

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – MESTRADO – RESOLUÇÃO
N. 1774/2018 - CONSEPE

TIAGO VASCONCELOS SILVA

“GOSTO DE DESCOBRIR MINHAS PRÓPRIAS VERDADES”: uma análise sobre a
identidade irreligiosa de agnósticos e ateus em Imperatriz-MA

Imperatriz

2021

TIAGO VASCONCELOS SILVA

“GOSTO DE DESCOBRIR MINHAS PRÓPRIAS VERDADES”: uma análise sobre a
identidade irreligiosa de agnósticos e ateus em Imperatriz-MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* (mestrado) em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Carvalho Veras

Imperatriz/MA

2021

TIAGO VASCONCELOS SILVA

“GOSTO DE DESCOBRIR MINHAS PRÓPRIAS VERDADES”: uma análise sobre a
identidade irreligiosa de agnósticos e ateus em Imperatriz-MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Sociologia.

Aprovada em: / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rogério Carvalho Veras (PPGS-UFMA/Orientador)
Presidente da Banca

Prof^a Dr^a Maria Aparecida Corrêa Custódio (PPGS-UFMA)
Avaliadora Interna

Prof. Dr. Wilton Carlos Lima Da Silva (UNESP/ASSIS-SP)
Avaliador Externo

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar à Universidade Federal do Maranhão, aos seus colaboradores que possibilitaram a criação e desenvolvimento do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu*, do qual tenho o privilégio de participar, em especial à coordenação do mestrado em Sociologia, Campus de Imperatriz/MA.

Agradeço aos professores que compartilharam suas experiências durante as disciplinas ministradas, mostrando os caminhos possíveis para a construção de uma pesquisa sociológica, em especial ao meu professor orientador Rogério de Carvalho Veras, por todas as orientações, correções e indicações feitas, sem as quais esse trabalho não existiria. Sua paciência e inteligência serviram como um porto seguro para que eu não desistisse diante das adversidades; bem como direciono meus agradecimentos à professora Maria Aparecida Corrêa Custódio e ao professor Wilton Carlos Lima da Silva pelo carinho, atenção e importantes contribuições para finalização desse trabalho.

Muito obrigado à minha mãe, M^a de Fátima Vasconcelos, a mulher mais forte e amorosa que conheço! Seus esforços permitiram-me inúmeras oportunidades, inclusive o acesso à uma educação formal, de modo que qualquer conquista que eu tenha alcançado, não seria possível sem o apoio materno!

Agradecimentos especiais aos membros da família e aos amigos, simplesmente por estarem comigo, presencialmente ou não, com destaque para mulher incrível que me incentivou a iniciar, continuar e concluir esta jornada, Nayhara Miranda, a qual tem caminhado ao meu lado há muitos anos; agradeço aos filhos Thomas M. Vasconcelos e Luna M. Vasconcelos, por existirem e serem a luz da minha vida. O amor compartilhado entre nós é o que ainda me mantém motivado!

Muito obrigado, por fim, aos participantes da pesquisa, os quais me deram a oportunidade de estudar um tema tão interessante e de conhecer um pouco de suas vivências (ir)religiosas; em especial à V. Santos e A. Tavares, os quais me apoiaram incondicionalmente durante toda a pesquisa, sem eles esse trabalho não teria se desenvolvido.

Muito obrigado a todos!

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

VASCONCELOS SILVA, TIAGO.

GOSTO DE DESCOBRIR MINHAS PRÓPRIAS VERDADES: uma análise sobre a identidade irreligiosa de agnósticos e ateus em Imperatriz-MA / TIAGO VASCONCELOS SILVA. - 2021. 106 p.

Orientador(a): ROGERIO DE CARVALHO VERAS.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia/ccsst, Universidade Federal do Maranhão, IMPERATRIZ, 2021.

1. AGNÓSTICOS. 2. ATEUS. 3. IDENTIDADE. 4. IMPERATRIZ/MA. 5. SOCIOLOGIA. I. DE CARVALHO VERAS, ROGERIO. II. Título.

Este mundo, que é o mesmo para todos, não foi feito nem pelos deuses nem pelos homens; mas sempre foi, é e será um fogo eterno, com unidades que se acendem e unidades que se apagam ”

(HERÁCLITO)

*“As pessoas ligeiras, superficiais, os espíritos presunçosos e entusiastas querem uma conclusão em todas as coisas;
Eles buscam a finalidade da vida, oh, e a dimensão do infinito, ah!
Eles tomam na mão, mmmh, na sua pobre mãozinha, um punhado de areia, e dizem ao oceano:*

“Eu vou contar os grãos das tuas margens”, uau!

Mas, como os grãos lhes correm por entre os dedos, aí, e como o cálculo é longo, eles batem com os pés no chão e choram, aí, eles choram.

Você sabe o que há para fazer na margem do rio?

Ajoelhar-se ou passear, ah!

Passeie. Passeie, Tony! Ah, passeie! Mmmh passeie! Tony!”

(“Como me tornei estúpido”, MARTIN PAGE)

RESUMO

O declínio histórico do catolicismo, como religião predominante no Brasil, vem sendo observado pelos sociólogos nos últimos anos, especialmente considerando os dados obtidos a partir das pesquisas censitárias de 2000 e 2010. Em contrapartida, e em conformidade com pressupostos secularizantes arraigados à ideia de modernidade, destacam-se pela mesma análise o relativo crescimento daqueles que se declaram “sem religião”. Tais mudanças no cenário religioso, de certa forma, expõem uma crise de pertencimento institucional e desencantamento. Nesse sentido, a presente dissertação tem por objetivo realizar um estudo sociológico a respeito das identidades irreligiosas de determinados atores sociais autodeclarados agnósticos e/ou ateus. Para tanto, realizou-se pesquisa qualitativa, onde foi feita análise de conteúdo das entrevistas, obtidas com alguns discentes e docentes de instituições de ensino superior da cidade de Imperatriz/MA, no intuito de compreender melhor a formação dessas identidades, a partir de suas narrativas. Por essa micro perspectiva observou-se um contexto de identidades fragmentadas, bem como a transição de uma moral religiosa para uma moral secularizada, caracterizada pelo constante questionamento dos dogmas, em especial aqueles difundidos pela tradição judaico-cristã.

Palavras-chave: Identidade irreligiosa; Agnósticos; Ateus; Imperatriz/MA

ABSTRACT

The historical decline of Catholicism, as a predominant religion in Brazil, has been observed by sociologists in recent years, especially considering the data obtained from the 2000 and 2010 census surveys. In contrast, and in accordance with secularizing assumptions rooted in the idea of modernity, the relative growth of those who declare themselves “without religion” stands out for the same analysis. Such changes in the religious scenario, in a way, expose a crisis of institutional belonging and disenchantment. In this sense, the present dissertation aims to carry out a sociological study regarding the irreligious identities of certain self-declared agnostic and/or atheistic social actors. To this end, a qualitative research was carried out, where content analysis of the interviews was performed, obtained with some students and teachers from higher education institutions in the city of Imperatriz, MA, in order to better understand the formation of these identities, starting from their narratives. From this micro perspective, a context of fragmented identities was observed, as well as the transition from a religious to a secularized moral, characterized by the constant questioning of dogmas, especially those spread by the Judeo-Christian tradition.

Keywords: Irreligious identity; Agnostics; Atheists; Imperatriz/MA

LISTA DE TABELAS/GRÁFICOS

TABELA 01 - Distribuição do eleitorado por tipo de religião.....	16
TABELA 02 - Quantitativo da amostragem por região do país (FAMECO).....	18
TABELA 03 - Opção religiosa por região, zona urbana e rural (IBGE 2010).....	21
GRÁFICO 01 - Percentual da amostragem de identidade religiosa (FAMECO).....	19
GRÁFICO 02 - Opções religiosas com mais representatividade (FAMECO).....	19
GRÁFICO 03 - Percentual de vínculos com instituições de ensino superior.....	60
GRÁFICO 04 - Idade dos participantes da pesquisa exploratória.....	61
GRÁFICO 05 - Relação com a instituição de ensino superior	61
GRÁFICO 06 - Gênero dos participantes da pesquisa exploratória.....	61
GRÁFICO 07 - Opção religiosa dos participantes da pesquisa exploratória.....	62

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 PARÂMETROS GERAIS	14
2.1 Uma contextualização necessária	14
2.2 A relação entre moral e a religião em uma modernidade secularizada	24
2.3 Crise de pertencimento e desencantamento	35
2.3.1 Crise de pertencimento.....	36
2.3.2 Desencantamento.....	38
3 TIPO IDEAL IRRELIGIOSO	40
3.1 Possíveis classificações	42
3.2 Identidade irreligiosa a partir da construção social da realidade	48
4 AGNÓSTICOS E ATEUS DE IMPERATRIZ/MA: PESQUISA DE CAMPO E RESULTADOS	56
4.1 Pesquisa exploratória	58
4.2 Da análise geral de conteúdo	64
4.2.1 Análise das confluências.....	67
4.3 Diálogos	81
4.3.1 Diálogo sobre a entrevista 03.....	82
4.3.2 Diálogo sobre a entrevista 05.....	83
4.3.3 Diálogo sobre a entrevista 06.....	84
4.3.4 Diálogo sobre a entrevista 07.....	85
4.3.5 Diálogo sobre a entrevista 10.....	86
4.3.6 Diálogo sobre as entrevistas 17, 18 e 19.....	87
4.4 Questionando a estrutura e a realidade religiosa	88
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS	99

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação possui como temática central a irreligiosidade atrelada à identidade de determinados atores sociais. Talvez a melhor forma de iniciar esta exposição é esclarecendo nossas motivações pessoais, sociais e acadêmicas.

Atualmente me identifico como uma pessoa irreligiosa – terminologia cujas nuances detalhamos ao longo do texto – e, por isso, meu interesse incipiente em compreender melhor a interação social envolvendo aqueles percebidos nessa mesma (ou semelhante) realidade. Ao mesmo tempo, tendo crescido em ambiente onde a tradição judaico-cristã ocidental fora bastante presente, reconheço que parte da minha formação intelectual e de determinados valores intrínsecos à minha personalidade foram originados a partir do universo sacro.

Dessa forma, advertimos desde logo que o fato de termos construído um problema sociológico relacionando irreligião e identidade, não quer dizer necessariamente que estamos rejeitando certa influência/importância das religiões na nossa cosmovisão. Tentamos conservar esse viés durante toda a análise dos dados obtidos empiricamente de terceiros, inclusive evitando-se ao máximo provocar uma comparação dicotomizada entre as perspectivas religiosas e irreligiosas, como sendo uma espécie competitiva.

Não obstante, estudar os irreligiosos é, antes de qualquer coisa, falar sobre seres humanos em sua complexidade, o que reforça a ideia de pluralidade e multiplicidade de caminhos possíveis. Ademais, o foco do trabalho não está propriamente na religião, mas nas identidades de atores sociais, as quais se apresentam por inúmeras faces. Podemos falar, por exemplo, em identidade filosófica, nacional, de gênero, social, cultural e religiosa.

Ao mesmo tempo que partimos de impulso pessoal para abordar o tema em questão, deparamo-nos com a escassez de trabalhos na área da Sociologia, tratando a temática de um ponto de vista qualitativo, especialmente se compararmos com a riqueza de pesquisas na área das Ciências Sociais Brasileiras envolvendo religiões/religiosidades. Na verdade, há muito para se pesquisar nesta seara, o que demonstra o desafio e ao mesmo tempo a relevância acadêmica de tal intento.

Por esse viés, considerando possibilidade de existir ao nosso alcance pessoas irreligiosas – em outras palavras, que não guardam uma relação de proximidade com a(s) religião(ões), pelo menos nos moldes mais “tradicionais” do termo¹ –, aproveitamos a oportunidade de estudá-los a partir de uma observação micro, pois os atores aqui apresentados foram ouvidos e

¹ Por exemplo, não utilizam de simbologias religiosas, não frequentam rituais litúrgicos, não reverenciam o sagrado ou uma autoridade metafísica (ou mesmo seus representantes imediatos, como pastores, padres, rabinos, babalorixás, xamãs, etc.)

compreendidos individualmente e, ao mesmo tempo, a partir das interações sociais mais pessoais em um contexto multifacetado da ultramodernidade.

Apresentadas as justificativas, podemos dizer que utilizamos uma abordagem sociológica para tratar como objetivo geral a análise micro sobre identidade irreligiosa, mais precisamente considerando determinados atores que se auto declaram ateus e/ou agnósticos. Logo, no intuito de delimitar um campo empírico, aproveitando um ambiente no qual teríamos maior praticidade de pesquisá-los, algumas instituições de ensino superior em Imperatriz/MA serviram de espaços sociais onde buscamos eventuais participantes. Além da praticidade, tal escolha possui uma motivação de ordem mais pessoal em razão de corresponder ao espaço onde atuamos profissionalmente².

Assim, a investigação parte da seguinte problemática: tendo em vista o ambiente predominantemente religioso e plural no qual a sociedade brasileira está inserida, como se dá construção da identidade irreligiosa de determinados atores sociais, autodeclarados agnósticos e/ou ateus?

Ao debater sobre tal problema estaremos lidando diretamente com a própria construção e transformação da moralidade e, por consequência, com comportamento humano que rejeita ou não determinadas narrativas religiosas, as quais tomaram para si a árdua tarefa de cuidar dos aspectos físicos e metafísicos, no anseio de fornecer à sociedade parâmetros epistemológicos pré-moldados, dentre outras funções. Portanto, o problema proposto será investigado conforme a necessidade de se compreender melhor aqueles que se autodeclaram ateus e/ou agnósticos, analisando a formação de suas identidades irreligiosas e a continuidade dela dentro de um contexto social aparentemente contrário/conflitante.

Com o objetivo geral de compreender a construção dessas identidades irreligiosas, precisaremos antes contextualizar o fenômeno da irreligião a partir da Sociologia da Moral e, por consequência, de certos aspectos da própria religião, utilizando-se da literatura correlata, destacando os principais conceitos, classificações e autores, considerando precipuamente o ambiente cultural brasileiro, mas sem abrir mão do arcabouço teórico construído por trabalhos estrangeiros.

Ademais, é necessário também fazer referências à alguns dados estatísticos³ já existentes a respeito dos agrupamentos de pessoas classificadas como “sem religião”,

² Para além da minha experiência acadêmica como discente (2004-2009, graduação e 2010-2011, especialização), atuo na docência do ensino superior desde 2011, logo são alguns anos ininterruptos de convivência no espaço acadêmico.

³ Foram consultados alguns dados do IBGE e de outras instituições (como os da PUCRS), sobre as classificações irreligiosas com as quais estamos lidando.

especificamente agnósticos e ateus, bem como às pesquisas cujos os objetos estão relacionados a investigação objetos semelhantes (Capítulo 2).

Essa revisão bibliográfica e análise de dados são decisivos para estabelecermos o referencial teórico e termos como sustentáculo conceitos sociológicos mais adequados, inclusive para definição do tipo ideal irreligioso (Capítulo 3), o qual nos permite identificar os atores que se aproximam do objeto de estudo. Como será melhor explicado, considerar-se-á para composição do “grupo de irreligiosos” apenas aqueles indivíduos agnósticos e/ou ateus, ficando de fora aqueles autodeclarados “crentes” em uma divindade sustentada por determinado dogma, mesmo sem possuírem vínculo institucional religioso⁴.

Por fim, apresentamos os resultados obtidos em questionário exploratório, utilizado como instrumento para localizar pessoas dispostas a participarem das entrevistas e, a partir de então, aprofundamos nossa observação sobre a identidade irreligiosa de dezenove atores sociais, por intermédio de análise de conteúdo sobre as respostas obtidas – num primeiro momento, por questionário “online” aberto e, após, por intermédio de diálogos, fazendo uso de vários meios de comunicação, durante certo período de tempo (Capítulo 4). Ademais, para a realização dessa pesquisa dois importantes obstáculos tiveram que ser contornados: a) a ausência de dados censitários mais atualizados; b) certa indisposição, por parte de alguns atores sociais entrevistados, em participar mais efetivamente da pesquisa.

A título de esclarecimento, etapas como a realização de grupo focal, que havíamos previsto inicialmente, não foram possíveis devido à dois fatores: 1) natureza delicada do tema e a dificuldade de certos participantes exporem parte de sua intimidade, pois conversar sobre (ir)religião é também falar sobre aspectos relacionados à vida privada; 2) o grave período de pandemia, durante o qual boa parte da dissertação foi desenvolvida, impossibilitou encontros presenciais que seriam mais adequados para reuniões reservadas.

⁴ Muito embora, possamos falar na possibilidade de certa “crença” dentro do grupo (não coeso) de irreligiosos, a mesma se dá num contorno totalmente distinto, conforme ficará demonstrado.

2 PARÂMETROS GERAIS

Esse capítulo foi construído com finalidade tríplice: a) fazer uma contextualização necessária sobre o cenário religioso brasileiro, com base nos últimos dados estatísticos, pois não seria possível trabalhar com irreligiosidade sem compreender um pouco o espaço eminentemente religioso no qual estamos inseridos; b) comentar sobre a relação entre moralidade e a religião, por intermédio de revisão bibliográfica, fazendo menção à sociologia da moral e aos sistema de crenças, no intuito de perceber as modificações ocorridas ao longo dos últimos anos, bem como compreender conceitos e classificações basilares; c) apresentar as pesquisas brasileiras relevantes, as quais foram inspiradoras para construção dessa dissertação.

Como destaque, estudamos o pensamento durkheimiano e weberiano quanto à temática religiosa, nos servindo dos apontamentos feitos por Weiss (2007 e 2012), bem como apresentamos os comentários de Berger e Zijderveld (2012), para além da visão tradicional de secularização. Não obstante, referenciamos as observações contidas nos trabalhos de Rodrigues (2009) e Silva (2012).

2.1 Uma contextualização necessária

No dia 27 de julho de 2010, na emissora de televisão de alcance nacional, TV Bandeirantes, foi ao ar o programa “Brasil Urgente”, onde o apresentador José Luiz Datena e o repórter Márcio Campos fizeram a relação direta entre um ato criminoso e as pessoas que não acreditam em Deus. Uma das frases emblemáticas proferidas durante o programa foi a seguinte: “[...] porque o sujeito que é ateu, na minha modesta opinião, não tem limites, é por isso que a gente vê esses crimes aí.” (SILVA, 2013).

Durante o programa foi aberta inclusive uma enquete com a seguinte pergunta “Você acredita em Deus?”. Ao mesmo tempo que os telespectadores respondiam a enquete concordando, em sua maioria, com a visão pejorativa a respeito dos ateus, diversos comentários foram feitos pelo apresentador no sentido de associar a descrença às condutas sociais negativas.

A Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos⁵ (ATEA) moveu ação judicial em desfavor da emissora, a qual foi condenada, dentre outras determinações, a se retratar e a divulgar, em sua programação, material de campanha sobre tolerância religiosa – o apresentador também perdeu outra ação contra a mesma associação (MARTINES, 2018).

⁵ A Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos é uma entidade sem fins lucrativos sediada virtualmente no site <https://www.atea.org.br>, registrada na Receita Federal - Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) sob o número 10.480.171/0001-19 e no 1º Ofício de Registro de São Paulo/SP

Obviamente a postura preconceituosa do referido apresentador não pode ser generalizada, tampouco a enquete servir de fiel parâmetro para qualquer análise mais séria sobre o ambiente religioso e as possíveis intolerâncias contra aqueles que não professam qualquer fé. Por outro lado, ao observarmos algumas notícias e ao ouvir determinados relatos, há indícios de que no senso comum brasileiro a mesma incompreensão para com irreligiosos pode ser facilmente encontrada.

Por exemplo, a edição da revista *Veja* de dezembro de 2007, dentre outras reportagens, discorreu sobre a “resistência da fé e da religião no Brasil”, apresentando algumas informações obtidas por uma pesquisa encomendada ao CNT/Sensus e destacou: “apenas 13% dos brasileiros votariam num ateu para a Presidência da República, informa reportagem de André Petry.” (AZEVEDO, 2007, p. 01).

O portal G1, em 06 junho de 2013 publicou matéria com título “Os ateus no Brasil e seu medo de sair do armário”⁶, expôs, por meio de alguns relatos, a dificuldade de algumas pessoas em se mostrarem descrentes aqui no Brasil. O grupo de notícias BBC Brasil, em novembro de 2016, também abordou a temática em formato muito semelhante, cujo título da reportagem era: “Preconceito, agressividade e desconfiança: como é ser ateu no Brasil.”⁷

Quando analisamos os dados do Censo de 2010 (IBGE) é inegável que o Brasil ainda é um país majoritariamente religioso, apesar de todas as transformações ocorridas – inclusive estas mudanças tem se acelerado a partir da década de 1980, “caracterizando-se, principalmente, pelo recrudescimento da queda numérica do catolicismo e pela vertiginosa expansão dos pentecostais e dos sem religião” (MARIANO, 2013, p.68).

Entre 1980 e 2010, os católicos declinaram de 89,2% para 64,6% da população, queda de 24,6 pontos percentuais, os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, acréscimo de 15,6 pontos, enquanto os sem religião expandiram-se num ritmo ainda mais espetacular: quintuplicaram de tamanho, indo de 1,6% para 8,1%, aumento de 6,5 pontos. O conjunto das outras religiões (incluindo espíritas e cultos afro-brasileiros) dobrou de tamanho, passando de 2,5% para 5%. De 1980 para cá, portanto, prosperou a diversificação da pertença religiosa e da religiosidade no Brasil, mas se manteve praticamente intocado seu caráter esmagadoramente cristão. (MARIANO, 2013. p. 68)

Chama atenção a mudança no cenário religioso onde as clássicas estruturas religiosas, de alguma forma, foram enfraquecidas se considerarmos seus elementos estruturais mais essenciais. “O declínio histórico do catolicismo no Brasil – relacionado com o crescimento

⁶ Disponível no site: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/06/os-ateus-no-brasil-e-seu-medo-de-sair-do-armario.html>

⁷ Disponível no site: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-37640191>

evangélico e com o aumento daqueles que se declaram “sem religião” – produz mudanças fundamentais nas estratégias de apresentação social” (MONTERO e DULLO, 2014, p. 77).

Recentemente, nesse cenário de profundas mudanças e possível desconfiança social em relação aos descrentes, debates como o da laicidade do Estado brasileiro vêm sendo instigados no âmbito político pelo fato de o atual chefe do poder executivo, se servindo do *slogan* “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, ter recebido um apoio majoritário dos eleitores – o público religioso tem grande parcela de participação para tal feito, embora outros fatores também possam ser considerados. Vejamos abaixo, a título elucidativo, a distribuição do eleitorado por tipo de religião, com correção dos dados do Datafolha (pesquisa divulgada 25 de outubro de 2018):

RELIGIÃO	VOTOS DE BOLSONARO	VOTOS DE HADDAD	DIFERENÇA
Católica	29.795.232	29.630.786	164.446
Evangélica	21.595.284	10.042.504	11.552.780
Afro- brasileiras	312.975	755.887	-442.912
Espíritas	1.721.363	1.457.783	263.580
Outra religião	709.410	345.549	363.862
Sem religião	3.286.239	4.157.381	-871.142
Ateu e agnóstico	375.570	691.097	-315.527
Total de votos	57.796.074	47.080.987	10.715.087

TABELA 01

Em se tratando da relação entre comportamento político e as cosmovisões religiosas dos eleitores, a tabela apresentada pode ser analisada por prismas distintos, mas fica nosso destaque na diferença significativa de votos de ateus e agnósticos em contraposição ao discurso político, com elementos religiosos, do atual presidente da república.

Não obstante, apesar de o Estado ser laico e a Constituição da República Federativa do Brasil⁸ estabelecer liberdade de consciência e crença religiosa e, implicitamente, também a ausência dela, determinando ao mesmo tempo tratamento igualitário diante das diversidades de credo, a forma como o Presidente da República expõe seu posicionamento religioso, a despeito da previsão do ordenamento jurídico, tem o potencial de provocar, ainda mais insegurança àqueles que não se encaixam nos anseios ideológicos do grupo dominante, bem como corrobora para uma desconfiança nas instituições representativas.

Nesse sentido, podemos deduzir que aparentemente há um cenário social adverso, se não, pelo menos desconfortável para aqueles que pretendem proclamar seu ateísmo ou

⁸ O que em tese, afasta do Estado qualquer legitimidade para tratamento discriminatório por questões religiosas.

agnosticismo⁹. *A priori*, pelo contexto apresentado, a opção irreligiosa se apresenta pouquíssimo atraente.

Nesse contexto particular, em que os enunciados concebíveis na cena pública tais como “não professar religião alguma” estão formulados pelos atores em termos de uma “escolha religiosa”, para não dizer cristã, torna-se relativamente fácil compreender por que a posição ateísta permanece invisível e, mais do que isso, publicamente indefensável até o presente. (MONTERO E DULLO, 2014, p. 60)

Notamos, portanto, não obstante o assunto sobre Estado laico e/ou a influência da crença religiosa na coisa pública ser de grande relevância, talvez seu principal mérito é chamar atenção para essa realidade social brasileira subjacente: os irreligiosos¹⁰ (ateus e agnósticos) representam uma parcela da sociedade, de certa forma, relegada.

Na verdade, um breve levantamento de estudos realizados envolvendo esse assunto, demonstra que essa realidade não é exclusivamente brasileira.

Por exemplo, uma pesquisa realizada em novembro 2011 pela Universidade de British Columbia, no Canadá, e pela Universidade de Oregon, nos Estados Unidos, chegou à conclusão de que as pessoas em geral tendem a confiar mais nos cristãos do que nos ateus, gerando certo preconceito para com os cidadãos que não acreditam em Deus. Segundo a pesquisa, os participantes relataram que não achavam os ateus confiáveis (GERVAIS, 2011).

Em algumas sociedades a descrença já foi (e em outras ainda é) classificada como crime e severamente punida (EVANS, 2012). De acordo com os relatórios da organização *Humanists International*, a discriminação severa contra pessoas não religiosas está crescendo ao redor do mundo (PERASSO, 2017).¹¹

Todavia, pensando novamente na realidade social brasileira, mesmo diante de um panorama geral adverso, tem se percebido nos últimos vinte anos uma tendência estatística de diminuição percentual de religiosos nos moldes tradicionais, e um relativo aumento entre os sem religião, inclusive considerando pessoas de faixa etária mais jovens.

A pesquisadora Novaes (2004, p. 321), uma referência no estudo sobre juventude e movimentos religiosos, já observava:

⁹ Mesmo que em algumas partes da dissertação determinadas informações apresentadas estejam diretamente relacionadas à terminologia “ateu”, ressalta-se que conforme as classificações que serão trabalhadas, bem como em outros estudos que serão oportunamente referenciados, os agnósticos geralmente aparecem associados à mesma realidade.

¹⁰ Mais adiante vamos especificar melhor essa categoria e delimitar dentro dela qual, precisamente, corresponde a nosso objeto de análise.

¹¹ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42261435>

As três principais mudanças que caracterizam o campo religioso brasileiro hoje são, a saber: a diminuição percentual de católicos (de 83,76% em 1991 para 73,77% em 2000), o crescimento dos evangélicos (de 9,05% em 1991 para 15,45% em 2000) e o aumento dos “sem religião” (de 4,8% em 1991 para 7,4% em 2000). Sobre os dois primeiros aspectos muito se tem escrito, sobre o terceiro bem menos. De fato, ainda pouco se sabe sobre quem são os brasileiros “sem religião” que adentram o século XXI. Porém, algumas informações disponíveis permitem começar uma reflexão sobre o assunto. [...] E, finalmente, é entre os que se declaram “sem religião” que os jovens (9,3%) se destacam em relação ao conjunto da população (7,4%). Três anos depois do Censo, os resultados de uma pesquisa nacional realizada pelo Projeto Juventude/Instituto Cidadania confirmaram as mesmas tendências¹².

Outros trabalhos, considerando os dados censitários de 2010, também fazem a mesma análise e destacam uma referência direta da projeção dos sem religião com determinada faixa etária. Fernandes (2018, p.374) usa como parâmetro de análise dados quantitativos e conclui:

Embora o fenômeno de desinstitucionalização religiosa esteja presente no país em todos os segmentos populacionais, verifica-se sua expressão mais aguda entre os jovens. Sendo assim, se considerados os diferentes extratos etários, nota-se que na faixa de 15 a 29 anos há a maior proporção de pessoas que se declaram sem religião, totalizando 10,1% dos jovens nessa faixa, conforme o último censo do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Nesse mesmo censo, os que se declaram sem religião na população brasileira totalizavam 8%.

Um estudo¹³ mais recente elaborado pelo Núcleo de Tendências e Pesquisa do Espaço Experiência FAMECOS da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) em 2015, o qual faz parte do “Projeto 18/34: Ideias e Aspirações do Jovem Brasileiro”, teve como tema principal traçar o perfil do jovem brasileiro. A partir de uma amostragem de 1.700 jovens participantes da pesquisa, identificou que em um país laico, o catolicismo é a crença com mais adeptos (34,3%). Se forem somados os resultados de ateísmo (19,3%), agnosticismo (6,2%) e fé sem religião (6,7%), totalizam 32,14%, ou seja, quase 1/3 dos representantes.

REGIÃO	POPULAÇÃO ABSOLUTA	PARTICIPAÇÃO RELATIVA	RESPONDENTES NA AMOSTRA
CENTRO-OESTE	15.442.232,00	7,6%	129
NORDESTE	56.560.081,00	27,7%	470
NORTE	17.472.636,00	8,5%	145
SUDESTE	85.745.520,00	14,3%	713
SUL	29.230.180,00	14,3%	243
TOTAL GERAL	204.450.649,00	100,00%	1700

TABELA 02. Números da amostra. Fonte: FAMECO/PUCRS

¹² Categorização dos sem religião presente na pesquisa do Projeto Juventude/Instituto Cidadania equivale aos ateus, agnósticos e crentes sem religião. (NOVAES, 2004).

¹³ Disponível em: <http://projetos.eusoufamecos.net/espacoexperiencia/category/trabalhos/>

COM QUAL RELIGIÃO VOCÊ SE IDENTIFICA

■ Fé sem religião ■ Catolicismo ■ Ateísmo ■ Agnosticismo ■ Espiritismo
 ■ Protestantismo ■ Evangelismo ■ Sincretismo ■ Outras

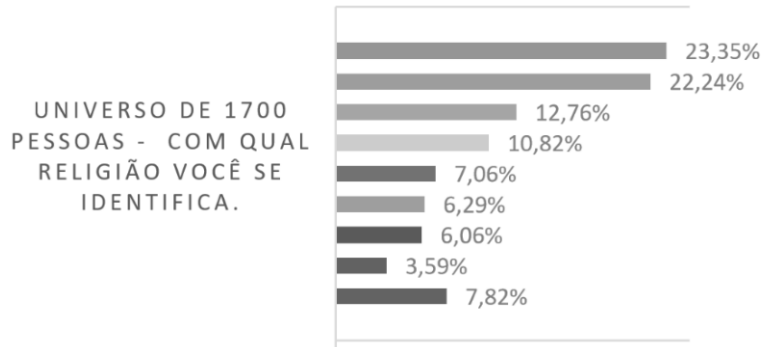


GRÁFICO 01. Fonte: FAMECO/PUCRS

OPÇÕES RELIGIOSAS COM MAIS REPRESENTATIVIDADE

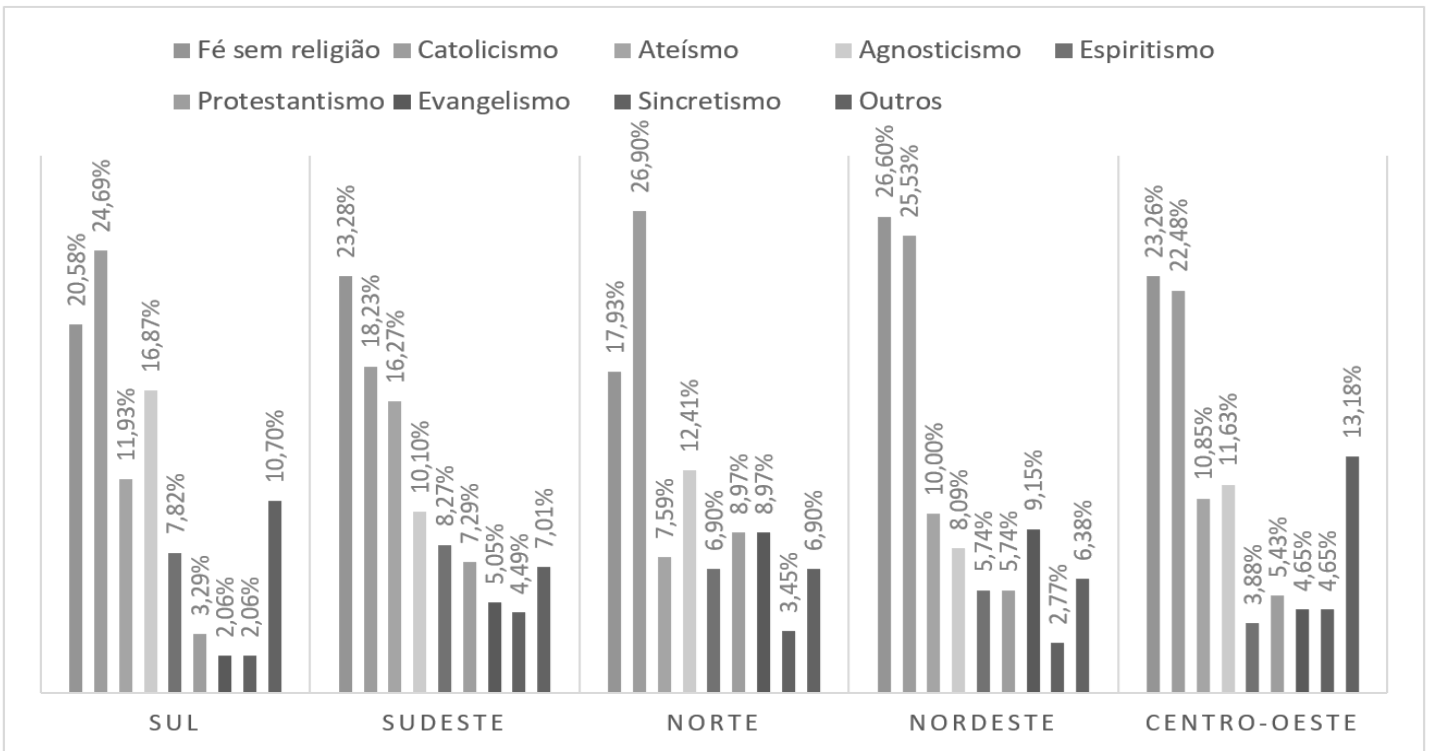


GRÁFICO 02. Fonte: FAMECO/PUCRS

Vemos que em um universo de 1700 pessoas, foi identificado que em termos de religião formal, o catolicismo é aquele que tem mais adeptos na amostra, entretanto, jovens que não tem religião (Ateus e Agnósticos) somam 23,58%. Não obstante, o segmento “fé sem religião” ocupa uma espécie de liderança na amostra pesquisada e 53,22% dos jovens declaram ainda seguir alguma vertente religiosa.

No segundo gráfico percebemos que o catolicismo tem percentuais parecidos em todas as regiões, menos no Sudeste, entre os denominados “sem fé”. No Sudeste há mais ateus, no Sul mais agnósticos.

Cabe aqui anotar que em termos de projeções, por mais que tendências sejam identificáveis pela análise estatística, o ambiente religioso é bastante complexo. Apenas a título exemplificativo, podemos fazer referência a algumas projeções feitas pelo *Pew Research Center*, nos EUA, o qual indica que até 2050, ateus, agnósticos e outras pessoas que não se afiliam a nenhuma religião, embora aumentem em países como Estados Unidos e França, constituirão uma parcela em declínio da população total do mundo¹⁴ (HACKETT; COOPERMAN, 2015).

Por outro lado, no Brasil, apesar de existirem inúmeras análises sobre os levantamentos estatísticos realizados pelo IBGE e outros institutos¹⁵, infelizmente são raros os trabalhos acadêmicos que investigam de forma qualitativa essa realidade, se aproximando dos atores sociais envolvidos. Além disso:

[...] o limitado acesso da população à universidade, a relativamente mal distribuída cultura científica e a total ausência de estudos religiosos como disciplina acadêmica instituída nas universidades públicas são alguns dos condicionantes históricos que restringem as possibilidades de alargamento desse debate para o conjunto mais amplo das camadas cultas, mantendo-o confinado ao pequeno círculo dos mais diretamente interessados pelo problema. (MONTERO E DULLO, 2014, p. 77)

Ademais, ainda a partir dados censitários, podemos identificar uma outra tendência nesse universo de transformações religiosas, em especial envolvendo as pessoas que se autodeclaram sem religião: as zonas urbanas contêm um maior quantitativo de ateus e agnósticos se comparadas com as áreas rurais.

¹⁴ Disponível em: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050>

¹⁵ Uma pesquisa do Datafolha com 2.948 entrevistas realizadas em 176 municípios de todo o país em 5 e 6 de dezembro de 2019, indicou o seguinte quadro: “Religião dos brasileiros: Católica 50%, Evangélica 31%, Não tem religião 10%, Espírita 3%, Umbanda, candomblé ou outras religiões afro-brasileiras 2%, Outra 2%, Ateu 1%, Judaica 0,3%; Religião por sexo Católicos: Mulher 51%, Homem 49%; Evangélicos: Mulher 58%, Homem 42%; Religião por escolaridade: Católicos Fundamental 38%, Médio 42%, Superior 20%; Evangélicos Fundamental: 35%, Médio 49%, Superior: 15%”.

Tabela 2103 - População residente, por situação do domicílio, sexo, grupos de idade e religião

Variável - População residente (Pessoas)										
Grupo de idade - Total										
Ano - 2010										
Brasil, Unidade da Federação e Município	Religião	Situação do domicílio x Sexo								
		Total			Urbana			Rural		
		Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Brasil	Sem religião - Sem religião	14.595.979	8.592.492	6.003.486	13.043.340	7.640.022	5.403.318	1.552.638	952.470	600.168
	Sem religião - Ateu	615.096	411.397	203.699	577.994	386.643	191.351	37.102	24.753	12.348
	Sem religião - Agnóstico	124.436	78.618	45.818	121.216	76.545	44.671	3.220	2.072	1.147
Maranhão	Sem religião - Sem religião	421.584	246.752	174.832	266.363	155.829	110.534	155.221	90.923	64.297
	Sem religião - Ateu	8.373	5.119	3.253	5.652	3.499	2.153	2.721	1.620	1.101
	Sem religião - Agnóstico	1.191	779	412	1.091	694	397	101	85	15
Imperatriz (MA)	Sem religião - Sem religião	20.449	12.386	8.063	19.578	11.824	7.754	871	562	309
	Sem religião - Ateu	387	279	108	377	268	108	10	10	-
	Sem religião - Agnóstico	62	39	23	62	39	23	-	-	-

Fonte: IBGE - Censo Demográfico

TABELA 03. Fonte: IBGE – CENSO 2010

Por entender que os números apresentados na tabela acima, provavelmente, se encontram desatualizados em relação à Imperatriz/MA¹⁶, bem como não contemplam todas as nuances atreladas à irreligiosidade, os utilizamos apenas como um indicador primário. Essa dissertação busca desenvolver um olhar mais qualitativo, em um microcosmo mais restrito, mas nada nos impede de encontrarmos inspiração inicial a partir das tendências quantitativas, no intuito de melhor direcionar nosso olhar.

A partir das informações relatadas, deduzimos que as universidades em sua maioria localizadas em zonas urbanas representam espaços sociais adequados para o debate dessa temática. Há, assim, bastante pertinência em delimitar nossa análise, dos atores irreligiosos, na zona urbana da cidade de Imperatriz/MA, localizando-os, mais especificamente, em ambientes acadêmicos como as instituições de ensino superior.

Minha experiência profissional como docente na área das Ciências Sociais Aplicadas, de certa forma, também contribuiu para essa escolha. Muitas vezes, no campo acadêmico, alguns envolvidos trabalham apenas com a manutenção do *status quo*, esquecendo-se dos

¹⁶ De 1970 a 2010, “a população urbana de Imperatriz-MA saltou de 44% para 95%. Nesse mesmo período, os que se declaravam ao catolicismo passaram de 91,3% para 56,04% e o conjunto de cristãos não-católicos (protestantes e pentecostais) passou de 7,7% a 27,81%. Devem-se somar a esses dados os que se declararam sem religião que, de 1991 a 2010, cresceram de 3,18% para 8,44%”. (COSTA, 2017, p. 209-210)

múltiplos fatores conexos no processo de aprendizado, o que acaba por oferecer obstáculos à própria ciência com a qual se trabalha.

Nesse sentido, devemos evitar qualquer visão restrita a respeito das instituições de ensino superior, e sim tratá-las como um espaço com potencialidade de fornecer o substrato humano que procuramos, bem como de influenciar as formas como seus integrantes pensam o mundo. Pois além de serem um espaço para o desenvolvimento formal do ensino, pesquisa e extensão das ciências, podem ser um lugar de relacionamentos variados onde as pessoas, no decorrer dos cursos, palestras e demais eventos tendem a manifestar suas convicções filosóficas e morais, crenças religiosas e opiniões políticas – unem-se em torno dos pontos comuns e debatem sobre questões divergentes.

Pois o mundo acadêmico, por dispor de maior conhecimento, é também o setor mais crítico da sociedade. Ele pode estar a sinalizar um problema que deveria ser enfrentado, já que poderá emergir em outras áreas da sociedade situadas fora da Universidade. De fato, assistimos hoje a um fato inédito na história da humanidade. Qualquer cidadão pode viver tranquilamente sem aderir a qualquer religião, apanágio no passado apenas de uma pequena classe pensante mais crítica. (MIRANDA, 2009, p. 212)

Além de estarmos realizando a pesquisa dentro da zona urbana, restringimos ainda mais nosso olhar (nas instituições de ensino superior), no intuito de localizarmos um campo social onde haja riqueza de relações intersubjetivas e diversidade, envolvendo pessoas das mais variadas crenças e não crenças, no qual também poderíamos ter fácil acesso aos atores sociais identificados. Para tal intento, elegemos o campo social acadêmico como provedor dos possíveis ateus e agnósticos que frequentam instituições de ensino superior da cidade de Imperatriz/MA¹⁷, discentes e docentes, onde fizemos uso da pesquisa exploratória.

O estudo a respeito da religiosidade em universidades, em um contexto histórico mundial, não é nenhuma novidade, uma vez que representa um ambiente onde a maior parte do público é composta por pessoas jovens e as pesquisas tendem a buscar por tendências para os anos vindouros.

A título elucidativo pode-se citar o clássico trabalho de Allport, Gillespie e Young, nos Estados Unidos, em *The Religion of the Post-War College Students*, conforme apresentado por Vergote (1967, p. 243):

¹⁷ A título de curiosidade, existe pelo menos um caso concreto bem interessante envolvendo ateus e agnósticos em instituição de ensino superior de forma mais organizada: a chamada Associação de Ateus e Agnósticos de Imperatriz (AITIZ), uma espécie de grupo de estudos que funcionou entre os anos de 2010-2012; surgiu a partir de iniciativa de acadêmicos da Universidade Federal do Maranhão (RODRIGUES, 2015).

Uma pesquisa realizada por Allport em 1948 revela que 70% dos estudantes universitários acreditam no possível acordo entre ciência e fé. Na pesquisa realizada por I.F.O.P. na França, em 1958, apenas 14% das pessoas entre 18 e 30 anos acreditam que a fé é contrariada pela ciência moderna. De acordo com uma pesquisa realizada pelo semanário Arts, entre estudantes universitários de Paris, em 1957, a maioria (desses estudantes) acredita que o conflito entre ciência e religião está desatualizado.

Como outros exemplos históricos de pesquisas semelhantes, realizadas nas décadas de 60 e 70, que buscaram demonstrar tendências a frente de seu tempo, pode-se citar em relação a sociedade francesa o trabalho *Lathéisme des jeunes*, em *L'athéisme dans la vie* (Ateísmo na vida), de Giancarlo Milanese e, considerando os britânicos, *Religion in the British Universities: the findings of Some Recent Surveys*, de Joan B. Brothers (MINOIS, 2014).

De qualquer maneira, a vinculação entre juventude e (ir)religião nos serviu como mais um aporte para definirmos apenas o espaço em que deveríamos buscar os atores sociais, mas a análise identitária não foi delimitada por faixa etária, apesar de o grupo de atores sociais entrevistado ser majoritariamente jovem. Outro motivo pelo qual evitamos uma correlação direta se deve ao fato de concordarmos que o termo “jovem” guarda uma complexidade própria, devendo ser usado com ressalvas, especialmente considerando as lições de Bourdieu (1983), onde o autor afirma a possibilidade de a divisão etária ser arbitrária e as relações daí oriundas serem muito mais complexas do que a simples fixação de características pelo critério objetivo da idade. Aqui são necessárias três ponderações quanto a contextualização apresentada, para que não ocorra equívocos interpretativos a respeito da pretensão do presente trabalho.

Primeira: a princípio por mais que os dados aqui apresentados nos levem à uma comparação da narrativa irreligiosa com os discursos desenvolvidos por grupos sociais, como dos homossexuais ou negros, conforme Montero e Dullo (2014) apontam, pretendemos abordar tal panorama adverso apenas como de pano de fundo para melhor compreensão das identidades irreligiosas estudadas, sem ter como foco as origens de eventuais estigmas vinculados aos sem religião, em especial aos ateus.

Segunda: mencionamos a classificação do IBGE em relação aos “sem religião”, como gênero que contém as espécies “ateus e agnósticos” e, por vezes, faremos referência a mesma no decorrer do trabalho, mas levando-se em conta sua limitação para captar melhor a formação da identidade irreligiosa, a qual possui um espectro mais complexo do que a estrutura quantitativa pode oferecer (CAMURÇA, 2017). Além do mais:

Não há nada mais mentiroso do que as estatísticas oficiais: a maioria das pessoas pode ainda se declarar adepta desta ou daquela confissão cristã, ainda que ignora tudo das doutrinas e negligencie as obrigações sagradas, mesmo as mais elementares, como a oração ou as cerimônias fundamentais do culto. (FABRO *apud* MINOIS, 2014, p. 686)

Terceira: lembramos também que ao se tratar de irreligiosidade, não estamos, necessariamente, vinculando-a a ausência de espiritualidade (HARRIS, 2015; RODRIGUES, 2009). Da mesma forma, para nossas pretensões, não será necessário tratar de maneira aprofundada sobre os elementos estritamente religiosos e sua sociologia¹⁸, inclusive sobre as possíveis reinterpretações que certas doutrinas religiosas receberam ao longo dos anos, justamente com a pretensão de melhor se adaptar às contingências contemporâneas.

2.2 A relação entre moral e a religião em uma modernidade secularizada

Comentaremos neste tópico algumas proposições sobre as transformações dos padrões morais, em especial aquelas iniciadas durante a modernidade¹⁹, apresentando inclusive a reinterpretação sobre o processo de secularização. Nesse sentido, a abordagem da Sociologia da Moral, correlacionada com alguns conceitos da religião, permite melhor compreensão de características e classificações que desenvolvemos ao longo do trabalho.

Desde idos mais remotos, tomados por desconhecimentos, ávidos por respostas, os seres humanos fizeram uso de sua inventividade e astúcia, criando/buscando respostas que mais convicentemente lhes esclarecessem sobre suas experiências, ainda que estas fossem carentes de certos aprofundamentos cognitivos. No contexto da vida nômade, diante das adversidades inerentes ao ambiente, havia um constante estágio de luta pela sobrevivência, onde impulsos de caça, a disposição massiva para sexualidade, um constante estado de belicosidade eram trunfos para a continuidade dos agrupamentos humanos – cenários possíveis diante de regras naturais.

Com o desenvolvimento da agricultura e o distanciamento da cultura nômade, século após século o homem se adaptou a uma vida doméstica. As suas organizações sociais cada vez mais complexas lhe instigaram a criar métodos de coerção social, tanto pelo caráter repressivo quanto por força das admoestações que sofreriam aqueles que não se enquadrassem no modelo comportamental proposto tácita ou explicitamente pela sociedade.

Desta feita, foram convencionadas e impostas diversas regras artificiais, dando início, portanto, ao que interpretamos classicamente como indivíduo “civilizado”, o que pode ser compreendido, pelo menos do ponto de vista ocidental, a partir de concepções e epistemologia

¹⁸ Por ser a identidade irreligiosa nosso objeto de pesquisa social, a ser compreendida por intermédio da sociologia da moral, filtrada a partir de um o ambiente empírico determinado (espaço acadêmico), a sociologia da religião encontra-se mais como pano de fundo, do que propriamente um tema central.

¹⁹ “Período que se estende do Iluminismo europeu de meados do século XVIII a, pelo menos, meados dos anos 1980, caracterizado pela secularização, racionalização, democratização, individualização e ascensão da ciência.” (GIDDENS, 2017, p. 36).

eurocênticas. A impressão que se tem é de que o modelo “não civilizado” não teria capacidade de abarcar as expectativas da experimentação da realidade, logo, foi necessário conter certos impulsos humanos, num esforço de promover a sobrevivência, aumentando em grande escala as padronizações culturais, com toques de receio e insegurança, em relação as possíveis contingências e carências futuras.

Esta organização social primária, violenta e autofágica, foi sendo lapidada por meio de um acordo frágil denominado de moralidade. Diametralmente oposta a originária natureza humana, esta moralidade se propaga principalmente por intermédio de instituições como: família, escola, normas jurídicas, opinião pública, religiões, etc. (GUARESCHI, 2008). Sem estas bases muito bem estabelecidas, que alguns chamam de aparelhos de reprodução social, é provável que a violência e impulsos humanos teriam feito degringolar todo um longínquo e complexo projeto de desenvolvimento da humanidade. Nesse sentido, se seguirmos essa linha de raciocínio, chegaremos a inevitável justificativa para a religião figurar entre uma das principais ferramentas utilizadas durante esse processo de moralização.

Destacamos a ideia tradicional de religião e seus dogmas, como sendo originariamente uma estrutura imutável, uma vez que se trata da verdade fundamental (definidora do certo e errado), advinda de um plano pré-ordenado, entendido como perfeito, no qual certas organizações sociais podem se inspirar.

Ato contínuo, considerando as religiões modernas, ainda que antigas, o cristianismo é um excelente exemplo para analisar sua sensível (muitas vezes, drástica) adaptação moral às novas realidades culturais, basta que sejam investigados de forma pormenorizadas os diferentes matizes e flexibilidades experimentadas aos longos dos séculos. Seria plausível entender essas características como uma condição *sine qua non* para que o sistema de crenças permanecesse interessante e útil, de alguma forma, às contingências humanas.

Nesse sentido, é inevitável que as religiões busquem se adaptar às culturas, mantendo certos elementos por intermédio de memórias e tradições. Algumas dessas religiões passaram por processos sincréticos, provocados pelo projeto eurocêntrico de modernidade. Destaca-se que não existe apenas uma modernidade, pois por sua própria natureza volátil e plural, coexistem várias modernidades. Exatamente por este motivo que cada transformação, cada jornada histórica, deve ser percebida de forma particularizada, contextualizada.

Partimos, então, do pressuposto de que as variantes do ateísmo e do agnosticismo são possíveis por intermédio de construção/manutenção moral sem a utilização direta de elementos religiosos tradicionais ou modernos. Aqui nos referimos à religião em sentido durkheimiano, ou seja, tais irreligiosos estão fora (ou assim se percebem), de um sistema unificado de crenças

e práticas associadas ao sagrado, que congrega seguidores em uma comunidade (DURKHEIM, 1996). Como tal conceito engloba a ideia de crença, cabe esclarecer que a utilizamos no seguinte sentido:

De acordo com o dicionário moderno da língua portuguesa, crença, do latim *credentia*, significa uma "opinião que se adota com fé e convicção". Normalmente, o conceito vem relacionado à religião e, por isso mesmo, a maioria dos estudiosos o considera como termo correlato à fé religiosa. Do ponto de vista fenomenológico, trata-se de uma disposição subjetiva na qual se figura a certeza intuitiva acerca da existência de algo ou de alguma coisa. [...] No idealismo transcendental de Kant, a crença aparece como um postulado ou certeza intuitiva da existência de coisas que não se pode demonstrar empiricamente, mas que se justificam ou podem ser inferidas de um tipo de decisão/ escolha ética. (PIRES, 2013, p. 138)

Na maior parte desse trabalho, nos referirmos à religião e crença religiosa sem maiores preocupações quanto suas distinções, pois focamos principalmente nas características dogmáticas presentes em ambas, cuja expressão se encontra bastante perceptível nas três grandes religiões monoteístas. Apesar de haver distinções bastante nítidas entre as três, todas contém vertentes doutrinárias que conectam o ser humano ao mundo metafísico, representado normalmente por uma ou mais divindades onipotentes. Normalmente quando se fala nas chamadas grandes religiões, pensa-se em cristianismo, com cerca de 2,3 bilhões de adeptos no mundo, em islamismo, com 1,8 bilhão de seguidores e no judaísmo, com 15 milhões (HARARI, 2018). Este último, apesar do quantitativo inferior em termos comparativos, funcionou como matriz religiosa para as demais.

Por intermédio dos números, pelo menos *a priori*, vê-se o monoteísmo como formato de pensamento religioso ainda predominante no mundo. Obviamente, não estamos excluindo do nosso conhecimento a representatividade relacionada aos devotos das demais religiões, a exemplo do hinduísmo, budismo, xintoísmo e etc., as quais podem ser incluídas ou não na compreensão religiosa aqui desenvolvida, conforme possuam maior ou menor grau de dogmatismo moral.

Partimos de tais premissas conceituais por questões didáticas, mas também porque, mesmo reconhecendo toda a riqueza existente em relação a temática religiosa, nosso objetivo não é explorá-la, e sim compreender de mais perto aqueles que não se enquadram mais em seus moldes morais. Durkheim (1996) já defendia que a moral, sempre uma construção social e ao mesmo tempo proveniente dela, poderia ser considerada como uma espécie de sistema de regras que predeterminam a conduta. Em um sentido mais complexo, em certa fase do seu trabalho, o próprio sociólogo francês propôs uma fundamentação para a ação moral racional a ser institucionalizada mediante uma educação moral laica, o que implicou “um deslocamento no

modo como a moral vinha sendo abordada no âmbito da teologia e mesmo da filosofia.” (WEISS, 2007, p. 21).

Dessa forma, consideramos que a moral está relacionada diretamente com o conjunto de práticas, de costumes e de padrões de conduta de uma determinada fração social. É bem verdade que cada sociedade pode possuir sua própria moral secularizada, em determinada época, sob determinadas circunstâncias, demonstrando, assim, as inúmeras variações que ações racionais podem assumir. No entanto, para nossas pretensões sociológicas, basta direcionar nossa atenção para o fato de que a moral tem o potencial de moldar uma cosmovisão ou mesmo o comportamento de determinado grupo de pessoas.

Na Sociologia da Religião, à medida que se desenvolvia no século XX, essa associação da modernidade com o declínio da religião passou a ser conhecida como “teoria da secularização”. (BERGER e ZIJDERVELD, 2012, p. 09)

Termo “secularização” é utilizado aqui no sentido de afastamento gradual do universo religioso ou das instituições moldadas em bases mais tradicionais das organizações sociais. Em outras palavras, classicamente, a secularização é:

[...] o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos [...]. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas. (BERGER, 1985, p. 119-120)

A moral secularizada, em sua contingência, possui uma forte característica subjetiva e refletir sobre si mesma, se torna uma atividade dialética, na medida em que se avança e recua “entre os julgamentos que fazemos em situações concretas e os princípios que guiam esses julgamentos — necessita de opiniões e convicções, ainda que parciais e não instruídas, como pontos de partida”. (SANDEL, 2009, p. 32).

Ao trabalharmos os acontecimentos associados com a dimensão moral das relações sociais, estaremos ao mesmo tempo estudando como as pessoas definem/assimilam seus padrões de conduta. Se entendermos que a religião contém determinadas regras – estabelece um padrão de conduta –, podemos aceitar que, de certa forma, a Sociologia da Moral acaba por trabalhar em conjunto com a própria Sociologia da Religião, “[...] a observação atenta de

qualquer grande religião revelará certamente o mito da construção da moralidade entre seus pontos mais básicos” (WERNECK, 2013, p. 705).

Na clássica obra “Formas Elementares da Vida Religiosa” (DURKHEIM, 1996), o iminente sociólogo aborda a relação entre moral e religião, num primeiro momento analisando a origens comuns e, depois, quanto à noção de sagrado, reconhecendo que por algum tempo as categorias fundamentais do pensamento não se diferenciavam dos rituais religiosos, “que seria o cerne da explicação para os sentimentos de amor e temor inspirados pela sociedade, e que estariam na base da formação de todo fato moral.” (WEISS, 2007, p. 21).

O que vemos é que a religião passa a ser considerada o lugar privilegiado para se apreender a origem da moral e das categorias do pensamento, até mesmo do pensamento científico. É por isso que o livro que representa o ápice desse processo, As Formas Elementares da Vida Religiosa, é seu tratado mais importante de sociologia da religião, mas é, ao mesmo tempo, algo que transcende essa área específica da sociologia. Trata-se, ao mesmo tempo, de um livro de sociologia do conhecimento (Schmaus, 2004; Schmaus, 1994; Jones, 2006), de epistemologia (Rawls, 2004), de sociologia da moral (Weiss, 2012; Miller, 1998) e mesmo do que poderíamos chamar de uma “sociologia geral” (Miller, 1996), na medida em que o autor procura dissecar o que há de mais elementar na vida social, na sociedade propriamente dita. (WEISS, 2012, p. 97)

Na esclarecedora obra “Sociologia das Religiões”, Willaime (2012) afirma que Durkheim procurou delimitar o estudo científico dos fenômenos religiosos por intermédio de uma articulação entre o profano e o sagrado afirmando que as crenças religiosas são representações que expressam a natureza das coisas sagradas e os ritos são regras que determinam como o homem deve ser comportar.

O fiel que se comunicou com seu deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. (...) Chegamos, pois à seguinte definição: uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem. (DURKHEIM, 1996, p. 30 e p. 78)

E, de fato, essa análise durkheimiana, articulando sagrado e profano, nos permite compreender que a moral religiosa para além de uma definidora de cosmovisão de mundo, traça padrões de conduta que demandam uma certa limitação/controle, cuja sua divulgação e manutenção ocorrem de forma institucionalizada (por meio dos templos, santuários, igrejas, etc).

Percebemos, por esse viés, que no âmbito religioso “a moral tenha sido apresentada como algo sagrado, que é preciso obedecer e amar por ser expressão da vontade de Deus”

(WEISS, 2007, p. 23), de modo que a existência da divindade explicaria os fundamentos da obrigatoriedade contida nas regras morais. Percebemos, portanto, uma construção moral religiosa funcionando com autonomia e de maneira eficiente.

No entanto, quando lançamos um olhar ao longo do idos, conforme o próprio Durkheim reconheceu, a religião perde sua capacidade de organizar as sociedades modernas em sua totalidade (RODRIGUES, 2009, p. 32), por isso mesmo, buscava nos universos religiosos o elemento ideológico que molda os indivíduos e os diferentes grupos sociais. Isso nos leva, mesmo que por vias indiretas, àquele processo de secularização e suas consequências, as quais não provocaram necessariamente um enfraquecimento da religião (ou em direção à descrença), mas sim sua diversificação e diluição em inúmeros formatos.

Essa mudança modifica o estatuto social da religião, mas ela não significa, de modo algum, o seu declínio ou seu fim. É nesse sentido que uma problemática crítica da secularização se mantém heurísticamente fecunda. Principalmente porque ela permite situar melhor as recomposições religiosas contemporâneas. (WILLAIME, 2012, p. 169)

Na mesma linha de raciocínio, em relação a secularização e seus efeitos, Berger e Zijderveld (2012) observaram como os filósofos predisseram que o sistema de crenças experimentaria um declínio constante à medida que o século XX se desenrolasse, o que se constatou na Europa Central e Ocidental, mas não nos Estados Unidos, que vivenciou aumento do protestantismo evangélico, por exemplo.

Segundo tais autores, a teoria da secularização foi enormemente refutada pelos eventos das décadas que se seguiram à Segunda Guerra Mundial e, ao analisar o mundo contemporâneo, não é a secularização em sentido estrito que se vê, mas sim uma enorme explosão de exaltados movimentos religiosos. Questionam ainda, ao longo de sua exposição, como essa expansão no âmbito das escolhas nos afeta e, por consequência, como a pluralidade afeta a religião, tanto individual quanto coletivamente.

Isso acaba constituindo uma proposição difícil para muitas pessoas. Para ajudar as pessoas a decidirem quem querem ser, surgiu um amplo mercado de estilos de vida e identidades, cada qual promovido ativamente por defensores e empreendedores (duas categorias que se sobrepõem). [...] Repetindo: a modernização produz pluralidade. E a pluralidade aumenta a capacidade individual de escolher entre visões de mundo diferentes. A teoria da secularização se equivocou ao presumir que essas escolhas provavelmente seriam seculares. Na verdade, elas podem muito bem ser religiosas. A religião escolhida é menos estável (mais fraca, por assim dizer) do que a religião aceita sem questionamento. Além disso, ela pode ser mais superficial (isto é, ser imbuída de toda a trivialidade das escolhas de consumo em um supermercado). (BERGER e ZIJDERVELD, 2012, p. 15 e p.20)

Os trechos acima citados revelam alguns pontos imprescindíveis para melhor compreensão do tema: modernidade produzindo pluralidade e o poder de decisão sobre estilo de vida e identidades, com possibilidade de escolhas religiosas.

A modernidade não é mais pura mudança, sucessão de acontecimentos; ela é difusão dos produtos da atividade racional, científica, tecnológica, administrativa. Por isso, ela implica a crescente diferenciação dos diversos setores da vida social: política, econômica, vida familiar, religião, arte em particular, porque a racionalidade instrumental se exerce no interior de um tipo de atividade e exclui que qualquer um deles seja organizado do exterior. (TOURAINÉ, 1999, p. 17)

Alguns cientistas sociais, como por exemplo Hall (2006), trabalham com a classificação desses períodos de mudanças modernas, para melhor compreenderem a contemporaneidade. A compreensão de que o processo de pluralidade é contínuo e se entrelaça aos aspectos identitários, percebido inclusive na chamada ultramodernidade, é suficiente para nossas pretensões investigativas.

A ultramodernidade é marcada pelo retorno da questão das identidades. Diante da homogeneização real dos comportamentos, o direito à diferença cultural, religiosa e linguística se reafirma. Desenha-se, assim, uma evolução na direção do que Yves Lambert denominou um modelo de “secularização pluralista”, ou seja, “um modelo no qual a religião não deve exercer domínio sobre a vida social, mas pode exercer plenamente seu papel de recurso espiritual, ético, cultural, no respeito das autonomias individuais e do pluralismo democrático”. (WILLAIME, 2012, p. 175)

O segundo destaque a respeito dessas ideias centrais reside no “poder” de decisão (certa liberdade de escolha) que as pessoas têm sobre o estilo de vida e identidades. O uso do termo “escolha” deve ser cauteloso e por isso nos filiamos ao pensamento de Arnold Gehlen, citado por Berger (2012), no sentido de compreender que as tomadas de decisão ocorrem em dois níveis sociais distintos: primeiro (*foreground*) e segundo (*background*) planos.

Em primeiro plano há um poder decisório maior, um grau de deliberação pessoal voluntário onde as pessoas têm liberdade para fazer determinadas escolhas. Por outro lado, em um segundo plano, as pessoas sofrem influências externas tão fortes que acabam por se comportar de forma “automática” em relação às expectativas sociais.

Gehlen chamou de *foreground* (primeiro plano) a área da vida em que as escolhas são permitidas e de *background* (plano de fundo) aquela em que as escolhas são inviabilizadas. As duas áreas são antropológicamente necessárias. Uma sociedade consistindo apenas em *foreground*, com cada questão sendo deixada à escolha individual, não conseguiria manter-se por muito tempo e ficaria mergulhada no caos. [...] A diferença entre *foreground* e *background* pode ser descrita, de forma sucinta, como se segue: o comportamento de *background* pode ocorrer automaticamente, sem muita reflexão. A pessoa se limita a seguir os programas pré-configurados. Por outro

lado, o comportamento de foreground requer reflexão - deve-se ir a este ou aquele lado? O equilíbrio entre background e foreground foi bastante afetado pela modernização: o maior número de escolhas que mencionamos antes levou ao aumento correspondente no grau de reflexão. (BERGER e ZIJDERVELD, 2012, p. 17-18)

De acordo com esse raciocínio, a partir da modernidade ocorreu um aumento de poder (e desejo) de escolha, dentro do espectro *foreground* – deduzindo-se, portanto, um certo afastamento das tradições, organizações e instituições, uma vez que a individualidade começou a preponderar. Compreendemos, portanto, a partir do pensamento de Arnold Gehlen, que a modernidade iniciou um processo crescente de reflexões morais em primeiro plano (*foreground*), fazendo com que o conjunto predefinido de regras, identidades e crenças (*background*) oferecidos pelas instituições, inclusive as religiosas, perdesse sua atração tradicional.

Os programas de ação de uma sociedade, aceitos sem questionamento, são chamados de "instituições" na terminologia de Gehlen. Instituições fortes funcionam como se fossem instintos - as pessoas seguem automaticamente os programas institucionais, sem precisar parar para refletir a respeito. Da mesma forma como uma sociedade, sem o background, se desintegraria em caos, sem as instituições (conforme definidas aqui) nenhuma sociedade humana poderia sobreviver. Mas a extensão dos programas institucionais varia entre sociedades, bem como o tamanho relativo do foreground e do background. Quando algo passa do foreground ao background, é possível falar de "institucionalização", ao passo que o processo oposto pode ser chamado de "desinstitucionalização". (BERGER e ZIJDERVELD, 2012, p. 18)

Em termos weberianos podemos afirmar que as instituições possuem componentes detentores de uma “autoridade legal racional”, cujo exercício se dá em relação a um determinado grupo de pessoas, ou mesmo sociedades inteiras, se pensarmos por exemplo nas Igrejas e nos Estados soberanos, “cujos ordenamentos estatuídos, dentro de um domínio especificável, são impostos de modo (relativamente) eficaz a toda a ação segundo determinadas características dadas.” (WEBER, 1991, p.80).

De modo geral, segundo a revisão bibliográfica de certos autores modernos, desde o iluminismo, há uma tendência²⁰ em se afirmar que a sociedade passou a se afastar do universo religioso tradicional, ou pelo menos tem mudado drasticamente a relação entre as pessoas e as instituições religiosas. O que podemos perceber a partir do trabalho de alguns pensadores do séc. XIX, os quais podem ser destacados como expoentes nesse processo de esvaziamento/distanciamento do mundo religioso, considerando a cultura ocidental.²¹

²⁰ Guardadas todas as ressalvas cabíveis à essa generalidade.

²¹ Darwin (1809-1882), Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939).

Depois da explosão do renascimento, o século das Luzes foi um momento capital na história do pensamento europeu. A grande dialógica aberta após a Renascença, ou seja, a relação, ao mesmo tempo, antagônica e complementar entre fé e dúvida, razão e religião, teve o seu ponto central em Pascal, homem de fé e de dúvida. Essa grande dialógica, no século do Iluminismo, foi marcada pela preponderância (talvez hegemonia) da razão. (MORIN, 2008, p. 24)

A resignificação de Deus e a repercussão das ideias contidas na análise desses autores elucidam a mudança no quadro religioso geral. Por exemplo, tanto Darwin, com seu estudo sobre a origem das espécies, quanto Nietzsche com seu “martelo filosófico”, deslocam a divindade da sua posição privilegiada, ao mesmo tempo que conferem à espécie humana uma relativa insignificância diante do cosmos. Dentro do pensamento nietzscheano, Deus seria constructo de um ressentimento humano e do pavor diante da indiferença do cosmos. Encarar essa verdade, tomando consciência da realidade sem subterfúgios metafísicos, é o que mediria força de uma pessoa.

Temos, então, uma bifurcação no cenário religioso. De um lado, majoritariamente, um ambiente social em constante diálogo com o pensamento religioso, de forma que esse ainda contribui muito para sua construção, seja fornecendo a simbologia propagada por suas instituições, seja pela tradição dogmática cuja manutenção das premissas morais religiosas permanecem no cotidiano dos indivíduos.

[...] muitos movimentos como a nova era buscaram uma renovação religiosa aberta ao mundo que, embora tenha concedido muito ao mercado, também provocou em muitos um conhecimento genuíno de outras experiências religiosas à medida que se conhecia melhor o mundo global. Não é por acaso que o budismo ou o taoísmo tenham uma penetração crescente no Ocidente. Por outro lado, crescem os movimentos pentecostais dentro do catolicismo ou das igrejas evangélicas, marcando-se por um rigor religioso inusitado para os padrões modernos. (LEÃO E CASTRO, 2013, p. 146)

Por outro lado, a partir da modernização, parte da sociedade vem sendo atingida pelos efeitos das transformações cada vez mais aceleradas, provocando inúmeras variações drásticas, outrora inimagináveis: os padrões morais religiosos passam a ser questionados de tal maneira que uma crise de pertencimento institucional se tornou inevitável. Há quem trabalhe essa temática dos efeitos da modernização nos padrões morais sociais de maneira negativa:

A mudança social na era da modernidade é tão veloz que não raro faz surgirem grandes problemas sociais, com a quebra de estilos de vida tradicionais, morais, crenças religiosas e rotinas cotidianas, os quais às vezes não são substituídos. Durkheim associava tais condições desestabilizadoras à anomia, sentimentos de falta de perspectiva, medo e desespero quando as pessoas não sabem mais “como prosseguir”. Por exemplo, as regras e os padrões de moral tradicional fornecidos pela

religião organizada foram destruídos pelo desenvolvimento capitalista industrial incipiente, fazendo que muitas pessoas ficassem com a sensação de que o cotidiano carecia de sentido. (GIDDENS, 2017, p. 312)

Na citação acima percebemos um conceituado autor na área da sociologia tratando das transformações sociais, oriundas da modernidade, partindo de uma premissa inspirada na visão de harmonia social durkheimiana, de forma que a moral religiosa seria a principal fonte de explicação/relação adequada com a realidade. Todavia, tal interpretação mais tradicional, precisa ser ponderada, uma vez que a “destruição” de determinados padrões religiosos de comportamento não pressupõe, necessariamente, uma ausência de sentido moral. Provavelmente isso afete negativamente, de maneira mais severa, a própria religião, enquanto instituição social dogmática, do que propriamente as pessoas em suas relações.

Ao longo da história, quase todos os humanos acreditaram em diversas narrativas ao mesmo tempo, e nunca estavam absolutamente convencidos da verdade de qualquer uma delas. Essa incerteza incomodava a maioria das religiões, que por isso consideravam a fé uma virtude cardinal e que a dúvida estava entre os piores pecados possíveis. Como se houvesse algo intrinsecamente bom em acreditar em coisas sem evidência. Com a ascensão da cultura moderna, no entanto, a mesa foi virada. A fé parecia cada vez mais uma escravidão mental, enquanto a dúvida passou a ser vista como uma pré-condição para a liberdade (HARARI, 2018, p. 363).

Mais recentemente, é inegável que a ultramodernidade, ou modernidade líquida nos termos de Bauman (2001), revela uma sociedade global cujas narrativas mais tradicionais, sejam elas políticas, religiosas, filosóficas, se enfraqueceram. “O gênero humano está enfrentando revoluções sem precedentes, todas as nossas antigas narrativas estão ruindo e nenhuma narrativa nova surgiu até agora para substituí-las” (HARARI, 2018, p.319).

Pois bem, partimos do pressuposto que os irreligiosos aqui estudados não pautam suas escolhas nas doutrinas religiosas pré-moldadas/institucionalizadas (*background*), por consequência, suas tomadas de decisão perante a complexa realidade demandam uma postura ativa, no sentido de encontrar pragmaticamente uma narrativa identitária que construa sua moral secularizada, por isso mesmo destacamos a importância da Sociologia da Moral nesses parâmetros gerais:

[...] sociologia da moral será uma sociologia da agência. Parece ser um traço central da colocação em prática da capacidade de avaliação moral tão inerente a nós, atores sociais: quando alguém faz um julgamento moral de outrem e/ou quando chega a lançar sobre ele uma crítica ou mesmo uma acusação, o que está fazendo é apontando para a capacidade do outro de decidir conscientemente pela linha de ação que resultou no problema julgado e/ou criticado/acusado. (WERNECK, 2013, p. 705)

Sob a compreensão de que ao se trabalhar com a formação identitária a partir de autodeclarações dos participantes, estamos diante de um dos aspectos componentes da moral irreligiosa que preenche suas cosmovisões de mundo e, por intermédio de um individualismo metodológico²², devemos tratá-los como “atores sociais”. Pois os mesmos podem “ser entendidos como ‘agentes competentes’, ou seja, como seres dotados de capacidade de julgamento das ações”. (WERNECK, 2013, p. 706).

A interação social é fruto dessa ação orientada em relação ao “outro”, que por sua vez depende do conjunto da sociedade na qual ela se realiza (SCHANAPPER, 2015, p. 238). Os “sem religião” são um aglutinado de pessoas cuja manifestação de sua existência e interação social se desenvolvem pela ação; a ação social (em termos weberianos) ocorre por processos práticos e reais de transformação do mundo por eles observados, seu comportamento se dá pela racionalidade, suas escolhas e ações são carregadas de sentido, conferido por si próprio.

Ao utilizarmos a designação “atores sociais” estamos nos aproximando muito do pensamento de Touraine (1999), especialmente quando o autor se refere a transição entre sujeito e ator, pois estes detêm capacidade de afirmarem sua autonomia individual diante das estruturas de poder já estabelecidas. Nesse sentido, os irreligiosos como atores sociais, inconformados com as respostas e padrões morais majoritários fornecidos pelas religiões, se voltam para si próprios em busca de verdades.

O sujeito não é uma alma presente no corpo ou o espírito dos indivíduos. Ele é a procura, pelo próprio indivíduo, das condições que lhe permitem ser o ator da sua própria história, [...] reivindicar o seu direito à existência individual [...] O sujeito é o desejo do indivíduo de ser um ator. A subjetivação é o desejo de individuação, e esse processo pode desenvolver-se apenas se existir uma interface suficiente entre o mundo da instrumentalidade e o da identidade. Caso não exista essa interface, é difícil não cair ao mesmo tempo na participação imitativa e no enclausuramento comunitário. (TOURAINÉ, 1999, p. 73-74).

Assim, por essa perspectiva, concordamos com a necessidade de compreender as identidades irreligiosas a partir de uma pluralidade cultural onde, em tese, não deveria haver imposições sobre a concepção de vida mais adequada, até mesmo porque o pensamento contemporâneo deve dar espaço para a atuação da pessoa que busca/constrói sua própria identidade.

²² “[...] como aquela abordagem que confere ‘prioridade explicativa’ ao plano micro em relação ao macro”. (SELL, 2016, p. 327)

Na obra “O peregrino e o convertido a religião em movimento”, a autora explica que a incompatibilidade entre a identidade do sujeito e a identidade de seu grupo religioso é o que provoca sua peregrinação, sua caminhada em busca de nova significação em virtude das transformações pelas quais passou (HERVIEU-LÉGER, 2008).

No mesmo raciocínio, trazendo a temática para o âmbito nacional, a pesquisadora Denise Rodrigues, como veremos a seguir, também ressaltou a questão da crise do pertencimento institucional religioso, no seu estudo sobre as categorias censitárias do IBGE.

Cresce, assim, a peregrinação de bens e movimentos religiosos, ao lado de rupturas com instituições consolidadas, gerando flutuações que, no cenário religioso, traduzem-se em um intenso trânsito que se reflete, sobretudo, nos recenseamentos periódicos brasileiros. (RODRIGUES, 2009, p. 1151)

Com a diminuição do grau de confiança nas instituições religiosas, acompanhada da ruptura de velhos paradigmas, inúmeras identidades assumem configurações provisórias, de formas mais variadas e indefinidas.

2.3 Crise de pertencimento e desencantamento

O presente subtópico foi construído no intuito de apresentar e comentar brevemente duas pesquisas sociológicas sobre temáticas similares a nossa, realizadas no Brasil, mas em uma escala mais abrangente, e que serviram de inspiração para o desenvolvimento do presente trabalho. São elas: “Os ‘sem religião’ e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense”, da socióloga Dr^a. Denise Rodrigues e “Indivíduos sem religião: desencantamento metafísico do mundo” do antropólogo Dr. Antonio Leandro da Silva.

Separamos em subtópicos próprios os comentários de tais obras pelas seguintes razões: 1) os trabalhos são de uma magnitude ímpar, merecedores de uma abordagem dissociada mais pormenorizada; 2) preferimos valorizar os trabalhos desenvolvidos por pesquisadores brasileiros, por entender que as ciências sociais não são um campo de envaidecimento particular e sim a reunião de saberes que nos auxiliam e direcionam para melhor compreensão das interações humanas; 3) se conseguimos identificar pesquisas que já tenham feitos as correlações que porventura iríamos fazer, a repetição por si mesma não faria sentido, sendo muito mais digna a homenagem de apresentar, em forma resumida, a riqueza desses trabalhos.

2.3.1 Crise de pertencimento

Rodrigues (2009) expõe em seu trabalho que foi detectado um novo fenômeno, ainda pouco intenso, mas notável o suficiente para ser objeto de estudo no Brasil: o crescimento dos sem religião. Tal fenômeno pode ser observado desde a década de 1960, uma vez que a categoria deixou de ser enquadrada no mesmo espectro das pessoas que simplesmente não declaravam sua religião.

A referida pesquisa foi construída da seguinte maneira. Foram organizados blocos de informantes, através de dois instrumentos diferentes: o primeiro, todos habitantes da região metropolitana do Rio de Janeiro, o segundo formado por 14 participantes de duas comunidades virtuais de pessoas que se identificam como sem religião. Ocorreram entrevistas entre novembro de 2006 e abril de 2008.

Em suma, o objeto de estudo da pesquisadora (os sem religião) se deu por força das constantes transformações que o cenário religioso vem passando em todo o território nacional, um decréscimo no número de católicos e o crescente avanço no número de evangélicos. Nesta premissa, a socióloga buscou identificar a composição das categorias, destacando as nuances que não podem ser percebidas pela pesquisa quantitativa. Segundo a autora, a classificação dos sem religião se dava em razão do caráter residual, sem qualquer diferenciação; a mudança de comportamento oportunizava a identificação *sui generis* dos não religiosos.

Conforme se depreende da pesquisa mencionada, compreendeu-se que as questões relacionadas a religião eram deveras complexas, dificultando, portanto, a sua mensuração por uma única pergunta.

Logo, a socióloga se esforçou em compreender os tipos que estavam alocados em cada grupo e como eles eram representados, de modo que, investigando cada grupo, pode confirmar um crescimento inquietante no número de pessoas adeptas ao ateísmo, em contrapartida a um declínio no número de católicos, por exemplo, havendo diminuição também de outros grupos religiosos. Assim, foi exposta a variedade existente que fugia às categorias censitárias, as quais originariamente eram identificadas como um fenômeno mais largo de uma simples “não crença”, engajado por processos de perda do encantamento religioso e outras alternativas.

Para a pesquisadora o exercício da religião é algo de foro íntimo. Os que eram classificados meramente com os “sem religião”, a bem da verdade, poucas similaridades possuíam, havendo fortemente como ponto conexo o distanciamento com o caráter institucionalizado da crença. O interesse por melhorar o aprendizado de técnicas para análises qualitativas levou a socióloga a registrar entrevistas sempre que possível aprofundando-se na biografia dos investigados. Além das características do modelo de recenseamento ou do número

notável encontrado, é evidente que os sem religião constituem uma prova das transformações religiosas no Brasil, especialmente no que diz respeito a ideia de crença e espiritualidade.

No âmbito do território nacional e no exterior, as mudanças nos números, no comportamento e na forma como os indivíduos se identificam com a religião foram-se alterando, tal comportamento motivou a necessidade de melhor classificar. Logo de cara foram encontrados outros pesquisadores que mostraram que os indivíduos sem religião não eram formados tão somente por pessoas secularizadas, mas também por pessoas que acreditam em Deus. Os sem religião não constituem um grupo homogêneo, com um raciocínio, crença comum como pode ser identificada em outros grupos sociais religiosos; o aspecto residual que lhes foi conferido a princípio dificultava o adequado perscrutamento que o grupo merecia. De fato, não é um grupo facilmente localizável, observado que não possui templos ou associações e, quando muito, se reunia em plataformas virtuais.

No estudo, Rodrigues (2009) considerou a representatividade numérica, mas com foco na adequada compreensão das manifestações dos sem religião, como, por exemplo, quais fatos desencadeiam essa posição. A autora menciona ser entre os jovens o grupo etário que mais tipicamente se identifica como ateus ou agnósticos, bem como alguns relatos apontam que o distanciamento possa ser fruto de uma fase de transição, um período da vida no qual os jovens estão tentando formar sua identidade religiosa, independente da educação que preteritamente tenham recebido²³.

A pesquisa referida colabora na apresentação dos sem religião e no objetivo de compreender este grupo como uma categoria residual, heterogênea, composta por diversos indivíduos que não se classificam nos demais grupos, mas que apesar disso não podem ser denominados como um único e simples grupo de descrentes. Para autora, na identificação dos “sem religião” o mais adequado é relacionar com a desinstitucionalização, sugerindo, portanto, que a crise²⁴ é de pertencimento e não de crença, pensamento ratificado quando seus entrevistados tecem duras críticas às instituições religiosas.

A pormenorização destas pessoas permitiu a pesquisadora detectar indivíduos reflexivos, que avaliam inclusive os laços de pertencimento mais tradicionais; o enfraquecimento do catolicismo afastou a obrigatoriedade de identificar-se como tal, permitindo manter a posição de aversão às instituições religiosas. Tal premissa engatilha a ideia de que a religião vem

²³ Observação que, como veremos, coincide parcialmente com a análise dos irreligiosos que participaram da nossa pesquisa (ver tópico 4.2)

²⁴ Crise na qual os indivíduos buscam o conhecimento por si, para própria evolução, sem requerer intermediação de um terceiro; a maior novidade no crescimento do número de pessoas que se enquadram nesta categoria é que cada vez mais elas se sentem confortáveis para declarar sua posição.

perdendo seu espaço no domínio público, permanecendo somente na esfera da escolha privada, reforçando a quebra das tradições. (RODRIGUES, 2009)

2.3.2 Desencantamento

A ciência é um instrumento para o aprofundamento e especialização, servindo, portanto, para uma tomada consciente de nós mesmos e das nossas relações objetivas com o mundo que nos cerca. Para Weber, o papel da ciência é examinar a realidade como ela é, enquanto que compete a religião examinar como ela deve ser, de modo que satisfazendo os requisitos, o homem da ciência alcança um conhecimento objetivo, sólido e forte (SILVA, 2012).

O antropólogo Silva (2012), em seu trabalho “Indivíduos sem religião: desencantamento metafísico do mundo”, analisou os elementos da realidade, os valores culturais universais e destacou as conexões que se manifestaram significativas quanto às pessoas que se declaram “sem religião”. De modo que foi realizado um estudo²⁵, na cidade de São Paulo, no sentido de se observar: a saída destes indivíduos da religião, bem como a ausência de disposição para a religiosidade, sendo-lhes oportunizado o direito à voz, a fim de que manifestassem a valoração e opinião daquilo que sentiam e pensavam a respeito de si mesmos, de suas experiências e o porquê da negação da identidade religiosa.

Utilizando-se de Weber (2016), o qual afirma que o homem passa por um desencantamento, um entendimento que o afasta do mundo metafísico, um distanciamento da ética religiosa em benefício do rompimento do invólucro da mentalidade religiosa, Silva (2012) desenvolve a pesquisa compreendendo a transvaloração da ética religiosa para uma ética do *amor fati*, abraçando as coisas como elas são, diferente dos parâmetros metafísicos dogmáticos.

Em caminho semelhante na análise da moralidade religiosa, Nietzsche, autor de “Assim falou Zaratustra”, envereda pela estrada da suspeição, tendo como objetivo encontrar no fenômeno da morte de Deus o entendimento para a superação da mentalidade ético religiosa. O referido fenômeno e suas consequências implementam um novo comportamento, no qual é explorada uma interpretação dinâmica da existência particular do indivíduo, gerando um distanciamento da moralidade metafísica e o surgimento de uma ética não religiosa.

O sociólogo aqui referenciado reconhece a importância da filosofia nietzschiana para a ciência contemporânea, correlacionando-a com a sociologia weberiana no sentido de que para ambos os autores o ser humano tem a potencialidade de superar o mágico, o religioso e

²⁵ Pesquisa empírica com 701 adultos. Os indivíduos que se declaram como sem religião foram de 55 pessoas, deste número 54% de homens e 34% de mulheres. Destes, foram sorteados 10 homens e 5 mulheres para fins de aprofundamento.

sacramental (a metafísica). A filosofia propõe um conhecimento em perspectiva para a vida, para que então seja possível um conhecimento da realidade humana. Este caminho também foi buscado em nossa pesquisa: a matéria prima do conhecimento, portanto, é o ser humano que ao exercer sua vontade acaba moldando sua forma de pensar; isso só é possível quando o homem se coloca no risco de experimentar a vida.

Para Silva (2012) os pensamentos de Weber e Nietzsche se recusam em conceber a sociedade como um todo orgânico, negam o comportamento gregário do indivíduo, asseveram que a sociedade não é formada de indivíduos perfeitamente integrados em um só sistema.

Segundo o mesmo autor os indivíduos se comportam com certa margem de liberdade dentro dos sistemas sociais, uma vez que não são marionetes, ainda que estejam inseridos em realidades mais densas e opressoras. É possível observar pessoas que rompem com os valores do meio em que se encontram, criando uma ideia particular e autônoma; este comportamento ocorre não somente pelo processo de racionalização e secularização da sociedade moderna, mas também é fortemente amparado pela ideia da “morte de Deus” e do declínio do catolicismo.

O eventual novo modelo que pode surgir com a quebra do encantamento não se dá apenas pela perda do poder sobre a mente das pessoas, ocorre também pelo declínio da ética religiosa, de modo que a religião perde espaço na interpretação do que é o mundo, abrindo espaço para outras fontes e justificativas da realidade. Por exemplo, fontes advindas do direito positivo não mais embasado em uma lógica do sagrado, avalia o sociólogo brasileiro a partir do pensamento weberiano. Weber em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, afirma que a modernidade é criada pelos processos de racionalização da realidade; a relação da sociedade com as religiões agora é afetada pela racionalização e a secularização.

Cabe aqui uma ponderação, no intuito de esclarecer que a perspectiva adotada na nossa análise, diferentemente do autor aqui comentado, não exclui a possibilidade da ética religiosa se reinventar diante do “desencantamento”, inclusive a partir de movimentos sincréticos, onde uma cosmovisão congrega elementos das mais variadas origens (ir)religiosas, conforme ficará exposto nos comentários sobre espiritualidade.

Enfim, segundo o autor (SILVA, 2012), a evolução da cognição humana oportunizou inclusive o distanciamento entre Estado e Religião. Outro fator que possivelmente tenha colaborado para isso foi o surgimento de novas igrejas, o que parece controverso, mas se existem múltiplas verdades não é razoável que se fale em uma verdade universal do Estado. Em virtude da transformação na percepção da realidade todos os indivíduos presos a uma carapaça ou não desejam afirmar sua existência.

3 TIPO IDEAL IRRELIGIOSO

Comparativamente à pluralidade encontrada no ambiente religioso pós-secularizado, percebemos um espectro complexo de nuances irreligiosas, as quais pretendem classificar o fenômeno da descrença. Não obstante, nossa verificação passa pela necessidade de balizamento do objeto de estudo e, por entendermos que essa preocupação metodológica é condição essencial para própria pesquisa sociológica, discorreremos um pouco sobre como é possível, a partir do filtro de classificações, construir um tipo ideal irreligioso.

Em seu sentido amplo, o estabelecimento de uma tipologia vincula-se à própria empresa sociológica, que se atribui por ambição substituir as incoerências do mundo humano por relações inteligíveis. O sociólogo esforça-se para substituir a diversidade e a confusão do real por um conjunto coerente e relacional. (SCHNAPPER, 2015, p. 238)

Max Weber (1864 - 1920) percorreu um caminho científico bastante eficiente para desenvolver seu conceito de “tipo ideal”. Em nota de rodapé do livro “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo”, o próprio autor nos orienta a buscar informações sobre o significado de tipo ideal em seu texto intitulado “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais e na política social”. Seguimos sua orientação e nos deparamos com o seguinte:

De modo algum que os juízos de valor, por se basearem em última instância em determinados ideais e, portanto, terem origem ‘subjéctiva’, estejam excluídos da discussão científica. [...] O domínio do trabalho científico não tem por base as conexões “objetivas” entre as “coisas”, mas as conexões conceituais entre os problemas. Só quando se estuda um novo problema com o auxílio de um método novo e se descobrem verdades que abrem novas e importantes perspectivas é que nasce uma nova “ciência”. (WEBER, 2001, p. 120)

O sociólogo deixa claro que as relações feitas em um trabalho científico iniciam-se subjetivamente a partir de construções conceituais. Ou seja, a partir de uma construção conceitual podemos nos relacionar, enquanto pesquisadores, com os problemas, para somente então nos depararmos com a objetividade. Daí a extrema necessidade desse método sociológico no intuito de amenizar os erros de percurso.

Porque o conhecimento de leis sociais não é um conhecimento do socialmente real, mas unicamente um dos diversos meios auxiliares que nosso pensamento utiliza para esse efeito; e porque nenhum conhecimento dos acontecimentos culturais poderá ser concebido senão com base na significação que a realidade da vida, sempre configurada de modo individual, possui para nós em determinadas relações singulares. (WEBER, 2001, p. 39)

Notamos, então, que a objetividade weberiana reside na sua pretensão de praticar uma ciência da realidade para compreender a vida que nos circunda. Por uma perspectiva, temos conexões e a significações culturais em suas diversas manifestações e, ao mesmo tempo, distintamente, as causas pelas quais se desenvolveram de um modo e não de outro.

Ao considerar a seguinte questão “Qual a significação da teoria e da formação teórica dos conceitos para o conhecimento da realidade cultural?”, o referido autor compreendeu que as construções da teoria abstrata são comuns entre as ciências da cultura humana e de certa forma indispensáveis, não correspondendo necessariamente à uma “hipótese”, mas sim um caminho para a formação de hipóteses.

Assim, o tipo ideal weberiano significa um modelo conceitual que pode ser utilizado para compreender o objeto de estudo. Da nomenclatura destacamos sua característica idealista, justamente por não existirem no mundo dos fatos; essas construções hipotéticas são extremamente úteis para compreender qualquer situação do mundo real por intermédio da comparação. (GIDDENS, 2012).

Destaca-se que a idealização kantiana de modelos teóricos cognitivos e a preocupação metodológica positivista de Comte são marcas na concepção weberiana de tipo ideal:

Desta forma, os tipos ideais servem como pontos de referência fixos. É importante sublinhar que por tipo “ideal” Weber não entendia que essa concepção fosse algo de perfeito ou desejável, sendo antes uma forma “pura” de determinado fenômeno. Weber utilizou os tipos ideais nas suas obras sobre a burocracia e o mercado. (GIDDENS, 2012, p. 29)

Weber é bastante crítico ao estabelecer suas premissas epistemológicas e, por isso mesmo, analisa a importância do conceito de “tipo ideal” para uma ciência empírica. Em outras palavras, não bastava seguir os mesmos modelos teóricos sem especificar o “modo” pelo qual devem ser praticados:

Queremos sublinhar desde logo a necessidade de que os quadros de pensamento que aqui tratamos, “Ideais” em sentido puramente lógico, sejam rigorosamente separados de a noção do dever ser, do “exemplar”. Trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação e, conseqüentemente, “objetivamente possíveis”, e que parecem adequadas ao nosso saber nomológico (WEBER, 2001, p. 121).

Dessa citação podemos extrair duas grandes afirmações que repercutem diretamente nas Ciências Sociais Aplicadas: caráter puramente lógico e a construção subjetiva de modelos teóricos (com uso, inclusive da imaginação). A lógica se conecta diretamente com o formalismo, como o caminho metodológico adequado e isso deve ficar bem evidente para que

não seja considerada como o objetivo da investigação, muito menos como um fim em si mesma. Quanto à imaginação, temos a reiteração daquela mesma abstração pronunciada por Kant e Comte, quando da separação entre subjetivo e objetivo.

Também aqui apenas existe um critério, o do sucesso para o conhecimento de fenômenos culturais concretos, tanto nas suas conexões como no seu condicionamento causal e na sua significação. Portanto, a construção de tipos ideais abstratos não interessa como fim, mas única e exclusivamente como meio do conhecimento. (WEBER, 2001, 121)

Portanto, apresentadas as orientações mais relevantes para construção de um tipo ideal weberiano, iremos nos direcionar para as conexões conceituais que envolvem os atores irreligiosos para fins classificatórios, adentrando nos problemas correlatos, para ao final do tópico fecharmos o raciocínio apresentando os critérios delimitadores do nosso objeto.

3.1 Possíveis classificações

Outrossim, para melhor compreendermos tais atores sociais, cujas identidades irreligiosas nos interessam, se torna indispensável trabalharmos com as terminologias ateísmo e agnosticismo.

A novidade dos dados coletados para as pessoas que se auto identificam como sem religião consiste no fato de que, embora a categorização soe como homogênea, há de se considerar a existência de modos diferentes e por vezes paradoxais de construção dessa identidade. Essa heterogeneidade muito provavelmente está relacionada com a trajetória religiosa e familiar de cada indivíduo, mas também com a existência de uma certa contaminação de determinadas práticas e formas de se conceber a religião. (FERNANDES, 2006, p. 83)

Destaca-se aqui que estamos pensando tais categorias no contexto de processo contínuo em que as pessoas “estão”, e não como rótulos estanques ou estágios nos quais chegaram e se tornaram inertes.

O ponto essencial, neste percurso, é lembrar que, uma vez que se trabalha com trajetórias, nunca se está lidando com identidades substantivadas e estabilizadas: o problema está, precisamente, em munir-se de um instrumental suficientemente flexível para balizar as etapas de um processo que, por definição, não poderia ser enquadrado dentro de uma descrição definitiva. A religiosidade das sociedades modernas está em movimento: é este movimento que se precisa conseguir identificar. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 80)

Logo, ao dizermos que esse ou aquele ator “é” agnóstico e/ou ateu, entenda-se “está sendo” ou mesmo, “se percebendo” agnóstico e/ou ateu. Nesse sentido:

O primeiro cuidado diz respeito aos sentidos das palavras “ateu”, “agnóstico” e da expressão “não ter religião”. Nada nos assegura que seus usos sejam os mesmos nem em termos de passado e presente, nem mesmo entre os jovens hoje entrevistados. Isto é, as auto classificações dos jovens de hoje têm de ser pensadas em suas inter-relações no interior do campo religioso em transformação. (NOVAES, 2004, p. 324)

A título de complemento, poderíamos dizer que as classificações do nosso estudo devem ser pensadas não somente no interior do campo religioso, mas para além dele, ampliando o espectro de escolhas e sedimentando a identidade dissociada dos elementos e padrões morais religiosos, mesmo que em momento *a posteriori*.

Relembramos que a referência ao grupo mais genérico dos “sem religião” considerou as categorias utilizadas pelas pesquisas censitárias (IBGE)²⁶, mas excluimos da análise aqueles que estão apenas sem religião, ou conforme alguns autores já citados, desinstitucionalizados, mas professam algum tipo de fé/crença baseada em fundamentos religiosos.

Citemos um exemplo: determinado ator social, já adulto crente em Deus, segundo a tradição judaico-cristã, que na juventude era membro de uma denominação evangélica pentecostal, mas que passou a não mais frequentar (congregar) os cultos por haver incompatibilidade ou discordância com a doutrina pregada, ou até mesmo com parte do que está registrado na bíblia sagrada. Tal pessoa ao se declarar sem religião, não necessariamente, poderia ser considerada irreligiosa para pretensões do tipo ideal que estamos construindo aqui.

Por isso mesmo, o termo “irreligiosos”, ao invés de “sem religião”, é útil para enquadrar apenas as categorias de ateus e agnósticos diferenciando-os, bem como as possíveis subdivisões nelas contidas, por entender que ausência de crença religiosa (dogmática) é uma característica bastante forte, fazendo com que eles ultrapassem, inclusive, a questão da desinstitucionalização, a ponto de compartilhar um conjunto moral próprio.

Tradicionalmente o termo “ateísmo” deve ser compreendido como oposição ao que se entende por “teísmo”²⁷, ou seja, representa a descrença em deus ou deuses; os ateus afirmam que deuse(s) não existe(m). Os dicionários²⁸ apontam normalmente para o mesmo sentido: palavra de origem grega, utilizada para designar doutrina ou filosofia que nega categoricamente a existência de Deus ou de qualquer outra divindade ou simplesmente falta de crença em Deus – há uma certeza/convencimento de que Deus não existe.

²⁶ Para entender melhor, ver tópico 2.3, onde fizemos comentários sobre o trabalho da pesquisadora Dr^a Denise Rodrigues.

²⁷ “Crença na existência de Deus, fonte e sustento do Universo, a quem se chega a atribuir forma e características humanas”. (DICIO, 2020)

²⁸ MICHAELIS (2020), DICIO (2020), PRIBERAM (2020).

Para Fernandes (2006, p. 90) nos sem-religião ateus “há uma construção e um sentido identitário que se dá pela ausência e confere ao indivíduo as rédeas direcionadoras do caminho a ser percorrido, mesmo que esse siga na contramão”. Nesse sentido, a autora retoma aos apontamentos de Peter Berger para destacar que mesmo a ausência religiosa é uma escolha, oriunda de um ambiente religioso.

Em seu excelente livro “Uma história de Deus”, no capítulo 10 (“A morte de Deus”), a autora Karen Armstrong traça uma interessante linha cronológica sobre a ideia da negação ao divino. Ela menciona que o ateísmo sempre foi a rejeição de uma concepção contemporânea do divino, citando como exemplo que os judeus e cristãos foram considerados “ateus” pelas religiões pagãs (ARMSTRONG, 2017, p. 439).

Se alargarmos essa perspectiva, poderíamos entender que aquele que professa a fé, afirmando credo em determinado deus, é ateu em relação aos demais, um “ateísmo pleno”, nesse sentido, seria apenas um simples acréscimo de mais uma divindade à lista dos deuses rejeitados²⁹.

Na verdade, segundo a autora, a ideia sobre qualquer divindade é abandonada quando não serve mais. Ela então discorre sobre como a ideia de Deus, de acordo com Nietzsche, foi utilizada para alienar³⁰ as pessoas em relação a própria vida, em razão das privações e limitações impostas.

Relata ainda que, segundo o pensamento freudiano, a crença em Deus é como uma ilusão que indivíduos maduros devem abandonar, não por ser necessariamente uma mentira, mas sim por representar um artifício do inconsciente no qual uma figura paterna e poderosa protege as pessoas (ARMSTRONG, 2017, p. 442-443).

Por sua vez, o termo “agnosticismo”, o qual tem sua origem assinada pelo biólogo inglês Thomas Henry Huxley (1825-1895), é usado para se referir às pessoas que se percebem incapazes de afirmar com absoluta certeza se deus ou deuses existem ou não, assim, em termos gerais, a situação permanece indefinida do ponto de vista cognitivo. Na verdade, nas próprias palavras de Huxley (1889, p. 209-262):

If any one had preferred this request to me, I should have replied that, if he referred to agnostics, they have no creed; and, by the nature of the case, can not have any. Agnosticism, in fact, is not a creed, but a method, the essence of which lies in the rigorous application of a single principle. That principle is of great antiquity; it is as

²⁹ Não obstante, uma outra perspectiva para o ateísmo surge ao aprofundarmos na sua correlação com verbos “crer” ou “acreditar”, os quais podem significar aceitar ou ficar convencido da veracidade. Por essa ótica o ateísmo seria uma espécie de “credo” num sentido negativo, como parâmetro oposto à crença religiosa: acredita-se na inexistência de deus. Porém, distinto da fé por procurar sustentáculo no método científico, no materialismo, ou outras fontes epistemológicas.

³⁰ Raciocínio que iremos abordar no próximo subtópico.

old as Socrates; as old as the writer who said, "Try all things, hold fast by that which is good"; it is the foundation of the Reformation, which simply illustrated the axiom that every man should be able to give a reason for the faith that is in him; it is the great principle of Descartes; it is the fundamental axiom of modern science. Positively the principle may be expressed: In matters of the intellect, follow your reason as far as it will take you, without regard to any other consideration. And negatively: In matters of the intellect, do not pretend that conclusions are certain which are not demonstrated or demonstrable. That I take to be the agnostic faith, which if a man keep whole and undefiled, he shall not be ashamed to look the universe in the face, whatever the future may have in store for him³¹.

Nesse sentido, podemos dizer que o agnosticismo desenvolve um diálogo mais estreito com verbo “conhecer”. Aqui cabe uma importante observação: muito embora existam categorizações excludentes entre ateus e agnósticos, essa percepção a respeito dos verbos contidos em suas definições nos direciona à uma interpretação mais fluída e nos permite muito bem conciliar as categorias.

Muitos tem a intuição mais ou menos confessada de que os fenômenos da natureza possuem um lado metafísico, mas consideram-se inaptos para investiga-lo. Referem-se na prática ao monismo materialista, mas não tem a agressividade dos verdadeiros ateus. Um ceticismo amigável ou irônico os distancia tanto dos que negam quanto dos que afirmam a existência de Deus, e eles se furtam às perguntas embaraçosas, seja de que lado for do horizonte filosófico que elas surjam. Eles parecem formar o grosso da tropa dos homens das ciências descrentes. (MINOIS, 2014, p. 688)

Por esse viés, é possível encontrar identidades irreligiosas, declaradas por aqueles que não aceitam como verdade a existência de determinado(s) deus(es), sendo, portanto, ateus em relação a ele(s) e, ao mesmo tempo, afirmando haver possibilidade sobre a existência de uma energia/realidade/entidade, em âmbito metafísico e dissociada das postulações religiosas, classificando-se também como agnóstico, aceitando a possibilidade e afirmando a incerteza (o não conhecimento).

Posso citar minha identidade irreligiosa como exemplo: me reconheço agnóstico por compreender a impossibilidade de afirmar categoricamente (apresentar evidências) a existência ou inexistência de forças ou seres sobrenaturais, mas rejeito categoricamente todos os formatos

³¹ “Se alguém tivesse preferido este pedido a mim, eu deveria ter respondido que, se ele se referiu aos agnósticos, eles não têm credo; e, pela natureza do caso, não pode ter nenhum. O agnosticismo, de fato, não é um credo, mas um método, cuja essência está na aplicação rigorosa de um único princípio. Esse princípio é muito antigo; é tão antigo quanto Sócrates; tão velho quanto o escritor que disse: "Experimente todas as coisas, apegue-se ao que é bom"; é o fundamento da Reforma, que simplesmente ilustrou o axioma de que todo homem deve ser capaz de dar uma razão para a fé que está nele; é o grande princípio de Descartes; é o axioma fundamental da ciência moderna. Positivamente, o princípio pode ser expresso: Em matéria de intelecto, siga a sua razão até onde ela o levar, sem levar em conta qualquer outra consideração. E negativamente: em questões de intelecto, não finja que são certas, conclusões que não são demonstradas ou demonstráveis. Isso eu considero ser a fé agnóstica, que se um homem mantiver íntegro e imaculado, ele não terá vergonha de olhar o universo de frente, seja o que for que o futuro possa ter reservado para ele.” (Tradução livre).

de divindades, cujas as características foram expostas pelas religiões, até o presente momento. Portanto, tenho uma postura agnóstica ateuísta.

Logo, quanto às subdivisões relacionadas ao agnosticismo, podemos pensar em: a) agnóstico teísta, o qual por um lado assume a impossibilidade de cognição da divindade, porém acredita (crer) que exista algo semelhante a ela, num plano metafísico; b) agnóstico ateuísta, o qual se diferencia do primeiro por não acreditar que exista uma divindade num plano metafísico, mas reconhece a limitação da cognição humana em relação ao sobrenatural; c) agnóstico, que a depender do grau de posicionamento assumido, pode ser “forte” ou “fraco”³². Vemos, então, as variadas categorias e as inúmeras nuances que possam existir a partir delas. Por outro lado, outros autores preferem trabalhar alterando um pouco essas divisões:

(O termo "agnosticismo" deveria ser evitado, já que a dúvida agnóstica se distancia de qualquer "ismo".) O agnóstico não é um ateu. Este último, em grande parte um seguidor muitas vezes fanático de um "ismo", se define como um descrente determinado a combater e atacar qualquer tipo de crença e instituição religiosa: *Écrasez l'infâme!* [...] A posição agnóstica é, por definição, uma posição fraca. O agnóstico não rejeita radicalmente aquilo em que se acredita na religião, como faz o ateu. Ele até poderia gostar de acreditar como o crente acredita, mas o conhecimento que acumulou pelo estudo e pela experiência o impede. Quando questionado se acredita em uma vida após a morte ou se esperaria isso, o agnóstico não responderia como o ateu: "Não, claro que não; a minha morte será meu fim absoluto." O agnóstico murmurará: "Bem, posso me surpreender." A dúvida é a característica distintiva do agnóstico. (BERGER, 2012, p. 80)

Por conseguinte, podemos considerar como agnóstico aquela pessoa irreligiosa que aprende a conviver em estado constante de dúvida e aberta as possibilidades cognitivas, mas que por outro lado pode direcionar ou não sua crença para aspectos relativos à metafísica (inclusive divindades). Dessa forma, se torna consciente da sua ignorância em relação a determinados assuntos que a princípio escapam à gnose, mas não descartam de imediato mudanças posteriores nesse sentido.

Em termos teológicos ainda podemos falar do ignosticismo, terminologia elaborada nos anos sessenta pelo rabino Sherwin Wine, a qual enfatiza a importância de elucidar inicialmente o significado de “deus” antes de debater sua existência; em outras palavras, a posição que somente pode ser desenvolvida a partir da definição, *a priori*, do significado de divindade (YAÑEZ, 2019).

³² “O ateísmo pode ser estrito ou forte no sentido de negar a existência de todos os deuses. O ateísmo é amplo ou fraco quando apenas nega o teísmo. Assim, um ateuísta amplo pode ser um crente no deísmo, politeísmo, panteísmo etc”. (KOSLOWSKI; SANTOS, 2016, p. 812)

Não obstante, é possível contextualizar as acepções envolvendo os irreligiosos, a partir de uma epistemologia de “níveis de certeza” sem necessariamente se preocupar com outras inúmeras variantes que podem surgir³³. Para tanto, pensemos em um espectro gradativo (começo, meio e fim) em que a posição inicial é a da “ignorância”, depois temos o marco central da “dúvida” e, finalmente, chega-se a uma zona “certeza” – ou seja, da não convicção à convicção.

Como é uma escala de conhecimento, há duas observações a serem feitas: 1) filosoficamente não podemos argumentar em favor de ignorância ou certeza absolutas, então, partimos do pressuposto de ignorância e certeza relativas; 2) estamos utilizando uma escala epistemológica apenas para facilitar a visualização das classificações e não necessariamente afirmando qual posição é mais adequada em termos (ir)religiosos.

Pois bem, no ponto de “ignorância” sobre deus/deuses estaríamos no começo dessa escala, num sentido de a pessoa reconhecer não saber relativamente nada sobre tais entidades – talvez nunca ter ouvido falar, o que é bem questionável do ponto de vista prático. Nessa parte do espectro, portanto, há uma zona de indiferença por ignorância, pois não há qualquer valorização negativa ou positiva a ser feita – aqui a pessoa não poderia dizer se crê ou não, ou mesmo apresentar dúvidas sobre o assunto.

A posição intermediária, entre a ignorância e a certeza relativa, mas com algum conhecimento, estaria representada nesse espectro hipotético pela “dúvida”, no qual poderíamos alocar os agnósticos, destacando que os mesmos teriam certo conhecimento sobre as práticas, instituições e dogmas religiosos, mas quanto à existência/natureza de determinada(s) divindade(s) sem manteriam incertos (sem a possibilidade de conhecer).

E mais, caso se posicionem num sentido de incredulidade em relação a determinado(s) deus(s), afirmando haver uma certeza da(s) sua(s) inexistência(s), se aproximariam, nesse aspecto, da zona de certeza (relativa) – nesse caso, por exemplo, poderíamos falar em agnósticos ateístas.

Por fim, na chamada “zona de certeza”, poderíamos dizer que estariam aqueles que afirmam saber, sem sombra de dúvidas. Nesse sentido, tal afirmação em relação à(s) divindades(s) podem aparecer de forma positiva (os teístas, por exemplo, que acreditam/conhecem a existência de deus) ou negativa (os ateus, que por sua vez, negam a existência de deus; sabem que ele não existe).

³³ Por exemplo, as significações sobre a crença e descrença para essas categorias ou mesmo se acreditar e conhecer não podem ser tratados como sinônimos etc.

Em suma, esse esforço classificatório nos levou a captar que a essência da moral irreligiosa está atrelada aos níveis de certeza e dúvida que cada pessoa pode desenvolver. Portanto, diz respeito diretamente ao universo dos questionamentos. Ateus e agnósticos são, essencialmente, questionadores dos postulados religiosos e as variações possíveis identitárias, nesse contexto, serão correlatas à postura, discurso e viés filosófico-científico assumido.

3.2 Identidade irreligiosa a partir da construção social da realidade

Identidade pode ser considerada como conjunto de entendimentos ou compreensão/percepção que uma pessoa possui sobre si mesma (autoidentidade) ou a forma como as pessoas (os outros) percebem você. Hall (2006) trabalha com a identidade de forma bem ampla, a partir da perspectiva cultural, no intuito de traçar um perfil aproximado das pessoas numa pós-modernidade. Interessante notar que as considerações feitas pelo sociólogo britânico são pertinentes em relação ao contexto de diversidade (ir)religiosa aqui já comentado.

O referido autor utiliza alguns marcos como critérios classificatórios, com objetivo de distinguir as identidades, apresentando o seguinte esquema: a) sujeitos do iluminismo ainda possuíam um centro unificado, pautado na racionalidade e individualismo; b) sujeitos sociológicos estariam diante de um mundo moderno mais complexo, cujo centralidade começa a se perder e no qual a identidade passa a ser construída por interações sociais densas e plúrimas; c) os sujeitos pós-modernos representariam nosso atual estado identitário, marcado pela fragmentação das identidades, o que era fixo e permanente se perde, se tornando fluído.

Assim, para Hall (2006) na pós-modernidade há uma possibilidade de identidade plurificada e inconstante, o que de certo modo representa uma crise de identidade do sujeito, tendo em vista sua fragmentação. Menciona como fatores determinantes a globalização e o hibridismo, que atingem e derrubam a tese de identidade nacional³⁴, de modo que a heterogeneidade entre culturas estaria numa fase extremamente avançada.

Por ser uma macrointerpretação, encaixam-se como exemplos as realidades sociais que envolvem as minorias, cuja representatividade ganhou espaço por intermédio da aceitação dessa pluralidade. A título elucidativo, basta lembrarmos da sexualidade que há pouco tempo conseguia se impor simbolicamente pelo acrônimo GLS (gays, lésbicas e simpatizantes), mas tem evoluído (LGBTQQICAPF2K+) a partir da inclusão e reconhecimento de inúmeras nuances no espectro da sexualidade. A religião poderia ser um segundo exemplo, uma vez que

³⁴ Há uma verdadeira sobreposição entre as identidades nacionais, não sendo mais possível manter as identidades culturais intactas.

as transformações trazidas pela modernidade libertaram o indivíduo de apoios estáveis e o sujeito foi deslocado (descentrado).

Identidade religiosa parece ser construída de forma unilateral, uma vez que há no íntimo e privado espaço familiar uma socialização primária³⁵, onde se encontra forte coesão moral ou baixa heterogeneidade de ideias, especialmente se considerarmos o modelo anacrônico (“tradicional”) em que o imperativo do patriarcado exercia/exerce grande influência.

Em outros termos, os parâmetros morais que carregamos ao longo da vida, inspirados em determinados princípios dogmáticos, são repassados às próximas gerações como uma forma de reproduzir um arcabouço religioso, caso este não tenha sofrido alguma ruptura. Tal tradição pode ocorrer com os elementos da religião, mesmo que o não haja, necessariamente, um comportamento eclesialístico.

Uma das principais fontes bibliográficas consultadas para buscar apoio diante dos desafios que as respostas apresentadas pelos nossos pesquisados apresentaram foi a obra “A construção social da realidade”³⁶ de Berger e Luckmann (2014), pois eles abordam a subdisciplina da Sociologia do Conhecimento e discorrem basicamente sobre como a realidade que tomamos por verdade é construída socialmente.

Nesse sentido, quando os autores falam em construção há uma referência a ideia de processo contínuo. Percebemos a realidade ao mesmo tempo que a construímos, sem remeter a uma conclusão (definição). Essa ideia aproxima-se da construção de uma identidade irreligiosa, a qual possui uma perspectiva contínua, em transição, e não de uma construção finalizada.

Berger e Luckmann (2014) ao mesmo tempo que afirmam ser a realidade algo concreto (trabalhando com ela de forma objetiva), destacam a possibilidade de conferirmos sentido à mesma, portanto, abordando seu aspecto subjetivo numa espécie de processo dialético. É válido mencionar que o fenômeno social para os referidos autores é composto de três momentos não lineares e complementares entre si: exteriorização, objetivação e interiorização.

De toda organização teórica esboçada, o que mais nos interessa é justamente a dinâmica que existe entre esses aspectos da realidade, no que diz respeito a construção de uma identidade irreligiosa, seja no sentido da não crença, seja no sentido de aceitar a dúvida. Quando os autores tratam da sociedade e da realidade que lhe é inerente de forma objetiva, destacam que os elementos encontrados estão fora do ser humano. Assim, com base nas estatísticas citadas

³⁵ Sobre a qual discorreremos mais adiante.

³⁶ *The Social Construction of Reality*, obra originalmente publicada em 1966, onde os autores explicam a Sociologia do Conhecimento, definindo cuidadosamente seus termos com intuito de demonstrar o processo dialético que ocorre entre a realidade objetiva e subjetiva.

anteriormente, temos que em sua grande maioria a realidade social (externa) é moldada pela forte presença das religiões.

Esse fator em si representa um obstáculo objetivo para que a irreligiosidade tenha uma representatividade equitativa. De certa forma, a construção de uma identidade não religiosa é reflexo de uma ruptura, num primeiro momento, contra determinados fatos sociais, mesmo que outros fatos externos estejam exercendo toda sua coercitividade concomitantemente.

Não obstante, nascemos com certa predisposição para nos tornarmos membros da sociedade na qual estamos inseridos, onde ocorre uma absorção dessa realidade (BERGER E LUCKMAN, 2014). Eis aqui a chamada interiorização, base de compreensão dos nossos semelhantes e da apreensão do mundo como realidade social dotada de sentido. É justamente desenvolvendo mais essa ideia que percebemos os três efeitos possíveis a partir da interiorização: sociedade, realidade e identidade.

[...] definir "realidade" como uma qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente de nossa própria volição (não podemos "desejar que não existam"), e definir "conhecimento" como a certeza de que os fenômenos são reais e possuem características específicas. É neste sentido (declaradamente simplista) que estes termos têm importância tanto para o homem da rua quanto para o filósofo. O homem da rua habita um mundo que é "real" para ele, embora em graus diferentes, e "conhece", com graus variáveis de certeza, que este mundo possui tais ou quais características. (BERGER, 2014, p. 11)

Segundo Berger e Luckmann (2014 p. 169), a socialização primária é a primeira socialização que o indivíduo experimenta na infância e por ela passa a compor a sociedade, enquanto que, por sua vez, a socialização secundária seria o conjunto de processos subsequentes que levam o indivíduo primariamente socializado a novos setores do mundo objetivo. De acordo com tal concepção, podemos citar a família, especialmente a relação da criança com os seus pais, como um dos principais exemplos de socialização primária.

Ainda conforme os autores supracitados, a criança passa por um processo de interiorização do mundo dos pais como sendo o único mundo possível (BERGER e LUCKMANN, 2014). Nesse ponto é importante que se destaque a possibilidade de relacionarmos esse ambiente familiar com a influência religiosa que o indivíduo recebe desde tenra idade.

As técnicas aplicadas nestes casos destinam-se a intensificar a carga afetiva do processo de socialização. Tipicamente, implicam a institucionalização de um complicado processo de iniciação, um noviciado, no curso do qual o indivíduo entrega-se inteiramente à realidade que está interiorizando. Quando o processo exige uma transformação real da realidade "doméstica" do indivíduo constitui uma réplica,

tão exata quanto possível, do caráter da socialização primária [...]. Mas mesmo sem esta transformação, a socialização secundária adquire uma carga de afetividade de tal grau que a imersão na nova realidade e o devotamento a ela são institucionalmente definidos como necessários. O relacionamento do indivíduo com o pessoal socializador torna-se proporcionalmente carregado de "significação", isto é, o pessoal socializador reveste-se do caráter de outros significantes em face do indivíduo que está sendo socializado. O indivíduo entrega-se então completamente à nova realidade. (BERGER E LUCKMANN, 2014, p. 186-187)

Logo, considerando que a interiorização pode ocorrer de forma primária e secundária, temos a família num nível exemplificativo de socialização primária, pois representa uma organização social específica que irá nos educar desde o nascimento³⁷. É inegável que o mundo social objetivo ocidental, apresentado para a maioria das crianças brasileiras nos últimos anos, conforme as pesquisas disponíveis, está num contexto religioso, especialmente considerando a forte influência de tradição judaico-cristã. Não obstante, na socialização secundária, tem-se uma expansão da realidade primária a partir de uma tomada de consciência. Para que o primeiro mundo seja “superado” muitas vezes é necessário um choque, ou uma ruptura em termos de percepção.

Apesar da utilidade dessa classificação, acreditamos que não se deve focar na distinção entre ambas a partir da existência ou não de heterogeneidade em cada um dos ambientes socializadores. Nesse sentido, temos ciência da crítica feita por Lahire (2016) que defende haver heterogeneidade no ambiente familiar (portanto, no período de socialização primária) e afirma que diferentes fatos empíricos contrariam essa representação esquemática (LAHIRE, 2016, p. 44).

Por outro lado, se focarmos no processo de transição dos ambientes de socialização, ao invés de atentar para o grau de heterogeneidade, seria possível conciliar o pensamento de Berger e Luckmann com o raciocínio de Lahire: observando o indivíduo não apenas como representante de uma instituição/época, mas sim como produto complexo e singular de experiências sociais múltiplas a partir de múltiplas influências.

Isso reforça nossa percepção inicial de que instituições de ensino superior, como ambientes de socialização secundária, representam um campo propício para localização e desenvolvimento da irreligiosidade. A socialização dos estudantes universitários não se restringe às dimensões organizacional e acadêmica, podendo-se considerar a vida universitária literalmente, como um meio ambiente com uma complexa dinâmica adaptativa, para organismos individuais (estudantes, professores, funcionários) e para o funcionamento coletivo da composição social (FERREIRA, 2014, p.136).

³⁷ Vemos a presença dos estudos durkheimianos guardando pertinência com a temática, especialmente quando o mesmo se refere à educação (DURKHEIM, 1977, p. 5).

Segundo observaram Berger e Luckmann, o pressuposto para definição de realidade é o distanciamento entre o poder de criação a partir do desejo humano e aquilo que, supostamente, existe de forma autônoma, desencadeando a possibilidade de uma relação cognitiva.

Essa perspectiva é crucial porque geralmente aquilo que “sabemos sempre diz respeito à relação entre nós e o sistema. Todo saber é intrinsecamente uma relação; portanto, depende simultaneamente do seu objeto e do seu sujeito” (ROVELLI, 2017, p. 174). Nesse contexto, as realidades sociais materiais são múltiplas, bem como as formas de conhecê-las, inclusive observam os autores citados que o interesse sociológico nas questões da "realidade" e do "conhecimento" se justifica pelo fato de sua relatividade social. Em outras palavras, há uma necessidade de procurar compreender o processo pelo qual determinada realidade é admitida (BERGER e LUCKMANN, 2014).

O simples fato de compreender que a complexidade e pluralidade são inerentes à sociedade contemporânea e podem ser encaradas das mais diversas formas põe em xeque qualquer formato de interpretação unidimensional sobre a realidade.

Ao perceber a incessante mobilidade histórica das sociedades, no sentido de afirmar que a realidade é um processo de transformação progressivo e constante envolvendo um confronto, onde um contrário nega o outro, “Marx assinala que a história é um movimento constante, mas que não acontece apenas no pensamento, a exemplo da dialética hegeliana” (BORDIN, 2017, p. 165). Os irreligiosos, em especial os agnósticos, se amoldam nessa perspectiva relativista, e por isso mesmo não estão livres de sua complexidade idiossincrática.

Boa parte da sociedade, na tentativa de compreender dilemas morais numa escala mais ampla, a considerar todas as realidades possíveis, frequentemente minimiza a questão: 1) substituindo a complexidade pela simplificação das ideias; ou 2) se utilizando de alguma narrativa humana tocante/emotiva; ou mesmo 3) fazendo uso para teorias conspiratórias. Alguns insistem em:

[...] criar um dogma, depositar nossa fé em alguma teoria, instituição ou liderança supostamente onisciente, e segui-la para onde nos levar. Dogmas religiosos e ideológicos ainda são atraentes em nossa era científica justamente porque nos oferecem um porto seguro para a frustrante complexidade da realidade. Como já observado, movimentos seculares não estão livres desse perigo. Mesmo se você começar com uma rejeição de todos os dogmas religiosos e com um firme comprometimento com a verdade científica, cedo ou tarde a complexidade da realidade torna-se tão acabrunhante que se é levado a conceber uma doutrina que não seria questionada. Ainda que tal doutrina possa prover as pessoas de conforto intelectual e certeza moral, é discutível que ela possa prover justiça. (HARARI, 2018, p. 205)

No mesmo sentido, “homens e mulheres são naturalmente tentados a reduzir a complexidade de sua situação a fim de tornarem as causas do sofrimento inteligíveis e, assim, tratáveis” (BAUMAN, 2001, p. 44). Sugere ainda o referido autor que não há soluções biográficas para contradições sistêmicas eficazes e, por isso, “a escassez de soluções possíveis à disposição precisa ser compensada por soluções imaginárias” (BAUMAN, 2001, p.44).

Ora, questiona-se então: a aceitação de verdades pré-estabelecidas, oriundas de um plano metafísico, definidoras de regras de conduta social, sem questionamento possível, não seria a maior de todas as simplificações?

Não é difícil perceber então que “mudança se tornou a palavra-chave da contemporaneidade [...] abrindo espaço para o direito de escolha de um cidadão consciente de suas liberdades, entre as quais a de pensamento, crença e culto”. (RODRIGUES, 2012)

A ideia de autossuficiência humana minou o domínio da religião institucionalizada, não prometendo um caminho alternativo para a vida eterna, mas chamando a atenção humana para longe desse ponto; concentrando-se em vez disso, em tarefas que o ser humano pode executar e cujas consequências eles podem experimentar enquanto ainda são “seres que experimentam” – e isto significa aqui nessa vida. (BAUMAN, 1998, p. 209)

Como bem observa Bourdieu (1971), a partir da sua leitura estruturalista elementar, pode-se notar a contínua modificação da consciência do ser humano; a consciência torna-se capaz de emancipar-se do mundo (do fazer) e passa à formação da teoria “pura” (teologia, filosofia, moral etc.).

[...] desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual favorecido pela reunião de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só podem favorecer a “racionalização” e a “moralização” das necessidades religiosas. (BOURDIEU, 1971, p. 301)

Nesse ensejo cabe destacar ainda que a expansão da consciência humana sobre si e sobre a sociedade na qual se insere vem sofrendo influência do avanço da tecnologia da informação, uma vez que essa tem permitido uma troca intensa de experiências intersubjetivas, mesmo que em ambientes virtuais, em uma escala global.

Talvez, assim como Marx e Engels (2002), quando da análise da ideologia alemã, afirmaram que a divisão do trabalho em material e intelectual, no decorrer da separação entre campo e cidade, provocou uma alteração na percepção de mundo³⁸, comparativamente podemos

³⁸ “A divisão do trabalho só surge efetivamente a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e intelectual. A partir deste momento, a consciência pode supor-se algo mais do que a consciência da prática existente, que representa de fato qualquer coisa sem representar algo de real.” (MARX e ENGELS, 2002, p. 18)

dizer que a migração da sociedade para as redes sociais virtuais apresentou um efeito semelhante.

Temos então o seguinte panorama, que torna possível a construção de uma identidade irreligiosa, por conseguinte, representante do nosso tipo ideal: transição entre ambientes de socialização distintos, transição essa que se apresenta geralmente por atividade (questionadora) do ator social, de forma que a manutenção de um modelo religioso fixo se apresenta incompatível, sobressaindo-se a individualidade.

O ator social irreligioso geralmente não demonstra íntima potencialidade para o exercício da religiosidade, sendo que geralmente seu contato é de caráter externo, fato este que dificulta a sua concordância, uma vez que não percebe em si aquilo que em respeito à religião existe apenas nos outros. Os irreligiosos são indivíduos intrinsecamente curiosos, especialmente em sua forma de interpretação das coisas que lhe rodeia.

De forma grosseira, pode-se dizer que os sem religião não possuem a aptidão para a submissão às ideias religiosas tradicionais, uma falta de talento, por assim dizer, semelhante a quem não tem inclinação para música, arte ou qualquer exemplo desta natureza (SILVA, 2012).

Observamos que o agnosticismo e o ateísmo não precisam ser reduzidos comparativamente a um “novo culto”. Obviamente algumas características da “não crença” podem se aproximar de determinados elementos religiosos.

Se por exemplo destacarmos uma ruptura religiosa motivada pela busca de satisfação pessoal, poderíamos falar em “culto” ao individualismo. Nesse sentido, Hervieu-Léger (2008) faz analogia entre as tradições religiosas de outrora e outras manifestações humanas, traçando um paralelo:

O “centro termolúdico” que abriga, na verdade, a “catedral de aço e de cristal”, com suas piscinas quentes e frias, seus banhos egípcios, suas banheiras borbulhantes, suas saunas e suas salas de musculação, é com certeza, em certo sentido, um lugar de culto: o culto do corpo, da forma física, da juventude permanentemente preservada, da saúde e da satisfação pessoal (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 16-17).

Dessa maneira quer-se dizer que, diferente dos crentes sem religião, os quais ainda estão vinculados de alguma maneira à religiosidade e podem ser compreendidos a partir da dispersão das crenças e condutas, desregulação institucional ou decomposição e recomposição das crenças (HERVIEU-LÉGER, 2008), os ateus e agnósticos encontram-se fora desse eixo.

Por outro viés, ressaltamos, aqueles que desejam insistir na concepção religiosa intrínseca/imaneente ao ser humano – para além de suas influências iniciais, com a formatação da uma moral que visa proteger a vida humana (como pode ser encontrada em parte da doutrina

cristã, por exemplo) – devem ampliar significativamente os conceitos de religião e de crença, a ponto de abranger praticamente tudo, como faz a própria Hervieu-Léger: “qualquer que seja a crença, ela pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição” (2008, p. 26).

Considerando que o “tipo ideal é um quadro simplificado e esquematizado do objeto da pesquisa, com qual a observação sistemática do real deve ser confrontada” (SCHNAPPER, 2015, p. 240), podemos finalmente apresentar o seguinte entendimento a respeito da tipologia irreligiosa: 1) a partir das interações sociais com ambiente religioso houve uma ruptura ou, pelo menos uma tomada de consciência sobre a identidade irreligiosa sempre presente, de modo que para um ator social nesse contexto, essa parte de sua vida não transcorreu involuntariamente; 2) postura ativa e consciente, somada à aversão/indiferença às rotulações generalizadas, capaz de construir uma realidade social distinta; 3) há uma construção/manutenção de uma moral secular (não dogmática), cuja essência se sustenta na liberdade/autonomia.

Enfim, montado o arcabouço teórico, o qual permitiu a correlação entre moral, religião, modernidade, pluralidade, identidade e irreligiosidade, passaremos doravante a exposição da pesquisa de campo.

4 AGNÓSTICOS E ATEUS DE IMPERATRIZ/MA: PESQUISA DE CAMPO E RESULTADOS

Uma vez que a presente dissertação está sendo feita por um irreligioso com o objetivo central de melhor compreender, dentro de um microcosmo, parte de outras identidades irreligiosas, era de se esperar que em algum momento, fosse necessário enfrentar a temática a respeito da postura sociológica assumida. Assim, vamos aproveitar o ensejo desse capítulo, que se inicia pela exposição metodológica, para esclarecer tal aspecto.

É bastante comum que o pesquisador social, questione qual o caminho metodológico mais adequado a percorrer, não só para as produções finais de uma pós-graduação, como também para os demais trabalhos científicos-acadêmicos, como artigos, seminários, pesquisas exploratórias, entrevistas, etc. Daí então a relevância de compreender os métodos de investigação social, a partir dos quais podemos alcançar nossos desígnios.

Há dentro da pesquisa sociológica uma divisão didática (PAUGAM, 2015) relacionada à postura do pesquisador em relação a temática (quanto à problematização e objetivação); às diversas técnicas de pesquisa (por questionário, por entrevista, através da observação direta ou por arquivos, abordagens quanti e/ou qualitativa, etc.) e aos métodos de análise (construção de um tipo ideal, dimensão temporal, dimensão espacial, dentre outros); e à restituição dos dados.

Nessa dissertação, nossa análise pautou-se na construção do tipo ideal irreligioso, conforme vimos em tópicos anteriores e utilizou-se, quanto à técnica de pesquisa de questionários e entrevistas, permitindo-nos uma análise qualitativa dos conteúdos obtidos.

Não obstante, dentro desse conjunto de metodologias, entendemos que a investigação aqui feita se aproxima parcialmente da antropologia social, visando a realização de entrevistas aprofundadas, uma vez que esse método de pesquisa e análise tem se mostrado legítimo para a coleta e tratamento de dados empíricos, inclusive dando ensejo ao importante debate sobre a relação pesquisador e pesquisado (BEAUD; WEBER, 2015), a qual estamos abordando aqui.

Por esse viés, fica evidente quão temerária seria a análise do fenômeno irreligioso, caso não tivéssemos a consciência de procurar um equilíbrio entre a própria experiência pessoal e as respostas encontradas.

É fato que boa parte das Ciências Sociais ainda é bastante imbricada no clássico ideal positivista de neutralidade, mas entendemos que essa preocupação, arraigada em um momento originário da própria postulação da Sociologia como disciplina científica, atualmente deve ser desenvolvida mais em um sentido de se evitar falsas evidências que dominam o espírito vulgar (DURKHEIM, 1967), lembrando sempre ao sociólogo sobre questionar o evidente e de reconhecer sua posição, enquanto cientista social.

Provavelmente a inspiração para que houvesse uma ponderação sobre os métodos de investigação sociológica partiu do contato com a obra “Sobre o artesanato intelectual”, de Mills (2009), pois lá encontramos lições sobre a imaginação sociológica³⁹ que mostram todas possibilidades que distinguem o cientista social do simples técnico. Por um trabalho de investigação e denúncia, eis o esforço da pesquisa sociológica: romper com o óbvio, com o natural, com evidente.

Por isso mesmo a forte característica positivista da sociologia, inevitavelmente, a leva a defesa de uma neutralidade por parte do pesquisador. Por outro lado, apesar de todas as técnicas existentes para sua consecução, ela se apresenta extremamente complexa do ponto de vista prático.

Assim, baseando-se nas lições bourdieusianas, para não incorrer no erro de anular-me como sociólogo, desencaminhado por uma falsa filosofia da objetividade, reiteramos que:

[...] o princípio da neutralidade ética, lugar-comum de todas as tradições metodológicas, pode, em sua forma rotineira, incitar paradoxalmente ao erro epistemológico quando, afinal, sua pretensão é evitá-lo” [...] “Ao se recusar a ser o sujeito científico de sua sociologia, o sociólogo positivista dedica-se, salvo milagre do inconsciente, a fazer uma sociologia sem objeto científico.” (BOURDIEU, 2010, p. 63)

Por isso mesmo, percebemos que muitas manifestações dos atores aqui pesquisados, que de antemão poderiam ser consideradas “naturais”, na verdade foram socialmente adquiridas, socialmente construídas. Isso se mostrou bastante evidente em relação aos entrevistados, na medida em que suas identidades irreligiosas, em maioria, partiram de uma postura ativa, com diversas relações sociais atreladas.

Por esse raciocínio, considerando que também passei por um processo social de distanciamento do religioso, tanto no sentido institucional, como também filosófico (cosmovisão de mundo), talvez a superação do obstáculo a respeito da postura sociológica mais adequada, se dê com a compreensão/tomada de consciência para fins de delimitação e análise do objeto, afastando-se das prenoções.

Ao compreender que existem inúmeras influências sociais trabalhando sobre mim e sobre os atores pesquisados, posso desenvolver estudos científicos de qualidade a partir do momento em que crio o hábito de autorreflexão mantendo-me desperto internamente (CASTRO, 2009) e em sintonia com aqueles com os quais trabalho. Acreditamos ser

³⁹ Segundo o próprio autor: “Imaginação sociológica [...] consiste em parte considerável na capacidade de passar de uma perspectiva para outra e, nesse processo, consolidar uma visão adequada de uma sociedade total e seus componentes. [...] Há um estado de espírito lúdico por trás desse tipo de combinação, bem como um esforço verdadeiramente intenso para compreender o mundo, que em geral falta ao técnico como tal.” (MILLS, 2009, p.41).

plenamente conciliável com a pesquisa sociológica a aproximação daquilo que se está fazendo intelectualmente com o que se experimenta como pessoa, conforme Mills defende em seu texto.

Nesse contexto, por uma questão de organização didática, apresentamos a partir de agora os dados e as informações colhidas por meio da pesquisa de campo, dividindo o aprofundamento da análise e contextualização em camadas – de forma metafórica.

Assim, após o levantamento e revisão bibliográfica, passamos à etapa da pesquisa exploratória, que se deu por intermédio de questionário distribuído em ambiente virtual⁴⁰, via grupos de *whatsapp*, de docentes e discentes da cidade de Imperatriz/MA, durante o período compreendido entre 03 de dezembro de 2019 a 30 de março de 2020. Nesse ponto, contamos com o auxílio de alguns professores, alunos e colegas próximos, no sentido obter maior alcance na divulgação do *survey*.

Essa fase nos forneceu uma primeira camada de informações, pelas quais tentamos filtrar aqueles que se aproximavam do tipo ideal irreligioso (descrito no Capítulo 3) previamente concebido. Ao mesmo tempo havia a pretensão de encaixá-los na próxima fase da pesquisa: das entrevistas, as quais forneceram uma segunda camada de informações – ocorreram durante os meses de abril e maio de 2020.

Ademais, de acordo com a necessidade da própria pesquisa e a possibilidade/disponibilidade dos entrevistados, promovemos um detalhamento maior (terceira camada) das informações obtidas, por intermédio de análise de conteúdo e dos diálogos de aprofundamento, realizados no período dos meses de junho e julho de 2020.

4.1 Pesquisa exploratória

Formulamos o questionário no seguinte formato:

Questionário de pesquisa exploratória.

Mestrado em Sociologia. PPGS/UFMA.2019.2

A irreligiosidade, no contexto social brasileiro, representa uma minoria a ser estudada por intermédio da Sociologia da Moral. Nesse sentido, o enfoque da pesquisa estará nas pessoas identificadas e nas suas relações sociais, levando-se em consideração as socializações primárias e secundárias que as moldam, em especial as instituições de ensino superior. Esclarece-se que esta irreligiosidade não representa necessariamente ausência de espiritualidade, mas aproxima-se, por outro lado, de uma dinâmica que não se encaixa nas religiões institucionalizadas. Destacamos ainda que as informações aqui fornecidas não serão divulgadas sem prévia autorização do participante. Agradecemos sua contribuição! (*As perguntas destacadas com * são de preenchimento obrigatório para o envio das respostas.*)

1. Qual seu nome? *
2. Qual a sua idade? *

⁴⁰ Endereço eletrônico da plataforma “Google Forms” para acesso ao questionário online: <https://forms.gle/x1JuRDubeLb6k4Hv5>

- 3 Gênero:
Feminino
Masculino
Outro:
4. Você possui vínculo com qual das instituições abaixo: *
Ufma
Unisulma
UemaSul
Ceuma
Pitágoras
Facimp
Outro:
5. Qual a sua ligação com a instituição de ensino superior? *
Aluno
Professor
6. Em qual curso você estuda ou leciona? *
7. Quanto a opção religiosa, você se considera? *
Religioso praticante
Religioso não praticante
Sem religião, mas acredita em Deus
Agnóstico
Ateu
Outro:
8. Caso se considere ateu e/ou agnóstico, você se sente à vontade de falar sobre esse assunto no ambiente universitário?
Sim
Não
9. O espaço universitário exerceu algum impacto sobre sua não crença?
Sim
Não
10. Como ateu e/ou agnóstico, você tem interesse em participar de outras fases dessa pesquisa (entrevistas)?
Sim
Não
11. Por favor, caso a resposta da pergunta anterior tenha sido "sim", escreva abaixo seu número telefônico (*whatsapp*) ou e-mail, para que possamos entrar em contato. Sua participação é fundamental para o desenvolvimento da pesquisa! Obrigado.

É importante esclarecer que o principal objetivo dessa primeira etapa exploratória foi identificar, em ambiente acadêmico, quais os atores que potencialmente participariam da fase de entrevistas.

Ademais, as respostas obtidas por meio do questionário acima não serviram de amostragem, muito menos foram cruzadas diretamente com estatísticas do IBGE apresentadas no início da dissertação, ou qualquer outra pesquisa quantitativa disponível, mas foram utilizadas em conjunto com as entrevistas feitas com questões abertas, o que nos possibilitou uma melhor análise de conteúdo das respostas e dos elementos formadores da identidade irreligiosa dos entrevistados.

E, por fim, cumpre destacar que as questões de 1 a 6 foram pensadas no intuito de colher informações básicas, ajudando na visão global do grupo de atores entrevistados. Já as questões de 7 a 11 foram feitas partindo-se de algumas hipóteses apresentadas anteriormente – no sentido

de o espaço acadêmico funcionar como ambiente de socialização secundária propício para localização de irreligiosos e quanto à liberdade em se proclamar irreligioso –, com intuito de aprofundar a investigação fazendo as correlações necessárias nas segunda e terceira camadas de análise.

Cabe destacar ainda, em relação as opções irreligiosas, pensando no grupo de atores sociais investigados (os quais aceitaram ir para fase de entrevistas), apenas as categorias de ateus e agnósticos (ateístas e teístas) guardaram pertinência com dados coletados, conforme descrevemos em capítulo anterior. Descartamos a subdivisão de forte ou fraco por não guardar maior pertinência na investigação, uma vez que não tratamos de apropriação de discursos ou por não ter identificado posturas de militância, ou engajamento em causas correlatas, nos atores sociais desse estudo.

Inicialmente, os resultados obtidos foram os seguintes: um total de 94 (noventa e quatro) pessoas responderam ao referido questionário exploratório; o espectro completo de faixa etária foi bastante amplo, variando entre os 17 aos 61 anos, mas com maior concentração identificada entre participantes dos 18 aos 25 anos; desse total, foram 87 acadêmicos participantes (entre graduandos e pós-graduandos) e 07 docentes, distribuídos entre oito instituições de ensino e doze cursos distintos, com a preponderância de uma faculdade particular (Unisulma) e do curso de Direito⁴¹; dos participantes, foram 62 pessoas do gênero feminino e 32 do gênero masculino.

Você possui vínculo com qual das instituições abaixo:

94 respostas

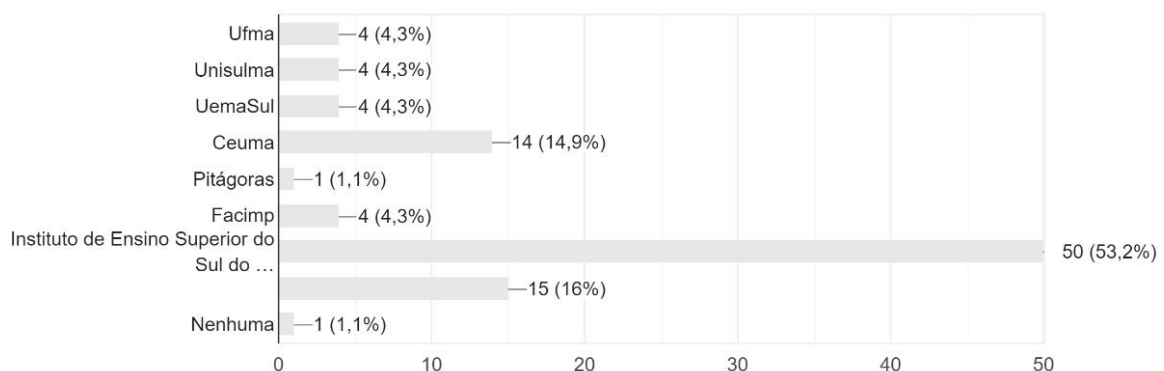


GRÁFICO 03

⁴¹ Muito provavelmente essa preponderância se deve ao fato de que nesse espaço ocorreu o maior compartilhamento virtual do questionário supramencionado.

Qual a sua idade?

94 respostas

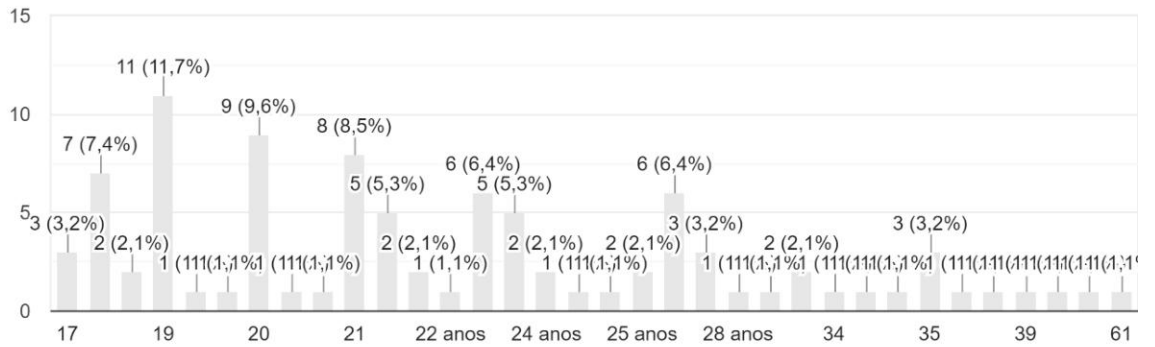


GRÁFICO 04

Qual a sua ligação com a instituição de ensino superior?

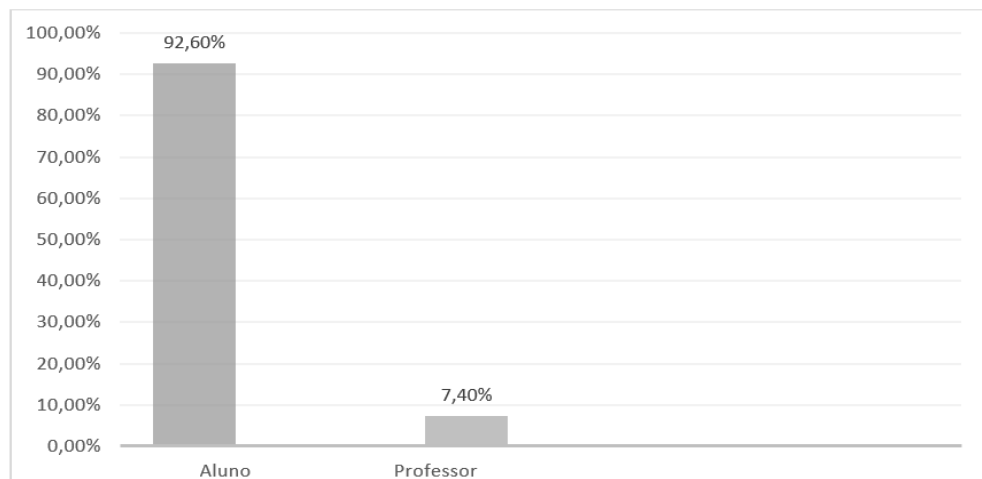


GRÁFICO 05

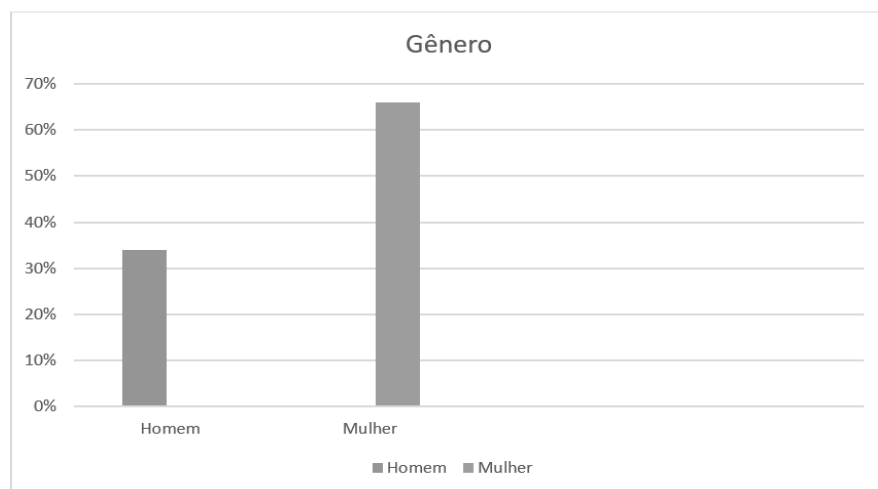


GRÁFICO 06

Quanto à opção religiosa, obtivemos os seguintes dados:



GRÁFICO 07

As perguntas 8 e 9 representam uma forma de abrir o debate sobre o que fora alvo das entrevistas, no sentido de compreender melhor as influências e relações com os autodeclarados sem religião: 47,5% responderam que não se sentem à vontade de falar sobre esse assunto no ambiente universitário, enquanto 52,5% se sentem à vontade; 28,6% afirmaram que o espaço universitário exerceu sobre eles alguma influência sobre a não crença.

Já em relação aos resultados obtidos por intermédio das questões 10 e 11, todos aqueles que se autodeclararam ateu e/ou agnóstico, informando um meio de contato, foram convidados a participar da fase das entrevistas (27 participantes) – aos quais um formulário contendo as questões abertas foi encaminhado e conseguimos desenvolver as entrevistas com 19 (dezenove) participantes, sendo 02 (dois) docentes e 17 (dezessete) discentes, entre pós-graduandos e bacharelandos.

4.2 Da análise geral de conteúdo

A etapa das entrevistas se deu, inicialmente por questões abertas semiestruturadas e, posteriormente, aprofundadas por diálogos contínuos. Para desenvolver essa etapa, foram utilizados os meios virtuais mais variados possíveis, tanto por textos e áudios em conversas via *whatsapp*, como por vídeo conferência (por Skype ou Microsoft Teams). A partir do relato daqueles atores sociais que conseguimos colher mais informações, por intermédio do aprofundamento das entrevistas, construímos um quarto subtópico em separado para expor diretamente as suas percepções.

Assim, apresentamos uma visão panorâmica das informações colhidas, em um primeiro momento, por intermédio do questionário de entrevistas. Dessa forma, a ideia é identificar determinadas recorrências, bem como ressaltar variações no grupo de atores investigados, no que diz respeito ao aspecto irreligioso de suas identidades. Nesse ponto é importante discorrer brevemente sobre a metodologia de análise de conteúdo e sua utilização para compreensão aprofundada de falas, conversas ou textos, constantes em livros, questionários, revistas, entrevistas etc. É válido lembrar que esse tipo de averiguação procura se restringir ao que realmente é encontrado no texto (ou fala), ao invés de buscar inferências para além dele, essa característica representa, inclusive, a distinção entre esse tipo de estudo e a análise de discurso.

A referida metodologia funcionou sistematicamente, dentro do viés qualitativo, a partir de uma condensação de informações, extraídas do texto, em determinadas categorias de conteúdo, baseando-se em regras de codificação (STEMIER, 2001), na busca por uma compreensão do pensamento e das interações sociais dos atores irreligiosos envolvidos na pesquisa.

Uma das obras clássicas sobre essa metodologia foi escrita pela professora de psicologia na Universidade de Paris, Laurence Bardin (2011), na qual nos apoiamos para desenvolver ao referido estudo. Segundo a autora, existem basicamente três etapas necessárias para aplicação adequada da análise de conteúdo: organização, codificação e categorização. Contextualizemos cada uma dessas etapas, primeiro, quanto à organização:

É a fase de organização propriamente dita. Corresponde a um período de intuições, mas tem por objetivo tornar operacionais e sistematizar as ideias iniciais, de maneira a conduzir a um esquema preciso do desenvolvimento das operações sucessivas, num plano de análise. [...] De fato, as hipóteses nem sempre são estabelecidas quando da pré-análise. Por outro lado, não é obrigatório ter como guia um corpus de hipóteses, para se proceder à análise. [...] Os procedimentos de exploração, aos quais podem corresponder técnicas ditas sistemáticas (e nomeadamente automáticas), permitem, a partir dos próprios textos, apreender as ligações entre as diferentes variáveis, funcionam segundo o processo dedutivo e facilitam a construção de novas hipóteses. (BARDIN, 2011, p. 124, 128 e 129)

Nesse sentido, conforme íamos fazendo o levantamento bibliográfico e tendo contato com dados estatísticos, estava clara a função fundamentadora dessa etapa e a não pretensão de “forçá-la” nos atores sociais, no sentido de confirmar ou refutar uma ou outra hipótese, até mesmo porque a temática irreligiosa está imersa em pluralidade e heterogeneidade. Assim, não tivemos como um guia um corpo fechado de hipóteses, mas aplicamos um procedimento exploratório quanto à(s) formatação(ões) da irreligiosidade dos entrevistados.

Não obstante, por codificação entendemos justamente a identificação do conteúdo (em sua recorrência nas falas ou textos) que guarda pertinência com objeto de pesquisa. Ressalta-se que não optamos pela nomenclatura direta de “código”, mas destacamos a frequência das palavras ou ideias que nos permitiram identificar os aspectos principais dos dados obtidos.

Nesse ponto, é crucial mencionar os dois tipos de unidades (de registro e de contexto) aos quais a autora faz menção:

A unidade de registro: é a unidade de significação codificada e corresponde ao segmento de conteúdo considerado unidade de base, visando a categorização e a contagem frequencial. A unidade de registro pode ser de natureza e de dimensões muito variáveis. Reina certa ambiguidade no que diz respeito aos critérios de distinção das unidades de registro. Efetivamente, executam-se certos recortes a nível semântico, por exemplo, o "tema", enquanto que outros são feitos a um nível aparentemente linguístico, como a "palavra" ou a "frase". [...] A unidade de contexto - A unidade de contexto serve de unidade de compreensão para codificar a unidade de registro e corresponde ao segmento da mensagem, cujas dimensões (superiores às da unidade de registro) são ótimas para que se possa compreender a significação exata da unidade de registro. Esta pode, por exemplo, ser a frase para a palavra e o parágrafo para o tema (BARDIN, 2011, p. 134)

Nesse sentido, uma vez obtidas as respostas por intermédio da entrevista mencionada, nossa organização se deu da seguinte forma: separamos as mesmas em arquivos virtuais diferentes, classificando-as em grupos por cada uma das questões. Tal procedimento possibilitou uma leitura eficiente das respostas de modo comparativo e nos auxiliou na codificação.

Quanto à unidade de registro na fase de codificação, consideramos a temática⁴² da irreligiosidade e suas características, conforme organizamos nos Capítulos 2 e 3, por entender que haveria uma melhor relação com as unidades de contextos, já que a respostas obtidas por intermédio das questões semiestruturadas geralmente correspondiam a um parágrafo (mais ou menos detalhado).

⁴² “O tema é geralmente utilizado como unidade de registro para estudar motivações de opiniões, de atitudes, de valores, de crenças, de tendências etc”. (BARDIN, 2011, p. 135)

Ademais, optamos por apresentar todo o arcabouço teórico necessário previamente para, após, com maior ênfase sobre material colhido, a partir da perspectiva dos atores, realizar uma exposição mais direta, descritiva e transparente.

Quanto à fase de categorização, utilizamos como apoio a estrutura anteriormente construída no Capítulo 3 (Tipo ideal irreligioso), mas sem se apegar a ela como um fim em si mesma, tendo em vista que essa etapa corresponde a uma operação de “classificação de elementos constitutivos de um conjunto por diferenciação e, em seguida, por reagrupamento segundo o gênero (analogia), com os critérios previamente definidos” (BARDIN, 2011, p. 147) e fizemos as correlações necessárias quanto aos pontos de aproximação e distinção das experiências dos atores sociais irreligiosos, a partir das expressões (verbais ou escritas) contidas nas respostas/diálogos.

Seguindo um certo silogismo, vamos explicar as questões abertas que nos serviram de referência bem como comentar e contextualizar as respostas de cada um dos participantes-atores que mais nos interessaram. Eis as cinco perguntas que nos serviram de parâmetro para melhor compreensão da identidade irreligiosa dos participantes:

- 1) Sendo irreligioso (ateu ou agnóstico), como você descreveria a sua relação com as religiões ou alguma religião específica? Houve alguma vivência (experiência) religiosa na sua vida? Você acredita haver algum tipo de espiritualidade sem religião?
- 2) Quais profissões seus pais exercem(íam)? Você cursou o ensino fundamental e médio em escola pública ou particular? Você acredita que sua família ou escola teve alguma contribuição para a sua irreligiosidade?
- 3) Considerando sua trajetória de vida e o contexto irreligioso ao qual se identifica, descreva como você se tornou ateu e/ou agnóstico (ou mesmo se você desde sempre se identificou com a ausência de religião).
- 4) Caso o ambiente acadêmico tenha de alguma forma influenciado sua postura irreligiosa, explique melhor como isso ocorre. Por outro lado, caso não tenha ocorrido tal influência, responda: na sua opinião, de que forma o espaço acadêmico pode interferir na questão da crença (ou não crença) dos estudantes.
- 5) Considerando seu atual estado irreligioso, ao se projetar num momento futuro, você consegue se imaginar tornando-se religioso? Descreva sua percepção.

A primeira pergunta da entrevista guarda relação direta com a quinta questão da pesquisa exploratória, pois partimos da informação fornecida quanto autodeclaração dos participantes, que se identificaram, pelo menos em um primeiro momento, ao grupo de ateus e agnósticos.

A partir de então, seguimos na pretensão de captarmos qual o tipo de relacionamento prévio com a religião, ou compreendermos melhor a dinâmica entre as premissas subjetivas caracterizadoras da irreligiosidade e o ambiente predominantemente religioso ao qual fazemos

parte.

Arelado ainda à esse contexto, aproveitamos o ensejo para questionar sobre a possibilidade de haver ou não espiritualidade sem religião, com intuito de verificar se essa dicotomia se apresenta bem definida ou não para os atores entrevistados.

A segunda questão foi construída com objetivo de descobrir as primeiras influências, dentro do contexto familiar, e se a classe social contribuiu de alguma forma na trajetória irreligiosa dos entrevistados – representada não necessariamente pelo viés econômico, mas por outros fatores como a ocupação dos pais e as escolas frequentadas. Como a ideia é trabalhar a partir da percepção de cada entrevistado, deixamos clara a intenção sobre a possibilidade de tais influências na última parte da pergunta.

Considerando o conjunto dos jovens entrevistados, em termos de renda familiar declarada, os ateus e agnósticos não estão entre os mais pobres, estão lado a lado com os espíritas kardecistas, seguidos por uma parcela de católicos, de evangélicos não pentecostais e de jovens das “outras religiões” (NOVAES, 2004, p. 322).

O terceiro questionamento tem a ver com o ponto de ruptura (caso seja possível sua aferição) com a cosmovisão religiosa do mundo. Por isso fizemos questão de utilizar os termos “se tornou” ou “se identificou”, para destacar o sentido de processo/transformação.

O segundo cuidado diz respeito aos trânsitos já feitos e aos momentos de passagens entre religiões. De fato, as pesquisas são fotografias instantâneas da experiência dos jovens entrevistados, mas elas só permitem apreender percursos e processos nas trajetórias dos entrevistados quando se faz mais de uma pergunta sobre o tema religião. (NOVAES, 2004, p. 325)

A quarta questão foi feita considerando as perguntas sete e oito do questionário exploratório, pois já que os identificamos no espaço social acadêmico e por haver indícios teóricos de que haveria algum tipo de contribuição na formação das irreligiosidades, aproveitamos para aprofundar a investigação por dois caminhos diferentes: pela própria experiência do entrevistado ou pela opinião fundamentada do mesmo sobre possível influência desse espaço.

Por fim, a quinta pergunta, foi pensada como uma espécie de provocação e ao mesmo tempo como um desafio imaginativo em termos identitários, uma vez que exige dos entrevistados uma reflexão pessoal considerando a forma atual como se percebem. Passemos a análise das respostas fornecidas.

4.2.1 Análise das confluências

Chama a atenção que grande parcela dos entrevistados (dezessete dos dezenove), na primeira resposta⁴³ declara ter recebido orientação religiosa cristã (entre catolicismo e protestantismo) a partir do ambiente familiar, especialmente durante um período compreendido entre a infância e adolescência.

Apesar de não existir inicialmente uma pretensão de relacionar diretamente as respostas obtidas a partir da primeira e da segunda⁴⁴ perguntas, é inevitável que agora se faça, tendo em vista que a maior parte das experiências religiosas relatadas e a origem da relação entre os atores irreligiosos e o mundo sacro, ter ocorrido em ambiente familiar. Isso já demonstra que, dentro do grupo pesquisado, independentemente da faixa etária, a base moral religiosa já se encontrava atrelada ao “pacote educacional” ou “de criação”.

Alguns dos atores sociais passaram por rituais religiosos de batismos quando ainda muito jovens (um ano de idade, por exemplo), outros com idade mais avançadas foram batizados (doze anos). Entre os dezesseis e dezessete anos ainda praticavam ritos e programações definidas pela igreja, mas guiados pelos pais.

Identificamos a recorrência da instituição familiar, promotora de socialização primária, como uma primeira codificação no conteúdo de suas falas, com uso dos padrões morais doutrinários e a “imposição” por parte dos pais de alguns dos atores entrevistados – principalmente no que diz respeito à frequência aos ritos religiosos. Se pensarmos esse modelo de criação aplicado pelos pais, a partir das características de um fato social, podemos dizer que tais atores sociais foram expostos a coercitividade da educação:

Toda educação consiste num esforço contínuo para impor às crianças maneiras de ver, de sentir e de agir às quais elas não chegariam espontaneamente, observação que salta aos olhos todas as vezes que os fatos são encarados tais quais são e tais quais sempre foram. Desde os primeiros tempos de vida, são as crianças forçadas a comer, beber, dormir em horas regulares; são constringidas a terem hábitos higiênicos, a serem calmas e obedientes; mais tarde, obrigamo-las a aprender a pensar nos demais, a respeitar usos e conveniências, forçamo-las ao trabalho [...]. (DURKHEIM, 1977, p. 5).

Nesse sentido, alguns irreligiosos foram bem enfáticos em suas respostas. “Recebi formação cristã (católica) forçada, pois, não fui consultado”, relata nosso ator social n. 01,

⁴³ Questão 1. Sendo irreligioso (ateu ou agnóstico), como você descreveria a sua relação com as religiões ou alguma religião específica? Houve alguma vivência (experiência) religiosa na sua vida? Você acredita haver algum tipo de espiritualidade sem religião?

⁴⁴ Questão 2. Quais profissões seus pais exercem(iam)? Você cursou o ensino fundamental e médio em escola pública ou particular? Você acredita que sua família ou escola teve alguma contribuição para a sua irreligiosidade?

professor universitário, 39 anos. Sobre esse ponto, é válido mencionar que a relação entre os membros familiares, quando norteada por fatores protetivos, é especialmente relevante na adolescência. “Por obrigação comparecia na igreja aos domingos, fui batizada e era repreendida por não seguir os dogmas, nunca acreditei no que falavam, mesmo na infância”. (Entrevistada n. 11, agnóstica ateísta, graduanda, 18 anos).

Para as entrevistadas n. 02, 03 e 06, a participação nos rituais litúrgicos ocorria em razão das fortes determinações maternas.

Fui criada na igreja católica, minha família é bem religiosa. costumava frequentar a missa, fiz catequese, primeira comunhão e até crismei (por insistência de minha mãe), mas hoje tenho distância de religiosidades etc. creio que sim, não vejo necessidade de seguir uma religião para ter espiritualidade. (Entrevistada n.03, agnóstica, graduanda, 18 anos).

É bem provável que essa aproximação entre a maternidade e a educação religiosa, percebida nas vivências de certos entrevistados, seja a um resquício cultural da forte desigualdade de gênero – inerente à nossa estrutura social e, por consequência, ao próprio pensamento religioso tradicional. Obviamente essa postura de enquadramento por gênero em determinadas “funções típicas”, dentro do ambiente familiar, tem sido combatida em razão dos valores igualitários, de forma que tal preconceito, apesar de ainda ser encontrado em certas relações sociais, não deve ser mais tolerado.

Os anos iniciais do século XX iriam ultrapassar, em parte, a teoria das diferenças biológicas proposta pelo positivismo. Porém, essas diferenças vinham ao encontro de uma ideia de sociedade que necessitava da presença feminina e serviam para referendar a ocupação do espaço público pelos homens, segregando-se as mulheres nos limites do privado e reservando a elas o cuidado com os filhos que deveriam ser depositários de seus ensinamentos morais (ALMEIDA, 2007, p. 61).

Situação semelhante dos atores 08 e 10, os quais foram “guiados” pelos pais para ambiente religioso.

Minha relação com as religiões é de respeito àquelas que respeitam o ser humano e a sociedade em geral e de repulsa com aquelas que usam da boa-fé de pessoas incautas para enriquecimento ilícito, tipo uma boa parcela das neopentecostais. Minha vivência na igreja católica foi muito grande. Por ser de família italiana, pelo lado do meu pai, o catolicismo foi praticamente uma obrigação. (Entrevistado n.13, agnóstico, professor universitário, 61 anos).

Mesmo sendo verificada realidade religiosa coercitiva, é interessante destacar que em algumas falas, notamos a ausência de mágoa ou qualquer ressentimento em relação às religiões⁴⁵.

Ao revés, todos os atores afirmaram uma relação de respeito às religiões: “Minha relação com as religiões é de respeito, não é porque não concordo ou não acredito, que vou desrespeitar a crença do outro”. (Entrevistada n. 02, agnóstica, graduanda, 18 anos); “Tenho uma relação de total respeito, quando possível sempre tento entender mais; sim, quando pequeno fui criado em lar cristão [...]”. (Entrevistado n. 16, agnóstico teísta, graduando, 18 anos)

Deduz-se que a religião, por ser parte do conjunto cultural presente no seio familiar, se apresente como um norteador moral para criação dos filhos, vez que por tradição, muitas vezes também os pais passaram pelo mesmo processo.

Assim, podemos destacar que as práticas domésticas tenham sido sólidas manifestações da expectativa de implementar uma doutrinação religiosa, pois observamos que praticamente todos os pais dos atores entrevistados foram, por eles, classificados como pessoas religiosas. É bem provável, portanto, que o respeito à religião, declarado pelos atores sociais, tenha origem nesse binômio indissociável família-religião.

Por outro lado, o conflito entre o projeto de tradição religiosa e atual identidade irreligiosa dos filhos representa uma certa descontinuidade da crença, com potencialidade de frustração desses pais que ainda se mantem atrelados ao sistema sacrossanto.

Com exceção dos atores n.05 e n.08 – os quais declararam expressamente que não perceberam uma contribuição direta da escola ou dos pais na construção de suas identidades irreligiosas –, todos entrevistados indicaram, de alguma maneira, que os padrões religiosos exercidos, tanto em um ambiente familiar quanto de ensino, contribuíram para o afastamento institucional e para construção de uma cosmovisão agnóstico/ateísta. Eis as respostas mais elucidativas que podemos citar:

Minha mãe contribuiu, pois, ao passar dos anos, ao me tornar adulto, ela passou a trazer-me relatos negativos sobre as igrejas que frequentou, decepções que teve com pastores e pastoras e que contribuiu para minha descrença para com os homens. (Entrevistado n.10, agnóstico, pós-graduando, 28 anos).

E sim, de certa forma eles contribuíram, pois eles acreditam sem sombras de dúvidas, juram de pé junto, que tudo no que eles acreditam é uma verdade absoluta e universal. Como se a visão de mundo deles fosse a única realidade de fato. E essa crença me

⁴⁵ Afirmação feita aqui num sentido amplo do termo, pois quando adentramos no ambiente religioso propriamente dito, de forma mais específica fazendo menção às instituições e lideranças, por exemplo, os comportamentos de certos componentes desse espaço geraram, em parte dos entrevistados alguns sentimentos negativos, como veremos em algumas falas individualizadas.

tornou cética, me fazia questionar sobre tudo e qualquer coisa que me diziam. Meu pai tem uma forma de pensar esquisita e excêntrica, para ele não é preciso ir à igreja para ter uma relação com Deus, hoje em dia a gente bebe uma cervejinha juntos e se entendemos da nossa maneira, sem precisar dizer muito. Minha mãe talvez seja a maior mentora da humanidade na corrente filosófica "Tipo-de-pessoa-religiosa-que-não-se-deve-ser". Nunca chegamos a um consenso e tentamos — no limite da paciência, às vezes até o atravessando — se entender. (Entrevistada n.09, agnóstica ateuista, graduanda, 20 anos).

Notamos predileções religiosas dos pais dos atores, os quais em sua maioria, vieram de uma criação/educação cristã mais tradicional e institucionalizada, e tinham vínculos mais sólidos com os dogmas religiosos e as submissões intrínsecas às suas doutrinas mais do que seus filhos irreligiosos tiveram (se tiveram), e carregam consigo as normas de condutas apontadas pelas igrejas como as mais elevada dentre os padrões morais (ou até mesmo como único padrão).

Nesse sentido, a aderência a certo movimento religioso se constituiu como uma rede de apoio social e afetiva e possibilita “mudanças no subsistema familiar filial e conjugal, bem como nas práticas educativas e no envolvimento parental.” (BECKER; MAESTRI; BOBATO, 2015, p. 84).

Nesse sentido, a teoria do desenvolvimento religioso aponta que este se processa concomitantemente ao desenvolvimento moral, cognitivo, social e afetivo; isto se houver estímulos, vivências sistemáticas e contínuas dos rituais e experiências religiosas. Ao se relacionarem os estágios do desenvolvimento moral e cognitivo ao desenvolvimento religioso, concebe-se que a religiosidade na adolescência se dá no processo de formação do eu que o adolescente estabelece ao partir em busca de quem ele realmente é, para além daquela criança que se definia a partir da família à qual pertencia. (BECKER; MAESTRI; BOBATO, 2015, p. 89-90)

Não obstante, pelas respostas que obtivemos, se pensarmos a partir do contexto contemporâneo, para boa parte dos atores entrevistados é plenamente cabível os pais desenvolverem práticas na criação/educação dos seus filhos sem necessariamente envolver padrões religiosos, tanto de um ponto de vista mais abstrato, no sentido de se trabalhar com códigos morais irreligiosos, quando no sentido mais prático, concreto (desnecessidade de frequentar igrejas/ritos litúrgicos ou mesmo utilizar símbolos sagrados, por exemplo).

Na verdade, de acordo com o ponto de vista que estamos narrando, não crer em deus (ou pelo menos em determinado deus estabelecido dogmaticamente) e por consequência, não pertencer a qualquer designação religiosa, poderia representar um diferencial estratégico na criação dos filhos. A psicoterapeuta Ximena Ianantuoni em coautoria com seu marido, o filósofo Alejandro Rozitchner, que escreveram um interessante livro sobre essa temática, arrematam no mesmo sentido:

Isso permite que os vejamos mais individuais, distintos, como pessoas, desde o primeiro momento. Sob essa perspectiva, nos sentimos com menos direito a ter razão em tudo e a saber sempre o que é melhor para eles. No desenvolvimento existencial, a religião ou a crença em deus viria a cumprir a mesma função que os pais no desenvolvimento dos filhos. Há deuses mais autoritários e irritados que outros, há alguns mais amorosos – isso também é importante. Naqueles que não vão além da ideia de deus como ser supremo – que explica a criação do mundo, a existência dos valores e o princípio e o fim de todas as coisas –, estaria conservado um estilo de pensamento infantil. (IANANTUONI, 2008, p. 24)

Seguindo esse raciocínio, para que os pais pudessem praticar tais condutas, considerando uma realidade social predominantemente ainda religiosa, deveria haver um esforço de superação da ideia tradicional de deus. Em outros termos, criar os filhos sem deus pode instigar a capacidade criativa para construção de modelos pragmáticos, sopesando as necessidades reais apresentadas pelo cotidiano. (IANANTUONI, 2008)

Em relação última parte da primeira pergunta, um pouco mais da metade dos atores irreligiosos (doze dos dezenove) se expressaram no sentido de haver sim uma espiritualidade sem que para tanto seja necessária vinculação a alguma religião.

Alguns atores fundamentaram essa percepção a partir de uma busca íntima pela compreensão de mundo, sem que para tanto tivessem que apoiar suas premissas em um sustentáculo necessariamente eclesiástico, no sentido de escapar dos dogmas e das premissas apresentadas, especialmente, pela tradição judaico-cristã, sob a qual haviam sido submetidos na infância e adolescência.

Seguindo o mesmo tom, Lindeman et al. (2012) testaram empiricamente o conceito de que a espiritualidade é caracterizada por crenças em espíritos sobrenaturais. Inicialmente, eles verificaram que a espiritualidade dos participantes – os quais eram predominantemente protestantes e “não religiosos” – pôde ser majoritariamente predita por sua religiosidade e por suas crenças em espíritos sobrenaturais. Posteriormente, constatou-se que a medida dessas crenças predisse sua espiritualidade mais do que sua religiosidade, suas crenças paranormais e seus valores. Além disso, a maior parte da correlação entre espiritualidade e religiosidade foi explicada pelo nível de crenças em espíritos sobrenaturais. Finalmente, eles encontraram que a espiritualidade se correlacionou (fraca, mas significativamente) com uma medida de propósito de vida, mas não com medidas de saúde (física ou mental), de harmonia interna, de conectividade com outras pessoas, de felicidade no casamento ou de satisfação com o trabalho. Para os autores, esses resultados evidenciam que a espiritualidade não se resume a um punhado de “construtos psicológicos positivos” (e.g., harmonia interna), mas à crença em espíritos sobrenaturais. (GONTIJO, 2019, p. 31-32)

Uma das respostas mais interessantes que podemos citar, a título de elucidação das demais, foi a do entrevistado n.11, ateu, pós-graduando, 28 anos:

As experiências foram essencialmente mecânicas, afim de me encaixar no contexto cultural em que fui criado, assumo que viver é sentir. Nunca senti a religião, não houve espiritualidade [...] a espiritualidade vem da natureza, por exemplo, de um prazer fugaz de uma boa refeição, uma boa música, uma boa conversa, qualquer coisa que lhe toque, comova, qualquer coisa em que a entrega é justa e verdadeira, também é uma expressão de espiritualidade, a espiritualidade está no sentir, está na verdade.

Destacamos do relato acima a ideia de que a espiritualidade construída e experienciada por esse ator irreligioso encontra-se dissociada do mundo metafísico, em um sentido teológico, mas dentro de uma perspectiva materialista integrada com o imaterial – tendência recorrente entre boa parte dos entrevistados.

Mesmo que se conceba a espiritualidade em conjunto com determinada crença, é válido dizer que agnósticos e ateus podem ter crenças, como por exemplo: a) acreditar em uma vida após a morte, b) reencarnação; c) crenças no sobrenatural (BULLIVANT, 2019)⁴⁶. Logo, não há nenhuma contradição nesse tipo de organização intelectual, podendo muito bem, por exemplo, um irreligioso apreciar os elementos não teológicos do budismo – não descartando, da mesma forma que há entre os budistas, aqueles que acreditam em deus.

Mas espiritualidade pode ser compreendida como termo mais amplo que a própria religiosidade. Aquela seria a busca pelos valores sagrados ou as relações que as pessoas tentam estabelecer com os mesmos, o que pode ocorrer individualmente ou coletivamente, de forma associada ou não associada à uma religião, assim quando essa espiritualidade incorpora práticas e crenças de uma religião específica ela passa a ser rotulada como religiosidade (ZINNBAUER; PARGAMENT; 2005). Logo, as religiosidades são um tipo institucionalizado de espiritualidade, porém, nem toda espiritualidade será modelada por uma religião.

A conceituação acima exposta foi construída pelos pesquisadores referenciados a partir da opinião aberta de várias pessoas. Não obstante, se fossemos aumentar o espectro de pessoas ouvidas a respeito do que são valores “sagrados” para cada uma delas, é bem provável que uma parcela delas, não iria considerar, nesses contextos certos, componentes tradicionalmente aceitos e trabalhados pelas religiões (deuses, templos, símbolos, escrituras, etc.).

A espiritualidade deixa de ser, por esse raciocínio, exclusividade do pensamento religioso e se torna uma construção contínua a partir das próprias vivências dos atores, onde os próprios critérios de verdade e justiça são passíveis de questionamentos, característica que por si só afasta qualquer dogmatismo.

⁴⁶ Relatório disponível em: <https://www.stmarys.ac.uk/research/centres/benedict-xvi/docs/benedict-centre-understanding-unbelief-report.pdf>

Em um sentido, todas as religiões e práticas espirituais precisam tratar da mesma realidade — porque as pessoas de todas as fés percebem muitas das mesmas verdades. Toda noção sobre a consciência e o cosmo disponível à mente humana pode, em princípio, ser avaliada por qualquer um. Portanto, não surpreende que indivíduos judeus, cristãos, muçulmanos e budistas tenham professado os mesmos insights e intuições. Eles indicam apenas que a cognição e a emoção humanas são mais arraigadas que a religião. (Mas sabíamos disso, não sabíamos?) Isso não quer dizer que todas as religiões compreendem igualmente bem as nossas possibilidades espirituais. (HARRIS, 2015, p. 23)

“Estou mais próximo do deus de Spinoza” relatou o irreligioso (agnóstico teísta, graduando, 18 anos) n.16, na tentativa de encontrar um parâmetro que explicasse a sua crença “desinstitucionalizada” ou possibilidade de desenvolver uma espiritualidade autônoma, em relação aos dogmas religiosos. Spinoza, filósofo holandês do séc. XVII, tinha uma visão sobre deus que destoava do dogmatismo católico de sua época, mas ao mesmo tempo mantinha certos atributos similares aos da tradição cristã.

Tenho uma concepção de Deus e da natureza totalmente diferente da que costumam ter os cristãos mais recentes, pois afirmo que Deus é a causa imanente, e não externa, de todas as coisas. Eu digo: Tudo está em Deus; tudo vive e se movimenta em Deus. E isso eu afirmo com o apóstolo Paulo e, talvez, com todos os filósofos da antiguidade, embora de maneira diversa da deles. Posso, até arriscar-me a dizer que a minha concepção é a mesma que a dos hebreus de antigamente, se isso puder ser inferido de certas tradições, por muitíssimo alteradas ou falsificadas que possam ter sido. Contudo, estão totalmente enganados aqueles que dizem que meu propósito [...] é mostrar que Deus e a natureza, esta entendida por eles como uma certa massa de matéria corpórea, são uma e a mesma coisa. Eu não tive essa intenção. (SPINOZA *apud* DURANT, 1996, p. 174)

Seu pensamento, construído a partir de silogismos, é bastante complexo, mas podemos sintetizar que para Spinoza, Deus é um termo muito abrangente, relacionado com a motivação da própria existência, é um todo único, eterno e onipresente e nada existe fora de Deus: sua substância é infinita e tudo que existe é um aspecto dessa divindade, não como criação, mas sim como ela em si mesma, em conformidade com as leis da natureza⁴⁷ (ESPINOSA, 2012).

Aproveitando ainda as informações obtidas por meio da segunda pergunta da entrevista, no que diz respeito as profissões dos pais dos atores, há discrepância de ocupações e de rendas variáveis – os atores da nossa pesquisa são filhos e filhas de médico, advogado, caminhoneiro, mecânico, zelador, empresário, representante comercial, programador, funcionário público, etc., – bem como em relação ao tipo de escolas que os entrevistados frequentaram, se públicas ou particulares, onde obtivemos um quantitativo equilibrado.

⁴⁷ Panteísmo naturalista.

Nesse sentido, não foi possível correlacionar confluências, de forma homogênea, de categorias econômicas que tenham contribuído para formação de suas identidades irreligiosas.

Por outro lado, destaca-se que em algumas dessas escolas eram notórios os padrões religiosos nas suas constituições e práticas educacionais, como por exemplo, escolas católicas e adventistas, havendo inclusive em suas programações (curriculares e extracurriculares) atividades destinadas a instrução religiosa dos estudantes.

Estudei a vida inteira em escola particular (Colégio Adventista). Minha escola contribuiu de certa forma, porque assim como a igreja, eles tinham um momento sagrado em um dia da semana, que era chamado de "Capela" e os pastores costumavam ser bem apelativos para conseguir a alma de uma ovelhinha. Em contrapartida, nessa mesma escola conheci algumas pessoas que me fizeram enxergar o mundo com outros olhos, ter uma nova perspectiva, e foi só o início do meu manifesto moderno. (Entrevistada n.09, agnóstica ateu, graduanda, 20 anos)

Ensino fundamental e médio em escolas particulares cristãs. Enquanto fruto do meio, penso que a imposição de credos religiosos a crianças é um desserviço e um desrespeito praticado pelas instituições. (Entrevistado n.01, ateu, professor universitário, 39 anos)

Ato contínuo, quando adentramos especificamente na transição⁴⁸ identitária ou tomada de consciência irreligiosa, grande parcela dos entrevistados não conseguiu determinar com exatidão quando ocorreu⁴⁹, o que indica ter sido um processo gradativo e sutil, mais ou menos tortuoso, até que fosse possível assumir uma postura onde ruptura religiosa ou mesmo a sedimentação do pensamento irreligioso se tornasse uma realidade irrefutável no cotidiano dos atores entrevistados.

Nunca fui fã de ir à missa, desde criança não curtia muito toda essa ideia do catolicismo. Quando fui tendo mais noção das coisas, lendo e conhecendo os aspectos religiosos comecei a me distanciar do meio, além de não concordar com muito do que é pregado, passei a não acreditar também. Comecei a ver tudo aquilo como distante e irreal. (Entrevistada n.03, agnóstica ateu, graduanda, 18 anos)

Eu já tive contato com a igreja evangélica e com a espírita, e de certa forma a única que me deu "mais respostas" foi a espírita. A evangélica não conseguiu sanar as minhas dúvidas, mas mesmo com a espírita, que me deu algumas respostas, não posso dizer que acredito em tudo e que por isso sou espírita. Eu simplesmente vou conhecendo as coisas e vou ponderando o que me parece "verdade" ou não é assim vou tirando as minhas próprias crenças e verdades. (Entrevistada n. 02, agnóstica, graduanda, 18 anos)

⁴⁸ Questão 3. Considerando sua trajetória de vida e o contexto irreligioso ao qual se identifica, descreva como você se tornou ateu e/ou agnóstico (ou mesmo se você desde sempre se identificou com a ausência de religião).

⁴⁹ Transição essa possivelmente vinculada com a própria a construção da personalidade, se considerarmos a faixa etária na qual a temática se apresentou para tais atores sociais, ao passo que novas experiências e convicções vão sendo absorvidas, sem que exista, portanto, a interferência forçada de um dogma não questionado.

O irreligioso n.01 (ateu, professor universitário, 39 anos), relata que uma experiência pela qual seu pai passou, lhe fez questionar ainda mais a existência de uma divindade onipotente: “Evitar religiões me despiu de algumas intolerâncias. Quando meu pai não morreu, após travar luta contra uma enfermidade, lançou luz sobre a ausência de uma divindade onipotente na minha vida”.

Por outro lado, alguns atores sociais irreligiosos demonstram que não ocorreu necessariamente uma transição, mas um reconhecimento (autopercepção) de que a descrença desde “sempre” esteve presente:

Acredito que sempre fui agnóstica teísta desde do início da adolescência, somente não sabia identificar e muito menos mensurar as palavras isso. Em 2010, com rompimento dos grupos religiosos dos quais eu era ligada, assim também com o rompimento da própria Doutrina da Igreja, me reconheci agnóstica. Nunca senti falta da religião, mesmo quando nela eu estava inserida, nada daquilo fazia muito sentindo pra mim desde então, a recorrência de fatos que sucederam minha partida dali, fizeram afastar-me e olhar para dentro e me reconhecer conto tal. (Entrevistada n. 05, agnóstica teísta, pós-graduanda, 26 anos)

Talvez eu sempre fui, já que nunca me senti que me encaixava como as outras pessoas no padrão que a igreja (adventista) estabelecia. Nunca fui a igreja por satisfação própria, pelo contrário. Nunca senti agrado, mas sentia que tinha que agradar as outras pessoas. Nunca aceitei os dogmas e doutrinas que a igreja (ou qualquer outra igreja) determinava. E por muito tempo segui assim, no comodismo. Eu ia por conveniência, convivência e sobrevivência. (Entrevistada n.09, agnóstica ateuista, graduanda, 20 anos)

Eu sempre me identifiquei com a ausência de religião, pois nunca acreditei que temos que ter uma religião. Acredito que as religiões são só mais um grupo social, onde as pessoas frequentam a que mais condiz com os seus ideais. Nunca gostei de rótulos, e vejo a religião como mais uma forma, de a sociedade, te taxar como algo. (Entrevistada n. 02, agnóstica, graduanda, 18 anos)

No esforço de identificar alguma memória ou “porquê” em um sentido mais simbólico, alguns atores sociais tentam estabelecer momentos ou temáticas em suas vidas que guardem relação com a irreligiosidade, ainda que não especificado exatamente quando, os entrevistados de número 08 e 12, manifestaram que durante a adolescência o distanciamento ocorreu por conta da leitura e divagações pessoais sobre conceitos absolutamente ignorados ou tratados de forma superficial pelas doutrinas religiosas (por exemplo, sexualidade e teoria da evolução humana), que não tem a preocupação de estabelecer uma resposta lógica para as questões levantadas por essas pessoas.

Cabe ainda destacar algumas semelhanças entre a manifestação de determinados irreligiosos (atores n. 03, n. 04 e n.06), os quais, partindo de suas experiências religiosas, declararam não enxergar sentido entre o que é dito pelo sistema de crenças cristão e o que é por

eles praticado, que existe uma distância na postura por eles adotada, e que por isso também não viam sentido em permanecer naquele ambiente.

Ainda com base nas respostas fornecidas a partir da questão três, notamos o atributo da curiosidade e o desenvolvimento da capacidade de questionar, como constantes entre os atores irreligiosos – alguns demonstraram inclusive um desconforto frequente com questões existenciais. O acesso a literatura foi apresentado como a maior fonte de respostas nesse sentido:

Acredito que a leitura de alguns livros na adolescência, durante o ensino médio, me influenciou sobre o que penso hoje das religiões”. (Entrevistado n.12, ateu, pós-graduando, 35 anos)

Acredito que tudo a minha volta me fez ter esse pensamento. Minha mãe tentava me impor a religião dela, mas eu sempre questionava o “por que” das coisas e não tinha respostas. (Entrevistada n. 02, agnóstica, graduanda, 18 anos)

Inclusive, nesse aspecto em específico do questionamento e da ampliação do conhecimento científico, podemos fazer a conexão direta com as respostas proferidas diante da quarta questão⁵⁰, que trata do ambiente acadêmico como um espaço de socialização secundária. O contato que se tem com determinadas pessoas/situações, ou mesmo o acesso a materiais como livros, documentários, filmes, que abordam direta ou indiretamente assuntos mais existenciais (livros de filosofia e ciência, por exemplo) faz com que se perceba algumas evidências da ausência material das divindades e, ao mesmo tempo, determinados conceitos já estabelecidos como fixos, perfeitos e absolutos, sofram uma relativização.

Assim, na medida em que a pessoa passa por experiências de socialização secundária, como ingresso no ensino superior, tem grandes chances de encontrar fundamentos para uma outra via de raciocínio, o que gera mais convicção, a depender do curso e do tipo de estudo que lá será desenvolvido. Logo, aquela famigerada ideia de que o ateu (ou agnóstico) é uma pessoa revoltada ou decepcionada com deus, ou frustrada com sua religião de origem, apresenta-se superficial e imbricada de preconceitos.

O comportamento de tomar decisões é influenciado/determinado por diversos fatores, que vão desde as características genéticas passando pelas histórias de aprendizado e vivências até as circunstâncias de vida estão a todo momento instigando nossa cognição com uma quantidade enorme de informações. Assim, agir livremente seria uma postura mais ou menos

⁵⁰ Questão 4. Caso o ambiente acadêmico tenha de alguma forma influenciado sua postura irreligiosa, explique melhor como isso ocorre. Por outro lado, caso não tenha ocorrido tal influência, responda: na sua opinião, de que forma o espaço acadêmico pode interferir na questão da crença (ou não crença) dos estudantes.

contrária a tais pressões (ou padrões pré-definidos, com as mais diversas origens, mas em sua maior parte pelos costumes e tradições). Agir sem ser coagido, pressionado ou condicionado.

Quanto a essa questão, é válido mencionar que fizemos uma análise cruzando os dados que obtivemos durante a pesquisa exploratória, no que diz respeito aos dezenove entrevistados. A maioria dos atores sociais haviam respondido que se sentem à vontade para falar sobre sua identidade irreligiosa no ambiente acadêmico.

Por outro lado, a irreligiosa n. 06 (agnóstica ateuista, graduanda de 21 anos) declarou evitar ter diálogos de cunho religioso no ambiente da faculdade, uma vez que normalmente as pessoas não percebem a irreligiosidade com “bons olhos”, interpretam como algo estranho não acreditar em nada, mais uma vez evidenciando os efeitos de uma realidade religiosa coercitiva.

De forma semelhante, a entrevistada n. 09, não sente tanto conforto no debate sobre o tema dentro do ambiente acadêmico, uma vez que de tão massivo os discursos religiosos, torna-se de alguma forma pejorativa a percepção dos crentes para quem não é, que é mais conveniente não passar pelo julgamento alheio. A entrevistada identifica o debate como uma oportunidade para que os devotos amparem suas convicções umas nas outras, sem qualquer compromisso em questionar o *status quo* das verdades fundamentais estabelecidas pela religião. O constrangimento e dissabor possivelmente surge do fato de que os religiosos encaram a crença como um atestado de caráter, e quem não tem religião, aos olhos deles possivelmente não é merecedor de respeito.

Essas observações se emparelham perfeitamente com a análise feita por Cortez (2015), na sua excelente pesquisa sobre universidade laica e religião:

A universidade possuiria um ambiente em que se proporcionaria a fragmentação da identidade do indivíduo. Quando na universidade ou nos espaços de convivência proporcionados por ela, a identidade religiosa se desloca para uma dimensão exterior àquela acessada pelo indivíduo no ato da interação. Se o assunto da religião é tocado durante esse ato, ele obedece à um implícito, que é o de surgir na forma de informação, ou seja, como um marcador identitário específico que se refere mais ao sujeito do que à própria religião em si. Se o ator insistir no assunto, haverá um estranhamento por parte dos outros atores, e pode haver um “debate” a partir de evidências diversas, desenvolvido em termos agressivos ou não. Nesse momento, se um ator sentir que a sua religião está sendo colocada como desprovida de evidências que autorizem sua crença, ele pode sentir um constrangimento. Isto provavelmente também se aplica a atores que presenciam discussões sobre religião de terceiros. (CORTEZ, 2015, p. 214)

Não obstante, ainda dentro do contexto de convívio nas instituições de ensino superior, é interessante notar que apesar de poucos declarem em um primeiro momento que tal espaço social não exerceu algum impacto na construção da sua descrença, a posteriori, a maioria

reconhece que nas instituições de ensino superior podemos encontrar um lugar com grande potencial de influência na crença/descrença das pessoas.

[...] dependendo do que é cursado, existem matérias que contribuem para as pessoas pensarem mais sobre o assunto, que impulsionam dúvidas. (Entrevistada n.03, agnóstica, acadêmica, 18 anos)

Não me influenciou, pois quando ingressei na Universidade já não acreditava, mas acredito q o contato com determinadas discussões no ambiente acadêmico e a relação com outras pessoas de crenças diferentes ou que não tenham crença, pode influenciar. (Entrevistada n. 15, agnóstica, acadêmica, 21 anos)

[...] aprofundi um pouco mais meu conhecimento sobre a igreja católica, fiquei descontente com algumas coisas, processos e procedimentos internos. Com a ampliação do conhecimento científico e confronto desse conhecimento com os dogmas da igreja, o distanciamento foi-se aprofundando ao ponto de não só não mais aceitar, mesmo tratando como parábolas, as colocações bíblicas, como também refutar as posições lastreadas no conhecimento religioso. (Entrevistado n. 16, agnóstico teísta, graduando, 18 anos)

Ao aprofundar na análise dessas respostas, em busca de um fundamento plausível para que tais atores sociais tivessem esse nível de consciência a respeito do ambiente universitário, notamos algumas relações com a ideia de liberdade de escolha, conforme relatou a irreligiosa n. 14 (agnóstica teísta), graduanda de 30 anos: “O conhecimento te dá a possibilidade de escolha, pois sai de uma única visão para novas opiniões de ângulos diversos”.

Essa relação entre a crítica racional compartilhada pelos irreligiosos foi bem percebida por Filla e Fantinii (2016) quando, trabalhando o texto de Edgar Morin “Para além do iluminismo”, relataram a interessante correspondência dentro da organização do pensamento irreligioso:

Sob o mesmo ponto de vista histórico, a apropriação dos ateus e agnósticos dos significantes "racional" e "crítico" e sua aposta na ciência apresentam-se como herança histórica do Iluminismo, em sua exaltação da razão, tomada como hegemônica. [...] Nesse contexto, a ciência se constituiu como forma de acesso ao conhecimento verdadeiro, o que, de alguma forma, se faz presente no discurso ateu/agnosticista. Possivelmente, também como herança iluminista se situa a crítica dos ateus e agnósticos aos religiosos e à religião de invasão na esfera do Estado, considerando, segundo Morin (2008), como própria desse período a emergência da visão laica e republicana. (FILLA e FANTINII, 2016, p. 2011)

Outros destacaram que por ser um espaço que acomoda pessoas que irão pensar/questionar o mundo de forma científica, a decorrência mais provável seria a formatação dos paradigmas anteriormente moldados nas socializações primárias, ou mesmo secundárias, mas de forma mais homogênea. Há inclusive, dentre os entrevistados um relato curioso, sobre ampliação de percepção quanto ao campo religioso, a partir de uma atividade acadêmica:

A faculdade me trouxe experiências positivas quanto a minha espiritualidade. Tenho tias praticantes do candomblé, mas nunca tive a curiosidade de perguntá-las como é sua vivência no terreiro, apenas observava seus dogmas. Então na faculdade tivemos uma atividade no terreiro, e lá descobrimos muita coisa... a história, a crença, e a filosofia por trás de tudo, e foi extremamente encantador e contribuiu muito para o meu amadurecimento. (Entrevistada n. 07, agnóstica, graduanda, 20 anos)

Nesse sentido, para nosso grupo de irreligiosos, as instituições de ensino superior não são apenas uma instituição ou “conjunto de princípios organizacionais ou como espaço físico de salas de aula ou de hierarquias acadêmicas e administrativas”, mas “um local que engendra uma moral específica, um objeto mais abstrato [...] geradora de diferentes tipos de moralidade na dimensão diacrônica, porque ela mostra a trajetória de agregar morais” (CORTEZ, 2015, p. 56).

Por fim, considerando as informações obtidas por intermédio da quinta questão⁵¹, os entrevistados em sua grande maioria afirmaram não vê possibilidade de converter as atuais posições em uma posição religiosa. Tal questionamento serviu justamente como uma espécie de parâmetro, mesmo que indireto, para investigar a possível reversão da irreligiosidade.

Praticamente todos os entrevistados deixaram claro que ao se projetarem em um momento futuro – e aqui é de fato provocar um exercício de imaginação por parte daquele que precisa se compreender enquanto pessoa em construção – a opção da cosmovisão religiosa estava descartada. Compartilho desse mesmo viés, segundo minha própria experiência irreligiosa, mas acrescento que o distanciamento da religião ou a própria crise do pertencimento institucional religioso, parece não ser exatamente um simples oposto.

Os argumentos dos entrevistados giram em torno de não desejar ser rotulado, de buscar por suas próprias verdades, de certa solidez na posição de irreligiosidade, e que, portanto, é improvável a mudança, de que é preferível uma postura de espiritualidade ao invés de enquadrar-se em um dogma religioso.

Me tornar religiosa não, pois como já havia dito, não gosto de rótulos e sim gosto de descobrir as minhas próprias verdades e conclusões. Acho que a religião está muito mais ligada à nossa ética, do que a crença, pois a sociedade usa a religião para tentar justificar seus atos. (Entrevistada n. 02, agnóstica, graduanda, 18 anos)

Não consigo me imaginar feliz sendo religiosa, não é uma realidade que faz parte de mim, no momento ser dogmática é uma realidade muito distante. Mas isso não significa que não me imagino frequentando templos de outras religiões, ainda tenho

⁵¹ 5) Considerando seu atual estado irreligioso, ao se projetar num momento futuro, você consegue se imaginar tornando-se religioso? Descreva sua percepção.

muita curiosidade quanto a elas, só não consigo mais segui-las sem questionar. (Entrevistada n. 07, agnóstica, graduanda, 20 anos)

Como disse acima, resumir sua vida à religião é limitar o ser. As pessoas sentem a necessidade de dar algum sentido pra vida e até mesmo pra morte, e as crenças religiosas ajudam os seres humanos a dar esse sentido pra vida deles. Não vejo vantagem alguma em um sistema que dita modos de vivência, que propaga machismo e homofobia em um livro escrito há mais de trezentos anos atrás, que escraviza homens e mulheres com ideias de pecado, vergonha, culpa e punição eterna. Eu não me vejo voltando a viver uma vida assim, seria um “puta” de um retrocesso. (Entrevistada n.09, agnóstica, graduanda, 20 anos)

O único entrevistado que aceita essa possibilidade é o irreligioso n. 10, agnóstico teísta, de 28 anos afirma que eventualmente poderia torna-se religioso para fins práticos, por uma questão de conveniência e oportunidade, e que julga o ambiente religioso como um ambiente propício para criação/educação das crianças, para formação de uma moral incipiente. Na verdade, para o mesmo, até certa faixa etária, a moral religiosa pode ser utilizada como instrumento para definição do certo e errado.

Queremos registrar que após obter as respostas com base na entrevista (com perguntas semiestruturadas) conseguimos manter algum contato com os atores que foram ouvidos, no sentido de complementar alguma ideia ou esclarecer algum ponto relevante⁵² e conseguimos captar uma característica crucial que permeava a fala de todos os entrevistados, a qual ficou mais evidente quando abrimos a possibilidade de realizarmos reuniões (em grupos focais) para compartilhar experiências irreligiosas.

Seja entre os ateus ou agnósticos, percebemos uma praticamente “indiferença” relação às suas identidades de irreligiosos. Já havíamos mencionado anteriormente que a maioria dos entrevistados se posicionou de forma contrária às rotulações⁵³, mas quando se tratou de mobilização, no sentido de propagação de suas cosmovisões, ou mesmo, interagir em um grupo de pessoas com pensamentos mais ou menos homogêneos, a postura dos irreligiosos foi no sentido de não dar muita importância.

[...] Não penso a respeito. Em verdade, espero me tornar mais tolerante com o tempo. Religião não me traz essa compreensão pois, em regra, os credos partem de verdades próprias excludentes. (Entrevistado n.12, ateu, pós-graduando, 35 anos)

Eu, por exemplo, não faço questão, diferente de muitos que precisam reafirmar a sua “fé” e sentir-se grandioso aos que pensam o contrário deles. E mais, o critério geral para a aceitação é o cristianismo puro e simples, na sua forma mais tradicional que é a católica/ortodoxa/protestante. A religião, para muitos, é um atestado de

⁵² Aqueles que forneceram mais detalhes (por meio de videoconferências) foram organizados no subtópico seguinte, apenas por uma questão de organização das suas falas.

⁵³ Ou mesmo estigmas, para utilizarmos a expressão de Goffman (1980).

caráter. O ego do homem é a fonte de todos os seus problemas. Michel de Montaigne fala: "A fama e a tranquilidade nunca podem ser companheiras" para ele, a tranquilidade do homem depende do desprendimento da opinião dos outros, então se as pessoas que buscam glória e aprovação aos olhos alheios vão estar em constante busca de opiniões favoráveis, o que os impede de ser feliz. Então eu prefiro que me subestimem, que pensem o que quiser — afinal, há muito tempo eu deixei de me importar com o que pensam de mim, na maioria das vezes — e ficar calada, pois assim levanta a dúvida nos outros, se sou inteligente ou tolo. Em síntese, na minha visão, a academia na sua maior parte ainda é um ambiente intolerante. (Entrevistada n.09, agnóstica, graduanda, 20 anos)

Acharam interessante a proposta e tiveram o maior prazer em contribuir para a pesquisa, mas tratam da construção identitária irreligiosa como algo superado. Muito provavelmente isso representa, maior escala, uma ausência de grupos sociais organizados em torno da descrença, sendo o individualismo e a fragmentação do sujeito uma característica da pós-modernidade (HALL, 2006). Quem aceita tal realidade, tampouco forçará um ideal contramajoritário reivindicando direitos ou tentando impor suas verdades⁵⁴.

Esse contexto de indiferença parece confirmar, para nosso grupo de irreligiosos, algumas correlações feitas por Minois (2014, p. 688), senão vejamos:

[...] há um grupo que representa provavelmente a grande massa das multidões contemporâneas: o dos indiferentes, que consideram que a religião não é problema deles. Essa atitude pôde ser qualificada de pós-ateísmo, na medida em que os indiferentes se acomodam numa dimensão puramente humana, sem se questionar sobre os problemas metafísicos, considerando que é perfeitamente possível viver sem se preocupar com a fé, com Deus, com a religião. Essas questões são relegadas a um passado longínquo e eles não sentem nem animosidade nem simpatia por elas.

Se retornarmos ao raciocínio desenvolvido no final do tópico 3.2, é como se George Minois estivesse dizendo que dentro espectro epistemológico, o qual envolve “ignorância”, “dúvida” e “certeza”, a indiferença estivesse por fora, em uma paralela autônoma, pois não caberia aqui medir o posicionamento irreligioso a partir da religião.

4.3 Diálogos

Esta etapa da pesquisa surgiu no intuito de nos aprofundarmos ainda mais na análise da identidade irreligiosa de alguns dos participantes da pesquisa, usando as informações apresentadas nas entrevistas como referencial temático para o diálogo, todavia, sem nos limitarmos a qualquer roteiro, desde que o assunto girasse em torno do nosso objeto central.

⁵⁴ Até mesmo porque, conforme mencionamos no tópico 2.1, por mais que possa haver um ambiente social pouco atrativo para os sem religião, do ponto de vista jurídico, não se questiona a liberdade de não crença, aqui no Brasil; e conforme mencionado no tópico 3.2, a irreligião é justamente uma forma não dogmática de se relacionar com a realidade.

Isso fez com que falassem de forma mais livre, possibilitando uma nova troca de impressões a respeito de suas experiências e interações sociais.

4.3.1 Diálogo sobre a entrevista 03

A agnóstica, de 18 anos, relatou alguns detalhes interessantes sobre a formação da sua irreligiosidade. Pertencente a uma família cuja religião praticada era o catolicismo, chegou a participar da cerimônia de crisma. Na época era adolescente, e atualmente está distante das liturgias da referida religião. Ela esclareceu que, quando criança, foi obrigada a ir à igreja, mas não mais frequentava ou tinha qualquer afinidade com os atos religiosos lá praticados durante a adolescência.

Por respeito a sua mãe, não criou empecilhos em participar do ritual de confirmação – atualmente, sua mãe ainda tem um certo receio em relação ao seu agnosticismo, mas na maioria das ocasiões as duas procuram evitar o debate.

Nesse sentido, podemos observar a forte influência das tradições religiosas no contexto familiar, experiência pela qual praticamente todos os participantes da fase de entrevista passaram.

Relatou-me ainda que após a crisma, participou de um retiro onde ficou chocada com o comportamento “espiritual” de alguns jovens – emoções afloradas, gestos exagerados, “línguas estranhas” –, uma vez que aquilo não se acomodava na sua experiência pessoal. Este evento, somado a outras vivências, segundo a agnóstica, reforçou seu distanciamento, pois houve uma ampliação das dúvidas que sentia. Ademais, em sua fala notamos que as conversas com irmão mais velho, também agnóstico, contribuíram inicialmente nesse contexto de percepções multifacetárias.

A entrevistada afirmou que havia muitos livros em sua casa e isso de alguma forma despertou seu interesse pela leitura, servindo de apoio intelectual. Segundo a mesma, “a gente cresce no mundo com tudo para ser religioso, não temos um sistema de apoio quando não nos encaixamos”.

Aproveitemos o ensejo e questionamos sua opinião sobre o ensino religioso, e nos foi respondido que a disciplina (homônima) na escola não serviu para conhecer melhor outras religiões, mas tão somente para apresentação e reforço de uma única doutrina.

Atrelado a isso, na escola particular que frequentou, havia uma espécie de encontro de espiritualidade, o qual servia para obtenção de nota; a pesquisada comentou que havia um certo desconforto também dos colegas nessas atividades religiosas.

Em contrapartida, a irreligiosa mencionou que dentre as disciplinas escolares/acadêmicas, Filosofia é aquela com mais potencial para causar uma transformação nas crenças pré-definidas das pessoas. Um de seus professores de filosofia, no ensino médio, instigou-a bastante a conhecer outras possibilidades de compreensão do mundo.

Em termo espirituais, a entrevistada encontra-se, segundo suas próprias palavras, “em paz consigo mesma”. Todavia, reconhece que sua irreligiosidade causa estranheza em alguns ambientes, como em uma roda de pessoas onde uma ou outra pessoa não é sua amiga. Não obstante, afirmou que já “se acostumou” com situações do tipo, mas procura sempre assumir uma postura passiva.

4.3.2 Diálogo sobre a entrevista 05

A participante agnóstica teísta em questão, ao ser lembrada da primeira pergunta da entrevista explicou que, na sua opinião, a possibilidade de haver a espiritualidade independentemente de religião, não significa necessariamente uma ausência das influências dos dogmas cristãos na sua identidade. Nesse sentido, destacou o catolicismo como maior influenciador, seguido da doutrina propagada pelas igrejas cristãs evangélicas.

Para a pós-graduanda, de 26 anos, a leitura foi um ponto determinante na mudança da sua cosmovisão, pois por intermédio dos livros ela buscou em outras religiões algumas respostas, o que, de certa maneira, faz até hoje quando pensa sobre espiritualidade.

A entrevistada explica que teve poucos contatos com livros na infância, mas que na casa dos avós tinham alguns livros, que pertenciam a sua tia. Dentro da igreja católica, durante a adolescência, ela teve muito contato com a literatura e com a possibilidade de outras doutrinas religiosas, mas explicou-me que apesar de a Renovação Carismática ter uma atividade literária variada e muito rica, as leituras e estudos que realizou por conta de pertencer a esse grupo não lhe instigavam uma autodescoberta, pois serviam apenas para reforçar a própria fé que professava na época.

Descobriu a possibilidade da meditação (*mindfulness*) como uma espécie de oração. Todavia, ao ser questionada sobre a quem seria direcionada essa oração, a mesma relatou que sua “percepção de deus foi ressignificada”, pois antes o concebia mais como um ser personificado, com todos aqueles atributos que podem ser encontrados na divindade da tradição judaico-cristã.

Para a participante da pesquisa, um dos pontos que lembra ter sido crucial para construção da sua identidade irreligiosa ocorreu quando passou a se relacionar com uma pessoa

mais velha. Esse namoro fez com que ela fosse mal vista dentro do grupo religioso ao qual pertencia e isso lhe provocou fortes reflexões.

Relatou a entrevistada que tal julgamento moral, somado a “apatia por parte dos próprios religiosos que conhecia, em termos de assistência social”, representa um marco de ruptura na sua percepção. Pedimos para que detalhasse mais essa “apatia” e a entrevistada relembrou que certa vez presenciou um dos membros do seu grupo religioso destratando um morador de rua.

As dúvidas acerca da própria doutrina, após o afastamento institucional, foi uma consequência inevitável, pois conta, a agnóstica, ter compreendido que a partir da ideia da morte (que ainda lhe causa medo) a barganha do inferno para manutenção da fé era uma estratégia eficaz.

4.3.3 Diálogo sobre a entrevista 06

Ao aprofundar um pouco mais sobre as lembranças da entrevistada, agnóstica, dentro de um contexto religioso, a mesma expôs que quando era criança achava a missa “chata”, pois era muito repetitiva. Isso fazia com que ela e outras crianças saíssem para o pátio da igreja para fazerem quaisquer outras coisas que não fosse participar da liturgia. Explicou ainda que os seus pais não eram católicos praticantes e, talvez, esse fato tenha influenciado uma ausência de rigor doutrinário na sua criação.

Não obstante, já na adolescência, passou a frequentar igrejas evangélicas por conta do ciclo de amizades no qual estava inserida, mas era mais uma questão de interação entre amigos do que por uma vontade de pertencer a alguma denominação religiosa. A participante ainda expôs que com a morte da avó materna, sua mãe também passou a frequentar igrejas evangélicas, enquanto que, por outro lado, ela própria passou a se distanciar cada vez mais do universo eclesial.

Pedimos à participante que tentasse identificar algum fator que a tivesse marcado em sua trajetória – durante esse processo/estado de não pertencimento pelo qual passou na adolescência. Contou-nos ter muitas dúvidas a respeito dos dogmas religiosos, mas naquele momento da sua vida “não eram suficientes para questionar de forma mais impetuosa o ambiente religioso”. Por outro lado, certas posturas lhe chamavam atenção, como a de um jovem pregador que normalmente estava à frente dos cultos dos jovens, mas que possuía uma vida social totalmente dissonante dos preceitos religiosos.

A entrevistada esclareceu ainda que nunca esteve completamente inserida (em sintonia) nos dogmas da igreja evangélica e, por isso mesmo, começou a ser cobrada por parte de alguns colegas “mais conectados” com a religião cristã. Inclusive, ainda nesse mesmo contexto de

exigências, durante determinado período de sua vida – entre os 16 aos 18 anos, aproximadamente –, relatou que fora obrigada pela mãe a frequentar os cultos.

No início aceitava com maior passividade, mas com passar do tempo o desconforto de estar num lugar onde não queria aumentou e a frequência não fazia mais nenhum sentido. Logo, passou a contestar as determinações maternas. A postura mais liberal do pai, em termos religiosos, ajudou-a nesse processo de distanciamento institucional.

Em contexto social mais amplo, fora do ciclo de amigos mais íntimos, a entrevistada disse que evita falar sobre seu agnosticismo e que a sua irreligiosidade se encontra em patamar secundário diante de outras questões da vida.

4.3.4 Diálogo sobre a entrevista 07

No início do nosso diálogo, a participante agnóstica afirmou ter muita curiosidade sobre as religiosidades e que a “ideia de sincretismo” é algo presente na sua cosmovisão irreligiosa. Quando questionamos de que forma ela se identificava, ela utilizou o termo “fragmentada”.

A entrevistada lembrou de uma determinada atividade na faculdade, relacionada à disciplina de Antropologia – na qual realizou uma visita a um terreiro de umbanda – que despertou sua compreensão para as múltiplas formas de espiritualidade. “Ir até lá é bem diferente do que apenas ouvir falar, o contato presencial é diferente”, relatou.

De qualquer maneira, ela nos afirmou que explicar sua autoidentidade é algo bastante complexo e que já havia tido conversas com amigos religiosos onde “certas colocações” feitas no sentido de debater suas crenças unilaterais, soou como “ofensas”.

Comentou ainda que sente o ambiente social adverso em relação àqueles que não aderem a uma religião, na verdade, alguns obstáculos surgiram nas relações familiares – o que ficou mais evidente diante de um relato sobre determinado conflito ocorrido entre sua mãe, protestante, e seu irmão que, nas palavras da entrevistada, era “diferente” – no sentido de querer distância de dogmas religiosos.

Então, pretendemos compreender melhor como a sua identidade irreligiosa havia se formado. Ela explicou-nos que o fato de ter frequentado duas igrejas diferentes (católica e protestante), influenciou seu agnosticismo. Destacou que a própria “doutrina do pecado” a afastou das igrejas e dos dogmas que lhe são inerentes, citando por exemplo a proibição de pintar o cabelo, algo que ela sempre gostou de fazer, mas era considerado pecado.

A sexualidade também foi um fator determinante, pois durante o período da adolescência, ela relutava contra sua bissexualidade que aflorava, enquanto comparava e percebia as contradições entre doutrinas cristãs diferentes. A entrevistada reconheceu que

quando frequentava as igrejas, o fazia no intuito de se sentir incluída e arrematou: “mas ao mesmo tempo me sentia numa prisão”. Para a participante da pesquisa, libertar-se desse ambiente foi um processo de autoconhecimento, no qual a leitura e a pesquisa na internet a ajudou bastante.

4.3.5 Diálogo sobre a entrevista 10

O agnosticismo do ator social em questão é algo que até pouco tempo ele próprio desconhecia, pois o mesmo ainda vê alguma viabilidade na vida religiosa, especialmente para fins sociais. Se mostrou, portanto, bem pragmático nesse sentido colocando em sua fala a religião muito mais como um instrumento de socialização, “uma ferramenta útil”, do que uma forma de se conectar com o mundo metafísico.

Em seu relato, mencionou que existem dogmas do cristianismo (protestantismo) que não fazem sentido na realidade e destacou que talvez o deus presente na narrativa do Antigo Testamento é uma metáfora para algo maior.

Perguntei, então, o real motivo de não se apresentar como um agnóstico nas suas relações familiares e sociais, o participante então explicou que havia um certo receio diante de um contexto social religioso, onde a ausência de crença é vista com desconfiança, por isso mesmo ele responde, já respondeu, ser “crente”, quando questionado sobre sua religiosidade.

Para o pós-graduando de 28 anos, sua autoidentidade irreligiosa talvez tenha sido influenciada pelos relatos da mãe, que apesar de crer em Deus, sustentava um posicionamento crítico em relação às igrejas, especialmente baseada nas decepções experimentadas quando fazia parte do ambiente sacro – sua mãe fora responsável por “plantar a semente da dúvida” em sua cabeça.

Relatou-nos ainda que a reflexão sobre a irreligiosidade só surge em momentos específicos, mas não está o tempo todo diante de si: situações de fenômenos incomuns, dilemas morais, ensejam a lembrança dessa temática. Se mostrando bastante reflexivo quanto ao tema, o entrevistado finalizou com a lembrança de uma citação de Arthur C. Clarke “Qualquer tecnologia suficientemente avançada não se distingue de mágica”, no intuito de reforçar que até certo ponto a religião pode servir para determinados propósitos, contudo, para ele, as premissas religiosas não são mais pertinentes na composição de sua identidade.

4.3.6 Diálogo sobre as entrevistas 17, 18 e 19

As três últimas entrevistas nos rederam diálogos de aprofundamento semelhantes, com pontos coincidentes em relação aos relatos anteriores, razão pela qual condensamos nesse subtópico, de forma parafraseada, os comentários mais interessantes.

O primeiro deles, fruto da entrevista n. 17, um rapaz de 21 anos de idade nos confessou, de início, sobre sua “não classificação” em termos irreligiosos. A conversa foi bastante elucidativa pois, na medida que se desenvolvia, algumas dúvidas por parte do entrevistado foram sanadas.

A partir do nosso diálogo ele sentiu mais segurança para se identificar como agnóstico ateu – reconheceu que não tocava com frequência no assunto sobre sua descrença religiosa, afirmando: “não me preocupo e nem sinto falta de conversar sobre isso”. Após esse comentário, o mesmo completou: “Talvez seja por isso que não encontro muitas pessoas que pensem parecido com que eu penso, né?”

Apesar de não ter crença em qualquer divindade o ator social em questão desconfiava que alguma coisa deveria existir além da matéria, considerando a quantidade de pessoas devotas. Mas para o irreligioso, as divindades seriam mais um constructo do intelecto humano, do que propriamente algo a ser percebido em nossa realidade objetiva, assim, a existência de um deus personificado estaria limitada ao mundo das abstrações.

Já o entrevistado n.18, de 23 anos, a partir do seu agnosticismo, sempre foi muito curioso e questionador. Foi criado e educado em ambiente religioso, mas na verdade sentia falta de uma educação irreligiosa que pudesse orientá-lo. Ele explicou-nos que esse sentimento o fez frequentar a igreja católica e a adventista. Passou um tempo em uma denominação protestante e visitou algumas vezes terreiros de candomblé. Em todas essas vivências, mesmo participando com interesse dos rituais, nos relatou que não sentiu qualquer “conexão”, mas sim reconheceu nesses espaços um universo de rituais e tradições.

Discorrendo de forma mais aberta sobre o tema, o entrevistado expôs sua decepção sobre a forma como a educação religiosa no Brasil não dá a devida atenção àqueles que não se encaixam nos modelos pré-estabelecidos. Por isso mesmo, para ele, o espaço universitário tem sido bastante proveitoso, uma vez que ele pode “ouvir experiências diferentes, de pessoas com idades e origens totalmente distintas” das suas.

Do último diálogo, construído a partir da entrevista n.19, queremos destacar uma experiência pessoal relatada pela agnóstica de 19 anos. Para ela a religião em geral é um mecanismo acionado em momentos específicos e que hoje em dia não preenche a vida das

peessoas como outrora já o fez. Como exemplo, comentou que as pessoas “usam o sobrenatural como um subterfúgio” em relação ao desespero inerente a própria existência humana.

4.4 Questionando a estrutura e a realidade religiosa

Pensando a partir dos parâmetros apresentados no Capítulo 3 e após observarmos de perto a identidade de alguns atores sociais, foi possível então compreender de que forma a moral secularizada funciona, mesmo em ambiente de incertezas, e pode ser construída. A ruptura com mundo religioso ou o reconhecimento de sua incompatibilidade na vivência dos irreligiosos em questão, indiscutivelmente, só foi possível por não haver limites aos questionamentos que se propuseram a fazer ao longo de suas experiências.

Por isso, construímos esse último tópico, no intuito de destacar o conteúdo da característica mais evidente, identificada na nossa investigação. Advertimos de antemão que a pretensão aqui não é apresentar qualquer refutação ou crítica filosófica/sociológica descontextualizada ao credo religioso⁵⁵, mas representa apenas uma breve exposição, exemplificativa, com base nas reflexões irreligiosas com as quais tivemos contato ao longo do trabalho. Senão vejamos.

Diversidade talvez seja a palavra que melhor represente a situação dos seres humanos enquanto sociedade, pois além das variações materiais e biológicas, são múltiplas as fontes cognitivas e inúmeras relações geradas a partir delas. Entre uns e outros percebem-se ações e pensamentos se alternando em uma dinâmica incessante, enquanto costumes e verdades são estabelecidos e derrubados, quando não, relativizadas, adaptadas a uma suposta realidade emergente em detrimento de uma mais anacrônica.

Considerando os três últimos séculos, essa realidade multifacetada vem ganhando novos contornos com o desenvolvimento da tecnologia da informação e mudanças sociais cada vez mais aceleradas. Por outro lado, podemos considerar que determinadas estruturas religiosas se mantêm, em sua essência, inalteradas, as quais ainda permitem a elaboração de narrativas dogmáticas reproduzidas em diversos ambientes de socialização primária, por intermédio da coerção familiar, conforme observamos entre os irreligiosos pesquisados.

Assim, a partir do instante em que os atores sociais mencionados passaram a questionar formas tradicionais de pensamento, como as utilizadas pelas religiões monoteístas, por exemplo, surge um contexto controverso inconciliável, pois se percebe que tais moldes morais não lidam adequadamente com a pluralidade e a constante necessidade de adaptação impostas

⁵⁵ Até porque durante todo o trabalho tentamos nos afastar do embate filosófico/teológico que permeia o assunto, direcionando nossa atenção para os objetivos da pesquisa.

pelas mudanças sociais percebidas por tais irreligiosos – especialmente se forem considerados os aspectos inflexíveis das referidas doutrinas.

Caso ocorra um esforço por parte de determinada religião, inclusive com o surgimento de um arcabouço moral totalmente distinto dos elementos dogmáticos, afastada do sagrado⁵⁶, dos ritos, das simbologias, das certezas absolutas, dentre outras propriedades, sua essência estará tão transformada que correrá o risco de perder a própria “qualidade” de religião.

Muitas vezes somos incentivados a acreditar que as religiões são todas iguais: todas ensinam os mesmos princípios éticos, todas exortam seus seguidores a contemplar a mesma realidade divina, todas são igualmente sábias, compassivas e verdadeiras em sua própria esfera — ou igualmente controvertidas e falsas, dependendo do ponto de vista. Nenhum adepto sério de qualquer fé pode acreditar nisso, pois a maioria das religiões faz afirmações sobre a realidade que são mutuamente incompatíveis. Exceções à regra existem [...]. É impossível para qualquer fé, por mais elástica que seja, honrar plenamente as afirmações de verdade de outra. (HARRIS, 2015, p. 22)

Em outros termos, poderia ser qualquer outra coisa, mas não religião, o que dificultaria até mesmo na identificação dos chamados “sem religião” – pelo menos a partir das características comentadas no início do trabalho, especialmente considerando as proposições durkheimianas.

Dada realidade religiosa brasileira, é perceptível que boa parte dos atores sociais estudados iniciem a construção da sua irreligiosidade dentro próprio campo religioso institucional.

Por essa perspectiva, entendemos como pressuposto que boa parte da estrutura religiosa – reitera-se, considerando especialmente a cultura judaico-cristã a qual ainda é a mais presente – representa um fecundo espaço para o desenvolvimento de ideologias definidoras de códigos de conduta específicas, desconsiderando muitas vezes as necessidades contingentes. Ideologias estas que, em razão da sua abrangência e enorme alcance cultural, irradiam seus efeitos para além das paredes dos templos, afetando diretamente próprio o senso comum, em especial no campo da moral.

⁵⁶ “Apesar das conotações religiosas do termo, até os ateus e agnósticos podem ter valores sagrados, valores que simplesmente não estão livres de uma reavaliação. Eu tenho valores sagrados - no sentido de que me sinto vagamente culpado só de pensar se eles são defensáveis e de que jamais pensaria em abandoná-los (quero acreditar!) na resolução de um dilema moral. Meus valores sagrados são evidentes e bastante ecumênicos: amor, democracia, justiça, verdade e vida (na ordem alfabética). Mas como sou um filósofo, aprendi como deixar de lado a vertigem e o embaraço de me perguntar o que, afinal, dá sustentação até a esses valores, o que deverá ceder quando eles entram em conflito, como muitas vezes tragicamente eles entram, e se há alternativas melhores. E essa tradicional abertura de mente dos filósofos para qualquer ideia que algumas pessoas acham imoral. Elas julgam que os filósofos deveriam ter a mente fechada quando se trata de determinados tópicos.” (DENNETT, 2006, p. 31-32)

Em uma posição mais radical, há quem avalie ser exatamente esse o papel de uma ideologia:

A ideologia é, assim, uma consciência equivocada, falsa, da realidade. Desde logo, porque os ideólogos acreditam que as ideias modelam a vida material, concreta, dos homens, quando se dá o contrário: de maneira mistificada, fantasmagórica, enviesada, as ideologias expressam situações e interesses radicados nas relações materiais, de caráter econômico, que os homens, agrupados em classes sociais, estabelecem entre si⁵⁷. (GORENDER, 1983, p.11-12)

Não obstante, se relembremos a definição de religião como um conjunto de práticas e representações revestidas de caráter sagrado, um sistema simbólico de comunicação e de pensamento, uma linguagem estruturante da sociedade, concordaremos com Bourdieu (1971), em sua análise da gênese e estrutura do campo religioso⁵⁸, quando o mesmo identifica a função ideológica da religião como uma predisposição que lhe é inerente:

[...] a religião é predisposta a assumir uma função ideológica, a função prática e política de absolutizar a arbitrariedade relativa e legitimadora que só pode cumprir se assegurar uma função lógica e gnoseológica e que consiste em reforçar a força material ou simbólica que pode ser mobilizada por um grupo ou por uma classe [...]. (BOURDIEU, 1971, p. 310)

Na verdade, para maior parte dos agnósticos e ateus aqui pesquisados, o simples fato de determinadas restrições serem traçadas para além das experiências pessoais e de convívio social, pré-estabelecidas por uma autoridade (hierarquicamente superior), supostamente constituída a partir de uma entidade imaterial, no mínimo, contribui para alienação e afeta a percepção da dinâmica social de forma negativa, pois reduz significativamente (ou mesmo anula) no indivíduo a capacidade de reflexão e questionamento – eis o motivo de definirmos tal elemento como essencial na cosmovisão irreligiosa.

[...] foi Max Stirner (pseudônimo de Kaspar Schmidt, 1806-56), autor de uma obra intitulada “O único e a sua propriedade” (1845). A tese fundamental de Stirner é que o indivíduo é a única realidade e o único valor, logo é a medida de tudo. Subordiná-lo a Deus, à humanidade, ao Estado, ao espírito, a um ideal qualquer, seja embora o do próprio homem, é impossível, pois o que é diferente do eu individual e se lhe contrapõe, é um fantasma do qual ele acaba escravo. Desse ponto de vista, a única forma de convivência social é a associação desprovida de qualquer hierarquia, da qual o indivíduo participa para multiplicar a sua força, mas que para ele é apenas um meio. (ABBAGNANO, 2007, p. 59-60)

⁵⁷ Trecho retirado da apresentação do livro “O Capital” de Karl Marx, feita por Jacob Gorender. originalmente publicado na edição de “O capital” pela coleção “Os Economistas, da Abril Cultural” de 1983.

⁵⁸ Termos bourdieusianos são aqui utilizados seguindo as orientações feitas pelo professor Wheriston Silva Neris, em “Bourdieu e a Religião: Aportes para (re)discussão do conceito de campo religioso”, no qual se problematiza os “limites da concepção de campo religioso para o projeto de compreensão da dinâmica religiosa contemporânea.” (NERIS, 2008).

Karl Marx já tecia críticas sobre o uso da religião para manutenção da ordem social. O referido autor, no texto “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel” (1844), trabalhou diversos temas correlatos ao pensamento religioso, inclusive expandindo a ideia hegeliana de alienação:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo. [...] Portanto, a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação (*Selbstentfremdung*) humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política. (MARX, 2010, p. 147)

O sociólogo Guareschi (2008), com apoio da análise histórica, afirma que todos os impérios e ditadores tentaram absolutizar seu poder, também divinizaram, e se tronaram assim imperadores e deuses. Faraó, por exemplo, que se intitulava também um deus necessitava da narrativa religiosa para sua legitimação – ensejando pessoas sacrificadas, torturadas, escravizadas, para seu culto. Nesse sentido, as igrejas enquanto principais instituições mantenedoras de narrativas religiosas dogmáticas, podem funcionar como aparelhos ideológicos de reprodução social, de alienação.

Os irreligiosos questionam e, ao mesmo tempo, se afastam de tudo isso. Para esses atores sociais essa estrutura de manutenção do *status quo*⁵⁹ é incompatível com suas cosmovisões de mundo. É importante evidenciar esse tipo de proposição como um formato “diferente” e não necessariamente “melhor” que aquele adotado por determinados religiosos, tendo em vista a finalidade de esclarecimento e crítica acadêmica pretendida por este trabalho. Portanto, a possível alienação se desenvolve a partir de uma estrutura inalterada, e projeta para o fiel uma espécie de niilismo nietzschiano⁶⁰, distanciando-o da própria realidade social na qual se insere, o conectando com o mundo metafísico – a realidade religiosa desenvolve-se no campo do ideal.

All those Christian techniques of examination, confession, guidance, obedience, have an aim: to get individuals to work at their own "mortification" in this world. Mortification is not death, of course, but it is a renunciation of this world and of

⁵⁹ No livro “Psicologia das Massas e análise do eu”, Freud (2019) faz uma excelente análise comparativa classificando a Igreja e o Exército como massas artificiais. Ambas instituições se utilizam de coação externa para evitar a dissolução

⁶⁰ A rejeição do mundo material em nome dos valores e recompensas metafísicas. Ver subtópico 2.3.2

oneself: a kind of everyday death. A death which is supposed to provide life in another world⁶¹. (FOUCAULT, 1990, p.70)

Então, resta-nos detalhar qual essa estrutura religiosa inalterada, razão pela qual destacamos alguns elementos essenciais, especialmente pensando a partir do monoteísmo.

Segundo o antropólogo E. B. Tylor, o desenvolvimento religioso tem acompanhado a humanidade, tanto no aspecto cultural quanto tecnológico, num primeiro momento caracterizando-se por um viés politeísta e num segundo momento em direção ao monoteísmo (GAARDER, 2016). Considerando esse movimento de unificação das divindades e, de forma mais aprofundada, a própria reestilização promovida pelo cristianismo primitivo e, tempos depois, pelo protestantismo em relação ao catolicismo (BERGER, 1985), a base estruturante do monoteísmo religioso ocidental vem, ao longo dos séculos, se mantendo a mesma, exercendo forte influência na percepção e comportamento da sociedade.

Segundo a tradição judaico-cristã, a realidade deve ser interpretada a partir de uma visão linear da história, ou seja, há um começo bem definido e terá fim. Em ato contínuo, afirma que o mundo foi criado por Deus e tal criador é todo poderoso e é único; apesar das possíveis mediações, há um abismo entre Deus e o ser humano, entre o criador e a criatura. Obviamente, apenas Deus redime o ser humano do pecado, julga e dá a punição. Nesse contexto, o “fiel é um instrumento da ação divina e deve obedecer à vontade de Deus, abandonando o pecado e a passividade diante do mal.” (GAARDER, 2016, p.42).

Obviamente há um esforço da hermenêutica teológica em apresentar inúmeras variantes interpretativas a respeito dessa ideia central, mas é bem provável que acabamos de apresentar a versão mais reproduzida ao longo dos idos.

Da mesma forma, é certa a ocorrência de variações quanto à forma de concretização de tais elementos essenciais, especialmente no que diz respeito aos rituais sagrados correlacionados, como a questão dos dias sagrados, dos santos, da eucaristia, da forma de comunhão, da organização do culto ou da missa, etc., a depender da ramificação dogmática adotada. Não obstante, ao observarmos mais atentamente as narrativas inspiradas na tradição judaico-cristã, nota-se a organização da seguinte estrutura hierárquica: divindade, intermediário(s) e o povo. A análise feita aqui leva em consideração a estrutura em si, principalmente da relação entre os dois últimos (intermediários e o povo).

⁶¹ “Todas essas técnicas cristãs de inquirição, orientação da confissão, obediência, têm um fim: levar os indivíduos a trabalhar em sua própria ‘mortificação’ neste mundo. A mortificação, evidentemente, não é a morte, mas uma renúncia deste mundo e de si mesmo: uma espécie de morte cotidiana. Uma morte que se supõe proporcionar a vida num outro mundo”. (Tradução livre)

Na dimensão intermediária da estrutura, se encontram os profetas, intérpretes, e líderes religiosos ou similares, os quais avocam para si a capacidade especial de compreensão do divino (ou foram legitimados para tanto), de modo que podem guiar os fiéis (dimensão mais basilar, do povo, da massa) repassando todas as orientações necessárias. Ambos os termos podem aqui ser interpretados a partir da concepção freudiana, a qual explicita que nos grupos sociais com líderes, em regra, a pessoa não é consultada sobre o que deseja e qualquer tentativa de abandoná-los pode provocar perseguição ou penalidade severas. (FREUD, 2019)

Quando se estuda a estrutura mencionada de forma mais atenta é possível perceber a elaboração de uma narrativa religiosa por intermédio de mandamentos ou regras estabelecidas pela autoridade maior (Deus), transcritas ou recebidos pelos seus intérpretes, que devem ser cumpridas pelo povo, enquanto fiéis – aos que não cumprem ou não creem cabe as consequências punitivas. O aspecto punitivo, baseado na autoridade divina remete à “uma religião de amor para todos aqueles a quem abrange, ao passo que a crueldade e a intolerância para com os que não lhes pertencem, são naturais a todas as religiões (FREUD, 2019, p.89).

Em consequência, especialmente entre os irreligiosos, os “sistemas tradicionais são questionados e perdem espaço, ao mesmo tempo que ganham releituras e adesões em outros sistemas, sinalizando, na esfera da religião, que há metamorfoses e múltiplas formas de crer e de ritualizar” (RODRIGUES, 2012, p. 1151). Há uma desconfiança nas instituições e lideranças religiosas, que outrora eram inquestionáveis – relembramos, por exemplo, algumas das decepções narradas pelos atores sociais entrevistados.

Ao mesmo tempo que os irreligiosos enfrentam os padrões religiosos comentados, reafirmam, pela filosofia política contemporânea, que se pode perfeitamente construir um arcabouço moral separado da metafísica⁶².

Por outro lado, considerando o ambiente social ainda predominante religioso, inclusive quanto aspectos morais, talvez exista uma espécie de predisposição social em manter certas tradições, mesmo que individualmente e, num nível mais pessoal, alguns percebam sua inadequação.

A partir das narrativas de alguns irreligiosos aqui estudados podemos lembrar a sociologia de Bauman, quando da sua observação atenta sobre o modo como certas pessoas

⁶² Até mesmo o que se chama de espiritualidade vem ganhando novos significados: “Cresce, assim, a peregrinação de bens e movimentos religiosos, ao lado de rupturas com instituições consolidadas, gerando flutuações que, no cenário religioso, traduzem-se em um intenso trânsito que se reflete, sobretudo, nos recenseamentos periódicos brasileiros. As mentalidades se modificaram ao longo do tempo e, assim, surgiu um novo tipo de indivíduo completamente autônomo, que reinterpreta o sentido de religião à sua maneira”. (RODRIGUES, 2012, p. 1151).

estavam vivendo e lidando com a realidade. Na prática, é como se houvesse a desnecessidade da divindade na maior parte do tempo (por conseguinte, da própria religião):

A religiosidade nascida-do-medo da Reforma estava, desde o princípio, repleta de secularismo humanista – deixou os humanos livres para se concentrarem em outras coisas que não aquelas mantidas nos compartimentos secretos dos escritórios divinos, nas coisas que nós, humanos, somos capazes de compreender e dirigir para nossa vantagem. Se eles acreditavam ou não em vida após a morte, já não era mais costume das pessoas pensar todos os dias a respeito dos efeitos que seus atos teriam sobre a vida eterna, de acordo com a aritmética colocada por Deus à disposição das criaturas humanas. (BAUMAN, 2013, p. 215)

Assim, chama a atenção para o formato como diversas pessoas podem levar sua vida espiritual adiante, justamente na perspectiva de ausência divina, seja por fundamentação racional filosófica, seja pela ineficácia prática na maior parte da realidade cotidiana. Os rituais litúrgicos, a ética religiosa rigorosa, a submissão hierárquica aos líderes, tem ficado em segundo plano quando o assunto é desenvolvimento pessoal.

Em suma, na concepção irreligiosa aqui mencionada, tem-se uma realidade social imbricada de complexidade, demandando por formas interpretativas atualizadas e flexíveis, bem como uma sociedade que deveria estar cada vez mais consciente de si. Porém, muitos ainda se encontram receosos e ao invés de questionar profunda e definitivamente a narrativa religiosa monoteísta, contentam-se em reinventar dogmas e seguir novos profetas suspeitos.

Os irreligiosos questionam se não existem outras estruturas que possam prevalecer ou mesmo a possibilitar, predominantemente, caminhos espirituais/morais libertos do passado? Formatos de pensamento mais flexíveis? “Deve haver outras formas de fazer os dias contarem: outras pontes para a eternidade, pontes que os humanos poderiam projetar, construir, mapear e usar” (BAUMAN, 2008, p. 215).

Todavia, sabemos que esse breve subtópico a respeito dos “questionamentos irreligiosos” não diz respeito sobre uma ruptura da estrutura religiosa citada – a divindade, o(s) intermediário(s) e fiéis – e sua narrativa inexorável.

Entendemos que a conscientização irreligiosa (e gradativa) das pessoas, vem sendo acompanhada pelo próprio processo de variação religiosa, caso contrário, provavelmente a própria religião, como um todo, não teria sobrevivido por tanto tempo. Porém, essas remodelações, especialmente no que diz respeito a tradição judaico-cristã, ocorrem apenas em relação algumas de suas doutrinas, não em sua estrutura essencial – assim como ocorre com uma árvore que tem suas folhas descoloridas ou trocadas a cada outono, mas mantém, ao mesmo tempo, firmes e inalteradas a posição de suas raízes.

Boa parte dos irreligiosos que foram ouvidos, concordam que as religiões baseadas nessa estrutura (ou similares) enquanto um conjunto de mediações simbólicas e ritualísticas, cuja doutrina além de explicar de forma absoluta o mundo, define padrões de condutas, num contexto hierarquizado, pode servir de mera manutenção do *establishment*, condicionando o comportamento humano para fins afastados das necessidades adaptativas e alimentando a dependência dos fiéis para com seus líderes⁶³, já que não são instigados a refletir criticamente sobre sua própria realidade.

A título de ponderação final, esclarecemos que o termo “pode servir” foi utilizado intencionalmente, diante da potencialidade negativa que carrega a religião – ou seja, não estamos afirmando categoricamente. Temos plena ciência da seguinte reflexão: “Os mitos e as religiões serão objetos dessa racionalidade crítica, mas essa crítica será, de certa maneira, cega, pois não perceberá o conteúdo humano existente em cada mito e em cada religião” (MORIN, 2008, p. 24). Assim, não desconsideramos o conteúdo humano na nossa crítica, mas sim apresentamos apenas alguns elementos – aceitação pela fé, fragilidade dos intermediários, dogmatismo e ideologia de manutenção do poder – que normalmente são questionados pelo construto moral irreligioso.

⁶³ Outrossim, compreendemos que o não pertencimento religioso, de alguma forma, funciona como uma espécie de postura libertária kantiana, uma vez que as opções religiosas previamente estabelecidas são deixadas de lado e o ator social trilha um caminho alternativo, uma via multiforme, moldando uma realidade social distinta, onde existe a possibilidade de se construir uma identidade irreligiosa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho percebemos que houve uma ressignificação do grupo conhecido como “sem religião”, muito provavelmente influenciado pelo processo contínuo de transformações sociais aceleradas e que a própria secularização pressupõe, indicando não uma necessária diminuição da religiosidade, mas sim uma explosão de pluralidade. Por consequência, paralelo aos múltiplos caminhos religiosos, tornou-se mais notável a exposição de agnósticos e ateus como atores sociais irreligiosos.

Destacamos que durante o processo de elaboração desse trabalho tivemos contato com diversas referências bibliográficas relacionadas à religião. Isso nos fez compreender tal contexto como um ponto de partida, considerando as identidades irreligiosas como uma espécie de “oposição” aos religiosos. Por isso mesmo, o discurso dicotômico assumido em alguns momentos teve uma função meramente didática, pois concluímos que o paradigma religioso também deve ser superado, epistemologicamente, diante no novo universo de nuances que emerge da descrença.

Na verdade, a irreligiosidade pode se apresentar apenas como um dos aspectos dentro da multiplicidade identitária de alguns atores. De fato, para fins classificatórios utilizamos dicotomias como “teísta” e “ateísta”, “crente” e “descrente”, “religioso” e “irreligioso”, porém, conforme compreendemos melhor, ao desenvolver esse estudo, um universo da não crença é um fenômeno muito mais diversificado e autônomo do que aprioristicamente aparenta.

Após a análise dos diversos relatos, percebemos a orientação religiosa cristã (entre catolicismo e protestantismo) a partir do ambiente familiar presente na maioria das experiências religiosas.

Dentro desse contexto foram comuns as alegações sobre a imposição de padrões morais – inclusive os relatos a respeito da insistência para a participação nos rituais litúrgicos, em razão das determinações maternas e paternas, com predominância das primeiras.

Assim, notamos de fato uma realidade religiosa coercitiva, pouco atrativa aos irreligiosos, mas ao mesmo tempo percebemos a ausência de mágoa ou qualquer ressentimento mais significativo em relação às religiões, pois boa parte dos entrevistados ressaltou o respeito às mesmas. Cruzando as duas primeiras percepções, temos que os atores sociais demonstram esse comportamento inspirados no binômio indissociável família-religião. Acrescentamos à essa postura a percepção final de haver uma “certa indiferença” por parte dos irreligiosos em relação a aqueles que estão no grupo dos religiosos.

Para maioria dos entrevistados, o papel da coerção dos padrões morais da infância/adolescência e a decepção com a vivência que tiveram junto a religiosos cumprem um

importante papel na produção de uma identidade irreligiosa. Ou seja, ao contrário do que se poderia pensar “espontaneamente”, a descrença começa dentro das religiões instituídas, e não fora delas.

É inegável que ocorreu em relação a tais atores sociais uma descontinuidade da crença, se considerarmos a tradição judaico-cristã na qual eles estiveram inseridos num ambiente de socialização primária. Inclusive, destacamos que para os boa parte dos atores irreligiosos, aqui estudados, é plenamente cabível aos pais desenvolverem práticas na criação/educação dos seus filhos sem necessariamente envolver padrões religiosos.

Não obstante, os sem religião mais próximos no nosso tipo ideal puro, opinaram no sentido de haver sim uma espiritualidade, sem que para tanto seja necessária vinculação à alguma divindade, ao sagrado, ou padrões de condutas – alguns atores fundamentaram essa percepção a partir de uma busca íntima pela compreensão de mundo.

A perspectiva de mundo de ateus e agnósticos pode muito bem ser compreendida por intermédio de uma cosmovisão materialista, onde a espiritualidade deixa de ser, por esse raciocínio, exclusividade do pensamento religioso e se torna uma construção contínua e fluída a partir das próprias vivências dos atores.

É crucial ressaltar que o fato de não podermos identificar/afirmar uma verdade absoluta, ou rejeitar um dogma estabelecido, não significa dizer que as verdades relativas tenham um peso menor, uma vez que elas podem funcionar dentro de determinados contextos com a mesma (ou maior) eficácia gerada a partir de um dogma imutável – são relativas porque, para serem afirmadas como verdades, a contingência e a convenção humana inerentes são desconsideradas em todos os momentos.

Quando adentramos especificamente na transição identitária ou tomada de consciência irreligiosa, grande parcela dos entrevistados não conseguiu determinar com exatidão quando esta ocorreu⁶⁴, o que indica ter sido um processo gradativo e sutil, mais ou menos tortuoso.

Porém, alguns aspectos para construção identitária irreligiosa são indiscutíveis nesse grupo de irreligiosos: a) o acesso a literatura foi apresentado como a maior fonte de respostas; b) a valorização da relativa liberdade em relação as posturas morais secularizadas; c) o reconhecimento das instituições de ensino como ambientes de socialização secundárias, com potencialidade de influenciar significativamente a irreligiosidade; d) a postura questionadora, não necessariamente ativista, diante dos paradigmas estabelecidos.

⁶⁴ Transição essa possivelmente vinculada com a própria a construção da personalidade, se considerarmos a faixa etária na qual a temática se apresentou para tais atores sociais, ao passo que novas experiências e convicções vão sendo absorvidas, sem que exista, portanto, a interferência forçada de um dogma não questionado.

Podemos ainda concluir que a ausência de grupos sociais organizados em torno da descrença é mais um dos efeitos provocados pelo individualismo e pela fragmentação do sujeito, os quais são caracterizadores da contemporaneidade.

A irreligião, por um lado, é um estado de consciência que convive com a incerteza (agnosticismo), sem necessariamente traçar como objetivo maior, ou um centro fora de si mesmo. Por outro, se há determinada postura em defesa de uma ideologia contrária (ateísmo), que se assemelhe a um padrão religioso, os atores sociais investigados, parecem não ter qualquer problema em abandonarem tais práticas, caso venham compreender sua ineficácia/benefício em suas vidas.

Entre os irreligiosos aqui compreendidos, verificamos que a presença de uma relativa autonomia⁶⁵, que lhes permitiu pensar criticamente sobre a existência de deus, fez com que não só se afastassem de práticas ritualísticas tradicionais ou padrões morais, como também ajudam na manutenção do constante estado de alerta a respeito de qualquer contexto social que siga parâmetros semelhantes ao do universo religioso – hierarquização, verdades absolutas, submissão/reverência às simbologias etc.

Vimos que a visão de mundo predominante, arraigada na narrativa religiosa monoteísta, pode até corresponder uma das múltiplas formas de conhecer (interpretar) a realidade circundante, todavia, para os atores sociais entrevistados, é imprecisa devido a rígida estrutura construída. Representantes potencialmente desinteressados e dogmas, reforçam a descontinuidade dessa narrativa.

Como se percebeu, o campo de estudo sobre identidade irreligiosa é bastante fértil e agrega inúmeras ramificações que poderão ser melhor compreendidas em trabalhos futuros. Especialmente levando-se em consideração a interseccionalidade das relações sociais a partir do gênero, classe e raça, a qual demandaria um estudo mais aprofundado e pormenorizado da vivência dos atores sociais pesquisados.

⁶⁵ Ou pelo menos o desejo de a possuir.

REFERÊNCIAS

ABBAGNAMO, Nicola. Dicionário de filosofia. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGENCE FRANCE-PRESSE. Os ateus no Brasil e seu medo de sair do armário. Portal G1. Notícia de 06 de junho de 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/06/os-ateus-no-brasil-e-seu-medo-de-sair-do-armario.html>> Acesso em: 29 set. 2019.

ALMEIDA, Jane Soares de. Mulheres, educação e religião: as interfaces do poder numa perspectiva histórica. *In: Mandrágora / Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina v. 1, n.1 (1994) – São Bernardo do Campo: Metodista – Curso de Pós- Graduação em Ciências da Religião, 2007.*

ARMSTRONG, Karen. A morte de Deus. *In: Uma história de Deus. 2ª reimpr. Tradução de Marcos Santarrita. Companhia das Letras: São Paulo, 2017. p. 429-465.*

AZEVEDO, Reinaldo. Revista Veja. Reportagem publicado em 21 de dezembro 2007 atualizada em 23 fevereiro de 2017.

BARDIN, Laurence. Análise de conteúdo; tradução Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BAUMAN, Zygmunt e DONKIS, Leonidas. Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. Religião pós-moderna? O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. Sociedade individualizada: histórias contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2008.

BEAUD, Stéphane e Florence WEBER. O raciocínio etnográfico. *In: A pesquisa sociológica. Serge Paugam (coordenador). Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.*

BECKER, Ana Paula Sesti; MAESTRI, Tânia Paza; BOBATO, Sueli Terezinha. Impacto da religiosidade na relação entre pais e filhos adolescentes. 2015. Arquivos Brasileiros de Psicologia; Rio de Janeiro, 67 (1): 84-98. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arbp/v67n1/07.pdf> Acesso em 20 de fev. 2021.

BERGER, Peter L. e ZIJDERVELD, Anton. Em favor da dúvida. Como ter convicções sem se tornar um fanático. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

BERNARDO, André. Preconceito, agressividade e desconfiança: como é ser ateu no Brasil. BBC Brasil. Notícia de 06 de novembro de 2016. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-37640191> Acesso em: 29 set. 2019.

BORDIN, Reginaldo Aliçandro. O caráter histórico-social do conhecimento no pensamento de Marx. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 3, p. 157-174, julho de 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732017000300157&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 02 julho de 2019.

BOURDIEU, Pierre. *Genèse et structure du champ religieux*. In: *Revue française de sociologie*, 1971, 12-3. pp. 295-334. Disponível em: < https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1971_num_12_3_1994> Acesso em: 16 de fevereiro de 2020.

_____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 112-121.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 7ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

BROTHERS, Joan B. *Religion in the British Universities. The findings of some recent surveys*. In: *Archives de sociologie des religions*, n°18, 1964. pp. 71-82. Disponível em <<https://www.jstor.org/>> Acessado 26 de junho de 2019.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. (2017). Os Sem Religião no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. *Revista Metodista. Estudos de Religião*, v. 31, n. 3, p. 55-70. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/8481> Acesso em 24 de agosto de 2020.

CASTRO, Celso. Introdução: Sociologia e a arte da manutenção de motocicletas. In MILLS, Charles Wright. *Sobre o artesanato intelectual*. In: *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CORTEZ, Ricardo Lopes. A situação da Religião com relação a Universidade Laica: uma análise a partir da perspectiva dos atores. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

COSTA, Moab César Carvalho. *O aggiornamento do pentecostalismo: as assembleias de Deus no Brasil e na cidade de Imperatriz - MA (1980-2010)* / Moab César Carvalho Costa. – São Leopoldo, 2017.

CONSTANT CARNEIRO LEÃO, Igor Zanoni; CASTRO, Demian. A propósito de O Mal-Estar da Pós-Modernidade, de Zygmunt Bauman. *Revista Economia & Tecnologia*, [S.l.], v. 9, n. 4, dec. 2013. ISSN 2238-1988. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/ret/article/view/32947>>. Acesso em: 01 setembro de 2020.

DURANT, Will. *A História da filosofia*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. Divisão do trabalho social. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. *Les règles de la méthode sociologique*. In: *Coleção Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris: Les Presses universitaires de France, 16ª edição, 1967. Disponível em < <https://www.persee.fr> > Acesso em 15 de junho de 2019.

ESPINOSA, Baruch de. Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

EVANS, Robert. Reuters. Reportagem publicada em 09 de dezembro de 2012. Disponível em: < <https://www.reuters.com/article/us-religion-atheists/atheists-around-world-suffer-persecution-discrimination-report-idUSBRE8B900520121210> > Acessado em: 30 de novembro de 2019.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Trajetórias religiosas de jovens sem religião – algumas implicações para o debate sobre desinstitucionalização. Revista INTERSEÇÕES [Rio de Janeiro] v. 20 n. 2, p. 369-387, dez. 2018. Disponível em: < <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/viewFile/39029/27508> > Acesso em 15 de julho de 2020.

_____. Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações. Rio de Janeiro: Editora Palavra & Prece Editora, 2006

FERREIRA, Adir Luiz. Socialização na universidade: quando apenas estudar não é o suficiente. Revista Educação em Questão, Natal, v. 48, n. 34, p. 116-140, jan./abr. 2014.

FILLA, M. G.; FANTINI, J. A. A construção mutual de discursos intolerantes: ateus, agnósticos e religiosos. Memorandum, 30, 199-223. Disponível em: < seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6289 > Acesso em 14 de maio de 2020

FILLOUX, Jean-Claude. Émile Durkheim. Tradução: Celso do Prado Ferraz de Carvalho, Miguel Henrique Russo. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

FOUCAULT, Michel, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, New York: Routledge, 1990.

FREUD, Sigmund. O homem Moisés e a religião monoteísta. Trad. de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M, 2014.

_____. Psicologia das massas e análise do eu. Trad. de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M, 2019.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. Tradução Isa Mara Lando; revisão técnica e apêndice Antônio Flavio Pierucci. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

GASSET, J. O. A rebelião das massas. Tradução Herrera Filho. Jerusalém: Ruriak ink, 2013.

GERVAIS W.M., SHARIFF A.F, NORENZAYAN A. Do you believe in atheists? Distrust is central to anti-atheist prejudice. *J. Pers Soc Psychol.* Dezembro de 2011. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22059841> > Acessado em: 20 de novembro de 2019

GIDDENS, Anthony. *Conceitos essenciais da sociologia* / Anthony Giddens, Philip W. Sutton; tradução Claudia Freire. – 1ª Ed. – São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017.

_____. *Sociologia*. 6ª ed. Tradução de Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Penso, 2012.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

GONTIJO, Daniel Foschetti. *Espiritualidade e saúde mental: exploração de relações curvilíneas a partir de uma nova escala de crenças espirituais*. 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/32684> Acesso em: 24 de jan. 2021.

GORENDER, Jacob. *Coleção Os Economistas*, originalmente publicado na edição d'O capital. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

GUARESCHI, Pedrinho A. *Sociologia crítica: alternativas de mudança*. 45ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HACKETT, Conrad; COOPERMAN, Allan. PEW RESEARCH CENTER. *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Abril de 2015. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> Acesso em: 24 de fev. de 2020

HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*; tradução Paulo Geiger. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HARRIS, Sam. *Despertar*. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião*. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

HUXLEY, Thomas Henry (April 1889). *Agnosticism*. *The Popular Science Monthly*. New York: D. Appleton & Company. Disponível em: < <https://mathcs.clarku.edu/huxley/CE5/P-Im+.html> >. Acessado em: 20 de outubro de 2019

IANANTUONI, Ximena. *Filhos sem Deus: ensinando à criança um estilo ateu de viver*. São Paulo: Martins, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). SIDRA 2000-2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br>>. Acesso em: 11 junho 2019.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de J. Rodrigues de Menege. São Paulo: Ediouro, 1995.

KOSLOWSKI, Adilson; SANTOS, Valmor. Revisão do conceito de “ateísmo” na literatura contemporânea. In: *Sapere aude* – Belo Horizonte, v. 7 – n. 14, p. 810-826, Jul./Dez. 2016 – ISSN: 2177-6342

LAHIRE, Bernard. O homem plural ou a Sociologia em escala individual. IN: *Além do habitus: teoria social pós-bourdieuiana / organização Frédéric Vandenberghe, Jean-François Véran*. - 1. ed. - Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. Debates NER, UFRGS, Porto Alegre, n. 24, p. 119 – 137, 2013. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/43696/27488>>. Acesso em: 26/09/2018.

MARTINES, Fernando. Conjur. Reportagem publicada em 20 de fevereiro de 2018. Disponível em: < <https://www.conjur.com.br/2018-fev-20/round-datena-perde-acao-associacao-ateus> > Acessado em: 30 de novembro de 2019.

MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Tradução Castro e Costa, L. C. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MICHAELIS, moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>>. Acesso em 19 de julho de 2019.

MILLS, W. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MINOIS, Georges. *História do ateísmo*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MIRANDA, Mário de França. Os desafios do agnosticismo. 2009. *Revista Perspectivas Teológicas*. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/38/108>> Acesso em: 10 de setembro de 2019.

MONTERO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos estud.* - CEBRAP, São Paulo, n. 84, p. 199-213, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000200011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 17 julho de 2019.

MONTERO, Paula; DULLO, Eduardo. Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. *Novos estud.* - CEBRAP, São Paulo, n. 100, p. 57-79, nov. 2014. Disponível

em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002014000300057&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 09 de junho de 2019.

MORIN, Edgard. Para além do Iluminismo. (2005) Revista FAMECOS, v. 12, n. 26, p. 24-28, 13 abr. 2008. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3299>> Acesso em 08 de maio de 2019.

NERIS, W. S. Aportes para a (re)discussão da noção de campo religioso. Outros Tempos, São Luís, v. 5, n. 6, p. 131-151, 2008.

NICOLINI, Marcos Henrique de Oliveira. Reconhecendo-se sem-religião nas periferias da cidade: liberdade compartilhada como resistência. 2015. Tese (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, [São Bernardo do Campo]. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/1561>>. Acesso em 17 julho de 2019.

NOVAES, Regina. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. Estud. av., São Paulo, v. 18, n. 52, p. 321-330, dic. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300020&lng=es&nrm=iso>. Acessado em 21 julho de 2020.

ORLANDO, Evelyn de Almeida. Contribuições Sociológicas para a História da Educação: A Religião como fio condutor de um diálogo com Pierre Bourdieu e Max Weber. In Revista HISTEDBR On-line, Campinas, nº 52, p. 387-401, set2013 – ISSN: 1676-2584. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/download/.../7808/>> Acesso em 18 de junho de 2019.

PARIZOT, Isabelle. A pesquisa por questionário (p. 85-102). In: PAUGAM, Serge. A pesquisa Sociológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

PAUGAM, Serge. A pesquisa Sociológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

PERASSO, Valéria. Discriminação severa contra pessoas não religiosas está crescendo ao redor do mundo, diz ONG. BBC Brasil. Notícia de 18 de dezembro de 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42261435>> Acesso em: 29 set. 2019.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL (PUCRS). Núcleo de Tendências e Pesquisa. Projeto 18/34: as ideias e aspirações do jovem brasileiro sobre conceitos de família. 2015 Disponível em: <http://projetos.eusoufamecos.net/espacoexperiencia/nucleos/tendencias-e-pesquisa/> Acesso em: 19 de set. 2019.

PIRES, Anderson Clayton. Sistema de estruturação de crenças sociointerativo: Estruturação de crenças, lógicas de interação e processos de contingenciamento. Psicol inf., São Paulo, v. 17, n. 17, p. 133-191, dez. 2013. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-88092013000200010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 10 fev. de 2020.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os “sem religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense. - 2009. Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de

Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UERJ_b33dcf87cb71336c954b9ece6d67ad62. Acessado em 20 de setembro de 2019.

_____. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. PUCMG. Horizonte, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012 – ISSN 2175-5841 Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br> > Acessado em: 20 de setembro de 2019.

RODRIGUES, João. Jovens se reúnem para estudo de ateísmo em Imperatriz: Adeptos do ateísmo criaram associação e reuniões eram na Praça de Fátima, Centro. Imirante: O Portal do Maranhão, Imperatriz, 25 dez. 2015. Céticos, p. A3. Disponível em: <<https://imirante.com/imperatriz/noticias/2015/12/25/jovens-se-reunem-para-estudo-do-ateismo-em-imperatriz.shtml>. >Acessado em: 26 jun. 2019.

ROVELLI, Carlo. A realidade não é o que parece: a estrutura elementar das coisas. Tradução Silvana Cobucci Leite. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

SANDEL, Michael. Justiça: o que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SCHNAPPER, Dominique. Elaborar um tipo ideal (p. 238-252). In: PAUGAM, Serge. A pesquisa Sociológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

SELL, C. E. Max Weber e o átomo da sociologia: um individualismo metodológico moderado?. Civitas - Revista de Ciências Sociais, v. 16, n. 2, p. 323-347, 15 set. 2016. Disponível em: < <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/22167>> Acesso em: 15 de janeiro de 2020.

SILVA, Antonio Leandro da. Indivíduos sem religião: desencantamento metafísico do mundo. 2012. 287 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Nicolas F. Datena vs Ateus - Discurso preconceituoso de José Luiz Datena no Brasil Urgente 27/07/10. 2013. (14m48s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JzA1yALX-LY>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

SOFIATI, Flávio “Perspectivas da laicidade no Brasil contemporâneo”. Revista Contemporânea, vol. 5, nº 2: 327-350. 2015

STEMLER, Steve. *An overview of content analysis*. in Practical Assessment, Research & Evaluation, Volume 7, artigo 17. Disponível em: <http://PAREonline.net/getvn.asp?v=7&n=17>. Acesso em: 15 de janeiro de 2020.

TEÍSMO, ATEÍSMO, AGNOSTICISMO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/trabalho/>. Acesso em: 02/08/2019.

TOURAINÉ, Alain. Poderemos Viver Juntos? Iguais e Diferentes. Petrópolis: Vozes, 1999.

VERGOTE, Antoine. Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme., in Girardi (J.) et Six (J. F.), (dir.), Des chrétiens interrogent l'athéisme, t. I, L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines, vol. 1, Paris, Desclée, 1967, pp. 213-252. Disponível em: < <https://theo-psy.fr/vergote/textes-dantoine-vergote/psychologie-de-latheisme>> Acessado em 12 de junho de 2019.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: Metodologia das ciências sociais. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

_____. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2016.

_____. Sociologia das religiões. Tradução Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2015.

_____. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa: Editora Universidade de Brasília, 1991

WEISS, Raquel. A Teoria Moral de Émile Durkheim. Artigo apresentado para o XIII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia UFPE, Recife, 29 de maio a 30 de junho de 2007. GT28: Teoria Sociológica. Disponível em: < www.sbsociologia.com.br > Acesso em: 20 de novembro 2019.

_____. Durkheim e as Formas Elementares a Vida Religiosa. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 95-119, jul./dez. 2012

WERNECK, Alexandre. “Sociologia da moral como sociologia da agência”. RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 12, n. 36, pp. 704-718, Dezembro de 2013. ISSN 1676-8965.

WILLAIME, Jean-Paul. Sociologia das religiões. Tradução Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

YAÑEZ RB. El ‘Ignosticismo Comparado’ De The Experience Of God De David Bentley Hart: Su Sentido En La Actual Filosofía De La Religión. Rev. G&S [Internet]. 11º de fevereiro de 2019 Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rgs/article/view/22859>> Acessado em: 16 de maio de 2020.