo da média do estado. Outro ponto interessante, é notar que bairros com maiores índices de população sem religião, acabam por ter também maiores populações de evangélicos pentecostais, o que poderia demonstrar um trânsito religioso intenso nesses bairros nos anos 2000. Outro fato notável, é mais uma vez o bairro de Grumari; assim como tinha a maior população de evangélicos de missão, Grumari tem a menor porcentagem de população católica do Rio de Janeiro e já em 2000 vivenciava sua transição religiosa, no entanto, de maioria evangélica de missão, visto que o bairro também carrega a menor porcentagem de pentecostais do município. Entretanto, dentre a pequena população do bairro, quase 17% se declararam sem religião, número que fica acima da média do estado (15,5%), desse modo, Grumari pode se configurar como uma região de resistência evangélica de missão, visto a não existência de pentecostais na região, assim como pode refletir um espaço de trânsito religioso intenso.

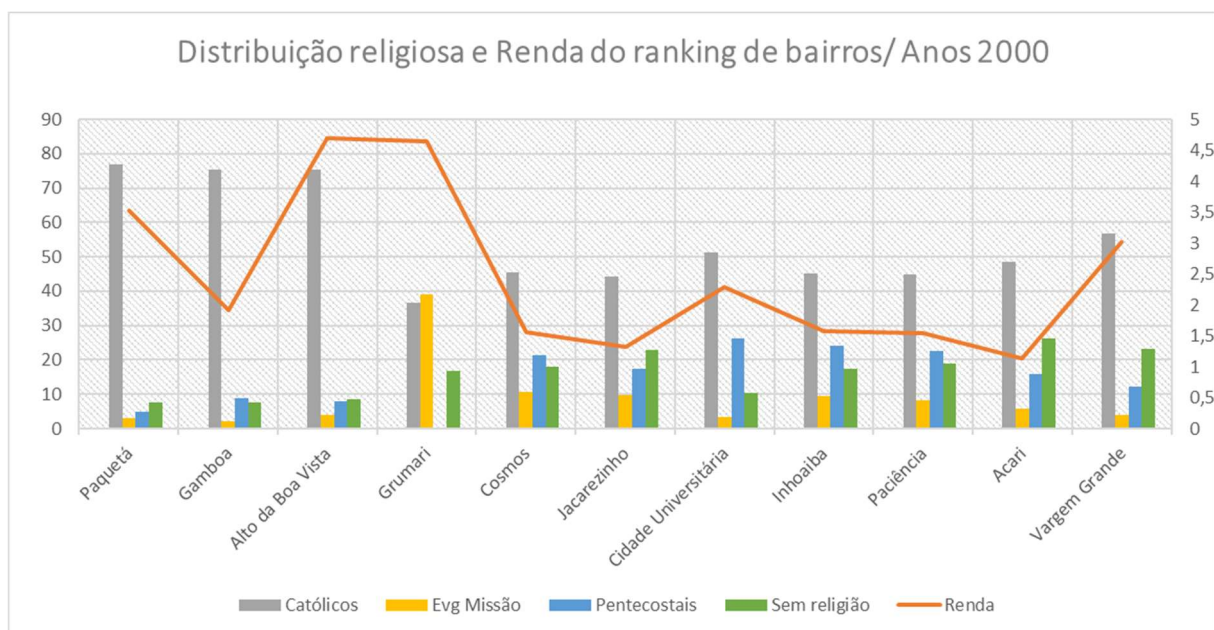
Notável mais uma vez é o bairro da Cidade Universitária, que aparece com uma porcentagem baixa de católicos, alta de pentecostais, assim como está abaixo da média do estado (15,5%), contudo, acima da média nacional (7,3%), em relação a população de sem religião.

A fim de trazermos novos elementos, testamos as variáveis renda (número de salários-mínimos/ chefe de família) e escolaridade (anos de estudo) nesses bairros, construindo o seguinte gráfico:



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

A partir desse gráfico, fica notável que a variável escolaridade, nessa distribuição, destoa do perfil investigado, por Jacob (2003) para o país, visto que aqui, os bairros mais católicos acabam por ter níveis maiores de escolaridade, enquanto o bairro de maioria evangélica de missão tem uma população com média mais baixa de escolaridade, diferente do perfil majoritário de evangélicos de missão do país em 2000, que ocupavam melhores níveis educacionais que os católicos, por exemplo. Vamos observar agora como a renda se distribui nesses bairros, em número de salários mínimos por chefe de domicílio.



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

No gráfico de renda, alguns novos pontos aparecem e demonstram a complexidade do fenômeno. Primeiramente, a Gamboa bairro antigo e central do Rio de Janeiro, nesse gráfico, já aparece com a renda inferior na relação com os bairros mais católicos do município. No entanto, está de acordo com o perfil de católico elaborado por Jacob (2003), em que a maioria dos católicos tem renda de até 1 salário mínimo. O bairro, portanto, estaria levemente acima da média. Contudo, os outros dois bairros de maior porcentagem de católicos no município, Paquetá e Alto da Boa Vista, acabam por ter médias de número de salário mínimo acima dos outros bairros, já Vargem Grande, que do mesmo modo carrega uma das porcentagens mais altas de população sem religião, no quesito renda, fica também acima da média. Esse fato, demonstra o difuso perfil dos sem religião comentado por Jacob (2003), no sentido de os principais bairros de população sem religião até estarem na mesma média de escolaridade, todavia, no quesito renda, não há um alinhamento entre os bairros. Nos três mais populosos de sem religião, temos Acari com nível bem abaixo de renda, Paciência da mesma forma, e Vargem Grande com um nível maior de renda.

Outro fator interessante, é que mais uma vez Grumari se destaca na apreciação. Grumari que aparece com nível baixo de escolaridade no primeiro gráfico, no segundo, já aparece com um nível maior de renda, se alinhando, portanto, ao perfil elaborado por Jacob (2003) em relação aos evangélicos de missão. Desse modo, por mais que os níveis de renda de todos os bairros

do ranking, tal qual o nível de escolaridade não seja necessariamente alto comparados a bairros mais nobres do município, uma proposição pode estar aparente, a dinâmica religiosa é mais pulsante, assim como o trânsito religioso, em bairros que ocupam uma posição relativamente baixa de escolaridade e renda. Do mesmo jeito, os fatores escolaridade e renda, também podem não ser um dos principais influenciadores da escolha religiosa no Rio de Janeiro. Visto, que nenhum bairro de alta escolaridade e renda apareceram na dinâmica do *ranking* de distribuição religiosa.<sup>5</sup>

### 3.2 – A dinâmica religiosa em regiões administrativas.

Para tentarmos observar a distribuição religiosa de forma mais adensada, outro exercício proposto é observar a distribuição sobre as regiões administrativas do município do Rio de Janeiro. Regiões administrativas, são instrumentos de organização e gestão do município criado por decreto em 1962 que se consolida em 1972 com a fusão do antigo estado da Guanabara com o estado do Rio de Janeiro, recebendo o município do Rio de Janeiro a posição de capital do estado. As regiões administrativas, portanto, aglutinam bairros em regiões. Logo, observar a distribuição religiosa via região administrativa é a possibilidade de agregar mais dados entre bairros territorialmente fronteiriços, que desse modo, não carregam diferenças tão relevantes entre si.

São ao total 33 regiões administrativas, cada região aglutina um número específico de bairros fronteiriços. São elas em ordem alfabética:

Nº	Regiões administrativas	Bairros
1	Anchieta	Guadalupe; Parque Anchieta; Ricardo de Albuquerque.

---

<sup>5</sup> A mudança religiosa, nesse contexto, pode refletir o que Prandi e Pierucci (1996) argumentavam, no sentido de que há uma busca por soluções místicas para problemas materiais, logo, não sendo resolvido um problema o indivíduo possivelmente muda de religião, e os mais abastados de escolaridade e renda, não mudam de religião, pois de alguma forma têm seus compromissos religiosos realizados, assim como a dádiva de uma boa vida. Portanto, não seria a religião um ponto de inflexão na vida do sujeito, visto que ser católico não carrega necessariamente a necessidade de presença, convertimento, ou mesmo manutenção da religiosidade, o vínculo é dado somente pela declaração.

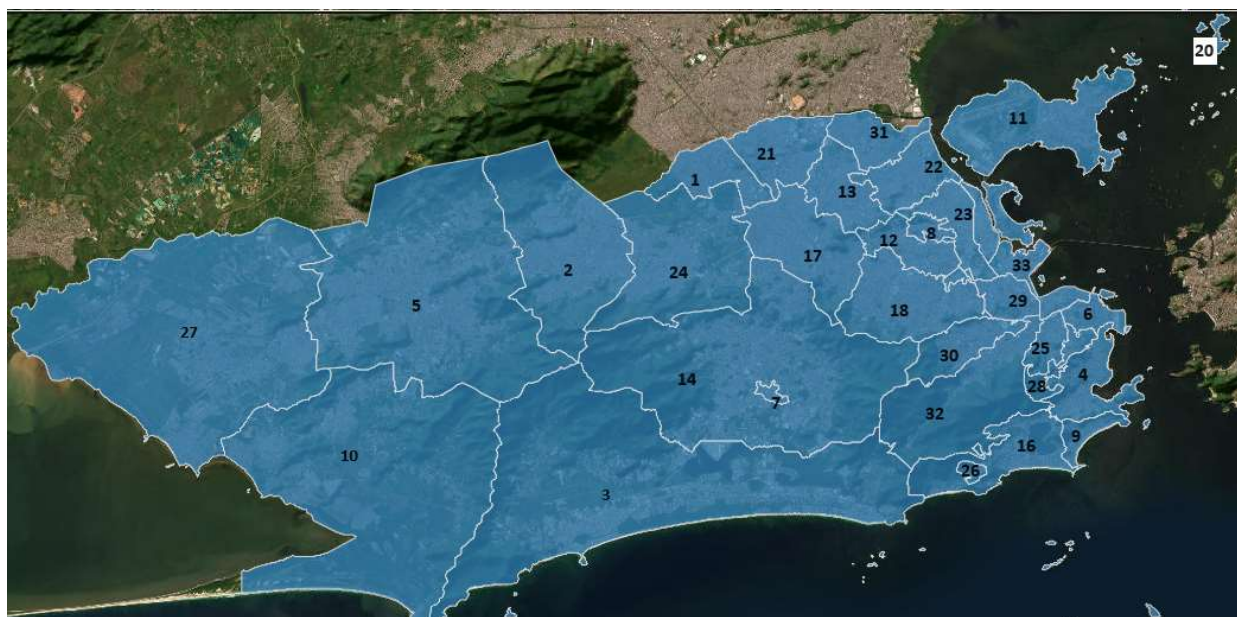
2	Bangu	Bangu; Padre Miguel; Camará.
3	Barra da Tijuca	Barra da Tijuca; Camorim; Itanhangá; Recreio; Vargem Grande; Vargem Pequena; Joá; Grumari.
4	Botafogo	Botafogo; Catete; Cosme Velho; Flamengo; Glória, Humaitá; Laranjeiras; Urca.
5	Campo Grande	Campo Grande; Cosmos; Inhoaíba, Santíssimo; Senador Vasconcelos.
6	Centro	Centro.
7	Cidade de Deus	Cidade de Deus
8	Complexo do Alemão	Complexo do Alemão
9	Copacabana	Copacabana; Leme.
10	Guaratiba	Barra de Guaratiba; Guaratiba; Pedra de Guaratiba
11	Ilha do Governador	Bancários; Cacuia; Cidade Universitária; Cocotá; Freguesia; Jardim Carioca; Guanabara; Moneró; Portuguesa; Praia da Bandeira; Ribeira; Tauá; Zumbi; Pitangueiras.
12	Inhaúma	Del Castilho; Engenho da Rainha; Higienópolis; Inhaúma; Maria da

		Graça; Tomas Coelho.
13	Irajá	Colégio; Irajá; Vicente de Carvalho; Vila da Penha; Vila Kosmos; Vista Alegre.
14	Jacarepaguá	Anil; Curicica; Freguesia; Gardênia Azul; Jacarepaguá; Pechincha; Praça Seca; Tanque; Taquara; Vila Valqueire.
15	Jacarezinho	Jacarezinho
16	Lagoa	Gávea; Ipanema; Jardim Botânico; Lagoa; Leblon; São Conrado; Vidigal.
17	Madureira	Bento Ribeiro; Cascadura; Cavalcanti; Engenheiro Leal; Honório Gurgel; Madureira; Marechal Hermes; Oswaldo Cruz; Bocaiuva; Rocha Miranda; Turiaçu; Vaz Lobo; Campinho.
18	Meier	Abolição; Água Santa; Cachambi; Encantado; Engenho Dentro; Engenho Novo; Jacaré; Lins de Vasconcelos; Meier; Piedade; Pilares; Riachuelo; Rocha; Sampaio; São Francisco Xavier; Todos os Santos.
19	Maré	Maré
20	Paqueta	Paqueta

<b>21</b>	Pavuna	Acari; Barros Filho; Coelho Neto; Costa Barros; Columbia; Pavuna.
<b>22</b>	Penha	Brás de Pina; Penha; Penha Circular.
<b>23</b>	Ramos	Bonsucesso; Manguinhos; Olaria; Ramos.
<b>24</b>	Realengo	Campo dos Afonsos; Deodoro; Jardim Sulacap; Magalhães Bastos; Realengo; Vila Militar.
<b>25</b>	Rio Comprido	Catumbi; Cidade Nova; Estácio; Rio Comprido.
<b>26</b>	Rocinha	Rocinha
<b>27</b>	Santa Cruz	Santa Cruz; Sepetiba; Paciência.
<b>28</b>	Santa Teresa	Santa Teresa
<b>29</b>	São Cristóvão	Benfica; Mangueira; São Cristóvão
<b>30</b>	Vila Isabel	Andaraí; Grajaú; Maracanã; Vila Isabel.
<b>31</b>	Vigário Geral	Vigário Geral; Cordovil; Parada de Lucas; Jardim América.
<b>32</b>	Tijuca	Alto da Boa Vista; Praça da Bandeira; Tijuca.

33	Zona Portuária	Caju; Gamboa; Santo Cristo; Saúde.

De acordo com a distribuição espacial temos o seguinte mapa:



Fonte: Montagem autoral com o mapa do Datario.

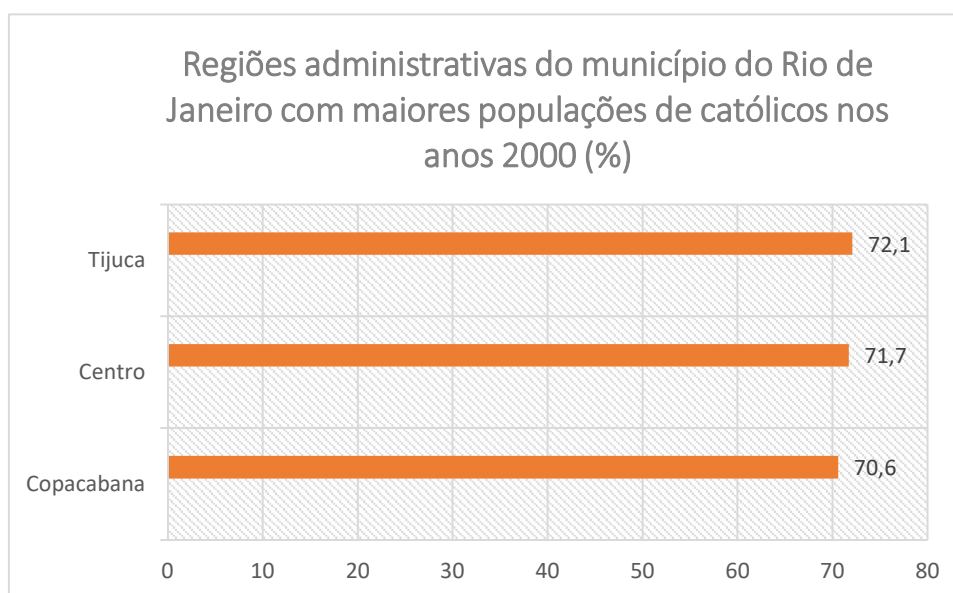
Como podemos notar, a aglutinação dos bairros pode nos fornecer uma observação espacial mais simplificada, logo, para apresentação dos dados das regiões administrativas, propomos a aglutinação dos metadados dos bairros via média aritmética simples, o que nos fornece o apanhado, visto que os bairros das regiões administrativas comungam de dados socioeconômicos similares, mesmo os que têm parte de sua população com domicílios em favelas, variável que não carrega interferências relevantes como demonstrado mais acima. Do mesmo modo, desvios amostrais de bairros com populações menores serão diluídos por meio da aglutinação.

De modo semelhante com que fizemos anteriormente, vamos testar algumas variáveis e compreender se carregam algum tipo de correlação. De antemão, ponderamos que por meio da constatação que revelamos acima, domicílios em favelas não correspondem uma variável



relevante entre bairros e nas regiões administrativas não foi diferente, mesmo a aglutinação de mais de um bairro com domicílios em favelas também não se revelou uma variável relevante, portanto, vamos começar pelo ranking da distribuição religiosa para assim compreendermos possíveis variáveis que podemos estar postas. Todavia, antes de apresentar o *ranking*, decidimos aqui, estabelecer um critério populacional, visto que o objetivo de aglutinar os bairros foi adensar a representação da distribuição religiosa, logo, algumas das regiões administrativas como o bairro de Paquetá (que lideraria mais uma vez em número de população católica), por exemplo, são regiões administrativas com somente um bairro, o que enviesaria nossa análise, visto que a população nos anos 2000, era bem abaixo das outras regiões, o que acaba por perder a representação de maior magnitude a qual queremos propor. No entanto, o critério é populacional, pois existiam regiões administrativas com somente um bairro que carregavam populações acima de 30 mil, o que para nós é uma amostragem suficiente para uma lupa mais afastada da distribuição religiosa no município do Rio de Janeiro.

Vamos começar, portanto, com o *ranking* de regiões administrativas com maiores porcentagens de população católica:



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

Como percebemos, a região administrativa da Tijuca, que corresponde aos bairros Alto da Boa Vista, Praça da Bandeira e Tijuca, tem a maior expressão de católicos no Rio, a partir do

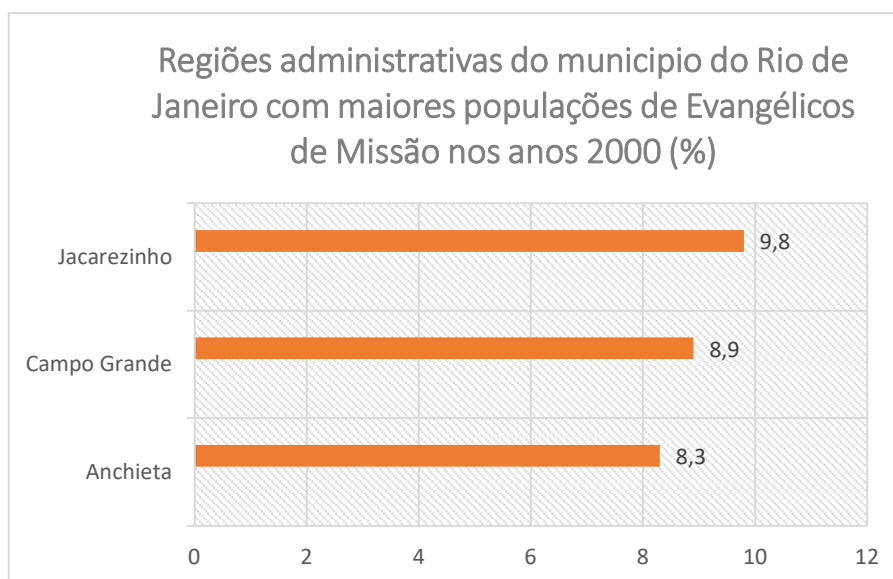
critério posto. Vamos perceber agora, como as variáveis, população idosa (70+), escolaridade em média de anos de estudo e renda média (salário mínimo por chefe de domicílio), se distribuem para as três regiões administrativas:

*DISTRIBUIÇÃO DE VARIÁVEIS E OUTRAS RELIGIÕES POR REGIÕES ADMINISTRATIVAS MAIS CATÓLICAS DO RIO DE JANEIRO/ANOS 2000*

<i>Reg Adm</i>	População Total	%População 70+	Média anos de estudo	Salários mínimos	%Evng Missão	%Pentecostais	%Sem religião
<i>Tijuca</i>	180992	12	8,3	6,6	4,7	6,1	8,5
<i>Centro</i>	39135	11,4	8	5	1,9	8,1	9,9
<i>Copacabana</i>	161178	17,4	10	13,3	6,2	6,2	9,6

Como percebido, as regiões administrativas com maiores porcentagens de população católica, carregam um perfil relativamente alto de anos de estudo, comparado a média do município (6,4 anos), assim com uma renda (número de salário mínimo por chefe de domicílio) também relativamente alta comparado à média do município (4,1 salários mínimos). A distribuição dessas variáveis difere do perfil católico nacional elaborado por Jacob (2003), no entanto, uma variável que agora se tornou relevante foi a de população idosa, como veremos na comparação com a distribuição de variáveis para o ranking das outras religiões. A variável idade, principalmente de idosos (70 anos ou mais) não carregava expressão por bairro nos anos 2000, contudo, por meio da aglutinação das regiões administrativas a variável idade, parece ter correlação principalmente com o catolicismo. Diversos autores outrora já estabeleceram correlações, visto que população de idosos ocupa uma posição, no geral, de validação da tradição, comungando do *ethos* do catolicismo hegemônico, além de diante do trânsito religioso a população idosa não ser protagonista. (ALMEIDA, 2008; FERNANDES, 2014)

Outra constatação aparente, é que nessas regiões de hegemonia absoluta católica, mesmo a média sendo abaixo da nacional (73,8%), fica acima da média do estado (55,7%), a expressão de população de evangélicos de missão é ínfima, do mesmo modo, a porcentagem de população evangélica pentecostal fica bem abaixo da média do estado (21%), assim como da nacional (16%). E a população sem religião fica abaixo da média do estado (16%) e se aproxima da média nacional (7,3%). Agora vamos ao *ranking* de regiões administrativas com maiores populações de evangélicos de missão nos anos 2000.



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

Agora, diluído desvios na população evangélica de missão como o caso do bairro de Grumari, a região administrativa do Jacarezinho aparece liderando a porcentagem de população de missão no município do Rio de Janeiro nos anos 2000. Com 9,8%, a região administrativa do Jacarezinho é composta unicamente pelo bairro de mesmo nome, no entanto, o bairro carrega expressão populacional ao ponto abranger uma região administrativa. Vamos perceber como as variáveis se distribuem nessas regiões.

*DISTRIBUIÇÃO DE VARIÁVEIS E OUTRAS RELIGIÕES POR REGIÕES  
ADMINISTRATIVAS MAIS EVANGÉLICAS DE MISSÃO DO RIO DE JANEIRO/ANOS  
2000*

<i>Reg Adm</i>	População Total	%População 70+	Média anos de estudo	Salários mínimos	%Católicos	%Pentecostais	%Sem religião
<i>Jacarezinho</i>	36459	5	5	1,3	44,1	17,3	22,8
<i>Campo Grande</i>	484362	4,8	5,6	1,9	48,9	20,3	16,8
<i>Anchieta</i>	154608	6,3	6,3	2,3	53,1	18,2	14

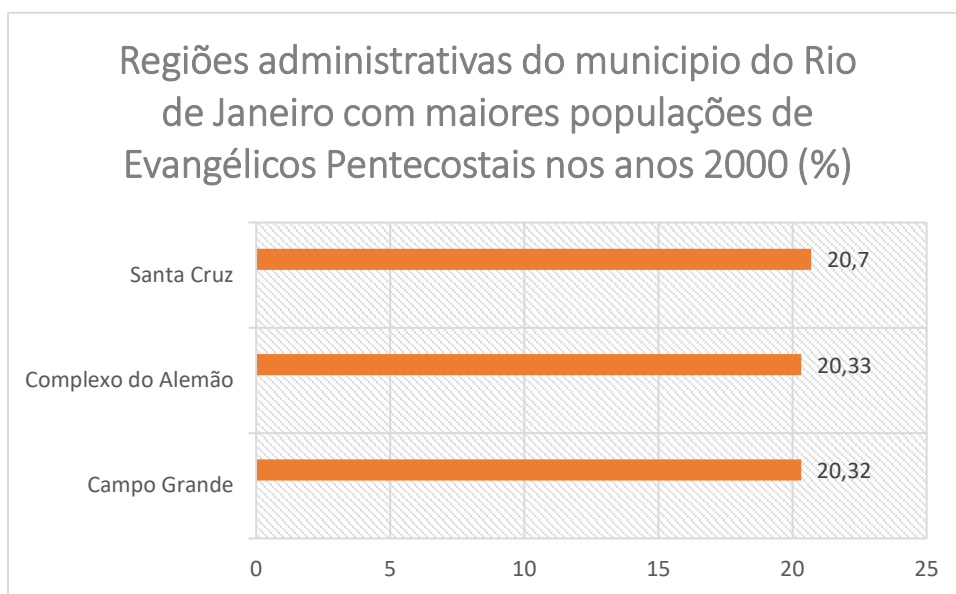
Aqui percebemos que além de uma população relevante de evangélicos de missão, bem acima da média nacional (5%) e também acima da média estadual (8%), a região administrativa do Jacarezinho tem relevante população evangélica pentecostal, acima da média nacional (16,2%), contudo, abaixo da média do estado (21%), assim como tem uma relevante porcentagem de população sem religião. Coerente a essa dinâmica, está a média de população católica, bem abaixo da própria média do estado (55,7%), que já se configura como uma média baixa em relação ao país (73,8%). Está constatação, mais uma vez pode indicar um intenso trânsito religioso nessa região.

Todavia, quem expressa uma considerável posição nessa dinâmica, é a região administrativa de Campo Grande. Com aproximadamente 8,6% da população carioca, a região carrega médias altas de evangélicos de missão, de evangélicos pentecostais e relativamente alta de sem religião quando comparado a média nacional (7,3%).

Além disso, todas as regiões do *ranking*, carregam baixa porcentagem de população idosa, renda e escolaridade, o que em parte, foge ao perfil nacional dos evangélicos de missão, que no geral tem altas taxas de renda e escolaridade, contudo, ocupam faixa etária de jovens e adultos. (JACOB, 2003) Essa diferença de perfil evangélico de missão no município do Rio de Janeiro com o perfil nacional, possivelmente pode ser explicada via o fenômeno de fragmentação do campo evangélico. Visto, que os dados podem apresentar indivíduos que estão em trânsito por entre vertentes do evangelicalismo de missão e pentecostal no momento do recenseamento. Desse modo, optaram por se identificar como pertencentes a igrejas e

vertentes que se denominam evangélico tradicional ou de missão de acordo com a categoria censitária dos anos 2000. (PRANDI, 1996; ALMEIDA & BARBOSA, 2015)

Dando sequência a apresentação do *ranking* das regiões administrativas e a distribuição religiosa, temos agora os evangélicos pentecostais nos anos 2000.



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

Como perceptível, temos a região administrativa de Santa Cruz na zona oeste do Rio de Janeiro a região com maior porcentagem de evangélicos pentecostais nos anos 2000. A região que corresponde aos bairros de Santa Cruz, Sepetiba e Paciência, carrega uma porcentagem bem alta em relação à média nacional (16,2%) e está praticamente de acordo com a média estadual (21%). Um fator interessante é que em terceiro lugar, praticamente bem próximo ao segundo lugar, está a região administrativa de Campo Grande. Fronteiriças, as regiões administrativas de Santa Cruz e Campo Grande, correspondem à região extremo oeste do município do Rio de Janeiro, que se encaminha a rodovia presidente Dutra e consequentemente a região metropolitana onde se encontram municípios de Queimados, Paracambi, Japeri, Itaguaí e Seropédica, municípios que no censo de 2000 já apresentam um número alto de pentecostais e no censo 2010 vão apresentar maioria de sua população evangélica pentecostal, desse modo, a tese de Alves (2014) de que há um caminho de crescimento populacional evangélico à beira da rodovia sentido São Paulo, pode

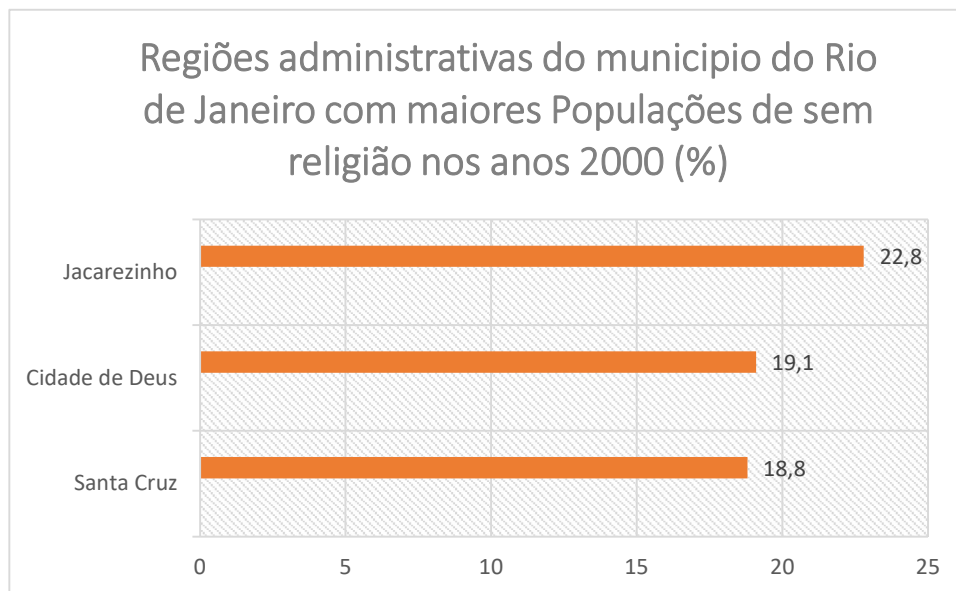
possivelmente ser vista a partir das regiões administrativas apresentadas. Agora, vamos perceber como se apresentam as variáveis para essas regiões:

*DISTRIBUIÇÃO DE VARIÁVEIS E OUTRAS RELIGIÕES POR REGIÕES ADMINISTRATIVAS MAIS EVANGÉLICAS PENTECOSTAIS DO RIO DE JANEIRO/ANOS 2000*

<i>Reg Adm</i>	População Total	%População 70+	Média anos de estudo	Salários mínimos	%Católicos	%Evng Missão	%Sem religião
<i>Santa Cruz</i>	311289	5,4	5	1,7	47,7	6,9	18,8
<i>Complexo do Alemão</i>	65026	4	4	1,3	54,9	3,6	18,7
<i>Campo Grande</i>	484362	4,8	5,6	1,9	48,9	8,9	16,8

Aqui podemos constatar algumas singularidades expostas nessas regiões administrativas. Primeiramente, podemos perceber a abrangência populacional a qual corresponde as regiões administrativas de Santa Cruz e Campo Grande somadas. Com quase 14% (13,58%) da população do município, essas duas regiões acabam por demonstrar um peso amostral relevante na dinâmica religiosa carioca. Outro ponto relevante, são as três regiões do *ranking* apresentarem médias de população idosa baixa, média de renda baixa, assim como, média de anos de estudo baixa, esses fatores somados promovem com exatidão um contexto favorável ao perfil do evangélico pentecostal elaborado por Jacob (2003). Que assim como o autor elaborou para o perfil médio nacional, correspondem por populações mais jovem e adultas do que idosos e tem nível baixo de renda e escolaridade. Do mesmo modo, vemos que além de uma população baixa de católicos, até mesmo comparada à média do estado (55,7%), temos uma população relativamente alta de sem religião, acima da média do estado (15,5%) e consequentemente bem acima da média nacional (7,3%), mais uma vez refletindo o nível de diversidade religiosa do Rio de Janeiro (ALVES, 2014), bem como, um possível intenso fluxo religioso, até mesmo por nessas regiões administrativas, os próprios evangélicos de missão, que no geral carregam pequenas fatias populacionais, aqui estão acima da média nacional

(5%) e próximos à média estadual (8%). Por último, vamos explorar como se apresenta o *ranking* das regiões administrativas com maiores populações de sem religião.



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

Aqui, podemos perceber regiões administrativas que reaparecem também como líderes em termos de porcentagem de população sem religião. A região administrativa do Jacarezinho que também liderava o *ranking* de população evangélica de missão, aqui reaparece com quase 23% de população sem religião. O número fica acima da média do estado (21%) de acordo com o censo de 2000, e bem acima da média nacional no mesmo ano (7,3%). Em segundo lugar ocupa a região administrativa da Cidade de Deus, região que assim como o Jacarezinho é composta somente por um bairro. No entanto, são bairros com populações altas comparado a outros do município do Rio, o que faz terem peso populacional suficiente para serem também regiões administrativas. Vamos agora, a distribuição das variáveis de idade, renda e escolaridade nessas regiões:

*DISTRIBUIÇÃO DE VARIÁVEIS E OUTRAS RELIGIÕES POR REGIÕES  
ADMINISTRATIVAS MAIS SEM RELIGIÃO DO RIO DE JANEIRO/ANOS 2000*

<i>Reg Adm</i>	População Total	%População 70+	Média anos de estudo	Salários mínimos	%Católicos	%Evng Missão	% Pentecostais
<i>Jacarezinho</i>	36459	5	5	1,3	44,1	9,8	17,3
<i>Cidade de Deus</i>	38016	5,1	5	1,5	57,1	2,8	15,9
<i>Santa Cruz</i>	311289	5,4	5	1,7	47,7	6,9	20,77

Podemos perceber dessa forma, em primeiro lugar, que essas regiões têm uma porcentagem de população idosa baixa e bem semelhante, do mesmo modo que partilham de rendas baixas de um salário-mínimo e meio por chefe de domicílio. Atada a essas condições, as três regiões administrativas têm médias de anos estudos exatamente iguais, o que também configura como regiões com níveis educacionais baixos em anos de estudo. Podemos perceber, portanto, que nessas regiões, além de uma alta média de população sem religião, também partilham de uma porcentagem considerável de população evangélica pentecostal e consequentemente têm suas populações católicas abaixo da média do estado (55,7%), e no caso da Cidade de Deus, bem abaixo da média nacional (73,8%).

Jacob (2003), apresenta o perfil da população sem religião nos anos 2000, de forma indeterminada por conta da complexidade e da multiplicidade de sujeitos que se definem sem religião sem obedecer a um padrão de sexo, renda e escolaridade. Contudo, encontramos na definição de Fernandes (2022), uma definição apurada do perfil que possivelmente pode se apresentar nessas regiões administrativas. Fernandes compreende os sem religião como um fenômeno da modernidade, baseado num desprendimento institucional da religião. Dessa forma, ela percebeu, que o segmento frequente de população sem religião, está representado na população jovem, que em parte não assume vínculos e compromissos religiosos, contudo, não significa que sejam sujeitos não religiosos. Parte dessa população, defende a autora, é composta desde de católicos não praticantes que acabaram por se identificar para o censo como sem religião, até sujeitos que não sentem sua religiosidade representada por qualquer instituição, porém, definem sua realidade pautada por forças transcendentais e/ou divinas, ou seja, vivenciam religiosidade, não obstante, declaram-se sem religião. Outro ponto que aqui



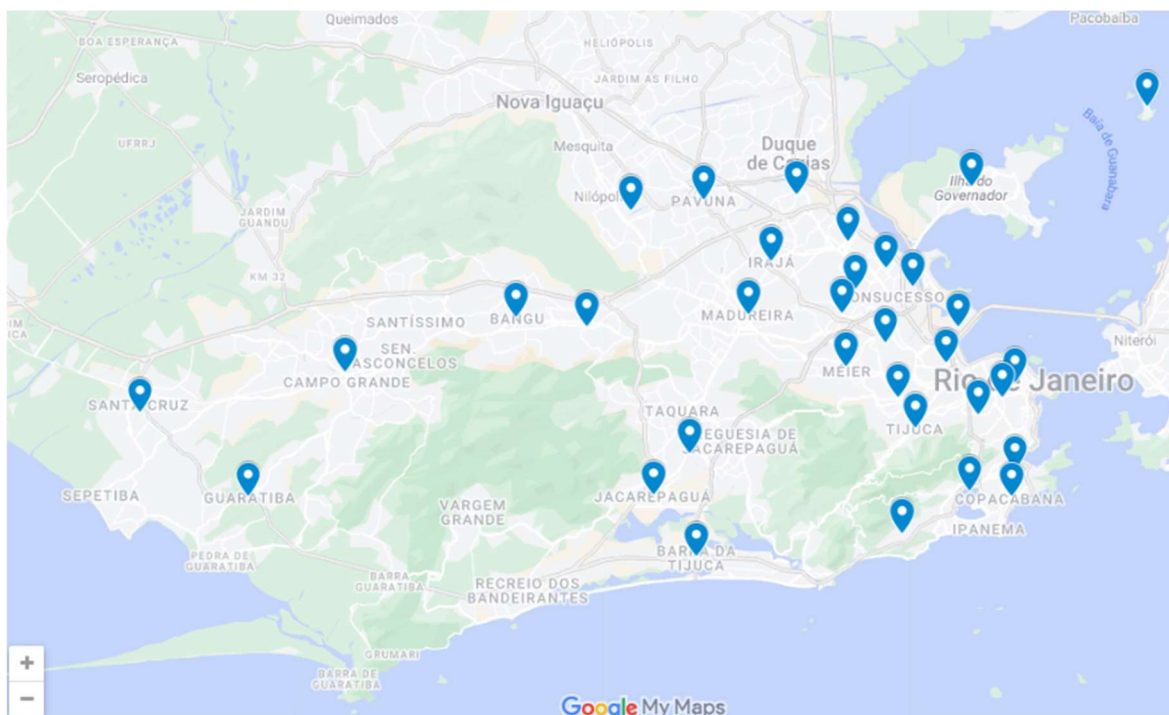
nos é aparente, como dito anteriormente, é o fato de regiões onde presenciamos uma alta porcentagem de população sem religião, como a do *ranking*, ser regiões com alta população de evangélicos principalmente pentecostais, com baixa renda, periférica e com níveis baixos de estudo. Essa composição, se aproxima da concepção de Camurça (2017), que percebe os espaços onde florescem o crescimento de evangélicos pentecostais, como espaços mais aderentes ao fluxo religioso, o que consequentemente, se tornam espaços para contestações da vinculação religiosa. A partir desse ponto, parte dos sujeitos que se declararam sem religião para o censo de 2000 nessas regiões, pode até professar ou ter crença em religiões pentecostais, contudo, por não terem vínculo institucional, não serem convertidos e não terem prática associada a alguma igreja, acabam por fazer a opção de se declararem sem religião.

Outro dado, extremamente elucidativo, da condição dos “sem religião” sublinhado por mim em texto anterior, é o de que estes se expandem justamente nas mesmas áreas geográfico-sociais onde crescem os evangélicos: as zonas de chegada de migração interna brasileira, nas periferias das grandes metrópoles e fronteiras de ocupação mineral e agrícola das regiões do norte e centro-oeste do país (CAMURÇA, 2013:66). Denise Rodrigues, nas suas pesquisas, corrobora com minha constatação, quando afirma que os “sem religião” tinham “como vizinhos, os evangélicos, concorrentes deles” em termos de representações percentuais (2012: 1.139). Ainda poderíamos constatar que no quesito de presença na juventude, índice que indica a vitalidade e o potencial de crescimento de um segmento, ambos evangélicos e “sem religião” se caracterizam por possuir maiores concentrações de seus extratos nessa faixa etária, os evangélicos tendo como idade média 27 anos e os “sem religião”, uma idade média de 26 anos (IBGE, 2012: 99). A pesquisa “Jovens do Rio”, coordenada por Novaes e Mello em 2002, indica que nos extratos mais pobres dessa juventude metropolitana, “dois fenômenos se destacaram: mais jovens se declararam evangélicos pentecostais que católicos (...) e quase 1/3 deles se declararam sem religião” (NOVAES, 2006: 145) [...] Devido à falta de uma configuração institucional que agregue esses indivíduos, na sua maioria jovens que se declaram “sem religião”, as pesquisas e análises sobre o fenômeno detectam que estes se encontram dispersos, não se constituindo enquanto um grupo com identidade homogênea, ou mesmo que partilhem de uma “unidade de crenças” (NICOLINI, 2017: 446). CAMURÇA, 2017, p.59 e 60.

Não tivemos acesso à porcentagem de população jovem por região administrativa para possivelmente endossarmos essa perspectiva em nosso exercício, no entanto, essa concepção nos pareceu abranger a realidade do fenômeno do sem religião no município do Rio de Janeiro, visto a escassez de definição de um perfil geral de sem religião no Brasil dos anos 2000.

Ao fim e ao cabo, após apresentarmos a tabulação dos dados via aglutinação de bairros em regiões administrativas, promovemos um produto analítico, a fim de contribuir para novas análises não somente de distribuição religiosa, como também da distribuição das variáveis no município do Rio de Janeiro a partir dos metadados do censo de 2000. Utilizamos a plataforma – Google My Maps – no intuito de facilitar a visualização geoespacial da distribuição religiosa, publicizar e promover a interatividade com os dados levantados. Dessa forma, disponibilizaremos um *link* de compartilhamento que será possível acessar os metadados das regiões administrativas via itens de cor azul como na imagem abaixo.

#### MAPA INTERATIVO DE DISTRIBUIÇÃO RELIGIOSA NO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO A PARTIR DOS DADOS DO CENSO 2000.<sup>6</sup>



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

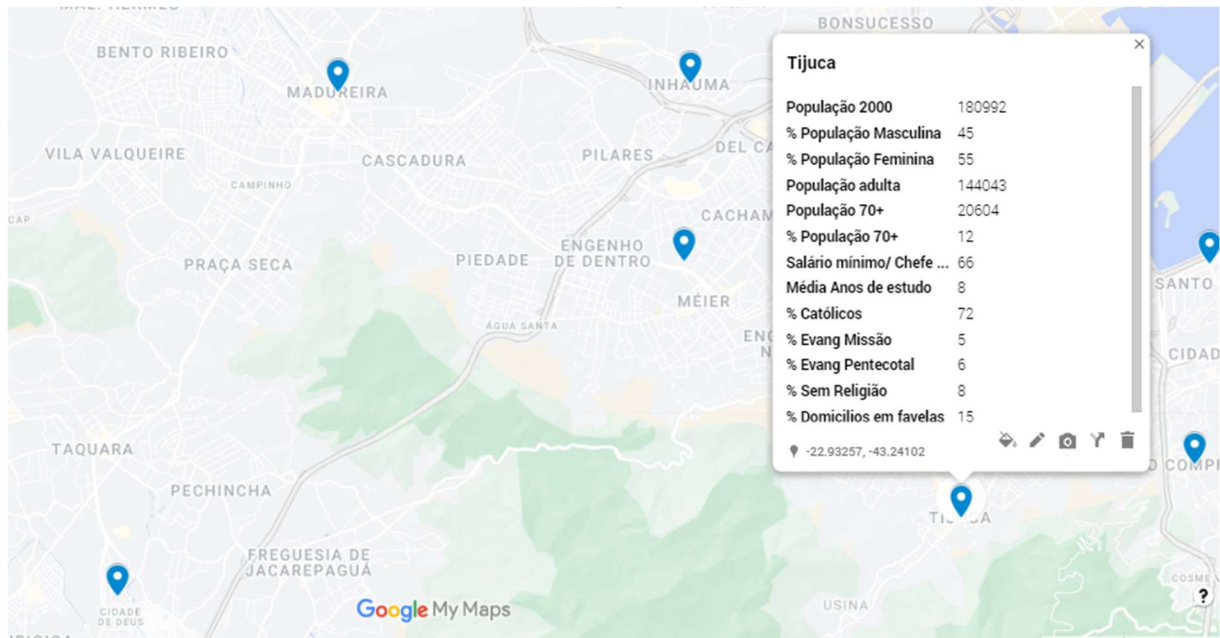
Desse modo, ao clicar em qualquer item (região administrativa), é possível visualizar as diferentes variáveis em conjunto à distribuição religiosa como na imagem ilustrativa abaixo.

---

<sup>6</sup> O mapa pode ser acessado via o *link*:

[https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1yPK6s3K9xCDT1OqMeY-\\_r2cZH525fa8&usp=sharing](https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1yPK6s3K9xCDT1OqMeY-_r2cZH525fa8&usp=sharing)

## MAPA INTERATIVO DE DISTRIBUIÇÃO RELIGIOSA NO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO A PARTIR DOS DADOS DO CENSO 2000



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

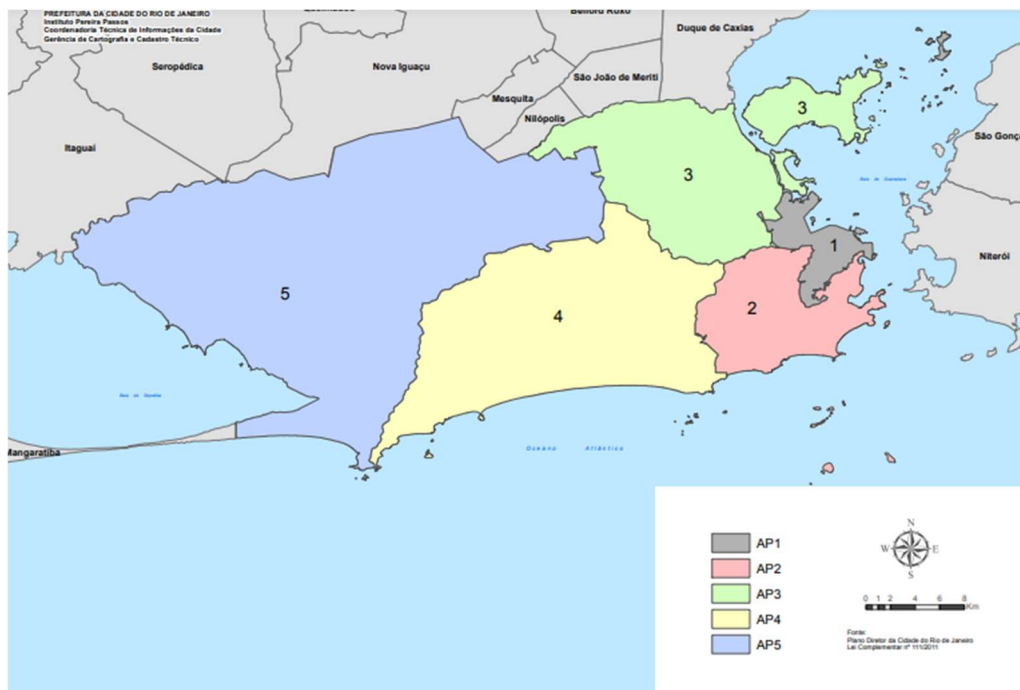
### 3.3 A dinâmica da distribuição religiosa em áreas de planejamento

Após apresentarmos as distribuições aproximadas por bairro e na sequência por região administrativa, vamos agora afastar mais uma pouco nossa observação e aglutinar as regiões administrativas em zonas ou em Áreas de Planejamento como são oficialmente chamadas as grandes regiões do município do Rio de Janeiro. O exercício proposto, compreende apreciar em diferentes níveis a distribuição religiosa no município a partir dos metadados do censo de 2000. Dessa forma, temos as seguintes composições das áreas de planejamento:

- Área de planejamento 1: Formada pelas regiões administrativas do Centro; São Cristóvão; Rio Comprido; Zona Portuária, Santa Teresa e Paqueta.

- Área de planejamento 2: Formada pelas regiões administrativas de Botafogo; Copacabana, Lagoa e Rocinha.
- Área de planejamento 3: Formada pelas regiões administrativas de Ramos; Penha; Vigário Geral; Ilha do Governador; Complexo do Alemão, Maré; Méier, Inhaúma, Jacarezinho; Irajá; Madureira; Anchieta e Pavuna.
- Área de planejamento 4: Formada pelas regiões administrativas de Barra da Tijuca; Jacarepaguá e Cidade de Deus.
- Área de planejamento 5: Formada pelas regiões administrativas de Realengo; Bangu; Campo Grande, Guaratiba; Santa Cruz.

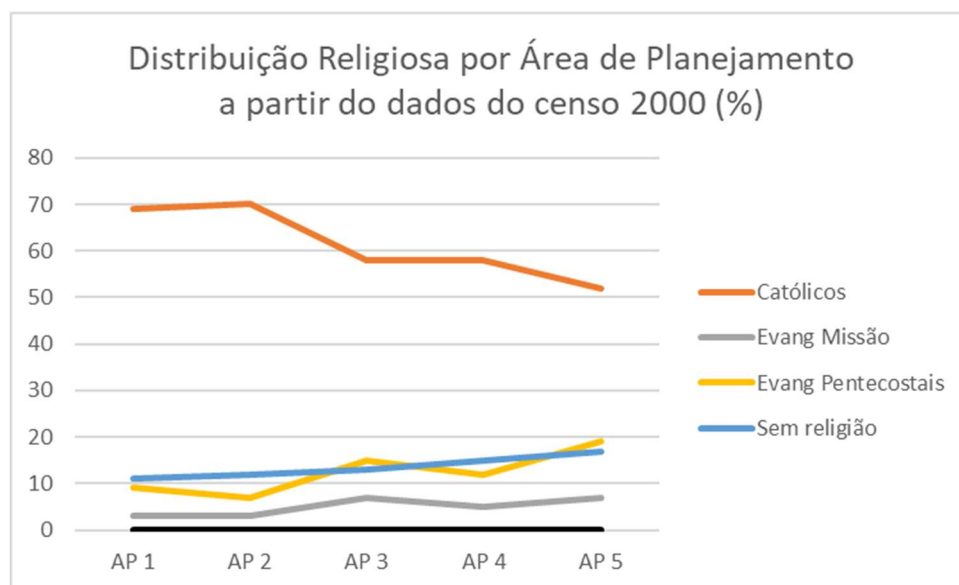
Logo, temos a distribuição geoespacial representado da seguinte forma:



Fonte: Datario

Portanto, temos as popularmente conhecidas central (1), zonas sul (2), zona norte (3), zona oeste (4 e 5). No entanto, não trabalharemos com esses termos visto que a zona oeste carrega diferenças específicas entre suas áreas de planejamento.

Assim sendo, vamos agora para a distribuição religiosa das áreas de planejamento apresentadas no seguinte gráfico:



Fonte: Elaboração do autor, 2023.

Como podemos perceber, a observação da distribuição religiosa via áreas de planejamento esboçam o exato movimento de queda de porcentagem de população católica a partir área de planejamento 2, correspondente às regiões administrativas da região sul do município, continuando o decréscimo pela região norte, parte da região oeste, correspondente a área de planejamento 3, até alcançar o ponto mais abaixo correspondendo a área de planejamento 5: extremo oeste do município (regiões administrativas de Realengo; Bangu; Campo Grande, Guaratiba; Santa Cruz).

Em oposição ao movimento de queda da população católica por área de planejamento, está o crescimento da população evangélica pentecostal, que aumenta seu nível com leves oscilações a partir da área de planejamento 1, correspondente à região central do município. Outro ponto

relevante e inusitado que o gráfico esboça, é o crescimento quase que linear da população sem religião a partir do centro do município em direção a seu interior, acompanhando, inclusive, áreas de beira mar. Do mesmo modo, há um leve crescimento da população evangélica de missão em direção às áreas de planejamento da região oeste.

Vamos acompanhar agora a distribuição sociodemográfica por áreas de planejamento:

*DISTRIBUIÇÃO DE VARIÁVEIS POR ÁREAS DE PLANEJAMENTO NO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO/ANOS 2000*

<i>Área de Planejamento</i>	População Total	%Pop Feminina	%Pop Masculina	%Pop 70+	%Domicílio em favelas	Salários mínimos	Anos de estudo.
<i>AP 1</i>	268280	47	52	10	18	4	6
<i>AP 2</i>	630473	45	55	11	33	11	8
<i>AP 3</i>	725833	47	53	7	20	3	6
<i>AP 4</i>	682051	46	50	5	13	4	6
<i>AP 5</i>	896856	49	51	6	11	2	5

A partir desses dados podemos observar primeiramente que as porcentagens de população feminina e masculina, obedecem quase que a mesma proporção média entre as áreas de planejamento, não sendo possível inferir correlação entre a opção religiosa e o sexo dos sujeitos. Mesmo sabendo da ampla constatação do perfil feminino como um dos perfis com tendência a transitar mais entre as religiões (FERNANDES, 2006; ALVES et al, 2012, 2014 e 2017; ALMEIDA, 2008), não poderíamos propor um paralelo direto entre, por exemplo, a área de planejamento 5, que tem menor população católica e maior evangélica pentecostal e sem religião, com o fato de também ter a maior população feminina.

Contudo, um movimento que parece ser mais claro é sobre a população de idosos (70+). Concentradas nas áreas de planejamento mais católicas (1 e 2), essa população decresce quando vai em direção a região oeste, endossando possivelmente o perfil jovem dos religiosos em trânsito como vimos em Fernandes (2011) e Camurça (2017).

Por último, mas não menos importante, é mais uma vez a variável domicílio em favelas não parecer ter relevância na distribuição religiosa, visto que não há nenhuma correlação aparente entre essa variável e a escolha religiosa, pelo menos não aparente via dados censitários.

Nos quesitos socioeconômicos: escolaridade e renda, a partir da junção de médias das regiões administrativas em áreas de planejamento, foram diluídas diferenças ou correlações possíveis. Visto que ao juntar as médias, as áreas mais católicas não carregam similitudes nem de escolaridade, muito menos de renda. Nas áreas de planejamento 4 e 5, regiões com maiores populações de evangélicos pentecostais e sem religião, até carregam similitudes aparentes, contudo, não é possível inferir correlações visto que a área 1, região de incidência de maior população católica, carrega baixos níveis de renda e escolaridade.

A partir das constatações aparentes, podemos inferir que parte das análises feitas na região metropolitana do Rio de Janeiro e de acordo com o avanço de população evangélica pentecostal e sem religião (ALVES et al, 2012, 2014 e 2017; JACOB, 2003), se veem amparadas pelos dados das regiões administrativas a oeste do município. Logo, podemos afirmar que há sim um movimento acontecendo nessa região do estado desde os anos 2000, sendo necessário compreender se a origem do movimento, vem da região metropolitana para dentro do município ou se o movimento tem seu nascedouro na região oeste do município e aumenta sua intensidade ao chegar na região metropolitana, visto o possível vácuo de atenção do poder público com a qualidade de vida, o não acesso a bens públicos e os altos índices de violência, contextos esses, onde se proliferam o proselitismo de parte das igrejas pentecostais. (GRACINO, 2016).

No entanto, muitos fatores podem estar colocados nessa dinâmica, não sendo possível retirar qualquer resultado aparente. Afinal, se esse movimento estiver correto, a percepção de Alves (2012, 2014 e 2017) de mudança hegemônica da religião no Brasil, via inercia demográfica, pode encontrar bases factuais. Porém, como Fernandes (2006), demonstra em sua pesquisa, há um constante fluxo religioso acontecendo em todo o Brasil, e na região metropolitana do Rio de Janeiro, não seria diferente. Ao obtermos novos dados das regiões administrativas via metadados de censos mais próximos, poderíamos constatar uma mudança nos *rankings* de distribuição religiosa, visto o intenso trânsito religioso.

A questão relevante dessa ótica, é que os dados censitários de maneira geral, não seriam capazes de abranger o real significado da dinâmica religiosa, muito menos inferir

explicações para o fenômeno da transição religiosa. Na visão de Almeida (2008), a fonte de razões explicativas estaria na própria diversidade religiosa. Desse modo, a diversidade religiosa não esboçaria somente a multiplicidade de escolhas, muito menos disputas diretas entre instituições. Na visão do autor, as próprias instituições estão se fragmentando em denominações e lideranças diferentes, o pentecostalismo, portanto, não obedeceria a uma organização centralizada e singular, mas uma série de fragmentações que disputam, inclusive, fiéis entre si, desse modo, estariam também incluídas na esquemática do trânsito religioso, de perdas e ganhos. Logo, para os autores, o que está posto para sociologia da religião seria compreender os fluxos, as vias, as trajetórias, não necessariamente as respostas de um espaço e tempo específico da vida dos sujeitos, como é o modelo de recenseamento.

Assim como, para os autores apresentados, o trânsito religioso apresentaria algo diferente de uma transição. Transição religiosa expressaria *in loco* uma mudança cultural, novos valores e comportamentos poderiam estar postos. Para essa concepção, transição religiosa não expressa uma mudança no sentido cultural, mas uma consolidação de uma dinâmica de liberdade religiosa, logo, os indivíduos estariam constantemente circulando entre religiões diferentes, portanto, orbitando um sistema de valores, liturgias e rituais, amplamente conhecidos e vivenciados pela sociedade brasileira. Assim sendo, não caberiam noções de hegemonia religiosa, mas um circuito fechado de possibilidades ritualísticas. Se a hipótese estiver correta, o que pode trazer um ar de mudança na esfera da religião, é o fato de ter mudado com o crescimento das religiões pentecostais a forma de praticar a fé, mas não os valores religiosos fundamentalmente envolvidos. (ALMEIDA, 2008).



## CONCLUSÃO

Começamos nossa dissertação por apresentar um pouco do que para nós permeia conceitualmente os processos de religiosidade. Como fenômeno social humano, a religião entraria num quadro de relações de sociabilidade, visto que a religiosidade além de um processo individual de escolha e afeição a valores e crenças, se dá no campo da intersubjetividade, logo, compreender as zonas de conflitos pré-existentes não somente da religião enquanto tradição, mas da religião enquanto uma novidade, a partir de novos dogmas e liturgias, nos ofereceu um espaço de reflexão sociológica, para além da escolha racional da religião. Esse espaço, foi o ponto de partida para adentrarmos o contemporâneo e pensarmos a transição religiosa como uma zona de conflitos, e como toda zona de conflito não é possível prever quando irão se acomodar as posições. Contudo é possível observar a transição como um espaço limite da atuação do catolicismo, um lugar de poder que aos poucos é fracionado em micro espaços de religiosidade, podendo ser uma garagem ou qualquer espaço onde os sujeitos se organizem para praticar sua fé.

A partir dessa constatação, partimos para a investigação da história desse processo, da chegada dos primeiros missionários até as principais análises sobre a transição, isso tudo com o interesse de se aproximar do nosso recorte, primeiramente o estado do Rio de Janeiro, líder nos índices da transição religiosa e depois a capital fluminense onde finalmente desempenhamos nossa pesquisa.

Logo, em meio aos constantes movimentos apresentados pela religiosidade nas últimas décadas, buscamos expor em nosso trabalho, um pouco dos processos que parecem estar envolvidos no fenômeno da transição religiosa, bem como diferentes perspectivas que se debruçam na investigação fenômeno. Desse modo, revisitar os dados do censo de 2000, mesmo que longamente trabalhado por diferentes autores, foi uma forma de trazer luz a dados que em outras oportunidades não estiveram expostos. Não encontramos em nossa pesquisa bibliográfica pesquisas que tivessem como nível de análise os 159 bairros do município do Rio de Janeiro, município que carrega destaque nas pesquisas sobre transição religiosa, em vista de ser líder em números de crescimento evangélico pentecostal e consequentemente, podemos assim falar, após leitura de Fernandes (2022) e Camurça (2017): sem religião.

O exercício assim proposto, não carrega qualquer intuito de ser conclusivo ou esgotar novas óticas sobre a temática ou mesmo das múltiplas formas de tratamento dos metadados, no entanto, propõe-se somar ao campo de pesquisa, principalmente para pesquisas baseadas na distribuição religiosa no município do Rio de Janeiro. Assim sendo, o interesse primário desse projeto, seria promover uma série histórica a partir de uma comparação entre metadados por bairro do município no censo 2000 com o censo 2010, bem como promover a comparação com o mais recente censo 2022, o qual enquanto essa dissertação está sendo redigida, ainda não há acesso a dados gerais sobre a distribuição religiosa no Brasil, muito menos por município. Contudo, já foi relativamente complicado o acesso aos metadados dos anos 2000, quanto mais dos outros censos, não cabendo numa pesquisa dissertativa tamanho desenvolvimento analítico.

Desse modo, temos o interesse futuro, a partir de novos acessos, promover a comparação e consequentemente uma série histórica da distribuição por bairros, para que a partir dessa construção consigamos perceber o movimento e não somente um retrato como aqui foi proposto. De qualquer forma, a partir do retrato, podemos, junto a uma extensa bibliografia, testificar algumas arestas das teses aqui expostas sobre o fenômeno da transição religiosa, bem como correlações demográficas e socioeconômicas com a distribuição religiosa, tal qual apresentar suas disposições geoespaciais dentre os limites do município. Mesmo que tenhamos algumas limitações, como o acesso ao número e porcentagem de população jovem nos bairros, população importante para a investigação, pivô do fenômeno segundo principais autores e autoras que debruçam suas pesquisas sobre a temática (FERNANDES, 2011; CAMURÇA, 2017, ALVES et al 2012 e 2014), conseguimos promover um pequeno produto acadêmico, a partir do mapa interativo da distribuição religiosa e variáveis para o conjunto de bairros em regiões administrativas. O mapa interativo, poderá ser utilizado por outros pesquisadores que queiram acesso rápido e facilitado a dados do censo de 2000 para o município do Rio, do mesmo modo poderá nos servir para revisar os dados e promover comparações, e assim promover a repetição do modelo a partir de dados de censos mais próximos.

Outro ponto que defendemos e compreendemos quanto mais, é que para uma completude da pesquisa seria interessante promover pesquisas qualitativas via amostras não probabilísticas nas principais regiões administrativas aparentes nos *rankings* de distribuição religiosa, a fim de perceber quais foram as trajetórias vivenciadas por indivíduos que mudaram de religião,

bem como compreender se há e como se dá a religiosidade nos indivíduos que responderam serem sem religião ao censo, desse modo, captar também as múltiplas filiações religiosas, assim como as formas modernas de se relacionar com a religião no Brasil (FERNANDES, 2006 e 2012). A partir de constatações como essas, perceber quais fatores podem estar postos sob o fenômeno.

Do mesmo modo, uma pesquisa qualitativa poderia aprofundar até onde há diferenças entre experiências religiosas de indivíduos situados em domicílios de favelas e indivíduos situados em bairros normativos. Compreender como é a dinâmica religiosa em um domicílio, muitas vezes pode carregar mais conteúdo analítico do que somente uma entrevista pontual do recenseador, vide as diferenças geracionais entre pais e filhos e a possível transmissão religiosa, ponto circunstancial para a tese de Alves (2012) e a inercia demográfica, ou mesmo para a de Almeida (2006) que não crê necessariamente, segundo suas análises, numa frequência da transmissão geracional da religiosidade.

Partilhamos, portanto, da noção de que o censo demográfico do IBGE, carrega problemáticas analíticas, inclusive, pela necessidade de mais cientistas sociais na direção e desenhos de pesquisas, contudo, é o que temos em termos de dados estatísticos universais da população brasileira, sendo um instrumento essencial para pesquisas, medição de qualidade de vida via acesso a bens públicos e promoção de políticas públicas. (CUNHA, C. & MENEZES, R, 2014)

Assim sendo, buscamos nessa pesquisa, promover um debate entre as possibilidades de sociabilidades religiosas, que consequentemente representam novos arranjos sociais e políticos. Do mesmo modo, apresentar caminhos possíveis e existentes de investigação do fenômeno, além de deixar nossa contribuição a partir de dados brutos organizados e apresentáveis para os diversos públicos interessados na dinâmica religiosa no município do Rio de Janeiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo; MOTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil, São Paulo, São Paulo em perspectiva, n.15, pp.92-100, 2001.

\_\_\_\_\_. "A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade". In: F. Teixeira e R. Menezes (Org.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes. 2006.

\_\_\_\_\_. Os pentecostais serão maioria no Brasil? , São Paulo, Revista de Estudos da Religião, pp. 48-58, 2008

\_\_\_\_\_. Transição religiosa no Brasil, São Paulo, Anpocs, 2010.

\_\_\_\_\_. & BARBOSA, Rogério. Transição Religiosa no Brasil: 1960 a 2010.

ALVES, José Eustáquio et al. A dinâmica das filiações religiosas no Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e processo de mudança de hegemonia. Rever, 2012.

\_\_\_\_\_. O processo de mudança de hegemonia religiosa no Brasil (versão preliminar), Rio de Janeiro, Inclusão Social em Debate, 2012.

\_\_\_\_\_. et al. Estradas da fé: os caminhos da difusão das filiações evangélicas no Rio de Janeiro, São Pedro, ABEP, 2014.

\_\_\_\_\_. et al. A transição religiosa brasileira e o processo de difusão das filiações evangélicas no Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Dossiê: Ethos Contemporâneo e Religião, pp. 1055-1085, 2014.

\_\_\_\_\_. et al. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil, São Paulo, Tempo Social: revista de sociologia da USP, 2017.

AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante: O que o censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (org.), Religião em movimento: o censo de 2010. Petrópolis /RJ: Vozes, 2013.

ANTONIAZZI, Alberto. As relações no Brasil segundo o censo de 2000. Rever, 2003, n.2, pp. 75-80.

ARRETCHE, Marta (Ed.). Trajetórias das Desigualdades: como quanto o Brasil mudou nos últimos cinquenta anos. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

BERGER, Peter. Imperativo herético: Possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Tradução Flávio Gordon. Petrópolis: Vozes, 2017b

BITUN, Ricardo. Nomadismo religioso: trânsito religioso em questão. Belo Horizonte: Horizonte, v. 9, n. 22, p. 493-503, jul/set. 2011.

CAMARGO, Cândido. Católicos, protestantes, espíritas. Editora Vozes, 1973

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.), Religião em movimento: o censo de 2010. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

COSTA, Emerson. Gênese do trânsito religioso: a recomposição das formas religiosas e a construção de novas identidades. Religare, v. 12, n. 1, Junho de 2015. p. 40-66.

COELHO, Lázara Divina. Trânsito religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. Vox Faifae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama Vol. 1, n. 1 2009.

FAUSTO, Boris. História do Brasil. São Paulo, Edusp, 1995.

FERNANDES, Sílvia Regina. Mudanças de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações. Rio de Janeiro: CERIS 2006.

\_\_\_\_\_. Sobre artífices e instrumentos: o estudo da religião no Brasil e algumas tendências metodológicas. Estudos Sociológicos, Araraquara, v.18, n.34, p.19-37, 2013.

\_\_\_\_\_. “Sem religião e identidades religiosas: notas para uma tipologia”. Interseções, Rio de Janeiro, vol. 10, n. 1, p. 31- 46, 2008.

\_\_\_\_\_. Novas formas de crer: católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades. São Paulo: CERIS-Promocat, 2009

\_\_\_\_\_. Entre tensões e escolhas, um olhar sociológico sobre jovens na vida religiosa. Sociedade e Estado, v. 26, n. 3, p. 663-684, 2011.

\_\_\_\_\_. O sem religião de hoje pode, inclusive, ser o evangélico de amanhã. IHU Online, 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/619073-o-sem-religiao-de-hoje-pode-inclusive-ser-o-evangelico-de-amanha-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>. Acesso em: 07/10/23.

FERNANDES, Sílvia Regina & PITTA, Marcelo. “Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil”. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, pp. 120-54, 2006.

FREITA, Hugo Gonçalves de; SOUZA, Sandra Duarte de. Gênero e religião: o trânsito religioso de homens e mulheres metodistas na cidade de Volta Redonda, RJ. Volta Redonda, RJ: Mandrágora, v.19. n. 19, 2013.

FRESTON, Paul. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América latina, Porto Alegre, Ciências Sociais e Religião, n 12, pp. 13-30, 2010.

FRESTON, Paul. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org). Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar,. 1978. GIDDENS, A. As consequências da modernidade. São Paulo: Editora. UNESP, 1991.

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

JACOB, Cesar et al. Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil, São Paulo, Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. "Território, cidade e religião no Brasil". *Religião e Sociedade*, vol. 24, n. 2: 126-151. 2004

\_\_\_\_\_. et al. Religião e território no Brasil: 1991/2000, Rio de Janeiro, Ed PUCRio, 2013.

\_\_\_\_\_. Religião e sociedade em capitais brasileiras. Rio de Janeiro: puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

LE MOS, Carolina Teles. Mobilidade religiosa e suas interfaces com a intimidade e a vida cotidiana. In. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Mobilidade religiosa: Linguagem, juventude, políticas. São Paulo: Paulinas, 2012.

LIMA, Márcia. O uso da entrevista na pesquisa empírica. In: LIMA, Márcia, Métodos de pesquisa em Ciências Sociais: Bloco Qualitativo. São Paulo. Sesc São Paulo/CEBRAP, pp. 24 - 43, 2016.

MACIEL, Rebecca Ferreira Lobo Andrade. Cristãos sem igreja: um olhar a partir da contemporaneidade. Juiz de Fora: Sacrelegens v. 12, n.2, p. 87-99, jul/dez. 2015

MAFRA, Clara. Os evangélicos. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade, São Paulo, Novos Estudos, 1996.

\_\_\_\_\_. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola. 1999

\_\_\_\_\_. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. Tempo Social, revista sociologia da USP, v.20, n.2, 2008.

\_\_\_\_\_. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública, Porto Alegre, Civitas Revista de Ciências Sociais, n.2, 2011.

MARIZ, Cecília L; GRACINO JR, Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.), Religião em movimento: o censo de 2010. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

MONTERO, Paula; ANTUNES, Henrique Fernandes. A diversidade religiosa e não religiosa nas categorias censitárias do IBGE e suas leituras na mídia e produção acadêmica. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 339 - 373, 2020.

MORAES FILHO, Evaristo de (Org). Georg Simmel: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

NERI, Marcelo Cortez, Novo mapas das religiões. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

NOVAES, Regina. Juventude, Religião e Política . *Atualidade em debate*, Caderno 52: 5-14. 1997.

ORO, Ivo Pedro, O fenômeno religioso: como entender. 1ª Ed. São Paulo: Paulinas. 2013.

PIERUCCI, Antonio F. "Bye bye, Brasil" - O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000, *Estudos Avançados* 18 (52), pp. 17-28, 2004.

\_\_\_\_\_. De olho na modernidade religiosa, São Paulo, *Tempo Social: revista de sociologia da USP*, 2008.

\_\_\_\_\_. O desencantamento do mundo: todos aos passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. & PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.

PITREZ, Maria Cláudia. O feriado de São Jorge e o dia do evangélico: disputas políticas e religiosas em torno dos calendários cívicos do Rio de Janeiro. *Debate do NER*, v. 2, nº 21: 181-204. 2012

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estudos Cebrap*45, p. 65-77, 1996.

PUNTEL, Joana et al. A transmissão da fé na nova arquitetura da comunicação contemporânea, Belo Horizonte, *Dossiê: Ethos Contemporâneo e Religião*, n.46. pp 486-509, 2017.

ROSAS, Nina & MUNÍZ, Jerônimo. O hábito faz o monge? Frequência e autopercepção religiosas no Brasil. *Mediações*, V.19, p. 187 - 213, Londrina, 2014.

SANCHIS, Pierre. “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 9-57

SANTOS, Susy e CAPPARELLI, Sergio - Crescei e multiplicai-vos: a explosão religiosa na televisão brasileira - revista do mestrado da comunicação UFRGS. Vol. 2, n. 11, p. 1-24, 2004.

SIMMEL, George. A natureza sociológica do conflito, in Moraes Filho, Evaristo (org.), *Simmel*, São Paulo, Ática, 1983

SIMMEL, Georg. A sociabilidade - Exemplo de sociologia pura ou formal. Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho d'Água, 2009. 144 p. v. 1/2.

COSTA, Simone. Apontamentos para uma leitura de George Simmel. *Diálogos*, DH/UEM, v.3, n.3:291-307, 1999.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade. *Horizonte: Belo Horizonte*, v. 5, n. 9, p. 21-29, dez. 2006.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.), *Religião em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo: Edição de Antônio Flávio Pierucci, São Paulo, Companhia das Letras, n.p 297. 2004