

Censo de 2022 e religião no Brasil

2022 Census and religion in Brazil

Rodrigo Toniol¹

<https://orcid.org/0000-0002-1169-5253>

rodrigo.toniol@gmail.com

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

Este artigo propõe uma análise inicial dos dados sobre pertencimento religioso do Censo brasileiro de 2022, divulgados pelo IBGE em junho de 2025. O objetivo principal é duplo: em primeiro lugar, apresentar uma análise escrita “no calor da hora”, que situe os números recém-divulgados em relação às séries históricas e às interpretações já consolidadas sobre os censos anteriores. Em segundo lugar, o texto busca destacar o que emerge, à luz desses dados, como parte fundamental da agenda de pesquisa para a próxima década no campo religioso brasileiro, sugerindo novas questões e abordagens para estudos futuros. A análise acompanhará os grandes grupos religiosos tal como o próprio IBGE apresenta seus dados: os católicos; os evangélicos; os sem religião; os de religiões afro e os de umbanda; e os espíritas.

Palavras-chave: Censo; religião; IBGE; demografia.

Abstract

This article proposes an initial analysis of the religious affiliation data from the 2022 Brazilian Census, released by the IBGE in June 2025. The main objective is twofold: firstly, to present an “on-the-spot” analysis that contextualizes the newly released figures in relation to historical series and consolidated interpretations of previous censuses. Secondly, the text aims to highlight what emerges, in light of these data, as a fundamental part of the research agenda for the next decade in the Brazilian religious field, suggesting new questions and approaches for future studies. The analysis will follow the major religious groups as presented by the IBGE itself: Catholics; Evangelicals; non-religious; Afro and Umbanda religions; Spiritism.

Keywords: Census; religion; IBGE; demography.

Quando o Brasil ainda era Império, em 1872, o primeiro recenseamento geral perguntou aos habitantes não apenas sobre idade, cor e profissão, mas também sobre sua religião.

Naquele primeiro censo, em um país onde o catolicismo era oficial e quase unânime, a pergunta servia para confirmar uma identidade coletiva. Desde então, com raras interrupções, essa variável atravessou quedas de regimes, ditaduras e revoluções constitucionais, preservando-se como uma das marcas mais persistentes da estatística brasileira. Ao longo de 150 anos, enquanto países como França, Estados Unidos e Argentina abandonaram ou jamais adotaram essa prática, o Brasil acumulou uma das séries históricas mais extensas e contínuas do mundo sobre a composição religiosa de sua população.

A regularidade da pergunta nos censos reflete o fato de que a religião nunca deixou de ser um dos eixos constitutivos da vida social brasileira. Se em 1872 o objetivo era, ainda que tacitamente, contar e confirmar uma sociedade majoritariamente católica, os registros que se seguiram passaram a capturar, pouco a pouco, as fissuras desse modelo único.

Um século e meio após a realização do primeiro censo no Brasil, a pergunta sobre religião continua sendo fundamental para compreender as transformações mais profundas da sociedade brasileira. Em 6 de junho de 2025, o IBGE divulgou os dados sobre pertencimento religioso referentes à década de 2010. Os números vinham cercados de grande expectativa por parte dos pesquisadores da área, sobretudo quanto à magnitude do crescimento da população evangélica. Mas também reacenderam questões que nos mobilizam desde o início do século XXI: qual é o potencial de avanço dos sem religião no Brasil? Que relação se estabelece entre identidade racial e religiões de matriz africana no país?

Neste texto, ofereço uma primeira reação aos dados recém-divulgados pelo IBGE. Tal como ocorreu com os resultados de censos anteriores (Altmann, 2012; Camargo, 1973; Fernandes, 2008; Jacob *et al.*, 2006; Mafra, 2004, 2013; Mariano, 2012; Mariz, 2013; Teixeira; Menezes, 2013), é de se esperar uma intensa produção acadêmica a partir desses números. Com o tempo, os dados serão analisados com mais profundidade, suas implicações ampliadas e seus sentidos comparados sob diferentes perspectivas. Aqui, proponho um duplo objetivo. Em primeiro lugar, apresentar uma análise escrita no calor da hora, que situe os números divulgados em relação às séries históricas e às interpretações já consolidadas sobre os censos anteriores. Em segundo, destacar o que me parece

emergir, à luz dos dados, como parte fundamental da agenda de pesquisa para a próxima década.

Em termos estruturais, opto por acompanhar os grandes grupos religiosos tal como o próprio IBGE apresenta seus dados: os católicos; os evangélicos; os sem religião; os de religiões afro e os de umbanda; e os espíritas. Deixo de fora o que o IBGE classifica como “tradições indígenas” e “outras” porque considero que ambas demandam análises contextualizadas e menos abrangentes. Em cada uma das seções – de extensões desiguais – apresento não apenas o diagnóstico dos números atuais, mas também os principais elementos de agenda que deles decorrem.

Os católicos

Em 150 anos de perguntas sobre religião nos censos, uma constante atravessa os números: o percentual de católicos diminui. Em 1872, eles eram 99,7% da população. Cinquenta anos depois, 95%. Na década de 1960, haviam recuado a 90%; em 1980, à casa dos 80%; hoje, 56%. Desde que o Brasil passou a medir sua demografia religiosa, começou também a deixar de ser católico.

O catolicismo é a religião historicamente majoritária no Brasil, e também uma espécie de doador universal: a tradição da qual derivam, virtualmente, todas as genealogias familiares de conversão a outras identidades. Mesmo quando recusado, é em relação a ele que o quadro de identificação religiosa se estruturou.

Essa interpretação é uma formulação histórica do campo dos estudos da religião no Brasil. Fundamentalmente o que seus autores apontam tanto é o reconhecimento histórico da força dessa matriz religiosa pode ser observada desde a sociogênese da nação brasileira como também a leitura de um tipo de paradigma cultural radical a partir do qual todo o resto se fundaria (Sanchis, 2001; Steil, 1996; Velho, 1995). Mesmo as mutações do campo religioso brasileiro, sugere Pierre Sanchis (2001, p. 45) nessa chave de leitura, não rompem com os traços estruturantes dessa antiga lógica: “Vale perguntarmo-nos se estas mutações [do campo religioso] não continuariam acompanhando os lineamentos de uma antiga lógica.” Em outras palavras, a mudança religiosa não significaria, necessariamente, ruptura com a cultura católico-brasileira, mas reconfiguração em seu interior (Toniol, 2014).

A novidade das últimas décadas é que a corrosão da população católica acelerou como nunca antes. Em quatro décadas, os católicos perderam mais do que um terço de sua base original. Os números divulgados pelo IBGE nos colocam duas ordens de perguntas distintas. A primeira é mais conhecida: por que tanta gente deixa de ser católica? A segunda: por que nesta década menos gente deixou de ser católica? Seja como for, acrescentaria Antônio Flávio Pierucci (2004), a sociologia da religião praticada no Brasil é a sociologia do declínio do catolicismo.

Há razões internas, estruturais ao próprio catolicismo, que teriam levado à sua desidratação e há razões externas. Começemos pelas internas.

Há um dado contraintuitivo que precisa ser considerado: existe uma relação inversamente proporcional entre o número de católicos no Brasil e a força institucional da Igreja Católica. Segundo dados oficiais da própria Igreja, nunca houve tantas paróquias e dioceses no país. Assim como a relação de padres por habitantes e de padres por católicos nunca foi tão alta. O problema não é a falta de padres, portanto. Os indicadores de força institucional da Igreja Católica mostram que a crise não é institucional, mas sim de identificação.

Os dados internos da Igreja são ainda mais reveladores quando mostram o declínio contínuo no número de freiras no Brasil. Ou seja, enquanto o número de padres cresceu, o de religiosas diminuiu. Esse processo alterou de maneira profunda a ecologia interna da Igreja (Steil; Toniol, 2013, 2021).

Durante o período de maior presença social da Igreja, as congregações femininas foram responsáveis por boa parte da educação, da saúde e da catequese popular, instituições que garantiam a inserção cotidiana do catolicismo na vida social brasileira. As freiras eram figuras centrais nessas redes de vínculos cotidianos. Seu enfraquecimento comprometeu o enraizamento social da Igreja e sinalizou a masculinização de suas estruturas. O catolicismo brasileiro tornou-se mais masculino, mais institucional e mais distante da vida diária dos fiéis.

É justamente o contrário do protagonismo feminino no campo das igrejas evangélicas. Talvez aí também esteja uma das razões de seu crescimento. Jacqueline Teixeira (2018) e Lorena Mochel (2025) são apenas duas das pesquisadoras brasileiras que identificaram isso ainda no começo da década passada.

Os dados apresentados agora pelo IBGE, no entanto, mostraram diminuição da intensidade da queda do percentual de católicos. Especulava-se sobre uma queda igual ou superior a 10 pontos percentuais na última década, mas o que os dados recém-publicados mostram é uma queda de 8,3 pontos percentuais

entre 2010 e 2022. Se olharmos a sequência histórica de 1991 a 2022, o que o Censo revela é uma desaceleração na taxa anual de queda dos católicos. Passamos de uma redução média de 1,33% ao ano na década de 1990 para 1,25% nos anos 2000 e 1,17% na última década. O catolicismo segue perdendo fiéis, mas a velocidade da erosão diminui de forma lenta e contínua.

A desaceleração pode estar associada, ainda que de forma residual, a fatores como a valorização da tradição católica por grupos conservadores, o aumento da presença digital e o carisma do papa Francisco. Nenhuma das pesquisas que realizei ou acompanhei na última década, no entanto, aponta para a predominância inequívoca de qualquer um desses elementos. Por um lado, a agenda de pesquisas no campo católico segue sendo, em grande medida, a mesma das décadas anteriores: compreender as razões da desidratação. Por outro, pela primeira vez em muitos anos, há indícios que justificam avaliar se a queda encontrou limites estruturais e se há razões consistentes para a desaceleração de seu ritmo.

Qualquer agenda de pesquisa sobre os católicos, no entanto, deve ter como ponto de partida a dissonância entre a expectativa de um declínio linear tão propagada nas últimas duas décadas e a lição demográfica mais elementar: mudanças populacionais não seguem linhas retas.

Os evangélicos

A grande questão do Censo de 2022 é que o crescimento evangélico foi inferior ao esperado. Longe da expansão avassaladora sugerida por tantas análises recentes, os números indicaram um avanço mais contido. Entre 1991 e 2022, o percentual de evangélicos no Brasil passou de 9% para 26,9%. Mas a análise da taxa anual de crescimento revela uma curva de desaceleração constante: 6% ao ano na década de 1990, 3,7% nos anos 2000 e apenas 1,6% na última década. Em vez da esperada explosão, os dados expõem um crescimento cada vez mais lento.

Há aqui dois exercícios sociológicos necessários. O primeiro diz respeito à própria demografia do campo evangélico: por que cresceram menos? O segundo pertence à ordem da sociologia política: o que a expectativa hiperinflacionada de crescimento evangélico revela sobre aqueles que tanto a alimentaram?

Ao menos uma parte dessa expectativa foi impulsionada por um pânico moral em torno da figura do “Outro evangélico”, construído como um coletivo

percebido como ameaça à ordem democrática e às conquistas sociais recentes. À medida que as crises políticas e sociais da última década se aprofundavam, os evangélicos foram frequentemente identificados, de maneira apressada, como responsáveis pelo avanço do conservadorismo e pela intensificação dos dilemas da democracia liberal.

A projeção pública desse grupo foi ainda mais acentuada pela sua crescente presença no Congresso e em cargos do Executivo, fenômeno que reforçou a impressão de um avanço demográfico acelerado. A visibilidade política amplificou sua presença na imaginação coletiva muito além do que os números indicavam. Poucos imaginavam que o crescimento, embora real, pudesse ser mais moderado. O ritmo desacelerado registrado pelo Censo de 2022 contraria essas previsões e relativiza o impressionismo, muitas vezes repetido, de que o país caminhava inevitavelmente rumo a se tornar um “evangelistão”.

O Censo de 2022 nos reconduz aos dados concretos e recoloca os dilemas sociológicos de um grupo que cresceu de forma exponencial nas últimas décadas, mas que agora, diante de uma base populacional muito mais ampla, vê o seu ritmo de expansão declinar.

Vários fatores ajudam a explicar essa inflexão. O primeiro é de natureza demográfica. À medida que a base populacional evangélica se expande, manter os mesmos índices percentuais de crescimento se torna estatisticamente mais difícil. Crescer de 5% para 15% é mais simples do que avançar de 25% para 35%. A dinâmica populacional impõe, assim, um freio natural ao crescimento, que não significa estagnação, mas maturação de um ciclo.

Outro fator relevante é a fragmentação interna do campo evangélico. Se no passado o avanço era puxado por grandes denominações pentecostais, hoje o crescimento está disperso entre uma miríade de igrejas pequenas e independentes. Essa é a nova configuração dos evangélicos no Brasil. Pesquisa do Datafolha, coordenada por mim, Juliano Spyer, Christina Vital e Vinicius do Valle, mostra que 71% dos fiéis paulistanos frequentam igrejas de pequeno e médio porte – espaços que recebem, respectivamente, até 50 e até 200 pessoas. Esse predomínio sugere uma dinâmica de descentralização da prática religiosa, contrastando com a imagem mais visível dos grandes templos.

Essa fragmentação tem raízes históricas e teológicas profundas no campo evangélico. Quanto mais evangélicos há, maior tende a ser o número de

denominações e templos, em uma dinâmica que combina expansão numérica com dispersão institucional.

A partir do Censo de 2000, um novo movimento passou a se sobrepor à multiplicação de igrejas: a mudança no padrão de autoidentificação religiosa. Se até então uma pessoa que se declarava evangélica costumava responder ao recenseador com o nome da sua denominação – “Assembleia de Deus”, “Batista”, “Presbiteriana” –, a partir desse momento categorias mais genéricas ganharam força. Muitos passaram a se identificar simplesmente como “evangélicos” ou “cristãos”, sinalizando o surgimento de sensibilidades não denominacionais que marcariam o tom do campo evangélico no século XXI.

Inicialmente notado pelos antropólogos Emerson Giumbelli (2001) e Clara Mafra (2013), a sutileza na forma de se apresentar inaugurava o que chamamos hoje de desigrejados. Longe de significar abandono da religião, muitos desses evangélicos continuaram a circular entre diferentes grupos, frequentando cultos, participando de células e reuniões de oração, mas sem vínculo formal com uma igreja. Trata-se de uma transição: do modelo denominacional rígido para formas mais fluidas de pertencimento, acompanhando a crescente individualização das trajetórias religiosas e a pluralização do campo evangélico.

Essas mudanças ajudam a lançar luz sobre o novo ritmo do crescimento evangélico no país. À medida que o campo se fragmenta e as trajetórias se individualizam, o dinamismo expansivo que marcou décadas anteriores se dilui. O modelo baseado em grandes movimentos de conversão, impulsionados por igrejas robustas e hierarquizadas, dá lugar a formas de pertença mais flexíveis, menos regimentadas e institucionalmente mais frágeis.

A dispersão entre igrejas pequenas, a circulação entre diferentes grupos e o crescimento do contingente de evangélicos sem filiação denominacional sólida indicam que o impulso missionário – motor histórico da expansão evangélica – já não opera com a mesma intensidade. Em um campo religioso cada vez mais plural e segmentado, o crescimento passa a depender menos de grandes fluxos de adesão coletiva e mais de movimentos dispersos, difíceis de capturar pelas antigas categorias de expansão. A desaceleração, longe de indicar esgotamento, revela a maturação e a complexificação do fenômeno.

Ao comentar os dados do Censo de 2010, Pierre Sanchis (2013) identificou, no grupo que nos últimos anos passou a ser chamado de “desigrejados”, um reforço a dinâmicas já amplamente reconhecidas no campo religioso brasileiro.

Em particular, diante da emergência da categoria “evangélico não determinado”, ele sugeriu que se trata da expressão contemporânea de um traço histórico da religiosidade nacional: um pertencimento marcado pela fluidez, pela composição heterogênea e, não raro, pela multiplicidade de vínculos e referências. Para Sanchis, mais do que uma ruptura com as formas tradicionais de afiliação, esse fenômeno representa a intensificação de lógicas religiosas já inscritas na experiência brasileira de crença e pertencimento. Nesse caso, não estaríamos diante de uma novidade, mas de uma reinvenção.

A multiplicação de igrejas e o crescimento dos evangélicos sem filiação denominacional sólida não alteraram apenas o perfil religioso do país; transformaram também o jogo político. Em um campo cada vez mais fragmentado, multiplicam-se não apenas templos, mas palanques. A política evangélica, que antes orbitava figuras e denominações consolidadas, precisa agora lidar com lideranças fluidas e redes dispersas. A barulhenta campanha de Pablo Marçal no primeiro turno da disputa pela prefeitura de São Paulo ilustra essa nova lógica, capaz de capturar votos fora dos tradicionais canais institucionais. A reação crítica de líderes históricos, como Silas Malafaia, diante da ascensão de figuras como Marçal não é casual; revela o desconforto de quem vê a autoridade denominacional sendo desafiada por novas formas de mobilização, mais horizontais e adaptadas à lógica das redes.

Há pelo menos duas décadas, o universo evangélico tem sido o principal foco das pesquisas em ciências sociais da religião. Os dados divulgados pelo IBGE em junho de 2025 parecem impor, para os próximos anos, ao menos duas ordens de questões. A primeira é de natureza demográfica e refere-se à necessidade de investigar com mais profundidade o processo de desaceleração no crescimento evangélico. A segunda é de ordem morfológica e diz respeito ao intenso processo de interiorização das igrejas evangélicas em cidades pequenas e médias, bem como ao crescimento fora da curva observado na região amazônica. Esse deslocamento importa porque exige uma revisão do entendimento corrente do campo evangélico como um fenômeno essencialmente urbano (Almeida, 2004; Mafra, 2011).

Por fim, ao concentrarmos a atenção na disputa entre católicos e evangélicos, corremos o risco de perder de vista uma transformação estrutural mais ampla da paisagem religiosa brasileira. O Brasil segue sendo um país majoritariamente cristão, mas sua base demográfica vem encolhendo. Em apenas quatro

décadas, o percentual de cristãos na população total caiu cerca de 12,5%. Ou seja, embora a dinâmica entre católicos e evangélicos redesenhe o mapa religioso nacional, o cristianismo como um todo está em retração. Essa inflexão, ainda pouco tematizada, configura um eixo decisivo para a agenda de pesquisas da próxima década.

E para entender essa transformação, o grupo-chave são os sem religião. Se fossem uma religião, já seriam quase duas vezes maiores que todas as tradições espíritas, afro-brasileiras e outras minorias religiosas somadas. Eles formam hoje a fronteira mais dinâmica e a força mais disruptiva da paisagem religiosa brasileira.

Os sem religião

Nenhum grupo religioso cresceu tanto no Brasil ao longo das últimas décadas quanto o conjunto dos sem religião. Entre 1980 e 2022, sua proporção na população saltou de 1,8% para 9,3% – um aumento de mais de cinco vezes. Essa tendência ascendente vem desde os anos 1970, quando menos de 1% da população se declarava sem religião. O crescimento foi contínuo: 7% em 2000, 7,9% em 2010 e 9,3% em 2022. Embora os números recentes ainda apontem crescimento, o ritmo desacelerou na última década, sugerindo um possível quadro de estabilização.

Mais do que números, o crescimento dos sem religião revela uma transformação silenciosa e profunda: o enfraquecimento dos vínculos religiosos tradicionais e a emergência de formas mais individualizadas, fluidas e instáveis de relação com o sagrado. A categoria “sem religião” acomoda uma diversidade difícil de capturar pelas classificações convencionais. Nela estão agregados ateus, agnósticos e aqueles que não se identificam com nenhuma religião, mas que não necessariamente abandonaram crenças religiosas.

Historicamente, esse grupo tem maior presença entre os jovens urbanos. Há mais de duas décadas, a antropóloga Regina Novaes (2004) chama atenção para esse grupo. Os sem religião expressam duas recusas: a recusa às instituições religiosas e a recusa aos mediadores tradicionais do sagrado – sacerdotes, pastores, pais de santo. Preferem caminhos espirituais que dispensam essas instâncias de autoridade. Eles creem sem pertencer (Toniol, 2009).

O perfil traçado pelo Censo de 2022 revela que a maior parte desse grupo é formada por jovens urbanos e escolarizados, com concentração mais alta na faixa etária dos 20 a 24 anos. A maioria é branca (39%), vive na região Sudeste – que reúne cerca da metade do total – e apresenta uma taxa de 20,5% de ensino superior completo, acima da média nacional. Ainda que não espelhem plenamente a diversidade do país, são a face mais visível de uma mudança silenciosa: o desapareço gradual a vínculos religiosos tradicionais.

Não abandonaram necessariamente a espiritualidade, mas buscam experiências religiosas fora das estruturas formais. Suas crenças são, em geral, menos dogmáticas e mais abertas à combinação de referências diversas: misturam elementos do cristianismo com práticas alternativas, incorporam crenças em energias, espiritualidades da natureza ou visões cosmológicas não religiosas. Trata-se de uma espiritualidade personalizada, vivida à margem das instituições, marcada pela autonomia e pela rejeição a formas de controle sobre a experiência com o sagrado.

Embora o crescimento dos sem religião no Brasil seja expressivo, ele ainda está aquém dos patamares registrados em outros países da América Latina. No Uruguai, cerca de 41% da população se declara sem religião; no Chile, 25%; e na Argentina, 18%. O Brasil, com 9,3%, aproxima-se mais da realidade mexicana, onde 8% da população não possui filiação religiosa formal. O que singulariza o caso brasileiro é que esse avanço dos sem religião ocorre paralelamente à expansão evangélica e à reconfiguração de um campo religioso mais híbrido e competitivo, diferente do padrão mais linear de secularização observado no Cone Sul.

A agenda associada a esse grupo parece continuar sendo, antes de tudo, a de driblar o desafio de compreendê-lo, uma vez que se trata de um universo disperso, por princípio fragmentado, e sem lugares específicos de reunião. Há mais de duas décadas, Regina Novaes (2004) já havia indicado elementos fundamentais para o avanço dessa pesquisa, especialmente ao chamar atenção para o fato de que a concentração dos sem religião entre os jovens impõe desafios próprios. Isso se torna particularmente evidente diante de instrumentos como o Censo, que conta com apenas uma pergunta direta – “Qual é a sua religião?” – e, portanto, não capta nuances importantes da experiência religiosa juvenil. Tais limitações se agravam quando consideramos que o pertencimento religioso entre jovens costuma ser cruzado por trajetórias fluidas, momentos de experimentação e baixa transferência das religiões familiares.

A questão mais instigante, no entanto, talvez seja outra: por que o ritmo de crescimento desse grupo se reduziu na última década? Uma hipótese plausível é que essa desaceleração esteja relacionada ao envelhecimento da população brasileira como um todo e, por consequência, à diminuição proporcional da população jovem – justamente o segmento que mais tende a se identificar como sem religião. Nesse caso, o avanço dos sem religião seguiria concentrado em uma faixa etária específica, revelando os limites de um eventual processo mais amplo de declínio da filiação religiosa institucional no país.

Mas os sem religião não são os únicos a redesenhar a paisagem da fé no país. Outros grupos, historicamente marginalizados, também emergem com nova força e visibilidade. É o caso das religiões de matriz afro-brasileira, cuja expansão recente carrega implicações que ultrapassam os números.

Os de religiões afro e os de umbanda

Talvez o dado mais eloquente desta década seja este: as tradições religiosas afro-brasileiras foram as que mais se expandiram no país. Entre 2010 e 2022, sua presença na população triplicou, saltando de 0,3% para 1,0%. É o crescimento relativo mais acelerado registrado entre todos os grupos religiosos no país.

Mais do que um fenômeno demográfico, essa expansão traduz um processo de afirmação simbólica e de visibilização política. As religiões afro-brasileiras, historicamente marginalizadas e perseguidas, conquistam um espaço público inédito, redesenhando não apenas o mapa religioso, mas também o imaginário social e cultural brasileiro.

Havia, nos últimos anos, a expectativa de que o crescimento das religiões afro-brasileiras estivesse fortemente associado à reconfiguração identitária de uma nova geração, jovens que, assumindo a negritude como dimensão central de sua identidade, adeririam às religiões de matriz africana como filiação primária e afirmativa. Os dados do Censo de 2022 não refutam essa hipótese, mas sugerem uma realidade mais complexa, que exige interpretação cautelosa. A maioria dos adeptos de umbanda e candomblé no Brasil se identifica como negra, somando pretos (23%) e pardos (34%), o que representa cerca de 56% do total, acima da média nacional. A distribuição regional dessas religiões tem um

centro de gravidade no Rio Grande do Sul. Sozinho, o estado reúne mais da metade do número de adeptos registrado no segundo colocado, São Paulo.

A análise da composição racial revela uma dupla dinâmica: pretos estão super-representados em relação à sua proporção na população geral, enquanto brancos se mantêm próximos da média nacional, com presença expressiva, mas não majoritária. Pardos, por sua vez, aparecem sub-representados – são quase metade da população brasileira, mas apenas um terço dos adeptos. Ameríndios e indígenas continuam com participação residual, inferior a 1%, tanto no conjunto populacional quanto no campo afro-religioso. Já em termos etários, a distribuição dos praticantes é bastante semelhante à da população geral, o que relativiza a ideia de um fenômeno predominantemente jovem.

Isso não significa, contudo, que a hipótese da adesão afirmativa de jovens negros às religiões de matriz africana deva ser descartada. Ao contrário, ela segue como uma linha interpretativa relevante, especialmente quando situada no cruzamento entre afirmação racial, experiências urbanas e formas contemporâneas de religiosidade, e merece ser aprofundada nos próximos anos. A ascensão da umbanda e do candomblé deve ser lida à luz de uma geografia social e racial complexa, articulada a desigualdades históricas, dinâmicas regionais e disputas simbólicas que ainda estão em curso. Desse modo, a agenda de pesquisa mais promissora é aquela que investiga, em profundidade, os entrelaçamentos entre juventude, identidade racial e religiosidades de matriz africana.

Os espíritas

Por fim, o último comentário diz respeito aos espíritas. A trajetória do espiritismo no Brasil, entre 1991 e os anos mais recentes, revela um movimento de ascensão e posterior declínio. Iniciando com 1,12% da população em 1991, a religião experimentou um crescimento constante e notável, atingindo 1,3% (2,3 milhões de pessoas) em 2000 e culminando em um pico de 2% da população (3,8 milhões) em 2010. Esse aumento foi particularmente expressivo na região Sudeste, onde a proporção de espíritas saltou de 2,0% para 3,1% entre 2000 e 2010, adicionando mais de um milhão de adeptos. No entanto, o cenário mudou a partir de 2010, com a religião espírita registrando uma queda para 1,8% da população,

representando uma diminuição de 0,3 pontos percentuais em comparação com a década anterior.

O dado mais urgente é que, depois de décadas de ascensão, a trajetória demográfica do espiritismo mudou de direção. A composição etária também se consolidou mais velha do que a média nacional: hoje os espíritas concentram-se sobretudo entre adultos de 40 a 60 anos. Em outras palavras, além de terem perdido participação relativa na população, envelheceram. Resta saber se esse declínio será contínuo ou apenas pontual, algo que só os próximos censos poderão esclarecer.

Pesquisas qualitativas sobre as transformações recentes no campo espírita são urgentes. Entre as hipóteses a serem investigadas, destaca-se a possibilidade de que parte dos umbandistas, que em décadas anteriores se declaravam como espíritas, tenha passado a assumir explicitamente a identidade umbandista. Esse movimento de reclassificação poderia ajudar a explicar, ao menos em parte, o crescimento das religiões de matriz afro-brasileira e a queda proporcional do espiritismo. Trata-se, no entanto, de uma hipótese que demanda verificação cuidadosa.

Conclusão

Até o momento do fechamento deste texto, o IBGE ainda não havia disponibilizado os microdados que detalham a filiação denominacional entre os evangélicos. Quando forem publicados, esses dados deverão indicar quais correntes ganharam ou perderam fôlego e, ao mesmo tempo, abrirão um novo conjunto de perguntas de pesquisa.

Dois comentários finais, contudo, parecem indispensáveis. O primeiro diz respeito à exclusão, no Censo de 2022, das crianças menores de 10 anos. Ao não captar as preferências religiosas dessa faixa etária, o levantamento não estaria introduzindo uma lacuna que pode distorcer os resultados, sobretudo em tradições nas quais a socialização religiosa se inicia muito cedo? Católicos que batizam recém-nascidos e pentecostais com ministérios infantis organizados seriam exemplos de grupos potencialmente sub-representados? Ainda não há evidências de que esse efeito seja uniforme, mas é plausível supor que tradições com alta taxa de natalidade ou forte ênfase na formação religiosa tenham sido

particularmente afetadas? O IBGE não deveria reavaliar esse recorte etário ou, ao menos, explicitar com clareza seu impacto nas estimativas produzidas?

O segundo comentário diz respeito à própria tecnologia de produção do número censitário. Como observou Clara Mafra (2013), falar em “censo de religião” é, no fundo, uma hipérbole. O questionário contém apenas uma pergunta – “Qual a sua religião ou culto?” – e nada informa sobre intensidade de participação, dupla pertença ou trajetórias de trânsito religioso. Diante dessa fragilidade, os pesquisadores são obrigados a recorrer a fontes complementares, muitas vezes assimétricas, para conferir densidade interpretativa aos dados. Persistir com essa insuficiência metodológica parece injustificável. O mínimo que se poderia esperar seria a inclusão de um leque mais amplo de alternativas fechadas, permitindo, por exemplo, o reconhecimento de múltiplas pertenças, além da incorporação de uma pergunta sobre frequência de participação em cultos, rituais ou reuniões. Medidas como essas contribuiriam para reduzir ambiguidades – como a da categoria “evangélico não determinado” – e tornariam o Censo um instrumento mais coerente com a diversidade e a complexidade da vida religiosa no país.

O Censo de 2022 confirma que o Brasil religioso do século XXI é menos previsível do que supunham as análises lineares. Em vez de uma narrativa de substituição simples – católicos por evangélicos, religiosos por ateus –, o que se revela é um cenário fragmentado, multifacetado e dinâmico. Oxalá, na próxima década, sejamos capazes de trocar certezas apressadas por interpretações mais atentas à densidade e à complexidade do campo religioso brasileiro – amparados, quem sabe, por estatísticas mais robustas e metodologias menos tímidas.

Referências

- ALMEIDA, R. de. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.
- ALTMANN, W. Censo IBGE 2010 e religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1122-1129, 2012.
- CAMARGO, C. P. F. de (org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- FERNANDES, S. R. A. Sem religião e identidades religiosas. *Interseções*, Rio de Janeiro, ano 10, n. 1, p. 31-46, 2008.

GIUMBELLI, E. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 87-120, 2001.

JACOB, C. R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Loyola: CNBB, 2006.

MAFRA, C. Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 152-159, 2004.

MAFRA, C. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 136-152, 2011.

MAFRA, C. Números e narrativas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. esp., p. 13-25, 2013.

MARIANO, R. Em marcha, a transformação demográfica do país. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. A16, 30 jul. 2012.

MARIZ, C. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. esp., p. 39-58, 2013.

MOCHEL, L. Das hashtags aos áudios de WhatsApp: mulheres evangélicas e a digitalização dos testemunhos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 25, n. 46, e142748, 2025.

NOVAES, R. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, p. 321-330, 2004.

PIERUCCI, A. F. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, p. 17-28, 2004.

SANCHIS, P. *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANCHIS, P. Prefácio. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 11-16.

STEIL, C. A. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. O catolicismo e a igreja católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 24, p. 223-243, 2013.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. Strong church, weak catholicism: transformations in Brazilian Catholicism. *Journal of Global Catholicism*, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 4-29, 2021.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

TEIXEIRA, J. M. *A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

TONIOL, R. O peregrino e o convertido. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 17, 2009.

TONIOL, R. O censo de 2010: religiões em movimento, perspectivas em diálogo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 193-203, 2014.

VELHO, O. *Besta-fera: recriação do mundo: ensaios de crítica antropológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

Recebido: 10/06/2025 Aceito: 11/06/2025 | Received: 6/10/2025 Accepted: 6/11/2025



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.