

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais

Celito Meier

**O RITO DE CASAMENTO
NA MODERNIDADE SECULAR E REFLEXIVA**

Belo Horizonte

2020

Celito Meier

**O RITO DE CASAMENTO
NA MODERNIDADE SECULAR E REFLEXIVA**

Tese de doutoramento em Ciências Sociais
apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica
de Minas Gerais.

Orientadora: Prof^a Dra. Candice Vidal e Souza

Belo Horizonte

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M511r Meier, Celito
O rito de casamento na modernidade secular e reflexiva / Celito Meier.
Belo Horizonte, 2020.
236 f. : il.

Orientadora: Candice Vidal e Souza
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

1. Casamento - Ritos e cerimônias. 2. Espiritualidade. 3. Família - Aspectos sociais - Séc. XXI. 4. Crença e dúvida - Aspectos religiosos. 5. Secularização (Teologia). 6. Cerimônias de casamento - Manuais, guias, etc. 7. Motivação (Psicologia). I. Souza, Candice Vidal e. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 392.5

Celito Meier

**O RITO DE CASAMENTO
NA MODERNIDADE SECULAR E REFLEXIVA**

Tese de doutoramento em Ciências Sociais
apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica
de Minas Gerais.

Profa. Dra. Candice Vidal e Souza (orientadora - PUC Minas)

Prof. Dr. Ricardo Mariano (examinador - USP)

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte (examinador - UFRJ)

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro (examinador - PUC Minas)

Prof. Dr. André Junqueira Caetano (examinador - PUC Minas)

Belo Horizonte, 16 de novembro de 2020

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cenário: Morro do Chapéu, Nova Lima, MG.....	52
Figura 2 - Ornamentação	98
Figura 3 - Receptivo musical.....	99
Figura 4 - Acolhida temática	100
Figura 5 - Espaço da celebração do rito	101
Figura 6 - O altar	103
Figura 7 - Noivo e mãe	104
Figura 8 - Daminhas e pajem.....	105
Figura 9 - Noiva e Pai.....	106
Figura 10 - Noivo recebendo a noiva	108
Figura 11 - Noivos no altar.....	109
Figura 12 - Cortejo das alianças	111
Figura 13 - Benção das alianças	112
Figura 14 - Ritual das areias.....	115
Figura 15 - Troca das alianças.....	116
Figura 16 - Beijo final e saída	118
Figura 17 - Brinde e corte de bolo.....	120
Figura 18- Dança do casal	121
Figura 19 - O chinelinho.....	122
Figura 20 - Jogando o buquê	123
Figura 21 - Jogando a caixa de uísque.....	124
Figura 22 - Os “bem-casados”	126

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Confissão religiosa.....	90
Gráfico 2 - Distribuição das proposições sobre ente supremo ou energia cósmica.	141
Gráfico 3 - Perspectiva ou não de vida pós-morte (%).	142
Gráfico 4 - Principal critério-fonte para distinguir o certo e o errado.	147
Gráfico 5 - Critério ou fonte para distinguir o certo e errado por ordem de citação.	147
Gráfico 6 - Frequência com que pratica algum rito religioso segundo confissão religiosa....	149
Gráfico 7 - Se morava junto antes do casamento segundo confissão religiosa.	150
Gráfico 8 - Principal razão pela qual decidiu casar.	152
Gráfico 9 - Número de citações das razões pelas quais decidiu casar por ordem de citação .	153
Gráfico 10 - Principal razão pela qual decidiu casar segundo confissão religiosa.....	155
Gráfico 11 - Principal razão para casar e se morava junto antes do casamento.	155
Gráfico 12 - Principal razão para casar “fora da igreja”.....	157
Gráfico 13 - Número de citações das razões para casar “fora de igreja”	158
Gráfico 14 - Principal razão para casar “fora da igreja” segundo confissão religiosa.	159
Gráfico 15 - Se o rito de casamento será uma cerimônia religiosa (%).	162
Gráfico 16- Primeira opção sobre distinção de certo e errado e se o rito do casamento será uma cerimônia religiosa ou não.....	163
Gráfico 17 - Nuvem de modalidades ativas dos eixos 1 e 2.....	168
Gráfico 18 - Perspectiva ou não de vida após a morte segundo confissão religiosa.	178
Gráfico 19 - Nuvem de modalidades suplementares dos eixos 1 e 2.	181
Gráfico 20 - Nuvem de agentes dos eixos 1 e 2 por confissão religiosa.	183
Gráfico 21 - Nuvem de agentes dos eixos 1 e 2 por cluster.	185

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Total de casamentos em BH, MG e Brasil, nos anos 2016-2017.....	20
Tabela 2 - Total de casamentos homoafetivos em BH, MG e Brasil, nos anos 2016-2017.	21
Tabela 3 - Total de divórcios em BH, MG e Brasil, nos anos 2016-2017.	21
Tabela 4 - Variáveis e Modalidades.	30
Tabela 5 - Perfis dos respondentes (n=240)	88
Tabela 6 - Frequências relativas e contribuições das modalidades ativas da ACM.	166
Tabela 7 - Lista de categorias caracterizadoras do primeiro cluster (K=1).....	186
Tabela 8 - Lista de categorias caracterizadoras do segundo cluster (K=2).	188
Tabela 9 - Lista de categorias caracterizadoras do terceiro cluster (K=3).	190
Tabela 10– Lista de categorias caracterizadoras do quarto cluster (K=4).....	191

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. A MODERNIDADE: SECULARIZAÇÃO E INDIVIDUALIZAÇÃO	39
1.1. Modernidade e novos fundamentos do saber	41
1.2. Da modernidade iluminista à modernidade secular e reflexiva	43
1.2.1. A reação romântica	45
1.2.2. Um novo olhar para o diverso	52
1.3. Desencantamento, laicidade e secularidade	57
1.4. As novas condições de crença na estrutura imanente	70
1.5. A modernidade religiosa no Brasil	72
2. O RITO DE CASAMENTO NA MODERNIDADE SECULAR	76
2.1. Rito e cultura: o ritual como sistema de comunicação	76
2.2. Da <i>mimesis</i> e da força criativa no rito	78
2.3. Da gênese dos casamentos “fora de igreja”	82
2.4. Conhecendo a amostra: os perfis dos atores sociais e das celebrações.	88
2.5. O espaço-lugar para a cerimônia e a festa	95
2.6. Da escolha do celebrante que oficiará o rito	96
2.7. As configurações do rito de casamento: o todo e suas partes	98
2.8. Rito de casamento “fora de igreja”: uma tradição ressignificada	127
3. <i>HABITUS</i> E ESPIRITUALIDADES	132
3.1. Religiosidade e Espiritualidade	132
3.2. <i>Habitus</i> e Espiritualidades	136
3.3. A opção pelo casamento “fora de igreja”: trazendo os dados	139
3.4. Correspondências múltiplas: aproximações e distanciamentos	164
3.5. Agrupamentos: afinidades eletivas	184

3.6. Tipos ideais de espiritualidade	193
3.6.1. Espiritualidade monista materialista	194
3.6.2. Espiritualidade religiosa tradicional	195
3.6.3. Espiritualidade interreligiosa aberta	196
3.6.4. Espiritualidade crente sem pertencimento	197
3.7. Os caminhos espirituais e a vida autêntica	199
PARA NÃO CONCLUIR	213
REFERÊNCIAS	219
APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO SEMI-ESTRUTURADO	232
APÊNDICE B – ENTREVISTA ABERTA. QUESTÕES ORIENTADORAS	235

*Às meninas que me inspiram, motivam e ensinam a arte de ser pai.
À mulher e companheira nos caminhos do amor,
eterna gratidão por ser o que é e pela sabedoria
em traduzir a ética do cuidado.*

AGRADECIMENTOS

A especial gratidão vai à minha orientadora, Prof^a. Candice Vidal e Souza, que abraçou as potencialidades e os limites deste empreendimento com todo afeto e competência, expressos em habilidades que, no cotidiano, se traduziam em sutis e perspicazes observações sobre as formas de tematização das singularidades e das alteridades envolvidas, em cuidado com os detalhes. Gratidão por seus olhares que sempre buscavam a complexidade, na sensibilidade em indicar e sugerir literaturas imprescindíveis para uma aproximação na compreensão do fenômeno estudado. Serei sempre grato por sua firmeza no combate às múltiplas formas de pretensão de universalismos desencarnados de realidades empíricas. Gratidão especial pela leveza, simplicidade e transparência no trato cotidiano. Eventuais lacunas e imperfeições deste trabalho devem-se exclusivamente à pequenez e aos limites deste que intenta o projeto.

À instituição PUC Minas, na excelência de seus educadores do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais.

Ao Lucas P. Wan der Maas que me acompanhou com toda competência e paciência na preparação e transferência do banco de dados para o SPSS e me ajudou na análise preliminar desses dados, sendo decisivo na escolha das técnicas mais apropriadas para a leitura dos dados e uma melhor compreensão do objeto de estudo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível superior - Brasil (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos. Sem esse apoio teria ficado inviável a continuação desse projeto.

Aos colegas de turma, pela presença afetiva, pelo estímulo e pelas memoráveis horas de encontro, estudo e partilha, especialmente nos saudosos e fecundos lanches comunitários.

A sociologia eficaz obriga a compreender, tanto quanto possível, os indivíduos, os grupos, as organizações e as instituições em análise – e isso, certamente, deve começar com o sociólogo em si mesmo. Ao invés de suspender crenças ou julgamentos pessoais, considero que estes deveriam ser muito mais cuidadosamente articulados, a fim de que possam ser tidos em conta. Todos nós, cientistas sociais incluídos, trazemos algo para a mesa – se fingirmos que não o fazemos, estamos simplesmente a ser falsos. Pior ainda é a implicação da “bagagem religiosa”, que em larga medida é um problema, enquanto as visões seculares não o são. Dizer que sou atea e que, por isso, posso estudar religião sem enviesamentos, não é uma abordagem útil. Simpatizo muito mais com aqueles que estão conscientes da sua própria “formação” (nacional, social, intelectual, religiosa ou qualquer outra) e reconheço que isso pode ser utilizado tanto positiva como negativamente. Aqueles que se “conhecem a si mesmos” são muito mais propensos a entender os pontos de vista dos outros (DAVIE, 2011, p. 122).

RESUMO

Este estudo aborda o rito de casamento na modernidade secular e reflexiva, celebrado “fora de igreja”, em espaços escolhidos pelo casal. Os objetivos deste trabalho consistem em analisar as singularidades deste rito, as motivações dos agentes para esta celebração e as relações destas motivações com as cosmovisões e as espiritualidades emergentes nesse novo contexto. Trata-se de uma abordagem quantitativa e qualitativa a partir de dados obtidos pela mediação de um questionário semi-estruturado, aplicado em uma amostra de 240 noivos, que compõem 120 casais, e por entrevista em profundidade com 20 desses casais. O trabalho parte do pressuposto de que as motivações para casar, para celebrar o rito “fora de igreja” e as configurações que este rito recebe mantêm estreita relação com as espiritualidades dos noivos. Metodologicamente, o estudo trabalhou os dados em combinação com duas técnicas: Análise de Correspondências Múltiplas e Análise de Cluster. Entre os resultados, foram formados quatro agrupamentos dos quais foi possível construir uma tipologia ideal de quatro espiritualidades que caracterizam os agentes nesta modernidade: espiritualidade monista materialista, espiritualidade religiosa tradicional, espiritualidade interreligiosa aberta e espiritualidade crente sem pertencimento.

Palavras-chave: Rito de casamento. Modernidade secular. Individualização. Cosmovisões. Espiritualidades.

ABSTRACT

This study looks at the rite of marriage in a secular and reflexive modernity, celebrated "out of church," in spaces chosen by the couple. The goals of the work consist in analyzing the singularities of this rite, the agent's motives for the celebration and the relations between said motivations, the worldviews and emerging spirituality in secular and reflexive modernity. It is a quantitative and qualitative approach, with data obtained through a semi-structured questionnaire applied in a sample of 240 engaged persons, representing 120 couples, and a profound interview process with twenty of these couples. The study comes from the assumption that the motivations to get married, celebrating the "out of church" rite, and the configurations of this ceremony receives keeps a strict relation with the couple's spirituality. Methodologically, the study worked the data along with two techniques: Multiple Correspondence Analysis and Cluster Analysis. Amidst the results, four groupings were formed, of which it was possible to come up with an ideal typology of four spirituality types that characterize the sample's agents: Monistic materialistic spirituality, Traditional Religious Spirituality, Open Inter-religious Spitituality, and Non-belonging Faithful Spirituality.

Key words: Marriage Rite. Secular Modernity. Individualization. Worldviews. Spirituality.

INTRODUÇÃO

Este trabalho está situado no horizonte da antropologia, no contexto de uma cultura ocidental moderna, que busca analisar relações entre cultura, identidades e modos de vida. Embora compartilhe da ideia de que não exista uma única modernidade, tampouco ocidental, mas modernidades múltiplas (EISENSTADT, 2001), penso que seja possível estabelecer certa identificação ou aproximação ao que vem concebido como modernidade ocidental, revisitando alguns princípios recorrentes, ideológicos e críticos.

Nas últimas décadas, um novo fenômeno cultural vem se consolidando em várias regiões do mundo ocidental, também no Brasil e, particularmente, em Belo Horizonte. Refiro-me ao rito de casamento celebrado sem vínculo institucional religioso e fora de espaços tradicionalmente consagrados para essas cerimônias, fora de alguma igreja específica, e mais singularmente ainda fora da igreja católica.

No mercado dos casamentos, e mais especificamente nas concepções que circulam entre os casais, a expressão mais recorrente para essa realidade é casamento “fora de Igreja”. É muito usual entre os cerimoniais e noivos a busca por celebrantes para esses casamentos. A fala que já se tornou mais tradicional nesse novo contexto é: “Eu estou casando fora de igreja e estou buscando um celebrante. Indicaram-me você como celebrante”. Além disso, considerando que as referências de rito de casamento que a maior parte dos jovens e adultos em nossa cultura conhece é o rito tradicionalmente celebrado na Igreja Católica Apostólica Romana, a partir desse momento passarei a usar a expressão “fora de igreja” para adjetivar o meu objeto de estudo, que aborda o rito de casamento celebrado em espaços sociais destinados para encontros familiares, recepções, eventos e shows.

Essa nova realidade cultural será aqui abordada como uma das expressões da presença de uma modernidade secular e reflexiva (BECK, 1997) nas sociedades ocidentais, nas quais novas identidades ou processos de identificação vão sendo construídos, influenciando modos de pensar, de sentir, de querer e de agir dos indivíduos.

Embora a modernidade ocidental comumente venha associada à noção de secularização ou de secularidade, penso que se faça necessária uma abordagem dos sentidos consensuados, e também dos pontos de dissenso, apresentados por alguns dos principais pensadores e cientistas sociais sobre o tema. Tentarei demonstrar como a secularização nas diferentes culturas das sociedades modernas não é um processo uniforme, tampouco unilinear;

mas, multifacetado e marcado por diferentes esferas que, coexistindo, buscam seu reconhecimento, seu espaço, em dinâmicas muitas vezes conflitivas e tensas.

Entre as dimensões consensuadas sobre o que seria moderno, por um lado, está o ideal da liberdade de consciência e da pretendida igualdade entre diferentes concepções e estilos de vida, independente da natureza de suas motivações; por outro, afirma-se a autonomia das esferas que, em termos políticos, se traduz na autonomia do político frente ao religioso. Em termos negativos, isso não significa afirmar uma dimensão em detrimento de outra, embora, como será demonstrado, essa busca e esse ideal tenha sido pretendido muitas vezes e de diferentes formas.

Buscarei demonstrar que, *grosso modo*, é possível identificar uma tensão dialética entre duas formas de viver a modernidade, duas narrativas em disputa, com desdobramentos. Por um lado, os universalistas, com sua tendência para uma universalidade da razão, supostamente capaz de captar e fornecer a verdade do real; de outro, os românticos, com sua tendência para o universo da subjetividade. Nessa tensão dialética que pode ser sintetizada como tensão vertical entre apriorismo e empirismo (RORTY, 2005) entre um essencialismo e um subjetivismo, penso que falta uma dimensão essencial, a dimensão da horizontalidade, que encontro nas análises sociológicas de Durkheim, ao afirmar a origem social de nossas categorias de entendimento. E essa reflexão será fundamental para uma boa compreensão da relação entre sociedade e indivíduo, cultura e sujeito, estrutura e agência, terreno sobre o qual esse trabalho está construído.

Concebida como reação à primeira modernidade iluminista, a modernidade tardia, de natureza secular e reflexiva (BECK, 1997), quebra a hegemonia de um discurso único, apresenta-se como crítica do instituído e traz uma potência instituinte, focada nas demandas dos sujeitos por reconhecimento de uma igualdade fundamental de condições de competição e por uma liberdade de consciência e de ação. Isso será expresso em engajamentos que condenam toda forma de discriminação e lutam por mais e melhor espaço para a visibilidade de formas alternativas de ser e de expressar a existência.

O presente estudo persegue como objetivo geral a análise da singularidade do rito de casamento celebrado em espaços públicos sem vínculos ou pertencimentos institucionais religiosos. Nesse olhar, teço uma rápida comparação com o rito celebrado no interior da igreja católica e busco nas configurações que o rito vem recebendo possíveis continuidades e descontinuidades. De modo mais específico, busco analisar as motivações que levam os indivíduos à opção pelo rito de casamento em si e pela celebração deste rito “fora de igreja”. Consideradas essas motivações, busco verificar se há uma relação dessas motivações com as

cosmovisões individuais captadas na pesquisa e com alguma forma singular de espiritualidade correspondente.

Em suma, descrevo e analiso as partes que constituem esse ritual, suas similaridades e diferenças com o rito celebrado em igrejas católicas e as possíveis conexões ou afinidades eletivas entre as razões apresentadas em favor da decisão pelo casamento em si e as motivações por celebrar o rito “fora de igreja” com as cosmovisões e espiritualidades que caracterizam os agentes da amostra.

Inicialmente, expresso o quanto essa realidade da celebração do rito de casamento “fora de igreja” me afeta e me envolve. Eu atuo como celebrante há mais de duas décadas, em Belo Horizonte. Em 1992, eu atuava como diácono da Igreja Católica Apostólica Romana. Na condição de diácono, eu havia recebido o sacramento da Ordem, que me qualificava a dar assistência ao rito de casamento realizado no interior do templo religioso, conforme orientação da Igreja católica. A partir de 1993, quando me desvinculei da vida religiosa, saindo da Congregação Religiosa “Companhia de Jesus”, comumente conhecida como “jesuíta”, assumi o laicato, a vida de não religioso, e me tornei professor de filosofia e de sociologia, em Belo Horizonte.

E foi justamente em uma instituição particular de ensino, em Belo Horizonte, em 1993, que fui procurado por uma professora que seria madrinha de um casamento. Esse casamento seria de um casal cristão-católico que estava sob impedimento canônico, devido ao fato de o noivo já ter sido anteriormente casado. Essa professora conhecia meu trabalho anterior enquanto diácono jesuíta. Sua insistência fez com que marcássemos um encontro com esse casal. Durante a conversa, que durou aproximadamente duas horas, tendo conhecido um pouco da trajetória religiosa e espiritual do casal, acabei aceitando celebrar sua união. O casamento foi realizado em um sítio, ao entardecer de um dia de sábado, na região da Pampulha, em Belo Horizonte.

Particpei ativamente na construção desse rito. A minha formação religiosa e a do casal tinha muitos elementos em comum. Assim, embora o rito tenha sido celebrado fora da instituição religiosa específica, ele manteve muito da estrutura do rito celebrado na Igreja católica, que era a referência que tínhamos, pois conforme Durkheim (1996), as nossas categorias de entendimento, que nos levam a emitir juízos, são fatos sociais, que decorrem de um pensamento coletivo que nos antecede.

De lá para cá, a minha atuação como celebrante foi se tornando cada vez mais frequente e intensa. Tenho ciência do quanto eu participei historicamente, e continuo participando, das formatações desse rito, do quanto a minha biografia tem sido orientadora da

estrutura e das dinâmicas do rito. Dessa forma, dada a minha familiaridade com o objeto de investigação, busquei no decorrer do processo jamais perder a consciência da necessidade de permanente vigilância. Foi desafiador conseguir viver de modo equilibrado a tensão entre a aproximação e o distanciamento, para conseguir captar, interpretar e analisar os elementos em jogo. Conforme Gilberto Velho, “o que sempre *vemos* e *encontramos* pode ser familiar, mas não é necessariamente *conhecido*”. Desse modo, torna-se necessário o “processo de estranhar o familiar”, o que implica a habilidade de natureza não só intelectual, mas também emocional do antropólogo (VELHO, 1987, p. 121-132), para assegurar as condições epistemológicas necessárias a uma boa antropologia, mantendo a vigilância no sentido de conseguir a justa medida da aproximação e do distanciamento, da imersão e da saída. Estou ciente do risco constante implicado na atividade do pesquisador, que consiste em não conseguir manter os limites do “suficiente”, para assegurar o equilíbrio dinâmico entre dois extremos a evitar, conforme ideia expressa por Eckert (2008): tornar-se um “nativo” ou transformar o nativo em um “nós”.

Na dinâmica do estranhamento, Da Matta afirma que o ofício do etnólogo exige uma dupla tarefa fundamental: “transformar o exótico em familiar, e, inversamente, transformar aquilo que nos é familiar em exótico”. Nessa tarefa, “a transformação do familiar em estranho é realizada fundamentalmente por meio de apreensões cognitivas”. Por isso, faz-se fundamental “um desligamento emocional, já que a familiaridade do costume não foi obtida via intelecto, mas via coerção socializadora” (DA MATTA, 1978, p. 28-30).

Com base nessa tarefa desafiadora, concebo a pesquisa etnográfica como uma mescla de arte e ciência, no sentido de evidenciar a inevitável biografia do pesquisador e sua presença interpretativa na atividade científica. Desse modo, a antropologia é uma disciplina de palavras, na qual o bom etnógrafo é também um bom escriba, que recolhe, registra, classifica, correlaciona com arte e ciência a complexidade do vivido, os relatos, as conversas, as angústias, os gestos, os ritos.

Dessa forma, o antropólogo é alguém que:

procura compreender a experiência humana do ponto de vista do seu sentido ou significado através das “culturas”, de maneira comparada. Isso implica, em primeiro lugar, atribuir uma qualidade estruturante – e não apenas residual – à ideia de que a antropologia foi concebida e é cultivada dentro de uma cultura específica a que se pode chamar de ocidental moderna, já que esse epíteto envolve duas qualidades costumeiramente prezadas pelos seus nativos como parte da própria visão de mundo (DUARTE, 2004, p. 5).

Tendo acompanhado o crescimento desse fenômeno durante essas duas últimas décadas, percebo que, de modo geral, o rito segue uma estrutura e uma dinâmica muito similares àquelas que caracterizam o rito cristão celebrado na igreja católica. Contudo, vêm crescendo as demandas por personalização, os desejos crescentes por inserir na estrutura do rito algumas dinâmicas diferentes, que remetam às histórias vivenciadas pelos agentes, que vão desde a inserção de elementos materiais e simbólicos dessas trajetórias de vida até o tipo de discurso do celebrante, a ser construído em sintonia com essas histórias.

Nessas demandas por personalização, os noivos comunicam uma heterogeneidade de desejos e sensibilidades. De fato, o rito de casamento celebrado “fora de igreja” vem recebendo novas configurações, embora a estrutura de fundo continue. Passei a problematizar essa relação e me deparei com o que passou a ser o meu problema de pesquisa: verificar se existe uma associação entre as diferentes visões subjetivas de mundo com a decisão pelo casamento em si, pelo casamento “fora de igreja” e as configurações do rito da cerimônia.

As perguntas que nortearam toda a minha pesquisa têm um interesse antropológico. Inicialmente, busco saber quais são os principais motivos que levam os indivíduos a fazerem a escolha pelo casamento em si, para celebrar o rito de casamento; e, na sequência, busco saber as razões de o rito ser celebrado “fora de igreja”, em um espaço de eventos, sem vínculo com uma instituição religiosa formal. Outras perguntas que expressam meu foco na pesquisa poderiam ser assim explicitadas: Considerando um dado facilmente observável, o fato de muitos casais já morarem juntos antes de celebrarem o rito, existiria uma relação entre a natureza das razões apresentadas para celebrar o rito de casamento com o fato de os casais já morarem juntos ou não? Em outros termos, se a coabitação prévia tem relação com o motivo para celebrar o rito de casamento. Outro interesse a ser verificado é se a celebração do rito de casamento celebrado sem vínculo com uma instituição religiosa, tem ou não, na perspectiva dos agentes, uma natureza religiosa e se essa concepção pode estar associada com a autodeclaração em termos de pertencimento religioso. Se há uma relação entre a confissão religiosa e a frequência a ritos religiosos. Se a crença ou descrença em vida após a morte e a modalidade imaginada dessa vida podem estar associadas com alguma forma de espiritualidade.

A minha hipótese é a de que existe, em termos bourdieusianos, um *habitus* compartilhado por determinados agentes posicionados socialmente que se encontra na raiz de determinadas formas de espiritualidade, exercendo influência tanto nas motivações para o casamento em si e “fora de igreja” como também influenciando nas configurações que o rito vai recebendo. Penso que essa noção de *habitus*, cunhada na sociologia de Pierre Bourdieu

(2004), poderá trazer muita luz para a percepção dessa hipotética convergência de propriedades objetivas com disposições subjetivas compartilhadas por determinados agrupamentos sociais.

Partindo do pressuposto de que os agentes são indivíduos situados historicamente, em contextos socioculturais marcados por múltiplas relações causais, sua formação acaba sendo constituída por uma dialética e construtiva relação entre exterioridade e interioridade, estrutura e agência, com dinâmicas de subjetivação nos processos de socialização. Desse modo, penso que seja possível buscar elementos comuns, esquemas de percepção de mundo e de vida compartilhados por determinados agentes que possam jogar luz para uma compreensão desse complexo universo motivacional dos agentes, relacionado à escolha pela celebração do rito de casamento, pela opção por celebrar esse rito “fora de igreja” e pelas configurações que esse rito vai recebendo.

Antes de ater-me às questões metodológicas, gostaria de trazer duas realidades que acredito poderem estar associadas ao crescimento desse fenômeno que busquei estudar.

Em primeiro lugar, penso que o crescimento dessas demandas por celebrações de casamento em espaços de eventos, sítios, chácaras pode apresentar relações com alguns dados apontados no último censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Censo 2010. Ao abordar o tema da religião e do pertencimento religioso no Brasil, o Censo destaca o movimento crescente, desde 1980, de uma tendência de expansão dos que se declaram sem religião. Nessa autodeclaração de “sem religião”, de modo heterogêneo, encontram-se ateus, céticos e agnósticos. Entre 1980 e 2010, os sem religião quintuplicaram, indo de 1,6% para 8,1%, aumento de 6,5 pontos (MARIANO, 2013).

Quanto mais plural o ambiente religioso, mais se multiplicam as estruturas de plausibilidade, mais porosas passam a ser as fronteiras entre as agências religiosas, o que intensifica o trânsito religioso (GRACINO JUNIOR, 2016, p. 83). Os dados censitários do IBGE parecem apontar para a afinidade entre diversidade religiosa e ausência de pertença religiosa. Em outros termos, os dados parecem indicar uma relação muito próxima entre pluralismo religioso e relativismo.

Penso que esses dados podem ser um indicativo de novas espiritualidades que vem se gestando, a partir de um significativo grupo de indivíduos que afirma a descrença ou alguma forma de crença, mas sem o pertencimento a alguma religião. Ao longo de toda a pesquisa, busquei sempre ficar atento a alguma possível relação entre a declaração de confissão religiosa e as escolhas e as motivações das escolhas feitas pelos agentes.

O segundo aspecto que acredito poder ter alguma relação com fenômeno do crescimento do rito de casamento celebrado “fora de igreja” é o crescimento do número de divórcios no país, uma vez que isso poderia ser um impedimento para a celebração do rito de casamento na Igreja católica, por exemplo. Por isso, na pesquisa busco relacionar a motivação da escolha pelo rito de casamento sem o vínculo religioso com a declaração da confissão religiosa. Voltando ao mais recente balanço feito pelo IBGE, comparando os dados entre 1984 e 2016, o estudo aponta que em 1984 os números de divórcios representavam 10% do universo de casamentos. Esse dado saltou para 31,4% em 2016.

Fazendo um mapeamento do total de casamentos que aconteceram no Brasil, em Minas Gerais e em Belo Horizonte, especificamente, entre 2016 e 2017, é possível perceber algumas singularidades (Tabela 1). De acordo com as Estatísticas de Registro Civil, referentes a 2017, divulgadas pelo IBGE em 31 de novembro 2018, Belo Horizonte é um caso especial, que não confirma a tendência nacional, ao considerarmos número de casamentos registrados em cartório.

Tabela 1 - Total de casamentos em BH, MG e Brasil, nos anos 2016-2017.

	Ano 2016	Ano 2017	VARIAÇÃO
BRASIL	1.094.994	1.070.376	-2,2% (negativa)
MINAS GERAIS	110.201	110.690	0,4 %
BELO HORIZONTE	11.795	15.886	34,7%

Elaboração própria a partir dos dados das Estatísticas de Registro Civil do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

O país apresentou uma queda de 2,2% em relação a 2016. Nesse mesmo período, Belo Horizonte registrou um aumento de 34,7%. No estado de Minas Gerais houve uma variação positiva de 0,4%.

A mais recente pesquisa “Estatísticas do Registro Civil”, divulgada pelo IBGE em 04 de dezembro de 2019, informa que, em termos nacionais, houve uma redução de 1,6% no número de casamentos civis na comparação ao ano anterior, uma tendência de queda que se verifica nos três últimos anos consecutivos.

Quanto ao casamento homoafetivo entre os anos de 2016 e 2017 (Tabela 2), ao olhar para o crescimento médio verificado no país, Belo Horizonte apresenta um crescimento muito expressivo. Enquanto o Brasil registrou um aumento de 9,9%, em Belo Horizonte o salto foi de 33% no mesmo período.

Tabela 2 - Total de casamentos homoafetivos em BH, MG e Brasil, nos anos 2016-2017.

	Ano 2016	Ano 2017	VARIAÇÃO
BRASIL	5.354	5.887	9,9%
MINAS GERAIS	393	447	13,7
BELO HORIZONTE	109	145	33%

Elaboração própria a partir dos dados das Estatísticas de Registro Civil do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Quanto ao percentual de crescimento no número de divórcios, Belo Horizonte encontra-se na média nacional. A Tabela 3 traz os dados que permitem a visualização do crescimento dos casos de divórcio no Brasil, no Estado de Minas Gerais e em Belo Horizonte.

Tabela 3 - Total de divórcios em BH, MG e Brasil, nos anos 2016-2017.

	Ano 2016	Ano 2017	VARIAÇÃO
BRASIL	344. 526	373.216	8,3 %
MINAS GERAIS	33. 437	37.273	11,4 %
BELO HORIZONTE	5.088	5.497	8 %

Elaboração própria a partir dos dados das Estatísticas de Registro Civil do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Segundo os dados publicados pela agência de notícias do IBGE, em 14 de dezembro de 2019, enquanto o número total de uniões no país diminuiu 1,6%, na comparação com 2017, o número de divórcios aumentou 3,2%. Os três últimos anos, consecutivamente, vêm mostrando a diminuição do número de casamentos e o aumento do número de divórcios. A proporção é de três casamentos para cada divórcio¹.

A pesquisa “Estatísticas do Registro Civil”, divulgada pelo IBGE em 04 de dezembro de 2019, identificou no Brasil um aumento de 3,2% no número de divórcios concedidos em primeira instância ou por escrituras extrajudiciais, em comparação com 2017. Foi o terceiro ano consecutivo de crescimento dos divórcios no país. A pesquisa também identificou um aumento de divórcios judiciais, com sentença de guarda compartilhada dos filhos do casal. Essa modalidade que era de 7,5%, em 2014, passou para 24,4%, em 2018².

¹Disponível em <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/26192-casamentos-homoafetivos-crescem-61-7-em-ano-de-queda-no-total-de-unioes>. Acesso em: 10.jul.2020.

² <http://www.arpensp.org.br/index.php?PG=X19leGliZV9ub3RpY2lhcw==&in=OTeyMzk=>. Acesso em: 29.jul.2020.

Esses aspectos aqui rapidamente mencionados, a saber: os dados do IBGE indicando o crescimento dos “sem religião”, o crescimento dos casamentos e o crescimento dos divórcios, especialmente em Belo Horizonte, formam um fundo cultural no interior do qual emergem minhas motivações na busca por melhor compreensão do rito de casamento celebrado na modernidade secular e reflexiva.

É nesse movimento cultural, no interior de uma modernidade concebida como secular (TAYLOR, 2010), tardia (GIDDENS, 2002) e reflexiva (BECK, 1997) que situei o meu estudo, no qual busquei a compreensão do rito de casamento e das cosmovisões e espiritualidades dos indivíduos que celebram esse rito. Por cosmovisões entendo, aqui, o conjunto das concepções do indivíduo relacionado a algumas questões que julguei serem muito relevantes para a investigação do rito de casamento, de suas configurações e das razões apresentadas pelos atores entrevistados para que essa celebração aconteça sem um vínculo com uma instituição religiosa.

O acentuado crescimento dos indivíduos que se identificam como sendo “sem religião” ou “crentes sem pertencimento” me forçou a buscar uma nova terminologia, não necessariamente vinculada ao universo religioso, para tentar compreender esse possível horizonte motivacional dos atores sociais pesquisados; uma nova terminologia associada à esfera valorativa, de onde potencialmente emerge a fonte de sentido para sua vida, elemento condicionante de suas escolhas, de seu estilo ou formas de vida. Essa demanda por uma nova terminologia deve-se ao fato de o conceito ou a concepção de religiosidade, comumente associada à religião, vir, por isso mesmo, referida a um ente supremo ou a alguma transcendência. O termo espiritualidade ou “busca espiritual”, situado no domínio existencial, é sugerido por autores como Hervieu-Léger (2008) e Comte-Sponville (2016) para indicar novas concepções, cosmovisões ou formas de vida vivenciadas na modernidade secular, sem necessária referência a algum ente supremo. Assumo, portanto, o termo espiritualidade para me referir aos modos de vida relacionados à questão valorativa, à questão do sentido e das escolhas dos indivíduos que não necessariamente estão vinculados ao horizonte motivacional religioso. Nesses termos, a religiosidade torna-se um modo possível de expressão da espiritualidade de um indivíduo, de seus valores, de suas crenças e práticas.

Quanto à metodologia, a pesquisa é de natureza quanti-quali estando as duas abordagens integradas e sendo complementares. Inicialmente, realizei um *survey* aplicado a 240 indivíduos, noivos, que compõem 120 casais, por meio de um questionário semi-estruturado e autoaplicado. A escolha destes atores obedeceu a dois critérios: o temporal e o institucional. Em primeiro lugar, terem os noivos seu casamento realizado no período 2018-

2019, respeitando as etapas do meu processo de doutoramento. Em segundo lugar, terem o rito de casamento oficiado por um celebrante vinculado ao Núcleo Mineiro de Celebrantes (NMC)³, ao qual eu também me encontro vinculado. Para ter acesso a esses noivos, busquei a colaboração de meus pares, também celebrantes, vinculados ao NMC. Desse contato, com a participação de alguns celebrantes, tive acesso a 140 casais que aceitaram participar da pesquisa.

Dessa forma, o universo da amostra é constituído pela totalidade dos indivíduos que se dispuseram à participação. Trata-se portanto de uma amostra de natureza não aleatória. E por não trabalhar com amostra representativa e dada a inviabilidade de se fazer inferências generalizantes, a escolha das técnicas para análise dos dados foi feita com base nessa característica da amostra. Essa delimitação tem relação com a minha inserção como celebrante, vinculado ao NMC, o que me possibilitou ter acesso a esses casais.

Por meio de questionário semi-estruturado, um *survey* não intermediado por um entrevistador, cada indivíduo respondeu a 23 questões, que escolhi como as variáveis da pesquisa e cada variável com as suas modalidades. Nesse *survey* algumas questões solicitavam e permitiam reflexões dos atores, para além da objetividade das respostas (Apêndice A).

Nesse instrumento, busquei os traços fundamentais da espiritualidade dos agentes, suas cosmovisões, concepções de deus, de sagrado, de relação mente-corpo, eventuais ou rotineiras práticas rituais religiosas, as suas motivações para celebrar o rito de casamento, as razões para celebrá-lo “fora de igreja”, as escolhas e as decisões sobre os rituais que irão configurar o momento da festa, que se seguirá à cerimônia propriamente dita. Esse questionário foi enviado via-email e respondido individualmente. Iniciei esse procedimento do envio de email e de sua recepção em abril de 2018.

Além desse questionário aplicado a 240 indivíduos, realizei entrevistas em profundidade com 20 casais. O procedimento de escolha desses casais estava condicionado à declaração de que aceitaria um possível encontro pessoal, para uma entrevista em maior profundidade sobre algumas questões do *survey* (Apêndice B).

³ O Núcleo Mineiro de Celebrantes (NMC), do qual participo desde sua fundação, é um grupo formado por aproximadamente 27 celebrantes, que se reúne periodicamente desde princípios de 2018. Sua identidade e missão basicamente consistem em troca de experiências entre os celebrantes e em estudos sobre o rito de casamento “fora de igreja”, objetivando cerimônias mais personalizadas, atendendo aos desejos e projetos dos casais que buscam por celebrações diferenciadas. Entre os membros, constam pastores evangélicos, religiosos que se desvincularam da Instituição Igreja católica, padres da igreja brasileira, psicanalistas, advogados, professores, homens e mulheres que assumiram o ofício de celebrante do rito de casamento. Neste trabalho, o NMC foi instância importante por viabilizar o meu acesso aos casais que formaram a amostra desta pesquisa.

A escolha dos casais contemplou dois critérios, a ordem de resposta afirmativa ao convite para esse encontro e a diversificação de celebrantes. Após uma primeira sondagem, obtive muitas respostas afirmativas, em número maior ao que se fez efetivamente necessário. Foram aproximadamente trinta casais com os quais conversei. A partir da vigésima entrevista, percebi um ponto de saturação. Embora cada narrativa sempre seja singular, o conteúdo narrado se tornava cada vez mais familiar e repetitivo. Por essa razão, retive somente os dados das vinte primeiras entrevistas.

Os encontros tinham uma duração média de duas horas. Nesses encontros, eu ouvia suas narrativas, suas experiências mais significativas no campo da espiritualidade, dos valores, dos afetos e das tradições familiares e pessoais. Nessas narrativas, um foco especial de atenção consistia em captar ou perceber uma possível relação existente entre essa história vivida e narrada com as razões ou motivações para celebrar o rito no local escolhido. Iniciei essas entrevistas em 2018. O local da entrevista sempre foi negociado com o casal, oscilando entre três espaços: a minha residência, a residência de um dos pares do casal ou algum “café”, um espaço público neutro. Todos os indivíduos consentiram em que eu pudesse usar o aparelho celular para gravar a conversa, para poder fazer os registros de modo mais fidedigno.

A entrevista foi conduzida de modo a privilegiar a palavra, a compreensão, a interpretação, o ponto de vista dos atores. Quanto aos dados, saliento que se trata mais do que de simples dados de uma coleta em si, mas de uma produção resultante da interação pesquisador e entrevistado. E as informações extraídas desses relatos orais dificilmente estariam disponíveis em outros meios que não as entrevistas em profundidade. Com isso, de posse dessas narrativas e dos dados objetivos e subjetivos do *survey* semi-estruturado, comecei os caminhos analíticos.

Por um lado, as entrevistas em profundidade e também a parte aberta do questionário semi-estruturado foram mediações metodológicas fundamentais para a realização desse empreendimento por me colocarem em contato direto com os depoimentos dos indivíduos, com seus relatos, com as interpretações que faziam de suas vivências, de suas opções, de seus processos de identificação, das pressões advindas do meio sociocultural no qual estão inscritos, dos conflitos com seus familiares, de suas negociações, especialmente no que tange ao rito de casamento e às suas configurações; em suma, elas me colocaram em contato com os caminhos que vêm sendo construídos pelos agentes entrevistados. Por outro lado, desde uma abordagem *quantitativa*, os mapas de grandeza presentes nas variáveis e em suas modalidades me desafiavam para um olhar mais complexo.

Assim, em termos metodológicos, comecei com uma leitura *quali* dos dados. A recorrência dos dados me levou a um olhar *quantitativo*, para mapear grandezas de interesses e sua variação. E a partir deste olhar me senti novamente remetido ao *quali*, para uma análise complementar mais profunda. Quando dei por mim, estava fazendo uma combinação de abordagens *quali* e *quantitativo* de forma pendular. Encontrei nessa combinação de abordagens maior potencial compreensivo e explicativo, especialmente quando associava os números às falas, às narrativas, às percepções dos agentes e essas aos mapas de grandeza. Posso dizer que esse procedimento pendular, que é um “processo heurístico de ‘idas e vindas’” (KIRSCHBAUM, 2013, p. 189) tornou-se necessário nesse meu estudo para uma maior aproximação às relações multicausais presentes no fenômeno estudado. A combinação dessas abordagens me fez ver que uma realidade social, profundamente complexa, torna-se mais inteligível quando é possível essa combinação, da qual poderá surgir uma descrição mais densa e menos fragmentada.

Para Clifford Geertz (1989), o etnógrafo está envolvido com um trabalho que tem por objetivo produzir uma descrição densa do complexo de sentidos que os atores atribuem às suas ações, com a consciência de que essa descrição é também uma compreensão interpretativa a partir da subjetividade do pesquisador. Com esses procedimentos, fiz a investigação dos saberes e das práticas específicos dos agentes pesquisados, relacionados a espiritualidades subjacentes, que perpassam o ritual de seu casamento e suas configurações.

As minhas fontes principais de pesquisa foram, portanto, os próprios indivíduos, seus relatos de vida, e as respostas que emitiram às perguntas construídas, seja no questionário semi-estruturado, seja nas entrevistas em profundidade, construídas junto a 20 casais. Nesses instrumentos de coleta de dados, encontram-se elaboradas, previamente, as principais questões para captar valores, princípios éticos norteadores, motivações que subjazem e dinamizam as escolhas e as ações desses indivíduos no cotidiano. Além dessas entrevistas, comecei também a entrevistar, no primeiro semestre de 2019, celebrantes envolvidos com as cerimônias, alguns funcionários de cerimoniais e outros fornecedores, como DJ's e coordenadores de bufê, envolvidos com a festa de casamento dos casais que participam dessa pesquisa. Houve conversas com esses diferentes atores, com alguns antes do evento; com outros, depois; com outros, antes e depois.

As respostas ao *survey* foram inscritas no SPSS, software estatístico, por possibilitar a investigação estatística multivariada, a partir dos dados coletados, tendo em vista a identificação de possíveis padrões delineados em torno das concepções de mundo, de práticas

rituais e das motivações para celebrar rito de casamento em si e “fora de igreja”, em combinação com uma autodeclaração de confissão religiosa por parte dos respondentes.

Considerando a natureza não aleatória da amostra, a técnica que julguei mais apropriada para o presente estudo foi, em primeiro lugar, a técnica de Análise de Correspondências Múltiplas (ACM); na sequência, tendo estudado a ACM, optei por conjugar essa técnica com a análise de cluster ou análise de agrupamentos, tendo como propósito a busca de afinidades eletivas, a presença de possíveis aproximações e ou distanciamentos diagnosticáveis entre os agrupamentos passíveis de serem formados a partir da coleta dos dados. A opção por essas duas técnicas acontece justamente por possibilitarem essa análise comparativa entre diferentes grupos, captando elementos comuns ou díspares que influenciam nos processos de identificação dos agentes integrantes dos *clusters*. A partir dessa singularidade, que auxilia na caracterização dos agentes, essas técnicas permitem a construção de uma tipificação ideal e de configurações que ajudam a visualizar graficamente a posição relativa dos agentes no espaço social construído e no interior de determinados agrupamentos.

O uso da Análise de Correspondências Múltiplas (ACM) nas ciências sociais tem como referência fundante os trabalhos realizados por Pierre Bourdieu, inicialmente no dossiê *Anatomie du goût*, de 1976, escrito em parceria com Monique de Saint-Martin, em cuja obra estudam os espaços dos estilos de vida na França, na década de 70. A técnica da ACM tornou-se mais conhecida nas ciências sociais, no Brasil, a partir da tradução da obra *A distinção*, de Bourdieu, publicada originalmente em 1979, traduzida para o português apenas em 2007. Nessa obra, Bourdieu mapeia práticas culturais dos franceses, a partir de um banco nacional de dados estatísticos. Na sequência, em 1984, publica *Homo Academicus*, e em 1998 lança *La Noblesse*. Nessas obras, Bourdieu trabalha com essa nova técnica para o estudo das relações sociais, a partir dos recursos da análise geométrica.

Bourdieu não adota nem a perspectiva liberal elitista nem a perspectiva substancialista marxista de classe hegemônica dirigente (WACQUANT, 2013). Ele pensa o tecido social como campo de poder, a ser estudado teórica e empiricamente. É importante frisar que toda técnica de estudo, mesmo a estatística ou a geométrica é portadora de concepções ou de filosofias sociais que devem sempre ser explicitadas. E foi pensando assim que Bourdieu se serve da análise de correspondências múltiplas (ACM) por ser um procedimento que traduz sua visão de mundo social, um procedimento que concentra seu olhar nas relações, que pensa o social de modo relacional.

Recordando as noções primitivas da geometria plana encontramos os conceitos de ponto, reta e plano. O ponto é a representação da localização no espaço; a reta representa a

reunião de infinitos pontos formando uma linha e o plano representa a região onde há infinitos pontos e infinitas retas. Nesses estudos, por meio da ACM, servindo-se de planos cartesianos demarcados por um par de eixos, Bourdieu consegue construir quadros que expressam representações dos espaços sociais.

Na ACM, em tabelas multidimensionais, as linhas representam os atores ou agentes entrevistados e estudados e as colunas representam propriedades sociais que são expressas por meio de variáveis e suas categorias. Nessa técnica de representação gráfica, é possível representar os indivíduos, as propriedades sociais, e as complexas relações entre eles e elas. E é justamente por buscar as correspondências entre as variáveis que essa técnica recebeu esse nome.

A ACM aplica-se a bases de dados de tipo $I \times Q$, em que cada linha representa um indivíduo e cada coluna, uma variável, correspondendo, portanto, cada célula a um código numérico que representa uma categoria (a resposta do indivíduo a uma determinada questão). Nessa técnica, os agentes são situados ou posicionados e diferenciados uns dos outros a partir de variáveis categóricas. Entre os eixos, aparecem nuvens de pontos identificando atores, “sendo a distância entre os pontos e seus padrões de dispersão na nuvem dados centrais para observar as afinidades e polarizações existentes no universo social estudado” (KLÜGER, 1998, p. 68).

Dessa forma, uma das características principais da ACM é a de possibilitar uma síntese gráfica dos quadros no estilo agentes *versus* variáveis em planos cartesianos definidos por pares de eixos. Essa formatação ajuda no desenvolvimento de diversas correlações entre múltiplas variáveis, oportunizando a visualização de perfis, agrupamentos e polarizações (KLÜGER, 2018, p. 78-79). Com isso, a ACM dá origem a nuvem de agentes, em que cada ponto é um respondente, e a nuvem de modalidades, em que cada ponto é uma categoria das variáveis. Dentro de uma nuvem, cada agente ou modalidade vira um ponto, uma “partícula magnética” situada dentro de eixos.

Por meio dessa técnica, é possível expressar proximidades e distâncias entre agentes e entre propriedades sociais, as categorias. E a busca por essas relações está construída sobre o pressuposto de que os agentes são sempre indivíduos situados, precedidos e condicionados por estruturas sociais, por relações de forças. Nessa localização socioespacial, é preciso sempre ter em mente que os agentes são portadores de capitais simbólicos, culturais, econômicos e políticos que foram recebidos e cultivados em uma trajetória de vida.

A ACM é uma técnica na qual as descrições quantitativas precedem e possibilitam interpretações qualitativas a elas associadas. O resultado é uma representação espacial que

emerge como fruto de uma concepção social relacional, evidenciando tanto afinidades eletivas que aproximam como a falta de afinidades eletivas, que distancia os agentes no espaço criado.

Uma das grandes vantagens dessa técnica consiste em sua capacidade de leitura, tradução e disposição quantitativa de dados qualitativos. A ACM permite uma visualização que favorece a percepção multidimensional e relacional do objeto estudado. Por isso, a ACM foi fundamental na teoria dos campos de Bourdieu, marcada por uma concepção relacional, que indica particularidades e princípios norteadores de cada campo, que funciona como um campo magnético que, em sua gravidade, atrai e age sobre os atores. A análise geométrica torna-se, portanto, uma “representação filosoficamente afinada” com essa concepção de campo (KLÜGER, 2018, p. 68).

A ACM é uma técnica que transcende análises essencialistas ou substancialistas, que ajuda a entender a dinâmica das práticas socioculturais que não se deixam enquadrar em fronteiras muito rígidas. Mas, ao mesmo tempo, ela permite uma visualização da presença ou não de padrões de correlação entre as posições dos agentes. Nessa representação geométrica, que situa os agentes em espaços socialmente estruturados, torna-se possível a visualização de proximidades, relações de vizinhança ideológica e moral, que podem indicar a existência de afinidades de estilos de vida, de *habitus* similares, mas também a existência de distanciamentos e oposições. Dessa forma, um dos critérios decisivos pela opção por essa técnica consiste em seu alcance, na possibilidade de perceber a existência ou não de convergência de propriedades objetivas e de disposições subjetivas, sinalizada pela proximidade ou distância dos agentes no espaço social.

Reforço a ideia de que há uma afinidade essencial entre uma visão relacional da sociedade e a representação geométrica realizada com auxílio da ACM, dado que se trata de uma técnica capaz de posicionar os agentes e as propriedades sociais uns em relação aos outros, extraindo sentido das distâncias e proximidades observadas. Ao fazê-lo, o método geométrico oferece elementos para a visualização dos fundamentos das polarizações e lutas travadas no espaço social, objetivando a estrutura do campo e oferecendo elementos para compreender as tomadas de posição dos agentes de acordo com suas posições na estrutura.

Cabe ressaltar que a interpretação oferecida pela ACM decorre da descrição e da interpretação dos mapas e tem por princípio a não atribuição de independência a variáveis, por julgar os fenômenos da vida social como complexos e imbricados. Nesse sentido, privilegia as ideias de afinidade, de predição e a construção de tipologias ao invés de buscar causas unidirecionais.

A partir dessa caracterização da ACM, identifico como principais razões desta escolha instrumental o fato de ela me permitir pensar em associações e dispersões, proximidades e distanciamentos entre agentes e modalidades. Nessa possibilidade de buscar e trazer correspondências múltiplas, afinidades e também polarizações, essa técnica se tornou um eficiente instrumento para problematizar o meu objeto de estudo e perseguir a minha hipótese de trabalho. Como demonstrarei logo a seguir, os resultados que ela me trouxe possibilitaram outro recurso muito importante, a análise de agrupamentos. E essa combinação de técnicas me permitiu a construção mental das tipologias de espiritualidade relacionadas a um *habitus* predominante em cada um dos tipos ideais de espiritualidade. E por me auxiliarem no caminho para a realização da problematização e da busca por verificação da hipótese, cumpriram a sua função instrumental.

Antes da tomada de decisões referentes à seleção de variáveis para a construção da ACM, realizei estatísticas descritivas preliminares e cruzamentos simples entre variáveis. Com isso pude conhecer melhor o universo estudado, visualizar possíveis tendências de associação e a partir daí proceder a uma recodificação. Os quadros que resultaram das recodificações, pensadas com base em meu problema de estudo e hipótese, foram analisados em seus detalhes. Essa é uma condição fundamental que antecede as decisões especificamente voltadas para a elaboração da ACM.

Uma questão decisiva para a elaboração da ACM é, portanto, a de estabelecer as variáveis e as modalidades que serão ativas, distinguindo-as das suplementares. As modalidades ativas são aquelas que representam importantes atributos descritivos do fenômeno estudado, contribuindo decisivamente para a construção do espaço, para a construção dos eixos. Já as modalidades suplementares ajudam a explicar o fenômeno, podendo ser indicativos da razão de ser de certas oposições percebidas em cada eixo. Assim, por exemplo, a confissão religiosa pode ajudar a entender determinada visão de mundo ou determinada prática. Dessa forma, aquilo que é atributo constitutivo dos atores e não diretamente do fenômeno estudado será modalidade suplementar. As modalidades suplementares carregam em si uma dimensão ou uma função explicativa.

A partir dos resultados, com base na visualização das associações entre as variáveis possibilitadas pela ACM, busquei identificar subgrupos dentro das variáveis por meio da análise de cluster ou análise de agrupamentos.

A análise de cluster ou de agrupamentos é uma técnica estatística exploratória e classificatória com a qual é possível classificar diferentes agrupamentos, tendo como base as similaridades e as diferenças de características dos elementos analisados. As similaridades

que aproximam os indivíduos no interior de um cluster serão responsáveis por distanciar esse cluster de outro. Em outras palavras, é uma técnica que permite encontrar grupos de elementos que apresentam semelhanças no interior de um agrupamento diferenciando esse agrupamento de outro. O uso dessa técnica permite explorar correspondências entre agentes ou entre variáveis, atendendo ao objetivo de encontrar uma relativa similaridade no interior de cada cluster. A análise de cluster é uma técnica exploratória justamente por não se saber, *a priori*, quantos agrupamentos serão formados.

O grande alcance dessa estratégia consiste precisamente nessa possibilidade de construir agrupamentos de agentes que compartilham posições similares no espaço social graficamente representado. Graças a essa técnica, cheguei a descobertas que acredito não conseguiria sem esse recurso. O resultado é apresentado em um dendograma, que é a forma gráfica de identificar essas similaridades existentes nos indivíduos agrupados. A junção dessas duas técnicas, da ACM e da análise de cluster, potencializou o presente estudo a ponto de poder trazer uma contribuição para o campo das ciências sociais, especialmente no que tange à construção de quatro tipos ideias de espiritualidade na modernidade secular e reflexiva, com base nos dados da amostra, e que ainda merece ser muito estudada.

Na Tabela 4 encontram-se as variáveis e as modalidades a partir das quais busquei uma aproximação às espiritualidades que caracterizam os agentes e uma compreensão das relações multicausais presentes no fenômeno do rito de casamento celebrado “fora de igreja”. As próximas linhas dedico à justificativa da escolha dessas variáveis para o presente estudo.

Tabela 4 - Variáveis e Modalidades.

VARIÁVEIS ATIVAS	MODALIDADES
1. Deus é criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso, presente na vida dos seres humanos.	Sim. Não.
2. A natureza é uma criação de Deus. Contudo, Deus não intervém no curso da natureza.	Sim. Não.
3. Existe uma força cósmica, uma energia maior presente em todas as coisas, mas não atuante.	Sim. Não.
4. Existe uma força cósmica, uma energia maior presente e atuante em todas as coisas.	Sim. Não.
5. Sobre uma possível relação entre corpo e alma /mente.	Monismo Dualidade
6. Sobre a perspectiva ou não de vida após a morte.	Não acredita. É indiferente. Ressurreição. Reencarnação. “Algo a mais”.

Continua

7. Primeira opção sobre distinção de certo e errado.	O próprio sujeito. A constituição. A ordem natural. Deus.
8. Com qual frequência pratica algum rito religioso.	Nunca. Diariamente. Semanalmente. Mensalmente. Esporadicamente.
9. 10. Antes do rito do casamento já moram juntos.	Sim. Não.
11. Principal razão pela qual decidiu casar.	Receber a bênção. Formar família. Celebrar com familiares e amigos. Oficializar o sentimento.
12. Principal razão para casar “fora da igreja”.	Coerência com estilo de vida. Impedimento com o direito canônico. Por uma questão interreligiosa. Estilo de celebração. Celebrar com os amigos.
13. Se o rito de casamento será uma cerimônia religiosa.	Sim. Não.
14. Confissão religiosa do casal.	Confissão igual. Confissão diferente.
1. Sexo.	Feminino. Masculino.
1. Faixa etária.	25 a 29 anos. 30 a 34 anos. 35 a 39 anos. 40 anos e mais.
2. Formação.	Graduação. Pós-graduação. Mestrado/doutorado.
4. Confissão Religiosa	Ateu. Cético. Crente sem pertencimento. Cristão católico. Cristão evangélico. Espírita. Católico e espírita.

Elaboração própria

A primeira variável ativa apresenta uma concepção de Deus, segundo os moldes da doutrina cristã católica tradicional: “Deus é criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso, presente na vida dos seres humanos”. Parti do pressuposto, fundamentado empiricamente — a partir de várias entrevistas com inúmeros casais nos últimos 20 anos, relativamente pertencentes ao mesmo universo sociocultural e econômico da amostra do presente estudo —

de que os avós e os pais dos agentes entrevistados são filhos dessa cultura e foram educados nessa tradição cristã e católica. Desse modo, a presente variável, nas modalidades sim e não, está a serviço da percepção de continuidades e/ou descontinuidades nas trajetórias espirituais dos agentes.

Nessa mesma dinâmica, a segunda, a terceira e a quarta variáveis buscam uma aproximação à cosmovisão dos agentes, e de modo específico, se em contexto de modernidade, a natureza continua sendo concebida, pelos indivíduos entrevistados, como uma criação de Deus. E qual é essa concepção se deus, se é o Deus concebido ao modo cristão tradicional mais hegemônico, como um Deus pessoal ou se é concebido como uma força ou uma energia cósmica. E em terceiro lugar, se esse Deus/deus ou energia cósmica se faz presente e atuante no universo e na vida humana. Penso que essas variáveis são fundamentais para se poder pensar a condição do sujeito e do processo de individualização produzidos na modernidade, especialmente no que tange aos critérios-fonte dos julgamentos ético-morais, à maior ou menor ênfase na autonomia dos sujeitos.

A quinta variável nasce do universo da filosofia da mente. Nela busca verificar a concepção do entrevistado sobre o “problema do corpo” e o “problema da mente”, da relação corpo e mente ou corpo e alma ou, ainda, sobre uma possível relação entre matéria e espírito. O que motivou essa questão foi o crescimento da demarcação da psicologia como ciência fisicalista, da crescente influência da neurociência nas discussões acadêmicas, em contexto de modernidade. Ciente do elevado nível de formação da amostra pesquisada — se comparada com a média nacional — inferida previamente com base em minha experiência histórica de atuação nesse campo, quis verificar se haveria alguma relação significativa entre nível de escolaridade e uma concepção dualista ou monista da existência humana, além de estabelecer uma relação entre a confissão religiosa e uma concepção da relação entre corpo e mente (alma). Essa variável foi construída com duas modalidades: uma, sob o nome de “fisicalismo”, que afirma que o ser humano é um corpo material, físico, constituído de células nervosas, de neurônios comunicantes, sem a presença de uma alma espiritual imaterial. A segunda modalidade foi denominada “dualidade”, fazendo referência a duas substâncias essenciais que estão em relação dual, complementar. Essa terminologia trago da filosofia da mente. Entre os muitos autores de referência cito o filósofo estadunidense Thomas Nagel (1991, 2005). A construção dessa variável se deu pensando em buscar elementos que pudessem ajudar a tecer uma aproximação às espiritualidades emergentes.

A sexta variável é sobre a crença na perspectiva ou não de vida após a morte. Nessa variável, as modalidades inseridas foram aquelas sempre recorrentes nas entrevistas que fazia com os casais, bem antes de eu pensar em estudar esse fenômeno, em contexto no qual eu era convidado para ser celebrante de uniões conjugais. A variável vida após a morte trouxe como modalidades: 1. Não acredito; 2. Sou indiferente; 3. Acredito em Ressurreição; 4. Acredito em Reencarnação; 5. Acredito em “Algo a mais”. Quando construí essa variável, com essas cinco modalidades, pensei em relacioná-las com a declaração de confissão religiosa, tendo em vista possíveis luzes para certos aspectos da espiritualidade dos agentes entrevistados.

A sétima variável ocupa uma dimensão central no projeto dessa pesquisa, uma vez que tem relação direta com o objetivo específico, a saber, a relação das motivações dos agentes para celebrar o rito “fora de igreja” com elementos que compõem sua cosmovisão. Nessa variável, o foco está em perceber qual é, para o agente entrevistado, o primeiro e fundamental critério e fonte da distinção entre certo e errado. Foram incluídas nessa variável as quatro modalidades mais recorrentes, que apareciam nas entrevistas e nos primeiros questionários, que serviram como experimento inicial. Essas modalidades são: 1. O próprio sujeito; 2. A constituição; 3. A natureza ou a ordem natural; 4. Deus. A construção dessa variável com essas modalidades está a serviço do objetivo de buscar elementos identificadores da visão de mundo dos agentes, buscando verificar se e o quanto essa visão de mundo é elemento condicionante das motivações e das escolhas dos agentes, aqui considerados.

A oitava variável foi construída pensando em verificar um dos elementos possíveis de uma eventual nova espiritualidade em gestação. A variável busca saber a frequência com a qual o agente pratica algum rito tido como religioso. As entrevistas trouxeram cinco modalidades de frequência que sintetizam as respostas: 1. Nunca; 2. Diariamente; 3. Semanalmente; 4. Mensalmente; 5. Esporadicamente. Na construção dessa variável, com essas modalidades, diante de mim estava o horizonte de novas espiritualidades com ou sem pertencimento eclesial ou institucional. A variável está a serviço da busca por uma aproximação das espiritualidades que caracterizam os perfis da amostra dessa pesquisa.

A nona variável informa se antes do rito do casamento o casal já morava junto. Penso que a indicação percentual da modalidade de valor “sim” e da modalidade de valor “não” poderá contribuir na aproximação buscada, em termos de espiritualidade e de processo de individualização conforme as narrativas mais comuns da modernidade ocidental.

A décima variável responde a um interesse antropológico que busca pelas razões apresentadas pelos agentes para a decisão do casamento em si. O que leva um indivíduo ao casamento? Essa variável tem relação direta com o objetivo específico dessa pesquisa cujo

objeto é o rito de casamento, suas configurações e as motivações subjetivas relacionadas às decisões concernentes ao rito e ao local escolhido para essa celebração. As modalidades que mais apareceram nos relatos prévios referem-se a quatro motivações principais: 1. Receber a bênção; 2. Formar família; 3. Celebrar com familiares e amigos; 4. Oficializar um sentimento e uma relação afetiva. A construção dessa variável busca singularidades que colaborem na descrição e análise das visões de mundo e das espiritualidades dos agentes desta pesquisa.

Na mesma dinâmica, a décima primeira variável atinge o centro da pesquisa, uma vez que busca captar a principal razão apresentada pelo agente que o levou à decisão de celebrar o rito “fora de igreja”. Foram cinco as modalidades mais recorrentes apresentadas: 1. Coerência com estilo de vida; 2. Estilo de celebração; 3. Impedimento com o direito canônico; 4. Por uma questão interreligiosa; 5. Celebrar com os amigos. A centralidade dessa variável consiste em estar focada justamente no cerne deste novo fenômeno cultural em expansão, o rito de casamento em sociedade secular e reflexiva, sem vínculo institucional religioso, celebrado em locais destinados para festas de diferentes naturezas e motivações. Penso que os dados e as análises desses dados poderão contribuir fortemente para uma melhor compreensão desse fenômeno.

E será que o rito celebrado “fora de igreja” permanece sendo um rito religioso? A décima segunda variável, nas modalidades de valor “sim” e de valor “não” quer saber exatamente isso. Essa variável traz a possibilidade da justificativa subjetiva da resposta. Com isso, espera-se chegar a elementos que auxiliem na compreensão daquilo que o indivíduo concebe como sendo religioso. O que faz uma celebração ser religiosa ou não? Penso que a leitura dos dados possibilite uma aproximação às concepções de espiritualidade dos agentes.

Por fim, a última variável ativa quer saber se o casal professa a mesma religião ou se professam religiões diferentes. Essa variável foi construída após a coleta de dados, já na aplicação da Análise de Correspondências Múltiplas (ACM), no sentido de perceber se essa variável teria algum peso explicativo para as dispersões dos agentes nos eixos 1 e 2 da nuvem de modalidades.

Além dessas variáveis e modalidades, muitas outras questões também foram abordadas nas entrevistas, como o tempo de namoro, se já era casado anteriormente, se a noção de “sagrado” é algo que continua relevante e a que ela se refere; se alguns rituais tradicionais presentes na festa de casamento serão abolidos na festa do casal ou se outros aspectos seriam introduzidos no ritual. Algumas dessas questões foram abordadas somente nas entrevistas em profundidade, outras no *survey*, outras ainda nas duas instâncias.

Cabe aqui, nesta introdução, ainda que minimamente, apresentar o rito de casamento em suas duas partes, que integram o objeto do presente estudo: a cerimônia em si e os ritos pós-cerimônia que fazem parte da festa, que tem uma duração de seis horas.

Quando o casal decide celebrar o casamento e realizar uma festa com familiares e amigos, ele inicia uma jornada de busca e de reconhecimento da qualidade dos serviços prestados por diferentes fornecedores, que compõem o mercado ou a indústria do casamento. Essa sondagem costuma começar com antecedência de um ano e meio antes do dia do evento. Existe uma grande rede de fornecedores, colaboradores ou prestadores de serviço disponível e atuante neste setor da sociedade, em visível expansão e complexificação: celebrantes, cerimoniais, fornecedores envolvidos com fotografia e vídeo, *making of*, vestido da noiva, roupa do noivo, decoração e iluminação cênica, estrutura de som e luz da boate e do palco, músicos e músicas para a cerimônia, músicos para a festa, bufê, bolo, doces, bem-casados, bebidas e drinks, *facilities* (segurança, portaria, limpeza etc). Em meio a esse universo de elementos, o presente estudo buscou tematizar também as razões ou critérios pela definição do espaço que servirá como lugar para a realização da cerimônia e da festa e outras escolhas que, para o casal, sejam muito relevantes para a realização do evento.

No grande dia do evento, inicio as análises com o olhar sobre os preparativos, a decoração e a montagem do espaço para a cerimônia e a festa, com todos os seus rituais. Estando tudo pronto, observo a abertura da porta do local do evento para a recepção dos convidados, o receptivo musical, os últimos cuidados para o início da cerimônia. A cerimônia inicia, normalmente, com uma música acolhendo o noivo, que vem acompanhado por seus pais ou algum familiar até o “altar”, expressão usada para o conjunto que compõe a mesa em torno da qual acontecerá o rito. Sobre a mesa do altar, comumente, encontram-se os votos escritos pelo casal; às vezes, objetos com os quais o casal tem alguma relação afetiva, lembranças de familiares ausentes ou símbolos que remetem a um horizonte de sentido. Todos esses elementos são mediações de uma memória, que está condensada nesse momento especialmente significativo.

Na sequência, acontece o cortejo dos padrinhos e das madrinhas, escolhidos pelo casal. A terceira música anuncia a entrada das daminhas e dos pajens que “limpam” o caminho e anunciam que a vinda da noiva está próxima. Após instante de silêncio e de expectativa, de modo solene, a música anuncia a entrada da noiva, acompanhada, normalmente, de seu pai ou de algum familiar. Costuma ser grande a expectativa para o momento no qual o pai entrega a filha ao noivo.

Após a chegada do casal à mesa do altar, ficando a noiva à esquerda, comumente o celebrante faz a acolhida e realiza a reflexão inicial⁴. Tendo finalizado a reflexão, o celebrante chama a entrada das alianças, que habitualmente vêm nas mãos de crianças ou avós. Sobre as alianças acontece uma benção ou uma reflexão, realizada pelo celebrante. Na sequência, o celebrante costuma fazer algumas perguntas ao casal, no intuito de a comunidade reunida ouvir do casal as suas intenções ou as suas disposições afetivas em cultivar esse amor. Em seguida, o casal professa os seus votos, normalmente escritos previamente. É também usual, o casal querer repetir as palavras tradicionais do celebrante, conforme tradição cristã ainda muito viva. A conclusão dos votos coincide com a recíproca colocação das alianças na mão esquerda. Após esse ritual, o celebrante os declara casados, com expressões que variam conforme a singularidade do casal: “marido e mulher”, “esposo (a) e esposo (a)”, “amadurecidos e casados”, momento alto da celebração, no qual habitualmente há uma “natural” e efusiva reação da comunidade reunida, com palmas, às vezes com assobios e alguns gritos; mediante essa reação, o celebrante costuma, nesse momento, solicitar e/ou autorizar o beijo do casal.

Em muitas celebrações, seguem ainda algumas formalidades desejadas pelo casal e familiares, como o momento de uma oração formal, o momento das assinaturas, de alguma homenagem feita por algum familiar ou amigo. Por fim, a mensagem final do celebrante, cujo teor normalmente refere-se à felicidade a ser construída pelo casal no dia a dia. A cerimônia termina com o celebrante, formalmente, chamando o casal para o beijo. A noiva recebe de volta o buquê de flores — com o qual ela havia entrado no rito da celebração e que durante a celebração ficou sobre a mesa do altar — e o casal sai em direção à sessão de fotos.

Transcorrida a cerimônia, acontecem outros ritos cuidadosamente preparados para estruturar e dinamizar a festa: a sessão de fotos, o lanche do casal em separado, a entrada e a recepção do casal no salão de festas, o brinde, o corte do bolo, a dança do casal, o lançamento do buquê e, eventualmente, algum outro ritual, momentos descritos e analisados no decorrer desse estudo.

⁴ Às vezes, as celebrações são com efeito civil e outras vezes o juiz de paz vem ao local para fazer a parte civil do casamento. Os casais buscam bastante a cerimônia religiosa com efeito civil. Alguns celebrantes do Núcleo Mineiro de Celebrantes, vinculados a alguma igreja e tendo CNPJ de celebrante, realizam essas celebrações. No que tange ao rito, essa modalidade de celebração em nada muda a estrutura e a dinâmica. Contudo, existem as celebrações nas quais o juiz de paz vem ao encontro do casal e celebra o rito de casamento civil junto com o celebrante. Neste caso, a celebração inicia com os cortejas iniciais conforme relatado e na sequência, ao invés de o celebrante iniciar a cerimônia, o mais habitual é o juiz de paz fazer a condução, que dura aproximadamente cinco minutos, com a recolha das assinaturas das testemunhas e a declaração de “casados perante a lei”. Finda a parte civil, o juiz de paz se retira e a celebração continua, sendo agora conduzida pelo celebrante.

Realizadas essas palavras introdutórias para auxiliar na contextualização deste estudo, vou iniciar as reflexões e as análises em torno do presente objeto de estudo.

O primeiro capítulo aborda a modernidade como processo de secularização e de individualização, de desencantamento e de crescente laicização. A modernidade vem tipificada em dois tempos ou recortes fundamentais. Inicialmente, configura-se a modernidade concebida como modernidade iluminista, que traz novos fundamentos para o saber e o agir, marcada por uma perspectiva idealista e universalista. Na sequência, o capítulo apresenta o movimento romântico como uma forte reação à modernidade iluminista, possibilitando a emergência de uma modernidade tardia e reflexiva. Em seguida, o capítulo reflete sobre as novas sensibilidades cultivadas a partir do romantismo, especialmente para o diverso em sua singularidade. A seguir, o capítulo evidencia como essas modernidades múltiplas, centradas na imanência da história, possibilitam o surgimento de diferentes condições de crença. O capítulo conclui com um rápido olhar sobre a formação da modernidade religiosa no Brasil.

O segundo capítulo aborda o rito de casamento na modernidade secular. Trata-se de um olhar de natureza mais descritiva sobre o objeto deste estudo. O capítulo inicia com uma reflexão sobre a relação entre rito e cultura, abordando o ritual como sistema de comunicação, que conjuga tanto a representação como a inovação, a *mimesis* e a força criativa. Por abordar descritivamente o objeto deste estudo, este capítulo dedica-se, também, a um rápido olhar para a gênese dos casamentos “fora de igreja”. Na sequência, o capítulo apresenta os perfis dos atores sociais que constituem a amostra da pesquisa e apresenta, igualmente, uma aproximação aos perfis das celebrações do rito de casamento “fora de igreja”. Após essa demonstração, o capítulo traz uma reflexão em torno do espaço-lugar escolhido pelos casais para a cerimônia e a festa do rito de casamento. Trata-se de uma abordagem aproximativa às motivações dos agentes para essa escolha e aos diversos condicionamentos dessa decisão. Na sequência, a reflexão aborda os critérios dos agentes para a escolha do celebrante que irá officiar o rito. Tendo sido contempladas essas motivações, o capítulo se centra na descrição das partes que compõem a totalidade do ritual. Este capítulo conclui com uma reflexão sobre uma tradição ressignificada, sobre os modos como em contexto de modernidade secular e reflexiva acontece uma ressignificação dessa prática ritual, concebida em sua dinamicidade e complexidade histórico-cultural.

O terceiro capítulo toca no cerne da pesquisa, trazendo os dados e suas leituras. Inicialmente, para compreender a dinâmica desse estudo, o capítulo realiza uma fundamental distinção entre religiosidade e espiritualidade. Na sequência, tece uma aproximação à relação entre o *habitus* e as espiritualidades dos agentes desta pesquisa. Em terceiro lugar, a parte

mais longa deste estudo traz os dados da pesquisa, as variáveis e as modalidades mencionadas pelos agentes que permitem fazer uma análise das cosmovisões, do horizonte motivacional dos agentes e sua relação com a escolha pela celebração do rito de casamento “fora de igreja”. Depois do acesso aos dados e de sua leitura, o capítulo traz a construção empírica de uma representação das espiritualidades por meio da Análise de Correspondência Múltipla (ACM). Na sequência, o capítulo conclui com a apresentação de agrupamentos construídos a partir dos resultados da ACM, compondo uma distribuição da amostra por clusters representativos. No sexto tópico, recolhendo os dados e suas interpretações, o capítulo apresenta a confecção de uma tipificação ideal de espiritualidades na modernidade secular e reflexiva, com base na amostra. E o capítulo conclui reunindo os diferentes caminhos espirituais e sua convergência para com a autenticidade de vida, como critério norteador das escolhas dos agentes.

Por fim, as palavras conclusivas tecem uma retomada das aprendizagens mais significativas do estudo e não se pretendem finais, mas estímulo para a continuidade da reflexão no campo das relações entre cultura, identidades e modos de vida.

1. A MODERNIDADE: SECULARIZAÇÃO E INDIVIDUALIZAÇÃO

Este capítulo tem por objetivo discorrer sobre a modernidade ocidental como o território da investigação no interior do qual acontece o nosso objeto de investigação, com a consciência de que sensibilidades, pensamentos, saberes e práticas são moldados em e a partir de contextos. Dessa forma, a modernidade será abordada como o ar que respiramos. E nesse ar encontram-se partículas as mais diversas, sobre as quais não cabe falar em homogeneidade. E, ao invés de abordar o ar diretamente, vamos olhar para as suas sombras (ASAD, 2003), seus processos e seus produtos.

Inicialmente, abordarei a modernidade em sua perspectiva iluminista, que traz novos fundamentos para o saber e para as condutas humanas nas diferentes esferas que lutam por autonomia. Em seguida, vou abordar a reação romântica ao unilateralismo da perspectiva do idealismo iluminista e como essa reação foi se desmembrando na emergente antropologia. Com isso, abordarei a modernidade como reflexividade, como momento segundo, pós-Iluminismo. Na sequência, farei uma retomada dos caminhos e das abordagens mais significativas que buscam definir a modernidade como desencantamento, laicidade e secularidade. E a partir desse olhar, abordarei as novas condições de crença na modernidade.

Nos últimos anos, muitas investigações etnográficas questionam a validade de pressupostos de longa data, relacionados a narrativas de evolução social, desenvolvimento e modernização, que se originaram no ocidente e que são veiculadas como ideologia universalizante. Entre tais, destacam-se os presumidos pressupostos secularistas, segundo os quais haveria dimensões que teriam sido definitivamente superadas pela modernidade, deixando para trás aspectos tradicionais de uma era pré-moderna, como, por exemplo, o argumento de que o parentesco organizava a vida do passado e que na modernidade industrial e tardia isso teria sido superado e que não encontraria mais vestígios na economia, na política, na cultura moderna. Ou, por exemplo, que o pertencimento religioso seria uma dimensão pré-moderna. Tais narrativas acabam operando um reducionismo e não fazem justiça ao que seja a própria modernidade, por não contemplarem a diversidade da modernidade e por ela ser entendida como negação de dimensões como, por exemplo, o parentesco e o encantamento do mundo (MCKINNON and CANNEL, 2013; CASANOVA, 1994; ASAD, 2003).

Nas narrativas da modernidade como era pós-tradicional, há inúmeras dimensões que são subestimadas, ocultadas ou tangenciadas, fazendo parecer como insignificantes. Embora sejam inegáveis profundas transformações provocadas pela modernidade em praticamente

todas as esferas da vida, isso não nos autoriza a estereotipar a modernidade como a era “pós-tradicional”, como se estivessemos em uma dinâmica evolutiva ou numa ordem cronológica que apontasse para uma transição consolidada. Contra essa postura naturalizante, essencialista e teleológica, inúmeras investigações em ciências sociais, especialmente em antropologia, vêm evidenciando a complexidade das diversas dinâmicas culturais e denunciando como ideológicas muitas características apontadas como estruturalmente modernas.

As produções em ciências sociais, com base em diferentes vivências locais tematizadas, evidenciam que a modernidade não pode ser vista como um processo linear, contínuo e homogêneo. Se, por um lado, existe uma tendência generalizante, por outro lado, existem as diferentes e plurais apropriações que são feitas por atores e grupos sociais, em contexto. E essas apropriações obedecem a motivações distintas que não necessariamente guardam entre si coerência. Por isso, é preciso incluir na modernidade ou dela não excluir as noções de descontinuidade e de heteogeneidade. Nessas vivências, os indivíduos fazem arranjos que ultrapassam os limites de uma formalidade estabelecida, indo para além das fronteiras do aceitável pela racionalidade instrumental moderna.

Essas tensões decorrentes entre um discurso pretensamente universal e a realidade singular dos diferentes grupos sociais não são novas ou inusitadas. Elas acompanham a história da humanidade, que sempre presenciou e testemunhou, nessas experiências históricas, conflitos de diferentes naturezas, processos ora de assimilação ora de reconhecimento, de hibridização etc.

Na própria sociologia de Weber, ao se referir ao que seja moderno ou ao processo de modernização, é possível verificar a presença de um desses aspectos com pretensão de universalidade: a racionalização do mundo ocidental sob a influência da religião judaico-cristã, especialmente sob a vertente do protestantismo calvinista.

Nessas narrativas da modernidade muito próximas ao discurso único, como por exemplo, afirmar que “a modernidade é uma ordem pós-tradicional” (GIDDENS, 2002, p. 10), há uma grande tendência em não visualizar ou em negligenciar aquelas manifestações que não se encaixam nessa perspectiva. E quando chegam a ser visualizadas costumam ser rotuladas como irracionais, atrasadas ou superadas.

Contudo, dada a natureza desse trabalho será preciso tematizar e problematizar as narrativas construídas sobre a modernidade, que também estão longe de serem harmônicas; ao invés, nos termos de Wittgenstein (2000), estão situadas em jogos de linguagens marcados por disputas e alguns consensos. É vasta a literatura sobre esse tema. O recorte feito obedece

aos objetivos deste trabalho, no sentido de captar possíveis singularidades nas sensibilidades, nos saberes e nas práticas dos sujeitos modernos.

1.1.Modernidade e novos fundamentos do saber

A passagem do século XVI para o século XVII costuma ser identificada como a referência para se pensar os primórdios da modernidade ocidental, como uma nova era na história da cultura europeia, na qual novas sensibilidades, novos saberes, novos estilos de vida e de organização social, política e econômica vão se configurando. As narrativas utópicas encontradas em Tomas Morus, sob o título, a *Utopia* (1516), em Campanella, sob o título *A Cidade do Sol* (1623), em Francis Bacon, sob o nome a *Nova Atlântida* (1626), são alguns exemplos de idealizações que nascem com o espírito moderno e vão plasmando a formação do imaginário científico.

Na idealização realizada em *Utopia*, Morus articula as virtudes cristãs com a construção de um Estado justo, de uma sociedade racionalmente reformada, na qual os exercícios do poder não mais oprimem, e a liberdade religiosa finalmente reina. A partir dessa narrativa já é possível inferir a presença de referências ao contexto medieval não como a era da hegemonia religiosa, mas como a presença de uma força repressora da diferença. Sobre esse contexto, as palavras de Gracino Junior são esclarecedoras: “A opressão do Estado para garantir o poder e o domínio cultural católico fazia com que todas as outras ‘firmas religiosas’ operassem clandestinamente, formando um ‘mercado negro de crenças’” (GRACINO JUNIOR, 2016, p. 73-74).

É um dos produtos do Iluminismo a imagem do indivíduo medieval como subserviente e passivo diante dos poderes da Igreja, como se ele não tivesse vontade própria. São igualmente muito esclarecedoras as leituras de Rodney Stark e James Mccann (1993), ao problematizarem um paradigma muito comum na sociologia da religião, segundo o qual na Idade Média teria havido um monopólio religioso que sustentou um dossel sagrado inquestionável e tido como um dado cultural universal.

Para esses autores, o estereótipo do indivíduo medieval como um ser submisso e servil, que se rebaixava aos domínios do poder supremo da Igreja Católica, que se concebia como instrumento do poder eterno de Deus, não passa de uma grande ficção histórica, uma vez que, segundo esses autores, o que de fato se via na Europa medieval era uma profunda indiferença à religião institucional (STARK E MCCANN, 1993). Nessa perspectiva, ao contrário do que se anuncia no paradigma tradicional, a vitalidade religiosa estaria muito mais

no pluralismo e na competição do que na subserviência a um poder atemporal da Igreja católica. Fortalecidas pela opressão dos poderes que se pretendiam hegemônicos, inúmeras vozes de contestação foram fundamentais para que outras formas de crenças se formassem e se fortalecessem às margens.

Campanella, em *A Cidade do Sol* (1623), traz a ciência e as artes como a grande referência para a educação das novas gerações e para a organização da sociedade. O esforço pelo aperfeiçoamento no saber científico é uma das marcas dos indivíduos dessa cidade ideal. O domínio em várias artes é condição até para quem for receber a missão de governar. É preciso ter ciência e sabedoria. Nessa mesma direção, em *Nova Atlântida*, Bacon se refere a uma cidade ideal, unificada em torno da ciência, como domínio sobre a natureza, promovendo a prosperidade. Cabe à ciência e à tecnologia o elogio por trazer o progresso e por aliviar os sofrimentos humanos, especialmente aqueles relacionados às doenças, à pobreza social e ao despotismo político. Entre os valores da sociedade aí destacados está a tolerância religiosa, na contramão de uma experiência histórica de violência e perseguição ao pensamento religioso diverso.

A associação da modernidade à ideia de progresso está intimamente associada às inovações científico-tecnológicas. Será a partir desse terreno da idealização da ciência que brotarão outras idealizações. A nova ciência proposta por Francis Bacon, no espírito da modernidade, teria por objetivo melhorar a condição na qual a humanidade se encontra, despertaria a responsabilidade humana pelo destino da vida humana e pela qualidade dessa vida. Com efeito, uma das marcas das narrativas utópicas é o fato de estarem centradas na produção de um conhecimento socialmente útil.

Na perspectiva de Alexandre Koyré (1979), a modernidade ocidental surge como fruto da Renascença e se figura como raiz de uma profunda revolução espiritual, que ele define como a passagem “do mundo fechado ao universo infinito”. Por mundo fechado, entende “mundo ordenado hierarquicamente” (KOYRÉ, 1979, p. 14). Com essa noção de universo infinito, a ser explorado pela experiência e pela razão — como as novas fontes de autoridade — Koyré traz um indicativo e uma representação do universalismo que passa a reinar na cosmologia da cultura ocidental moderna, na qual o olhar contemplativo será substituído pela atitude ativa de um sujeito que deixa de ter como foco o transcendente e passa a se concentrar no imanente.

Nesse sentido, o ar da modernidade apresentaria novos critérios de verdade e de sentido, já perceptíveis no princípio da dúvida, desenvolvido por Descartes, nos primórdios da filosofia moderna, segundo o qual formas tradicionais de conhecimento que tem na autoridade

seu critério de verdade passam a ser problematizadas. A revolução científica do século XVII costuma ser vista como a produtora de uma tríplice desconstrução: do mundo natural como cosmos e criação divina, do mundo do sujeito como subordinado às forças transcendentais e do mundo social em sua hierarquia e permanência. Nessa revolução, um olhar mecanicista passará a ser predominante na leitura do mundo natural. É próprio do modelo mecanicista fragmentar o todo em partes e conceber o todo como a soma ou a justaposição das partes.

Em termos epistemológicos, marcada pelo triunfo do modelo mecanicista, a modernidade ocidental vem retratada em muitas narrativas como a “idade da ciência”, a “era das luzes”. Esse otimismo iluminista pode ser resumido aqui como a expressão da primeira modernidade. Hoje, sabe-se o quanto esse olhar “iluminista” vem carregado de ideologia sobre o pré-moderno, o não moderno, o medieval, como se ele fosse um estágio atrasado, e finalmente estivesse superado nos caminhos evolutivos da humanidade.

Essa abordagem corre o risco de fazer uma leitura evolucionista, a partir de um reducionismo e de um preconceito de que antes da era iluminista a realidade teria sido assim, de pouca mobilidade, sem historicidade, sujeitos submissos à transcendência. Não se nega profundas mudanças; contudo, cada vez mais solicita-se maior cuidado para evitar os equívocos das generalizações ou dos universalismos. Assim, por exemplo, de modo seguro pode-se afirmar como expressão da modernidade secular a diferenciação e a autonomização produzidas nas diferentes esferas da vida social. Outra coisa, contudo, seria pretender ou confundir essa autonomia de esferas como separação, como divórcio, como departamentos estanques, fechando os olhos para os fluxos e os cruzamentos que transcendem supostas fronteiras.

1.2. Da modernidade iluminista à modernidade secular e reflexiva

O espírito do indivíduo moderno, encarnado e expresso nas narrativas iluministas, é identificado pelo desejo de liberdade, entendido inicialmente como libertação de todas as formas de alienação às quais vinha submetido. O projeto do Iluminismo, ao se pretender processo de esclarecimento e ilustração, busca caminhar nessa direção. Deseja devolver o ser humano a si mesmo, fazê-lo senhor de si. Para tanto, a marca maior será a busca por libertação. Nessas narrativas, o que importa para o indivíduo moderno é não mais estar subjugado ou vinculado a algo que o prenda ou limita, desde uma esfera exterior. A modernidade será, assim, marcada por grandes revoluções e utopias, em diferentes âmbitos da vida humana.

É de Immanuel Kant (2007) uma das melhores sínteses na tradução desse movimento moderno por ilustração ou esclarecimento, quando o associa à maioridade, superando uma minoridade que é auto-imposta pela falta de ousadia ou coragem em fazer uso público do entendimento: “Tenha a coragem de servir-te de teu próprio entendimento. Este é o mote do Esclarecimento” (KANT, 2007, p. 95). Sob o imperativo iluminista da emancipação, a modernidade busca libertar o indivíduo em relação aos imperativos dogmáticos da tradição e da religião. Por essa razão, Giddens chega a afirmar que “a modernidade é uma ordem pós-tradicional” (GIDDENS, 2002, p. 10). Essa afirmativa, contudo, recebe fortes críticas, especialmente por Talal Asad (1996), na contramão de um pensamento de matriz linear, afirmando a existência de uma relação dialética entre modernidade e tradição. Para Asad, não haveria uma modernidade pós-tradicional, uma vez que tradição é uma dimensão da vida social e não um estágio que possa ser superado. O sugerido seria falar em uma tradição moderna.

A modernidade ocidental passa a ser vista como o tempo do indivíduo, trazendo consigo novos processos de organização do tempo e do espaço, novos mecanismos de auto-identificação, gerando novas práticas, plasmando novos costumes e novas tradições, sob o império de uma razão técnico-científica. Assim, o processo de modernização acontece tanto como processo que busca a emancipação do sujeito quanto de racionalização e de expansão tecnológica.

A fé nos poderes da razão e nos poderes da ciência, conjugada à tecnologia, marcam a era iluminista, orientada pelo espírito do positivismo expresso no pensamento de Auguste Comte. Segundo Comte, a evolução da humanidade e a reorganização da sociedade seriam possíveis somente por meio de uma profunda reforma intelectual do ser humano. E para alcançar essa reorganização da sociedade, Comte partiu de uma filosofia da história na qual mostra a evolução do espírito humano. A sua clássica distinção, elaborada na “lei dos três estados”, serve como um indicativo dessa nova mentalidade moderna que afirma a necessidade de superar a perspectiva teológica, vista como infância da humanidade (COMTE, 1978). Verifica-se, em Comte, um espírito generalizado de otimismo, segundo o qual o estágio positivo, o estágio da ciência, seria o responsável pela promoção tanto do controle das forças naturais como do progresso moral, da justiça das instituições sociais e da própria felicidade dos indivíduos.

A narrativa iluminista da modernidade apresentava a religião como instância e tempo a ser superado, por estar associada às trevas e não às pretensas luzes que viriam com o Iluminismo. Contra um passado vinculado a uma tradição impessoal e hierárquica, a

modernidade iluminista passa a exaltar o indivíduo, nos valores da igualdade e da liberdade. Durkheim faz uma explícita referência a esse novo culto do eu que está em emergência na modernidade que sacraliza a dignidade da pessoa humana.

Nas sociedades e nos meios em que a dignidade da pessoa humana é o fim último da conduta dos indivíduos, em que o homem é um Deus para o homem, o indivíduo é facilmente levado a tomar por Deus o Homem que está nele e a erigir-se em objeto de culto (DURKHEIM, 1977, p. 434).

Se, por um lado, reinava o otimismo iluminista com os progressos da ciência e da tecnologia, alimentando a ideologia do progresso linear e infinito, por outro lado, surgem as vozes que, vinculadas afetivamente a valores do passado, denunciam as mazelas que decorrem desse “progresso”, os males produzidos pela cultura da propriedade privada, para fazer uma referência a Rousseau. Um movimento filosófico reativo se alimenta justamente da dimensão reconhecida como destrutiva dessa nova realidade que integra a era iluminista. Entre essas filosofias merecem destaque as que se encontram na gênese do romantismo alemão, exemplarmente as vozes de Herder, Hegel, Fichte e Goethe, no combate ao universalismo racionalista, explicitando, cada qual a seu modo, tanto essa concepção linear da história como a dimensão ideológica do progresso linear.

1.2.1. A reação romântica

No final do século XVIII e em princípios do século XIX, como reação ao movimento iluminista, desenvolve-se em várias regiões da Europa, com destaque para a Alemanha, uma nova forma de expressão da sensibilidade humana. Emerge o romantismo, em sua busca por totalidade, na luta contra a fragmentação semeada e herdada do Iluminismo. Será na Alemanha, com Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) que surgirá o termo *estética* propriamente dito, que em sua raiz grega *aistesis* significa sensação. Contudo, o desenvolvimento da *estética* como reflexão sobre a arte propriamente dita coube a Johann Joachim Winckelmann (1717- 1768). Nessa nova perspectiva, a sensação ou o conhecimento sensível passará a adquirir um *status* que ele ainda não conhecera na história recente da modernidade ocidental. A sensação passa a ser um dos caminhos de acesso à verdade, a uma dimensão da verdade inacessível à demonstração racional.

Tudo começou com o *Sturm und Drang*, revolução literária que a intelectualidade alemã viveria a partir de 1770, aproximadamente [...]. “Tempestade e ímpeto” é uma das traduções possíveis de *Sturm und Drang* – expressão que dá título a uma peça teatral de Maximilian Klinger (1752-1831) e que passaria a designar esse movimento de jovens poetas alemães (ABRÃO, 1999, p. 323).

Os poetas do *Sturm und Drang* retomam os ideais da tragédia grega, período histórico e ideológico anterior ao que será julgado como excessiva racionalização da cultura ocidental, que teria no pensamento socrático-platônico seu marco fundante. Esses novos e jovens dramaturgos alemães, poetas do romantismo, voltam às obras de Shakespeare, produzidas a maior parte delas entre 1590-1613, que passam a ser exaltadas, adaptadas e imitadas, uma vez que são concebidas como um verdadeiro antídoto à excessiva formalização que vinha imperando na cultura iluminista. Outra obra muito lida será o “bom selvagem” de Rousseau, que denuncia a corrupção de uma nova cultura em formação.

Se o movimento romântico tinha como característica principal o aspecto reativo à aridez iluminista, “o ponto mais evidente de todas essas resistências e reações é o seu caráter reflexo, dependente da dinâmica de afirmação do universalismo” (DUARTE, 2004, p. 7-8). Junto à reação romântica vinha também a busca por uma sociedade alternativa, a busca por evidenciar outras formas de vida que não aquelas excessivamente marcadas pela racionalidade técnica e científica.

Para Isaiah Berlin (1991), a trajetória do pensamento da cultura ocidental até o Iluminismo moderno e por ele reforçado pode ser descrita ou interpretada como monismo, ou seja, a crença de que o todo é uma unidade harmônica internamente coerente, passível de ser conhecido, e que se tornaria a fonte explicativa e o guia para as ações humanas. Para Berlin, essa crença idealizada foi quebrada pelo movimento romântico ao evidenciar que o todo é plural, inundado por contradições e que as próprias ações humanas e seus diferentes sistemas de crenças não são nada harmônicos, podendo inclusive ser entre si excludentes e incompatíveis. Dessa forma, os poetas românticos reagem ao pretendido monismo, desviando o foco para as singularidades.

Nesse mesmo sentido, para Duarte (2004), o movimento romântico instala na cultura ocidental moderna uma tensão contínua e permanente. E essa tensão se dá pelo fato de que “o romantismo sempre será o contraponto, o momento segundo, de uma dinâmica que o ultrapassa e determina” (DUARTE, 2004, p. 8). Por isso, Duarte define o romantismo como “resistência a e denúncia do universalismo e de seus corolários racionalista e fisicalista”

(DUARTE, 2004, p. 8). O movimento romântico, ao se opor à racionalidade moderna do individualismo e da fragmentação, sustentava a noção de que o indivíduo é uma totalidade, uma unidade plural, uma singularidade de múltiplas dimensões.

Ao que tudo parece indicar, na verdade, essa tensão é uma tensão vertical, entre idealismo e romantismo, entre alturas e profundezas, entre apriorismo e empirismo. Contra esses extremos, Durkheim, na introdução de *As formas elementares da vida religiosa*, nos diz que são as representações coletivas que criam a realidade. Ou seja, as nossas categorias de entendimento, que nos levam a emitir juízos, são fatos sociais, que decorrem de um pensamento coletivo que nos antecede. Com base nesse pressuposto, Durkheim consegue criticar tanto o imanentismo ou o apriorismo presente no idealismo como o reducionismo subjetivista operado pelo empirismo.

Embora a noção de representação, presente no pensamento de Durkheim, já não mais dê conta das novas concepções relacionadas ao campo da leitura da realidade e mostre um Durkheim filho de seu tempo, condicionado por uma história marcada pelo paradigma de que a consciência conseguiria retratar a realidade, penso que suas análises sobre a origem social das categorias de leitura do mundo permanecem muito válidas e atuais sinalizando para a dimensão histórica e epocal das concepções de mundo, “já que as categorias mudam conforme os lugares e as épocas” (DURKHEIM, 1996, p. XXIX-XXV).

Essa modalidade de holismo que encontramos em Durkheim será posteriormente muito trabalhada por outros pensadores, com destaque para Richard Rorty (2005) que, dialogando com o trabalho de Habermas (2002), reconhece que a história do pensamento da cultura ocidental nos últimos dois séculos vem marcada por uma tensão dialética que poderia ser sintetizada como uma tensão entre os universalistas e os românticos. Os primeiros com tendência de puxarem para o alto, para a idealização de uma razão capaz de nos fornecer a verdade, os românticos tendem a puxar para baixo, para as profundidades da subjetividade. Para Rorty (2005) essa tensão seria justamente uma tensão no sentido vertical. A grande aprendizagem que teremos de fazer é aprender a pensar e nos acostumarmos a pensar horizontalmente, evitando os extremos da grandiosidade universalista e da profundidade insondável do romantismo, assumindo a finitude humanista. E isso é, de certa forma, uma atualização da reflexão de Durkheim sobre a origem social de nossas categorias de entendimento.

Seguindo nossa reflexão sobre a ênfase romântica, Colin Campbell (2001) afirma que a força criativa da “personalidade romântica”, da imaginação dos indivíduos modernos para criar formas ou configurações substitutivas como expressão de seus sonhos e ideais tem

relação com um histórico de inibição ou supressão expressiva da emoção. Nas palavras de Campbell:

Pode-se dizer que existe uma relação de semelhança entre a prática de inibir a expressão emotiva e a valorização da paixão profunda. Aqui também o preço pago pela restrição de impulsos do comportamento é seu desvio para outros canais, amplamente imaginativos e ocultos, com o resultado de que se cria a possibilidade de uma espécie de conduta diferente (CAMPBELL, 2001, p. 310).

Campbell, em sua obra *A Ética Romântica e o Espírito do Consumismo Moderno* (2001) — de modo similar ao que havia feito Max Weber (2004), ao demonstrar a relação entre uma determinada ética protestante e o espírito do capitalismo — demonstra que o comportamento consumista na sociedade capitalista tem relação com a ética do romantismo, que irrompeu na Europa no século XVIII. Uma das marcas sociais dessa época seria uma revolução nas formas de consumo, em que um de seus elementos mais expressivos seria a ascensão de uma classe média, quebrando uma dinâmica antes restrita à nobreza, com o consumo de luxo, o culto ao romântico, o crescimento de horas dedicadas ao lazer e à leitura de ficção. Segundo Campbell, parte dessa classe média pertencia ao protestantismo ascético, ao calvinismo, que via na materialidade um sinal de salvação.

A emergência de novas práticas culturais, com destaque para a produção e a leitura do romance, como acento para a presença das mulheres nesse universo, foi produzindo novos padrões culturais na época, com repercussões. Nas palavras de Campbell:

[...] a expansão geral das atividades das horas vagas, inclusive a leitura de romances, juntamente com a ascensão da moda e do amor romântico, tudo isso pode ser visto como parte e parcela de um feixe de fenômenos culturais que apareceram primeiro na Inglaterra do século XVIII e que, de um modo até agora obscuro, se relacionam com o que se veio a chamar a revolução do consumo (CAMPBELL, 2001, p. 45-46).

Campbell identifica uma revolução nas formas de consumir, que teria suas raízes na Revolução Industrial. A emergência de uma razão sentimental, associada ao romantismo, teria o poder de operar nos indivíduos modernos a vontade de realizar novas experiências, produzidas por sua imaginação.

Percebo a genialidade da reflexão de Campbell no alargamento de sua concepção, que ultrapassa a usual relação entre consumo e mentalidade materialista. Associar a mentalidade consumista contemporânea ao desejo insaciável de aquisição de objetos representa, para Campbell, um “sério mal-entendido” (CAMPBELL, 2001, p.131). O cerne da questão não

estaria na aquisição de objetos, dos quais os indivíduos também se desfazem rapidamente, mas no anseio por algo melhor, na dinâmica da relação entre ilusão e realidade, na qual a ilusão é sempre a instância melhor. No que tange a este aspecto, suas análises possibilitam a percepção de que razão e sentimentos são dois princípios “mais complementares do que contraditórios, compreendendo conjuntamente um sistema total de personalidade” (CAMPBELL, 2001, p. 312). Nas palavras do autor:

A motivação básica dos consumidores é o desejo de experimentar na realidade os dramas agradáveis de que já desfrutaram na imaginação, e cada “novo” produto é visto como se oferecesse uma possibilidade de concretizar essa ambição (CAMPBELL, 2001, p. 131).

Um dos campos nos quais essa análise pode ser verificada é a atual indústria dos casamentos, um mercado em ascensão com dezenas de serviços especializados. Nesse mercado, o *slogan* mais usado pelos fornecedores é “produzindo e realizando sonhos”, com a presença de uma consciência hegemônica de que o desejo do casal não se reduz a uma necessidade material ou a uma festa, mas envolve um universo de simbolismos, de sensibilidades, de sonhos, de criações, de artes, de formas de sentir e de perceber que plasmam diferentes espiritualidades.

Os indivíduos modernos não moram somente numa ‘gaiola de ferro’ da necessidade econômica, mas num castelo de sonhos românticos, esforçando-se, mediante sua conduta, para transformar um no outro (CAMPBELL, 2001, p. 18).

Superando a perspectiva expressa na alegoria weberiana da gaiola de ferro, segundo a qual a liberdade individual estaria seriamente comprometida no sistema capitalista, as análises de Campbell evidenciam que, embora o indivíduo pense e aja influenciado pela cultura na qual vive inserido, a liberdade das escolhas continua a ser uma crescente. As análises de Campbell e as observações empíricas me permitiram reconhecer que na contemporaneidade, pensada como modernidade secular e reflexiva, existe a busca por um consumo criativo, estimulado pelos ideais de uma cultura secular, pela realidade do amor romântico e pelo movimento da moda.

Assim, na modernidade tardia, a busca espiritual harmoniza-se com o consumo de bens e serviços. E nesse movimento, a tensão entre o sonho e a realidade desempenha o papel de força motriz. Com isso, Campbell afirma que a lógica cultural não se esgota na dimensão

da racionalidade instrumental e da mentalidade calculista, ela é também a cultura “da paixão, e a do sonhar criativo que nasce do anseio” (CAMPBELL, 2001, p. 318). É nessa tensão que conjuga, por um lado, sonho e prazer e, por outro, realidade e utilidade que se manifesta todo o dinamismo da cultura moderna secular e reflexiva.

Um dos méritos da reflexão de Campbell consiste em reconhecer a força da criação e da imaginação que brota do espírito romântico da época moderna. Essa percepção leva o autor a reconhecer que o consumo ultrapassa a dimensão materialista, sendo estimulado pela relação entre ficção e devaneio. O devaneio, vinculado à realidade, alimenta a imaginação e sonha com novas e possíveis experiências agradáveis, em busca de felicidade. O simples fato de imaginar uma nova realidade ou um objeto de desejo já se torna profundamente prazeroso, até mesmo mais prazeroso do que a própria posse do objeto desejado que, comparado ao devaneio, poderá ser frustrante. Para Campbell, “muitos dos produtos culturais oferecidos à venda nas sociedades modernas são consumidos, de fato, por servirem de apoio à elaboração dos devaneios” (CAMPBELL, 2001, p. 135).

Na passagem do hedonismo tradicional para o moderno, segundo Campbell, o foco se desloca do prazer sensorial para a estimulação emocional decorrente da imaginação. Sendo assim, as expectativas emocionais condicionam as escolhas dos bens e dos serviços a serem contratados e consumidos. Com isso, Campbell desloca o foco do consumo moderno da sua dimensão materialista e o associa ao consumo de novidades que estimulam e alimentam a emoção. A principal característica da ética hedonista seria a busca por novas experiências criadas pela imaginação, muito mais do que o consumo em si de um produto. A imagem do produto gera uma emoção, e o consumo verdadeiro é, em grande parte, “um resultante desse hedonismo mentalístico” (CAMPBELL, 2001, p. 130).

Seguindo os passos de Campbell, que relaciona a ética romântica ao espírito do consumismo moderno, o declínio moderno de crenças escatológicas pode estar na raiz do hedonismo autoilusivo que se caracteriza por “um anseio por experimentar na realidade os prazeres criados e desfrutados na imaginação, um anseio que resulta no incessante consumo de novidade” (CAMPBELL, 2001, p. 288).

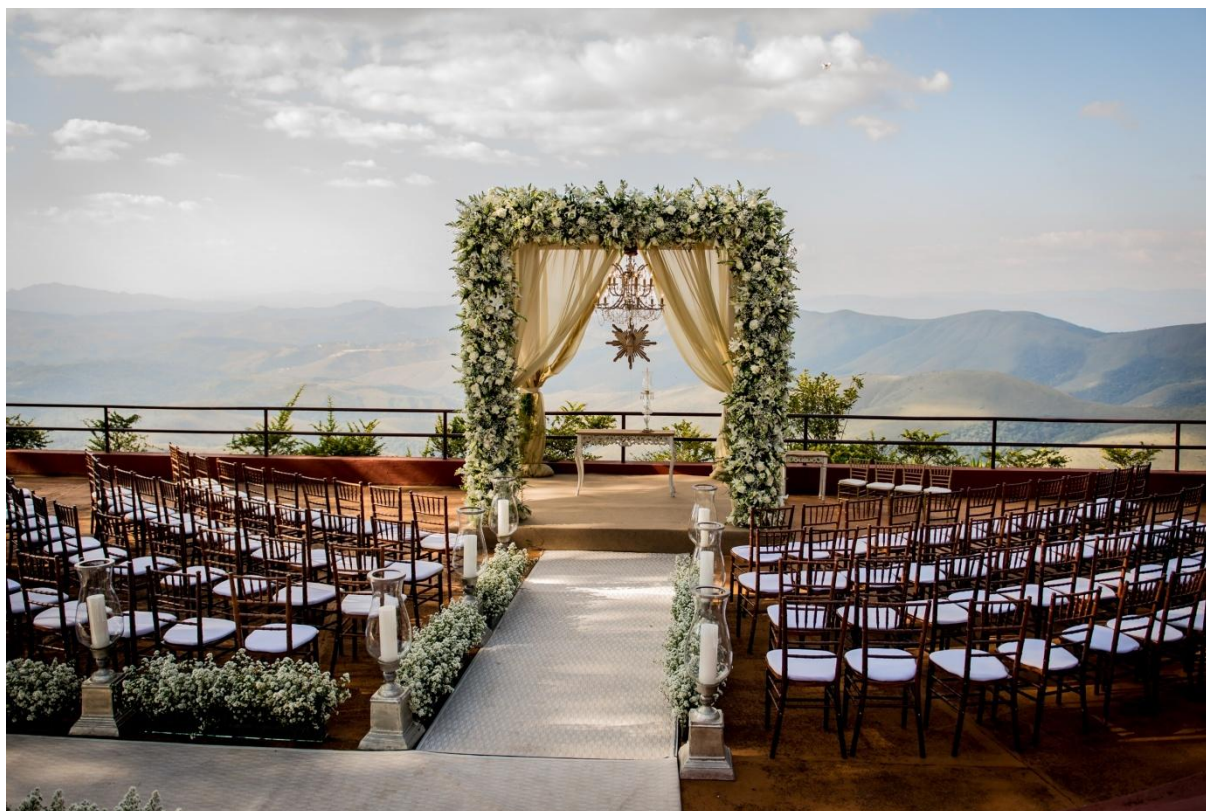
Essa reflexão de Campbell sobre o devaneio, que ajuda na compreensão da busca dos consumidores modernos por novidades, torna-se mediação privilegiada para pensar o rito de casamento “fora de igreja”, em jardins ao pôr do sol, como um sonho imaginado e perseguido, que em outros imaginários e contextos sociais poderia estar sob repressão. Assim, reafirma-se a dimensão reativa como uma característica desse movimento romântico.

Com efeito, nas agendas de casamento, verificadas junto aos locais da celebração, junto aos cerimoniais e ao Núcleo Mineiro de Celebrantes (NMC), constata-se de modo muito claro que o primeiro horário a ser preenchido para as celebrações é o horário das 17h, em lugares que disponham de um belo jardim e/ou remetam ao horizonte infinito (Figura 1).

Essa crescente demanda por celebrar o rito de casamento em espaços abertos pode também ser interpretada como expressão desse movimento de consumo de novidades, ao mesmo tempo um indicativo de um novo horizonte buscado, marcado pela leveza e pela comunhão com a natureza.

O que aqui se destaca é o espírito moderno em sua dimensão imaginativa que se coloca a demanda de imaginar o novo, o evento único. E essa dinâmica da imaginação do agradável produz prazer. A celebração do rito de casamento fora de um templo religioso tradicionalmente consagrado para as cerimônias insere-se nessa dinâmica como um produto imaginado, que agrada, que emociona e que se faz fundamental no processo de autorrealização dos indivíduos que fazem essa escolha.

Figura 1 - Cenário: Morro do Chapéu, Nova Lima, MG⁵



Fotografia: Leonardo Pedone.

E essa experiência de emoção vivida no rito é cada vez mais simultaneamente transmitida por diferentes mídias de comunicação, gerando demandas, criando estilos de vida ideais e, com isso, alimentando e reforçando sonhos individuais, especialmente relacionados às formas de exteriorização de seus sonhos. Aqui é possível perceber a dimensão mimética tão presente na constituição da aprendizagem humana e da vida social. Tratarei desse tópico no capítulo seguinte, ao abordar a relação entre rito e cultura.

1.2.2. Um novo olhar para o diverso

O espírito racionalista moderno foi identificado por Harvey (2001) como sendo uma primeira era da modernidade, na qual o espírito do Iluminismo busca se impor de modo universal. Nessa primeira modernidade, inscrita no projeto do Iluminismo, a concepção dominante seria a de que o mundo poderia ser controlado e organizado de modo racional, apreendido e representado de modo verdadeiro. Seguindo a argumentação de Harvey, a noção de linearidade e de homogeneidade no modo de representação da vida, como característica do

⁵ Todas as fotos utilizadas neste estudo receberam explícita autorização dos casais e dos fotógrafos, por email e em conversa pelo aplicativo whatsapp.

Iluminismo moderno, começa a desmoronar a partir de 1848, no conjunto de revoluções ocorridas na Europa, especialmente na França, conhecido como “primavera dos povos”. Nas palavras de Harvey: “A fixidez categórica do pensamento iluminista foi crescentemente contestada e terminou por ser substituída por uma ênfase em sistemas divergentes de representação” (HARVEY, 2001, p. 36-37).

E será essa perspectiva, transposta para a dimensão cultural, que começará a ser percebida na antropologia, especialmente a partir de Franz Boas. As observações etnográficas e as análises antropológicas de Boas (2004, 2010) estão na direção contrária de certas linhas de investigação predominantes na época, segundo as quais haveria graus evolutivos na cultura, seguindo um processo unilinear e universal. Contra o racismo biológico, contra a tendência de reduzir a cultura à raça, contra o evolucionismo cultural e o determinismo geográfico, Boas busca compreender, expressar e explicar a diversidade inerente à vida de diferentes grupos sociais que produzem e reproduzem a sua existência em condições geográficas semelhantes. As pesquisas de Boas demonstravam que cada grupo cultural era um sujeito coletivo de uma história singular, que não cabia em uma lei geral que prescrevia a linha evolutiva da civilização, ao modo de um difusionismo. Por isso, a antropologia, a partir de Boas, passa a ser desafiada a lidar com as culturas singulares como totalidades complexas. E essa concepção antropológica será muito relevante aqui, neste estudo.

Influenciado por esse movimento antropológico, Louis Dumont (2000) apresenta em sua obra um contraponto à ideologia do individualismo da cultura moderna ocidental. Contra a noção de universalismo e de igualdade, ele traz como modelo a sociedade indiana de castas. Dumont afirma que as diferenças fundamentais podem ser sintetizadas entre holismo e individualismo, com as correspondentes noções de hierarquia e igualdade. Nessa dinâmica, ele desnaturaliza a noção ocidental moderna de igualdade, centro do ideário individualista.

A grande contribuição do olhar antropológico de Louis Dumont, neste debate, consiste em evidenciar a dimensão sociocultural das categorias e das configurações dos modos de pensar e de agir. Dumont chama a atenção, ao contrastar com o sistema de castas na Índia, para a dimensão relativa e historicamente situada do fato de o indivíduo moderno, na cultura ocidental, ser exaltado como valor e ter enaltecida sua ativa subjetividade. É algo localizado, que não deve ser lido como um fenômeno universal, afirma Dumont.

E ao considerar o individualismo como valor na cultura ocidental moderna, Dumont chama a atenção para o fato de que a singularidade do individualismo como espírito de época consistiria em sua dimensão moral e, portanto, cultural, como forma de consciência que

passaria a predominar na modernidade ocidental, na qual o indivíduo vem destacado em sua autonomia em relação ao corpo social.

Ao refazer o percurso que resulta na gênese do individualismo, Dumont inicialmente encontra a categoria de “indivíduo-fora do mundo”, localizado nos primórdios do cristianismo, no qual o valor absoluto vinha de Deus e estava vinculado a Deus; e sob os domínios desse valor absoluto e externo, o indivíduo deveria renunciar ao mundo e aos valores sociais para viver conforme as orientações divinas. Aqui se encontra uma clara oposição hierárquica entre valores supremos e valores mundanos. Progressivamente, com a aproximação entre Igreja e Estado, sendo a Igreja a instituição representativa da transcendência, realizam-se as ingerências desta na vida social, no sentido de determinar valores supremos a serem vividos no espaço social. Com isso, teria se formado uma nova categoria, a do “indivíduo-no-mundo”. Dumont faz referência à teocracia calvinista como um marco fundamental desse movimento, no qual se teria superado a dicotomia mundano-divino, no sentido de que a vontade divina pode e deve ser realizada na esfera mundana. O indivíduo está agora no mundo. Temos diante de nós o indivíduo-no-mundo (DUMONT, 2000, p. 63).

Contudo, esse processo de individualização no mundo ainda não seria a afirmação do indivíduo como valor, mas a afirmação de Deus no mundo, a imposição de valores extramundanos a serem vividos na esfera mundana. Nessa perspectiva, as dimensões terrenas adquirem valor na proporção em que participam ou se voltam, no mundo, para algo fora do mundo. Na expressão de Dumont, trata-se de uma “intramundanidade ascética, ou condicionada” (DUMONT, 2000, p. 65).

Dessa forma, com o cristianismo de matriz protestante ascético estaria se formando uma singularidade ética no ocidente, que promoveria uma virada antropocêntrica, no sentido da subjetivação do indivíduo moderno; uma volta para a sua interioridade, pela prática da ascese, em busca de purificação, para uma vida em conformidade com os valores supremos. Nessa dinâmica, a relação com Deus passa pela interioridade do sujeito em seu “eu”. Constitui-se, assim, o valor social e cultural do indivíduo; em outros termos, estaria aqui a gênese do individualismo ocidental moderno. Desse modo, na dimensão moral do individualismo, a consciência moderna associa o valor ao indivíduo (DUMONT, 2000, p. 63).

Esse processo de subjetivação que acontece na modernidade ocidental, instaurando uma permanente tensão entre diferentes perspectivas, emblematicamente reduzidas ao idealismo iluminista e ao romantismo, promove também o que veio a ser definido como modernidade reflexiva. Com o conceito de reflexividade, Ulrich Beck (1997), Anthony Giddens e Scott Lash afirmam o fortalecimento de um novo espírito moderno, da reinvenção.

Esses autores reconhecem que não há somente um espírito moderno, o da modernidade industrial; mas, que muitas modernidades são possíveis. O elemento central da noção de modernidade reflexiva estaria no fato de ser um processo de individualização e de destradicionalização, no qual os indivíduos se colocam em atitude de autoconfrontação, de crítica de uma tradição.

De acordo com Beck (1997), a modernidade reflexiva seria o segundo momento da modernidade, após as frustradas promessas da modernidade iluminista e industrial na qual reinava o otimismo generalizado com as perspectivas de que com a ciência e a tecnologia os seres humanos iriam erradicar as mazelas humanas. A modernidade passa a ser reflexiva, isto é, assume-se como problema para si mesma, desnaturaliza a tradição iluminista, questiona o instituído e institui uma descontinuidade.

Na perspectiva de Beck (1997), a racionalidade moderna iluminista não mais dá conta das novas questões que afetam a humanidade. Uma nova racionalidade é demandada, para além da racionalidade técnico-científica. Para o autor, a exigência do momento é por uma ética reflexiva, dada a consciência de que “o microcosmo da conduta da vida pessoal está interrelacionado com o macrocosmo dos problemas globais, terrivelmente insolúveis” (BECK, 1997, p. 61). Essa perspectiva da volta reflexiva sobre si mesma, assumindo-se como problema, em um tempo em que as velhas ou antigas seguranças das comunidades tradicionais já não mais são encontradas, seria a marca mais distintiva dessa modernidade reflexiva ou tardia.

Nesse movimento de individualização e de pretensa destradicionalização, a modernidade reflexiva promove o questionamento dos tradicionais binômios, das polaridades incomunicáveis como, por exemplo, entre o sagrado e o profano, o secular e o religioso. Segundo (CAMURÇA, 2003), esses polos deixam de ser vistos como polaridades opostas e incomunicáveis e passam a ser uma co-presença no cenário público, numa polaridade tensa e desafiadora.

Segundo Giddens (2002), a modernidade tardia fomentaria a construção da auto-identidade como um “empreendimento reflexivamente organizado”, por meio do qual indivíduos construiriam estilos de vidas, a partir de uma multiplicidade de opções de escolha. Para Giddens, a “abertura” da vida social de hoje faz com que o eu se torne um projeto reflexivo, pelo qual o próprio indivíduo é o sujeito responsável. E, para o autor, “o tecido moral da auto-realização é a autenticidade, baseada em ‘ser verdadeiro consigo mesmo’” (GIDDENS, 2002, p. 77).

Nessa perspectiva existencial da vida moderna tardia, o fio condutor da construção do sentido da existência e das escolhas seria a trajetória da vida individual, da qual brotaria um sistema pessoal de crenças, no interior do qual o indivíduo se daria conta de que a “sua primeira lealdade é devida a si mesmo” (GIDDENS, 2002, p. 78). Por isso, Giddens afirma que a questão relacionada ao significado passa a ser preocupação central da “modernidade tardia” ou “modernidade alta”, uma vez que as grandes narrativas da primeira fase da modernidade estão sob suspeição ou fragilizadas.

Dessa forma, sobre o entendimento da modernidade como reflexividade, penso que seja esclarecedor pensarmos em sociedade do conhecimento, no processo de informação rápida e da igualmente rápida desatualização daquela informação anterior. Com isso, concepções e práticas são constantemente revistas e reformuladas, instaurando uma dinâmica que não repousa, que gera sempre novas fragmentações ou cisões, descontinuidades, deslocamentos.

Para Taylor essa modernidade é da ordem da imanência, na qual as supostas verdades metafísicas perenes e a pretendida universalidade de uma moral de inspiração religiosa não mais dominam o universo cultural e os comportamentos individuais. E, assim, novos processos de identificação individual estariam em formação, influenciados por essa mentalidade de época. Taylor afirma que essa modernidade fomenta o humanismo, na medida em que surgem tanto a possibilidade de superação e de afastamento da “antiga ética transcendental do ascetismo” quanto, especialmente, por desenvolver novas sensibilidades, fomentar novas experiências e “novas compreensões do *self*” (TAYLOR, 2010, p. 673). Nas palavras de Taylor: “O individualismo é fruto normal da autoestima humana quando se ausentam as demandas ilusórias de Deus, da corrente do Ser ou da ordem sagrada da sociedade (TAYLOR, 2010, p. 671).

Concebida como virada antropocêntrica e individualizante, a modernidade significaria a ruptura com os referenciais clássicos de organização da vida, oferecidos pela tradição. Nesse sentido, modernidade seria sinônimo de crise e de risco, uma vez que coloca o indivíduo na condição de sujeito ante uma diversidade de possibilidades. E as respostas que ele der a esses múltiplos estímulos e referências, inscritos culturalmente, passam a ser fundamentais no processo de construção de sua identidade e de novas rotinas e hábitos. Desse modo, o indivíduo moderno é concebido como desafiado socialmente a planejar sua existência, em condição de liberdade ante realidades que, em contextos anteriores, significariam, acima de tudo, um limite à autorrealização conscientemente construída.

Em conformidade com essas perspectivas, a modernidade seria sinônimo de laicidade e de secularização, fazendo referência a uma nova realidade, na qual o fundamento dos valores e das ações humanas não se encontraria mais em Deus, mas no próprio ser humano, considerado sujeito da história. Por isso, as justificativas da ação humana e da norma moral não poderiam mais se fundamentar em explicações religiosas, mas na lei natural, no interesse e na razão humana.

1.3. Desencantamento, laicidade e secularidade

Em termos políticos, desde Maquiavel, a laicidade passa a ser reivindicada como uma expressão singular da modernidade ocidental. E por laicidade, compreende-se um regime jurídico marcado pela separação entre política e religião, fazendo referência a um Estado soberano, sem vínculo com religião, a um Estado que prescinde da religião como fator integrador do tecido social. Contudo, nas diferentes sociedades políticas ocidentais, essa relação ou ausência de relação entre o poder político e as religiões acontece de diferentes modos e em diferentes graus de intensidade, razão pela qual não se fala em homogeneidade.

Embora não exista esta forma única de laicidade, existem aspectos compartilhados nas sociedades ocidentais modernas, entre os quais merecem destaque a afirmação das liberdades individuais — a partir da liberdade de consciência — e o reconhecimento da igualdade jurídica dos indivíduos. Segundo a percepção de Oro, a força condicionante dessas diferentes formas de laicidade, nos tempos atuais, torna possível verificar nas sociedades ocidentais “a liberdade religiosa e de culto, a não discriminação religiosa por parte do Estado e a efetiva separação entre o poder político e religioso” (ORO, 2011, p. 224). O fato de serem esferas distintas e autônomas, religião e política não estão condenadas a caminharem paralelamente. A religião poderá, inclusive, ser horizonte motivacional para um engajamento político.

Nesse percurso histórico que vai moldando o processo de secularização, o jusnaturalismo renascentista e moderno, ao afirmar a existência do direito natural, coloca-se na dinâmica da secularização, uma vez que os fundamentos do direito não estariam em algo exterior ou transcendente, mas concentrados na razão, em elementos intrínsecos ao que viria a ser denominado como natureza humana. Penso que a relevância desse momento histórico e ideológico merece uma tematização, ainda que breve.

O jusnaturalismo emergente na Renascença, na verdade, passa a colocar ênfase em reflexões já presentes em Aristóteles, especialmente em sua obra *Retórica*, na qual distingue

entre lei escrita e lei natural (universal) e também posteriormente tematizadas por Agostinho e Tomás de Aquino, entre outros.

Ao estabelecer a natural igualdade entre os indivíduos, o jusnaturalismo fomenta o pensamento contratualista, uma vez que a igualdade é condição para se pensar um contrato. No cerne da “primeira” modernidade, em fins do século XVIII, acontece a criação da constituição francesa e da Constituição dos Estados Unidos. O artigo 6º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, proclamada na França nesse movimento constitucional que vai de 1789 a 1791, é emblemático para se pensar a instituição da natural igualdade entre os seres humanos, iguais perante a lei. Nesse mesmo artigo, a única distinção admissível seria aquela que resultasse das virtudes e dos talentos individuais.

Nesse engajamento contra o poder absoluto e ilimitado de um soberano acima do corpo político, busca-se um limite aos arbítrios de monarcas e tiranos. E o limite que passa a ser exaltado é a constituição, a lei, a carta magna, instância intocável, pois que congregaria as liberdades de todos os cidadãos. Nesse sentido, o direito fica equiparado à lei, e a lei passa a ser expressão da vontade geral, da soberania popular, concebida como fundamento para os Estados modernos, conforme vem disposto no artigo 6º da Declaração francesa de 1789. Com essa supervalorização da lei positiva, os princípios jusnaturalistas passam a ser superados e rotulados como metafísicos. Instaure-se o positivismo jurídico que, diferente do jusnaturalismo, passa a valer não mais universalmente, mas de modo situacional e localizado, não mais de modo imutável, mas que assume a dimensão histórica em sua mutabilidade, não mais focado em algo essencialmente bom, mas naquilo que é útil à sociedade num determinado momento da história.

Nos campos político e jurídico, a partir do século XVIII, fomenta-se o paradigma da laicidade, afastando-se de filosofias teocráticas. Isso gerou um conjunto de regimes jurídico-políticos no qual o modelo de governo passa a estar fundado na soberania popular, centrado naquilo que é mais caro para a modernidade: o reconhecimento das liberdades individuais (MONTERO, 2013, p. 14).

Para quem busca compreender o direito como uma das esferas que reivindica autonomia frente a outras esferas, na modernidade ocidental, Hans Kelsen passa a ser passagem obrigatória, depois de Auguste Comte. Em sua obra *Teoria pura do direito*, originalmente publicada em 1934, Kelsen (2012) reivindicava uma concepção científica própria, inerente ao próprio campo do direito, fundamentada no pressuposto positivista de que o jusnaturalismo é uma metafísica jurídica que traz em si o risco de um subjetivismo radical. Nesta perspectiva, a fundamentação racional do direito estará em uma norma legal básica

pressuposta, produto de um consenso mínimo em uma determinada sociedade situada historicamente e aceita por sua eficácia.

Contudo, em contextos de modernidade tardia, secular e reflexiva, após o fenômeno do extermínio em massa de seres humanos provocado na Segunda Guerra, novas consciências emergem. Cresce a consciência da necessidade de impor limites na aplicação da ciência e da tecnologia, com acentuadas críticas ao espírito positivista. Uma das mais destacadas expressões desta modernidade secular, tardia e reflexiva tem relação com a maior visibilidade e reconhecimento das diversidades e das pluralidades de diferentes naturezas que compõem o tecido social e cultural. Nesse novo contexto, o positivismo jurídico não mais dá conta de atender e explicar essa complexidade crescente da vida em sociedade, na qual novos direitos constitucionais vão sendo incorporados de modo mais dinâmico. Surge o que se chama no direito de pós-positivismo ou neoconstitucionalismo, focado em integrar as conquistas anteriores com os novos desafios da atualidade, contemplando como normas jurídicas não somente regras, mas também princípios. E a constituição passa a ser o âmbito fundamental dos princípios, cada vez mais plurais. Essa abertura valorativa, que transcende a estrita legalidade, passa a ser um dos marcos diferenciais do neoconstitucionalismo (ALEXY, 2008) e da modernidade ocidental em suas dimensões secular e reflexiva.

Esse rápido olhar nos permite perceber que os caminhos da racionalização, do desencantamento e da secularização se encontram e se traduzem nas diferentes esferas da vida social. Se, por um lado, a secularização parece ser um fato inquestionável, o significado e as decorrências desse novo paradigma não resultam em consenso entre os pensadores e especialistas. Se, inicialmente, para muitos, o processo de secularização os fazia pensar e afirmar o declínio da religião, atualmente essa concepção parece estar superada, não confirmada. Assim, o significado de secularização permanece sendo problematizado.

Antes de tentar fazer qualquer tipo de descrição sobre a evolução histórica do conceito de secularização, quero frisar a clara consciência de que não se trata de uma trajetória linear. Para Marramao (1997), o termo secular, que surge como termo técnico no campo do direito canônico, sofreu ao longo da história algumas mutações. No século XVI, o termo era usado fazendo referência à passagem de um religioso “regular” ao estado de clero “secular”. Dessa forma,

Desde os seus primórdios, o termo secularização mostra-se já marcado por um *esquema antitético*: o do dualismo regular e secular que já contém em si, embora apenas virtualmente, a metamorfose moderna dos pares "paulinos" celeste/terreno, contemplativo/ativo, espiritual/mundano (MARRAMAO, 1997, p. 17-18).

Pensar em secular é, portanto, referir-se ao modo como a modernidade ocidental se concebe e concebe a religião, tendo como referente o mundo medieval. Historicamente, o conceito de secularização vai recebendo diferentes configurações e transmutações, condicionadas pelas diferentes perspectivas em ação. Não obstante, é possível caracterizar, como muito bem indicado por Sell (2017), dois momentos estruturantes da inserção do conceito de secularização no âmbito das ciências sociais, especialmente da sociologia. O primeiro momento refere-se à fundação da própria sociologia como ciência moderna, no qual o termo secularização é usado para pensar a própria modernidade. Nesse cenário, Max Weber é tido como o cientista que inaugurou essa identificação da modernidade com a secularização, mesmo que de modo secundário, uma vez que as categorias “racionalidade” e “desencantamento” ocupam o lugar primordial para caracterizar o moderno. Diferentemente, no segundo momento, datado no pós-Segunda-Guerra, quando nasce a sociologia da religião como saber especializado e autônomo, a secularização passa a ser categoria analítica para pensar a própria religião. Dessa forma, quando se pensa o processo da secularização, pode-se pensar na natureza da modernidade ou pode-se pensar na natureza da religião; por um lado, na forma como a modernidade lida com a religião e, por outro lado, no modo como é possível viver a religião em condições modernas.

E nessa tematização da relação entre modernidade e religião, é inegável o lugar de destaque para Max Weber. Muitas são as controvérsias sobre o amplamente lido e discutido livro de Max Weber: *“A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo”* (Weber, 2004), situado no contexto que vai de 1904-1920, contemplando suas duas versões ou edições. Muitos veem essa obra como a base das teorias da modernização ou que ela pretendesse ser uma explicação da gênese do capitalismo como sistema econômico. Para Riesebrodt, o cerne desta obra seria um debate cultural sobre um novo *ethos*, uma nova visão de trabalho e de atividade econômica, uma revolução que teria, para Weber, no protestantismo ascético um de seus componentes que muito influenciaram na formação da cultura capitalista moderna (RIESEBRODT, 2012, p. 159-160).

Em sua crítica ao determinismo econômico e à compreensão teleológica da história, seja isso em termos idealistas ou em termos materialistas, Weber sinaliza para a sua compreensão da história não como um processo de libertação ou de progresso linear, mas como um devir, um movimento relacionado a ações orientadas por interesses e, como tal, a história pode ter ações e decorrências imprevisíveis, dado o pluralismo de perspectivas. Assim, a gênese do capitalismo deve ser buscada não só em fatores econômicos, mas acima de tudo em fatores culturais.

Na consideração da vida monástica medieval, a ascese religiosa aplicada ao trabalho aparece como um dos traços mais distintivos desse estilo de vida. Com Calvino e com as seitas ascéticas, especialmente os batistas, menonitas e quakers, a ascese continua a ser cultivada como se fosse uma mediação privilegiada no serviço a Deus. Weber percebe que esse aspecto ascético não era tão presente nem no catolicismo nem no luteranismo, que teriam uma dimensão mais passiva, se comparada com o protestantismo ascético, no qual haveria maior presença da dimensão ativa e, por isso, essa vertente seria mais modernizadora.

Em vez de humildes pecadores que buscavam a salvação pela via penitente, formam-se “santos autoconfiantes”. O ascetismo cristão que antes de concentrava na dimensão contemplativa e na *fuga mundi*, passa a viver inserido no mercado, a partir de uma perspectiva vocacional, de amor disciplinado ao trabalho, de negação da ostentação e da restrição do consumo, como mediações do amor a Deus. Esse novo *ethos* está na formação do espírito do capitalismo (WEBER, 2004).

Na formação desse *ethos*, caracterizado pela vida disciplinada e metódica, pelo amor ao trabalho como expressões de uma aliança que tem como horizonte a salvação, estariam as raízes de uma forma de vida moderna. Um dos aspectos que merece ser salientado no protestantismo ascético é a sua ênfase antiautoritária, a exaltação não do súdito, mas da firmeza e da força de caráter do indivíduo disciplinado e responsável. Assim, não é possível pensar a “singularidade” do capitalismo moderno prescindindo de suas raízes religiosas.

Parece consensuado nas narrativas sobre a modernidade que ela implica a emergência do indivíduo, como medida, como critério-fonte dos juízos ético-morais e estéticos. Sua consciência e sua liberdade substituem o que tradicionalmente vem mencionado como o centro de referência: o mundo do sagrado vinculado a instituições religiosas, de onde brotava a coesão sociocultural. Para Max Weber (2004), pensar a modernidade é pensar um processo de racionalização, em desencantamento religioso do mundo e em processo de secularização que vai se desmembrando em diferentes esferas.

Considerando o horizonte de época, Max Weber afirma que é preciso perceber a mudança sociocultural que aconteceu. Weber faz a experiência da secularização, uma vez que se encontra em uma sociedade na qual a racionalidade invade praticamente todos os campos, especialmente o campo jurídico, no qual as leis nascem como fruto de discussões racionais, apresentando um caráter público e revisional. Esse parece ser um dado característico da modernidade.

Ao se referir à modernidade como processo de racionalização, de desencantamento e de secularização, Weber sinaliza para a relação conflitiva que passa a existir entre a religião e

o mundo moderno, entre a religião e as outras instâncias ou instituições, como a econômica, a política, a estética, a erótica e a intelectual que emergem para a autonomia, com as quais a religião entra em competição justamente por elas se pretenderem autônomas (SELL, 2017, p. 50).

Dessa forma, o aspecto central da secularização estaria na categoria da diferenciação das esferas sociais que, autonomizadas, passariam a operar a partir de uma racionalidade própria, sem vínculo necessário com o histórico elemento religioso. Contudo, não se deve esquecer que essa diferenciação acontece em contexto no qual se afirma a laicidade do Estado, que exerce papel decisivo no fomento e na perpetuação da autonomia das esferas, uma vez que o Estado laico tem em si sua legitimidade. Nesses termos, pensar secularização implica pensar diferenciação (CASANOVA, 1994).

Segundo Max Weber, modernidade significa racionalização da vida, que tanto opera quanto resulta da passagem de um mundo encantado, marcado pela presença da magia, para um universo racionalmente orientado. Assim, o desencantamento do mundo aparece no seio da religião judaico-cristã, como um processo essencialmente religioso, operado por religiões éticas que eliminam a magia e não mais a aceitam como meio de salvação.

Para Weber (2004), com base nas narrativas bíblicas, são os profetas que iniciam o processo de desencantamento e de secularização, uma vez que fazem duras críticas à magia, sinalizando para a responsabilidade histórica das ações humanas. No mundo desencantado, no qual a mente humana vai se afastando de metas transcendentais e substituindo o ideal da vida contemplativa pela afirmação da subjetividade, o indivíduo estaria agora em condições de assumir-se como sujeito de sua história, em um universo de racionalidade instrumental e normativa, na qual a eficácia decorre da escolha dos melhores meios, tendo em vista valores e fins a serem perseguidos na esfera da imanência.

Na perspectiva formulada por Weber (2004), a ética protestante teria uma força secularizante, especialmente por duas razões: por promover a subjetivação da experiência religiosa e por corroborar a diferenciação das esferas política, econômica e científica em relação ao tradicional domínio religioso. Nessa tese, a religião ficaria cada vez mais relegada ao âmbito privado, afastada do espaço público.

Por mais que exista uma tendência em pensar que estamos diante de uma trajetória inexorável, importa aqui perceber que a direção desse processo, que se encaminha para o campo de uma cultura racional autônoma, com sua própria dinâmica, que encontra em si mesma a sua fundamentação de modo reflexivo, é uma das manifestações da modernidade ocidental entre outras reações que vão sendo gestadas.

Em Weber, um dos aspectos que mais marca a genialidade de seu pensamento e do tratamento que dá ao tema da secularização está em sua habilidade em relacionar a racionalização religiosa com o processo de desencantamento do mundo e com a racionalização na esfera jurídica. Muito mais do que secularização, Weber fala em desencantamento do mundo, expressões que não devem ser reduzidas uma à outra. Muitos especialistas, pós Weber, têm evidenciado que essa categoria do secular nasce no interior do próprio cristianismo, especialmente Marramao (1997), Asad (2003) e Taylor (2010).

Se o conceito de secular está vinculado a uma concepção social e política mais ampla, que traz em si a ideia de emancipação em relação às referências religiosas, a ideia de laicidade remete mais especificamente à dimensão jurídica da separação entre Estado e Igreja. A laicidade, legalmente, pressupõe a separação e a ausência de vínculo entre Estado e igrejas e/ou religiões. Com base nessa separação legal, existem diferentes atitudes ou comportamentos políticos. Duas são as atitudes mais diferenciadas. Por um lado, encontram-se aqueles que militam por expulsar a religião do espaço público, hostis a toda forma de religião; por outro lado, existem os que colocam a ênfase na distinção de esferas e não na necessária eliminação. Com base nessa realidade, Ternisien, de modo sintético, classifica duas formas de laicidade: a “laicidade intransigente, ou de combate” e a “laicidade aberta”. (TERNISIEN, 2007, p. 26). O radicalismo da laicidade de combate, que exige a expulsão do religioso do espaço público, poderia ser melhor descrito por secularismo ou ideologia do secularismo, por uma mentalidade social e política que concebe a religião como uma forma de atraso ou de irracionalidade, que não deveria ter lugar na vida pública. Reforçando essa crítica, Taylor (2012, p. 166) afirma que existe um preconceito que funciona como uma forma de etnocentrismo, segundo o qual as “democracias modernas devem ser seculares”. E na sequência afirma em relação a essa concepção ocidental que “tendemos a aplicá-la universalmente, embora nenhuma distinção tão rígida tenha existido em qualquer outra cultura humana na história” (TAYLOR, 2012, p. 160). No que tange à laicidade aberta, ela faria referência à distinção de esferas e designaria “a maneira pela qual o Estado se emancipa da referência religiosa” (ORO, 2011, p. 224). E considerando a trajetória das diferentes sociedades modernas, o que parece ser um elemento comum consiste justamente nessa autonomização das diferentes esferas socioculturais.

O paradigma de uma sociedade secularizada, embora tivesse sido pensado por Weber em termos de processo complexo, acabou sendo concebido e consolidado de forma linear, como se implicasse necessariamente o deslocamento progressivo da religião da esfera pública (CAMURÇA, 2003). Essa concepção linear e simplista deu origem a uma concepção

normativa segundo a qual o religioso e o secular seriam dimensões opostas que não poderiam ocupar o mesmo espaço.

Uma das fortes críticas a essa vinculação de modernidade à secularização entendida como sociedade que expulsa a religião encontramos nas análises sociológicas de Grace Davie (2007), ao rejeitar veementemente a hipótese da incompatibilidade entre religião e modernidade, afirmando-a empiricamente insustentável. E os dados estão aí para corroborar essa crítica. Esse viés teleológico, e por isso mesmo a-histórico, esquece de considerar as múltiplas modernidades que existem, como foi muito bem descrito por Eisenstadt (2001).

Eisenstadt defende a ideia de que a história da modernidade é uma “história contínua de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais” (EISENSTADT, 2001, p. 140). Essa noção traz ao menos duas grandes implicações. Em primeiro lugar, a não identificação entre modernidade e ocidentalização, uma vez que a modernidade acontece para além do ocidente. O padrão, ou padrões ocidentais de modernidades não constituem as únicas modernidades “autênticas”, segundo Eisenstadt, mesmo se foram historicamente precedentes e se continuaram a ser uma referência central para outras visões da modernidade. Em segundo lugar, modernidade implica o reconhecimento de que as modernidades não são estáticas, de que elas são múltiplas. E essa multiplicidade de modernidades tem relação não somente com o fato de transcender o ocidente, mas especialmente por contemplar múltiplos atores, múltiplas subjetividades, que reivindicam reconhecimento e inclusão.

No interior desse aspecto que ressalta as múltiplas direções e formas que a modernidade pode assumir ou receber em diferentes tradições culturais, vale chamar a atenção para o fato de que “tal processo pode tanto solapar as culturas locais quanto dar-lhes uma nova roupagem, ao serem inseridas em contextos globais ou comerciais” (GRACINO JUNIOR, 2016, p. 311).

Nas últimas décadas, especialmente desde 1970, encontra-se novamente no centro das discussões acadêmicas a questão da relação entre modernidade secular e religião, motivada especialmente pela crescente presença da religião e da participação religiosa no espaço público, problematizando o significado da natureza secular do Estado. No Brasil, esse debate sobre a reconfiguração do espaço público tem como um de seus elementos mais singulares a presença crescente, na política, de grupos pentecostais e neopentecostais. Na academia, a relação entre religião e modernidade volta a ser tema de discussão (Sanchis, 1997; Velho, 1997; Montero, 2006; Pierucci, 1998, 2006; Mariano, 2004).

A eclosão dos novos movimentos religiosos, nas décadas de 1970 e 1980 levou sociólogos a fazerem uma revisão do tradicional paradigma da secularização, no qual as instituições e os indivíduos, na vida pública, teriam suas vidas regidas pela racionalidade técnica e instrumental, sem espaço para a religião. Essa demanda que reivindica o lugar da religião no espaço público vem fundamentada na percepção, cada vez mais ampliada, da presença de um sagrado socialmente difuso. Segundo Luckman (2014), mesmo nas sociedades industriais modernas haveria a presença de um “cosmo sagrado”, e de uma “religião invisível”, na qual as crenças e as práticas individuais seriam parainstitucionais, não necessitadas da mediação institucional.

As novas configurações históricas desses movimentos religiosos evidenciariam a crise de plausibilidade das religiões tradicionais, no sentido de não mais estarem em condições de ditar universalmente o sentido da vida, considerando o atual crescimento do pluralismo no campo religioso e suas novas demandas. Além desse aspecto, um fator decisivo que auxilia a corroborar essas novas configurações religiosas em sociedade secular deve-se ao fato de o Estado moderno ser a instituição que passou a assegurar o direito da liberdade de crença, de poder optar por uma forma ou mesmo optar por nenhuma forma de crença e/ou pertencimento religioso.

Nos diferentes cenários contemporâneos, especialmente políticos, a religião vem passando por um profundo processo de ressignificação, apresentando crescente visibilidade como categoria que define pertencimentos e processos de identificação, em sociedades cada vez mais multiculturais. Esse novo cenário, marcado pela interculturalidade e pela presença imperativa dos direitos humanos e da luta por reconhecimento e inclusão cidadã, demanda uma reflexão atenta e lúcida sobre o lugar e o papel na religião na constituição do espaço público, que obviamente não é o nosso objeto de estudo, embora o toque.

Nesse novo cenário, determinados pontos de vista acerca da secularização, como se ela implicasse privatização da religião e menor presença do religioso na esfera pública, vão se mostrando frágeis demais ante uma realidade que dá claros sinais contrários, indicando muito mais para as interações que os atores sociais vão construindo do que para as imaginárias fronteiras entre os campos religioso e político.

A religião marca uma presença no cenário político cada vez mais como prática, como ação, assumindo valores e empenhando-se em lutas antes tidas como seculares. Dessa forma, a primeira característica mais visível da religião deixa de estar necessariamente associada à crença, para ser uma prática movida por valores compartilhados com outros atores sociais não pertencentes ao campo religioso. Dessa forma, onde se pretendia, de modo normativo, ver

separação entre religião e política, entre agentes religiosos e atores políticos, encontram-se interações comunicantes, fluxos dialéticos, negociações, lutas por visibilidade.

Diante da narrativa da secularização como privatização do religioso e como perda da relevância religiosa, alguns críticos afirmam que o crescimento de movimentos religiosos e das manifestações públicas de crença religiosa seriam inclusive expressão de alterações na própria modernidade, que se tornou reflexiva e crítica de si mesma. Seguindo essa perspectiva de pensamento, fala-se em “des-privatização do religioso” (CASANOVA, 1994).

Nessa mesma perspectiva de Casanova, Habermas reforça a noção de que em sociedades verdadeiramente democráticas, todos os setores ou instituições sociais devem ter seu direito de participação na esfera pública assegurado. Devido a esse pressuposto, contra a ideia secularista que pretendia excluir o religioso do espaço público, Habermas, considerando dados que apontam para o crescimento do religioso no espaço público, afirma que se poderia falar em sociedades “pós-seculares”, pelo menos no sentido de que elas evidenciam o fracasso da “certeza secularista de que no curso de uma modernização acelerada, a religião desaparecerá em escala mundial” (HABERMAS, 2007, p. 69).

Compartilho da perspectiva defendida por Wilson (1990) e Pierucci (1997), segundo a qual a emergência desses movimentos religiosos plurais, para além da forma de expressão consagrada por uma tradição, seria justamente a expressão do processo de secularização, reforçando-o. O processo de individualização ou de autonomização do indivíduo, coroado na modernidade, faz com que o indivíduo, liberto da rigidez das formas religiosas tradicionais, passe a transitar e a consumir diferentes formas religiosas, sem necessariamente pertencer a alguma específica.

Dessa forma, a religião também passa a ser um item de consumo, ao qual o indivíduo se dirige por interesses e pode ou não nele permanecer por tempos mais longos. Essa ideia de consumo associada à noção de mercado emerge a partir da liberdade de oferta e de escolha que caracteriza a vida moderna, na qual as identidades passam a ser pensadas e vividas não como algo estático e definitivo, mas como permanentes movimentos de identificação, que inclui a noção de trânsito. Assim, para Almeida (2010, p. 386), o mercado pode ser compreendido como metáfora para pensar a religião, seja sob a perspectiva da escolha dos conteúdos simbólicos e das práticas rituais a consumir, seja sob a perspectiva do trânsito, da circulação.

A ideia de trânsito religioso nos ajuda a pensar algumas dimensões bem singulares da modernidade. Inicialmente, a ideia de movimento, de circulação entre diferentes ofertas religiosas ou espirituais de sentido. Contudo, isso não necessariamente implica uma

disjuntiva, não significa necessariamente o abandono de uma prática para assumir uma outra. A noção de trânsito pode ser pensada como um transitar de uma para outra, retendo algo de uma, assimilando algo de outra, simultaneamente. Por isso, não se trata, necessariamente, de decisões como cisões, rupturas, abandonos. Antes, pode-se estar diante de combinações plurais.

O trânsito, contudo, não é somente dos indivíduos. Ele pode ser compreendido como “circulação de crenças e rituais” (ALMEIDA, 2010, p. 373). Ou seja, a circulação não é somente dos indivíduos, mas também de conteúdos simbólicos e de práticas que os indivíduos levam de um sistema religioso para outro, provocando processos de adaptação ou de atualização nesses sistemas. Nessa interação, processos podem ser mais ou menos conflituos.

Essa mesma noção de que a modernidade também possibilita a emergência de novas formas de buscas religiosas e espirituais encontramos nas análises de Hervieu-Léger (1997), ao tocar no cerne da modernidade como a era da valorização das subjetividades e do incentivo às liberdades individuais, nas quais os sujeitos fazem suas escolhas e constroem seus arranjos em conformidade com seus interesses e seus universos de sentido.

Em suas escolhas, os indivíduos podem, inclusive, recuperar dimensões civilizatórias que o processo de secularização tentou teoricamente evitar. Um exemplo disso é a busca individual por um “sentido de totalidade religiosa e cósmica” na qual os indivíduos integram dimensões teórica e aparentemente inconciliáveis, como o “individualismo e o holismo” (CAMURÇA, 2003, p. 62). Desse modo, a modernidade reflexiva apresentaria as condições favoráveis para essas reações e apropriações plurais.

Há, inclusive, reflexões e análises que, ao falarem em uma presença crescente do fenômeno religioso na vida social e na esfera pública, servem-se da expressão “reencantamento” para abarcar uma das dimensões que estaria sendo reavivada na modernidade tardia. Para Pierre Sanchis (2001), parece ser possível pensar articuladamente dois processos que costumam ser colocados como contraditoriamente justapostos, o desencantamento e o reencantamento. Sua argumentação parte da noção weberiana de desencantamento, ao mostrar que esse processo foi operado pelo cristianismo, que superando a magia, realiza uma profunda transformação no sagrado, deslocando o sagrado do campo natural para o âmbito humano, substituindo o sagrado cósmico pelo homem e seu destino histórico (SANCHIS, 2001, p. 36).

Neste sentido, a redescoberta pela ciência de um “mundo”, um cosmos poroso e aberto ao “mistério” é que permite o repovoamento do entorno do homem e a reinscrição deste homem nas relações ativas de uma totalidade holística. “Mistério” imanente - e não “mistério” sacramental e institucionalmente transcendente (SANCHIS, 2001, p. 37).

Nessa análise, Sanchis problematiza a noção de “volta” do religioso que teria sido abandonado com o desencantamento secular, pois essa “volta” poderia muito mais ser um “ir além”, revelando talvez mais uma dimensão “fundamental” do que simplesmente “primitiva” a ser superada. Dessa forma, o desencantamento não seria incompatível com formas contemporâneas do religioso, onde se pode verificar um “tipo particular de reencantamento do mundo não institucionalmente regulado, associado a outras características como cultivo da emoção, imanência do próprio transcendente [...]” (SANCHIS, 2001, p. 37).

Considerando a modernidade secular e reflexiva como uma reação à primeira modernidade, como a era de uma maior individualização das crenças, com a possibilidade da não crença, essa abordagem de Sanchis mantém sua relevância e a realidade das crenças religiosas e das práticas individuais evidencia que o desencantamento moderno pode caminhar lado a lado com novas práticas religiosas e ou espirituais.

Partindo do fato da era secular, Taylor (2010) busca responder à pergunta pelo significado de uma vida nessa nova era, em contexto no qual a fé em Deus passou a ser uma entre tantas possibilidades. Nessa análise, Taylor pensa a singularidade da era secular como campo ou contexto da imanência, no interior do qual se constroem diferenciados quadros de compreensão e de sentido, no qual a fé aparece como uma opção entre outras. Nessa era da imanência, as configurações da vida política e moral voltam-se para fins humanos, como a promoção dos direitos humanos fundamentais, para a igualdade e o bem-estar em sociedade (TAYLOR, 2010, p. 669).

Será no interior desse novo horizonte cultural compartilhado que todos os agentes, religiosos ou não, terão o desafio de mostrar sua plausibilidade. Fica claro, para Taylor, que o religioso e o secular formam uma díade, duas dimensões que convivem em permanente tensão. O problema consistiria justamente na exclusão unilateral. Se nessa nova era, de natureza secular, a religião encontra grande desafio para mostrar sua vitalidade, esse contexto pode ser também sua grande oportunidade. Em sua análise, Taylor não cede à fatalidade das narrativas da subtração, segundo as quais a condição secular seria sinônima de perda de vitalidade e de espaço para o religioso. Para Taylor, a religião permanece uma força motivacional na modernidade. Contudo, o grande dilema que Taylor identifica na sociedade é o de onde e como encontrar plenitude, onde se encontra o elemento capaz de dar sentido profundo à existência humana: será pelo viés do humanismo sem referência à religião ou será por uma forma de religião?

Nessa dinâmica da configuração imanente, rompe-se com o pressuposto essencialista, que vinculava a vida religiosa à natureza humana. Com isso, paradoxalmente, a condição secular torna-se oportunidade de surgimento de novas vivências e experiências, de espiritualidades religiosas e não religiosas. Seguindo os passos de Taylor, a universalidade da condição secular na modernidade ocidental reflexiva estaria associada à expansão do “quadro imanente”, no interior do qual as vivências e as práticas espirituais passam a ser vividas, de modo mais explícito, como uma opção não ingênua.

Assim, na sociedade secular, explicita-se que o engajamento é uma questão de decisão, de adesão pessoal. E essa realidade irá se fortalecer cada vez mais na passagem da primeira modernidade para a modernidade tardia, adotando a distinção feita por Giddens (1991), evidenciando o quanto os vínculos pessoais assumem um caráter cada vez mais contingente.

Na perspectiva de Taylor, o desencantamento tem muitas facetas. Contudo, a questão primeira é a abordagem da dimensão “interior”, a interiorização, “a substituição do eu poroso” pelo “eu protegido” (TAYLOR, 2010, p. 633), ou seja, a passagem de um “eu” marcado pela presença influente de espíritos e formas morais transcendentais para um “eu protegido” dessas influências, e que se torna a própria fonte dos seus pensamentos, sentimentos e ações.

Onde as pessoas falaram de possessão por espíritos malignos, nós pensamos em doença mental. Ou, por outra, o rico simbolismo do mundo encantado é localizado por Freud nas profundezas da psique (TAYLOR, 2010, p. 634).

Com isso, Taylor nos esclarece que, na virada antropocêntrica, o individualismo ocidental moderno é o individualismo de “responsabilidade” humana no reino da imanência. E uma das possibilidades de ramificação desse individualismo seria o “autoexame” e a possibilidade de um individualismo “da autenticidade”, sem a necessidade de referência a realidades transcendentais, como critério para as decisões e escolhas individuais (TAYLOR, 2010, p. 635).

Por fim, em termos ideais, sobre desencantamento, secularidade e laicidade, sigo aqui as palavras de Blancarte (2008) ao afirmar que o núcleo comum da laicidade, com todas as variações existentes nos diferentes países, pode ser expresso pelo “respeito à liberdade de consciência”, pela “autonomia do político frente ao religioso” e pela “igualdade dos indivíduos e suas associações perante a lei, bem como a não discriminação” (BLANCARTE, 2008, p. 8).

Disso decorre, portanto, que a secularização nas diferentes culturas das sociedades modernas não é um processo uniforme, tampouco unilinear; ao contrário, é multifacetado e marcado por diferentes esferas que, coexistindo, buscam seu reconhecimento, seu espaço, em dinâmicas muitas vezes conflitivas e tensas.

Essa rápida passagem reflexiva sobre um dos aspectos centrais e polêmicos da mentalidade dominante na modernidade ocidental pode ser sintetizada, por um lado, no ideal da liberdade de consciência e da pretendida igualdade entre diferentes concepções e estilos de vida, independente da natureza de suas motivações; por outro, na autonomia das esferas que, em termos políticos, se traduz na autonomia do político frente ao religioso. Em termos negativos, isso não significa afirmar uma dimensão em detrimento de outra. A modernidade tardia, de natureza secular e reflexiva, apresenta-se historicamente no ocidente como uma concepção de vida que inclui em seu centro as demandas por liberdade e reconhecimento de igualdade de condições de competição. Isso se traduz em lutas contra a discriminação e por maior espaço para a visibilidade daquilo que se afirma como diferente e singular. Nesse sentido, há muito caminho a construir.

1.4. As novas condições de crença na estrutura imanente

Conforme já mencionado acima, Charles Taylor, em sua obra *Uma Era Secular* (2010), reflete sobre os sentidos de secularidade, delimitando sua concepção de secularidade como o contexto da imanência. Um dos aspectos centrais desse novo ar moderno, na perspectiva de Taylor, refere-se às novas condições de crença. E o que fundamentalmente define esse novo, para Taylor, consistiria no afastamento de uma ingenuidade de consciência segundo a qual a transcendência seria uma presença necessária na vida pessoal e sociocultural.

Uma era secular é aquela na qual o eclipse de todas as metas que vão além do florescimento humano se torna concebível, ou melhor, enquadra-se na variedade de uma vida imaginável para multidões de pessoas. Essa é a ligação crucial entre a secularidade e um humanismo autossuficiente (TAYLOR, 2010, p. 34).

Na raiz dessa transformação nas condições de crença estaria a irrupção da possibilidade histórica de uma opção por um humanismo autossuficiente. Na instauração da possibilidade de uma era da imanência, a transcendência passa a ser uma possibilidade. Assim, a era da imanência poderá manter-se aberta ou poderá fechar-se a questões religiosas, que, conforme aqui delimitado, se encontram vinculadas a uma dimensão transcendente.

Ao abordar as novas condições de crença na modernidade secular, Taylor se refere ao terreno no qual acontecem as experiências de fé, de religiosidade e de espiritualidade. De modo sintético, para Taylor, o que define a condição secular é o fato de a fé religiosa não ser mais autoevidente, mas uma opção de vida ao lado da descrença. Na era secular, seria possível viver uma vida plena, com sentido, sem referência a valores que transcendam o universo da imanência. O jogo da vida aconteceria nessa moldura, nesse quadro de compreensão imanente. Por isso, Taylor afirma que, na era moderna, “a fé em Deus não é mais axiomática. Existem alternativas” (TAYLOR, 2010, p. 16).

Segundo Taylor, a modernidade ocidental, em suas diferentes formas de secularidade, seria um processo continuado de desestabilização e recomposição, o que faz com que a fragmentação, a fragilidade e a instabilidade de posições, especialmente religiosas, sejam acentuadas em uma “cultura que, como um todo, experimenta pressões cruzadas” (TAYLOR, 2010, p. 698), que decorrem de uma co-presença atuante de diferentes instâncias de sentido.

As considerações de Taylor são fundamentais para ajudar a contextualizar e a compreender os movimentos espirituais da era secular. Ao considerar, por exemplo, a opção dos indivíduos por celebrar o rito de casamento sem vínculo com alguma igreja, especialmente a católica — até então tida como a tradicional instituição de referência e de sentido — ou, de modo mais abrangente, ao considerar as diversas escolhas e motivações dos sujeitos contemporâneos, considero esclarecedora a reflexão de Taylor:

Em praticamente todas as perspectivas pré-modernas, o significado dos repetidos ciclos de tempo era encontrado fora do tempo, ou no tempo mais elevado ou eternidade. Peculiar ao mundo moderno é o surgimento de uma perspectiva em que a única realidade que dá sentido aos ciclos repetíveis é uma narrativa de autorrealização humana, diversamente compreendida como história de Progresso, ou Razão e Liberdade, ou Civilização ou Decência ou Direitos Humanos; ou como chegada à maturidade de uma nação ou cultura (TAYLOR, 2010, p. 835).

Nessa leitura de Taylor, o que antecederia à modernidade seria o mundo de uma tradição no qual as decisões pessoais estavam inscritas num universo motivacional localizado fora do tempo histórico, na eternidade. Embora pense que isso seja mais uma idealização ou uma perspectiva resultante da ideologia do Iluminismo, não posso não concordar com o fato de que o processo moderno de individualização opera uma profunda conversão nas perspectivas. A narrativa que agora se impõe como persuasiva, na modernidade tardia seria, nas palavras de Taylor a “narrativa de autorrealização humana”, em suas diferentes sensibilidades, percepções e expressões. Eu acrescentaria ou reforçaria

às palavras de Taylor que entre essas sensibilidades a sensibilidade religiosa permanece, sinalizando para além das descontinuidades uma continuidade.

Considero a abordagem dessa mudança epocal — a moderna vinculação do valor à subjetividade, ao indivíduo socialmente situado — como pedra fundamental que afeta visceralmente o meu objeto de estudo, a saber: as escolhas subjetivamente motivadas e valoradas dos indivíduos, situados em sociedade secular e reflexiva. Essa individualização conduziu a uma maior interiorização da moral, dos costumes e das práticas sociais, que passa a apresentar maior vínculo com uma consciência ética individual. Desse modo, o horizonte de um dever ser culturalmente vinculado a critérios exteriores e imposto como supremo fica mais fragilizado (DUMONT, 2000, p. 249). Isso não implica necessariamente em um dever ser pessoalmente menos vinculado a um critério superior.

1.5. A modernidade religiosa no Brasil

Antes de abordar especificamente os dados da minha pesquisa sobre o rito de casamento “fora de igreja”, especificamente em Belo Horizonte, julgo fundamental, ainda que de modo rápido e sintético, lembrar alguns caminhos percorridos pelos movimentos de modernização religiosa no Brasil.

Retomando, recorro às palavras de Paula Montero para sintetizar o paradigma de secularização herdado na cultura ocidental. Para Montero (2009), o paradigma weberiano da secularização

“supõe que, no processo histórico de construção da modernidade, o Estado se tornaria cada vez menos acessível aos processos de moralização e a religião, desprovida de suas funções integradoras do passado, se deslocaria para o mundo privado, assentando sua plausibilidade não mais no poder político mas nas consciências individuais” (MONTERO, 2009, p. 8.)

Nessa perspectiva weberiana, é possível encontrar uma perspectiva teleológica no sentido de identificar a modernidade com o crescente processo de secularização e racionalização, processo esse que tornaria as religiões cada vez mais distantes de uma dimensão mágica, irracional ou emotiva e cada vez mais racionalizadas e reservadas para a esfera da subjetividade (MONTERO, 2009; CASANOVA, 1994; PIERUCCI, 2000).

Diferentemente de muitas regiões europeias, no Brasil, os dados empíricos não nos autorizam a fazer uma associação entre secularização e declínio da religião na sociedade ou mesmo com a perda de sua influência na vida social. Tampouco pode-se generalizar que ela

tenha implicado o enfraquecimento de práticas religiosas, emotivas e mágicas. Ao contrário, segundo Paula Montero, essa dimensão mágica “não apenas não declinou como estimulou a criação já no final do século XX de “novos movimentos religiosos” que ampliaram a noção mesma de campo religioso para novas dimensões da vida social” (MONTERO, 2009, p. 9.)

Essas singularidades históricas, como as verificadas empiricamente no Brasil, já são suficientes para não postularmos a secularização como sendo necessariamente privatização do religioso, tampouco como condição necessária para entendermos o que seja modernidade.

Em termos históricos, do Brasil colônia (1500-1822) ao Brasil império (1822-1889), a única religião legalmente aceita foi o catolicismo. Nesses períodos, a modernidade marcada pela liberdade religiosa ainda não era uma realidade entre nós. Nesses quatro primeiros séculos,

O Estado regulou com mão de ferro o campo religioso: estabeleceu o catolicismo como religião oficial, concedeu-lhe o monopólio religioso, subvencionou-o, reprimiu as crenças e práticas religiosas de índios e escravos negros e impediu a entrada das religiões concorrentes, sobretudo a protestante, e seu livre exercício no país (MARIANO, 2001, p. 127-128).

Formalmente, as primeiras conquistas para a instauração da liberdade religiosa no Brasil aconteceram com a instalação da República em 1890. A separação entre Igreja e Estado foi oficializada pela primeira constituição republicana em 1891, “pondo fim ao monopólio católico, extinguindo o regime do padroado, secularizando os aparelhos estatais, o casamento e os cemitérios, e garantindo, pela primeira vez, a liberdade religiosa para todos os cultos” (ORO, 2011, p. 225).

Na prática, contudo, os privilégios concedidos à Igreja católica persistiram, basta observar sua acentuada presença nos espaços públicos destinados à saúde e a educação, por exemplo. Durante o Estado Novo, entre 1930-1945, no governo de Getúlio Vargas, a Igreja católica reconquista o *status* de religião “quase oficial” (MARIANO, 2001, p. 145). Em contrapartida, outras expressões religiosas, com especial menção para as afro-brasileiras, foram vítimas de constantes atos repressores por parte de agentes policiais, motivados por um quadro ideológico no qual reinavam a política do embranquecimento e da modernização, bem como do discurso médico, presente em movimentos como o sanitarismo, de onde emergiam acusações de exercício ilegal da medicina dirigida às religiões afrodescendentes, acusadas de curandeirismo e, além disso, sofriam constante desqualificação oficial (ORO, p. 226).

Esses dados históricos evidenciam que a neutralidade do Estado na república brasileira permaneceu muito mais no horizonte dos ideais republicanos do que uma realidade efetiva. Se considerarmos que a liberdade religiosa é um dos pilares da laicidade, estamos diante de uma conquista recente, desde a constituição de 1988, e que se apresenta como de um permanente desafio. No artigo 5, inciso 6, da Constituição de 1988, vem expresso: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

De acordo com Mariano (2011), foi graças às reivindicações e às atuações do pentecostalismo que o modelo sincrético hierárquico existente hegemonicamente no Brasil pode ser rompido, nas últimas décadas do século XX, décadas que coincidiram com o incremento do processo de redemocratização no país. Nesse contexto de crítica a uma determinada tradição, ocorre um acelerado crescimento dos pentecostais, sob o impulso de uma nova consciência, segundo a qual a escolha da crença passa pela subjetividade, pela escolha dos indivíduos.

Nas palavras de Mariano, o pentecostalismo — na contramão do Kardecismo, dos cultos-afro-brasileiros e de boa parte dos brasileiros que vive a sua religiosidade sem vivência clesial e partilha da convicção de que diferentes sistemas religiosos são complementares e não excludentes — “tende a demandar laços exclusivos de seus adeptos” (MARIANO, 2011, p. 247-248). E na sequência, afirma:

O pentecostalismo [...] proselitista e conversionista, foi fundamental para consolidar o pluralismo religioso no país, para reforçar a defesa do princípio da liberdade religiosa e de culto, do qual o pluralismo depende, para provocar a ruptura da lógica monopólica prevalecente no campo religioso, para pôr em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira e para dilatar enormemente a competição religiosa. Rompeu, assim, com o modelo hegemônico de relação inter-religiosa que prevaleceu no país até meados do século XX: o sincrético hierárquico. (MARIANO, 2011, p. 248)

Essa noção de modernidade religiosa como vinculada à ideia e aos valores da pluralidade, da liberdade de escolha, da liberdade de crença e mesmo da liberdade de não crença começa a se consolidar no Brasil nas últimas quatro décadas do século XX, com o movimento pentecostal e neopentecostal. De acordo com Léa Perez (2011), o postulado fundamental do neopentecostalismo poderia ser assim expresso:

Fiel ao princípio radical do protestantismo, prega que é pela opção de fé de cada um (a entrega pessoal) em Jesus — e não pela mediação da Instituição, seguindo a fórmula católica (“Creio na Igreja”) que cada fiel é salvo, muda seu destino e, com ele, muda o mundo. (PEREZ, 2011, p. 168).

Dessa forma, feito esse rápido e sintético percurso que nos insere na modernidade no Brasil, vou me concentrar mais especificamente no rito de casamento celebrado “fora de igreja”, em Belo Horizonte.

A modernidade secular que vem se implantando no Brasil, especialmente em Minas Gerais e, particularmente, em Belo Horizonte, está longe de significar, como poderia ser em algumas regiões da Europa, enfraquecimento do senso religioso e das manifestações coletivas de uma religiosidade tradicional. O contexto mineiro e belo-horizontino, espiritual e fisicamente muito próximo à Mariana, Ouro Preto, Tiradentes, Diamantina, Sabará, Santa Luzia, respira uma espiritualidade religiosa na qual o sagrado mantém fortes vínculos com o transcendente. A história mineira vem marcada pelas festas religiosas, em suas mais diversas devoções e manifestações coletivas, como as procissões religiosas de grande fervor. Em cada município, seguindo a tradição fundacional cristã católica, são realizadas periodicamente festas e rituais religiosos para homenagear os santos padroeiros das cidades e ou de devoção tradicional dos povos locais. Entre as muitas festas religiosas características de Minas Gerais encontram-se as Festas do Divino, do Rosário, Nossa Senhora da Abadia a Folia de Reis. Nessas arraigadas tradições, a cidade de Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, tem história mais recente. Ela foi fundada em 12 de dezembro de 1897, mas traz consigo a memória ancestral de seus habitantes, especialmente a vivacidade de uma espiritualidade religiosa.

No ano em que se celebra os 300 anos de Minas Gerais, o presente estudo confirma a presença de um forte senso de religiosidade na história das famílias dos agentes entrevistados. Nas entrevistas eu pude perceber a vivacidade da tradição cristã católica, que tem sido, inclusive, fonte de algumas tensões com os noivos, devido ao fato de o rito e casamento ser celebrado “fora de igreja”. Muitas famílias exigiam que os filhos (noivos) fizessem ao menos uma pequena cerimônia religiosa com o padre na sua paróquia, para receberem o sacramento do matrimônio, antes de celebrar com os amigos no local escolhido para a festa.

2. O RITO DE CASAMENTO NA MODERNIDADE SECULAR

Nesse capítulo, abordarei inicialmente as relações que se tecem entre o rito e a cultura na qual o rito é vivenciado e atualizado. Na sequência, abordarei a dimensão mimética e criativa presente no ritual, que não somente reproduz mas também expressa e produz uma dinâmica nessa cultura. Após essas reflexões de natureza mais teórica, vou considerar rapidamente a gênese dos casamentos “fora de igreja” em nossa cultura e, na sequência, mergulhar no universo de minha pesquisa, conhecendo a amostra, os perfis dos atores entrevistados e as estruturas e as dinâmicas construídas em torno do rito de casamento.

2.1. Rito e cultura: o ritual como sistema de comunicação

Em todas as culturas, a vida é banhada por rituais, considerados como eventos especiais pelos nativos, por serem carregados de significação cultural e reproduzirem relações sociais. Considerando a natureza da antropologia como ciência da alteridade, como saber que se coloca na perspectiva do “outro”, cabe observar a dinâmica da vida dos grupos, das comunidades, dos diferentes atores sociais em contexto, para entender, a partir de dentro, a dinâmica dos ritos e dos seus significados.

No campo da antropologia, encontro-me vinculado à pesquisa de campo, à etnografia, o que me leva a considerar os ritos referindo-os a fatos sociais, que antecedem o indivíduo e lhe são exteriores; contudo, simultaneamente, devem também ser analisados sob a perspectiva das motivações subjetivas. Desse modo, será preciso sempre situar empírica e socialmente os rituais e seus símbolos, fazendo a opção metodológica de ouvir as interpretações que são feitas dos símbolos de modo consciente pelos “nativos”, pelos atores pesquisados. Na esteira de Leach, a preocupação central do antropólogo deve ser sempre “o mundo material do comportamento humano observável, nunca com a metafísica ou com sistemas de ideias” (LEACH, 1996, p. 76).

A compreensão de que os rituais ou os cultos são atos sociais, de uma sociedade que antecede o indivíduo e que se reproduz por meio deles, passou a ser a tônica da compreensão sociológica desenvolvida por Durkheim, na qual a ideia de ritual caminha lado a lado com a noção de representação social.

Durkheim afirma que toda sociedade sente “a necessidade de manter e revigorar, a intervalos regulares, os sentimentos e as ideias coletivas que constituem a sua unidade e a sua personalidade” (DURKHEIM, 1996, p. 472). Na consideração do ritual como momento forte

ou crítico, é possível nele encontrar a convergência de representações socioculturais, apesar de toda a pluralidade e diversidade que caracteriza a vida social na modernidade tardia. Dito de outro modo, o rito recolhe, explicita, visibiliza e reforça valores compartilhados no grupo, valores que sendo afins em um grupo, poderão ser menos significativos para a vida de agentes de outros grupos.

Para Segalen, o rito ou o ritual “é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica” (SEGALEN, 2002, p. 31), que mistura o tempo individual e o tempo coletivo. A formalização dos atos presentes no rito caracteriza um dos traços que identificam o ritual, ou seja, a necessidade de “um certo número de operações, gestos, palavras e objetos, que exista a crença numa espécie de transcendência” (SEGALEN, 2002, p. 31), não necessária e nem primordialmente sobrenatural.

Embora exista uma formalização que defina o rito como uma estrutura constituída por sequências bem ordenadas, a experiência empírica mostra que existe uma plasticidade ou variabilidade tanto de configurações possíveis no rito como de significações conferidas pelos atores durante a performance do rito. Essas reflexões tornam-se aqui fundamentais, no sentido de evitar perspectivas funcionalistas e substancialistas.

Seguindo os passos da antropologia interpretativa, em conformidade com as análises de Geertz (1989, p. 89), o rito é um “ato cultural”, um “acontecimento social”, que reconstrói e atualiza costumes e tradições, pela mediação de formas simbólicas compartilhadas. Nesse sentido, resalto a recuperação que Geertz faz do conceito weberiano ao afirmar que o indivíduo é ser amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu.

Na celebração do ritual acontecem manifestações de crenças subjetivas, socialmente compartilhadas. Por essa razão, Leach afirma que “o ritual é uma declaração simbólica que ‘diz’ alguma coisa sobre os indivíduos envolvidos na ação” (LEACH, 1996, p. 76). É fundamental, portanto, reconhecer a relevância da situação social, na qual os interesses dos indivíduos mobilizam as interações. E essas demandas subjetivas inclusive criam uma ordem no ritual, não necessariamente subordinada a uma ordem preexistente ou definida a partir de fora.

Em termos nativos, os rituais são eventos especiais no interior da vida de uma comunidade ou de grupo social, que trazem em si uma formalidade, uma estrutura ordenada, que lhe confere relativa estabilidade, embora os imponderáveis sempre possam surgir onde há relações humanas. Segundo Tambiah (2018), trata-se de uma totalidade constituída de palavras e de ações, de padrões e regras de combinação, mas ao mesmo tempo de abertura.

Desse modo, por um lado, o rito é um ato de sociedade, ao modo de Durkheim, sendo portador de cosmovisões compartilhadas; por outro lado, o rito refere-se a

ações sociais, ao modo weberiano, nas quais a subjetividade joga papel decisivo, uma vez que o indivíduo, em contexto situacional, se apropria ao seu modo, com suas motivações singulares, daquilo que é socialmente relevante.

Sendo eventos especiais de uma sociedade, o rito evidencia o que é significativo na vida desse grupo social. Trata-se de uma linguagem cultural, que integra ação e pensamento, como sinalizado por Austin (1990), ao se referir aos atos performativos, nos quais a palavra proferida é uma ação que realiza o dito. No rito de casamento, a fala dos noivos “eu prometo” não é somente uma fala, é uma ação, um ato performativo, que Austin denomina como ação ilocucionária. E essa dimensão performativa está fundamentada em uma convenção social, de onde emerge sua eficácia e validade (TAMBIAH, 2018, p. 13).

Em suma, é da natureza das culturas expressar-se simbolicamente em suas diferentes tradições, instituições e rituais. E essa dimensão expressiva conjuga e articula tanto o pensamento como a ação e que “para entender sua polissemia e seus múltiplos usos, eles devem ser dialética e recursivamente relacionados uns aos outros e à totalidade sociocultural mais ampla” (TAMBIAH, 2018, p. 23). Penso que isso traduz bem a complexa e dinâmica relação entre rito e cultura, relações que integram sociedade e indivíduo, estrutura e agência, atos e falas, padrões e aberturas, *mímesis* e criação.

2.2. Da *mímesis* e da força criativa no rito

Como sistema de comunicação, o rito tem relação visceral com a aprendizagem cultural, que não deixa de ser uma aprendizagem mimética de bens culturais, de valores, de esquemas e estilos de vida, proporcionando processos de identificação e, com isso, processos de formação pessoal e social.

A aprendizagem mimética, fundamentada no corpo e nos sentidos, permite a aprendizagem de imagens, de esquemas, de movimentos pertencentes à esfera da ação prática; ela se realiza, em grande parte, de maneira inconsciente, fato que induz efeitos duradouros em todos os campos da evolução cultural (WULF, 2016, p. 557).

Embora a tradução mais recorrente do termo grego *mímesis* para o latino *imitatio* seja “imitação”, penso que “representação” seja, aqui, um termo mais apropriado, considerando o universo da estética, das múltiplas manifestações de arte, especialmente da música, que nos remetem a sentidos de beleza e de harmonia que transcendem a esfera da imitação.

Desde a filosofia grega, especialmente em Platão e em Aristóteles, vem expresso que os processos culturais participam do mimetismo, especialmente vinculado à arte, e que este é um dos fundamentos da educação, pela transmissão, pela expressão, pela representação e pela comunicação performativa. Os ritos participam de modo privilegiado desse movimento mimético que expressam processos culturais e formam imaginários.

Se em Platão, marcado pelo racionalismo e pela busca rigorosa da verdade, a *mimesis* é duramente criticada como passividade e ilusão, que aproxima os indivíduos de pensamentos e de comportamentos mágicos e míticos, afastando-os do caminho da verdade, em Aristóteles encontra-se um resgate da sua dimensão positiva. Na perspectiva aristotélica, a aprendizagem humana começa pela *mimesis*. Essas representações despertam a dimensão semiótica e lúdica do ser humano, suscitando prazer e a alegria, concebidas como momentos propulsores de aprendizagem.

Contudo, penso que a grande contribuição de Aristóteles — para pensarmos a relação entre *mimesis* e ritual — está na relevância de uma atitude ou de um sentimento que a *mimesis* desperta. Aristóteles refere-se ao reconhecimento que se opera na mente ao ver representado uma imagem já conhecida ou ao ouvir uma fala que já é de certo modo familiar ao indivíduo ou à assembleia; por meio da *mimesis* opera-se o reconhecimento de semelhanças, operam-se associações. Assim, não existe passividade, mas atividade.

A força que as representações poéticas e artísticas têm sobre a mente humana, no sentido de levar à comoção, ao arrebatamento e ao encantamento é uma mensagem que pode nos ajudar a entender a importância e o lugar do afeto e das emoções na celebração dos ritos em sociedade. A experiência de acompanhar vários ritos de casamento, de observar atentamente as reações das pessoas durante o ritual, mostrou que em determinados momentos do rito o que predomina não é o discurso racional, mas o brilho da emoção que remete a uma vitalidade humana localizada não na esfera racional, não no distanciamento crítico, mas, na efervescência de sentimentos e emoções.

Essas reações emotivas que acontecem em determinados momentos do rito têm profundos vínculos com o universo simbólico interiorizado nas mentes individuais. As formas de aprendizagem, de interiorização, de assimilação e de sua posterior expressão da vida social são, em primeira instância, aquisições miméticas. Dessa aprendizagem inicial, formam-se as habilidades e as competências sociais para atuar em diferentes espaços e tempos da sociedade, e o ato ritual é um desses espaços e tempos sociais densamente carregado de sentidos.

A intensidade emotiva que perpassa o rito de casamento, por exemplo, em seus vários momentos constitutivos, seja nas lágrimas de alegria diante dos passos da noiva em direção ao

noivo no altar, seja no sorriso diante de uma criança trazendo as alianças, seja na ternura dos olhares e na comoção dos afetos ao ver os avós trazendo um símbolo da união para os netos, ou ainda no riso diante de um cachorrinho, membro familiar querido, trazendo as alianças, todas essas emoções intensas trazem aspectos contagiantes e formam um fundo cultural que vai ressoando nas mentes dos partícipes do rito. Essas imagens e representações, de alguma forma, voltam em outros momentos suscitando a *mímese*. Isso reforça ideia de que “o evento mimético está na origem dos sentimentos de pertença e de comunidade e, ao mesmo tempo, na base da experiência do sagrado” (WULF, 2016, p. 562).

O embelezamento das formas rituais pela mediação das expressões artísticas como a música, o canto, a decoração, a poesia repercute na assembleia reunida e nos indivíduos que entram em relação com a performance do rito, que adquire uma dimensão não somente de reprodução da vida social, mas de recriação ou de atualização de novas formas, de novos modelos de expressão de vivências pessoais no seio da vida social.

Existe, portanto, na vivência do rito, uma experiência estética subjetiva que poderá desencadear uma dinâmica de criação, transcendendo o aspecto mimético. É da natureza do pensar e do agir reflexivo não ser mimético. Embora exista essa dimensão criativa e inovadora, ela não se desvincula da dimensão mimética, mesmo porque o ritual vivenciado faz parte de uma tradição.

Considerando nosso objeto de estudo, o fato de o rito de casamento ser celebrado “fora de igreja” não significa que ele tenha por isso uma estrutura e uma dinâmica completamente nova e diferente daquelas que caracterizam o rito celebrado em uma igreja cristã católica, por exemplo. As referências de rito que a maior parte dos adultos conhece é o rito tradicionalmente celebrado na Igreja Católica Apostólica Romana. Isso pode ajudar a perceber a presença do caráter mimético do ritual aqui analisado.

Todo ritual é um acontecimento cultural situado historicamente. Nesse sentido, o rito, embora único e atualizado, não é um evento inusitado; ele traz a memória de rituais anteriores, suas configurações trazem tanto elementos do passado como traduzem novas expressões e sensibilidades. Dessa forma, a *mímesis* atua como elo que constitui a dinâmica histórica e identitária do grupo social, num cruzamento de tradição e inovação, de memória atualizada.

Com efeito, as expectativas sociais reunidas são um produto da história da comunidade e, como tal, demandam determinados tipos de expressões, verbais e não verbais. Assim, os atos rituais bem-sucedidos dependem de as partes envolvidas terem, “um

conhecimento prático e performativo daquilo que devem fazer, da maneira como devem reagir e se colocar em cena em relação ao outro” (WULF, 2016, p. 564).

Na dinâmica do ritual, há momentos de maior efervescência, de maior comoção, que vão sendo gradativamente preparados ou esperados que aconteçam. E essas reações dos partícipes dizem de uma verdade e de uma legitimidade desse ritual, uma vez que os indivíduos não somente o reconhecem, mas também eles próprios se reconhecem nessas representações e vivências. E esse dado evidencia que a capacidade mimética continua muito viva no ser humano, operando de modo privilegiado nas diferentes linguagens dos rituais. Assim, mesmo na sociedade moderna, científica, tecnológica, secular e reflexiva, a dimensão mimética não desapareceu e continua exercendo uma função muito relevante no processo de socialização e de individualização.

A presença da arte no rito, em suas diferenciadas e complementares formas, recebeu um novo direcionamento com o romantismo moderno, especialmente no que tange à demanda do espírito criativo, a busca por novidade, singularidade ou unicidade. O cultivo de uma nova sensibilidade histórica, associada à centralidade da liberdade e da autonomia dos indivíduos na modernidade secular, é ativado nos rituais em um processo de apropriação das formas tradicionais em um novo espírito de época. Nesse sentido, os indivíduos modernos têm acesso à forma tradicional, mas o modo de pensar que deu origem àquela configuração, embora permaneça presente no tecido social, parece ficar cada vez menos denso para uma boa parte dos agentes sociais, nos quais novas sensibilidades solicitam novas expressões mentais e práticas.

Essa nova sensibilidade que vai se expressando em configurações também novas acaba criando formas culturais de vivenciar o rito que vão caindo no gosto dos indivíduos em novas comunidades afetivas. Dessa forma, o caráter emulativo, próprio do ser humano e do processo de aprendizagem parte de uma admiração inicial, de um encantamento por algo que é considerado belo e, como tal, pode fazer-se de novo presente nas configurações rituais que se seguirão.

O que se pode verificar é que a imitação e a emulação pelo imitador não seguem simplesmente a lógica da cópia de um modelo, em espírito de passividade, mas instauram uma dinâmica de apropriação relativamente criativa. Essa “necessidade” de apoderar-se, de tomar posse para si de uma exterioridade bem traduz o espírito moderno secular e reflexivo. Dessa forma, mesmo celebrando o rito de casamento “fora de igreja”, não há ruptura com o passado tradicional, devido ao processo de apropriação e de ressignificação de uma tradição.

Dessa forma, as mudanças culturais nas celebrações rituais vão sendo gestadas lenta e gradativamente.

Estamos diante de desdobramentos históricos. Penso ser muito rica essa ideia de dobra ou desdobramento, por possibilitar a percepção dialética e não linear ou dualista do pensamento, o reconhecimento de que os desdobramentos não necessariamente seguem a estrutura de uma árvore, vertical; ao contrário, que a rigidez das fronteiras vai se diluindo e os desdobramentos podem acontecer em todas as direções, conforme a noção de “rizoma”, usada por Carl Jung e posteriormente por Deleuze e Guattari, alargando-se para outras áreas como, por exemplo, a semiótica. Nas palavras de Carl Jung:

A vida sempre se me afigurou uma planta que extrai sua vitalidade do rizoma; a vida propriamente dita não é visível, pois jaz no rizoma. O que se torna visível sobre a terra dura um só verão, depois fenece [...] O que vemos é a floração – e ela desaparece. Mas o rizoma persiste (JUNG, 1986, p. 7-8).

Essas conexões horizontais e não necessária e exclusivamente verticais e hierárquicas do rizoma servem como metáfora para expressar a riqueza e a densidade de sentidos que os indivíduos atribuem aos diferentes elementos constitutivos do ritual, cuja estrutura, embora predominantemente siga a formatação cultural cristã católica, vai recebendo em seus símbolos, em suas falas e práticas configurações cada vez mais híbridas, criando novas configurações culturais. Dessa forma, portanto, rito e cultura são dimensões que se retroalimentam criativamente.

Após essas palavras iniciais sobre o rito e sua relação com a cultura, penso que agora deva mergulhar na singularidade deste objeto de estudo: o rito de casamento “fora de igreja”, em contexto cultural de modernidade secular e reflexiva. Embora nesse contexto também existam os ritos de casamento celebrados em igrejas, o meu recorte foi analisar o rito celebrado “fora de igreja” e as motivações dos casais relacionados a essa escolha, bem como os condicionamentos dessa escolha e sua possível relação com uma biografia, com uma trajetória pessoal, com uma determinada forma de espiritualidade.

2.3. Da gênese dos casamentos “fora de igreja”

Para falar em gênese dos casamentos fora de templo, penso ser caminho obrigatório recordar que nos tempos antigos, na Grécia e em Roma, os casamentos eram cerimônias que não aconteciam em templos, mas nas casas dos pais. Fustel de Coulanges, historiador francês,

publicou em 1864 sua obra mais conhecida, com o título *A Cidade Antiga. Um estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. No capítulo 2 do livro segundo, dedicado ao tema da família, o autor descreve o casamento, concebido como cerimônia que inicia na casa do pai da jovem, que autoriza a sua saída de casa, diante do altar do fogo sagrado e termina na casa do esposo, em cerimônia também realizada diante do altar do fogo sagrado, elemento divino, cultuado e adorado como um deus benfazejo, responsável pela manutenção da vida familiar. “Era obrigação sagrada para o chefe de cada casa manter aceso o fogo dia e noite [...]. O fogo não cessava de brilhar diante do altar senão quando se extinguia toda uma família” (COULANGES, 1975, p. 21). O fogo velava pela família.

Cada família tinha a sua religião. A religião não se encontrava nos templos, mas nos lares, e cada lar, em seu altar de fogo, adorava os seus deuses, que não eram os deuses de outra família. Esse esclarecimento me parece fundamental para entender o que acontecia por ocasião de um casamento. Quando dois jovens se casavam, algo de muito sério acontecia, uma vez que a jovem, ao ir para outra casa, abandonava os seus deuses e teria de invocar os deuses de outra família, deuses desconhecidos para ela. E o princípio religioso em voga dizia que não se pode prestar culto a dois diferentes fogos sagrados. Por isso, o primeiro momento do ritual de casamento acontece no lar paterno da esposa, pois o pai, declarando uma fórmula sacramental, entregava a filha ao homem que a pediu em casamento. Com isso, a filha era desligada do lar paterno. Essa era uma condição prévia necessária para poder ingressar em outra religião doméstica. A jovem, vestindo branco, com rosto coberto de véu e coroa na cabeça, é levada para a casa do noivo, onde a cerimônia religiosa continuava. Ela não entrava caminhando espontaneamente, ela era carregada pelo homem “simulando um rapto” (COULANGES, 1975, p. 37).

Para o jovem esposo que recebia a jovem esposa em sua casa essa nova realidade também era muito comprometedora, uma vez que ele teria de revelar os segredos, as intimidades, o patrimônio de sua família para uma “estranha”. A jovem esposa era colocada diante do fogo sagrado, na presença dos deuses da casa. Após a recitação de algumas orações, acontecia uma refeição, uma “comunhão de alimentos diante do fogo sagrado”, o que simbolizava que os dois, agora casados, tinham comunhão com as mesmas divindades. Vê-se, portanto, que a cerimônia religiosa de casamento era realizada na casa do esposo, diante do altar do fogo sagrado, sob as bênçãos do deus doméstico. O casamento significa para a esposa um novo nascimento (COULANGES, 1975, p. 38).

Em toda a Grécia, o casamento era tido como um ato privado, que não exigia intervenção de poder público, e consistia num dever cívico de fornecer à cidade os filhos de

que ela necessitava para subsistência e conservação. Conforme evidenciado por Aristóteles no livro IV de *A política*, o casamento era uma forma particular de serviço que contribuída para o bem comum. Quanto à idade, “é conveniente, portanto, estabelecer que o casamento das mulheres deve ser aos 18 anos, e o dos homens aos trinta e sete ou pouco antes. Desse modo, a união se fará no instante do máximo vigor” (ARISTÓTELES, 2003, p. 149).

Também no direito romano, o casamento não consta no rol dos contratos. Necessitava-se, aqui, apenas que houvesse consentimento, puberdade (doze anos) e ausência de circunstâncias impeditivas como, por exemplo, parentesco e condição social (ALVES, 1972, p. 300).

Com o advento do cristianismo, o casamento é elevado a sacramento e tornado indissolúvel, fundamentado no relato e no testemunho dos evangelistas, bem como nas epístolas de Paulo. De acordo com a narrativa de Mateus: "Assim, eles não são mais dois, mas uma só carne. Não separe, pois, o homem o que Deus uniu" (Mt 19,6).

Se a religião entre os gregos era doméstica, com o cristianismo prega-se uma religião universal, que não distingue mais gregos, bárbaros, romanos, judeus, gentios. Anuncia-se um Deus único, uma religião que não mais pertence à vida terrena, mas que tem vínculo com a vida celestial. O Estado deverá zelar pelas coisas da terra e a Igreja pelas realidades divinas, sob inspiração das palavras atribuídas a Jesus de Nazaré, o Cristo da fé dos cristãos: “Daí, pois, a César o que é de César, e a Deus, o que é de Deus” (Mt 22, 21).

Com o Renascimento e com o movimento reformista cristão do século XVI, liderado por Lutero, nasce um conjunto de ideias e de práticas contrário ao que até então havia estado consagrado pela teologia cristã católica. Lutero defendeu a ideia de que o casamento poderia ser submetido ao controle civil e de que ele não deveria ser concebido como sacramento. Ele criticou também a ideia da indissolubilidade matrimonial que, não raras vezes, “mantinha juntas pessoas não realmente casadas aos olhos de Deus” (MAFRA, 2013, p. 31).

Como reação contrária ao que os reformistas estavam defendendo, a Igreja católica, na figura do papa Paulo III, convoca o Concílio da Contrarreforma, o Concílio de Trento, realizado de 1545-1563, no qual reafirma as tradições medievais relacionadas à indissolubilidade matrimonial e ao seu caráter sacramental. De forma reacionária, a Igreja católica passou a exigir que a celebração do matrimônio fosse realizada na Igreja, abolindo a forma privada de realização dos matrimônios. Segundo Mafra, antes do concílio de Trento, nos países católicos, mesmo havendo certo desconforto, as definições seculares e eclesiásticas de casamento coexistiam (MAFRA, 2013, p. 33).

Contra essa pretensão de exclusividade, nasceram muitos conflitos entre o poder temporal e o poder religioso, que foi relativamente aplacado na Europa somente em 1787, com o Editto da Tolerância, de Luis XVI, que define que os protestantes poderiam realizar seus casamentos por meio de seus ministros ou oficiais civis designados. Com essa decisão histórica, forma-se na cultura ocidental uma concepção secular de casamento civil, regulamentado pelo Estado, dando fim a uma competência, em matéria de casamento, exclusiva da Igreja católica (MAFRA, 2013, p. 35).

Durante o século XVIII, já no espírito moderno do contratualismo e do individualismo, filósofos como Montesquieu e Voltaire rejeitaram a concepção do casamento como uma união indissolúvel e passaram a defender publicamente que o casamento fosse inscrito no rol de contratos civis, passíveis de serem livremente desfeitos.

No que tange à noção de casamento e de família, considerando alguns elementos históricos mais recentes na história do ordenamento jurídico brasileiro, é notório que o modelo de família, conforme regulado pelo Código Civil de 1916, como herança do direito romano, estava fundamentado no casamento, tendo o marido como chefe e administrador, sob cuja submissão estavam a mulher e os filhos. Era um modelo de família matrimonial, indissolúvel e hierarquizado (MAFRA, 2013, p. 211). Com a constituição de 1934, a indissolubilidade do casamento passa a vigorar como preceito constitucional, reiterado na constituição de 1937.

As conquistas dos direitos individuais na modernidade estendem-se progressivamente para dentro do âmbito familiar e conjugal, trazendo como princípios fundantes das novas relações a liberdade e a igualdade jurídica entre homens e mulheres. No Brasil, a constituição de 1988 consolida essa igualdade. No Art. 226, ao tratar da família, no § 5º, a constituição expressa: “Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos igualmente pelo homem e pela mulher”.

Dessa forma, os valores do individualismo e da autonomia dos sujeitos começam a invadir todos os espaços, inclusive o das relações familiares, promovendo graduais e progressivas rupturas ou superações no modelo hierárquico de relação reinante nas famílias. Esse novo espírito vai tomando corpo e formas plurais no tecido social e começa a fragilizar o poder paterno, ao mesmo tempo em que vão se afirmando novos espaços produtivos na sociedade, nos quais as mulheres vão se inserindo, o mesmo acontecendo com os filhos, com a possibilidade de conquistarem sua independência financeira.

Em 1977, por meio de uma emenda constitucional, o divórcio passou a ser oficialmente instituído no Brasil. Assim, o indivíduo poderia contrair um novo casamento,

mas somente um divórcio era possível. A partir da constituição de 1988, o indivíduo adquire o direito de poder se divorciar e recasar, tantas vezes quantas julgasse apropriado. Mais especificamente, a lei 7.841 de 1989, revogou o artigo 38 da Lei do Divórcio, de 1977, eliminando a restrição fixada à possibilidade de sucessivos divórcios.

Após a constituição de 1988, no Brasil, ficam mais evidentes os registros de alterações no modelo familiar e nas concepções sobre casamento e família. De uma concepção paternalista de família nasce uma concepção plural, personalista, dissolúvel, uma vez que fundamentada em direitos e deveres iguais. A modernidade possibilita a construção de uma nova concepção de família, na qual o foco deixa de ser a função econômica ou patrimonial, priorizando os sentimentos e os afetos, concebendo a família como tempo e espaço destinado ao desenvolvimento das personalidades familiares e à construção da felicidade de seus membros. Esta passa a ser basicamente a principal função sociocultural da família: instituição para promoção social de seus membros.

Em decorrência, nasce o conceito moderno de família eudemonista ou afetiva, segundo o qual a realização plena dos membros que compõem a família torna-se o fundamento da conduta moral, no que isso implica em reciprocidade afetiva e respeito mútuo ou, em outros termos, nos princípios constitucionais da dignidade da pessoa humana, da igualdade e da liberdade.

Essas recentes conquistas de direitos individuais, incluindo o direito ao divórcio e com ele o direito de poder contrair novos laços conjugais, são condicionantes socioculturais atuantes nos primórdios dos casamentos realizados sem vínculo institucional religioso no Brasil.

Passados dois milênios de cultura ocidental de matriz cristã, na modernidade vivencia-se a progressiva irrupção de novas formas de pensamento, de fé, de crença e a possibilidade histórica e cultural de expressão da não fé e da não crença no Deus cristão anunciado nesses dois milênios. Em decorrência, mudou também radicalmente a noção de espaço e tempo sagrados. A sacralidade vinculada a um lugar objetivo vem diminuindo na consciência dos modernos, um dado corroborado nesta pesquisa e constatado empiricamente em outras fontes da literatura em ciências humanas e sociais (AMARAL, 2000). Na era da imanência, do valor do indivíduo como categoria central, a modernidade é celebrada como a passagem do objetivismo para a subjetividade, o que vai ser também decisivo na mutação de concepções sobre o que venha a ser sagrado.

Para o objeto do presente estudo, aplico essa nova sensibilidade moderna à forma como os indivíduos se apropriam do espaço e o transformam em “seu” lugar momentâneo,

transcendendo a tradicional concepção de fronteira espacial, retirando da ideia de espaço a noção de essência, em que o espaço torna-se lugar para algo em conformidade com as intencionalidades das consciências que se apropriam do espaço e o adaptam aos seus interesses e projetos.

Contudo, dada a complexidade do tecido social, não estamos diante de algo homogêneo ou diante de uma nova unidade ou uniformidade cultural. No que tange à escolha do lugar para celebrar o rito de casamento, uma histórica e ampliada tradição persiste, segundo a qual a celebração do rito de casamento acontece em igrejas ou templos tidos como sagrados. Desse modo, o que se percebe na sociedade é uma crescente realidade plural, alimentada pelo valor da autonomia do indivíduo em sua liberdade de escolha. E se considerarmos as escolhas individuais, “indivíduos podem nutrir, e nutrem, ideias contraditórias e incongruentes” (LEACH, 1996, p. 68). E isso não é visto como um problema, podendo ser inclusive expressão de autenticidade de um indivíduo que, em cada momento, decide conforme lhe parecer mais ajustado.

Essa mudança que vem sendo gestada gradualmente torna-se expressão de uma característica de época, na qual indivíduos acionam diferentes racionalidades, motivados por diferentes interesses, concepções e convicções. Com isso, os tempos modernos, tempos de secularidade e imanência, provocam um giro na própria concepção de cultura e de sociedade, no sentido de enfatizar a dimensão plural. Alimentando o olhar para as múltiplas manifestações culturais, a cultura deixa de ser vista hegemonicamente como uma unidade homogênea, coesa e harmônica, conforme uma tradição sociológica que se inspirava em Durkheim.

A nova demanda por cerimônias de casamento “fora de igreja”, que tem crescido muito nas últimas duas décadas, também tem sido alvo de resistências e críticas, seja de determinados setores institucionais, por parte de membros de instituições religiosas, seja por parte de indivíduos apegados a uma longa tradição cultural que ainda manifesta sinais de vitalidade, traduzindo uma espiritualidade de natureza religiosa. A percepção da gestação de mudanças sociais estruturais em curso é possível a partir de um foco que se concentra nas incongruências e nelas consegue perceber jogos ou disputas de diferentes valores, capazes de criar novas ordenações ou configurações sociais.

2.4. Conhecendo a amostra: os perfis dos atores sociais e das celebrações.

Como já foi dito anteriormente, os dados que seguem foram colhidos de uma pesquisa que realizei em Belo Horizonte, com indivíduos que teriam seu rito de casamento celebrado entre 2018 e 2019, junto a celebrantes do Núcleo Mineiro de Celebrantes. Para a coleta desses dados, eu me servi de um *survey*, um questionário semi-estruturado, aplicado a 240 indivíduos, compondo 120 casais. As questões que alimentaram esse *survey* nasceram preliminarmente de um estudo piloto realizado com aproximadamente 30 casais dos quais eu seria o celebrante. O fato de ter o contato e a confiança desses casais foi um facilitador para fazer a testagem do instrumento. Graças a esse procedimento, pude testar, corrigir e adaptar o instrumento tendo como referência as respostas e os complementos que os agentes deram às categorias propostas em cada questão ou variável.

Na Tabela 5 é possível ter uma visão geral dos perfis dos agentes respondentes.

Tabela 5 - Perfis dos respondentes (n=240)

		N	%
Sexo	Feminino	119	49,6
	Masculino	121	50,4
Faixa etária	25 a 29 anos	66	27,5
	30 a 34 anos	114	47,5
	35 a 39 anos	40	16,7
	40 anos e mais	20	8,3
Formação	Graduação	104	43,3
	Pós-graduação	112	46,7
	Mestrado/Doutorado	24	10,0
Confissão religiosa	Ateu	5	2,1
	Cético	16	6,7
	Crente sem pertencimento	86	35,8
	Cristão católico	59	24,6
	Cristão evangélico	7	2,9
	Espírita	38	15,8
	Católico e espírita	29	12,1

Fonte: elaboração própria.

O primeiro dado observado é sobre a idade dos indivíduos ao se casarem. A média de idade das mulheres ao casarem é de 31 anos e a média de idade dos homens é de 33 anos. Em termos de escolaridade, conforme se pode verificar, todos têm formação superior, sendo que 43,3% em nível de graduação, 46,7% em nível de pós-graduação e 10% em nível de mestrado e ou doutorado. Além desses dados, se considerarmos os investimentos econômicos feitos com o evento, pode-se concluir que os atores sociais pesquisados pertencem aos estratos sociais com expressivo acúmulo de capital econômico.

Ao considerar a área de atuação profissional, também contemplada no *survey*, entre as mulheres, as profissões mais destacadas são o direito (21%), a medicina, (17%), a administração (11%), a área da comunicação (7%) e a área da engenharia (7%); entre os homens, as profissões evidenciadas são: a engenharia (23%), o direito (16%), a administração (16%) e a representação comercial (16%).

Nesse pareamento dos casais, verificando para além da idade, as variáveis de escolaridade e ocupação e o investimento de capital econômico para a realização do rito e da festa de casamento, fica evidenciado que, nesta amostra, estou diante de um nítido recorte de classe social, no qual os casamentos acontecem entre indivíduos que compartilham uma condição social, econômica e cultural muito próxima. Por isso, todas as observações realizadas e análises que aqui serão feitas devem sempre ser inscritas nesse recorte, evitando universalizações e generalizações. Contudo, nesse universo pesquisado, os dados podem sugerir tendências.

Em termos de confissão religiosa, o Gráfico 1 informa os perfis que constituem a amostra dos agentes desta pesquisa.

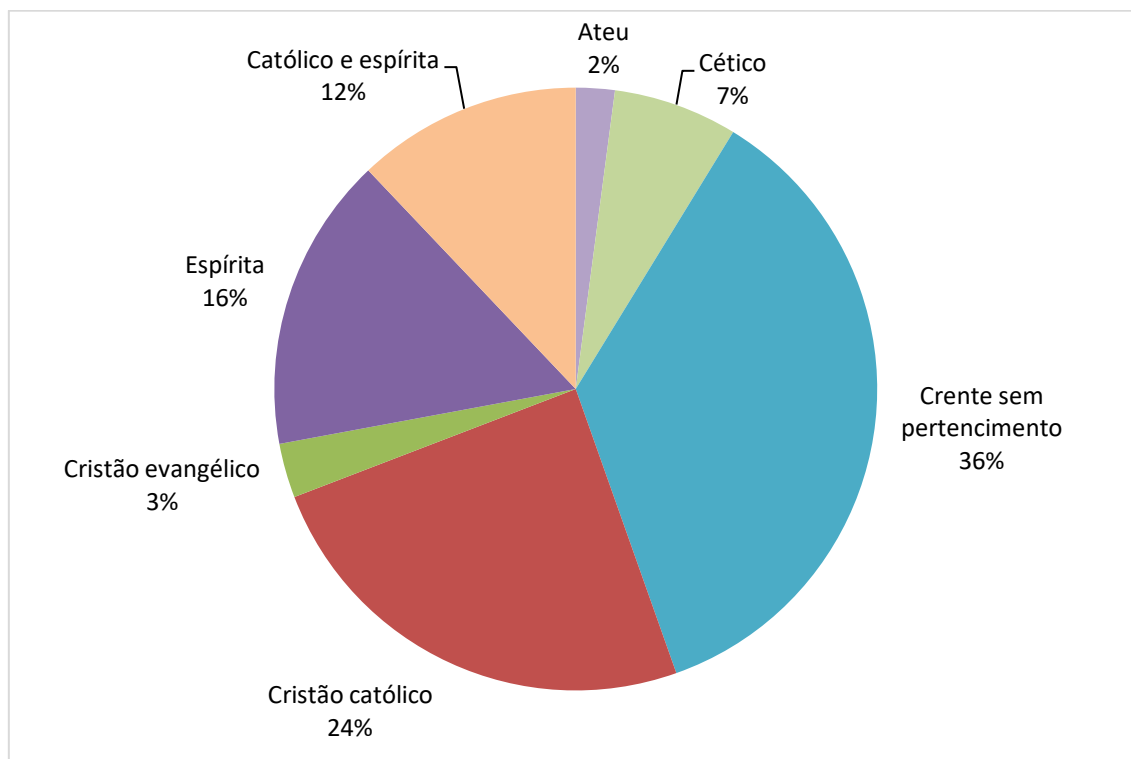
Esses dados foram extraídos da pergunta do *survey*, na qual as alternativas apresentadas eram 1. Ateu; 2. Cético; 3. Cristão católico; 4. Cristão evangélico; 5. Cristão, sem ligação a igreja; 6. Judeu; 7. Espírita; Budista ou outra tradição oriental; 9. Religião de matriz africana; 10. New age, Holismo, Esoterismo. 11. Creio num ente supremo, mas não me vinculo a nenhuma religião específica; 12. Outro [...].

Para efeito de esclarecimento e de precisão conceitual, o que distingue o cético do ateu, nessa pesquisa, está basicamente no fato de o cético manifestar indiferença em relação à existência ou não de um ente supremo e diante da questão referente à vida após a morte, diferente do ateu que explicita a não crença.

No que tange ao agrupamento simultaneamente católico e espírita, essa modalidade foi uma construção posterior, a partir dos dados da pesquisa, quando aparecia com muita frequência a informação de indivíduos que se declaravam católicos, mas no decorrer da

entrevista explicitaram a crença na reencarnação e a participação esporádica em encontros espíritas.

Gráfico 1 - Confissão religiosa.



Fonte: elaboração própria.

De acordo com a pesquisa “Estatísticas do Registro Civil”, divulgada pelo IBGE em 04 de dezembro de 2019 nos casamentos civis entre pessoas de sexos diferentes, em 2017, os homens casavam com 26,7 anos e as mulheres, com 23 anos. A mais recente pesquisa informa que, em 2018, os homens tiveram em média 30,8 anos e as mulheres, 28,2 anos quando casaram⁶. A minha amostra identifica que os agentes aqui contemplados apresentam uma idade média superior àquela observada para a população brasileira como um todo, oscilando em torno de 33 anos para os homens e 31 anos para as mulheres.

Essa última consideração, aliada ao nível de escolaridade e ocupação profissional dos atores entrevistados, podem ser lidos como um indicativo de que nesse grupo de agentes pesquisados é bem visível o processo de individualização promovido na modernidade, com a crescente valorização do indivíduo como sujeito de sua vida, de suas escolhas, tendo como

⁶ <http://www.arpensp.org.br/index.php?pG=X19leGliZV9ub3RpY2lhcw==&in=OTeyMzk=>. Acesso em: 29.ago.2020.

referência a autorrealização que, para esses agentes entrevistados, passa pelos investimentos em educação e na qualificação profissional, facilitados pela sua condição socioeconômica.

Nas entrevistas e nos relatos pessoais, de modo muito recorrente a fala identificava o *locus* que propiciou o encontro do casal. Com muita frequência, a universidade aparece como o lugar de onde se encontraram pela primeira vez; outras vezes, também com alta recorrência citam alguma festa para a qual foram convidados por seus “chegados”, conhecidos e amigos de condição social e econômica similar. Outros, que estão juntos há mais tempo, citam o colégio, durante o ensino médio.

Ao conhecer o processo de encontro e de cultivo de um sentimento de amor recíproco existente entre os indivíduos que posteriormente se tornariam noivos e casariam, entre os critérios mais decisivos que figuram nesse processo de identificação e de escolha encontram-se, inicialmente, a atração física, a paixão e a empatia, posteriormente, as atitudes e a experiências já vivenciadas, lidas como amor autêntico. Origina-se do centro afetivo do próprio indivíduo o critério da escolha do cônjuge, bem diferente de outros tempos da nossa história, conforme relata Gilberto Freyre, em *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*:

Um homem com quem a moça, de pouco mais de treze anos, se casava, raramente era de sua própria escolha. A escolha era de seus pais ou simplesmente de seu pai. Um viajante estrangeiro descreve como se faziam os pedidos de casamento: “Certo dia, o pai entra na sala de visitas, acompanhado por um cavalheiro desconhecido, às vezes já quase velho ou já maduro. - *Minha filha*, adverte ele, *este é seu futuro esposo*”. Às vezes o “futuro esposo” era uma surpresa agradável para uma menina de 14 ou 15 anos por se tratar de um jovem pálido de 23 a 25 anos, e o amor romântico se desenvolvia entre os noivos; mas, outras vezes, o “futuro esposo” era “um *nouveau riche* português, gordo, nêdido, lá de meia idade - para uma menina igualmente de quatorze ou quinze anos - pescoço curto e mãos grosseiras” (FREYRE, 2013, p. 170).

Diferentemente dessa tônica de outra tradição, nas sociedades ocidentais modernas e contemporâneas, que delimito nos termos modernidade secular e reflexiva, há uma valorização do indivíduo que, em sua singularidade, passa a assumir-se como sujeito ou agente consciente e responsável por suas escolhas. Assim, a escolha do cônjuge passa a ser um ato subjetivamente motivado. Em todos os relatos dos agentes isso aparece de modo bem claro.

Apresento alguns relatos que sintetizam as principais razões das escolhas pelo (a) cônjuge. No relato a seguir, a motivação decorre de uma admiração pelo caráter e pela sensibilidade: “Eu escolhi o meu noivo por admirar o caráter, os valores e a sensibilidade no

convívio” (Juliana. Casamento 04.05.2018, *survey* 8). Outro aspecto muito ressaltado pelos casais, considerando a história de vida já compartilhada refere-se ao companheirismo, conforme expresso pela noiva Luiza: “Eu escolhi o meu amado por ser companheiro, sempre presente ao meu lado nos momentos bons, para comemorar comigo, e nos ruins, para me ajudar a me levantar, me preparando sempre para a luta” (Luiza. Casamento 14.04.2018, *survey* 6). Outros depoimentos são expressão de admiração pela paciência, pela compreensão e leveza da relação.

“A escolha por minha noiva foi fruto de um processo de amadurecimento meu e de muita paciência da parte dela. Nos conhecemos num período em que eu estava meio machucado e saindo de relacionamento complicado (que prefiro nem lembrar). Ela sempre foi doce, leve, divertida e teve a paciência de me aguardar, enquanto me mostrou (apesar de minha demora em entender) que nossa relação poderia ser mais forte e bonita do que qualquer outra relação que eu já tive” (Reinaldo. Casamento 26.05.2018, *survey* 3).

Após um período de namoro, que em média tem sido de 5 anos, acontece o noivado que, também, já não segue os moldes de outros momentos de nossa tradição, quando o pai do noivo fazia o pedido da mão da noiva ao pai da noiva. O que tenho percebido nos casais que acompanhei é a realidade de os noivos comunicarem conjuntamente aos pais sua decisão de se casarem ou morarem juntos.

Tendo sido tomada a decisão pelo casamento, o casal começa a atentar para o processo dos preparativos, para as etapas a serem percorridas. Normalmente, a primeira decisão é pela escolha de um cerimonial⁷. Segundo Rejane e Alex, do cerimonial Fabricar Eventos, muitos noivos chegam ao cerimonial no ponto “zero”, no princípio de tudo, sabendo apenas do desejo em se casarem e com uma noção aproximada de ano/mês/dia/horário. Tendo sido efetivada a contratação dos serviços do cerimonial, esse cerimonial, comumente, ficará à frente do casal fazendo todos os contatos e definindo com o casal, os demais fornecedores. O cerimonial me alertou para o risco de manipulação na prestação desse serviço e afirmou que muitos dos cerimoniais trabalham com o “BV”, i.e, bonificação por volume, uma comissão por indicação, sem que o casal saiba, induzindo o cliente a contrair contratos com fornecedores que pagam

⁷ Sobre a singularidade da profissão de cerimonialista de casamentos, recomendo o estudo de Cristina Marins (2016): *Quando o céu é o limite: um olhar antropológico sobre o universo dos casamentos e dos cerimonialistas*. Nessa obra, fruto de sua dissertação de mestrado, ela aborda o fazer do cerimonial, em cujas mãos os noivos costumam confiar a coordenação de todos os preparativos para a celebração do grande dia de suas vidas, com o objetivo de que tudo seja perfeito.

um bônus ou uma comissão ao cerimonial por essa indicação, especialmente para bufê, decoração e músicos (banda e DJ⁸), que são os mais onerosos para o casal.

A primeira busca do cerimonial com o casal costuma ser pelo espaço que será o lugar da cerimônia e da festa. Segundo o cerimonial, o horário das 16h ou 16h30, para iniciar o rito da celebração às 16h30 ou até no limite das 17h é o mais buscado pelos noivos, por motivos afetivos, emocionais, estéticos, como o fator “luz”, para que as fotografias e as filmagens aconteçam todas na luz do dia, ao entardecer. O tempo normal de contrato de locação do espaço assegura 1 hora para a celebração e 6 horas para a festa. O casal que opta por horário das 16h ou 16h30, normalmente, precisa pagar alguma hora extra uma vez que é muito difícil conseguir encerrar a festa antes da meia noite.

Após a definição pelo espaço que servirá como local do evento, o próximo passo consiste na definição daqueles profissionais exclusivos para o horário, aqueles que estando ali não podem estar em outro lugar. Explico-me. O bufê, por exemplo, pode ter duas ou três equipes que atendem simultaneamente diferentes festas em diferentes regiões, a mesma coisa com a equipe de decoração. Entre esses profissionais exclusivos, encontram-se o celebrante, o coral ou os músicos, o DJ e o fotógrafo.

Segundo relato do cerimonial, nos itens bufê e música os noivos costumam fazer os maiores investimentos sem maiores queixas: boa comida e bom som. Na sequência buscam-se os serviços de decoração, motivo de alguns conflitos para o casal, uma vez que, em muitos casos, a noiva costuma atribuir muito mais atenção aos detalhes da decoração do que o noivo. Para muitos noivos, a maior parte desse investimento em decoração é despesa que poderia ser cortada.

Considerando os meus primeiros anos de celebrante, em princípios de 2000, lembro-me que naquela época a maioria dos casamentos era financiada pelos pais. A mãe contratava os serviços, olhava tudo, acompanhava tudo. Hoje, essa realidade mudou radicalmente. Considerando a amostra dessa pesquisa, o casamento, em sua quase totalidade, é financiado pelo próprio casal que, considerando a idade e a formação, já estão atuando no mundo do trabalho há alguns anos. Em termos orçamentários, para falar do valor econômico investido no casamento, devo lembrar que existem oscilações. Em uma das pontas, existem os casais que realizam *miniweddings*; nessas festas, o valor investido oscila entre R\$ 80mil e 140 mil reais. Em outra ponta, existem os casamentos realizados para 400 ou 500 convidados, cujo

⁸ DJ, do inglês *disc jockey*, é um artista, responsável pela animação musical, em festas, boates, discotecas, servindo-se de tecnologias como *laptop* (computador portátil) e mesas de mixagens de som. Eles conseguem tocar diferentes estilos de música no mesmo evento, considerando a diversidade de público.

valor médio está em 1 milhão de reais. Nesse último caso, são casamentos que acontecem com o aporte financeiro significativo dos pais. Contudo, o grupo mais significativo, numericamente, está na média dos R\$ 175 mil reais, oscilando entre 150 e 200 mil reais. O valor econômico de locação do espaço oscila, comumente, entre 15 e 25 mil, em dias de sábado. Às sextas feiras ou aos domingos, a economia pode ser de até 25% nessa locação e em muitos outros serviços.

Considerando a conjuntura política e, especialmente, econômica do país, em 2018 e 2019, em tempos de crise, o número médio de convidados para a festa tem sido bem menor do que há uns sete anos. Hoje o número médio de convidados gira em torno de 250. O bufê, por exemplo, estabelece um preço médio de 120 reais por pessoa. Considerando 250 convidados, o investimento com bufê será em torno de 30 mil reais. O valor investido em decoração costuma ser maior do que isso, dependendo das características e das demandas do espaço alugado. Uma modalidade que vem crescendo para reduzir os custos tem sido a oferta de “pacotes fechados”; ou seja, locais que, tendo sido alugados, prestam também o serviço de bufê, decoração e DJ, com uma redução aproximada de até 50% no orçamento.

Em razão da crise e também em função de outras opções e prioridades do casal, a modalidade *miniwedding* vem crescendo muito e torna-se a opção dos noivos com o objetivo de celebrar o casamento de modo mais focado em familiares e em um círculo menor de amigos, não passando de 100 convidados, tendo como média 80 pessoas. Com essa opção, o casal consegue personalizar mais ainda a festa, uma vez que as despesas com decoração, especialmente, passam a ser mínimas, muitas vezes feitas por familiares e amigos. As justificativas usuais dos noivos para essa forma de celebração e festa costumam ser “por conta do orçamento menor” e devido “a outros investimentos”, como a viagem de lua de mel, a compra ou quitação do apartamento. Os noivos ainda argumentam que nessa forma de celebração eles podem investir mais na qualidade e diversidade da comida e da bebida.

Uma realidade que tem mudado bastante nos últimos anos, considerando a amostra, é a que se refere ao “dia da noiva”. Devido ao fato de a noiva querer acompanhar tudo, a partir da montagem do salão, ela não mais desgruda do celular, do aplicativo “Whatsapp”; ela fica ligada em tudo, querendo receber notificações a toda hora. Essa realidade nova fez com que um número cada vez mais crescente de noivas começasse a dispensar o tradicional “salão de beleza”, e buscasse uma “salinha”, muitas vezes no próprio local do evento, ou em algum hotel, trazendo os profissionais para si, ao seu dispor, fugindo da hierarquia e dos horários definidos no salão de beleza. Nessa salinha, costuma haver dois ou três lugares para dois profissionais trabalharem simultaneamente. Os serviços são unha, cabelo e maquiagem. Nesse

formato, o custo cai em média 50%, passando de de cinco mil para dois mil e quinhentos reais, aproximadamente.

2.5. O espaço-lugar para a cerimônia e a festa

Conforme relatado acima, quando o casal decide pelo casamento, começa a vivência de certas etapas. Tendo definido o dia, buscam definir o espaço físico e o horário do rito da celebração. Vimos que o dia da semana escolhido normalmente é o sábado, no horário do pôr do sol. Nesses casos, a festa acontecerá à noite, mas a celebração do rito em si, deve acontecer entre 16h30min e 17horas. Essa costuma ser a primeira opção dos casais. De acordo com Mauss (1974, p. 75-76), o crepúsculo é momento especialmente mágico para a celebração de certos rituais.

A mudança de perspectiva quanto ao local da celebração, saindo de espaços tradicionalmente fechados e consagrados para a celebração do rito, buscando espaços abertos, como sítios, fazendas, praias, casas destinadas para eventos festivos costuma ser justificada por diferentes razões. As motivações mais recorrentes dizem respeito a uma coerência com um estilo pessoal de vida, que demanda liberdade, leveza e a busca por um rito que esteja em sintonia com as aspirações dos noivos. Por essa razão, existe uma grande demanda por personalizar o rito, tanto na forma como no conteúdo, concebidos de modo integrado.

A escolha do espaço físico, que se tornará o lugar do evento, passa pelo universo da significação, da atribuição subjetiva de sentidos, muitas vezes convergentes no casal ou frutos de entendimentos mútuos e familiares. A escolha do espaço físico, transformado em lugar para celebração, não tem sido algo isento de conflitos e tensões. Muitas vezes, o casal precisa administrar desejos familiares contrários à decisão da celebração “fora de igreja”. Contudo, nos relatos dos casais aparece com frequência a fala de uma reflexão realizada em família sobre o fato de que o espaço físico deve também ter relação com o afeto e/ou com a história do casal, especialmente com o sentimento que une o casal. Nesse sentido, passa a existir uma “descanonicalização da relação entre lugar e essência” (AMARAL, 2000, p. 149). Desse modo, o espaço-lugar apresenta uma polissemia que decorre das subjetividades envolvidas.

Nas entrevistas em profundidade, uma das perguntas consistia em compreender as razões pela escolha do espaço. Além da já mencionada coerência com o estilo pessoal de vida, três outras respostas aparecem mais ou menos com a mesma frequência entre si. Uma relacionada a motivos inter-religiosos, devido à existência de diferentes sensibilidades religiosas ou espirituais no par. Muitas vezes, nas entrevistas, ouvi expressões assim: “nós

temos sensibilidades religiosas diferentes”, “não somos da mesma religião”, “nossos caminhos espirituais não são os mesmos”, “ela (ele) é mais religiosa (o) do que eu”. Essa realidade é apresentada como uma das razões para não celebrar em um templo religioso específico. Outra motivação, muito vinculada à coerência com estilo de vida, refere-se ao desejo de um estilo de celebração mais personalizado ou, negativamente, contra uma formalidade que lhes parece excessiva e esvaziada de sentido, característica que julgam predominante nos ritos celebrados nas igrejas, subentendendo a Igreja católica. Dessa forma, a demanda por celebrações “fora de igreja”, ou, positivamente falando, que aconteçam em outros espaços, decorrentes de uma escolha afetiva do casal, está em sintonia ou harmonia com o espírito moderno secular e reflexivo no qual a autonomia e o respeito às singularidades passam a ser imperativos para as escolhas e as condutas. Existe ainda outra razão apontada para celebrar o rito “fora de igreja”, referente a um impedimento canônico, devido ao fato de um dos cônjuges ou ambos terem sido casados anteriormente.

Ainda há outras razões mencionadas, como a que se refere ao desejo de celebrar com os amigos, onde os amigos se encontram e a motivação relacionada à comodidade, à logística, à funcionalidade de poder realizar todo o evento, celebrando o rito e a festa, no mesmo lugar. Voltarei mais à frente a todas essas motivações. As análises mais detalhadas dessa questão acontecerão na parte a seguir, dedicada às cosmologias e às novas espiritualidades em construção na vida dos atores entrevistados.

Nessas abordagens, pude perceber que um mesmo espaço físico recebia diferentes configurações e demarcações de um evento para outro, em sintonia com os estilos de vida, valores, convicções e objetivos dos envolvidos na preparação da cerimônia e da festa. Vejo essa realidade como indicativo de um espírito moderno que se apropria das coisas, de fatos e lugares e os manipula à luz de seus interesses. Noções de fronteira, como sagrado e profano, certo e errado, não mais costumam aparecer como algo previamente determinado e estabelecido de modo fixo. São multiformes as sensibilidades e as racionalidades que vão tecendo os arranjos na confecção do lugar, em busca de harmonia, em nome da beleza desejada ou possível, como será possível verificar mais à frente neste estudo.

2.6. Da escolha do celebrante que oficiará o rito

Tendo sido estabelecido pelo casal o dia, o horário e o local no qual acontecerá o rito, o tempo médio de expectativas, de decisões e preparações para a celebração tem sido de um ano. Essa informação foi confirmada junto a vários fornecedores e prestadores de serviço

relacionados ao rito de casamento “fora de igreja”, como cerimoniais, músicos, fotógrafos, celebrantes etc.

Há no mercado alguns celebrantes que, em passado recente, foram professores de ensino religioso ou de filosofia em instituições de ensino básico e superior, razão pela qual muitos os buscam, por terem sido aluno (a)s desses celebrantes e pela memória afetiva. Eu me situo entre esses celebrantes. Outras razões para a escolha do celebrante têm relação com o fato de terem assistido a alguma cerimônia presidida pelo celebrante pretendido ou por terem recebido indicação de alguém que participou de alguma celebração, seja por algum familiar, amigo ou algum prestador de serviço em cerimônias de casamento, como cerimonial, músico, decorador, fotógrafo etc. Um elemento comum a todas essas buscas por celebrante consiste no desejo de construir celebrações personalizadas, em sintonia com a história do casal.

Exemplarmente, transcrevo literalmente alguns depoimentos que sintetizam as falas dos agentes diante da pergunta que solicita “a razão da escolha do celebrante como ministro para officiar a celebração”. Nessas falas ficam evidenciadas muitas das motivações por celebrar o rito de casamento “fora de igreja”. No depoimento do Vitor, destaca-se a indicação do celebrante capaz de fazer uma celebração do amor sem vínculo institucional religioso:

“Tivemos boas recomendações. Queríamos celebrar nosso casamento falando de amor. Não estávamos buscando por um padre, ou alguma pessoa que buscasse ligar nosso amor com alguma religião. Queremos celebrar o amor, carinho, respeito, união, companheirismo” (Vitor. Casamento 14.08.2018, *survey* 5).

No depoimento da Débora, destaca-se a escolha pelo motivo da personalização: “As celebrações realizadas por ele são bênçãos divinas; são palavras personalizadas, destinadas aos noivos. Uma celebração personalizada e que dá ênfase à história de cada casal” (Débora. Casamento 23.06.2018, *survey* 14). No depoimento da Fernanda, a escolha se deu por razões de sensibilidade do celebrante para um rito inter-religioso:

“Por sermos um casal que acredita em crenças religiosas diferentes, a nossa maior dificuldade seria personalizar a cerimônia de forma que os dois se sentissem suficientemente acolhidos naquele momento. Ao participarmos de uma celebração realizada por ele, entendemos que ele conseguiria atender às nossas expectativas de forma ideal” (Fernanda. Casamento 12.05.18, *survey* 16).

De modo similar, as escolhas dos demais fornecedores ou colaboradores segue a tendência de indicação por excelência na prestação de serviço.

2.7. As configurações do rito de casamento: o todo e suas partes

Nas muitas sequências que constituem o rito, é fundamental jamais perder de vista que “a unidade do todo é ainda mais real do que cada uma das partes” (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 25). Existe uma totalidade de sentido na qual as partes se integram dinamicamente e progressivamente. Embora eu agora passe a analisar cada parte em sua singularidade, ela está remetida ao todo e o meu olhar está nessa unidade do ritual.

Da ornamentação e do receptivo inicial

Quando amanhece o grande dia da celebração, muitos profissionais, das mais diferentes áreas começam a chegar ao local. A primeira equipe a chegar é a equipe da decoração para um trabalho de aproximadamente 8 horas, deixando tudo conforme sonhado e planejado pelo casal, em um ambiente marcado pela beleza, pela harmonia dos arranjos (Figura 2).

Figura 2 - Ornamentação



Fotografia: Leonardo Pedone.

Com antecedência de uma hora para o início da cerimônia, abrem-se as portas do local do evento. Os primeiros convidados começam a chegar. À porta, encontram-se os seguranças e a equipe de cerimonial que recebem os convidados mediante recepção dos convites, que

foram entregues para quem faz parte da família e do círculo de amizades do casal. Comumente, os convidados são acolhidos com um receptivo musical instrumental executado, durante trinta minutos, por alguns membros do grupo musical contratado para fazer a animação musical da celebração do rito de casamento (Figura 3).

Figura 3 - Receptivo musical



Fotografia: Leonardo Pedone.

Os primeiros instantes são de cumprimentos dos convidados ao noivo que, normalmente, encontra-se próximo à porta de recepção. Muitos dos demais convidados se cumprimentam com entusiasmo, considerando o tempo em que não se viam. De fato, o rito de casamento costuma ser ocasião de reunir os mais chegados, muitos deles vindos de regiões distantes.

Surgem as primeiras reações emotivas de encantamento pelo espaço, pela decoração, pelo conjunto de detalhes que compõem a harmonia do local. Nada no local lembra imperfeição. O desconforto ou o nocivo foi eliminado, para favorecer uma experiência de plenitude, uma experiência do belo.

Durante o receptivo dos convidados, as conversas acontecem calorosas, alguns dos convidados se aproximam da mesa com água aromatizada, outros já se dirigem para o local reservado e preparado para o rito. Todos os detalhes remetem para um grande dia. Normalmente, na recepção há algum objeto, alguma obra de arte, algum símbolo que sinalize

para a celebração do dia. A Figura 4 faz referência à celebração de Carolina e André, realizada em 01.12.2018, cuja temática central girava em torno da ideia de que o amor une e não aprisiona, de que ele faz voar na mesma direção, com um horizonte em comum, porém com estilos e formas singulares de fazer a travessia ao lado da pessoa amada. Fazendo alusão à noção de que o amor acontece na liberdade e na promoção da autonomia da pessoa amada, o casal decidiu representar isso, artisticamente, um par de pássaros.

Figura 4 - Acolhida temática



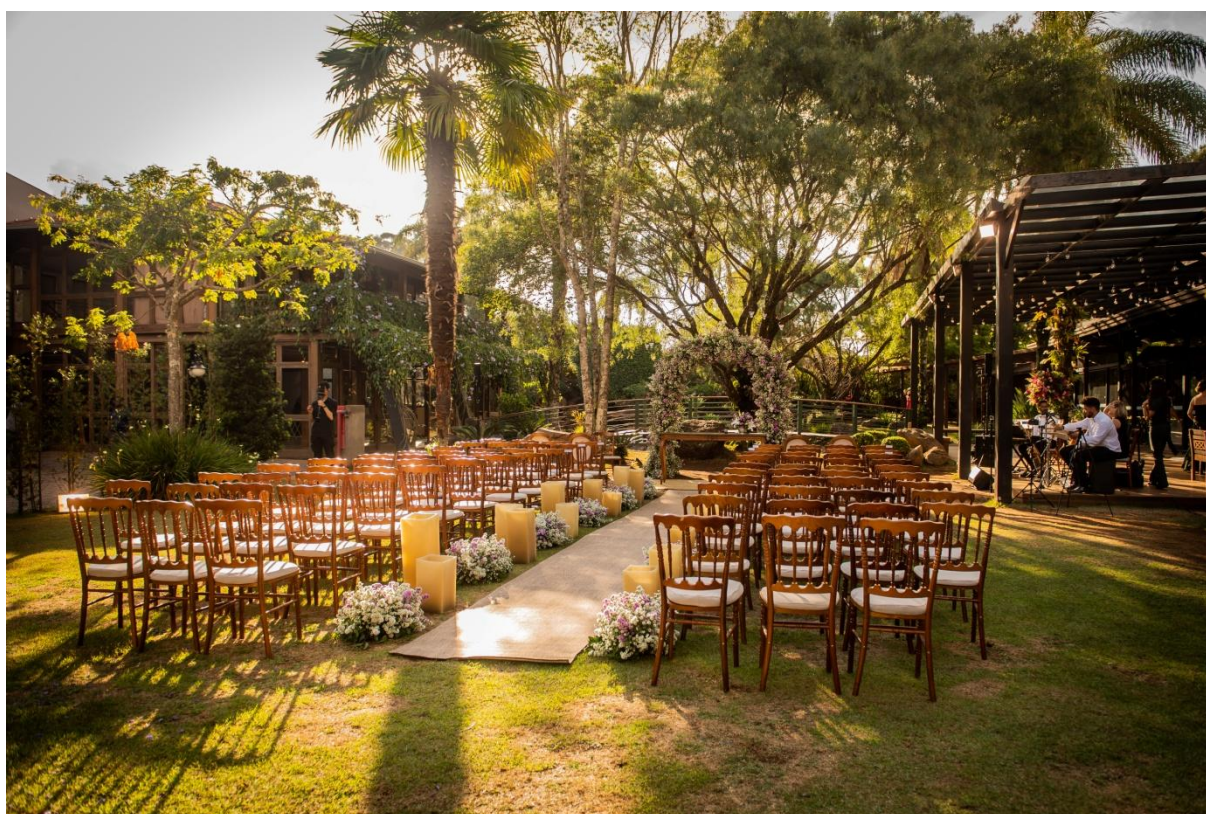
Neste tempo que antecede a cerimônia propriamente dita, nem o noivo, nem os convidados veem a noiva. Ela se encontra em um recinto reservado. Tendo já passado pela primeira parte do “dia da noiva” — caracterizado pelos banhos, pelos retoques no cabelo, seja com algum corte, coloração e hidratação, pelo cuidado com a maquiagem, com as unhas, — a noiva encontra-se recolhida em um local cuidadosamente preparado, em um tempo preliminar, em concentração para o grande momento, a passagem para um novo *status* na vida social.

Analisando o rito de casamento no contexto especificado, os dados mostram que, por ocasião da cerimônia e da festa de casamento, 44% dos indivíduos (casais) já moravam juntos, em média há um ano. Não obstante essa realidade, para esse grupo, a questão do “rito de passagem” não parece ser menos intensa, comparada com o outro grupo, dos 56% que vão

morar juntos pela primeira vez a partir do rito de casamento; para esse grupo, a experiência do rito concebido como mudança de *status*, é muito visível e ansiosamente aguardada. E essa fase liminar é de intensa emoção.

Seguindo a argumentação de Da Matta (2000a, p. 17), a fase liminar dos ritos de passagem é a experiência da individualidade, do recolhimento em si, da autonomia e da escolha livre, e não tanto como privação ou afastamento. Trata-se sim de um isolamento temporário em relação ao grupo, mas o valor recai sobre a centralidade do indivíduo, mais do que sobre o elo social ou a coerção social. Conversei com muitas noivas nesse momento de reclusão. Em todas elas, a ansiedade, a expectativa e a emoção eram intensas. Eram praticamente unânimes as vozes e os sentimentos das noivas no desejo de saber sobre o local, sobre o noivo, sobre os convidados. “Eu me preparei muito para esse momento. Meu coração está a mil. Mas, estou pronta”. Essa fala da noiva Paula (Casamento 26.10.2018) bem traduz o que tem sido essa experiência, sempre pessoal, das noivas.

Figura 5 - Espaço da celebração do rito



Fotografia: Leonardo Pedone.

Esta figura ilustra o espaço no qual acontecerá o rito da celebração na festa do casamento, que em todas as culturas, é um momento alto, especial, diferenciado, um evento crítico, no sentido de recolher uma história vivida e celebrar a passagem para um novo estágio

da vida no seio da sociedade. Essa realidade é também muito bem descrita por Malinowski em *A vida sexual dos selvagens* (1982). Nessa obra, o autor reflete sobre a mudança de *status* social na vida tribal e as alterações que acontecem nas relações entre o homem e a mulher no casamento, após um período de namoro.

Contudo, é de Arnold van Gennep (2011) a consagrada expressão “ritos de passagem”, que é, inclusive, o título de sua principal obra, na qual os ritos são analisados como expressões da dinâmica social. Arnold van Gennep é um dos autores mais expressivos em pensar o ritual para além da esfera religiosa, em pensar o ritual em suas fases, em conformidade com seu papel social.

Em seus estudos, descobre que dentro de uma multiplicidade de formas há um padrão típico sempre recorrente, que é o padrão dos “ritos de passagem”. Percebeu que há eventos que transcendem o ordinário, o cotidiano, por serem eventos especiais, extraordinários, indicativos de passagens fundamentais na vida humana. Um exemplo disso são as festividades em torno do casamento.

Em conformidade com o seu pensamento, esses ritos apresentam uma universalidade em suas três fases distintas, compreendidas em três tempos: inicialmente, o tempo preliminar, uma excepcionalidade entendida como separação das condições sociais imediatamente anteriores; em segundo lugar, o tempo crucial da transição, tempo liminar, um estágio no qual o cotidiano ficava como que suspenso, entre o não ser mais e o ainda não ser o novo ou não ter alcançado o novo *status*; finalmente, tendo sido realizada a transição, há uma volta ou reintegração à vida social, porém em uma nova condição, o tempo pós-liminar. “O mecanismo é sempre o mesmo, a saber: parada, espera, passagem, entrada, agregação” (GENNEP, 2011, p. 43).

Essa excepcionalidade que caracteriza o ritual é perceptível no rito de casamento, no qual se encontra a presença dessa ordem: o antes, o durante, o limiar de uma transição e o depois. A demonstração de Van Gennep ajuda a perceber como, por exemplo, antes do rito de casamento, como rito de agregação, de mudança de *status*, de família, o indivíduo passa por um período marginal, do noivado ao casamento. Assim sendo, o casamento como ritual de passagem figura como sendo ao mesmo tempo simbólico, social e material. E, independente de possíveis considerações de natureza sagrada ou profana, religiosa ou secular, há uma combinação de palavras e ações que formam uma totalidade de sentido.

Voltando e seguindo na descrição do rito de casamento, um dos aspectos centrais na decoração está focado na ornamentação do altar, a ser realizada de forma impecável, conforme demandas do casal.

Dos cuidados com o altar

Os pormenores nunca podem ser irrelevantes, eles são parte do sistema total de comunicação interpessoal dentro do grupo (LEACH, 1996, p. 75).

O espaço do altar é cuidadosamente preparado. Todo o ambiente remete ao sentido que o casal atribui à cerimônia. Há altares que evidenciam a dimensão religiosa, com a presença de objetos e símbolos religiosos que remetem à tradição cristã. Outras vezes, o altar encontra-se inserido na natureza sob alguma árvore, espelhando uma espiritualidade não necessariamente religiosa, uma orientação de vida dos agentes mais vinculada aos valores de um humanismo imanentista, na horizontalidade da vida, sem a necessária referência a algum ente transcendente. O fato compartilhado por todos os casais e celebrações que acompanhei faz referência à centralidade do altar, conforme Figura 6.

Figura 6 - O altar



Fotografia W. Gontijo.

Sobre a mesa do altar, comumente, encontra-se um arranjo de flores, os votos escritos pelo casal e às vezes algum objeto com o qual o casal tem alguma relação afetiva, lembrança de familiares ausentes ou símbolos que remetem a um horizonte de sentido. Todos esses elementos são portadores de uma memória que está condensada nesse momento especialmente significativo.

Dos cortejos iniciais: tradição e emoção

Transcorridos aproximadamente trinta minutos, a música do receptivo chega ao fim. Faz-se um silêncio. Olhares se voltam e se entrecruzam. A expectativa cresce. Os últimos detalhes na configuração do cortejo são ajustados. Toca a música de abertura. Inicia-se a celebração, normalmente, com a entrada do noivo (Figura 7). Essa música é executada por um grupo de músicos que, comumente, fica à esquerda do altar.

Figura 7 - Noivo e mãe



Fotografia: Leonardo Pedone

Abrindo o cortejo, na maioria das cerimônias, vem à frente o noivo com sua mãe. Ao chegar ao ponto demarcado, mãe e filho se abraçam, o filho dá um beijo na mãe e a conduz ao lugar previamente destacado. A emoção e o nervosismo do noivo costumam ser visíveis. Os fotógrafos e os profissionais da filmagem buscam registrar toda emoção.

Terminada a música de entrada do noivo, inicia a música que sinaliza a entrada dos padrinhos e das madrinhas que são recebidos e acolhidos pelo noivo, familiares e convidados. Os padrinhos e as madrinhas costumam ser os melhores amigos do casal em conjunto ou separadamente do noivo e da noiva. Para a noiva Nicole, “a escolha foi baseada na afinidade, escolhemos os nossos amigos de infância, primos, primas e pessoas que fazem parte de modo especial da nossa vida” (Casamento 06.07.2019. Entrevista).

De modo similar, as palavras de Maria Silvia destacam como critério a amizade e a participação em sua trajetória pessoal e de casal. “Todos os meus padrinhos e madrinhas foram escolhidos com base na amizade e na importância na minha vida, bem como no relacionamento enquanto casal. São pessoas presentes, que acompanharam nossa história” (Maria Silva. Casamento 11.08.2019. Entrevista). Para o noivo Daniel, “optamos por escolher pessoas que realmente participaram e participam tanto da nossa história, de nossas realizações quanto em momentos de dificuldade” (Daniel. Casamento 21.09.2019. Entrevista).

Figura 8 - Daminhas e pajem



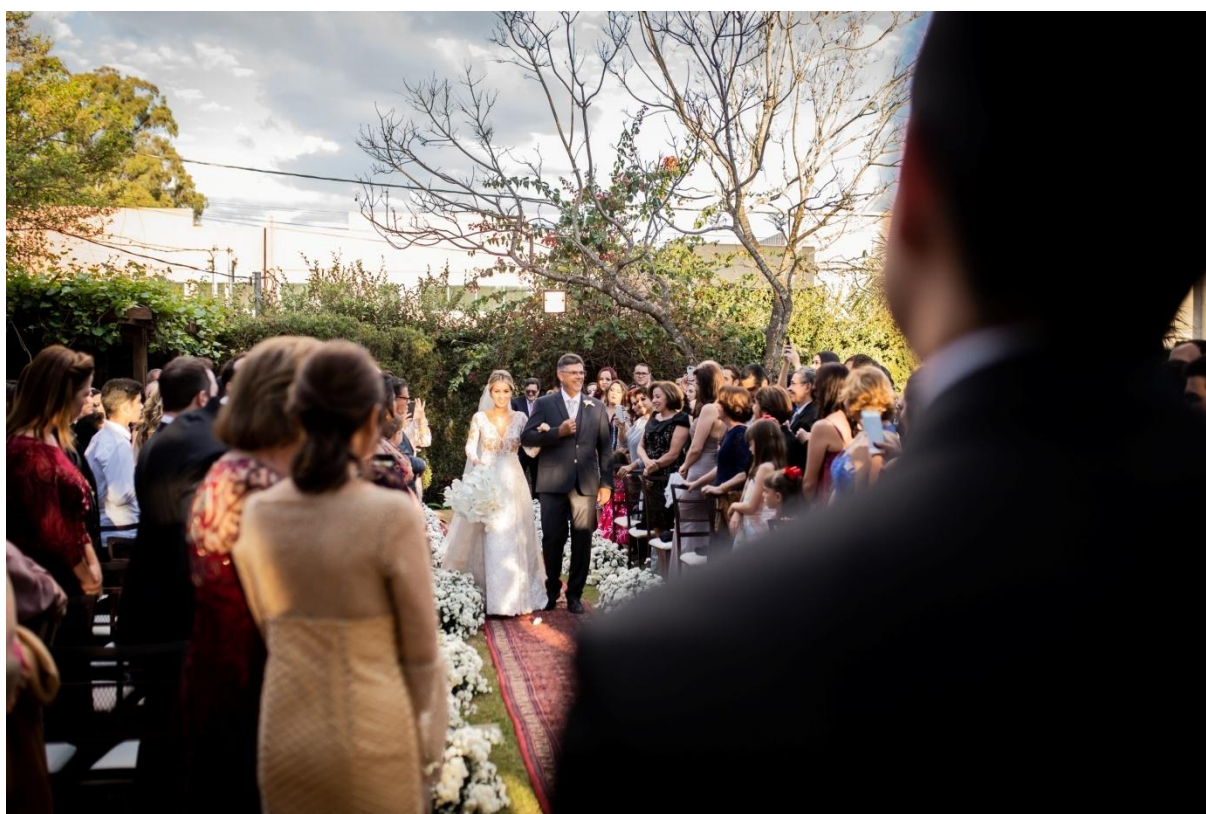
Fotografia: Leonardo Pedone

Terminado o cortejo dos padrinhos e das madrinhas, comumente, vem uma música sinalizando para a entrada de damas e pajens, preparando o caminho da noiva (Figura 8).

Nas entrevistas com os casais, ao perguntar sobre o sentido ou as significações desse momento no ritual, muitas vezes ouvi afirmativas que se referiam às crianças como seres inocentes e puros, que espantam qualquer eventual energia negativa, limpando o ar para a entrada da noiva. Esse é um momento sempre muito descontraído, de sorrisos nos lábios, de ternura no olhar. Essa reflexão me remete a uma das falas de uma noiva no momento da entrevista: “A entrada das crianças desarma as pessoas, tornando o ambiente leve”.

Tendo sido recebidas pelo cerimonial, as crianças são dirigidas para o lugar que lhes foi reservado na celebração. Faz-se um profundo silêncio de expectativa. Rufam os tambores, tocam os clarins, ouve-se a clarinada e a marcha nupcial. Chegou o momento ansiosamente esperado e cuidadosamente preparado. Lá vem a noiva, de braços com seu pai (Figura 9).

Figura 9 - Noiva e Pai



Fotografia: Leonardo Pedone

Na ausência do pai, a noiva costuma vir de braços com irmão mais velho ou algum tio; às vezes, opta por entrar sozinha, outras vezes vem com a mãe ou ainda com a mãe e o pai, um de cada lado. De vestido branco, ela inicia a caminhada à direita do pai ou familiar,

segurando em sua mão direita um buquê de flores, às vezes acompanhado por um terço, outras vezes por um relicário no buquê, em homenagem a um ente querido falecido.

Já próxima ao local onde se encontram os convidados, ela para em movimento sincronizado com a música, que cessa. Inicia-se uma nova música, em conformidade com a escolha da noiva, muitas vezes sem a ciência do noivo, uma música que marcou a história de amor a ser celebrada. O ambiente é de muita emoção, de lágrimas de alegria daqueles que acompanharam a história do casal.

As palavras de Malinowski recebem, aqui, todo o seu sentido:

A simples descrição de aspectos exteriores [...] não é suficiente para demonstrar se o rito ainda floresce com total vigor nos corações daqueles que dele participam, ou se o consideram como coisa já ultrapassada e quase morta, conservada apenas por amor à tradição. Se, porém, observarmos e registrarmos as particularidades dos comportamentos das pessoas, imediatamente poderemos determinar o grau de vitalidade do costume (MALINOWSKI, 1986, p. 34).

Nesse ambiente de sensibilidade e de emoção, a linguagem da música favorece a experiência do significado profundo do que está sendo vivenciado. Cada música escolhida torna-se instrumento da celebração do amor e fomenta gestos e expressões corporais altamente significativos. A seleção e o espontâneo intercâmbio de músicas “religiosas” e “não religiosas”, “sagradas” e “profanas” é um indicativo que pode fazer pensar em um tipo de espiritualidade que transcende determinadas práticas de uma tradição específica.

Refiro-me aqui às cerimônias tradicionalmente celebradas nas igrejas, nas quais existe muita restrição no que tange ao número, ao gênero ou ao estilo das músicas. Nesse cortejo, a noiva chega próximo ao ponto mentalmente demarcado, um pouco mais da metade do caminho, já mais próxima do lugar onde se encontra seu noivo. Nesse momento ela para.

Nessa dinâmica, o rito promove uma passagem, aguardada socialmente. Percebe-se a não necessária associação do rito com a religião, mas entre rito e sociedade. Mesmo nas cerimônias que formal e substancialmente se afastam da dimensão religiosa, esse momento da passagem é muito esperado por todo o grupo social. Para Da Matta, aqui se recolhe “o simbolismo dos ritos de passagem como uma dramatização de valores, axiomas, conflitos e contradições sociais” (DA MATTA, 2000a, p. 12).

A noiva se despede de seu pai ou do familiar que a trouxe. O noivo se aproxima, abraça o pai ou familiar, recebe a noiva e, terna e respeitosamente, beija sua testa ou sua face (Figura 10). Cada parte do rito prepara e encaminha outra parte. É uma série de sequências

padronizadas, seguindo regras, como ficar à esquerda ou à direita, ao norte, ao sul, sendo carregadas de sentido.

Figura 10 - Noivo recebendo a noiva



Fotografia: Leonardo Pedone

Em seguida, o casal se dirige para a mesa do altar, ficando a noiva sempre à esquerda e o noivo à direita. Sobre a mesa decorada do altar, ao lado de flores ou velas, coloca-se o buquê à esquerda, ao lado da noiva; às vezes, conforme tradição familiar, o buquê fica com a mãe ou familiar, dado que nos ritos celebrados na Igreja católica, o buquê nunca pode ficar em cima do altar.

Quando Robert Hertz (1980) escreve sobre a preeminência da mão direita, fazendo um estudo da polaridade religiosa, ele evidencia que a simples oposição esquerda e direita não é natural. Ao contrário, seria uma produção cultural portadora de sentido, representando divisões e hierarquias socialmente criadas, conforme explicitado nesse fragmento: “Toda hierarquia social afirma estar baseada na natureza das coisas, atribuindo-se assim eternidade e evitando mudanças e ataques de inovadores” (HERTZ, 1980, p. 100). Nessa análise, a justificativa para eternizar a tradição tem relação com a naturalização.

Considerando essa hierarquia culturalmente construída, Hertz afirma que para a mão direita atribuem-se as honras, uma vez que é ela que age, representando o que é nobre. Ao

contrário, à mão esquerda estão reservados os aspectos mais desprezíveis, limitando-se a ser apoio, auxílio, representando a servidão.

O autor analisa as tentativas de naturalização dessa desigualdade, as tentativas de encontrar uma causa anatômica ou orgânica. Embora o autor não negue alguma relação com causa orgânica, ela se torna insuficiente para explicar o fenômeno. O que se evidencia é o fato de estarmos diante de convenções sociais e de crenças, do poder da educação que realiza, na perspectiva analítica de Hertz, uma mutilação social, “porque a educação é dirigida no sentido de paralisar a mão esquerda enquanto se desenvolve a direita” (HERTZ, 1980, p. 117).

Esses dualismos continuam operantes, polarizações continuam a ser reproduzidas como, por exemplo, entre o sagrado e o profano, o direito e o esquerdo, o masculino e o feminino, o forte e o fraco, o ativo e o passivo. Mesmo na modernidade secular e reflexiva, com todo o seu processo de individualização, o lugar da mulher, no rito de casamento, diante do altar, permanece sendo o lado esquerdo (Figura 11).

Figura 11 - Noivos no altar



Fotografia: Leonardo Pedone

Seguindo as análises de Hertz sobre as representações coletivas, elas poderiam ser vistas como “ecos enfraquecidos de designações e emoções religiosas que por muitos séculos estiveram ligadas aos dois lados de nosso corpo” (HERTZ, 1980, p. 111).

Já aconteceu algumas vezes, em ritos que presenciei, que o noivo, distraído ou espontaneamente, ficasse à esquerda e a noiva à direita; no mesmo instante, a equipe do cerimonial interveio para colocar cada um no lado que “deve” ficar, o lado “certo”, o lado idealizado, mediante risos da comunidade, como que dizendo “ele está muito nervoso, esqueceu de que lado deve ficar”. Essa coerção social evidencia que a causa da diferenciação é exterior e anterior ao indivíduo, e é generalizante, por ser coletiva, de ordem social.

Palavras de acolhida

O celebrante faz a acolhida e inicia a sua mensagem aos noivos, normalmente com base na história vivida pelo casal. Há, contudo, celebrações nas quais as palavras do celebrante são excessivamente vagas e, às vezes, até inoportunas. Mas essa realidade, junto aos atores pesquisados, está ficando cada vez mais rara, uma vez que os celebrantes e os noivos habitualmente têm um ou dois encontros prévios para preparar a celebração. Os ritos celebrados “fora de igreja” costumam ter justamente esse como sendo um de seus diferenciais, palavras do celebrante dirigidas para o casal, tendo como referência a história do casal, seus valores, suas sensibilidades.

Essa nova demanda por ritos personalizados fica manifesta nas reuniões do Núcleo Mineiro de Celebrantes, que acontecem de três em três meses, nas quais sempre participo. A personalização da celebração aparece como uma espécie de imperativo hipotético que poderia ser assim descrito: “Se quiser celebrações significativas que toquem os corações dos noivos e dos convidados, personalize a celebração”.

A mensagem de acolhida costuma ser de até 10 minutos. Nessa fala, as reações dos convidados têm direta relação com a relevância da mensagem proferida em suas vidas. Ao assistir a algumas celebrações, pude perceber que, sendo a mensagem relevante, os olhares fixos e atentos, as expressões de aprovação multiplicavam-se na assembleia. Outras vezes, ao contrário, palavras ou mensagens inoportunas estimulavam reações que sinalizavam inquietações, estranhamentos, reprovações ou expressões indicativas de indiferença. Essas falas de acolhida usualmente abordam o rito de passagem, a chegada da estação da maturidade, na qual o casal passa a configurar uma nova família. Palavras que refletem sobre os valores da vida a dois, sobre os fundamentos da sustentabilidade de uma relação afetiva, normalmente considerando as experiências e os aspectos relacionados com esses fundamentos, já vivenciados pelo casal.

O ritual das alianças

Ao final da mensagem inicial, o celebrante anuncia a entrada das alianças. Esse sempre tem sido um momento de muita emoção. Tradicionalmente, as alianças vêm com algumas crianças ou com os avós (Figura 12). Algumas vezes presenciei as alianças sendo trazidas por um cachorrinho, acompanhado de mais alguém da família. É um momento de alegria, de leveza, de grande afeto. Quando as alianças vêm com o(a)s avós, tradicionalmente são acompanhadas pela música “Ave Maria”, como expressão e valorização da presença da tradição familiar e afetiva. E o momento da entrega das alianças acontece em meio a muita emoção, considerando toda a história de amor e de cuidado da avó ou avós com a neta ou o neto, os nubentes.

Figura 12 - Cortejo das alianças



Fotografia: Leonardo Pedone

Ao chegarem no altar, as alianças são recebidas pelo casal, que as repassa ao celebrante. Há celebrante que coloca as alianças na palma da mão dos noivos, outros as deixam no porta aliança, na almofada, enquanto iniciam a sua reflexão e ou oração. O celebrante profere algumas palavras sobre o sentido das alianças, e realiza uma oração de bênção ou uma reflexão, em conformidade com a tradição religiosa ou espiritual do casal e das duas famílias representadas na noiva e no noivo. Em sendo uma oração, predomina a tradição cristã, na qual

o celebrante costuma invocar o nome de Deus para abençoar as alianças. A conclusão da oração acontece com uma bênção feita pelo celebrante, com a mão direita, sobre as alianças. Nas palavras de Hertz: “As oferendas sagradas são apresentadas aos deuses com a mão direita. É a mão direita que recebe favores do céu e os transmite na bênção (HERTZ, 1980, p. 115).

Nas entrevistas, ao falarmos da personalização da celebração, a centralidade do rito das alianças pode ser notada em todos os casais. Ouvi de muitos casais o desejo de uma bênção formal, invocando a presença de Deus, para que houvesse a transformação das alianças, de um mero metal, em elemento de união divina. Esse desejo, na celebração do rito, era compartilhado por seus familiares e por muitos de seus convidados, que integravam a mesma tradição religiosa. E nessa tradição, o celebrante é um representante da transcendência, que aciona o sistema de símbolos e significados culturais que fornece e alimenta o horizonte de sentido compartilhado (Figura 13).

Figura 13 - Bênção das alianças



Fotografia: Leonardo Pedone

Transcrevo aqui uma oração de bênção recorrente nessas celebrações: “Que o Deus da aliança, que vem ao encontro de seus filhos na história, abençoe estas alianças, transformando-as em um sinal visível de um amor maior e sempre fiel. Que o vosso amor seja

muito abençoado e que o Deus da Aliança vos inspire as melhores decisões e vos acompanhe hoje e sempre”.

Nas análises de Marcel Mauss (1974) sobre o aspecto mágico que se encontra na religião, ele percebeu que a magia é portadora de um diferencial, de uma qualidade especial. Existiria uma eficácia simbólica capaz de transformar a natureza dos elementos. Mauss altera uma concepção antropológica que se formou nos primórdios da antropologia, sob a égide do evolucionismo cultural, que via a magia com olhar de desconfiança, atribuindo a ela elementos de atraso cultural. Emblematicamente, podemos citar Frazer como referência dessa concepção ao afirmar que “a magia é um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento: é tanto uma falsa ciência quanto uma arte abortiva” (FRAZER, 1982, p. 34). Nessa perspectiva, a magia seria a primeira fase do processo evolutivo das religiões, de modo similar ao que Taylor, em sua antropologia pioneira atribuíra ao animismo.

A inovação de Mauss consiste em olhar para a magia como linguagem, “pois que é a tradução de uma ideia” como ação simbólica, como instrumento no qual a comunidade se expressa (MAUSS, 1974, p. 90). Dessa forma, a magia é mais do que um fenômeno religioso, ela se torna um fenômeno social, que “compreende agentes, atos e representações” (MAUSS, 1974, p. 47). Mauss faz pensar na qualidade performativa da magia, ao afirmar que os atos rituais “são, por essência, capazes de produzir algo além das convenções: são eminentemente eficazes; são criadores; fazem” (MAUSS, 1974, p. 48).

Quando, ao invés de uma oração formal sobre as alianças, as espiritualidades dos noivos solicitam uma reflexão em torno do sentido das alianças, o celebrante é convidado a construir essa reflexão, na qual a tônica costuma estar relacionada com as atitudes que possibilitam a construção da eternidade simbolizada nas alianças, como o respeito à singularidade da pessoa amada e o cultivo da vida a dois, ou da vida familiar. Sendo oração ou reflexão, o ritual das alianças é elemento nuclear muito esperado em toda a celebração. O clima na assembleia reunida é de muita introspecção, reflexão e oração, expressões de intensa solidariedade.

Transcrevo uma reflexão realizada por um celebrante que resume a natureza dessas reflexões sobre as alianças, que substituem a bênção religiosa: “As alianças são símbolo do eterno, da ausência de princípio e fim, da continuidade permanente, da constante volta, indicando que o nosso caminho evolutivo deverá ser continuado. Que essas alianças sejam expressão desse compromisso em deixar-se lapidar e em ser fonte de lapidação da pessoa amada, buscando a mutua evolução espiritual”.

Na sequência, ainda relacionado ao ritual das alianças, o celebrante tradicionalmente faz aos noivos três perguntas, às quais cada um responde: “sim, prometo”, ou somente “sim” ou “prometo”. Essas perguntas se referem a uma disposição afetiva e espiritual em cultivar, no cotidiano, as atitudes relacionadas com a construção da longevidade desse amor, como: respeito à individualidade, transparência no trato das questões de cada dia, fidelidade e lealdade, habilidade em perdoar, paciência e prudência nas decisões diárias e compromisso com a evolução espiritual, moral e material da pessoa amada.

No que tange à indumentária dos celebrantes, existe uma grande pluralidade, que vem ao encontro da personalização da celebração. Os casais que desejam bênção de alianças costumam ser também os casais para os quais a cerimônia deveria ter uma dimensão religiosa. E isso acaba sendo um fator de decisão da busca por celebrante que realize uma celebração de natureza religiosa, com uma indumentária específica, que remeta ao religioso. Nesse sentido, existem os padres da igreja brasileira que portam uma indumentária especial, com túnica, estola, crucifixo etc. Existem celebrantes que, em determinadas cerimônias, usam somente uma túnica branca, quando a cerimônia tem uma dimensão religiosa para o casal, e em outras celebrações vestem terno e gravata, atendendo aos pedidos dos casais. Contudo, a vestimenta dos celebrantes na maioria das celebrações vem sendo cada vez mais o traje da festa: terno e gravata para os celebrantes homens e para as celebrantes mulheres, além do tradicional vestido, existe a combinação de blazer e calça social.

É cada vez mais frequente celebrar esse momento das promessas por meio do ritual das areias (Figura 14). Nesse ritual, encontram-se sobre o altar duas taças com areia, sendo uma com a areia na cor que a noiva escolheu e outra com a areia na cor preferida pelo noivo. Além dessas duas taças, há um terceiro recipiente, no qual as areias serão depositadas, alternadamente, após cada pergunta-promessa que o celebrante faz aos noivos, mediante o “sim” do indivíduo a cada uma das questões colocadas. Esse ritual vem sendo muito valorizado por representar e visualizar, para os agentes e assembleia, as individualidades que se misturam sem se perder, por tornar plasticamente visível a noção das diferenças que formam a harmonia do casal e do lar.

Figura 14 - Ritual das areias.



Fotografia: Leonardo Pedone

Após as três perguntas, tradicionalmente o casal profere os seus votos, que foram antecipada e individualmente preparados. Há casais que optam por repetir os votos que o celebrante proferir, por tradição familiar, por desejo pessoal ou, às vezes, por nervosismo. Em termos genéricos e sintéticos, esses votos do celebrante podem ser assim expressos: “Minha querida/meu querido, receba esta aliança como sinal de meu amor, de minha estima, de minha fidelidade. Quero partilhar contigo cada passo, cada conquista de nossa vida. Hoje, te recebo e te confirmo como minha esposa / como meu marido, e te prometo muito cuidado e muito amor, em todas as estações: na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, na prosperidade e nas adversidades, amando-te e respeitando-te, por todos os dias de minha vida”. Nota-se que são falas que misturam tradição e inovação.

Após esses votos, os noivos colocam as alianças um no outro como símbolo do compromisso contraído. O procedimento padrão consiste em o noivo com a mão direita colocar a aliança no dedo “anelar” da mão esquerda da noiva, beijando a aliança na sequência. Em seguida, a noiva repete a fala e realiza os mesmos gestos, colocando a aliança no dedo “anelar” da mão esquerda e beija a aliança (Figura 15).

Figura 15 - Troca das alianças



Lutterbach Fotografia

Esse costume que ainda predomina no ritual remete a uma tradição que foi muito bem analisada por Hertz

Se são as mãos direitas que se unem no casamento, se a mão direita presta juramento, conclui contratos, toma posse e presta assistência, é porque no lado direito do homem estão os poderes e autoridades que dão peso aos gestos, e a força pela qual ela exerce seu domínio sobre as coisas. Como poderia a mão esquerda concluir atos válidos se está privada de prestígio e de poder espiritual? [...] No cumprimento e na amizade, oferecemos o que temos de melhor: a nossa direita (HERTZ, 1980, p. 118).

Uma vez mais recorro às análises realizadas por Robert Hertz em “A preeminência da mão direita”. Nessa reflexão, o autor reconhece que na tradição *maori* é expressão recorrente afirmar que:

Influências benfazejas e renovadoras nos entram pela direita, enquanto que, inversamente, a morte e a miséria penetram o âmago de nosso ser pela esquerda. Dessa forma, a resistência do lado que é particularmente exposto e indefeso tem de ser reforçada por amuletos protetivos: o anel que usamos no terceiro dedo da mão esquerda tem primordialmente a finalidade de manter tentações e outras coisas más longe de nós (HERTZ, 1980, p. 111-112).

Todas essas tradições, exemplificadas nos passos da noiva: em sua solene entrada, em ela permanecer parada no meio do caminho, em o pai a entregar ao noivo, em ela ficar do lado esquerdo do noivo e do altar, em colocar a aliança no dedo da mão esquerda, tudo isso pode nos parecer meras convenções; mas, elas têm uma história carregada de significação religiosa. Nas palavras de Hertz: “Todos esses usos, que parecem ser puras convenções hoje, são explicadas e adquirem significado quando relacionadas às crenças que lhes deram origem” (HERTZ, 1980, p. 118).

“Que se cumpra a tradição, vai que acontece algo indesejado!”. Essa foi a expressão de uma noiva ao falarmos espontaneamente sobre o ritual e tocarmos na questão do cortejo de entrada e sobre os lugares destinados a cada um na cerimônia, especialmente dos lugares da noiva e do noivo. Viver em plena modernidade secular não significa, por isso mesmo, abandono por parte dos indivíduos de suas crenças, de suas superstições, dos recursos à magia ou da repetição de uma tradição.

Muitas são as dimensões do indivíduo e do casal, afetadas por tradições familiares, por experiências da infância, da adolescência, da juventude e agora da vida adulta. Os pensamentos e as práticas não se descolam de uma trajetória de vida; ao contrário, são expressões de um ser uno, embora multifacetado. E é nessa complexidade antropológica de um indivíduo social que busco compreender os gestos, as palavras, o não dito, as músicas, os silêncios.

Na conclusão do ritual das alianças, o celebrante os declara “casados” ou “marido e mulher” ou, ainda, dependendo da singularidade do casal “esposo(a) e esposo(a)”, momento alto da celebração, no qual habitualmente há uma “natural” e efusiva reação da comunidade reunida, com palmas, às vezes com assobios e gritos e o casal costuma responder a essa reação com o beijo, consentido pelo celebrante.

Finalizando o rito da cerimônia

Em muitas cerimônias, após o rito da troca das alianças, seguem ainda algumas formalidades desejadas pelo casal e familiares, como o momento das assinaturas, de alguma homenagem feita por algum familiar ou amigo. O último momento da celebração do rito é a mensagem final do celebrante, cujo teor normalmente se refere à felicidade a ser construída pelo casal no dia a dia.

Figura 16 - Beijo final e saída

Fotografia: Leonardo Pedone

A cerimônia termina com o momento formal do beijo do casal, conforme Figura 16, normalmente precedido por uma fala do celebrante preparando esse momento forte. Na saída, a noiva recebe de volta o buquê de flores — com o qual ela havia entrado no rito da celebração e que durante a cerimônia ficou sobre a mesa do altar ou com a mãe — e o casal se dirige em direção à sessão de fotos, em cortejo final, seguidos pelos pais e padrinhos, animados por uma música de saída, especialmente escolhida pelo casal. Essa música normalmente já é de um andamento mais acelerado, remetendo ao ambiente de festa.

Concluída a cerimônia, parte central do rito do rito de casamento, o casal vai para a sessão de fotos com os familiares, padrinhos e madrinhas. O tempo médio gasto com essa sessão é de 30 minutos. Normalmente, o número médio de casais de padrinhos e de madrinhas é de 16, podendo chegar até 20 casais. Nas entrevistas, alguns noivos dizem que não gostam muito desse ritual, percebem-no mais como uma convenção exterior, que para eles têm pouco sentido. Contudo, acabam se convencendo pelo critério do registro, da recordação.

A festa

Transcorrido esse ritual das fotografias, os padrinhos são conduzidos para o espaço reservado para os festejos que se seguem após a cerimônia de casamento, onde os rituais continuam. Quero deixar claro que não estou pensando a festa como um momento que começa depois do rito de casamento, o que seria cair no erro tão comum de conceber a festa de modo substancialista ou funcionalista. Desde a chegada dos primeiros convidados ao local do evento, a festa já está acontecendo. Terminada a sessão de fotos, enquanto os padrinhos entram no salão da festa, o casal vai para uma sala, onde tem seu primeiro momento a sós, momento de um relativo relaxamento, e tempo de fazerem um lanche. Segundo Rejane e Alex, do cerimonial Fabricar Eventos, “alimentar o casal nesse momento é fundamental para não haver ulterior problema devido à ingestão de bebidas alcoólicas”.

Observando o comportamento dos convidados, ao entrarem no salão da festa, a maioria, imediatamente, busca um lugar para sentar, uma vez que muitos permaneceram em pé, desde a chegada. E na sequência buscam comida. A estrutura montada para atender a essa demanda dos convidados, que nos primeiros 40 minutos da festa preferem sentar e comer algo, tem sido a de estabelecer alguns pontos fixos com uma diversidade de comidas, principalmente com os antepastos, i.e, aquele conjunto de iguarias que antecede a refeição principal, petiscos constituídos por carnes curadas, queijos, pães, frutos e legumes, como berinjela, por exemplo. Além do ponto fixo com antepastos, existe também outro ponto fixo com comida mineira, ou árabe, ou japonesa ou tailandesa, ou de outra tradição, dependendo dos perfis e do gosto dos noivos e convidados.

O clima da festa começa com som muito animado e intenso, que estimula os convidados para desarmar-se e esbaldar-se na festa, com muita comida, bebida, alegria e diversão. Segundo Da Matta, “não há sociedade sem uma ideia de um mundo extraordinário, onde habitam os deuses e onde, em geral, a vida transcorre num plano de plenitude, abundância e liberdade” (DA MATTA, 1983, p. 32).

Enquanto a festa começa animada, do lado de fora, em outro espaço, o casal está terminando o seu lanche e seu momento de preparação para a entrada no salão. A noiva, agora esposa, faz um último retoque na maquiagem. Na sequência, o casal é dirigido pelo cerimonial para a anunciada e solene entrada no salão, com música coordenada pelo DJ. Com efusivas manifestações de alegria, a comunidade reunida recebe o casal, que se aproxima do local onde se encontra o bolo, conforme Figura 17.

Figura 17 - Brinde e corte de bolo

Fotografia: Leonardo Pedone

O casal faz um brinde entre eles e com seus pais, se os pais ainda vivem a sua união conjugal. Quando os pais são separados, na maioria das vezes esse brinde acontece sem a presença dos pais. Terminado o brinde, o cerimonial acompanha o casal para o corte simbólico do bolo.

Na sequência, o casal é conduzido para o centro da pista de dança, onde realiza a sua dança durante dois minutos, aproximadamente, às vezes uma dança ensaiada e coreografada, outras vezes improvisada (Figura 18). Em seguida, um fato usual, o noivo pede o microfone e expressa gratidão por todos que ali se encontram. A fala mais recorrente dos noivos, como forma de concluir a mensagem diz: “Sintam-se todos abraçados. Bora pra festa”. Essa fala expressa o desejo de aproveitar ao máximo a festa, “sem perder tempo”, sem a necessidade de ficar abraçando a cada um, ou de passar de mesa em mesa para receber os cumprimentos. Nas entrevistas, esse era um dos aspectos sempre salientados pelo casal: dar, inicialmente, um abraço genérico ou coletivo. E aos poucos, durante a festa, espontaneamente, ir abraçando a um, ir abraçando a outro enquanto curtem a festa.

Figura 18- Dança do casal

Fotografia: Walter Gontijo

Com essa sequência, encerram-se os protocolos básicos, as principais formalidades iniciais. Nesse instante, a pista de dança fica liberada para os convidados. É o instante em que a maioria das mulheres solicita o “chinelinho”, as “havaianas” ou a “rasteirinha”. Todas as mulheres, ao chegarem à festa, recebem um “vale um par de Havaianas” (Figura 19). Nesse instante da festa, as convidadas começam a solicitar os chinelos. Um dado curioso que observei é que as pessoas de mais idade, as senhoras, também solicitam o chinelo, mas não o usam, guardam-no para recordação. Essas senhoras passam a noite, mesmo dançando, “sem descer do salto”, historicamente acostumadas a andar e dançar usando salto, uma realidade cada vez menos expressiva entre as novas gerações.

Enquanto a música fica cada vez mais animada, uns se dirigem à pista de dança, outros às mesas para alimentar-se. Embora haja os pontos fixos de comida, existem também os “salgados volantes”, serviço prestado pelos garçons que andam pelo ambiente servindo os alimentos aos convidados. Uma observação que vale a pena registrar é que esse serviço dos garçons tem sido historicamente cada vez mais intensificado. Segundo Rejane e Alex, do Cerimonial Fabricar Eventos, há alguns anos atrás, a média era de 1 garçom para cada 20

peessoas; hoje, esse número chega a 1 garçom para cada grupo de 10 pessoas, sendo mais usual 1 garçom para cada grupo de 13 pessoas.

Figura 19 - O chinelinho



Com mais ou menos 1 hora e meia de música, tocada pelo DJ, costuma iniciar a música ou o show de uma banda contratada, reimpulsionando e reanimando os convidados para a dança e os festejos. Durante o show da banda, conversas quase não se percebem, a maior parte das pessoas está em pé, muitas dançando, outras junto às mesas, outras tentando falar algo, mas a intensidade da música pouco permite troca de conversações, apenas comunicações por gestos ou palavras com muita expressão facial. Durante o show, quando a festa chega ao tempo de ter aproximadamente duas horas e meia de duração, é servido o jantar, em dois pontos fixos, que permanecem, a partir desse momento, até o final da festa.

A música da banda interrompe para um intervalo, tendo tocado aproximadamente 1h e meia. Nesse intervalo, o DJ retoma a música eletrônica, alternando um pouco o estilo das músicas, proporcionando uma renovação no ânimo de alguns para a pista de dança; outros aproveitam para jantar. Transcorrida meia hora, na volta da banda, tem sido recorrente, nesse momento, a noiva subir ao palco, tomar o microfone para si, chamar as amigas solteiras para próximo do palco, para o último ritual programado ou esperado: jogar o buquê.

Inicialmente, ela diz que jogará o buquê, mas na verdade, ela faz de conta que vai jogar, e acaba jogando o buquê de Santo Antônio, o santo casamenteiro na tradição cristã católica. Outras vezes, presenciei a noiva jogando um sapo de pelúcia para as amigas, uma referência aos contos de fada, nos quais o sapo vira príncipe, uma referência ao que seria o

desejo das amigas solteiras. Finalmente, ela joga o seu buquê (Figura 20), que cai nas mãos da “sortuda”, que, seguindo um senso comum, será a próxima a casar.

Figura 20 - Jogando o buquê



Fotografia: Leonardo Pedone

Nos últimos anos vem se consolidando como tradição o noivo também jogar um objeto para os amigos. No caso, uma caixinha de uísque; na verdade, um porta-uísque vazio (Figura 21). O “felizardo” que pegou a caixinha terá seu nome registrado pelo cerimonial que, no final da festa, lhe entregará o uísque como recordação.

No desenrolar da festa, entre uma bebida e outra, especialmente junto ao bar, o superego vai relaxando, as inibições diminuem e alguns exageros costumam acontecer. Cada vez mais, o universo dos *drinks* vem se sofisticando, fundamentado na ideia de que tudo começa pela imagem, pelo inusitado, pelo novo. Em uma das festas, presenciei ao ritual do *shot*, que é servido junto ao balcão do bar. *Shots* em diferentes cores são servidos, estimulando a curiosidade e o desejo de provar. Quando um indivíduo toma mais de um *shot*, a probabilidade de ele vir a passar mal aumenta consideravelmente, dado o teor alcoólico da bebida, que na maioria das vezes é à base de tequila, uísque ou cachaça.

Figura 21 - Jogando a caixa de uísque



Fotografia: Leonardo Pedone

Considerando a festa como o grande encontro humano, das relações afetivas mais livres e, por isso, imprevisíveis, Duvignaud (1983) concebe a festa como destruição da estabilidade do mundo ordinário e sua substituição por uma nova realidade imaginada e impulsionada pelo desejo, pelo movimento do *plus*, do excesso, da transgressão do ordinário. Nessa dinâmica, a festa não é vista sob a perspectiva da reprodução do social, mas de um afastamento da cotidiana normatividade sociocultural.

É inerente à festa liberar potencialidades, uma vez que nela o desejo e o imaginário se encontram despertos e estimulados, graças a uma maior impessoalidade e a um menor grau de controle social. Assim, a festa cria um ambiente novo, uma virtualidade que não é necessariamente um espelho da realidade social. Segundo Perez, “festas marcam os tempos fortes, os momentos culminantes, as alternâncias de ritmo e de intensidade da vida individual e coletiva, a periodicidade das passagens” (PEREZ, 2012, p. 22).

Na perspectiva de Durkheim, a festa é tida como uma efervescência do social, uma expressão exteriorizada da vida social, um momento preciso, situado no tempo e no espaço. Para além de todos os méritos, essa relativa objetificação da festa acaba caindo num reducionismo funcionalista (PEREZ, 2012). Na perspectiva de Perez, para além do dualismo tempo de trabalho ou tempo de festa, a festa vem concebida e “vivida como explosão de

vida, plena de atualidade”, ou em outras palavras: “festa é o ato mesmo da produção da vida e não sua mera reprodução” (PEREZ, 2012, p. 30. 33).

Assim, a festa é mais do que a própria festa em si, ela é a fugacidade da vida acontecendo e sendo vivida. Por essa razão, embora uma boa etnografia tenha de ter uma dimensão descritiva, para além da descrição ou a partir de dentro da descrição, penso ser fundamental apreender a festa em sua complexidade vital. Comungo com a percepção de Léa Perez, segundo a qual para efetivamente compreender a festa é preciso “ultrapassar a festa-fato e alcançar a festa-questão”, como perspectiva, ou, em outras palavras, diferenciando o fato festivo, as festas instituídas do mecanismo festivo, no universo do imaginário (PEREZ, 2012, p. 34).

Trata-se de um olhar para a festa não só como um fato sociológico, mas acima de tudo como experiência antropológica mergulhada não na coerência racional de uma vida planejada, mas no inusitado, no incoerente, no múltiplo, no diverso, no possível. Nas palavras de Duvignaud, a festa pode ser concebida como sendo o encontro dos indivíduos “fora de suas condições e do papel que desempenham em uma coletividade organizada” (DUVIGNAUD, 1983, p. 68). Disso decorre a imprevisibilidade. E não são poucas as surpresas que se evidenciam na festa. Conforme já mencionado, após um determinado tempo de música alta e bem animada, regada de drinks, de cervejas, vinhos e espumantes, os excessos, as transgressões, oriundas de um desejo menos controlado ficam mais evidenciados. Por essa razão, penso, conforme Léa Perez, que se trata de apreender a relação que a festa estabelece, “de que mundo ela é perspectiva” (PEREZ, 2012, p. 41).

Existe o universo do excepcional. Para Da Matta (1983), o ritual é definido por uma relação dialética entre o cotidiano e o extraordinário. Dessa forma, o ritual abre as portas para uma excepcionalidade, estabelecendo uma comunicação entre esses dois mundos. “É no ritual, pois, sobretudo no ritual coletivo, que a sociedade pode ter (e efetivamente tem) uma visão alternativa de si mesma” (DA MATTA, 1983, p. 32). Essa visão alternativa que a sociedade acaba tendo de si mesma na festa, evidencia o ser mesmo da festa, instância que mergulha no profundo da humanidade existente no ser humano e de lá emerge com uma energia criativa, que se apresenta com potencial destrutivo da hierarquia, da ordem, da estabilidade.

Terminada a festa, em meio ao cansaço, o sentimento de alegria, o alívio, uma experiência de plenitude. Foram seis horas de festa. O salão vai esvaziando. No final, está o casal e o cerimonial que os acompanhou o tempo todo. O último a sair é o cerimonial, pois ele necessita fazer a conferência de tudo, registrar as perdas, as quebras de taças e/ou louças

para ulterior acerto final. As palavras do casal Priscila e Rodolpho, na semana subsequente, bem traduzem essa experiência comum aos casais, embora sempre singular:

A gente curtiu cada momento de nossa festa. A cerimônia foi linda. A festa maravilhosa. Aproveitamos tanto que, no final, estávamos “acabados”. Foi tudo perfeito. Como tínhamos pensado. Não podia ter sido melhor. Somos e seremos sempre profundamente gratos pelo carinho, envolvimento e competência de todos os profissionais que deram o seu melhor para o sucesso da festa. Já estamos ansiosos no aguardo das fotos e da filmagem, especialmente da celebração. Queremos ver e rever constantemente. Muito obrigado por participar desse momento especial de nossas vidas (Priscila. Casamento 29.06.2019).

Na saída da festa, encontram-se os consagrados “bem-casados”, que normalmente não faltam, conforme Figura 22. A presença garantida dos “bem-casados” é uma “exigência” da tradição, alimentada por uma crença e por um desejo de felicidade e de prosperidade ao casal. Na imagem plástica de duas massas de pão-de-ló unidas e seladas, as interpretações dos casais e dos indivíduos falam de cumplicidade, de respeito, de permanente união. Na tradição do rito de casamento, ao voltar para casa, o convidado retira um bem-casado para também ser abençoado pelo amor e se fazer solidário com a felicidade do casal “bem-casado”.

Figura 22 - Os “bem-casados”.



Segundo Cristina Marins (2017, p. 240), com base em seu estudo antropológico sobre rituais matrimoniais a partir de suas mesas de doces, a mesa de doces no rito de casamento é

demarcadora tanto de um espaço físico como demarcadora temporal da festa. E de modo específico sobre a mesa de doces e o bolo da festa, afirma:

Diz-se, aliás, que congelar um pedaço do bolo de casamento para consumi-lo um ano após a data da celebração é capaz de trazer boa-sorte aos noivos. Neste sentido, os doces nos permitem desconstruir uma ideia, bastante presente no senso comum, de que o casamento é um ritual que “dura apenas algumas horas” (MARINS, 2017, p. 420).

2.8. Rito de casamento “fora de igreja”: uma tradição ressignificada

Na modernidade secular e reflexiva, o rito de casamento continua sendo uma prática social e cultural muito intensa. Considerando a histórica tradição dos casamentos, as novas configurações que o rito vem recebendo evidenciam toda a plasticidade inerente ao rito, “a sua capacidade de ser polissêmico, de acomodar-se à mudança social” (SEGALEN, 2002, p. 15).

Considerando a ativa participação dos agentes na preparação do seu rito de casamento, a cerimônia passa a adquirir recombinações e reformulações de práticas existentes na tradição. Não penso que se trata de uma revolução, de algo absolutamente novo, mas de uma reformulação que vem sendo operada em coerência com as mudanças no pensamento e na ação dos indivíduos na modernidade, fruto de espiritualidades singulares em gestação. O que percebo é que o rito de casamento vai adquirindo uma nova roupagem, mais condizente com um espírito de época que se faz predominante, com as cosmovisões dos atores. Dessa forma, ao olhar para as novas configurações, deve-se ficar atento ao fato de que nelas está acontecendo um ritual, uma performance que traz um elemento de continuidade e um elemento de expansão.

O que as análises sobre o rito de casamento “fora de igreja” me permitiram perceber foi que, na contramão das dicotomias entre razão e emoção, semântica e pragmática, a modernidade tardia, como contexto vital e cultural no qual nos encontramos inseridos, não opera uma ruptura com a tradição, mas proporciona uma ressignificação dessa mesma tradição, proporcionando-nos a percepção da dinamicidade e de complexidade que caracteriza todo movimento histórico-cultural.

Essa abordagem pode ser corroborada a partir das análises de Talal Asad (1996), quando reflete sobre a dialética relação entre modernidade e tradição e afirma que é preciso reconhecer que, quando se fala em tradição, deve-se falar, em certo sentido, de uma dimensão de toda vida social, evitando as perspectivas teleológicas, segundo as quais estaríamos diante

de um estágio de desenvolvimento social. Para Asad, tradição e modernidade não são dois estados sociais e culturais mutuamente exclusivos ou excludentes, mas diferentes aspectos da historicidade. Exemplarmente, Asad faz referência ao liberalismo como um aspecto central da modernidade ocidental, a ponto de podermos afirmar que o liberalismo acaba sendo uma tradição que identifica elementos centrais e fundamentais da modernidade ocidental.

Se comumente a modernidade ocidental vem identificada como regida pela racionalidade, os dados da pesquisa mostram que isso permanece verdadeiro, porém, sem a dicotomia com a dimensão emocional e sentimental. Não se trata portanto de dicotomias ou de rupturas com uma tradição. Penso que a melhor forma de abordar seja pensar não em estágios de desenvolvimento, o que acabaria por introduzir na história uma perspectiva finalista, mas referir-se a dimensões da vida social que recebem maior ou menor ênfase; ou dito de outra forma, abordar como caminhos que cada tradição cultural específica, em seu processo civilizatório, vai construindo, influenciada sempre por novas ou renovadas demandas e sensibilidades de seus agentes situados em um tempo e em um espaço.

É a partir de um contexto, em situação, que as novas configurações do processo civilizatório vão sendo constituídas, sempre de modo parcial e provisório. Nas múltiplas culturas, existe tanto o poder estruturado como o estruturante, o elemento estabelecido quanto o inovador, em relação dialética, dinâmica e conflitiva, na qual acontecem múltiplas interpretações e atribuições de sentidos. E nessa relação, a ordem social é experimentada e reproduzida pelos sujeitos, mas também progressivamente reinventada.

A modernidade secular, ao colocar o foco na reflexividade e nas liberdades individuais, centrada nas apropriações e atribuições subjetivas de valor e de sentido, desloca o olhar das narrativas tradicionalmente hegemônicas para contemplar os movimentos de constituição dos novos processos de identificação dos sujeitos modernos, sempre fluidos, nos quais pode prevalecer a expressão de continuidade ou de expansão da tradição.

Dessa forma, a configuração dos ritos de casamento “fora de igreja” conjuga dois elementos: a tradição e a inovação. Por um lado, existe o rito tradicionalmente aprendido, assimilado, experimentado e, por outro lado, encontra-se um sujeito moderno concreto, situado em contexto, com suas demandas, com suas sensibilidades, que luta contra as forças impessoais, de natureza coletiva e abstrata. Esses múltiplos fragmentos, presentes nas novas demandas individuais e grupais, que se afastam de um modelo de unidade social muitas vezes reduzido a expressões uniformes, são na verdade muito fecundos na gestação de uma nova forma de unidade, na pluralidade social, evidenciando também o caráter híbrido e descontínuo das tradições culturais. Diferentes horizontes ao conviverem têm a potência do alargamento.

Por um lado, encontra-se uma longa tradição marcada por um pensamento binário, com tendências à conservação de uma forma de pensar e de agir e, de outro lado, novas sensibilidades que pensam e que agem com múltiplas perspectivas em circunstâncias históricas diversas. A presença dessa relação conflitiva levou-me à percepção da ambivalência que existe na relação rito e sociedade, uma vez que evidencia tanto o poder das representações tradicionais quanto o poder de novas abordagens que sinalizam para uma noção de liberdade e de emancipação na qual os indivíduos vão se desconectando de certos sentidos de fronteiras ou de noções essencialistas e se reconectando a pensamentos mais fluidos, com concepções mais sintonizadas com a relatividade de cada expressão.

Nas entrevistas em profundidade percebi que a própria configuração do rito de casamento muitas vezes aconteceu em meio a esse jogo de forças. Por um lado, uma tradição familiar de natureza mais religiosa e conservadora dos valores até recentemente hegemônicos na sociedade; por outro lado, o casal com suas novas sensibilidades. E para não ferir a memória histórica e as sensibilidades de pais e ou avós, os casais têm buscado construir ritos que harmonizem essas duas tendências societárias, perceptíveis na configuração atual da vida cultural em Belo Horizonte: Avós muito religiosos, com histórica vida de pertencimento religioso e netos com pouco pertencimento religioso prático e efetivo. Entre as duas pontas, encontram-se os pais. Quanto à situação dos pais, no que tange ao pertencimento e engajamento religioso, em conversas com noivos a fala refere-se a uma realidade muito plural, no sentido de indicar que há pais que permanecem com o hábito de frequentar regularmente a instituição igreja e participar dos cultos religiosos semanais, outros pais que já não mais participam e, ainda, de outros pais nos quais esse elemento de pertencimento e de participação em vida “religiosa” ou eclesial jamais chegou a ser um dado significativo em suas vidas, segundo relatos dos atores entrevistados.

Na perspectiva sociológica de Georg Simmel, são essas interações, harmônicas e/ou conflitivas e a consciência delas que constituem a sociedade. Assim sendo, os processos associativos produzem unidades sociais e essas unidades são simultaneamente influenciadas e influenciadoras, como uma teia de fios que se cruzam e se tecem. Tudo está interligado. Em *A filosofia do dinheiro*, Simmel constrói uma reflexão sistemática e crítica sobre os sistemas simbólicos que são predominantes na sociedade moderna. O dinheiro é um desses sistemas simbólicos, que não figura somente como um elemento físico ou empírico; ele é lido como uma metáfora que indica a racionalidade que governa a cultura moderna, especialmente influente na cultura subjetiva, nas disposições mentais, nos sentimentos, nas ações e nas formas de socialização do indivíduo na modernidade (SIMMEL, 1987, p. 23).

Essas análises de Simmel permanecem muito atuais. Em torno da cultura dos casamentos “fora de igreja”, existe toda uma indústria e uma economia organizadas para produzir e realizar sonhos. Quanto maior a disponibilidade de recursos, nesse universo financeiro, maior costuma ser a distinção com que as novidades modernas se impõem também nas cerimônias e nas festas. A economia monetária, conforme analisado por Simmel (1987), gera maior possibilidade de apropriação de bens e de serviços e, com isso, traz maior potencialidade para emancipação de certos estilos tradicionais de vida. Para Simmel, o dinheiro é a mediação que cria as condições para dar vida e dinâmica ao que seria o propriamente moderno, como a velocidade das mudanças, o individualismo, a autonomia, a liberdade, a igualdade, a diferenciação e a crescente interdependência. Nisso, o dinheiro funcionaria como instituição impessoal e universalizadora, ao mesmo tempo como produtora de desigualdade, devido às desiguais condições e formas de acesso a essa instituição. Aqui é possível reconhecer, com Simmel, esse aspecto ambíguo da modernidade que, ao mesmo tempo, possibilita emancipações e produz alienações.

Esse espírito moderno que busca ao mesmo tempo diferenciação e satisfação pela imitação foi estudado por Simmel (1987) ao analisar a moda nas metrópoles. Na moda, encontra-se uma orientação ao novo e nessa orientação a moda acaba homogeneizando ou universalizando formas de conduta para um determinado grupo social, que em sua motivação busca distinção.

Segundo Pinho (2017), o evento do casamento passa a ser um sonho, especialmente para as noivas, não desde a infância, mas a partir do momento em que entram em contato com o mercado e suas ofertas que “produz novas tradições e necessidades a cada ano” (PINHO, 2017, p. 44).

Nos encontros de personalização das celebrações do rito de casamento, ficava muito evidente esse desejo dos indivíduos por algo novo, ainda não visto, por uma superação do que já estava sendo atualmente incorporado aos ritos. Essa permanente superação de configurações preexistentes é uma das marcas da moda, analisadas por Simmel. Aqui encontro dois elementos que merecem consideração. Por um lado, já não mais vejo como moda o rito “fora de igreja”, pois já parece algo que entrou no cotidiano de muitos grupos sociais, não sendo uma realidade exclusiva de determinadas camadas sociais, embora determinadas configurações e expressões do ritual não estejam universalizadas e se encontrem, sim, mais restritas a certas camadas socioeconômicas. Por outro lado, o elemento de moda que reconheço nos ritos de casamento “fora de igreja” está relacionado à demanda

por novidades na personalização desse rito, que cada vez mais me parece como sendo uma tendência sociocultural.

Similar análise sobre os processos de identificação e diferenciação social, resguardadas as diferenças, foi realizada por Bourdieu (1997) ao analisar os “efeitos do lugar”. Para Bourdieu, “o espaço social se traduz no espaço físico”. Considerando nossa sociedade capitalista, quanto mais capital alguém historicamente possuir mais ele costuma fazer parte de um grupo que se distancia socialmente de outros grupos privados do capital. E nessa distância social, os bens e os serviços costumam estar concentrados com aqueles que detêm o capital econômico, cultural, simbólico. Nesses termos, por um lado, “o capital permite manter à distância” pessoas e coisas indesejadas e, por outro lado, o capital permite “aproximar-se de pessoas e coisas desejáveis [...]”. A falta de capital intensifica a experiência da finitude: ela prende a um lugar” (BOURDIEU, 1997, p. 164).

Em contrapartida, o acesso ao capital mais facilmente permite criar e recriar lugares distintos material e simbolicamente, fomentando a distinção. A ausência de recursos materiais acaba dificultando, quando não inviabilizando, a realização do rito de casamento “fora de igreja”, uma vez que essa realidade comumente implica a presença de vários profissionais que prestam esse serviço por meio de uma remuneração. Realizo essa reflexão para, mais uma vez, deixar evidenciado o lugar a partir de onde se produziu esse conhecimento, que será explicitado no próximo capítulo.

3. HABITUS E ESPIRITUALIDADES

Esse capítulo atinge o núcleo deste estudo, será aqui que irei apresentar e discutir os dados da pesquisa. Ele tem basicamente três objetivos interligados. Em primeiro lugar, tecer uma aproximação ao *habitus* e às espiritualidades dos agentes desta pesquisa. Na sequência, verificar se existe uma relação entre essas concepções e a decisão pelo casamento em si e a escolha pela celebração do rito de casamento “fora de igreja”. Em terceiro lugar, se as configurações do rito de casamento celebrado pelos agentes recebem alterações em função dessas concepções. Antes, contudo, preciso delimitar aqui o sentido com que trabalharei a noção de espiritualidade e as razões pelas quais optei por esse termo e não pelo termo religiosidade.

3.1. Religiosidade e Espiritualidade

Parto do pressuposto de que todo conceito é uma construção situada culturalmente. Dessa forma, o contexto influencia a definição. Por isso, “definir 'religião' é antes de tudo um ato” (ASAD, 2001, p. 220). Vivendo no ocidente, com as raízes na religião judaico-cristã, a religião vem associada à transcendência. Dessa forma, a religião é concebida como uma instituição social mediadora entre seres humanos e forças divinas, situadas em uma esfera sobrenatural.

Ciente de que a religião como uma categoria está em constante redefinição, sempre no interior de contextos históricos e sociais, Asad (2002) afirma que as pessoas possuem razões específicas para defini-la de um modo ou de outro. Em outros termos, significados não são dados primordiais.

Na definição do conceito de religião, recolho e articulo as perspectivas substancialistas e funcionalistas, ou seja, as descritivas do que seria a sua essência e as alusivas às suas funções. Dessa forma, seguindo de perto a concepção desenvolvida por Durkheim (1996) e também pelos sociólogos Glock e Stark (1969, p. 17), concebo religião como um sistema unificado e institucionalizado que integra crenças, práticas rituais, símbolos e valores vivenciados coletivamente, que fornece aos indivíduos situados numa comunidade moral soluções para as suas questões de sentido último e fornece referenciais de orientação e de ação, ao mesmo tempo em que apresenta o objeto de sua devoção. Nessa vivência coletiva, o objeto da religião é o sagrado, a realidade transcendente, conforme análise de Durkheim, que

explicita a distinção entre as esferas do sagrado e do profano, realidades separadas, como marcas distintivas do religioso.

Nas palavras de Durkheim: “Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativa a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 32). De modo sintético, as práticas tidas como religiosas passam, portanto, a configurar uma relação do humano com o sagrado transcendente pela mediação de formas estruturadas, os ritos, e de ações rituais que, pela mediação simbólica densa de significado, vão alimentando e fortalecendo determinadas concepções e valores que identificam determinada unidade social em cosmovisões relativamente compartilhadas. Dessa forma, um aspecto essencial ao religioso é também a sua dimensão coletiva, no que a religião se distingue da magia, por exemplo, na qual predominam relações acidentais e passageiras, não se manifestando vínculos duráveis (DURKHEIM, 1996, p. 29).

No que tange ao aspecto funcional da religião, destaco inicialmente a dimensão normativa, na qual a religião é fonte da qual emanam os valores que geram as normas, orientadoras de atitudes e comportamentos dos fiéis. Dessa dimensão normativa, que também proporciona os critérios de avaliação moral das ações humanas, resulta igualmente a função coesiva que proporciona e alimenta a identidade da assembleia reunida e faz com que o membro individual se reconheça como partícipe da comunidade. Essas perspectivas estão muito bem desenvolvidas por vários antropólogos e sociólogos, com destaque aqui para Durkheim (1996) ao enfatizar a relação das crenças e das práticas com a tradição do grupo social, que passa a ser sacralizada.

Outras funções que merecem ser mencionadas, profundamente relacionadas às dimensões normativa e coesiva, são as dimensões apaziguadora e significativa da religião, ao trazer em suas respostas sentidos, garantias e seguranças contra medos e sofrimentos, alimentando a esperança. Dessa forma, a religião encontra-se vinculada tanto à dimensão motivacional, na qual ela serve como estimulante para suportar e superar adversidades como à dimensão redentora, na qual abre-se ao ser humano a perspectiva salvífica (COUTINHO, 2012).

Na busca por distinção entre religiosidade e espiritualidade, penso ser importante trazer um elemento relacionado ao uso histórico do termo espiritualidade. O termo nasce da palavra hebraica de gênero feminino *ruah*, tendo sido traduzido para o grego *pneuma* e para o latim *spiritus*, fazendo referência à noção de vento, sopro, respiração; em termos bíblicos, o termo é utilizado com a ideia de sopro divino. Embora o termo espiritualidade, de natureza

polissêmica, tenha em sua origem a tradição religiosa e bíblica, ao longo do percurso histórico ele vai recebendo novos sentidos e configurações e chegará à modernidade secular e reflexiva com um sentido bem alargado, múltiplo, para além do domínio estritamente religioso. Recolhendo as múltiplas referências do termo nos dias de hoje, concebo espiritualidade como uma dimensão do humano relacionada aos valores profundos que impulsionam o indivíduo a conferir sentido à sua existência, por meio de suas escolhas, construindo seus caminhos e a orientação de sua existência.

Para a socióloga britânica e especialista na temática de religião e espiritualidade, Linda Woodhead (2010), o termo “espiritualidade” passou a adquirir uma grande relevância social e, por isso, passa a ser uma categoria acadêmica muito útil.

Religião, usualmente, faz referência a dimensões externas e orientada para o exterior, incluindo edificações, instituições, profissionais religiosos, símbolos e rituais sagrados e um Deus ‘lá fora’. Espiritualidade, ao contrário, refere-se às dimensões internas, subjetivas, experienciais e emocionais e a um Deus interno [...]. Espiritualidade é um conceito muitas vezes construído em relação à religião, e muitas vezes visto como complementar ou alternativo, dependendo de se a pessoa se define como “religiosa e espiritual” ou “espiritual, mas, não religiosa” (WOODHEAD, 2010, p. 37-38).

Para Alejandro Frigerio (2016), o termo espiritualidade atualmente já não mais se refere necessariamente à espiritualidade Nova Era, à qual estava muito vinculado em épocas recentes. Nas atuais abordagens nas ciências sociais verifica-se a presença muita rica e diversificada de novas perspectivas. Para mencionar alguns significativos exemplos, refiro-me às contribuições de Heelas (2008), que aborda o tema com as expressões "self spirituality" e "spirituality of life", às reflexões de Sutcliffe y Bowman (2000), que se servem da expressão "alternative spirituality", à perspectiva de Woodhead (2010), que fala em "subjective life spirituality", à noção de "reflexive spirituality", desenvolvida por Besecke (2001), à ideia de "holistic spiritualities", trabalhada por Sointu y Woodhead (2008) ou ainda à concepção de "post-Christian spirituality", nos estudos de Houtman y Apers (2007)

Recorrendo às reflexões desenvolvidas por Hill et al. (2000), que salientam um aspecto libertador da espiritualidade em relação a um necessário vínculo religioso, Frigerio afirma que

“espiritualidade”, do ponto de vista dos atores, geralmente carrega consigo uma visão crítica da “religião” tradicional. A afiliação a uma "religião" é considerada como uma adesão formal e limitante a uma série de critérios externos fossilizados, principalmente transmitidos e principalmente para o benefício de instituições, enquanto a "espiritualidade" é conceituada de forma mais positiva, como experiências de vida, aspectos autênticos e pessoais do sagrado, verdadeiramente

significativos para o indivíduo e levando à sua plena realização, em vez de limitá-lo (FRIGERIO, 2016, p.211).

Não obstante essa relevância e utilidade do termo espiritualidade, é preciso ficar atento a um sempre possível risco de subjetivismo relacionado ao uso do termo, subdimensionando a dimensão social e situacional do indivíduo em explicações sociológicas que acentuam a destradicionalização nas sociedades contemporâneas e hiperdimensionando a autonomia ou o individualismo (FRIGÉRIO, 2016, p. 226).

Dessa forma, sinteticamente, espiritualidade pode ser pensada como a “vida do espírito”, da mente em suas permanentes buscas por uma vida que faça sentido, por uma vida que passe a ser dotada de sentido. Com isso, percebo a espiritualidade como uma espécie de idade espiritual do indivíduo, não no sentido de mais evoluído ou menos evoluído, o que seria um julgamento indevido, mas no sentido de que sempre se está em uma idade, em um momento, em uma situação existencial, com uma relativa sabedoria de vida, com singulares visões de mundo.

Penso espiritualidade como uma dimensão tripartida: 1. A visão de mundo, as concepções e os juízos valorativos que conduzem o sujeito às decisões no cotidiano, que mantêm profundo vínculo com o sentido da sua existência; 2. O horizonte motivacional que impulsiona o caminhar do indivíduo; 3. Como a forma de caminhar, de fazer a travessia na vida. Dessa forma, a espiritualidade se traduz em ações e atitudes motivadas, engendrando uma orientação de vida. Nesse sentido, a espiritualidade é muito mais ampla do que a religiosidade. A religiosidade torna-se, aqui, uma forma de espiritualidade.

Não negando outras possíveis concepções, mas assumindo o postulado que o termo religiosidade tem seu vínculo com “religião”, e que religião, conforme aqui concebida, faz referência a forças transcendentais, sobrenaturais ou divinas, a religiosidade implica a crença e a fé em elemento transcendental, divino, sobrenatural. Por religiosidade entendo, portanto, uma vida espiritual que encontra em elementos sobrenaturais ou divinos seu horizonte motivacional. A espiritualidade não necessariamente está associada à crença ou à adesão existencial a entes supremos. Dessa forma, pensar em espiritualidade implica, então, pensar na integralidade de um indivíduo que abarca sua capacidade e habilidade de valorar e de considerar algo em função de um sentido maior para a sua vida, seja isso em termos de imanência aberta ou fechada à transcendência, com base em uma história de vida compartilhada e que se expressa em escolhas. E uma vez conferido determinado sentido ou atribuído certo valor a uma dimensão, a espiritualidade acaba implicando a noção de

fidelidade, de cultivo de uma vida que faça sentido ao indivíduo, que lhe seja coerente. Nesse sentido, fidelidade tem por objeto valores, uma história, e também uma comunidade (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 28).

Nesses termos, religiosidade carrega em si toda essa carga de significados e funções que emanam do sentido de religião. Diferentemente, a espiritualidade, seguindo a reflexão de Coutinho (2012) tem no sujeito o centro de referência. “A espiritualidade consiste numa relação pessoal, individual com o sagrado em si ou fora de si, imanente ou transcendente, enquanto na religião a ligação ao sagrado realiza-se por práticas institucionalizadas” (COUTINHO, 2012, p. 182).

Associo, portanto, a espiritualidade de um indivíduo aos cultivos que esse indivíduo realiza, à sua capacidade valorativa, à sua fidelidade àqueles valores que conferem sentido ao seu existir, ao seu projetar-se, ao seu apostar na vida, ao seu caminhar. Nesse sentido, o sagrado poderá ser qualificado como o inalienável, o essencial, o fundamental etc. Trata-se da inteireza de um ser em movimento, no qual existe uma história construída e em construção, compartilhada com uma comunidade de afeto, que forma o substrato de suas decisões pessoais, das quais emerge seu processo de identificação. Sendo assim, concebo a espiritualidade como a dimensão existencial do ser humano, que é de maior abrangência que a religiosidade, abarcando-a, inclusive.

Em suma, se a religiosidade, conforme aqui concebida, necessariamente tem vínculo com alguma transcendência não humana, a espiritualidade pode ser vivida absolutamente em termos de imanência, no universo de um humanismo imanentista, de um humanismo autossuficiente (TAYLOR, 2010, p. 34), no qual as motivações e os valores relacionados a uma dimensão supra-humanos são uma das possibilidades.

3.2. *Habitus* e Espiritualidades

O rito de casamento é uma prática social e como tal deve ser analisada. E quando se fala em prática social, duas instâncias de sentido necessariamente entram em relação, a objetiva e a subjetiva. Busco, aqui, um auxílio na análise da vida societária realizada por Bourdieu, que parte de um esforço pela superação de uma dicotomia existente entre abordagens objetivistas e subjetivistas, encaminhando-se para uma abordagem dialética que integra simultaneamente, por um lado, o *habitus*, ou seja, as ações dos agentes individuais que emanam de disposições mentais e corporais construídas a partir de um contexto social e, por outro lado, os campos de relações que acontecem entre esses agentes diferente e

desigualmente posicionados, tanto material como simbolicamente, em uma estrutura social objetiva.

Existe, portanto, no universo societário, uma tensão na articulação entre estrutura e agência, entre mecanismos reprodutores e transformadores, entre o campo objetivo e o *habitus* subjetivo, que é tanto social quanto individual (BOURDIEU, 1989). Por um lado, seguindo a perspectiva bourdieusiana, não caberia mais pensar em subjetivismo ao modo sartreano, exaltando a absoluta liberdade do ser humano; mas, também, por outro lado, não caberia um estruturalismo ao modo levi-straussiano, com pouco espaço para a agência.

Nessa tensão, lembrando Durkheim, existiria, portanto, por um lado, a presença de uma exterioridade e de uma anterioridade atuante, as coações estruturais que fazem com que as tendências reprodutoras se atualizem para além das intenções das consciências subjetivas. Por mais que isso seja empiricamente verificável em regularidades e padrões de conduta, existem, por outro lado, os mecanismos acionados pelos agentes, reproduzindo, reforçando ou redirecionando práticas sociais, que nos recordam que as sociedades não existem sem os agentes individuais sociais, o que nos ajuda a entender o caráter dinâmico de uma tradição.

Sobre o enraizamento social das disposições dos agentes sociais, em sua leitura de Bourdieu, Peters afirma que:

A análise das condições sociais de produção das estruturas subjetivas de motivação e conhecimento que orientam tacitamente a experiência que os agentes têm de seus mundos da vida leva à tese de que estas estruturas subjetivas variam sistematicamente conforme variam aquelas condições (PETERS, 2013, p. 51).

No que tange ao *habitus* é fundamental registrar que as práticas individuais relacionadas aos modos de sentir, pensar, julgar, classificar e agir não são naturais, mas adquiridas em contexto; portanto, estamos diante de internalizações e de apropriações subjetivas de esquemas sociais.

Ao estabelecer uma relação entre *habitus* e espiritualidade, assumo aqui a concepção de que a espiritualidade tem uma dimensão específica que transcende o nível societário horizontal do *habitus*. Enquanto o *habitus* faz menção às disposições práticas e aos esquemas simbólico-cognitivos socialmente aprendidos pelo agente individual social que o torna hábil nas interações sociais, nas práticas societárias, a espiritualidade, além de trazer todas essas dimensões do *habitus*, tem como singularidade o horizonte do sentido, da plenitude de vida, da busca por uma qualidade profunda de vida. E esse horizonte de sentido poderá estar no nível horizontal da imanência histórica ou poderá se abrir a dimensões religiosas e, por isso,

transcendentes. Nesse sentido, pode-se dizer que a espiritualidade favorece a abordagem da reflexividade consciente do agente, de um posicionar-se reflexivo.

Além desse aspecto, há outra ênfase que penso ser possível estabelecer como distintiva. No *habitus*, salienta-se a sociogênese das disposições e dos esquemas de leitura do agente social, o que evidencia a presença de uma exterioridade ou de uma anterioridade à intencionalidade da consciência individual. Em uma abordagem que coloca predominância do social sobre o individual é comum poder contemplar reflexões em torno de condutas sociais dos agentes que seguem uma orientação que não emanou explicitamente de sua subjetividade, justamente devido à reciprocidade que existe no processo de interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade. Embora Bourdieu assuma a perspectiva dialética da inter-relação entre *habitus* e campos, metodologicamente pode-se afirmar que há uma precedência do momento objetivo sobre o subjetivo.

Em contrapartida, penso que um dos elementos distintivos da espiritualidade seja justamente essa dimensão intencional da consciência; portanto, mais vinculada à dimensão da singularidade do sujeito e de seu horizonte motivacional. Penso que o conceito de espiritualidade me permite maior centramento na relevância da agência, do momento subjetivo do processo. Nesse sentido, “embora seja um elemento necessário, o conceito de *habitus* é claramente insuficiente para uma caracterização heurísticamente mais fecunda dos motores subjetivos da conduta do ator” (PETERS, 2013, p. 60).

A própria sociologia de Bourdieu permite pensar em outras forças dinamizadoras da ação humana que não seja o *habitus*, embora este seja proeminente.

[...] o *habitus* é um princípio entre outros de produção das práticas e, ainda que esteja indubitavelmente em jogo de maneira mais frequente que quaisquer outros [...], não se pode descartar que ele possa ser substituído em certas circunstâncias – certamente em situações de crise que rompem o ajustamento imediato do *habitus* ao campo – por outros princípios, como a computação racional e consciente (BOURDIEU, 1990 p. 108).

Nessa mesma reflexão Bourdieu afirma que “o *habitus*... pode ser controlado por meio do despertar da consciência e pela socioanálise” (BOURDIEU, 1990 p. 116). Ainda que o terreno no qual Bourdieu esteja se movendo seja o da prática, também transposto para o epistemológico, penso que essa reflexão abre espaço para se pensar — para além de Bourdieu, concentrando-se em nosso objeto de estudo — a possibilidade da inserção da espiritualidade como princípio produtor de práticas sociais, orientadas pela questão do sentido. Nas palavras de Peters (2013, p. 58-59):

A reflexividade aparece, assim, como uma ferramenta passível de transposição do domínio da ciência social para aquele da ética e da política. [...] Na medida em que o cultivo reflexivo de um novo *habitus* não se reduz à dimensão cognitiva da subjetividade, mas engaja a personalidade inteira, essa tarefa pode ser concebida como um “exercício espiritual” no sentido secular pensado por Pierre Hadot (1995, 2004).

Essa menção ao filósofo, filólogo e historiador Pierre Hadot torna-se aqui oportunidade para reforçar a concepção de espiritualidade como uma maneira de viver, iluminada por uma consciência filosófica, reflexiva. Desse modo, a espiritualidade se traduz no modo como ideias, afetos, valores, juízos expressos em discursos repercutem na vida prática.

Feita essa demarcação teórica, é possível agora dedicar-me aos dados coletados da pesquisa. Os dados que serão apresentados e discutidos inserem-se no objetivo específico de buscar analisar as motivações que levam os indivíduos à opção pelo rito de casamento em si e pela celebração deste rito “fora de igreja” e as possíveis relações que essas motivações podem ter com as cosmovisões individuais captadas na pesquisa, com as espiritualidades dos agentes e com as configurações de seu rito de casamento.

3.3. A opção pelo casamento “fora de igreja”: trazendo os dados

Na escolha do objeto de pesquisa, tendo o rito de casamento “fora de igreja” como foco, deparei-me com a presença de diversas e múltiplas motivações individuais para essa decisão. No intuito de verificar possíveis relações entre a escolha por celebrar o rito “fora de igreja” e a trajetória de vida dos atores entrevistados, especialmente na entrevista em profundidade com os agentes, construí algumas questões que julguei serem as mais apropriadas para uma aproximação a essa realidade de estudo e análise. Essas questões também foram aplicadas aos 240 indivíduos, no *survey*.

O primeiro bloco de questões, que abrange as primeiras quatro variáveis ativas, busca verificar as concepções referentes à fé/crença ou descrença em um deus, em um ser supremo ou em uma energia cósmica e em sua possível presença e atuação no mundo e na vida das pessoas.

Na Tabela 6 aparecem os dados descritivos do percentual de respostas em cada variável com suas modalidades. Deixo aqui essa tabela para uma visão geral. Contudo, na sequência, trarei os dados separadamente, por variável.

Tabela 6 – Concepções de mundo, espiritualidades e juízos ético-morais (n=240).

		N	%
Deus é criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso*	Sim	180	75,0
	Não	60	25,0
Natureza é uma criação de Deus, mas este não intervém*	Sim	104	43,3
	Não	136	56,7
Existe uma força cósmica, mas não atuante*	Sim	41	17,1
	Não	199	82,9
Existe uma força cósmica, presente e atuante*	Sim	170	70,8
	Não	70	29,2
Relação entre corpo e alma / mente.	Monismo	14	5,8
	Dualidade	226	94,2
Perspectiva ou não de vida pós-morte	Não acredito em vida pós-morte	14	5,8
	É indiferente	25	10,4
	Acredito em Ressurreição	30	12,5
	Acredito em Reencarnações	89	37,1
	Acredito em “algo a mais”	82	34,2
Primeira opção sobre distinção de certo e errado	O próprio sujeito	87	36,3
	A constituição	38	15,8
	A natureza (ordem natural)	29	12,1
	Deus	86	35,8
Principal razão pela qual decidiu casar	Receber a benção de Deus	31	12,9
	Formar família	83	34,6
	Celebrar com família e amigos	89	37,1
	Oficializar o sentimento	37	15,4
Principal razão para casar “fora da igreja”	Coerência com estilo de vida	140	58,3
	Impedimento direito canônico	22	9,2
	Por uma questão inter-religiosa	17	7,1
	Estilo de celebração	50	20,8
	Celebrar com os amigos	11	4,6
Se o rito de casamento será uma cerimônia religiosa	Sim	176	73,3
	Não	64	26,7
Correspondência com a confissão religiosa do/a parceiro/a	Igual	90	37,5
	Diferente	150	62,5

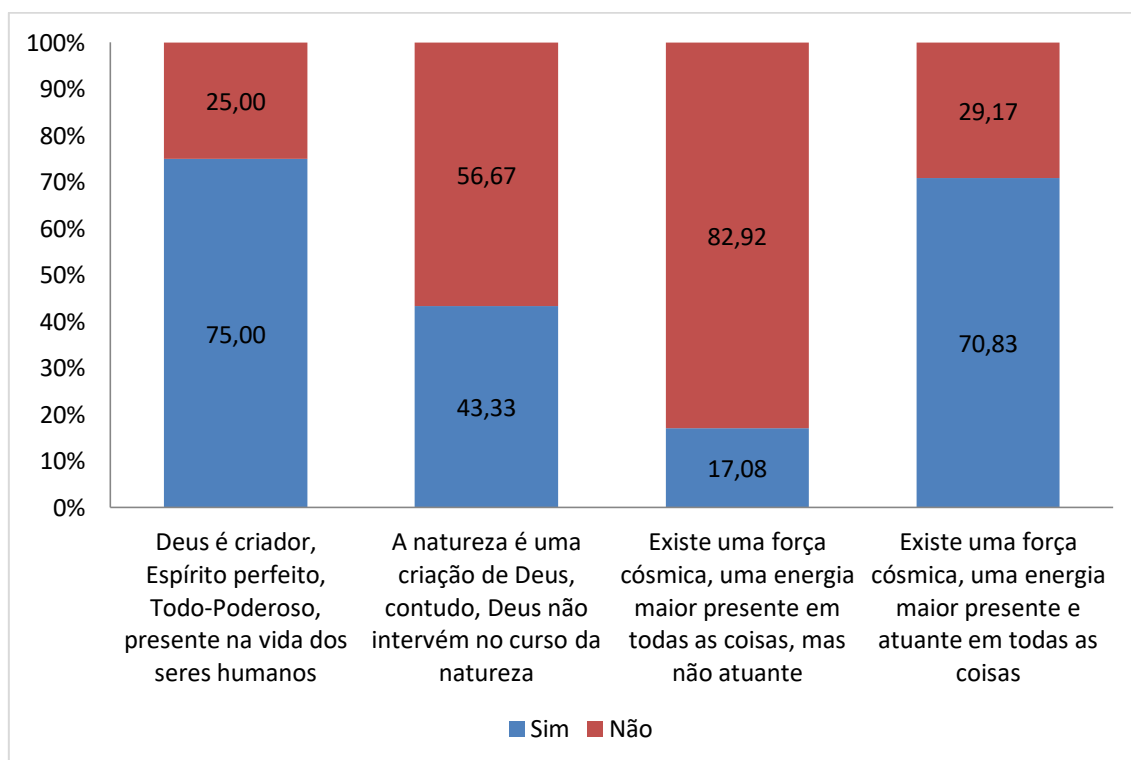
Fonte: elaboração própria. * A afirmativa foi reduzida para melhor formatação da tabela.

As primeiras questões solicitam o posicionamento nas modalidades de valor “sim” se acredita e de valor “não” se não acredita ou discorda em cada uma das questões apresentadas. A primeira questão foi formulada nos termos com os quais, supostamente, os avós e os pais teriam sido educados. Nela busco perceber se a concepção cristã católica de Deus continua predominante.

Na segunda questão, busco verificar o percentual dos que afirmam crer que a natureza é uma criação de Deus, mas que essa natureza segue seu curso sem a intervenção de uma força divina. Nas duas outras questões desse primeiro bloco, busco verificar o percentual de presença de outras concepções, que já transcendem a concepção cristã e que integram outras perspectivas. Nelas foi apresentado o termo “energia”, sugerido pelos próprios atores, em entrevistas informais que antecederam esse instrumento formal.

Os percentuais das respostas em cada modalidade podem ser acompanhados no Gráfico 2, que registra a distribuição das afirmativas ou negativas sobre fé em Deus ou em uma energia cósmica e em sua presença e atuação no mundo e na vida das pessoas.

Gráfico 2 - Distribuição das proposições sobre ente supremo ou energia cósmica.



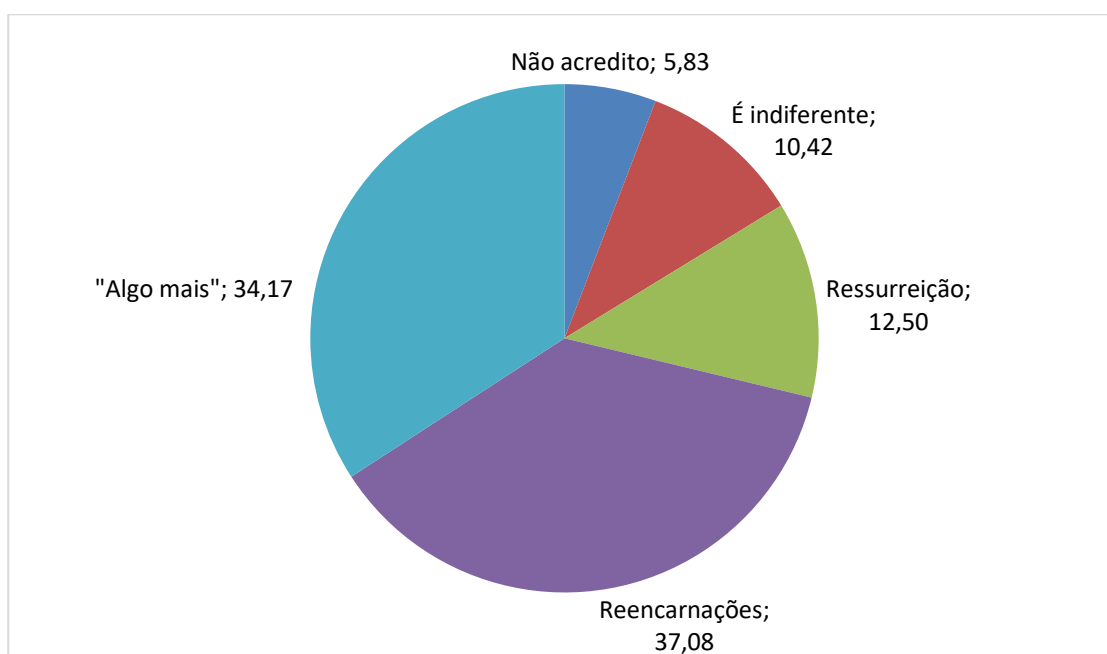
Fonte: elaboração própria.

Em uma primeira ponderação de natureza ainda mais genérica das respostas, visualizadas neste gráfico, destaco um elemento fundamental, concernente à concepção predominante na amostra que informa a crença na presença e na atuação de um ente supremo nos ciclos da vida humana e natural. Do universo de 240 pesquisados, 75% afirmam crer em Deus criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso, presente na vida dos seres humanos. Muito próximo a essa tradicional concepção cristã católica encontra-se o percentual de 70,83% que afirmam crer em uma força cósmica, uma energia maior *presente e atuante* em todas as coisas. Esses dados vêm confirmados pela via negativa. Do total de entrevistados, 82,92% são contrários à proposição que afirma a existência uma força cósmica, de uma energia maior presente, contudo *não atuante* em todas as coisas. Fica evidenciada a crença majoritária na presença e na atuação de uma força maior, que nesta amostra parece muito similar com a concepção cristã de Deus.

Em termos de caminhos espirituais que vêm sendo construídos na modernidade, situados em Belo Horizonte, considerando os perfis da amostra, esses dados sugerem que a secularização que por aqui se pratica está muito longe de significar ausência de crença e que a fé em Deus ou em uma energia maior ainda é a que predomina em larga escala nos agentes que integram esta pesquisa.

Perseguindo o objetivo de tecer uma aproximação às espiritualidades dos agentes, pretendi captar, pela mediação da sexta variável ativa, a presença da crença ou da descrença em relação à perspectiva ou não de vida após a morte (Gráfico 3).

Gráfico 3 - Perspectiva ou não de vida pós-morte (%).



Elaboração própria

Um pouco mais para frente, por ocasião da aplicação da ACM e da Análise de agrupamentos essa realidade será analisada com maior profundidade, especialmente por ocasião do cruzamento dessa modalidade com a que informa a confissão religiosa. Contudo, a título de antecipação, os dados já nos permitem pensar em alguns aspectos que parecem ser muito relevantes. Em primeiro lugar, na possibilidade de uma tipificação de espiritualidades, a partir de uma de suas características. Em segundo lugar, parece informar sobre aspectos que predominam nesta amostra, como acreditar em “algo a mais”, que pode ser um indicativo de crença sem pertencimento. Em terceiro lugar, informa que a fé na ressurreição, que é um dos aspectos específicos e centrais da fé cristã — encarnada nas igrejas católicas e evangélicas, representadas em agentes desta amostra — está longe de ser uma das expressões predominantes, e isso mesmo entre os que, na amostra, se dizem católicos e evangélicos.

Em busca de um alargamento na concepção de espiritualidade dos agentes, busquei ouvir, pela mediação da quinta variável ativa, a percepção sobre a relação corpo e mente/alma, para verificar se nessas concepções se encontraria por pressuposto antropológico a existência de alguma dimensão humana não material, de transcendência em relação à dimensão corpórea.

A pergunta estava formulada de modo a solicitar do indivíduo o seu posicionamento sobre uma possível relação entre corpo e alma (mente). As respostas informam que 94,17% afirmam a dualidade, a crença na relação entre duas substâncias constituintes do ser humano, uma de natureza material e outra de natureza espiritual, não corpórea. Do universo pesquisado, 5,83% afirma o monismo. Nota-se, portanto, que a concepção dual do ser humano é a característica que predomina largamente nesta amostra pesquisada.

Nessa dinâmica de buscar melhor compreensão das cosmovisões e espiritualidades que caracterizam os agentes pesquisados, busquei uma aproximação às concepções de “sagrado” que sejam as mais expressivas na amostra. Nesta variável, os 240 agentes se posicionaram quanto à concepção de sagrado. A questão do *survey* estava assim formulada:

Na tradição religiosa, a palavra “sagrado” é expressão muito usada e muito significativa. Essa palavra para você é significativa? Ela deveria/poderia ser usada no seu rito de casamento? Em caso afirmativo, o que seria “sagrado”? Em caso negativo, haveria alguma outra palavra ou expressão que, no seu entendimento, deveria substituir essa expressão? Deixe aqui o seu comentário.

Quanto às concepções de sagrado, a pesquisa evidenciou que para 90% dos indivíduos a palavra sagrado é muito significativa e que deveria ser usada durante a celebração do rito de casamento. Um primeiro sentido de “sagrado”, como algo vinculado à religião ou a Deus/deus, vem expresso nessas palavras do noivo André:

Em meu ponto de vista, sagrado é tudo aquilo que, de alguma forma, é associado a Deus e a seus ensinamentos. O Amor é sagrado, pois Deus nos ensina a amar. O perdão é sagrado, pois Deus nos ensina a perdoar. A família é sagrada, pois Deus nos criou para nos constituirmos como tal. Enfim, a vida é sagrada, pois é uma criação divina (André. Casamento 04.08.2018, *survey* 30).

O depoimento da noiva Júlia caracteriza o sentido predominante de “sagrado” entre os atores entrevistados, como algo inviolável:

Para mim sagrado é algo que não pode ser violado, como um princípio ou lei inviolável. Dessa forma, creio que amor e relacionamento são invioláveis e, portanto, sagrados. São sagrados o respeito, a compreensão, o bem querer, a fidelidade e o companheirismo em todos os aspectos. No momento em que forem violados, deixa de fazer sentido a vida a dois, o relacionamento e o estar junto [...]. Na minha percepção, o sagrado não está na doutrina (que é uma convenção coletiva) e sim na crença do indivíduo, por essa ser formada por aquilo que é experimentado e vivenciado na existência pessoal de cada um (Júlia. Casamento 12.01.2019, *survey* 127).

Para 10% dos agentes a noção de sagrado não é significativa. Na argumentação desses indivíduos, indiferentes ou contrários ao uso dessa expressão na cerimônia, destaca-se o vínculo que a palavra “sagrado” tem com a religião. Para esses atores os termos ou expressões que poderiam ser usados, ao invés de sagrado, seriam “essencial”, respeito à alteridade, “ética”, “espiritualidade”. O posicionamento da noiva Bruna reflete a identificação do termo sagrado com religião, razão pela qual ela prefere que o termo não seja usado na celebração, por não fazer sentido para ela. “No meu entendimento a palavra ‘sagrado’ não é significativa e não gostaria que fosse usada no rito de casamento. Acredito em respeito e em espiritualidade, sendo essa mais importante do que religião” (Bruna. Casamento 25.08.2018, *survey* 66). O posicionamento do noivo Ricardo vai nessa mesma direção, sinalizando para outros termos mais condizentes com sua visão de mundo.

A palavra sagrado não é significativa para mim. A palavra pode ser utilizada na cerimônia, pois é muito relevante para a minha noiva. Sagrado para mim é algo relacionado com religião e que não pode ser discutido. Acredito em ética, amor e respeito ao próximo, trabalho e responsabilidade social (Ricardo. Casamento 28.08.2018, *survey* 79).

Ao considerar as respostas e reflexões majoritárias, contemplando 90% dos entrevistados, a tônica da reflexão em torno da categoria “sagrado” faz referência à afirmação dos direitos humanos, à promoção do reconhecimento intersubjetivo, à tolerância, ao respeito,

à solidariedade, ao compromisso com tudo o que implique humanização do ser humano ou compromisso com o processo civilizatório, no sentido de assegurar as condições da sociabilidade humana.

Nesse sentido, a expressão “humanismo”, usada por Taylor (2010), como característica da era secular, pode muito bem ser aqui aplicada. Se o conteúdo substancial parece ser basicamente o mesmo, a diferença parece estar no horizonte motivacional da busca e da vivência desses valores. Para um grupo, o sagrado vincula-se a uma divindade e à religião, sendo o conteúdo do que é sagrado relacionado ao humanismo; para outro grupo, esse humanismo é imanentista, ou seja, o mesmo conteúdo, afirmado como essencial, muito estimado e inalienável, recebe não o nome de “sagrado”, mas definições como “essencial”, “ética”, “espiritualidade” ou “princípios inalienáveis” e a motivação dessa busca não se encontra em deus ou em alguma religião, mas na própria humanidade, em seu cultivo e em sua preservação. Dessa forma, a noção de sagrado alimentada pelos atores entrevistados sugere a superação da dicotomia cartesiana entre matéria e espírito, entre objeto a ser explorado e o sujeito pensante, aproximando-se de uma visão mais unitária, embora plural.

Essas reflexões podem ser vistas como expressão de uma concepção bem mais complexa, que se insere em uma dinâmica de transformação cultural nos modos de pensar, sentir e agir, que parece inserir alterações no quadro tradicional de valores e referências. A grande passagem que acontece na modernidade reflexiva, centrada na autonomia, é a possibilidade mais efetiva de o indivíduo libertar-se da dimensão do absoluto vinculado à transcendência. O ar moderno que esses agentes respiram abre uma nova possibilidade, de viver o absoluto na imanência, de forma direta e imediata. O processo moderno de individualização fomenta a busca autônoma por configurar formas e estilos de vida nos quais o indivíduo possa almejar uma qualidade de vida, na qual a dimensão absoluta da existência possa ser cultivada em coerência com uma trajetória pessoal de vida, sem precisar recorrer à mediação de instituições ou sem a necessidade de vincular o sentido a uma realidade transcendente.

O que eu pude notar na pesquisa, de modo hegemônico, em relação às concepções de “sagrado” é que ele está vinculado àquilo ao qual o indivíduo dirige seu afeto e de que, portanto, o sagrado não se encontra necessariamente em algum lugar ou templo específico, mas na intencionalidade da consciência que se volta para algo ou alguém. Analisando as falas, o que fica evidente para a maior parte dos agentes da pesquisa é a passagem de uma concepção histórica de sagrado como algo objetivo, característica de templos ou lugares para uma dimensão subjetiva. Charles Taylor bem define essa mudança como “movimento de uma

era” na qual a presença do sagrado podia ser sentida em algum ritual ou lugar para uma era na qual acontece uma subjetivação do sagrado, que está mais “dentro da mente” (TAYLOR, 2010, p. 650).

Comte-Sponville (2016) recolhe esses sentidos de sagrado ao abordar a espiritualidade na era da imanência e chega a afirmar que, de modo radical, o sagrado tem relação com a própria permanência da civilização, e não requer nenhuma metafísica particular ou específica, nenhuma fé propriamente religiosa. Nessa perspectiva, o sagrado estaria relacionado ao que se impõe de modo incondicional e, por isso, é verossímil que nenhuma sociedade possa dispensá-lo duradouramente (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 26).

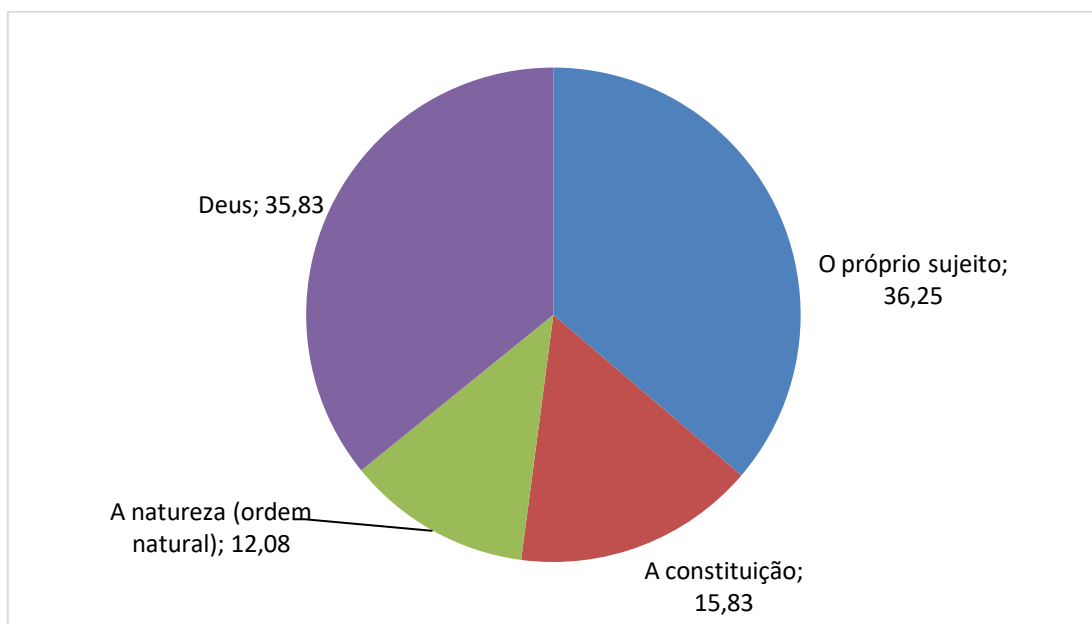
Essa reflexão vem ao encontro da percepção predominante nos atores entrevistados, na qual a noção de sagrado carrega em si uma ideia de totalidade, de sentido abrangente, capaz de mobilizar o ser humano. Nessa dinâmica, o sagrado, em termos individuais ou civilizacionais, aparece como um horizonte ético, do qual o indivíduo e a sociedade se aproximam, mas nunca alcançam, que continuamente vai se transformando e transformando moralmente o indivíduo e a própria sociedade.

Após o registro dessas reflexões sobre o que é sagrado e ou inalienável, concentrei-me na variável que busca o principal critério-fonte que os agentes acionam para distinguir o certo do errado, que constitui a sétima variável ativa deste estudo. Duas foram as principais motivações para inserir essa questão no questionário. Em primeiro lugar, alguns pais de noivos me buscavam para externar suas queixas pelo fato de a celebração não ser na igreja, perante Deus, o que seria o certo. A segunda motivação vem de uma percepção pessoal de que essa questão poderia se tornar um dos fundamentos para auxiliar na aproximação e diferenciação das concepções de espiritualidade presentes no interior da amostra. As alternativas oferecidas na resposta a esta questão foram quatro, resgatadas de entrevistas informais que antecederam a ulterior configuração dos instrumentos de pesquisa: o próprio sujeito, a constituição do país, a natureza (ordem natural das coisas), a uma vontade divina.

Na resposta, os agentes poderiam enumerar de 1 a 4, por ordem de prioridade. Considerei somente a primeira opção. Os dados sugerem que o principal critério-fonte para distinguir o certo do errado passa pelo princípio da autonomia do sujeito, tecnicamente empatado com a modalidade que informa Deus como critério-fonte (Gráficos 4 e 5). Essas variáveis foram também verificadas nas entrevistas em profundidade, nas quais ficou mais evidenciada a forte dimensão subjetiva, mesmo ao atribuir a Deus o critério da distinção. Para os sujeitos entrevistados, não há objetivamente uma instituição privilegiada ou uma autoridade que represente Deus. Essas falas sugerem que esse critério que atribui a noção de

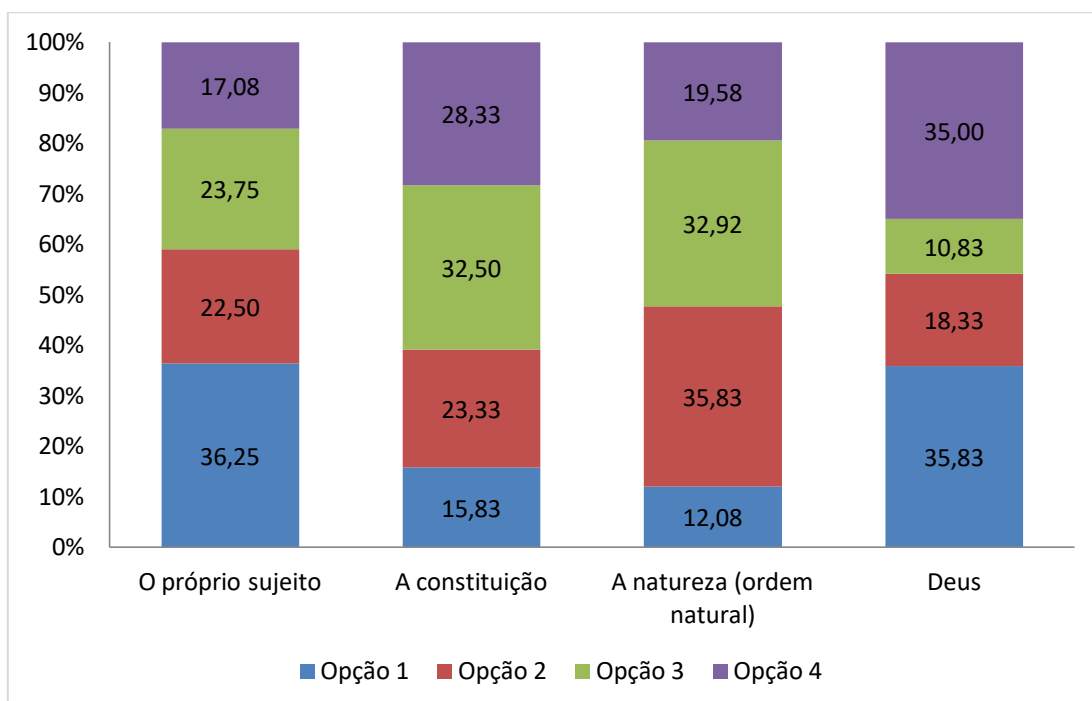
certo e de errado a Deus tem profundo vínculo com a subjetividade, com a decisão e o posicionamento pessoal diante das grandes questões da vida.

Gráfico 4 - Principal critério-fonte para distinguir o certo e o errado.



Fonte: elaboração própria.

Gráfico 5 - Critério ou fonte para distinguir o certo e errado por ordem de citação.



Fonte: elaboração própria.

Quando se considera esse critério-fonte de distinção do certo e do errado por ordem de citação (Gráfico 5), fica mais evidenciada essa primazia do sujeito. Esses dados nos remetem à afirmativa de Louis Dumont, quando expressa que “o indivíduo como valor (social) exige que a sociedade lhe delegue uma parte de sua capacidade de fixar os valores. A liberdade de consciência é o exemplo típico” (DUMONT, 2000, p. 269).

Nessas entrevistas em profundidade, ao discorrer sobre a trajetória pessoal, sobre as experiências religiosas ou espirituais, sobre um eventual pertencimento ou afastamento de alguma religião ou instituição religiosa, no universo de 20 casais entrevistados, praticamente todos relataram uma iniciação religiosa, com iniciação sacramental na Igreja católica. Nesse universo das entrevistas, apenas um casal permanece com participação assídua à vida sacramental, de pertencimento e participação nos cultos religiosos, mantendo um vínculo com a instituição católica. Aproximadamente, 70% dos casais relataram que atualmente não mais participam de nenhum tipo de culto comunitário em instituição religiosa.

Para ajudar a lançar luz sobre esses dados, trago dois relatos de agentes entrevistados. As palavras do noivo Daniel retratam a trajetória da absoluta maioria dos casais entrevistados:

Nasci, fui batizado e cresci em uma família católica, frequentei missa e encontro de jovens por um período, mas também já frequentei centro espírita por um tempo e tenho afinidade com outras religiões e crenças desde afinidade com a mensagem e energia compartilhada pelo budismo a afinidade com as manifestações religiosas e culturais do candomblé. Minha crença pessoal é que Deus, bons espíritos ou divindades se manifestam em boas energias, boas atitudes, bons valores, independentemente de onde você está ou como você é ou se define quanto à religião. [...] Hoje não frequento nenhum templo religioso, mas continuo com minha crença e valores influenciando minhas escolhas e posturas (Daniel. Casamento 21.09.2019. Entrevista).

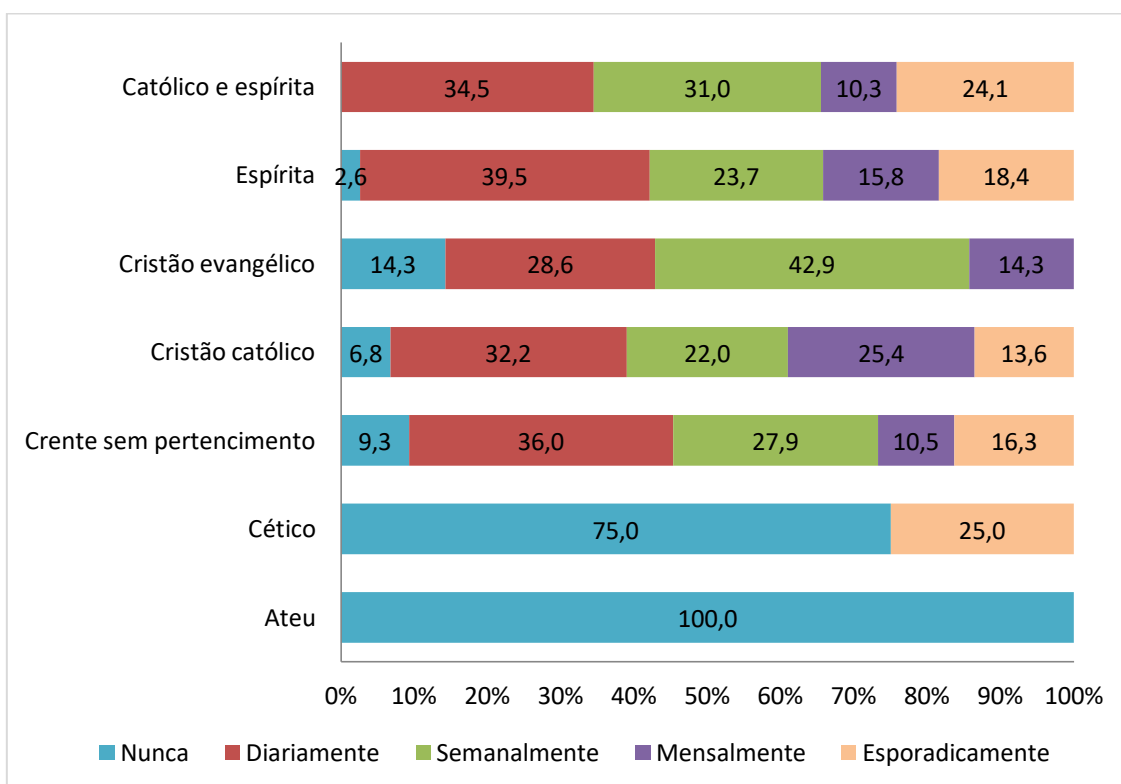
De modo similar, as palavras da noiva Natália reforçam essa mesma perspectiva, ao sinalizar para a experiência e a vivência do amor como a maior das religiões.

Quando criança, fui batizada e fiz crisma. Minha mãe é bastante católica e meu pai se diz ateu, mas tem como uma das características mais fortes o amor ao próximo. Atualmente eu tenho a minha crença que não consigo nomear dentro de alguma religião, acredito numa força maior, acredito no amor ao próximo, na energia que cada um emana e no bem que cada um pode fazer. Acho que o amor é a maior religião que podemos ter e essa segue como a minha religião. Hoje não sou frequentadora da igreja. Vejo pontos que acredito em diversas religiões como budismo e espiritismo, mas não me considero devota delas (Natália. Casamento 14.09.2019. Entrevista).

Não obstante, a prática de algum ritual religioso, predominantemente realizado na esfera pessoal, permanece significativa na vida individual dos agentes, conforme demonstram os dados da pesquisa que seguem. Na oitava variável ativa, busco informações sobre a

frequência com que o indivíduo pratica algum rito religioso. Os resultados informam que a média dos que responderam que praticavam diariamente algum rito chegou a 32%, e a prática semanal vem expressa em 24% dos agentes da amostra. Relacionando os dados dessas modalidades com as modalidades referentes à variável declaração de confissão religiosa, temos os dados do Gráfico 6.

Gráfico 6 - Frequência com que pratica algum rito religioso segundo confissão religiosa.



Fonte: elaboração própria.

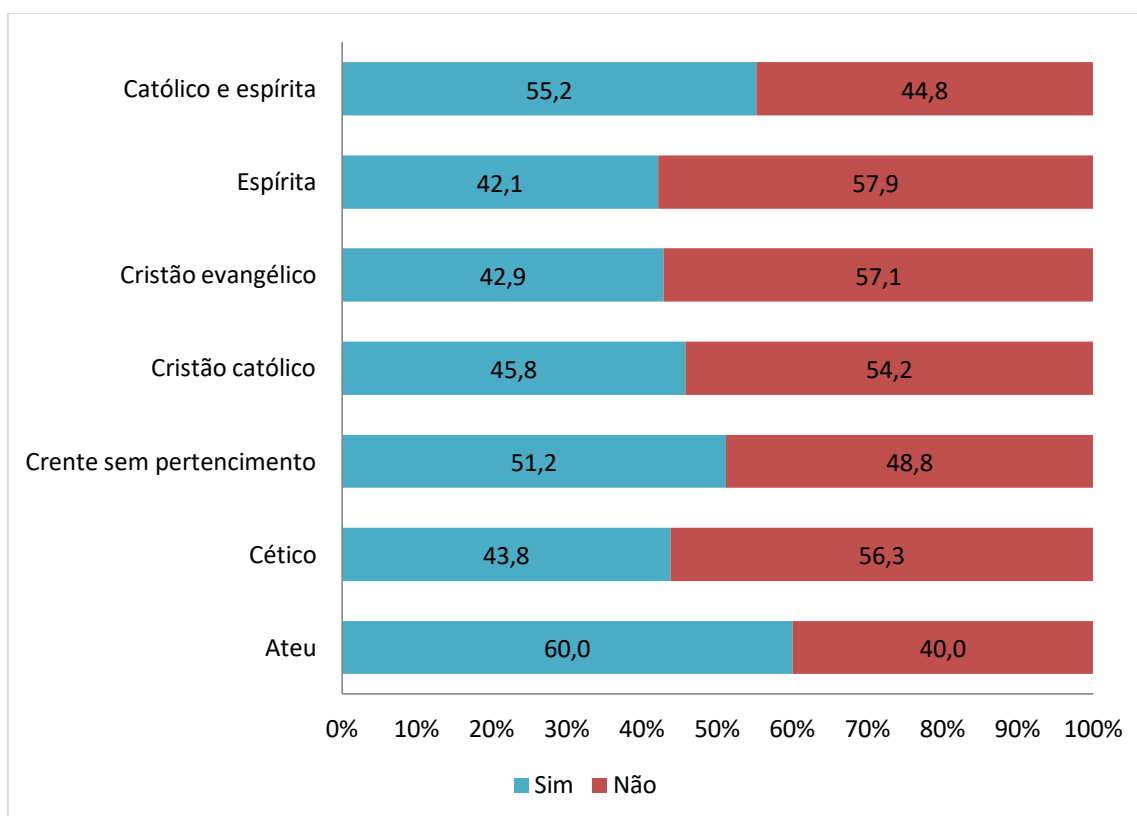
Ainda em termos mais genéricos, em um primeiro olhar, além do que se poderia esperar em relação à ausência de frequência e prática de ritos religiosos relacionados à vivência cotidiana de quem se identifica como ateu, nota-se entre os céticos uma frequência esporádica, uma relativa abertura à transcendência, vindo ao encontro de um dos possíveis significados do vocábulo grego *skeptikós*, “aquele que investiga”, que continua pesquisando, apesar de suspender o juízo no que tange a proferir afirmações dogmáticas ou com pretensão de verdade universal. Além dessas informações, o destaque está para a prática diária e semanal de um percentual bem expressivo da amostra.

Após essas questões mais voltadas para a percepção das cosmovisões, das religiosidades e espiritualidades dos indivíduos pesquisados, dediquei-me ao estudo das

questões propriamente concernentes ao rito de casamento. Para iniciar essa aproximação, busquei um dado objetivo relacionado à coabitação prévia. O objetivo era perceber se o casal morava junto antes da celebração do rito de casamento; em caso afirmativo, há quanto tempo. Essa pergunta constitui a nona categoria ativa. No total da amostra, 48,33% dos entrevistados moravam juntos, e 51,67% viviam separadamente, junto com seus pais, antes da celebração ou cerimônia do rito de casamento.

Entre os casais que já moravam juntos antes do casamento, o tempo médio de coabitação ao celebrar o rito de casamento é de 1 ano. Esses dados podem sugerir ou ser expressão de uma nova visão de mundo, pós-dogmática, secular, na qual as regras ou os preceitos tradicionais e religiosos que outrora orientavam as escolhas e as decisões dos indivíduos já não são mais tão hegemônicas assim ou que já não são mais referência significativa para muitos. Aparece, aqui, mais uma vez, a centralidade do indivíduo como valor social. O Gráfico 7 informa essa realidade pesquisada, segundo a confissão religiosa.

Gráfico 7 - Se morava junto antes do casamento segundo confissão religiosa.



Fonte: elaboração própria.

Os dados parecem indicar que o fator confissão religiosa não figura como elemento decisivo para a decisão dos noivos de coabitarem antes do rito de casamento. Com exceção

dos que se dizem ateus, não aparece algum destaque que informe a relevância do elemento religião nesse caso. Isso pode sugerir, mais uma vez, que o critério-fonte para as decisões encontra-se na autonomia do sujeito, sobre a qual a doutrina oficial da religião, à qual ele se diz adepto ou simpatizante, encarnada em alguma igreja, parece não exercer muita força como fonte para as decisões. Na modernidade aparecem muitas outras fontes de sentido que concorrem com a religião e que se fazem instâncias influenciadoras da formação do *habitus* do sujeito, com destaque para os campos da família, da escola, da universidade, do universo profissional e jurídico-legal. Em todos esses espaços secularizados e autônomos, o discurso racional argumentativo concentra-se cada vez mais em valores compartilhados que são próprios da esfera da imanência, como direitos humanos, direitos do cidadão, ética da convicção e ética da responsabilidade. A convicção religiosa permanece sendo um dos elementos entre outros, a competir com os demais.

Seguindo as investigações sobre as visões de mundo e as espiritualidades mais presentes na amostra, deparei-me com um dado que me fez perceber o quanto a individualidade é cada vez mais valor inalienável nesse ar da modernidade que respiramos. Ao perguntar, na entrevista em profundidade, se após o casamento civil, em cartório, haveria alguma mudança no nome pessoal, se passaria a adotar o sobrenome de outra família, acrescentando ao seu nome, ou se excluiria algum nome e por quais razões, no universo de vinte casais, apenas dois casais responderam que fariam alguma alteração no nome. As demais respostas foram todas na mesma direção: “Não haverá alteração de nenhum nome”. Transcrevo aqui a fala do noivo Breno, que sintetiza as falas dos casais:

Não haverá alteração de nenhum nome. Os nomes permanecerão como tal, pois além de ser uma vontade da [noiva], acredito que eu iria contraindicar a ela que realizasse a alteração de seu nome. Acho importante que a pessoa mantenha a sua individualidade e identidade pessoal. Tenho comigo que o fato de apenas a mulher alterar o sobrenome de sua família a diminuiria. Gosto que ela seja independente, com a sua identidade forte e mantenha os valores da família dela (Breno. Casamento 06.07. 2019).

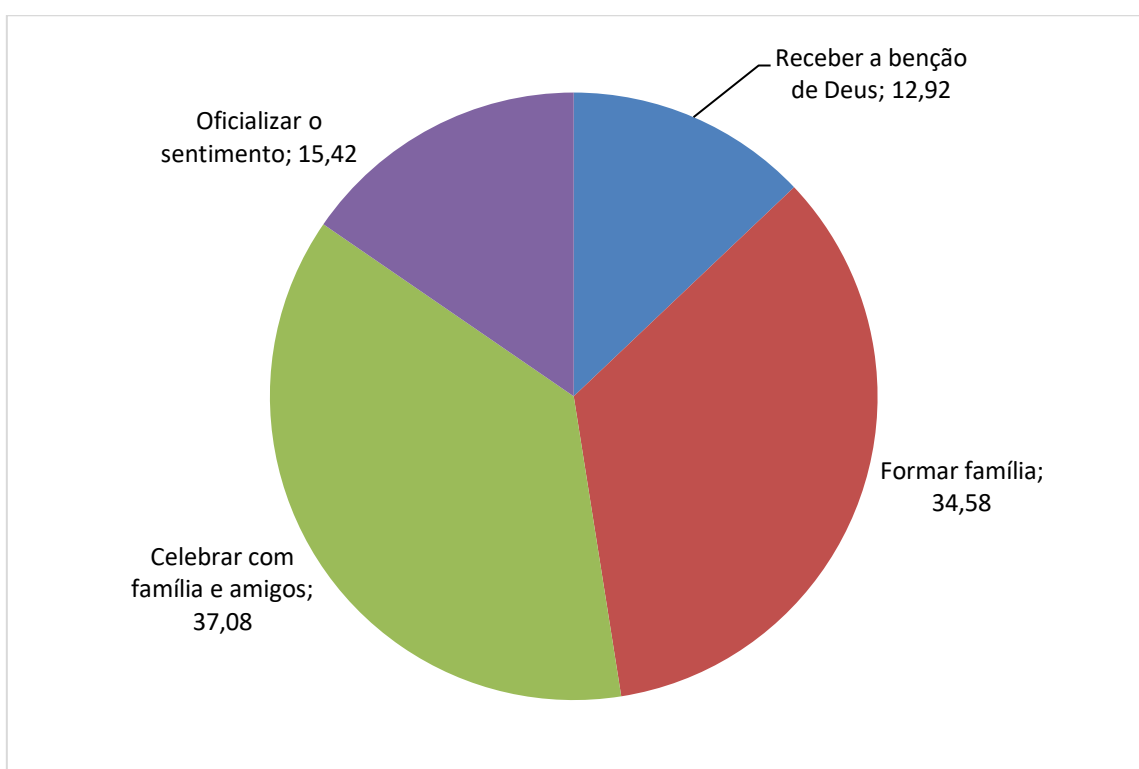
No extremo dessas ponderações, a fala do noivo Frederico expressa o estranhamento em relação a essa prática, que parece ser uma das coisas que vai ficando para o passado ou menos significativa no presente: “Não vamos trocar de nomes. Achamos isso muito esquisito” (Frederico. Casamento 14.09.2019).

Nos dois casais em que haverá alteração de nome, a fala da noiva Larissa mostra o sentido que motivou essa alteração: “Sim, resolvi alterar meu nome [...]. Acredito ser uma nova fase, e a alteração do nome tem para mim um peso significativo de mudança, pois estou entrando em uma família que amo muito (Larissa. Casamento 06.09.2019). Percebe-se na

reflexão da noiva que essa ação social, seguindo as reflexões de Weber, não tem como centro motivacional a tradição, mas uma convicção pessoal, uma escolha fundamentada afetiva e racionalmente.

Na décima variável, o interesse está na principal razão para a realização do rito de casamento em si. Aqui o interesse antropológico consiste em buscar as razões que levam ao rito de casamento. No questionário passaram a constar as opções construídas com base nas primeiras respostas que ouvia dos casais em entrevistas informais, antes de construir o instrumento de pesquisa. Embora os casais pudessem enumerar, na resposta considerei somente a principal razão, conforme Gráfico 8.

Gráfico 8 - Principal razão pela qual decidiu casar.



Fonte: elaboração própria.

O que vem destacado em primeiro lugar no horizonte motivacional dos atores entrevistados e que os leva ao rito de casamento em si é o desejo de celebrar a união junto a familiares e amigos. Considerando a totalidade das respostas, 37,08% dos indivíduos afirmaram ser essa a primeira razão. Essa razão foi muito mencionada pelos casais, na entrevista em profundidade, ao falarem de sua motivação para a celebração do rito “fora de igreja”, expressando o desejo de querer celebrar com os amigos, lá onde os amigos se

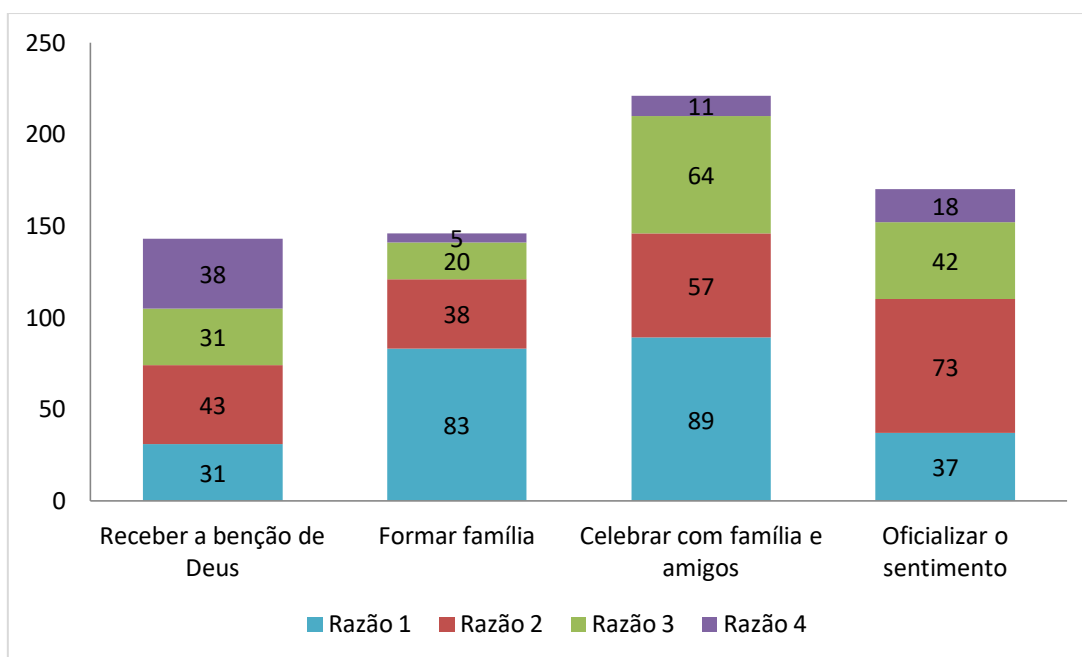
encontram, em um lugar que seja o mais universal possível. Ao serem perguntados sobre as razões que os levavam ao rito de casamento, as palavras de um dos noivos foi bem expressiva dessa concepção agora refletida: “Para mim, a cerimônia tem se mostrado especial por ser capaz de reunir familiares e amigos em um só local, renovar laços de carinho e afeto com os presentes, convidando-os a ser parte da nossa vida como um casal” (Breno. Casamento 22.12.2019. Entrevista).

A segunda resposta mais mencionada relativa à motivação para o casamento em si abarca 34,58% dos entrevistados, que afirmam que a principal razão consiste no desejo de formar família. Esse dado sugere uma significativa presença da tradição cultural, no sentido de celebrar o rito de casamento como um rito de passagem dos noivos que saem de sua casa familiar para constituir uma nova família. Com 15,42% nota-se o desejo de oficializar o sentimento de amor, como a principal razão para celebrar o rito de casamento.

Vale recordar uma realidade já mencionada, verificada na pesquisa, que indica que 48,33% dos casais entrevistados já moravam juntos antes da cerimônia de casamento, o que pode sugerir um entendimento a cerca das principais razões apontadas, relacionadas ao desejo de celebrar esse novo *status*, já público e notório, junto aos amigos ou mesmo buscando oficializar um sentimento de amor e uma relação afetiva que os une.

Ao considerar as modalidades dessa variável em função do número ou ordem de citações, o Gráfico 9 ilustra bem as motivações que se destacam no universo da pesquisa.

Gráfico 9 - Número de citações das razões pelas quais decidiu casar por ordem de citação



Fonte: elaboração própria.

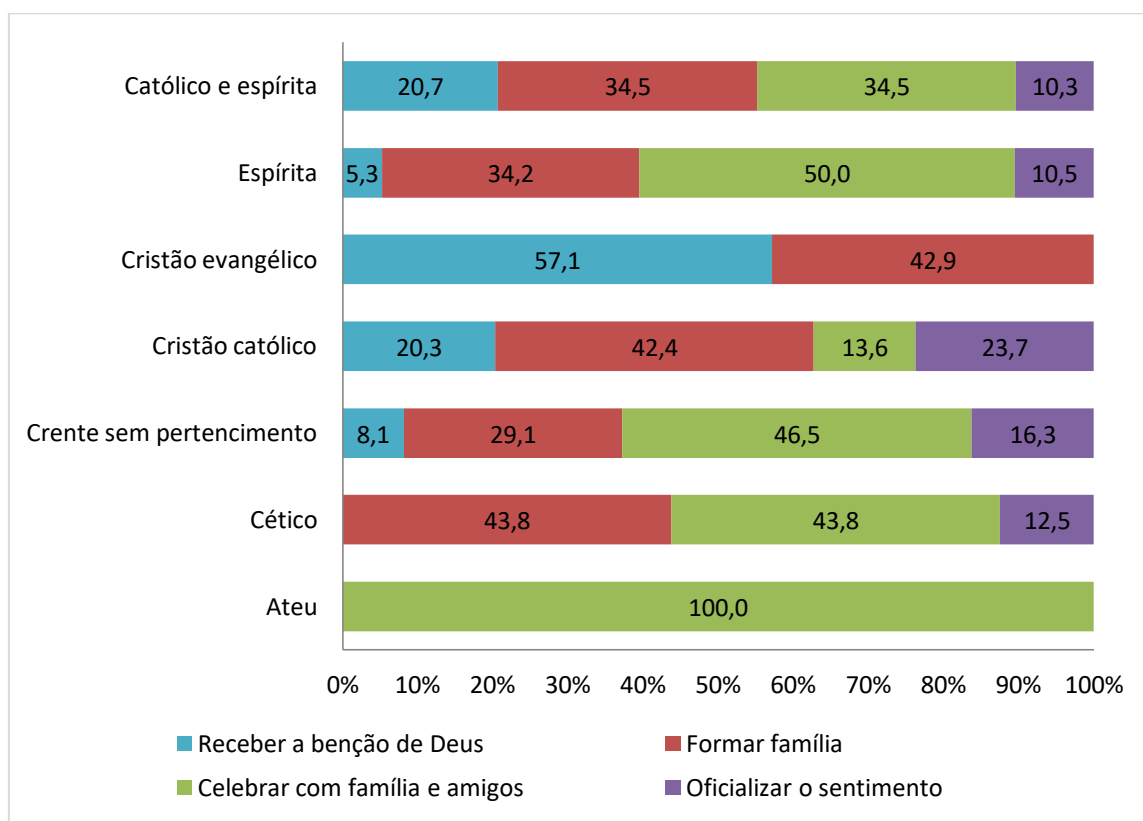
Nas entrevistas, essa motivação às vezes se confundia com a noção de cumprir uma formalidade social, de dar uma satisfação à sociedade, uma vez que já era pública a união. Para 12,92% dos entrevistados, a principal razão para celebrar o rito de casamento é receber a bênção de Deus. Cada um desses dados pode sugerir um traço singular de uma forma de espiritualidade, possibilidade a ser analisada neste estudo um pouco mais para frente.

Um primeiro olhar para esse gráfico permite perceber que duas motivações disputam a hegemonia, sendo que o principal motivo apresentado para o casamento em si está no desejo de celebrar com familiares e amigos esse rito de passagem, seguido pelo desejo de formar família. Contudo, se considerarmos, na ordem de citação, o percentual que essa modalidade de celebrar com familiares e amigos aparece entre as três maiores motivações nota-se que ela atraiu 85,5% da amostra.

A segunda maior motivação da amostra para o casamento em si, considerando por ordem de citação informa o desejo de oficializar um sentimento e uma relação que já é pública, que atraiu 63,3% da amostra na soma das três primeiras razões. Esse olhar panorâmico permite perceber a pluralidade de motivações, sugerindo que a motivação especificamente religiosa, informando como razão para o casamento em si o motivo da bênção de Deus, embora seja a menos citada entre as quatro, continua marcando presença nos ritos celebrados “fora de igreja” na modernidade religiosa e secular

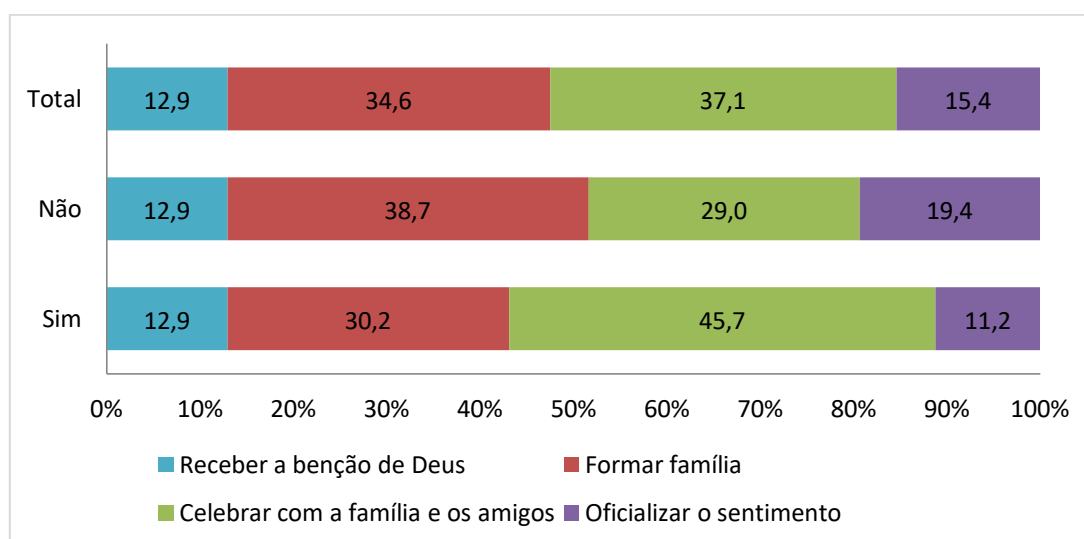
Considerando a mesma variável, porém cruzando-a com as modalidades da variável confissão religiosa, o Gráfico 10 permite uma melhor visualização da complexidade das motivações com algumas singularidades.

Considerando a motivação que caracteriza os que professam ateísmo, nota-se uma unanimidade. Essa mesma decisão motivada, a saber, a decisão de casar pelo motivo de celebrar com amigos e familiares, é também mais forte nos que se identificam como espíritas, crentes sem pertencimento e céticos. No universo da pesquisa, entre os evangélicos aparecem apenas duas motivações, trazendo a hegemonia da motivação religiosa receber bênção e a forte presença da dimensão mais “tradicional” relacionada à motivação formar família, esta última compartilhada com os cristãos católicos em percentual muito similar. Ao longo de toda a pesquisa, católicos e evangélicos manifestavam uma tendência de polarização, assim como, por outro lado, ateus e céticos. Isso ficará mais nítido quando considerarmos a ACM e a Análise de *Clusters*.

Gráfico 10 - Principal razão pela qual decidiu casar segundo confissão religiosa.

Fonte: elaboração própria.

Quando confrontadas essas razões para casar com a variável que informa se o casal já morava juntos antes do rito (Gráfico 11), aparecem algumas singularidades dignas de nota.

Gráfico 11 - Principal razão para casar e se morava junto antes do casamento.

Fonte: elaboração própria.

A modalidade “sim” informa que o casal já coabitava quando fizeram a celebração do rito de casamento e a modalidade “não” informa, por isso, que eles passarão a viver juntos a partir do rito. No que tange às motivações, considerando essas duas modalidades, nota-se que a motivação celebrar com os amigos e com familiares, que no universo da amostra (Gráfico 8) aparece como primeira motivação para o casamento em si para 37,08% dos agentes, agora sob a modalidade de já coabitarem antes do rito essa motivação está em 45,7%, índice maior em 8,62% em relação ao universo da amostra. E em comparação com os casais que ainda não moram juntos essa modalidade está maior em 16,7%, indicando que essa motivação é um elemento que informa algo mais significativo do universo dos casais que já coabitam.

Em contrapartida, as motivações formar família e oficializar o sentimento de amor estão ambas maiores 8% nos casais que ainda não coabitam. Esses dados podem sugerir que a coabitação prévia de um ano, em média, já da ciência dos amigos e familiares, exerce maior influência para a emergência da motivação celebrar com os familiares e amigos a nova vida familiar e celebrar esse novo *status*. O que fica disso, para além das múltiplas leituras possíveis, é o fato de o contexto influenciar as motivações e o fundamento de que as situações existenciais que caracterizam os agentes exercem influência no horizonte motivacional.

Após esse primeiro olhar descritivo sobre as principais razões apresentadas para celebrar o rito de casamento, nota-se a diversidade das motivações das ações sociais, que se manifestam na busca por oficializar um sentimento e uma relação afetiva que já é socialmente conhecida, em motivações religiosas como receber a bênção de forças superiores, divinas ou sobrenaturais, em motivações culturais hegemônicas como formar família e em uma especial motivação relacionada com a celebração desse momento forte, do rito de passagem, com o(a)s amigo(a)s.

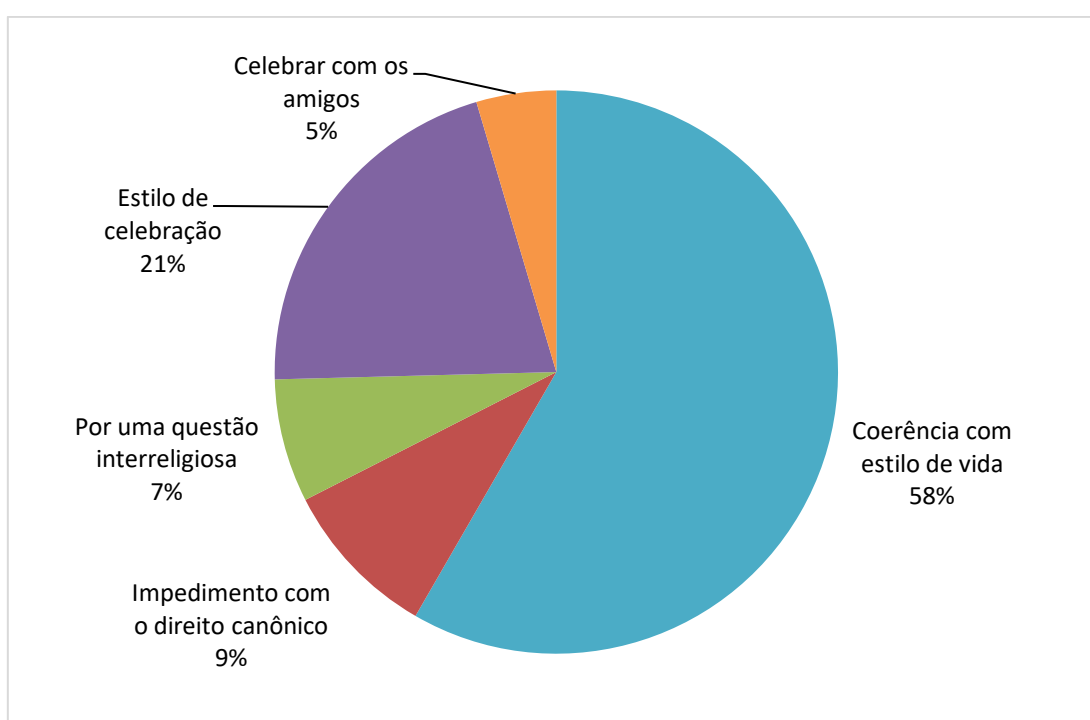
Como dito acima, evitando abstrações metafísicas, fica o entendimento socioantropológico de que o contexto vital parece condicionante das motivações, dada a condição histórica e situacional do agente. Os dados, conjugados com as entrevistas, sugerem que o sujeito elabora internamente suas respostas às demandas ou condicionamentos sociais. Assim, não temos jamais nem a pura sociedade nem o puro indivíduo em si, nem o absoluto condicionamento social ao modo de um determinismo nem a absoluta liberdade. O que constitui a vida em sociedade e a vida dos próprios sujeitos, em seus pensamentos, valores e práticas, é a ativa e recíproca relação inclusiva.

Após essas questões concentrei-me nas motivações que levaram os agentes a celebrarem o rito “fora de igreja”. Para verificar essas motivações, elaborei a questão que

constituiu na décima primeira variável ativa dessa pesquisa. A questão foi formulada, com itens colhidos a partir das primeiras entrevistas com casais que celebrariam o rito de casamento “fora de igreja”, de onde nasceu esse instrumento de pesquisa. Na resposta, considerei somente a primeira opção, ciente de que os indivíduos tinham a opção de enumerar as motivações por importância.

Quanto às modalidades mais recorrentes da variável referente ao principal motivo por ter escolhido celebrar o rito de casamento “fora de igreja”, o Gráfico 12 faz o retrato geral.

Gráfico 12 - Principal razão para casar “fora da igreja”.



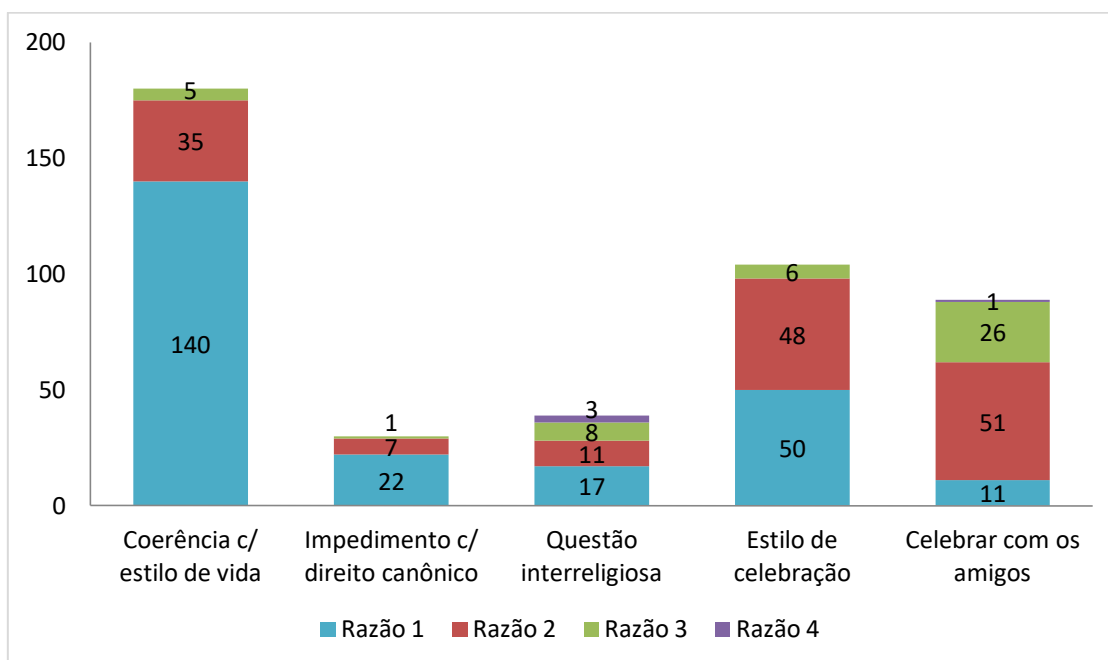
Fonte: elaboração própria.

Conforme essa primeira visualização, 58% dos indivíduos afirmam que a escolha do rito “fora de igreja” deve-se à coerência com estilo pessoal de vida. Se juntarmos essa modalidade com a que informa que, para 21% dos entrevistados, o motivo por celebrar “fora de igreja” deve-se ao estilo de celebração, a busca por um rito diferente, menos formal e vazio e mais personalizado e denso de sentido, chegaremos a 79% do universo pesquisado. Esse é um dado expressivo que pode sugerir ou indicar para uma nova espiritualidade em gestação, considerando o universo da pesquisa. Transcrevo a fala do noivo Bruno, que bem sintetiza esse dado. Sua resposta à pergunta sobre as razões para celebrar “fora de igreja” diz: “Pela liberdade de ter um rito mais coerente com o nosso jeito de ser. Ter esta possibilidade de

personalizar este momento foi decisivo para optar pelo rito fora da igreja” (Bruno. Casamento 28.09.2019. Entrevista).

Considerando por ordem de citação, o Gráfico 13 ilustra a frequência com que aparecem as razões para casar “fora de igreja”. Essa visualização permite uma antecipação de comportamento médio ou predominante no universo pesquisado. Um pouco mais para frente, veremos isso em maiores detalhes.

Gráfico 13 - Número de citações das razões para casar “fora de igreja”



Fonte: elaboração própria.

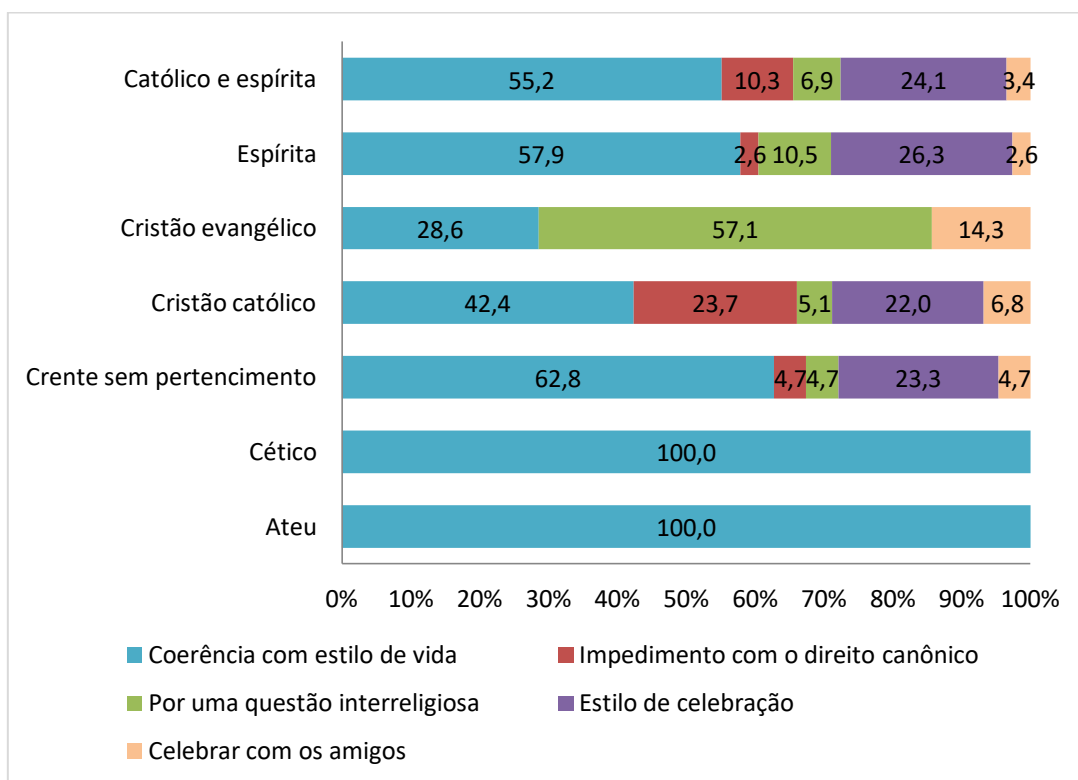
Considerando os critérios da coerência e da autenticidade como fundamentos para a decisão de celebrar o rito “fora de igreja”, as palavras da noiva Sara recolhem e sintetizam a percepção majoritária dos indivíduos:

A igreja católica é importante para mim hoje muito mais pelo passado, por tudo que ela me remete: família católica, idas a igreja com meus pais, acompanhar a fé e devoção dos meus avós, minha primeira eucaristia. Tenho boas lembranças vinculadas a igreja. Acredito que celebrar o rito fora da igreja tem mais a ver com o meu presente, com o que vivo com meu noivo. Quero uma celebração mais “verdadeira”, mais personalizada (Sara. Casamento 22.12.2019. Entrevista).

Quando fiz o confronto das modalidades da variável referente às razões para celebrar o rito de casamento “fora de igreja” com as modalidades da variável confissão religiosa (Gráfico 14), a primeira percepção destacável informa que somente no grupo dos que se

definem como evangélicos a modalidade de valor “coerência” não é predominante, sugerindo que a coerência nesse caso poderia ser a celebração do rito de casamento no templo religioso.

Gráfico 14 - Principal razão para casar “fora da igreja” segundo confissão religiosa.



Fonte: elaboração própria.

Vale ressaltar que todos os indivíduos evangélicos do universo da pesquisa contraíram casamentos interreligiosos ou, dito de outro modo, casaram com indivíduos que não se autodeclararam como evangélicos. Isso pode ser esclarecedor dos 57,1% de evangélicos que informaram o motivo da questão interreligiosa. Outro dado destacável informa sobre a modalidade de valor “impedimento canônico”, que se aplica a quem tem em sua história pessoal algum tipo de pertencimento ou vínculo com a Igreja católica, mesmo que atualmente professe crença sem pertencimento. Em momentos fortes como é o rito de casamento, um rito de passagem, essa questão da identidade ou identificação com um histórico vivido, também em termos religiosos, pode ter diferentes graus de relevância.

Os dados evidenciam a complexidade e a diversidade da realidade das motivações para celebrar o rito “fora de igreja”. No que tange aos que confessam ateísmo e ceticismo, a coerência com estilo pessoal de vida é apontada exclusivamente como o grande fator motivador. Cabe aqui uma precisão conceitual no que tange ao sentido com que trabalho o

termo “coerência”. Embora todas as motivações possam ser lidas como “coerência com estilo pessoal de vida”, há aqui uma singularidade no termo que restringe sua aplicabilidade.

Alguém que se diz católico praticante, por exemplo, mais dificilmente afirmaria que a decisão por celebrar o rito “fora de igreja” se deva à coerência com estilo pessoal de vida. O mais provável, nesse caso, é que a coerência consistiria em celebrar no interior do templo, no seio da igreja na qual professa ordinariamente a sua fé, salvo o caso de impedimento canônico. Assim, o termo coerência aqui empregado nasceu das palavras dos próprios agentes, por aqueles indivíduos que no dia a dia não participam de uma vida eclesial, que não professam um pertencimento institucional religioso, como é o caso dos ateus, dos céticos, dos crentes sem pertencimento e dos espíritas e mesmo pela maioria dos católicos que se declaram formalmente católicos, mas essa catolicidade, na perspectiva dos agentes, não tem necessariamente de se expressar comunitariamente.

Assim, o termo coerência mantém um profundo vínculo com o horizonte motivacional relacionado ao próprio processo de identificação do sujeito. Por isso, quem se identifica motivacionalmente como católico poderá alegar um motivo que não será mencionado por alguém que não comunga da mesma fé ou da mesma vida religiosa de pertencimento. Este é o caso do motivo referente a um impedimento canônico, realidade informada por 23,7% dos católicos. Lembrando que a igreja católica defende a indissolubilidade do matrimônio, não aceitando outras posteriores uniões, com a exceção da situação de viuvez dos cônjuges ou para o caso específico de declaração de nulidade de uma união, proferida por um tribunal eclesiástico.

Essa motivação do impedimento canônico, que entre os católicos é de 23,7%, também se encontra refletida em 10,3% entre aqueles que se autodefiniram simultaneamente como católicos e espíritas. E se faz presente em 4,7% entre os que se definem como crentes sem pertencimento, podendo aqui sugerir uma referência ao passado católico, à educação cristã católica recebida. Embora sejam crentes hoje sem pertencimento, a história vivida no passado continua influenciando as escolhas desses indivíduos. Na aplicação da ACM será possível visualizar a força de atração ou de dispersão dessa e das demais modalidades nos eixos que identificam e distinguem crentes e não crentes.

Ainda nessa variável, para além dos 23,7% cuja motivação é o impedimento canônico, nota-se que 22% dos católicos buscam o rito de casamento “fora de igreja” por motivo relacionado a uma celebração que tenha um outro estilo, menos formal, menos vazio de sentido para esses indivíduos, mais personalizado. Na junção das respostas desses 22% que querem outro estilo de celebração com a informação dos 42,4% dos católicos que buscam a

celebração “fora da igreja” por motivos de coerência com o estilo pessoal de vida, tem-se a informação de que 64,4% dos católicos manifestam uma sensibilidade que os afasta do discurso e das práticas eclesiais oficiais. Além disso, 6,8% dos católicos buscam por uma celebração “fora de igreja” pelo motivo de celebrar com os amigos lá onde os amigos se encontram. Nas entrevistas em profundidade ficava muito destacado o motivo afetivo como o que mais fortemente se manifestava nas decisões dos indivíduos. E isso vale também para o caso da escolha do local onde será realizado o rito de casamento.

Abstraindo dos 23,7% dos católicos que informaram que a razão para celebrar o rito de casamento “fora de igreja” deve-se ao impedimento canônico, nota-se que 76,3% informam outras razões, como coerência com estilo pessoal de vida, estilo de celebração, celebrar com os amigos e por uma questão interreligiosa. Esses dados fazem pensar sobre possíveis influências de uma modernidade secular e reflexiva que opera um acentuado processo de individualização nas sociedades ocidentais, nas quais costuma-se ouvir narrativas que exaltam o que seria uma era de destradicionalização, no sentido de ser uma era na qual os indivíduos conseguem expressar social e culturalmente uma existência pessoal para além de um histórico pertencimento familiar a certas instituições, que até então ditavam o ritmo e o sentido da vida. Essas informações obtidas junto aos agentes católicos da pesquisa, que não querem celebrar o rito na igreja, podem também ser uma expressão da dilatação e da diminuição da rigidez das fronteiras relacionadas aos processos de identificação. A partir da subjetividade e da autonomia exaltadas, o centro de referência, progressivamente, deixa de ser uma exterioridade e passa a ser constituído a partir da interioridade do indivíduo.

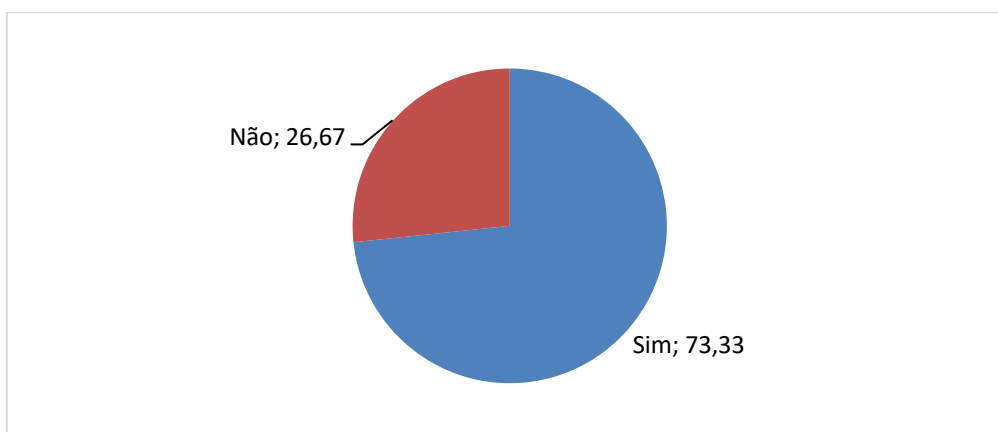
No quadro geral, entre as motivações para celebrar o rito de casamento “fora de igreja”, a motivação relacionada à questão interreligiosa também merece um olhar, uma vez que se manifesta em todas as confissões que apresentam explicitamente uma dimensão religiosa. Essa razão pode ser vista como um duplo indicativo. Em primeiro lugar para um juízo de fato, fazendo menção a uma realidade que está aí, o pluralismo religioso, presente também nas uniões conjugais. Em segundo lugar, para um juízo de valor, no sentido de informar uma nova sensibilidade espiritual religiosa, estética e ético-moral dos agentes.

Esses dados relacionados à motivação interreligiosa como a principal razão para celebrar o rito “fora de igreja” ficaram ainda mais transparentes nas entrevistas em profundidade, quando ouvia as falas de alguns desses indivíduos. Considerando que 62,5% dos cônjuges professam religiões diferentes, nas entrevistas essa realidade ficava bem nítida e expressa em depoimentos relativos a sensibilidades e a valores relacionados à tolerância, ao respeito e ao amor à diferença que unia o casal. Em relatos presenciais e mesmo no *survey*,

comumente ouvia os casais narrarem dificuldades iniciais que pediam uma atitude de tolerância para opiniões e crenças diferentes que existiam entre o casal. Contudo, no decorrer do relato as falas indicavam que aquilo que era apresentado como tolerância inicial foi sendo gradualmente transformado em respeito e em admiração. A fala de uma das noivas foi muito esclarecedora dessa dinâmica: “Nossas histórias são diferentes. O fato de termos religiões diferentes, alguns poderiam ver nisso um impedimento ao nosso amor. Nós, ao contrário, vemos nessa diferença a grande chance do nosso amor” (Gabriela. Casamento 26.05.2018, *survey* 11). Essas palavras podem ser vistas como uma expressão dessa consciência e dessa sensibilidade cada vez mais presentes entre os agentes da amostra.

Na sociedade moderna, secular e reflexiva, centrada nos direitos e nas liberdades individuais, a pluralidade de caminhos fica cada vez mais manifesta em seus diferentes âmbitos. Vinculado a esse aspecto, em busca das espiritualidades dos agentes, em uma das variáveis busquei verificar a natureza da celebração do rito de casamento, isto é, se a celebração seria de caráter religioso ou não (Gráfico 15).

Gráfico 15 - Se o rito de casamento será uma cerimônia religiosa (%).



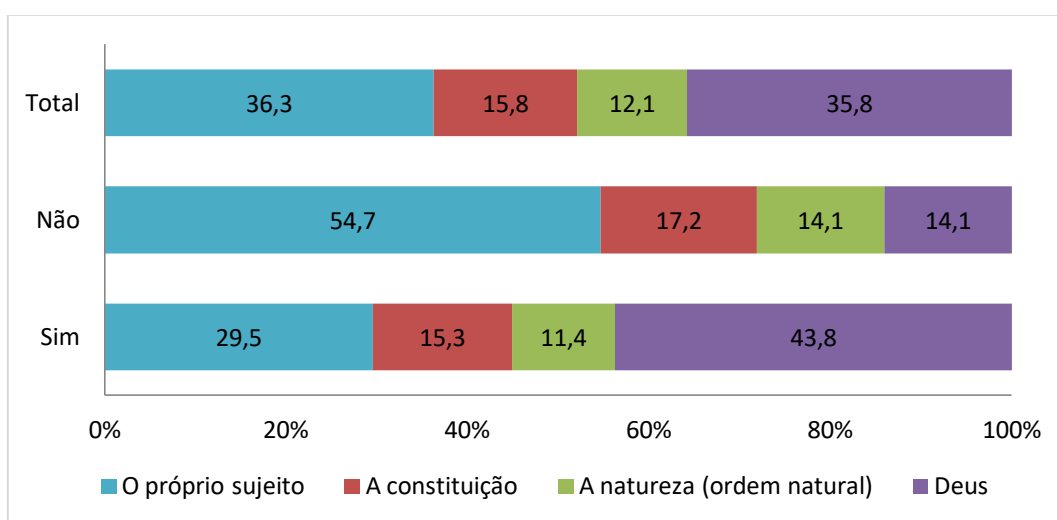
Elaboração própria

Nessa questão, que constitui a décima segunda variável ativa desta pesquisa, 73,33% afirmaram positivamente que a cerimônia seria religiosa, e 26,67% responderam negativamente, afirmando que a cerimônia não deveria ter conotação religiosa. Esses dados são muito expressivos no sentido de reafirmar que o secular não significa ausência do elemento religioso; mas, acima de tudo, informa sobre a era na qual não existe mais uma instância única de sentido, superior e externa e, acima de tudo, que remete ao indivíduo como o centro a partir de onde emanam as decisões em conformidade com suas sensibilidades histórica e culturalmente cultivadas. A sociedade secular e reflexiva constitui um novo ar que

vai sendo respirado na história da cultura ocidental, no qual a autonomia do indivíduo é um dos maiores valores sociais. Ou seja, o indivíduo, sempre em contexto, a partir de seus valores e de seus ideais, vai construindo seu quadro de sentido, no interior de ambientes culturais que dinamicamente vão sendo construídos e reconstruídos.

Quando fiz o cruzamento da variável que informa se a cerimônia terá uma conotação religiosa ou não com a variável que informa o critério-fonte da noção de certo e errado (Gráfico 16), aparece um dado muito significativo no que tange a uma coerência ou congruência.

Gráfico 16- Primeira opção sobre distinção de certo e errado e se o rito do casamento será uma cerimônia religiosa ou não.



Elaboração própria

Quando a cerimônia não tem uma conotação religiosa, o critério-fonte para distinguir o certo e o errado fica muito evidenciado no sujeito. O sujeito como critério dessa distinção está em 54,7% contra 29,5% para aqueles agentes que informaram desejo por uma cerimônia religiosa. Para 43,8% destes, Deus aparece como sendo o critério-fonte dos juízos ético-morais. Em contrapartida, para os agentes que não desejam uma celebração religiosa, Deus parece como critério motivador de juízos ético-morais para 14,1%, o mesmo índice percentual atribuído à natureza como critério, sendo precedido pelas modalidades que informam o próprio sujeito como critério e a constituição do país.

Outras leituras poderiam ser feitas, considerando, por exemplo, as variações nos índices que indicam maior percentual para a constituição do país e para uma possível ordem natural como critérios ou fontes que motivam a distinção do certo e do errado entre aqueles que afirmam que a cerimônia não deveria ter uma conotação religiosa. De toda forma, os dados

reforçam que não há espaço para leituras substancialistas ou essencialistas, apesar de ser possível fazer uma leitura sobre afinidades de variáveis e modalidades, aproximações e distanciamentos. E será isso que passarei a buscar a partir de agora.

3.4. Correspondências múltiplas: aproximações e distanciamentos

Depois de ter acesso aos dados fornecidos por todas essas variáveis, busquei por meio da Análise de Correspondência Múltipla (ACM) construir empiricamente uma representação das cosmovisões e espiritualidades. Recordando, a ACM permite justamente essa verificação de associações entre variáveis categóricas em uma tabela que simboliza um espaço geométrico, na qual as linhas são referência para se compreender a disposição dos agentes individuais e as colunas para se identificar as variáveis, fornecendo distâncias relativas ou proximidades verificáveis na disposição dos pontos.

Considerando que os objetivos específicos buscam possíveis vínculos entre as motivações individuais para a decisão pelo casamento em si e pelo casamento “fora de igreja” com as cosmovisões e espiritualidades dos agentes, construí a ACM de tal modo que passaram a ser variáveis ativas todos os itens que mensuram as motivações para o casamento, cosmovisões e espiritualidades, que são o centro do trabalho, ao passo que as variáveis suplementares descrevem o perfil dos entrevistados, sendo úteis como elementos explicativos. As modalidades ativas referem-se a atributos que ajudam a descrever o objeto de estudo, sendo decisivas para a configuração do espaço, para a situação dos agentes na nuvem. Os atributos demográficos de sexo, idade e formação e confissão religiosa foram pensadas como variáveis suplementares, ajudando a explicar o fenômeno, podendo auxiliar na compreensão da razão de ser de certas oposições percebidas em cada eixo.

Os resultados da ACM aplicada aos 240 respondentes geraram uma nuvem de modalidades e uma nuvem de agentes. Recorrendo a Bourdieu, essas nuvens seriam uma representação de um espaço social específico, o que aqui, neste estudo, torna-se uma representação de uma determinada forma de espiritualidade. No que tange à dimensionalidade (K-Q), constituída pelo número de modalidades ou categorias (K=39) menos o número de variáveis (Q=13), tem-se como resultado a formação máxima de 26 eixos explicativos da variância da nuvem. Desses 26 eixos, retive os dois primeiros eixos. E as razões para a escolha desses dois eixos consistem em sua pertinência teórica e no fato de que são eles os eixos que mais contribuem, que tem mais impacto na explicação da variância.

Cada eixo explica uma quantidade da variância da nuvem. Considerando o resumo do modelo, o primeiro eixo explica 27,6% da variância da nuvem. O segundo eixo explica 14,1% e assim consecutivamente. A soma dos dois eixos representa 41,6% da explicação da variância⁹.

Deixo aqui uma palavra para ajudar a entender a variância. Se, hipoteticamente, os 240 indivíduos tivessem emitido a mesma resposta para todas as variáveis, então não teria variância. Se fosse construir uma nuvem para esse caso, todos estariam no ponto central do gráfico. Ou seja, respostas distintas geram o distanciamento na representação espacial ocupada por determinada forma de espiritualidade, realizada pela ACM. Essa variação será tanto maior quanto mais heterogêneo for o grupo.

Na verdade, a heterogeneidade é passível de ser verificada graças à quantidade de modalidades inseridas. Por isso, a variância é explicada em função da quantidade de eixos colocados e a quantidade de eixos é definida pelo número de variáveis e modalidades. Por mais heterogêneo que o grupo seja, se eu trabalhasse com um número muito restrito de variáveis, a representação do grupo seria menos heterogênea. Ou seja, quanto mais variáveis, maior será a possibilidade de visualizar a heterogeneidade no espaço representado no gráfico, dada a força gravitacional que existe em cada variável, fazendo com que se construam as polaridades no espaço representado. Contudo, uma preocupação de base foi encontrar uma parcimônia no número de variáveis e modalidades, para que o objetivo do trabalho fosse viável. Em outras palavras, os extremos do excesso e da falta comprometeriam a natureza deste estudo.

Toda variável e toda modalidade incluída exerce uma força gravitacional dentro desse espaço. Assim, quanto mais distintas forem as respostas dos indivíduos maior será a dispersão dos agentes no espaço. Quanto mais homogêneas as respostas, mais concentração haverá. Cada eixo é puxado por uma determinada característica, e são essas características que diferenciam os indivíduos. Em outros termos, existe uma “força gravitacional” em cada variável, que pode ser de concentração ou de repulsão, puxando para espaços próximos e similares ou repelindo para espaços mais distantes dentro do espaço representado.

⁹ No caso da presente pesquisa, o único eixo que está com autovalor acima da média é o primeiro, com autovalor de 3,58. O autovalor do eixo 2 é de 1,83, estando abaixo da média. Para que seja possível fazer uma análise visual através das nuvens nos gráficos, serão necessários dois eixos. Dessa forma, na nuvem analiso o eixo 1 em relação ao eixo 2 que, apesar de não ter uma explicação acima da média para a variância, ele tem uma explicação alta, a segunda maior. Por isso, retive esses dois eixos para fazer a análise. Os demais eixos não serão considerados.

Na análise, é possível perceber que algumas variáveis, por meio de suas modalidades tiveram mais força para definir o peso do eixo. A Tabela 7 traz as contribuições em % das modalidades ativas para a explicação dos eixos.

Tabela 6 - Frequências relativas e contribuições das modalidades ativas da ACM.

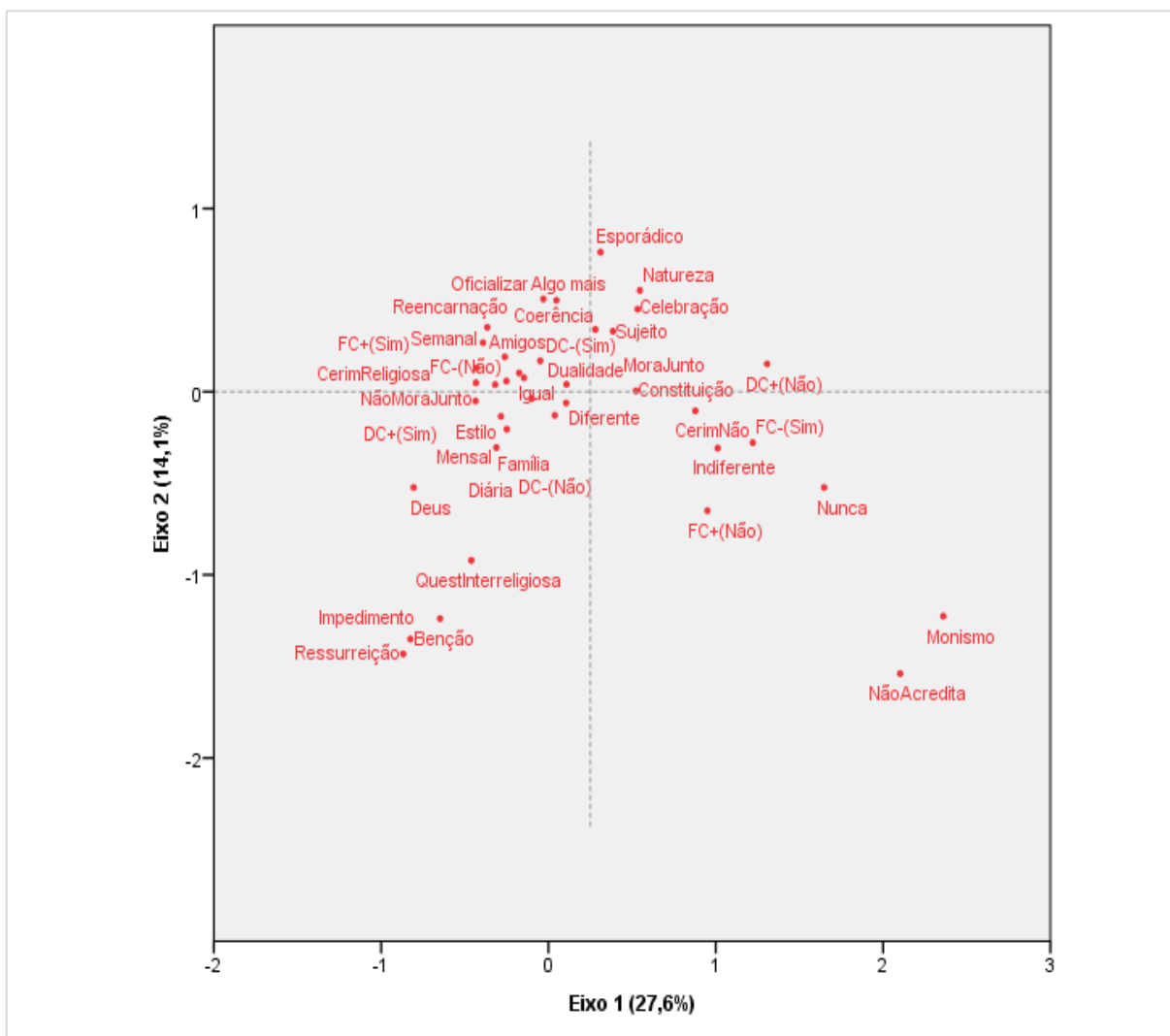
Variáveis	Modalidades	Frequência relativa (%)	Contribuições (%)	
			Eixo 1	Eixo 2
Deus é criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso	DC+(Sim)	75,00	3,97	0,10
	DC+(Não)	25,00	11,91	0,31
Natureza é uma criação de Deus, mas este não intervém	DC-(Sim)	43,33	0,03	0,67
	DC-(Não)	56,67	0,02	0,52
Existe uma força cósmica, mas não atuante	FC-(Sim)	17,08	7,11	0,72
	FC-(Não)	82,92	1,46	0,15
Existe uma força cósmica, presente a atuante	FC+(Sim)	70,83	3,03	2,75
	FC+(Não)	29,17	7,35	6,69
Sobre uma possível relação entre corpo e alma/ mente	Monismo	5,83	9,07	4,77
	Dualidade	94,17	0,56	0,30
Sobre a perspectiva ou não de vida após morte	NãoAcredita	5,83	7,19	7,51
	Indiferente	10,42	2,98	0,54
	Ressurreição	12,50	2,63	13,94
	Reencarnação	37,08	1,38	2,49
	Algo mais	34,17	0,02	4,63
	Sujeito	36,25	1,51	2,15
Primeira opção sobre distinção de certo e errado	Constituição	15,83	1,21	0,00
	Natureza	12,08	1,01	2,01
	Deus	35,83	6,49	5,33
	Nunca	12,92	9,80	1,93
Com qual frequência pratica algum rito religioso	Diária	32,08	0,87	1,62
	Semanal	24,17	1,24	0,22
	Mensal	14,17	0,74	0,02
	Esporádico	16,67	0,45	5,26
	NãoAcredita	5,83	7,19	7,51
Antes do rito do casamento já moram juntos?	MoraJunto	48,33	0,15	0,04
	NãoMoraJunto	51,67	0,14	0,04

Continua

Variáveis	Modalidades	Frequência relativa (%)	Contribuições (%)	
			Eixo 1	Eixo 2
Principal razão pela qual decidiu casar	Benção	12,92	2,46	12,82
	Família	34,58	0,60	0,79
	Celebração	37,08	2,94	4,10
	Oficializar	15,42	0,00	2,15
Principal razão para casar fora da igreja	Coerência	58,33	1,27	3,66
	Impedimento	9,17	1,07	7,65
	QuestInterreligiosa	7,08	0,42	3,26
	Estilo	20,83	0,47	0,21
	Amigos	4,58	0,09	0,09
Se o rito de casamento será uma cerimônia religiosa	CerimReligiosa	73,33	2,09	0,06
	CerimNão	26,67	5,74	0,16
Confissão religiosa do casal	Igual	37,50	0,32	0,21
	Diferente	62,50	0,19	0,13

Fonte: elaboração própria.

Nas próximas páginas, vou me dedicar a uma análise descritiva dos dados dessa tabela, começando pelo eixo 1. Considerando o eixo 1, a variável que tem mais peso para explicar esse eixo é a primeira, a variável “DC+” na qual os agentes entrevistados responderam à proposição sobre a existência de um Deus, que seja criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso, presente e atuante na natureza e na vida dos seres humanos. Essa variável explica 15,88% da variância do eixo 1. Contudo, ao considerar a contribuição das modalidades, nota-se que o mais puxou a variação no eixo 1 foi a resposta negativa, a modalidade “não”, com uma frequência relativa de 25% das respostas, em relação à amostra como um todo, explicando 11,91% da variância. Os que responderam afirmativamente a essa questão, que representa a concepção mais tradicional cristã católica de Deus somam 75%, razão pela qual essa modalidade puxou para o centro, explicando 3,97% da dispersão na nuvem neste eixo. E o que melhor explica a contribuição da variável é a resposta negativa, com menor frequência, a qual está repelindo os agentes do centro médio para a região à direita, conforme visualização no Gráfico 17.

Gráfico 17 - Nuvem de modalidades ativas dos eixos 1 e 2.

Fonte: elaboração própria.

O que se pode verificar com esse percentual é que essa é uma modalidade que está exercendo uma contribuição importante para o eixo, uma contribuição “expulsora” em relação ao centro médio. Tecnicamente, quanto maior é a frequência da modalidade, maior é a massa que ela carrega. De maneira geral, quanto maior é a massa, maior é a “força gravitacional” da modalidade, puxando os agentes para o centro médio. Ao contrário, as modalidades com menor frequência na amostra têm massa pequena, portanto, menor capacidade de atração para o centro médio, tendendo a aparecer em posições periféricas.

Depois dessa variável, a que teve mais peso explicativo para a variância no eixo 1 é a referente à resposta à proposição sobre a frequência com a qual pratica algum rito religioso. A modalidade mais expressiva nesse eixo 1 é a modalidade nunca, como referência à questão da participação ou da frequência a ritos religiosos. Essa modalidade teve peso explicativo de

9,80% no eixo 1, contribuindo para deslocar os agentes que assim se posicionaram para a porção inferior direita da nuvem. As modalidades diária, semanal e mensal caracterizam a média do comportamento, não tendo por isso muito peso explicativo para a variação no eixo.

Na consideração da variável sobre uma possível relação entre corpo e alma / mente, com peso explicativo de 9,07% da dispersão no eixo 1, está a modalidade monismo, que informa a concepção segundo a qual o ser humano é composto por uma única substância, de natureza material, sem a presença de uma dimensão espiritual não material. O importante aqui é notar que a modalidade monismo tem força expulsora e por isso exerce alto poder explicativo para o eixo 1, contribuindo para deslocar os agentes que acreditam em monismo para a porção inferior direita da nuvem (Gráfico 17). Além disso, nota-se que o comportamento médio dos agentes entrevistados, conforme indicado na nuvem de modalidades ativas dos eixos 1 e 2, está marcado por uma concepção dual, que afirma que o ser humano é um composto de corpo material e de alma espiritual não material. Do universo pesquisado, 94,17% posicionaram-se favoravelmente a essa dualidade.

Na união dos dois eixos, a variável que teve a maior força explicativa para as dispersões é a referente à proposição sobre a crença em vida após a morte. Nesse fragmento da Tabela 6 é possível visualizar os dados.

Variáveis	Modalidades	Frequência relativa (%)	Contribuições (%)	
			Eixo 1	Eixo 2
Sobre a perspectiva ou não de vida após a morte	NãoAcredita	5,83	7,19	7,51
	Indiferente	10,42	2,98	0,54
	Ressurreição	12,50	2,63	13,94
	Reencarnação	37,08	1,38	2,49
	Algo mais	34,17	0,02	4,63

No interior do eixo1, nota-se que 5,83 % responderam não acreditar em vida após a morte. Essa modalidade de valor “NãoAcredita” explica 7,19% da variância neste eixo. Em segundo lugar, com peso explicativo de 2,98% está a modalidade “indiferente”, indicando o percentual dos que se dizem indiferentes diante dessa questão que aborda a possibilidade de vida após a morte.

Nota-se que essas modalidades da indiferença e do não acreditar em vida após a morte exercem forte força centrífuga, sendo elementos de polarização, contribuindo no

deslocamento dos agentes que informam a indiferença e o não acreditar para a porção inferior direita da nuvem.

Nessa variável, a modalidade “ressurreição” exerceu no eixo 1 uma força explicativa de 2,63% da variância, contribuindo para o deslocamento dos agentes que acreditam em ressurreição para a parte inferior à esquerda da nuvem. Ainda nessa variável, as duas modalidades que, em termos de amostra, mais atraíram as respostas foram, respectivamente, crença na “reencarnação”, e a fé em “algo a mais”. Neste eixo 1, essas respostas deslocaram os agentes para a parte superior à esquerda da nuvem.

Na sequência, o destaque está para a variável que afirma a existência de uma força cósmica, presente e atuante em todas as coisas, conforme este fragmento da Tabela 6.

Variáveis	Modalidades	Frequência relativa (%)	Contribuições (%)	
			Eixo 1	Eixo 2
Existe uma força cósmica, presente e atuante	FC+(Sim)	70,83	3,03	2,75
	FC+(Não)	29,17	7,35	6,69

Na resposta a esta questão a modalidade “não”, indicada pelo valor “FC+ (não)” informa uma descrença em relação ao que a proposição afirmava. Essa resposta teve uma força explicativa de 7,35% para a variância do eixo 1. Na nuvem de modalidades ativas dos eixos 1 e 2 (Gráfico 17), essa informação foi responsável por deslocar esses agentes para a parte inferior à direita. Em contrapartida, a modalidade “FC+ (sim)” teve força explicativa de 3,03% da variância no eixo 1, localizando os agentes com essa resposta na parte superior à esquerda.

Na variável que afirma a existência de uma força cósmica presente em todas as coisas, porém não atuante, a resposta afirmativa a essa proposição está consignada na modalidade com o valor “FC-(Sim)”, conforme este fragmento da Tabela 6.

Variáveis	Modalidades	Frequência relativa (%)	Contribuições (%)	
			Eixo 1	Eixo 2
Existe uma força cósmica, mas não atuante	FC-(Sim)	17,08	7,11	0,72
	FC-(Não)	82,92	1,46	0,15

Para a variância no eixo 1, essa modalidade teve força explicativa de 7,11%. Conjugando esse dado com o dado que indica a frequência relativa de respostas negativas a essa proposição e com o dado que informa que 75% da amostra acreditam na presença e na atuação de um Deus criador, pode-se inferir, considerando o universo da pesquisa, que existe uma forte crença na presença e na atuação de uma força cósmica que pode ser ou não o Deus, conforme a tradição cristã católica.

Na variável que busca o critério que identifica a primeira opção sobre a fonte da distinção de certo e errado, foram apresentados quatro possíveis critérios, conforme este fragmento da Tabela 6.

Variáveis	Modalidades	Frequência relativa (%)	Contribuições (%)	
			Eixo 1	Eixo 2
Primeira opção sobre distinção de certo e errado	Sujeito	36,25	1,51	2,15
	Constituição	15,83	1,21	0,00
	Natureza	12,08	1,01	2,01
	Deus	35,83	6,49	5,33

Apareceram duas fontes explicativas desse critério tecnicamente empatadas. A modalidade “sujeito” aparece em primeiro lugar, correspondendo a 36,25% das respostas do universo pesquisado, indicando que o critério para definir o certo e o errado vem do próprio sujeito, explicando 1,51% da variância do eixo 1. Contudo, apresentando praticamente o mesmo percentual de frequência relativa, a modalidade Deus responde por 6,49% da variância neste eixo. Reportando à nuvem de modalidades ativas dos eixos 1 e 2 (Gráfico 17), a resposta informando Deus como o principal critério-fonte da distinção entre certo e errado, deslocou esses agentes para a parte inferior esquerda da nuvem e a resposta informando o sujeito como sendo esse critério foi responsável pelo deslocamento dos agentes para a parte superior à direita, já mais próximo ao centro da nuvem, sugerindo uma proximidade à concepção ou ao comportamento médio da amostra e que ajuda a entender contribuição de apenas 1,51% para a variância neste eixo.

Nessa variável, a modalidade constituição, com 15,83% das respostas do universo da amostra, contribuiu com 1,21% na variância do eixo, sendo marcada pela proximidade à centralidade no eixo. Isso sugere que no comportamento médio da amostra o critério de distinção do certo e do errado está na esfera da imanência e é um critério imanente. Seguindo

essa mesma variável, a modalidade natureza como o critério-fonte da distinção entre certo e errado atraiu 12,08% dos agentes da amostra e explica 1,01% da dispersão no eixo 1. Considerando a nuvem de modalidades ativas dos eixos 1 e 2, nota-se que os agentes que responderam afirmativamente pela modalidade natureza como primeiro critério-fonte para distinguir o certo do errado foram posicionados na parte superior à direita da nuvem.

Passando para a variável que busca saber da principal razão pela qual decidiu casar, quatro foram os motivos que mais apareceram, conforme este fragmento da Tabela 6.

Variáveis	Modalidades	Frequência relativa (%)	Contribuições (%)	
			Eixo 1	Eixo 2
Principal razão pela qual decidiu casar	Benção	12,92	2,46	12,82
	Família	34,58	0,60	0,79
	Celebração	37,08	2,94	4,10
	Oficializar	15,42	0,00	2,15

Nesta variável, a modalidade que informa que a principal razão para casar é receber a bênção de Deus contribuiu com 2,46% para a variância do eixo 1, contribuindo para o deslocamento desses agentes para a parte inferior à esquerda da nuvem (Gráfico 17). A modalidade celebração, indicando que a principal razão para celebrar o rito de casamento foi o desejo de celebrar com os amigos e com os familiares, teve força de dispersão no eixo 1 de 2,94, deslocando os agentes para a parte superior à direita da nuvem. Seguindo na mesma variável, 15,42% das respostas da amostra indicavam como principal razão para o casamento em si o desejo de oficializar o sentimento de amor e a relação afetiva que une casal. Essa modalidade oficializar localiza os agentes no centro do ponto médio da nuvem, na parte superior à esquerda. Ainda nessa variável, 34,58% das respostas da amostra apontavam que a principal razão para casar estava no desejo de formar família. Essa modalidade explica 0,60% da variância no eixo 1, ficando na parte inferior à esquerda da nuvem, mais próxima ao centro, que informa sobre o comportamento médio dos agentes dessa pesquisa.

Na variável que busca saber da principal razão pela qual decidiu casar “fora de igreja”, cinco foram os motivos mais recorrentes: Coerência com estilo pessoal de vida; impedimento de acordo com o direito canônico; questão interreligiosa, estilo de celebração e celebração com os amigos, conforme este fragmento da Tabela 6.

Variáveis	Modalidades	Frequência relativa (%)	Contribuições (%)	
			Eixo 1	Eixo 2
Principal razão para casar fora da igreja	Coerência	58,33	1,27	3,66
	Impedimento	9,17	1,07	7,65
	QuestInterreligiosa	7,08	0,42	3,26
	Estilo	20,83	0,47	0,21
	Amigos	4,58	0,09	0,09

Quando perguntados pelo principal motivo por celebrar o rito de casamento “fora de igreja”, a modalidade que informa o fator coerência com estilo pessoal de vida atraiu 58,33% das respostas, explicando 1,27% da dispersão no eixo 1, localizando esses agentes na parte superior da nuvem bem próximo ao centro. A modalidade que informa que a principal razão para realizar o rito “fora de Igreja” é o motivo do impedimento de acordo com o direito canônico foi responsável por explicar 1,07 % da variância no eixo 1, deslocando esses agentes para a fração inferior à esquerda da nuvem de modalidades. Na nuvem, em região bem próxima encontra-se a modalidade que informa que esse motivo tem relação com uma questão interreligiosa e já mais próxima ao centro da nuvem está a modalidade estilo de celebração, informando o desejo desses agentes por uma celebração menos formal, mais personalizada e dotada de sentido para os atores pesquisados. E bem no centro da nuvem à esquerda, o motivo de querer celebrar com os amigos lá onde os amigos se encontram, sendo essa a principal razão pela decisão de celebrar “fora de igreja”. Essa modalidade, identificada pelo valor amigos, situada no centro da nuvem, teve pouca força explicativa para a dispersão, sugerindo ser expressão do comportamento médio da amostra da pesquisa.

Na sequência da pesquisa, persigo o objetivo de verificar se a cerimônia do rito de casamento “fora de igreja” teria ou não uma dimensão religiosa, conforme este fragmento da Tabela 6.

Modalidades	Frequência relativa (%)	Contribuições (%)	
		Eixo 1	Eixo 2
Se o rito de casamento será uma cerimônia religiosa	CerimReligiosa	73,33	2,09
	CerimNão	26,67	0,16

Nota-se que 73% das respostas da amostra eram afirmativas, informando que o rito teria sim uma natureza religiosa. Esse índice fez com que a modalidade de valor cerimônia religiosa fosse responsável por 2,07% da dispersão, no eixo 1, deslocando esses agentes para a parte superior à esquerda, bem próximo à região central dessa nuvem. Em contrapartida, a modalidade de valor cerimônia não religiosa, informando que o rito de casamento não teria uma dimensão religiosa, teve uma frequência relativa de 26,67%, sendo responsável por 5,74% da variância do eixo 1, a sétima maior do eixo. Esse posicionamento deslocou os agentes na nuvem para a direita, na parte posterior.

No sentido dessas reflexões, transcrevo depoimentos de três noivas que representam as diferentes visões dos agentes. Ao ser perguntada se considera o rito de casamento uma cerimônia religiosa, a noiva Fabiana diz:

Sim. Pois, para mim Deus é um ser onipotente, onipresente e onisciente. Ele conhece nossos corações e sabe das nossas intenções. Mesmo que não tenhamos o “teto” da casa de Deus sob nossas cabeças durante a cerimônia, Ele é o nosso convidado mais especial e sei que se fará presente para nos abençoar! Ele não se limita a determinados locais, nem a nenhuma regra... E mais do que isso, Deus É amor! E estaremos reunidos para celebrar exatamente isso: o amor! (Fabiana. Casamento 12.08.2018, *survey* 54).

Diante dessa mesma questão, ao ser perguntada se a celebração teria uma conotação religiosa, a noiva Bruna assim se expressa: “Não, uma vez que, não estamos celebrando nosso vínculo de acordo com regras de alguma religião. Estamos celebrando nossa união de uma forma espiritual” (Bruna. Casamento 25.08.2018, *survey* 66). Diante da pergunta se o rito teria uma dimensão religiosa, o depoimento a seguir sinaliza para uma decisão que alguns casais praticam, na busca por conciliar diferentes sensibilidades: “Não! Considero uma celebração espiritual. Faremos a celebração religiosa católica no dia 27.04.2019, na capela São Judas Tadeu, antes da nossa celebração com os amigos” (Marina. Casamento 18.05.19, *survey* 138).

Esses três relatos podem sugerir novas formas de espiritualidade que vem sendo gestadas, sem necessariamente romper em definitivo com uma religiosidade mais típica de gerações familiares anteriores. Essa habilidade em combinar diferentes sensibilidades e estilos, em construir transições ou mesmo em não se ater a fronteiras rígidas tem sido uma constante nos agentes entrevistados.

Após essas palavras descritivas sobre o que caracteriza os agentes no eixo 1, posicionando-os na nuvem ou à esquerda ou à direita, na parte inferior, intermediária ou superior, vou tecer agora algumas análises das principais modalidades que explicam a

variância do eixo 2. A visualização gráfica dos dados está presente nos fragmentos da Tabela 6, apresentados nas páginas anteriores.

Iniciando o olhar descritivo das modalidades do eixo 2, nota-se o destaque da modalidade ressurreição, com intensidade explicativa alta para o eixo, contribuindo para deslocar os agentes, que na variável vida após a morte afirmam crer na ressurreição, para a porção inferior na extremidade desse eixo. Essa modalidade exerceu a maior força explicativa entre todas as variáveis para a variância nesse eixo, contribuindo com 13,94% para a dispersão. Nesta variável, no interior do eixo 2, as polarizações ficam por conta de ressurreição, na parte inferior em oposição à reencarnação e “algo mais”, que estão na parte centro-superior. A modalidade que informa acreditar em “algo a mais” teve peso médio na explicação da dispersão no eixo, contribuindo para posicionar os que se identificam com essa modalidade na parte superior à esquerda, próxima ao centro da nuvem. Com intensidade similar, a modalidade reencarnação contribuiu também com peso médio para a variância neste eixo, fazendo com que os agentes que acreditam em reencarnação ficassem posicionados na parte superior próxima ao centro. Os agentes que afirmaram indiferença diante dessa questão foram deslocados para a direita, na parte inferior.

A segunda variável que apresenta modalidades que exerceram peso explicativo alto para a variância no eixo refere-se à razão pela qual os agentes optaram pelo casamento em si. A modalidade que informa o motivo de receber uma bênção divina teve alto peso explicativo da dispersão no eixo, deslocando os agentes, que informaram ser essa a primeira motivação para o casamento em si, para a parte inferior à esquerda da nuvem, próximo à modalidade ressurreição. Nessa variável, a segunda modalidade com maior força de dispersão foi a modalidade que informa que o principal motivo para o casamento em si está no desejo de celebrar com os familiares e com os amigos, deslocando os agentes que assim se manifestaram para a porção superior direita. A modalidade que informa como principal motivo para o casamento o desejo de oficializar um sentimento e uma união teve intensidade explicativa média, posicionando esses agentes na parte superior à esquerda da nuvem, próximo ao centro. A modalidade família, informando que o desejo de formar família é a principal motivação para o casamento exerceu baixa intensidade para a variância no eixo, o que pode ajudar a pensar em um possível comportamento médio que caracterizaria os agentes posicionados nessa região da nuvem, na parte inferior da nuvem, próxima ao centro.

Ao buscar saber da principal razão para realizar o rito de casamento “fora de igreja”, a modalidade impedimento, informando que o motivo se deve ao fato de o agente estar impedido de celebrar na igreja de acordo com as orientações do código de direito canônico,

foi a modalidade que teve maior força centrífuga, deslocando esses agentes para a porção inferior do eixo, ao lado das modalidades benção e ressurreição. A modalidade que informa o motivo da coerência com o estilo pessoal de vida do agente com a principal razão para celebrar o rito de casamento “fora de igreja” apresentou peso explicativo médio para a dispersão no eixo, deslocando os agentes dessa informação para a fração superior, próximo ao centro da nuvem. Também com peso explicativo médio para o eixo está a modalidade que informa o motivo da questão interreligiosa, deslocando os agentes que apresentaram esse como sendo o principal motivo da celebração do rito acontecer “fora de igreja” para a porção inferior da nuvem, em uma parte intermediária entre o centro e a margem inferior. As modalidades que informam os motivos estilo da celebração e celebração com os amigos, respectivamente, apresentaram intensidade muito baixa, expressando uma proximidade ao comportamento médio, posicionando esses agentes em região próxima ao centro da nuvem, os primeiros na parte inferior e os segundos na parte superior.

Na sequência, a variável busca saber o principal critério-fonte da distinção entre o certo e o errado. A modalidade Deus, na qual os agentes que informam que Deus é a principal fonte dos julgamentos ético-morais foi a que apresentou maior força centrífuga neste eixo 2, posicionando os agentes na parte intermediária e inferior à esquerda da nuvem. Na contramão dessa modalidade está aquela que informa que a fonte de distinção dos juízos ético-morais encontra-se no próprio sujeito, com intensidade explicativa baixa para a dispersão no eixo, posicionando os sujeitos na parte superior à direita, próxima ao centro da nuvem. Esta mesma dinâmica pode ser notada na modalidade que informa como critério-fonte da distinção entre certo e errado a natureza, uma ordem natural de ser das coisas, deslocando os atores para a parte superior à direita da nuvem. Deste mesmo lado da nuvem estão posicionados os agentes que adotam como principal critério de distinção do certo e do errado a constituição do país. Assim, do lado esquerdo inferior estão posicionados os agentes que afirmam que Deus é o critério e do outro lado na parte superior à direita estão os agentes que identificam no sujeito, na natureza ou na constituição esse critério.

Na variável que busca verificar a frequência com a qual o agente participa ou pratica algum rito religioso, a modalidade com maior força expulsora é aquela que informa frequência esporádica, deslocando os agentes com essa prática para a parte superior à direita da nuvem. Já os agentes que informam que essa prática é diária ou mensal estão posicionados à esquerda, na parte inferior da nuvem, na fração intermediária. E os agentes que informaram que essa prática é semanal foram deslocados para a parte superior deste eixo próximo ao centro da nuvem.

Quando a variável busca saber da concepção dos agentes sobre uma possível relação entre corpo e alma/mente, a modalidade monismo teve alta intensidade explicativa para a dispersão neste eixo, deslocando os agentes que assim se expressaram para a direita na parte inferior da nuvem. Em contrapartida, a modalidade dualidade teve baixa intensidade explicativa para a variância, posicionando os agentes que expressaram essa concepção dual no centro da nuvem, sugerindo um comportamento médio da amostra.

Neste eixo, a variável que informa sobre a crença na existência de uma força cósmica presente e atuante apresentou uma das modalidades com maior intensidade explicativa para a variância no eixo. A modalidade “FC+(Não)” informa que o agente respondeu negativamente à proposição, dizendo com isso que ele não acredita ou não crê em uma força cósmica presente e atuante no universo e na vida humana. Essa modalidade, com alta intensidade, explicativa deslocou os agentes dessa concepção para a parte inferior da direita. Em contrapartida, ao optar pela modalidade FC+(Sim), que informa crença na presença e na atuação de uma força cósmica no universo e na vida humana, os agentes foram posicionados na parte superior à esquerda da nuvem, em região mais central, próximo às concepções e comportamentos que expressam a média da amostra. Por isso, essa modalidade teve baixa intensidade explicativa para a variância no eixo.

Na resposta às modalidades da variável que busca saber se os agentes noivos coabitavam ou não antes da celebração do rito de casamento, nenhuma das duas modalidades apresentou significativa intensidade explicativa para a variância no eixo. A variável em questão tem um peso explicativo muito baixo, tanto no eixo 1, quanto no eixo 2, fazendo as duas modalidades estarem próximas do centro médio. Isso pode nos sugerir uma ulterior reflexão em torno do que tem peso explicativo e é critério-fonte dos juízos ético-morais para os agentes pesquisados.

Pensando nessas modalidades mais recorrentes, que fizeram com que houvesse maior convergência no espaço centro-esquerda, vou tecer algumas palavras no sentido de indicar aquilo que poderia sugerir uma aproximação à região mediana, que reúne mais pontos, mais agentes. Olhando para a nuvem de modalidades ativas dos eixos 1 e 2 (Gráfico 17) podem ser verificadas as modalidades que menos contribuíram para a variância, por serem as mais recorrentes, as que mais foram mencionadas pelos agentes. Embora já tenha feito algumas menções sobre essas modalidades, penso que a repetição ou a retomada desses aspectos possa ajudar para uma melhor compreensão do fenômeno estudado.

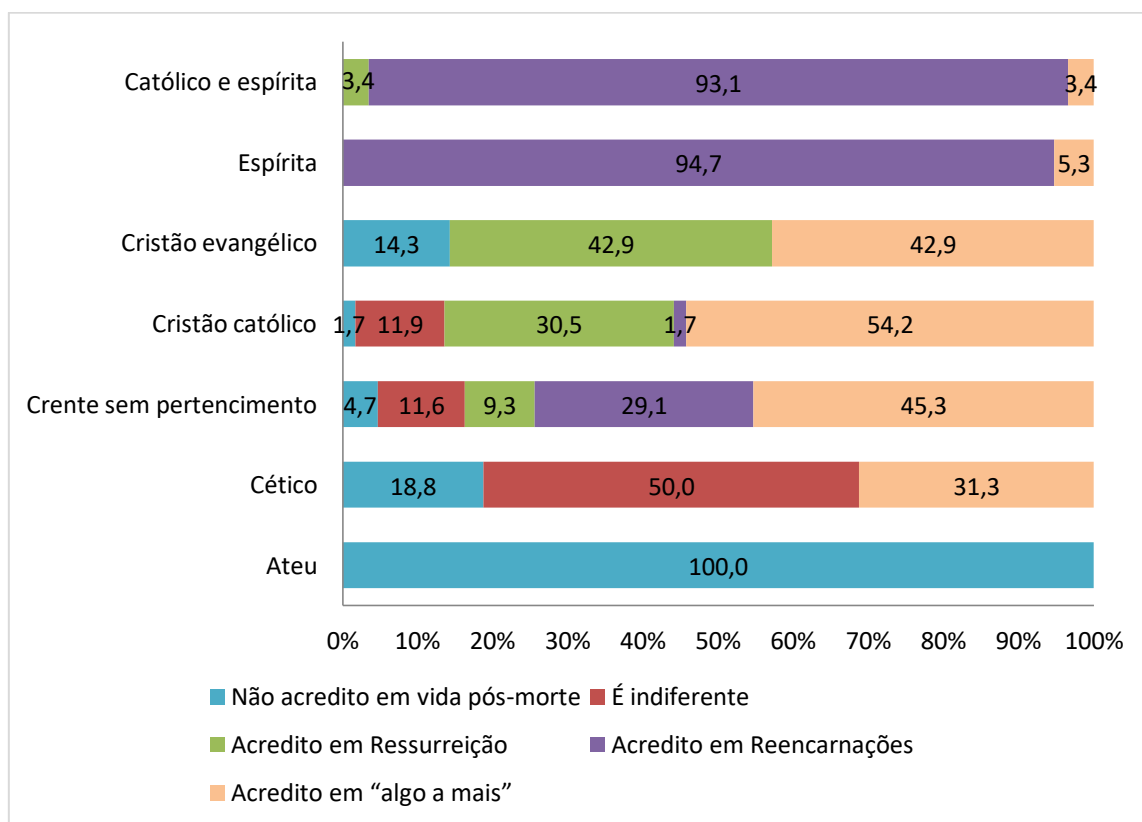
Destaco inicialmente a afirmação da dualidade, de que o ser humano é composto por uma dimensão material e por uma dimensão espiritual que não se reduz à dimensão física.

Essa afirmação de que há algo a mais no ser humano, que não seja somente matéria, teve uma frequência de 226, correspondendo a 94% das respostas. Isso significa que essa modalidade pouco contribuiu para a variância dos eixos, sendo expressiva do ponto médio entre os atores.

Ainda relacionado às concepções que expressam maior homogeneidade dos agentes está a resposta afirmativa à proposição sobre vida após a morte. No universo da amostra, a resposta hegemônica afirma crer em vida após a morte; e nestas respostas, as crenças altamente predominantes são as que afirmam a fé em “algo a mais” após a vida e a crença em reencarnação, o que fez com que os agentes que comunicaram essas modalidades de crença fossem posicionados na parte superior central à esquerda na nuvem.

Considerando os dados resultantes da variável sobre a perspectiva ou não de vida após a morte, segundo a confissão religiosa, o Gráfico 18 favorece a visualização.

Gráfico 18 - Perspectiva ou não de vida após a morte segundo confissão religiosa.



Fonte: elaboração própria.

Se considerarmos o Gráfico 1, que informa a confissão religiosa, temos o dado de que 24% da amostra se dizem católicos e 3% se afirmam cristãos evangélicos. A doutrina oficial da igreja católica alimenta a fé na ressurreição, como um dos elementos distintivos do

cristianismo, compartilhado pelos crentes evangélicos. A partir do Gráfico 18, nota-se que do universo dos que se identificam como católicos 30,5% acreditam em ressurreição e 54,2% dos católicos professam uma crença em “algo a mais” e 11,9% se dizem indiferentes a essa questão e 1,7% se dizem descrentes de vida após a morte.

Esses números são mais que números, eles sugerem visões de mundo, podem fazer referência a valores e estilos de vida. Essa realidade informada vai de encontro aos discursos oficiais ou às narrativas que pretendam delimitar identidades, definindo fronteiras. Os dados sugerem que os indivíduos se apropriam de narrativas e de crenças e criam uma mobilidade no interior das próprias crenças, à luz daquilo que faça sentido para si e que possa ser fonte de alguma motivação ou mobilização pessoal.

Ao serem perguntados se acreditam na existência de uma força cósmica, que se manifesta presente a atuante na vida natural e humana (FC+), nota-se na amostra uma frequência de 70,83% das respostas. Esse dado representado mostra que essa modalidade aproxima-se do comportamento médio da amostra. Serve aqui a mesma reflexão, no sentido de que existe um descolamento de concepções tradicionais. Neste caso, operando uma harmonização entre o crer no Deus cristão, de natureza pessoal (75%) e o crer em uma força cósmica de natureza impessoal (70,83%).

De modo similar, diante da proposição que afirma que a natureza foi criada por Deus, mas Deus nela não intervém, nota-se na parte superior central da nuvem da presença da modalidade DC-(Sim), correspondendo a 43,3% das respostas da amostra, exercendo baixa intensidade para dispersão, contribuindo para uma aproximação ao que poderia ser considerado como região mediana. Esse índice nessa modalidade da variável pode sugerir uma concepção que vem ao encontro da noção de uma autonomia do ecossistema, de uma natureza regida por leis, uma concepção que, aliás, está na base da ciência moderna. E isso pode sugerir que se está diante de um traço específico de uma determinada concepção de vida.

No centro da nuvem, a modalidade coerência torna-se também central para a leitura das razões pelas quais os agentes optaram por celebrar o rito de casamento “fora de igreja”. Essa modalidade está bem centralizada, expressando uma concepção que caracteriza o comportamento médio do universo pesquisado. Essa modalidade explica 3,66% da dispersão no eixo 2, onde as modalidades que informam impedimento pelo direito canônico e a questão interreligiosa foram decisivas para a polarização para a porção inferior à esquerda da nuvem. O fator coerência estando centrado na nuvem, próximo às modalidades “algo a mais”, reencarnação, Deus criador que não intervém na natureza, celebrar com os amigos, o sujeito como critério e fonte da distinção do certo e do errado e da modalidade que informa que os

agentes já moram juntos antes de celebrar o rito de casamento, entre outras, tudo isso pode ajudar a pensar na presença de diferentes formas de conduzir a existência na sociedade.

Diante da variável que busca saber se o casal professa a mesma religião ou se ele é marcado por confissões religiosas diferentes, a modalidade diferente corresponde a 62,5% das respostas, fornecendo a informação de que é a diferença religiosa que os caracteriza nessa variável. Assim as modalidades de valor igual e diferente tiveram baixa intensidade explicativa para a variância nos eixos, sugerindo nesse caso a existência de um comportamento médio. Da mesma forma, indicando um comportamento médio, está a realidade percentualmente muito próxima dos que coabitam antes da celebração e dos que ainda não coabitam, sendo que essa modalidade não apresentou significativa intensidade para explicação da dispersão na nuvem. Esses dados podem sinalizar para um comportamento médio do universo pesquisado, próximo a outras modalidades como as que informam o motivo da coerência e o sujeito como critério dos julgamentos ético-morais.

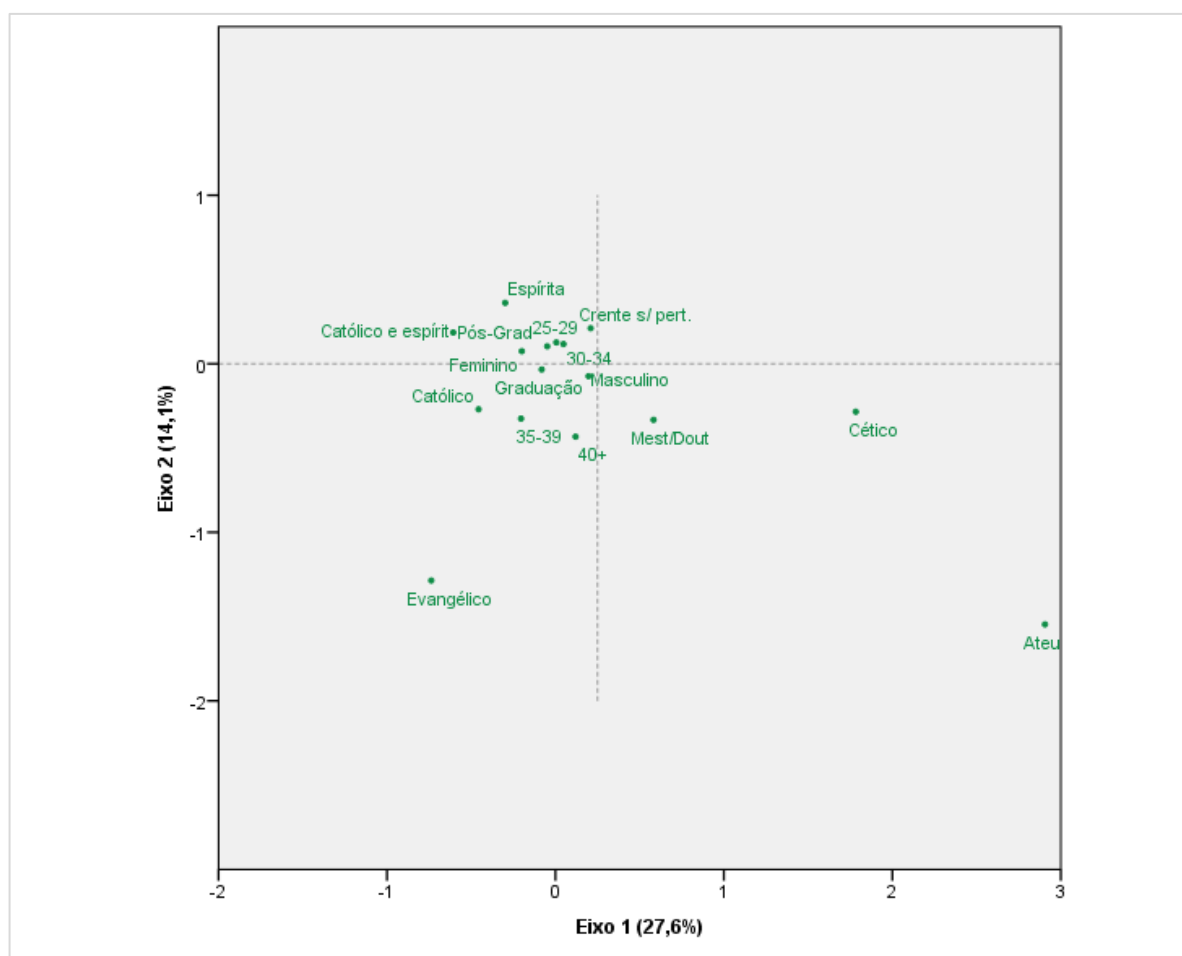
Após esse percurso descritivo dos dois eixos, identificando a posição dos agentes na nuvem, tendo percebido as polarizações, as modalidades com alta, média e baixa intensidade explicativa das dispersões, apresento a seguir a nuvem de modalidades suplementares dos eixos 1 e 2 (Gráfico 19), que pode jogar luz sobre essas representações e ajudar a explicar esse fenômeno.

Ao visualizar essa nuvem das modalidades suplementares, que informa confissão religiosa, sexo e idade, nota-se que o eixo 1 faz uma distinção entre crentes, à esquerda, e não crentes, à direita. Note que na distinção entre crentes e não crentes, seguindo o eixo 1, as polarizações ficaram por conta de evangélicos e ateus, católicos e céticos, sendo que as respostas dos evangélicos e católicos sugerem um universo de cosmovisões e de práticas com características mais demarcadas, que mais polarizam com outras modalidades.

O eixo 2 opera uma distinção no universo crente, posicionando os católicos e os evangélicos na parte inferior à esquerda da nuvem, e acima da nuvem à esquerda estão posicionados os se afirmam simultaneamente como católicos e espíritas, os espíritas e os crentes sem pertencimento. O centro do gráfico concentra a situação mais típica da amostra em termos de idade média ao casar, informando a idade de 30-34 anos, a presença destacada da modalidade pós-graduação, como característica predominante nesta amostra em termos de grau de instrução, a presença do feminino na região centro-esquerda, sugerindo uma leve distinção nas concepções espirituais e nas motivações, nas quais predomina uma natureza mais religiosa ou de crença se comparado com o espaço onde predomina o masculino. À

direita, nota-se a presença destacada da modalidade de mestrado e doutorado, a presença de agentes nos quais predominam as características mais típicas da não crença.

Gráfico 19 - Nuvem de modalidades suplementares dos eixos 1 e 2.



Fonte: elaboração própria.

Ao relacionar as duas nuvens, a nuvem de modalidades ativas dos eixos 1 e 2 (Gráfico 17) com a nuvem de modalidades suplementares dos eixos 1 e 2 (Gráfico 19), na região que caminha do centro para a direita, observa-se na parte superior à direita a presença dos crentes sem pertencimento, região na qual as modalidades que exerceram intensidades mais fortes para a caracterização dessa região de agentes são aquelas que afirmam que o critério-fonte na distinção do certo e do errado passa por uma ordem natural, pelo sujeito e pela constituição do país. Quanto ao principal motivo que levou os agentes à decisão pelo casamento em si está o desejo de celebrar com familiares e amigos a união com a pessoa amada. Os agentes localizados e representados nesse espaço, em sua maioria já moravam juntos por ocasião da celebração do rito de casamento.

Caminhando para a parte inferior à direita da nuvem, na região onde predominam as modalidades que informam a presença do sexo masculino, nível acadêmico de mestrado e doutorado, agentes que se identificaram como céticos e ateus, as modalidades que tiveram peso alto para explicar esse deslocamento na nuvem foram as que informam a descrença em um Deus criador; contudo com a presença da modalidade que indica crença em uma força cósmica que, porém, não seria atuante na vida humana. Nessa região os agentes são posicionados por algumas afinidades, entre as quais o fato de não desejarem uma celebração de natureza religiosa, por comunicarem a indiferença ou por não acreditarem em vida após a morte, por declararem que, em seu cotidiano, não há prática de rito religioso em momento algum, por negarem a crença em uma força cósmica presente e atuante no universo, por compartilharem de uma concepção monista da vida humana. Esses agentes também compartilham das mesmas modalidades que se encontram na parte superior à direita, especialmente as que informam que os critérios para a distinção do certo e do errado encontram-se no sujeito ou na constituição do país ou ainda em uma ordem natural.

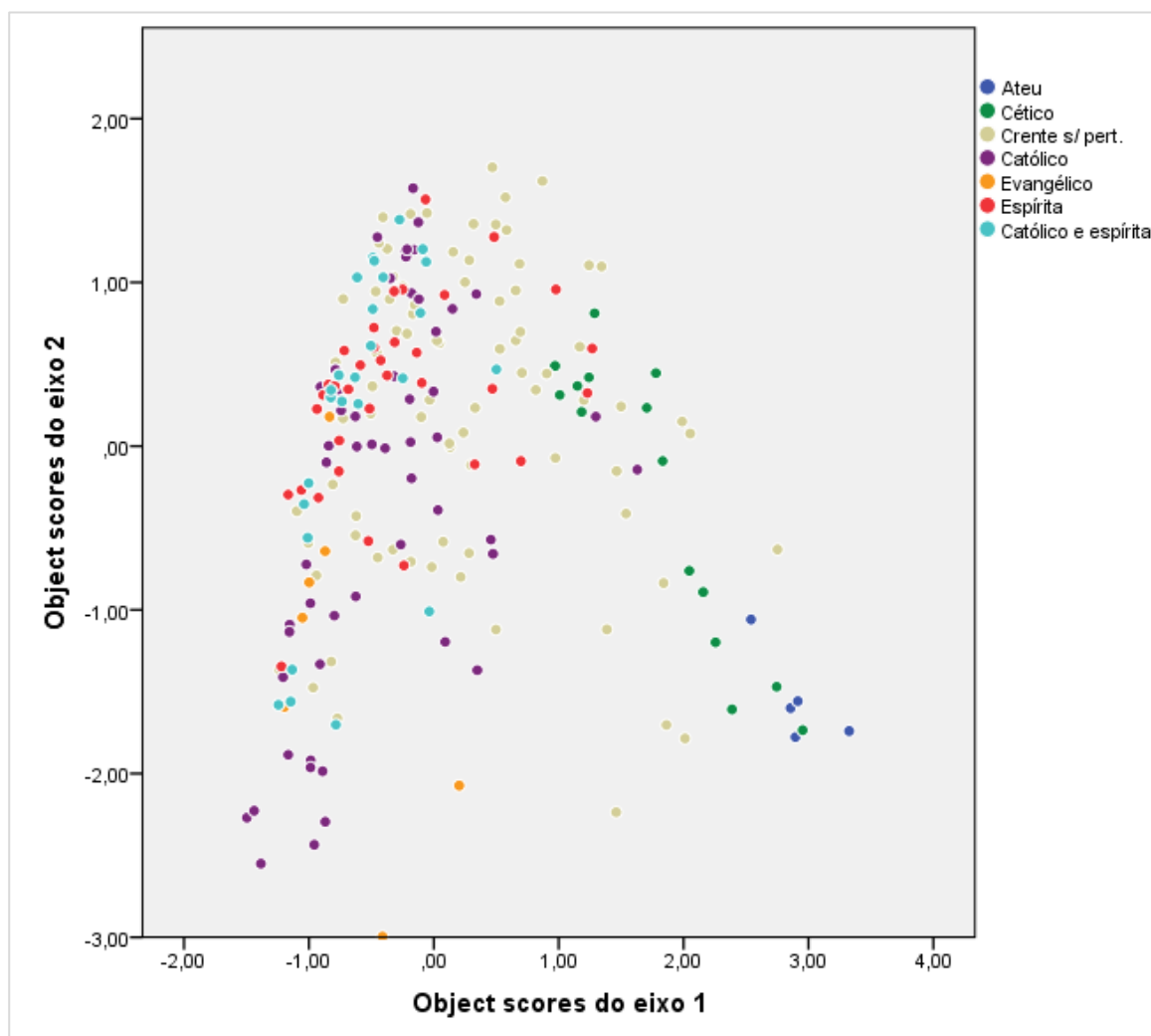
De modo similar, fazendo um confronto entre esses dois gráficos, olhando para a região da esquerda, que caracteriza o universo crente observam-se distinções dignas de nota. No espaço representado na parte inferior da nuvem estão situados os evangélicos e os católicos, nos quais as modalidades que tiveram alta intensidade explicativa são ressurreição, a busca por uma benção divina como critério para o casamento em si, e a menção do impedimento com o direito canônico ou uma motivação por questões inter-religiosas como razão primeira para celebrar o rito de casamento “fora de igreja”. Ainda nessa região Deus aparece como o critério-fonte para os julgamentos e as decisões ético-morais. Predomina a crença em Deus e em uma força cósmica presente e atuante no universo e na vida humana. Ainda na parte inferior da nuvem, mas já mais próxima ao centro, nota-se a informação da prática ou frequência a ritos religiosos como mais frequente, sendo diária, semanal ou mensal, a busca por um rito “fora de igreja” por uma questão de estilo de celebração, menos formal e mais personalizada.

Na parte superior da nuvem, à esquerda, predomina a presença dos agentes que informam crença sem pertencimento institucional definido, que acreditam na presença de Deus ou de uma força cósmica atuante no universo e na vida humana, que acreditam em “algo a mais” após a morte ou em reencarnação, que buscam o casamento em si para poder oficializar um sentimento e uma relação que é pública, que desejam celebrar o rito “fora de igreja” pelos motivos da coerência e de poder estar com os amigos, e que essa celebração tenha um caráter religioso.

O Gráfico 20 traz a nuvem de agentes dos eixos 1 e 2 por confissão religiosa. Existem algumas polarizações, já sinalizadas, especialmente de católicos e evangélicos, de um lado, ateus e céticos de outro. Contudo, chama a atenção uma região nesse espaço com maior magnetismo, localizada na parte superior do eixo 2, região na qual estão posicionados os crentes com visões de mundo mais inter-religiosas, mais dialogantes, tendendo menos à polarização.

Em termos de confissão religiosa essa região no espaço atraiu os crentes sem pertencimento, os espíritas e os que se dizem simultaneamente católicos e espíritas, estes mais próximos ao núcleo comum. Isso pode sugerir que o tipo mediano da amostra tem como uma de suas características compartilhadas uma visão espiritual religiosamente menos formal, menos dogmática.

Gráfico 20 - Nuvem de agentes dos eixos 1 e 2 por confissão religiosa.



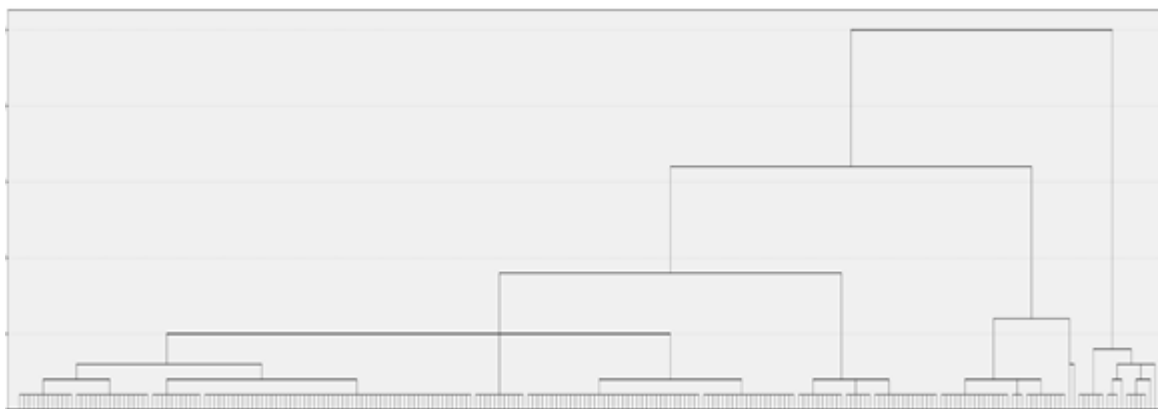
Fonte: elaboração própria.

No centro dessa região com maior magnetismo ou poder de atração está a crença na reencarnação, a crença em uma força cósmica presente e atuante, uma prática ritual religiosa semanal, o desejo de ter um rito de casamento que tenha uma dimensão religiosa e que a motivação para o casamento vem do desejo de celebrar com os amigos e a escolha da celebração fora de igreja deve-se ao motivo de coerência com o estilo pessoal de vida. São casais que ainda não moram juntos. Nos depoimentos dos agentes que atendem a esse perfil comumente se ouvia expressões similares a esse depoimento da noiva Nicolle: “Nasci e fui batizada na igreja católica. Fui iniciado na fé na Igreja católica. Mas, hoje, não concordo com muitas coisas. Encontrei no espiritismo explicações e práticas mais condizentes com a minha crença, mais sensatas” (Nicolle. Casamento 22.11.2018, *survey* 112).

3.5. Agrupamentos: afinidades eletivas

A partir dos resultados da ACM foi possível compor uma distribuição da amostra por clusters representativos. No dendrograma (Gráfico 21), na visualização do processo de clusterização foi sugerida a formação de dois a seis clusters.

Gráfico 21 - Dendrograma da análise de cluster



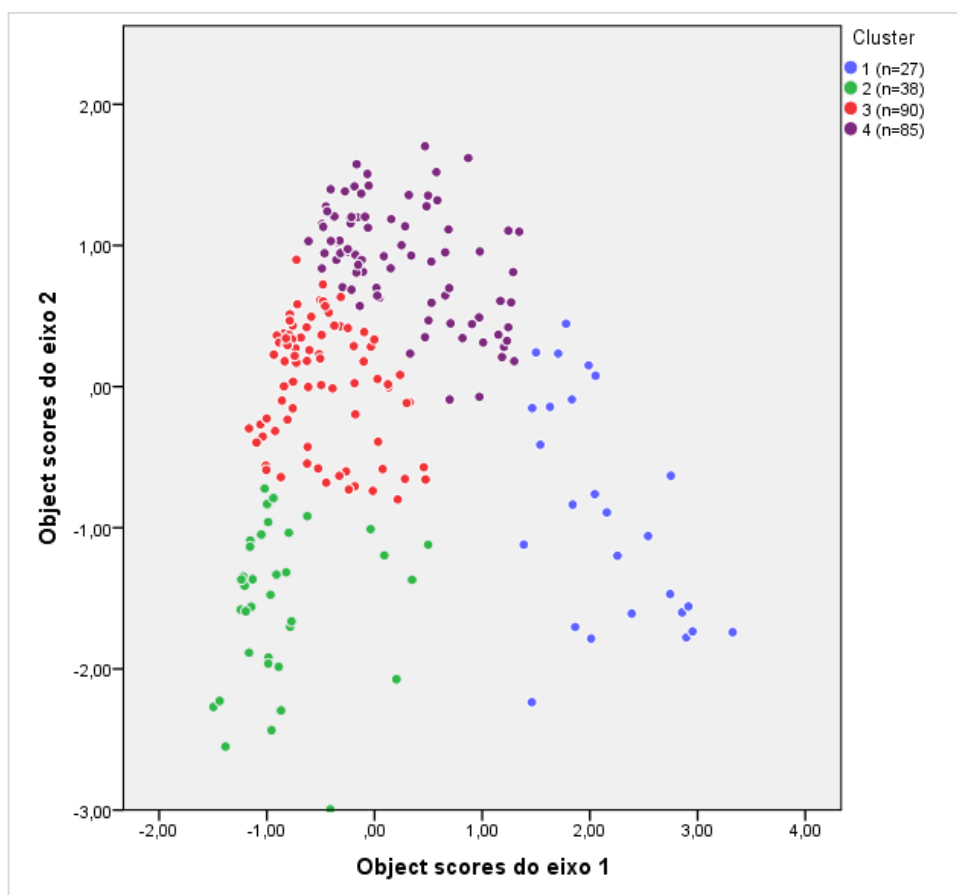
Fonte: elaboração própria.

Diante dessas perspectivas, ao trabalhar com somente dois clusters eu perdia muitas singularidades e exagerava nas indistincões, ao trabalhar com seis clusters eu estava fragmentando demais o fenômeno. Julguei mais parcimonioso reter quatro clusters, especialmente por permitir uma melhor e mais apropriada diferenciação e favorecer uma inteligibilidade da dinâmica interna dos grupos em formação, em seus processos de

identificação e na explicitação dos elementos distintivos em relação aos outros clusters, respondendo a contento ao propósito deste estudo.

Conforme o Gráfico 21, o cluster 1 está localizado na parte inferior à direita da nuvem de agentes e é constituído por 27 agentes. Este é o menor agrupamento da amostra, formado pela totalidade dos que se identificaram como ateus no universo da amostra, por 62,5% dos céuticos e por 12,8% dos crentes sem pertencimento da amostra. No interior deste cluster, 40,7% são crentes sem pertencimento, 37% são céuticos e 18,5% são ateus. É um agrupamento no qual 88,9% são do sexo masculino. Neste cluster, um dos destaques está no fato de 70,4% da confissão religiosa dos casais ser diferente. Realidade que vai se repetir somente no cluster 2, no qual predominam os evangélicos e os católicos. Esse fato é expressivo por serem os dois clusters que mais polarizaram na amostra. O Gráfico 21 permite uma visualização dos agentes na nuvem posicionados por cluster.

Gráfico 21 - Nuvem de agentes dos eixos 1 e 2 por cluster.



Fonte: elaboração própria.

Entre as categorias espirituais existem algumas com relevante destaque. Todos os dados podem ser verificados na Tabela 7, que traz uma síntese das modalidades que caracterizam o primeiro cluster.

Tabela 7 - Lista de categorias caracterizadoras do primeiro cluster (K=1).

		N	% da categoria no grupo	% da categoria na amostra	% do grupo na categoria
Deus é criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso	DC+ (Não)	24	88,9	25,0	40,0
Natureza é uma criação de Deus, mas este não intervém	DC-(Não)	21	77,8	56,7	15,4
Existe uma força cósmica, mas não atuante	FC-(Sim)	18	66,7	17,1	43,9
Existe uma força cósmica, presente e atuante	FC+ (Não)	26	96,3	29,2	37,1
Relação corpo, alma / mente	Monismo	12	44,4	5,8	85,7
Vida após a morte	NãoAcredita	12	44,4	5,8	85,7
	Indiferente	10	37,0	10,4	40,0
Distinção entre certo e errado	Sujeito	13	48,1	36,3	14,9
	Constituição	7	25,9	15,8	18,4
	Natureza	7	25,9	12,1	24,1
Frequência rito religioso	Nunca	19	70,4	12,9	61,3
Razão pela qual decidiu casar	Celebração	17	63,0	37,1	19,1
Razão para casar fora da igreja	Coerência	20	74,1	58,3	14,3
Cerimônia religiosa	CerimNão	21	77,8	26,7	32,8
Confissão religiosa casal	Diferente	19	70,4	62,5	12,7
Sexo	Masculino	24	88,9	50,4	19,8
Formação	Mest/Dout	7	25,9	10,0	29,2
Confissão religiosa	Ateu	5	18,5	2,1	100,0
	Cético	10	37,0	6,7	62,5
	Crente s/ pert.	11	40,7	35,8	12,8

Fonte: elaboração própria.

Em primeiro lugar, 96,3% deste cluster afirmam-se descrentes da ideia de uma força cósmica presente e atuante no universo e 88,9% de descrentes em relação à variável que

afirma a existência de um Deus criador, que seja espírito perfeito e Todo-poderoso. Em coerência com isso, 77,8% dizem não à crença de a natureza ser uma criação divina. Quanto à possibilidade de existir uma força cósmica, porém sem ser atuante no universo, 66,7% responderam afirmativamente. Outro destaque neste cluster é para o monismo, cujo percentual apresentado corresponde a 85,7% da totalidade dos que afirmaram o monismo na amostra. Com esse mesmo percentual afirmam não crer em vida após a morte. Neste cluster, 37% afirmam ser indiferentes perante essa questão da vida após a morte, o que corresponde a 40% de todos os indivíduos da amostra que tem esse posicionamento.

Outra modalidade de destaque neste cluster é a ausência de frequência de prática ritual religiosa. O percentual de agentes deste cluster que afirmou nunca praticar algum rito religioso é de 70,4%, o que corresponde a 61,3% de todo o universo da pesquisa no que tange a essa modalidade. Quanto ao critério-fonte para a distinção do que possa vir a ser definido como certo e como errado, 48% do cluster identifica o próprio sujeito como sendo esse critério, e os demais optam pela natureza e pela constituição do país, ambas com o mesmo percentual, 25,9%. Neste cluster, a razão primeira para casar deve-se ao desejo de celebrar com os amigos e familiares, apontada por 63%. E quanto à decisão por celebrar o rito de casamento “fora de igreja”, para 74,1% o motivo primeiro deve-se a uma questão de coerência com o estilo pessoal de vida. Em consonância com esses dados, 77,8% afirmam que a cerimônia do rito de casamento não terá uma dimensão religiosa.

O cluster 2, localizado na parte inferior à esquerda da nuvem de agentes dos eixos 1 e 2 por cluster (Gráfico 21), é constituído basicamente por católicos e evangélicos. A Tabela 8 lista as categorias caracterizadoras do segundo cluster.

Olhando para essa tabela, nota-se que o número total de agentes neste cluster é de 38. Os católicos deste cluster somam 52,6%, o que representa 33,9% do universo dos católicos da amostra e os evangélicos deste cluster somam 13,2% e eles são 71,4% dos evangélicos da amostra. É um cluster no qual a presença feminina predomina, com 55,3%. Ao verificar a confissão religiosa do casal, 68,4% dos agentes desse agrupamento afirmam que a confissão religiosa do casal é diferente, realidade que se repetiu somente no Cluster 1.

Entre as categorias espirituais mais destacadas neste cluster, inicialmente nota-se uma unanimidade na crença na concepção cristã tradicional segundo a qual Deus é criador, Espírito perfeito e Todo-poderoso. Essa unanimidade neste cluster corresponde a 21,1% do universo da amostra que comunica a mesma crença. Também com presença de 100% se verifica a concepção dual, segundo a qual o ser humano é constituído por duas naturezas distintas e em relação complementar. Muito próximo ao percentual que comunica a crença em

um Deus pessoal Criador da matéria, está o dado que informa que 97,4% discordam da afirmativa de que exista uma força cósmica não atuante, sugerindo que neste cluster a crença distintiva afirma a fé na presença e na atuação de um ente supremo ou de uma energia cósmica. O que também pode ser verificado por uma via negativa, nos 71% deste cluster que são contrários à proposição de que Deus não intervenha na natureza.

Tabela 8 - Lista de categorias caracterizadoras do segundo cluster (K=2).

		N	% da categoria no grupo	% da categoria na amostra	% do grupo na categoria
Deus é criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso	DC+ (Sim)	38	100,0	75,0	21,1
Natureza é uma criação de Deus, mas este não intervém	DC-(Não)	27	71,1	56,7	19,9
Existe uma força cósmica, mas não atuante	FC-(Não)	37	97,4	82,9	18,6
Relação corpo, alma / mente	Dualidade	38	100,0	94,2	16,8
Vida após a morte	Ressurreição	24	63,2	12,5	80,0
Distinção entre certo e errado	Deus	31	81,6	35,8	36,0
Frequência rito religioso	Diária	18	47,4	32,1	23,4
Razão pela qual decidiu casar	Benção	22	57,9	12,9	71,0
	Família	15	39,5	34,6	18,1
Razão para casar fora da igreja	Impedimento	15	39,5	9,2	68,2
	QuestInterreligiosa	8	21,1	7,1	47,1
Cerimônia religiosa	CerimReligiosa	32	84,2	73,3	18,2
Confissão religiosa casal	Diferente	26	68,4	62,5	17,3
Sexo	Feminino	21	55,3	49,6	17,6
Confissão religiosa	Católico	20	52,6	24,6	33,9
	Evangélico	5	13,2	2,9	71,4

Fonte: elaboração própria.

Neste cluster, 81,6% têm Deus como o critério-fonte do que possa vir a ser definido como certo e como errado. Esse dado corresponde a 36% do universo da amostra. Considerando o universo da amostra, neste cluster nota-se o maior índice percentual dos que

afirma a fé na ressurreição. Os 63% deste cluster que são crentes na ressurreição equivalem a 80% desta categoria em toda a amostra. A frequência com que algum rito religioso é praticado diariamente é de 47,4%, o maior índice dos quatro clusters.

Quando se busca, neste cluster 2, as razões apresentadas pelos agentes para casar, nota-se que predomina o motivo da bênção. São 57,9% dos integrantes deste agrupamento que afirmam que a principal razão para celebrar o rito de casamento está no desejo de receber a bênção de Deus para a união conjugal. Esse dado corresponde a 71% de universo da amostra nesta modalidade. E 39,5% dos integrantes deste cluster afirmam que a principal razão para casar deve-se ao desejo de formar uma família.

No universo da pesquisa, neste cluster aparece uma singularidade relativa ao motivo para casar fora de igreja. 68,2% de toda amostra que informa o impedimento canônico como razão para casar fora de igreja encontra-se neste cluster, no interior do qual esse motivo corresponde a 39,5%. Isso se explica pelo fato de este agrupamento reunir 33,9% dos católicos da amostra. Os agentes que informam que a razão para casar se deve a uma motivação interreligiosa são 21,1% deste cluster, e que equivalem a 47,1% de toda a amostra nesta modalidade. A dispersão ou a disposição desses agentes na nuvem, mais polarizada para a parte inferior à esquerda, na qual predominam as dimensões formalmente mais tradicionais em sintonia com uma história familiar cristã de maior engajamento religioso, pode ajudar a compreender também o fato de que 84,5% deste agrupamento informar o desejo de ter uma cerimônia de casamento de natureza religiosa.

O cluster 3 é o cluster mais eclético em termos de confissão religiosa e ele se situa na intermediação entre os clusters 2 e 4, o que aqui é bem expressivo. A Tabela 9 lista as categorias caracterizadoras do terceiro cluster.

Este *cluster* é constituído por 90 agentes, o maior agrupamento. Em termos de confissão religiosa 30% deste cluster se definem como crentes sem pertencimento, 25,6% se dizem católicos, 26,7% se identificam como espíritas, e esses agentes espíritas correspondem a 63,2% dos espíritas de toda a amostra e 15,6% se concebem como sendo simultaneamente católicos e espíritas, sendo estes 48,3% do universo da amostra nesta categoria.

No que tange às categorias relacionadas à visão de mundo e espiritualidades mais aproximadas aos integrantes deste cluster, 98,9% acreditam em Deus criador, Espírito Perfeito, Todo-poderoso, presente e atuante na história. Com percentual próximo a este, pela via negativa, 91,1% se posicionam de modo contrário à proposição que nega a presença atuante de uma força cósmica e isso pode, novamente, ser verificado pela via positiva em

84,4% dos que se posicionaram afirmativamente à proposição que reconhece a presença de uma força cósmica atuante no universo e na vida humana.

Tabela 9 - Lista de categorias caracterizadoras do terceiro cluster (K=3).

		N	% da categoria no grupo	% da categoria na amostra	% do grupo na categoria
Deus é criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso	DC+ (Sim)	89	98,9	75,0	49,4
Existe uma força cósmica, mas não atuante	FC-(Não)	82	91,1	82,9	41,2
Existe uma força cósmica, presente a atuante	FC+ (Sim)	76	84,4	70,8	44,7
Relação corpo, alma / mente	Dualidade	90	100,0	94,2	39,8
Vida após a morte	Reencarnação	48	53,3	37,1	53,9
Distinção entre certo e errado	Deus	53	58,9	35,8	61,6
Frequência rito religioso	Diária	37	41,1	32,1	48,1
Razão pela qual decidiu casar	Família	46	51,1	34,6	55,4
Razão para casar fora da igreja	Coerência	43	47,8	58,3	30,7
	Estilo	27	30,0	20,8	54,0
Cerimônia religiosa	CerimReligiosa	77	85,6	73,3	43,8
Confissão religiosa	Crente s/ pert.	27	30,0	35,8	31,4
	Católico	23	25,6	24,6	39,0
	Espírita	24	26,7	15,8	63,2
	Católico e espírita	14	15,6	12,1	48,3

Fonte: elaboração própria.

Neste cluster, 100% de seus membros defendem uma concepção dual, reconhecendo no ser humano duas substâncias distintas, o corpo e a alma, uma substância material e corpórea e outra espiritual e imaterial. Em relação à modalidade predominante para a vida após a morte, 53,3% afirmam crença na reencarnação, uma representação do universo da amostra, no qual 53,9% acreditam em reencarnação. Nessa espiritualidade religiosa, Deus aparece como o critério-fonte de distinção do certo e do errado para 58,9%, o que equivale a 61,6% desta modalidade em toda amostra e a frequência com que informam prática diária de

rito religioso é de 41,1%, o que corresponde a 48,1 % de toda amostra sob essa variável e modalidade.

Quanto às variáveis que informam as razões para casar e os motivos para celebrar o rito de casamento “fora de igreja”, 51,1% dos agentes deste agrupamento nos informam que a razão primeira que os levou ao casamento em si é o desejo de constituir uma família. Esse dado equivale a 55,4% de toda a mostra sob essa perspectiva. Em relação à escolha do local, os motivos informados para celebrar “fora de igreja” são a coerência com estilo pessoal de vida, presente em 47,8% neste agrupamento e o motivo que informa o estilo da celebração, com 30% dos agentes deste cluster, sendo que estes 30% correspondem a 54% no universo da amostra quando a modalidade informa o motivo do estilo de uma celebração mais leve e personalizada.

O cluster 4 está localizado na parte superior, com maior magnetismo na parte central com tendência à esquerda. Os dados referentes a este cluster estão na Tabela 10.

Tabela 10– Lista de categorias caracterizadoras do quarto cluster (K=4).

		N	% da categoria no grupo	% da categoria na amostra	% do grupo na categoria
Existe uma força cósmica, mas não atuante	FC-(Não)	71	83,5	82,9	35,7
Existe uma força cósmica, presente a atuante	FC+ (Sim)	68	80,0	70,8	40,0
Relação corpo, alma / mente	Dualidade	83	97,6	94,2	36,7
Vida após a morte	Reencarnação	36	42,4	37,1	40,4
	Algo mais	44	51,8	34,2	53,7
Distinção entre certo e errado	Sujeito	47	55,3	36,3	54,0
	Natureza	20	23,5	12,1	69,0
Frequência rito religioso	Esporádico	29	34,1	16,7	72,5
Razão pela qual decidiu casar	Celebração	49	57,6	37,1	55,1
	Oficializar	21	24,7	15,4	56,8
Razão para casar fora da igreja	Coerência	70	82,4	58,3	50,0
Sexo	Feminino	49	57,6	49,6	41,2
Confissão religiosa	Crente s/ pert.	41	48,2	35,8	47,7

Fonte: elaboração própria.

Este agrupamento é formado por 85 agentes, o segundo maior, sendo constituído, em sua maioria, por agentes do sexo feminino, 57,6%, que correspondem a 41,2% dessa modalidade de toda a amostra. Em termos de confissão religiosa, 48,2% dos agentes deste cluster são crentes sem pertencimento, sendo que esse percentual representa 47,7% desta modalidade na amostra.

Considerando as variáveis e modalidades ativas, que são instrumentos que nos ajudam a tentar uma aproximação às concepções de vida e às formas de espiritualidades mais típicas desse cluster, nota-se forte predomínio da crença em uma força cósmica presente e atuante no universo e na vida humana. 83,5% dos agentes se posicionaram contra a proposição que afirmava a existência de uma força cósmica não atuante e, pela via positiva, 80% afirmam acreditar na presença atuante de uma força cósmica maior.

Na consideração da relação entre corpo e mente/ alma, 97,6% dos integrantes deste cluster afirmam a concepção dual, segundo a qual o ser humano é um ser uno, porém constituído de duas naturezas distintas, a matéria corporal e a alma espiritual. No que tange à concepção de vida após a morte, aparecem duas modalidades com destaque, informando que 42,4% acreditam em reencarnação e 51,5% acreditam em “algo a mais”. Essas duas modalidades são justamente as categorias que predominam na amostra. O percentual da categoria reencarnação na amostra é de 37,1% e o percentual da categoria “algo a mais” na amostra é de 34,2%.

Na variável que informa sobre o critério-fonte dos juízos acerca do que possa vir a ser definido como certo ou errado, para 55,3% dos integrantes deste agrupamento esse critério seria o próprio sujeito e para 23,5% destes agentes a referência que informa o critério do certo e do errado viria de uma ordem natural. No que concerne à frequência com que pratica algum rito religioso, a característica típica deste cluster informa a frequência esporádica.

Na busca pelas razões pelas quais os agentes deste agrupamento decidiram casar e realizar esse rito “fora de igreja”, observa-se que para 57,6% a decisão para casar está relacionada ao motivo de querer celebrar com os amigos e familiares e para 24,7% este motivo está em oficializar um sentimento e uma relação afetiva existente. Quando se trata das razões que levaram os agentes à decisão de celebrar o rito “fora de igreja”, 82,4% informaram que foi por uma questão de coerência com seu estilo pessoal de vida. Esse dado representa 50% de todos os que informaram essa motivação na amostra.

993.6. Tipos ideais de espiritualidade

Diante desses dados, muitas são as leituras possíveis. Aqui não será possível se ater a todas elas. Seria um projeto inviável. Contudo, considerando os propósitos deste estudo, cabe sim o dever do esforço em buscar uma aproximação às formas de espiritualidade que vêm emergindo em contexto de modernidade secular e reflexiva, a partir dos dados da pesquisa.

Combinações mais ou menos acentuadas entre determinados agentes e modalidades em determinadas regiões do espaço representadas na nuvem me fizeram pensar na presença de uma possível afinidade valorativa e eletiva entre esses agentes a ponto de me levarem a um construto mental, à confecção de uma tipificação ideal, na qual seja possível identificar relações causais. Foi pensando na busca de uma inteligibilidade possível para a leitura e a exposição dos dados da pesquisa, que busquei a confecção de quatro tipos ideais de espiritualidade, sob a inspiração de Max Weber (1982).

Vale mencionar que o tipo ideal é obtido por meio de um procedimento que acentua unilateralmente um conjunto de características comuns a um determinado grupo de pessoas, criando uma relativa homogeneidade no interior desse grupo. Deve-se ressaltar que esse é um procedimento para efeito de pesquisa, de estudo e mapeamento de dados. Dito de outra forma, o tipo ideal não se encontra empiricamente em estado puro. Trata-se de uma idealização que ajuda na leitura de fragmentos do real.

Essa tipificação ideal é buscada justamente pela impossibilidade de uma análise exaustiva das complexas e múltiplas relações causais que constituem o tecido social. Diante dessa limitação, escolhi alguns desses fragmentos que julgo serem de maior força explicativa e de maior contribuição para uma compreensão dos valores relativamente afins ao agrupamento artificialmente constituído, com base nos dados da pesquisa.

Não se trata, portanto, de uma reprodução fidedigna da realidade, mas de uma caracterização teórica, de uma abstração descritiva, de uma idealização que se torna possível justamente a partir de uma realidade analisada e que está focada em sintetizar as características compartilhadas pelo maior número de agentes de cada agrupamento.

A elaboração desses quatro tipos ideais resultou em um instrumento que me serviu de orientação na busca de uma compreensão aproximativa a determinadas conexões causais no interior de um universo de infinitas relações possíveis.

3.6.1. Espiritualidade monista materialista

Uma primeira forma de espiritualidade possível de ser percebida poderia ser registrada desde a perspectiva da crença e de lá sugerir que se trata de uma forma de descrença, fazendo pensar, por isso, no processo de identificação e de adjetivação dessa espiritualidade no nome de espiritualidade ateia ou descrente. Contudo, na busca por uma maior aproximação ao que efetivamente caracteriza essa forma de espiritualidade, percebo que a característica mais singular dessa espiritualidade, como das demais, não é a de uma falta, de uma negação, mas a de uma afirmação de plenitude. E o termo “a-teísmo é sempre, ainda que negativamente, habitado por Deus”. Construído por inteiro em torno da sua negação, ele guarda sua marca em oca, seu lugar vazio como um amante dilacerado...” (COMTE-SPONVILLE, 2013. p, 176). Além disso, nessa forma de espiritualidade existe uma abertura que dialoga com manifestações de crença que, em verdade, são parainstitucionais, para além de qualquer referência religiosa ou de pertencimento institucional.

Os agentes dessa forma de espiritualidade partilham de uma concepção antropológica que pode ser denominada como monismo fisicalista, por afirmarem que o ser humano é constituído de uma única substância, de natureza físico-corpórea. O ser é concebido como uma unidade, um todo material e espiritual, sendo o espiritual um elemento psíquico, a consciência que integra esse ser uno. Essa forma de espiritualidade também poderia ser nomeada simplesmente de espiritualidade materialista. Contudo, dada a ambiguidade ou a confusão nos usos relacionados a esse termo, alguém poderia pensar em negação da dimensão espiritual, o que aqui não é o caso; ao contrário, é a afirmação do espiritual material. Por essa razão, optei pela denominação monista materialista, indicando que o ser é matéria e o espiritual é uma forma material de ser.

Quanto aos critérios-fonte dos juízos ético-morais, o próprio sujeito figura como elemento central e decisivo, seguido pela modalidade que faz referência à constituição do país, à normatização da vida social. Uma terceira modalidade aqui presente faz referência à ordem natural. O que pode sugerir uma relação entre os três critérios, no sentido de o sujeito, neste caso, o sujeito coletivo, ler e interpretar a ordem natural e a partir dela construir os parâmetros constitucionais para a vida em sociedade. Isso poderia indicar para uma

aproximação ou uma transição do positivismo jurídico para o neoconstitucionalismo¹⁰, como uma das tendências jurídicas na modernidade tardia.

Negativamente, em decorrência dessas características, afirmam a negação de toda crença e prática que faça menção a uma dimensão espiritual não material, a uma vida após a morte, a um ente superior ou a uma energia cósmica presente e atuante no universo.

No que tange aos critérios e às motivações para a realização de rito de casamento, os agentes deste tipo de espiritualidade são movidos pelo desejo de festejar com os amigos um rito de passagem, em um lugar que seja expressão coerente com um estilo de vida, que caracteriza uma existência pessoal, de um indivíduo mergulhado no horizonte da imanência, num humanismo secular autossuficiente (TAYLOR, 2010). Por essas razões, os integrantes dessa espiritualidade desejam um rito de casamento expressivo de suas concepções; em termos negativos, sem referências a alguma esfera religiosa, que ultrapasse a totalidade da espiritualidade material. Trata-se de uma radical defesa da autonomia dos seres, para além de qualquer finalismo.

3.6.2. Espiritualidade religiosa tradicional

O segundo cluster sugere a tipificação ideal de uma espiritualidade religiosa tradicional. A escolha do termo “tradicional” deve-se, aqui, ao suposto de inteligibilidade. Por sugerir um acento no que em nosso contexto brasileiro e mineiro tem sido formalmente mais hegemônico em termos de religiosidade, escolhi esse termo. Neste cluster, os agentes são em sua maioria adeptos do cristianismo católico e evangélico que tem em Deus a fonte-critério de seus julgamentos ético-morais. Com o predomínio do sexo feminino, são unânimes na crença em um Deus criador, Espírito perfeito e Todo poderoso e praticamente unânimes na negação

¹⁰ O neoconstitucionalismo é o movimento do Direito que nasce como um reflexo das novas sensibilidades cultivadas no pós-guerra. A referência histórica para entender a emergência do neoconstitucionalismo é a Lei Fundamental de Bonn, promulgada no dia 23 de maio de 1949. Esta Constituição está na base da reconstrução da democracia na Alemanha e em outras regiões do mundo, além de ser o que assegurou a reunificação da Alemanha, ocorrida em 1990. Essa Lei traz e alimenta uma nova cultura jurídica, compreendida como neoconstitucionalismo, na qual princípios e valores passam a ser contemplados como componentes essenciais dos sistemas constitucionais. Por essa razão, enfatiza-se o papel do intérprete da lei, com destaque para a ponderação como método de interpretação e de resolução dos conflitos que passam a existir entre valores constitucionais. Há um permanente esforço por assegurar os direitos fundamentais dos indivíduos, vinculando o direito à ética, com uma perspectiva pós-positivista, na qual o julgador do direito é reconhecido em sua liberdade interpretativa ante realidades ou fenômenos que admitem duas ou mais respostas para uma mesma situação. Por exemplo, o mesmo princípio da dignidade humana poderá ser acionado como fundamento para interditar ou autorizar uma determinada prática. Assim, o neoconstitucionalismo transcende a perspectiva da mera aplicação da letra formal.

da proposição que afirma a ausência de uma força cósmica que, aqui, se funde com a concepção tradicional cristã de Deus. Os agentes dessa espiritualidade de natureza religiosa tradicional trazem uma concepção antropológica dual e acreditam em ressurreição como a modalidade de vida após a morte. Em sua vivência cotidiana, comunicam uma frequência diária na prática de algum rito religioso.

Na análise das razões que levaram os agentes desta espiritualidade para a decisão pelo casamento em si estão os motivos da bênção e da formação da família, valores tidos como os mais tradicionais, considerando a história e a herança familiar em contexto de sociedade cristã. Esse mesmo perfil se exterioriza ao informar que o motivo predominante para realizar o rito de casamento “fora de igreja” não se deve, inicialmente, a uma escolha pessoal livre e autônoma em coerência com um estilo pessoal de vida, mas por uma contingência, por uma situação na qual os agentes se encontram, uma situação de impedimento perante o direito canônico. A maioria dos agentes dessa espiritualidade religiosa tradicional, quando não tem o impedimento do cânon da Igreja católica para o casamento, costuma realizar formalmente o rito de casamento na igreja, com a presença dos pais e algumas testemunhas, antes de celebrar essa união em um espaço “fora de igreja”, realizando assim duas celebrações, ambas de natureza religiosa. Outra situação que aparece como limitante para a possibilidade de realizar o rito de casamento na Igreja, para os integrantes deste agrupamento, deve-se ao fato de a confissão religiosa do casal ser diferente, o que os motiva a celebrarem em um lugar por eles definido como “neutro”, evitando ferir alguma sensibilidade religiosa.

3.6.3. Espiritualidade interreligiosa aberta

A consideração dos integrantes do terceiro cluster, na ponderação de suas motivações, de seus valores, decisões e condutas, sugere a emergência de uma espiritualidade interreligiosa de natureza aberta e dialogante. Na consideração da confissão religiosa, fica evidenciada essa dimensão mais eclética, pela presença de crentes sem pertencimento, católicos, espíritas e por católicos que se concebem também como espíritas.

Um elemento característico dessa forma de espiritualidade que ainda mantém uma forte dimensão religiosa, embora mais dialogante com a diferença, é a crença em um Deus criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso, bem como o posicionamento reativo à proposição que propõe a ausência de uma força cósmica presente e atuante no universo. Nessas características, essa forma de espiritualidade se aproxima da espiritualidade religiosa tradicional.

Em termos de concepção antropológica, os agentes desta espiritualidade também são unânimes em afirmar a natureza dual do ser humano. Contudo, diferentemente da espiritualidade religiosa tradicional a maioria dos agentes desta espiritualidade acredita na reencarnação como modalidade de vida após a morte. Um dos elementos centrais que determina a natureza religiosa desta espiritualidade está no reconhecimento de que Deus é a fonte e o critério de seus julgamentos ético-morais, a sede de onde emana a noção de certo e de errado. Na vivência cotidiana narrada pelos agentes, essa espiritualidade se exterioriza na prática diária de algum rito religioso. Além desses aspectos, o que informa a natureza religiosa dessa espiritualidade está na declaração do desejo de que a celebração do rito de casamento tenha essa dimensão religiosa.

Uma das singularidades da natureza aberta dessa espiritualidade torna-se perceptível na análise das razões que motivaram os agentes à celebração do rito de casamento “fora de igreja”. Duas foram as razões predominantes. Inicialmente, buscar uma celebração que seja expressão coerente com um estilo pessoal de vida, que não se harmoniza com um pertencimento formal e rigoroso a uma instituição religiosa. Em segundo lugar, os agentes informam o desejo de uma celebração menos formal e mais dotada de sentido para eles. Por isso, alegam o motivo do estilo da celebração como decisivo para a escolha de um lugar “fora de igreja” para celebrarem o seu rito de casamento.

3.6.4. Espiritualidade crente sem pertencimento

Da consideração das categorias caracterizadoras do quarto cluster nasce a tipificação de uma forma de espiritualidade muito expressiva da modernidade secular e reflexiva. Quantitativamente, essa forma de espiritualidade abarca 35,41% da amostra, a segunda maior, muito próxima da espiritualidade interreligiosa aberta, que é quantitativamente a mais expressiva, abrangendo 37,5% da amostra.

Inicialmente, pela via negativa, não se verifica nessa espiritualidade referência a um Deus pessoal Criador e Todo-poderoso. Igualmente, não se nota a presença de um desejo por uma celebração religiosa do rito de casamento. Em terceiro lugar, a menção a uma prática muito esporádica de algum rito religioso, representa 72,5% de todo o universo da amostra. Positivamente, existe uma crença bem expressiva na existência e na presença ativa de uma energia cósmica no universo e na vida dos seres humanos.

A dimensão espiritual de natureza crente também se exterioriza tanto na concepção antropológica dual, afirmando a constituição humana simultaneamente material e espiritual

imaterial, como na crença em vida após a morte, nas modalidades de “algo a mais” e reencarnação, com predominância da modalidade “algo a mais”, o que parece corroborar a dimensão de não pertencimento.

Para Houtman y Aupers (2007), a nova espiritualidade pode ser classificada como espiritualidade “pós-cristã”, por trazer dimensões que mudam radicalmente algumas concepções muito caras ao cristianismo e ao catolicismo, especialmente. Para Houtman, Heelas y Achterberg (2012, p. 25), essa nova espiritualidade pode ser definida em termos ontológicos e em termos epistemológicos. Ontologicamente, o diferencial está na natureza imanente do sagrado que diverge da concepção cristã de um Deus pessoal. O *self*, o eu verdadeiro e profundo pode e deve conectar-se com uma energia cósmica que tudo perpassa. Epistemologicamente, as novas crenças têm como centro de referência, decisão e adesão não uma tradição impessoal, mas um sujeito individual, motivado a partir de suas experiências, sensações e intuições.

Essa presença de uma crença pós-cristã ficou bem nítida nos dados da pesquisa aqui realizada. Embora ela traga essa dimensão de “pós” cristã, penso que a melhor forma de conceituação seja de crença sem pertencimento, sem vínculo institucional religioso.

Na ponderação dos critérios-fonte de onde emanam os juízos ético-morais dos agentes típicos dessa forma de espiritualidade, nota-se, inicialmente, no interior deste agrupamento ideal, a presença hegemônica do sujeito, em sua autonomia, liberdade e consciência, de onde emana a responsabilidade pelas decorrências de seus atos. Contudo, existe um segundo critério-fonte que, embora não seja hegemônico no interior do grupo, representa 69% de todos os agentes da amostra que informaram o mesmo critério. Esse critério apresentado é a existência de uma ordem natural. Isso pode sugerir um fortalecimento do primeiro critério, no sentido de que uma possível compreensão da ordem natural das coisas passa pela interpretação do sujeito.

Na consideração das razões que motivaram os agentes dessa forma de espiritualidade crente sem pertencimento à decisão pelo casamento em si, nota-se o predomínio expressivo do desejo de celebrar a união conjugal junto aos amigos e familiares, com um índice percentual próximo aos integrantes da espiritualidade monista materialista, com a diferença de que na espiritualidade crente sem pertencimento esse percentual corresponde a 55,1% da amostra, sob essa modalidade. Uma segunda razão apresentada para a celebração do rito de casamento em si deve-se ao desejo de oficializar, perante a sociedade e a comunidade de afeto reunida, a união conjugal. Embora essa motivação não seja a predominante nas motivações dos agentes no interior dessa espiritualidade, ela representa 56,7% da presença dessa

modalidade em toda a amostra, o que fez com que essa razão sequer aparecesse nas demais formas de espiritualidade.

Por fim, o coroamento dessa forma de espiritualidade crente sem pertencimento pode ser notado na ponderação da razão pela qual os agentes decidiram celebrar o rito de casamento sem pertencimento institucional religioso. O motivo da coerência com seu estilo pessoal de vida foi informado por 82,4% dos agentes integrantes dessa forma de espiritualidade. Esse alto índice corresponde a 50% de toda a amostra sob esse critério. Com efeito, não havendo uma identificação religiosa e professando uma crença parainstitucional, não faria sentido, na perspectiva desses agentes celebrar o rito em um templo vinculado a alguma religião específica.

3.7. Os caminhos espirituais e a vida autêntica

Os dados captados sugerem que o que caracteriza os perfis mais recorrentes dos agentes desta amostra vem ao encontro dos estudos realizados por Leila Amaral (2000), que estuda o “espírito sem lar”, expressão empregada pelo antropólogo George Marcus, para indicar uma das características da modernidade secular, na qual o indivíduo preocupa-se mais com os arranjos, sempre provisórios, construídos a partir de fragmentos, do que com uma formalidade tradicionalmente estabelecida. “Poder-se-ia dizer, então, que se está frente a uma espiritualidade desencarnada, isto é, sem território cultural ou religioso rigidamente demarcado” (AMARAL, 2000, p. 17). A desinstitucionalização das crenças e dos diversos caminhos espirituais apresenta-se como uma das tendências comuns às formas de espiritualidade em gestação histórica na modernidade. Essa parece ser uma das indicações da amostra.

Em contexto de modernidade, no qual o movimento e as pluralidades, os sincretismos e as combinações plurais são mais visíveis, o indivíduo aparece, na média dos agentes pesquisados, como sujeito que vai fazendo sínteses provisórias daquilo que julga ser o certo ou o apropriado para si, a partir de suas experiências e vivências. Foram recorrentes em toda a pesquisa, com alta frequência, as narrativas que se referiam a fusões de elementos doutrinários de diferentes confissões religiosas. O que formal e oficialmente parecia impossível ou improvável, a prática dos agentes contradizia, pois não seguia critérios rigorosos e unidimensionais. Movidos pelo afeto e pelo que faz sentido, os agentes vão

tecendo cruzamentos de diferentes concepções, que encontram na experiência do sujeito seu critério de composição.

Essa dimensão da busca espiritual por uma forma de síntese ainda que provisória, mas sem o necessário repousar em uma única confissão religiosa, pode ser expressa como uma característica típica da média da amostra. É alta entre os indivíduos a consciência da presença e da atuação de um ente supremo ou de uma energia cósmica na vida humana e no cosmos; contudo, também a consciência de que nenhuma forma histórica esgota a presença dessa transcendência. Nesse sentido, selecionando diferentes elementos, de diferentes tradições religiosas, o indivíduo faz as suas sínteses, cria o seu arranjo pessoal às margens, ou para além do que vem formalmente instituído.

Dessa forma, não há uma fundamentação teórica e doutrinária que circunscreva ou delimite as buscas individuais dos atores pesquisados. Nas entrevistas em profundidade ouvi várias vezes expressões que se referiam à necessidade de filtrar doutrinas e comportamentos em todas as religiões. Em minha liberdade, mas com toda a responsabilidade da interpretação sintetizo inúmeras falas na seguinte proposição: “Em todas as tradições religiosas há elementos louváveis, mas nelas também encontramos desvios e mazelas humanas. Por isso, penso que podemos e devemos filtrar o que há de melhor em cada tradição religiosa”.

Essa liberdade para compor e recompor diferentes elementos, religiosos ou não, constituem traços das espiritualidades que emergem e que buscam suas configurações na modernidade. Essa percepção vem assim descrita por Leila Amaral: A espiritualidade daí decorrente enfatiza o indefinido, misturando livremente o profano e o sagrado, o oficial e o não oficial, o mais banal e o mais sutil, o espiritual e o material, através de uma busca espiritual inesgotável (AMARAL, 2000, p. 206).

A valorização da autonomia da escolha, uma das características da modernidade, joga um papel decisivo nessa paisagem espiritual. Com a crescente autonomia dos sujeitos, nos diferentes campos da vida em sociedade, cresce também a diversificação das crenças e seu afastamento da doutrina oficial. Essa configuração desqualifica “o modelo por excelência do fiel religioso” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 87). No campo das ciências humanas e sociais já parece ser lugar comum, hoje, reconhecer que a secularização não implica necessariamente a perda ou a diminuição da religião na sociedade secular e reflexiva. Recolhendo as narrativas dos agentes e os dados da pesquisa, o que me parece evidenciado está no fato das reconfigurações das crenças, na maior desinstitucionalização dessas crenças e, também sim, na possibilidade da não crença publicamente assumida.

Essa nova configuração social e religiosa que vem sendo construída decorre de um pressuposto antropológico moderno, segundo o qual cabe ao indivíduo produzir o seu sistema de significados, a partir das diferentes experiências vividas. E esse sistema não apresenta rigidez, mas mobilidade. Para Hervieu-Léger, nesse novo mundo no qual o movimento e a mobilidade se fazem mais visíveis, uma nova figura parece emergir e melhor traduzir a nova realidade; essa figura seria justamente a do indivíduo sob a metáfora do “peregrino”, na qual se encontram conjugadas a mobilidade e a associação temporária, como marcas de uma nova era, que tem sua centralidade no indivíduo e em suas experiências pessoais. Dessa forma, a “religiosidade peregrina funcionaria como uma ‘metáfora’ do religioso em movimento”, do indivíduo peregrino que, de modo narrativo, vai construindo sua “trama das trajetórias de identificação percorridas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 87-89). Nessa trajetória, a partir de suas experiências pessoais, o indivíduo vai tecendo a “bricolagem”, ou seja, aquelas operações nas quais o sujeito ajusta suas crenças aos dados que sua experiência pessoal lhe fornece.

Essa noção do “peregrino” eu pude verificar parcialmente em relatos individuais relativos à prática de ritos religiosos. Nesses relatos percebe-se, sim, um trânsito nessas buscas que oscilam entre práticas rituais católicas, espíritas, e de outras orientações, especialmente budistas, que se fizeram mais recorrentes no universo dos que se declararam como crentes sem pertencimento. Contudo, os dados da pesquisa não me permitem afirmar um peso ou uma tendência religiosa nem para o “convertido” nem para o “peregrino” no sentido de ficar em permanente trânsito entre diferentes fontes religiosas ou espirituais de sentido. Contudo, é possível de se pensar a categoria peregrino no sentido de um agente que é um sujeito em peregrinação, que caminha em busca de maior autonomia e autenticidade de vida. Nesses termos, sim, o peregrino é o que caracteriza fortemente a amostra, mas não no sentido de um peregrinar de uma instituição ou confissão para outra. Ao contrário, é muito mais expressivo o “estar em si”, centrado em si, para além das instituições ou pertencimentos.

Os quatro tipos ideais de espiritualidade, construídos mentalmente a partir da amostra, me ajudaram a ler melhor a complexidade desse fenômeno, que aponta para tipos ideais que, uma vez assumidos, tornaram-se para mim de significativo valor heurístico, por me permitirem uma aproximação à realidade estudada, sem a preocupação em demarcações rígidas de fronteiras, mesmo porque isso parece ser cada vez menos possível tanto teórica quanto praticamente.

As análises mostram um crescente movimento em diferentes formas de espiritualidade na direção da autonomia do sujeito, na busca de uma autenticidade e de uma qualidade de

vida fundamentada no respeito aos valores de uma vida humana digna, socialmente inclusiva. Embora exista uma acentuada crença na presença e na atuação de um ente supremo ou de uma energia cósmica, os dados da pesquisa parecem indicar maior tendência para o que Taylor (2010) chama de humanismo autossuficiente, especialmente a partir da reflexão em torno da categoria “sagrado”, daquilo que, em síntese, aparece aos agentes como o inalienável, como o que, ao ser violado, é fonte de maior indignação. E nesse universo estão contemplados os direitos individuais, a justiça social como reconhecimento e inclusão afirmativa das diferenças.

Em uma espécie de humanismo secular, mergulhados na imanência, os indivíduos falam do sagrado como tudo o que a razão e a sensibilidade definem como valor terrenamente supremo, como humanamente inviolável, tudo o que corrobora a harmonia no tecido social e o estado democrático de direito. Dessa forma, percebo que os dados da pesquisa apontam para novas formas de espiritualidade em gestação — junto a e para além de uma espiritualidade religiosa tradicional — que tem como núcleo comum a convicção de que é preciso assegurar uma qualidade humana de vida pessoal e coletiva, para a qual são critérios decisivos a autenticidade e as práticas de vida coerentes com as convicções pessoais, socialmente harmonizáveis.

Considerando esses critérios da autenticidade e da coerência, deparo-me com um dos elementos mais centrais de toda a minha pesquisa. Na universalidade do desejo por celebrar o rito de casamento, os indivíduos apresentavam vivo interesse pela personalização da celebração. Essa nova sensibilidade cultural, somada às combinações plurais das novas espiritualidades modernas — sob a motivação do princípio da autenticidade e da coerência com o estilo de vida — vem demandando uma nova configuração no rito de casamento. Contudo, a novidade dessa configuração não compromete o que posso denominar “núcleo duro” do rito. Nenhum casal apresentou desejos relacionados com a supressão das partes ou momentos formais do rito: cortejo inicial, entrada das alianças, votos, beijo, saída, sessão de fotos e festa.

Dessa forma, entre o rito celebrado nas igrejas, nomeadamente cristãs católicas, e o rito celebrado “fora de igreja” existe uma continuidade estrutural; ou seja, as partes do rito não foram alteradas. Não obstante a manutenção da estrutura básica do rito, as observações e as análises realizadas têm demonstrado que a demanda por personalização efetivava-se nos discursos proferidos, em cada celebração, pelo celebrante e por eventuais falas proferidas por familiares ou amigos e no teor dos votos construídos pelo casal. Essas falas e narrativas

sempre resgatavam aspectos da história vivida pelos agentes, fazendo do rito a celebração de uma história de amor vivenciada pelo casal.

A possibilidade de celebrar “fora de igreja” fomentou muitas inovações nos ritos de casamento, especialmente se considerarmos as restrições mais comuns feitas pelas igrejas, especialmente nos templos da Igreja católica. Cito aqui sete singularidades, que de uma ou de outra forma sempre estavam presentes nas falas dos indivíduos, por ocasião da reflexão sobre as razões de celebrar o rito “fora de igreja”.

a) O altar personalizado, com a possibilidade de pensar os arranjos de acordo com a sensibilidade do casal. Nos ritos celebrados na Igreja católica, o altar é algo “sagrado”, entendido como intocável por elementos profanos. Nas igrejas, costuma ser proibido colocar sobre o altar o buquê da noiva, bem como a prática de tirar fotos no altar com padrinhos e pais. Existe uma inacessibilidade no altar que acaba gerando para muitos agentes da amostra uma sensação de distanciamento e de esfriamento ou estranhamento.

b) A decoração costuma ser um dos elementos estéticos no qual os agentes, especialmente as noivas, mais investem. Nas igrejas, em suas normas referentes à decoração, o número de arranjos possível é previamente determinado e pré-estabelecido, além de a igreja normalmente indicar dois ou três prestadores autorizados para esse serviço. Essa delimitação aparece aos agentes como uma rigidez que despersonaliza o rito.

c) As músicas que o casal escolhe costumam ser expressão de momentos especiais vividos pelo casal. Nas igrejas, as músicas que serão executadas durante a cerimônia precisam receber prévio consentimento do ministro que representa a Igreja. Algumas dessas músicas necessariamente deverão ser sacras; algumas podem ser do repertório clássico popular, desde que o conteúdo das letras seja condizente com a natureza da celebração. Embora exista uma racionalidade nisso, nas escolhas das músicas os agentes entrevistados deixavam transparecer que a razão não era o critério da escolha dessas músicas, mas a emoção a elas associada, as vivências relacionadas às músicas que têm sido significativas na história de amor do casal.

d) O rito da entrada das alianças, no meio da celebração, em momento formalmente singular e distinto, é especialmente querido e estimado pelos agentes. Nesse momento, as alianças vêm ou nas mãos de avós ou de crianças ou em carrinho com bebê recém-nascido, que integra o círculo de amigos ou familiares do casal. Em algumas celebrações, as alianças foram trazidas até o altar por um animal de estimação, normalmente um cachorrinho, membro familiar muito querido. Nas igrejas não se costuma aceitar o rito da entrada das alianças no meio da celebração, como um momento especial. E tampouco aceita-se que essas alianças

venham em um “carrinho com bebê”, por exemplo. Esses obstáculos inibem, na perspectiva dos agentes entrevistados, a vitalidade e a expressividade desejada para o rito.

e) A escolha dos padrinhos é uma das experiências muito significativas do indivíduo e ou do casal, na qual experiências afetivas são revividas e reavivadas, vínculos são revistos e acontece a decisão de homenagear seus “chegados”, seus amigos mais significativos. A possibilidade de ter um número “ilimitado” de padrinhos, sem as restrições impostas pelas igrejas, costuma ser elemento muito valorizado pelo casal, para poder dar visibilidade às pessoas mais significativas em suas trajetórias e assim homenageá-las e ser por elas homenageado.

f) A elaboração dos próprios votos é um dos primeiros elementos destacados pelo casal quando pensa em um rito personalizado. Nas igrejas, não se aceita essa prática. As palavras são proferidas pelo ministro, sendo que o casal deverá repetir as palavras consagradas pela tradição da Igreja. Essa prática religiosa institucional evidenciava, para a maior parte dos agentes entrevistados, a impessoalidade e o distanciamento do rito da concretude da história de vida dos agentes, que manifestavam vivo desejo em escrever seus votos, suas cartas de intenções.

g) Um dos elementos singulares nos ritos de casamento “fora de igreja”, que vem recebendo cada vez maior adesão dos agentes, é a celebração do rito das areias, que transparece a ideia das individualidades que se misturam sem se perder, da harmonia que, para existir, pressupõe e alimenta a diferença. A celebração desse rito contrapõe-se à clássica ou tradicional proposição, presente no rito católico, proferida pelo ministro após a troca das alianças: “A partir desse momento, vocês são uma só carne”. Contra essa perspectiva, o processo de individualização presente na modernidade parece exercer cada vez maior influência, visualizada no ritual das areias.

As palavras da noiva Maria Carolina sintetizam alguns desses elementos apresentados:

Quando comecei a pesquisar igreja para casar, encontrei alguns requisitos comuns entre elas, em relação ao casamento, tinha limite no número de padrinhos, número de entradas, número de músicas, não pode ter decoração, dentre outras coisas, aí optamos por encontrar um local que conseguíssemos fazer tudo. E um outro motivo, é que meus familiares são quase todos de fora, então pensei em otimizar o deslocamento e deixar mais confortável (Maria Carolina. Casamento 12. 10.2018, *survey* 30).

Nas entrevistas em profundidade, ao conversar sobre visões de mundo, sobre valores e sobre a formatação do rito e da festa como um todo, o espírito predominante era marcado pela abertura e pela flexibilidade, tecendo combinações heterodoxas. Na maior parte das

narrativas, não percebi fronteiras bem definidas; ao contrário, múltiplas combinações teóricas e práticas. Isso me levou a considerar as novas espiritualidades, resultantes das diferentes formas de como os agentes refletem as vivências e mobilizam as suas experiências.

Na contramão de qualquer forma de dualismo ou dicotomia, especialmente a que separa a emoção da razão, o individual e o institucional, o que tenho verificado, como comportamento médio na amostra, — na percepção das diferentes formas de os indivíduos se colocarem diante de uma determinada forma de religião, de filosofia de vida ou de espiritualidade — são as apropriações subjetivas, as heterodoxas combinações, das quais resulta algo mais significativo para o indivíduo. Em termos weberianos, as predominâncias das ações sociais de natureza afetiva e racional de valor.

Nessas apropriações subjetivas, não se trata nem de uma simples substituição tampouco de uma plena identificação com uma nova realidade, mas de um agenciamento, de um encontrar-se entre, sem pertencer. A fusão dessas dimensões afetivas e racionais muitas vezes resulta em ambiguidades, instabilidades e provisoriedades, algo próximo à noção de rizoma, de aliança entre diferentes fragmentos, presente nas reflexões de Deleuze e Guattari (1995). E isso também vale em termos religiosos e espirituais, uma vez que as identidades ou os processos de identificação se plasam, se transformam e se multiplicam na velocidade das diferentes combinações operadas pelos agentes.

Essa nova realidade pode ser tida como socioantropologicamente desafiadora, no sentido de buscar uma inteligibilidade para as novas configurações sem ceder à tentação de sobre elas projetar formas e concepções tradicionais muito familiares. Penso que as novas configurações que brotam da modernidade secular e reflexiva lançam um desafio para a construção de novas habilidades e competências relacionadas ao aprender a pensar, a ler e analisar em meio a processos dinâmicos de associação. Nesse sentido, penso que a construção mental dos tipos ideais de espiritualidade e a sua delimitação a quatro tipos teve uma função heurística importante na busca de inteligibilidade do fenômeno estudado.

Nas análises das relações entre as cosmologias e espiritualidades dos agentes que celebram o rito de casamento “fora de igreja” com as configurações do rito de casamento pude perceber uma relativa coerência que se exteriorizava em diferentes momentos ou etapas do rito. As diferentes sensibilidades espirituais, as diferentes confissões religiosas, em suas singulares convicções e em seus valores compartilhados permitem construir uma relativa aproximação aos diferentes estilos de cerimônias.

Os agentes de uma espiritualidade religiosa tradicional tinham uma grande preocupação com a escolha do celebrante e com a vestimenta do celebrante, que deveriam sinalizar para

uma cerimônia religiosa e tinham um grande cuidado com a ornamentação do altar, que lembrasse o mais possível o altar da Igreja. Traziam, igualmente, uma sensibilidade religiosa mais expressiva na escolha das músicas, muitas delas formalmente religiosas, como salmos, “ave-marias” e “pai-nosso”. Traziam um explícito desejo de que houvesse uma oração de bênção sobre as alianças. Quanto aos votos, muitos preferiam repetir as palavras do celebrante, mesmo que tivessem a opção por escrever seus votos. E não abriam mão do livro de assinaturas no final da celebração.

Os agentes de uma espiritualidade monista materialista eram explícitos no seu desejo por um (a) celebrante que não apresentasse o viés religioso ou que fosse capaz de construir uma celebração mais poética e filosófica, com reflexões sobre o amor fundamentadas na psicologia, na literatura, na arte. O altar era despido de aspectos religiosos e ganhava os contornos de um aparador ou de uma mesinha para sustentar o buquê, copos de água e os votos impressos, nos quais constava uma carta de intenção escrita pelos noivos, muitas vezes recordando experiências vividas e a importância da presença da pessoa amada, em termos de apoio, estímulo e cultivo de valores afins.

Os ritos de casamento de agentes que integram a espiritualidade interreligiosa aberta e a espiritualidade crente sem pertencimento pouco diferenciavam entre si. Tinham uma recorrente preocupação: que o celebrante não proferisse palavras que privilegiassem uma forma específica de confissão religiosa ou religiosidade. Poderia sim falar de Deus como amor, como energia presente no rito, mas de modo mais livre e desapegado de alguma tradição religiosa. Quanto à oração de bênção, a tônica solicitada pelos agentes era de gerar um ambiente de comunhão com uma energia cósmica e solicitar dos participantes da comunidade de afeto reunida que desejassem e emanassem bons fluidos ao casal.

O que sempre percebia nas entrevistas com os agentes é a presença do desejo por autenticidade, por superação da impessoalidade e do formalismo abstrato, na direção de ritos que se tornem expressão de experiências vividas. Os dados da pesquisa me levam a concluir que as liberdades espirituais individuais, típicas da modernidade, em contexto de múltiplas instâncias de oferta de sentido, vão se apropriando criativamente do que existe e imaginando novas formas de expressão de suas sensibilidades. Nota-se, a partir do universo da pesquisa, que os indivíduos vão se distanciando gradativamente de uma religiosidade de “convertido”, uma vez que a tônica é a abertura ao diferente e a negação da afirmação dogmática. Segundo Leila Amaral, assiste-se a “uma espécie de irreverência espiritual que contribui para uma religiosidade porosa” (AMARAL, 2000, p. 206). Prefiro usar o termo espiritualidade porosa

que vai filtrando elementos da imanência conjugando-os, às vezes, com elementos de transcendência religiosa, outras vezes não.

Nos diferentes tipos ideais de espiritualidade, o elemento aglutinador é a dimensão da busca, de uma preocupação com o sentido das coisas, e esse sentido deve ter uma profunda relação com tudo o que foi vivenciado e experienciado em suas vidas. Os relatos não deixam dúvidas quanto ao reconhecimento de uma espiritualidade polimorfa, em íntima conexão com uma história ou trajetórias pessoais vividas. Nesses valores e crenças construídos no caminhar, que se exteriorizavam na configuração do rito de casamento, processos de individualização e de identificação estavam sendo operados.

Nas entrevistas com os casais, pude perceber que esta atual geração de agentes, que se encontra na faixa etária média dos 33 anos, ainda teve uma iniciação religiosa, majoritariamente cristã católica, tendo sido iniciados na vida sacramental pelo batismo e pela primeira eucaristia. Dessa forma, as práticas e os pertencimentos religiosos da infância foram transmitidos sob a influência dos vínculos religiosos familiares. Contudo, a partir da adolescência e, especialmente, durante a juventude, na vida de praticamente todos os indivíduos entrevistados, essas práticas e pertencimentos sofreram significativas alterações, com o gradual afastamento das práticas religiosas tradicionais e a busca por caminhos espirituais alternativos.

Considerando os novos arranjos familiares e a ausência ou enfraquecimento das práticas religiosas familiares de outras épocas, e considerando as múltiplas e diferenciadas alternativas existentes na modernidade, as novas tendências parecem sinalizar para significativas mudanças nas tradições religiosas familiares intergeracionais. Um exemplo desse novo movimento, que transcende um pouco o objeto deste estudo, pode ser verificado na crescente busca dos novos casais, por ocasião do nascimento do (a) filho (a), por uma celebração de “batismo” fora da instituição Igreja. O rito de batismo vem compreendido como uma celebração de acolhida da criança junto à comunidade familiar e afetiva no interior da qual essa criança será educada. O rito continua a ser buscado, mas em novas roupagens, sem o tradicional vínculo ou pertencimento a uma instituição religiosa, em nome de uma nova sensibilidade espiritual e em coerência com estilos pessoais de vida. O rito é desejado e adaptado para novos ambientes, de natureza mais familiar e intimista.

O crescimento da desinstitucionalização das tradicionais práticas religiosas e o crescimento das ofertas alternativas podem ser lidos como indicativos de novos tempos e de novas mentalidades em formação. As narrativas dos agentes, em contexto de modernidade, evidenciam que existe um visível descompasso entre discursos religiosos oficiais e as práticas

individuais. Estamos diante de um processo social, de “transformações amplas, contínuas, de longa duração” (ELIAS, 2002, p. 27-28). E a noção de processo põe a ênfase no movimento de transformação e não na radicalidade de uma ruptura. São transformações que vão sendo construídas a partir de uma realidade anterior que ajudou a moldar a nova realidade em novas figurações, a partir de diferenciações que passam a operar em diferentes campos, com diferenciações nas próprias funções sociais de instituições, por exemplo. Assim, novas tradições passam a ser imaginadas e inventadas.

Nesse movimento que acontece no interior de tradições, trago mais uma vez a contribuição de Asad (1996), para quem seria praticamente impossível uma sociedade rigorosamente pós-tradicional. Asad discorda do parecer que uma sociedade possa ser híbrida, no sentido de ser em parte moderna e em parte tradicional, como se fosse possível identificar esses estados “puros”. Ele parte do pressuposto de a tradição constituir uma dimensão da vida social em permanente dinâmica e não algo que, em si, possa ser deixado para trás. A história seria esse movimento. Para Talal Asad, é preciso repensar o conceito de tradição. E nesse esforço, Asad concebe a tradição como um modo prático de vida, como técnicas de produção, na mente e no corpo, de “virtudes e habilidades específicas que foram autorizadas, legadas e reformuladas ao longo de gerações” (ASAD, 2001, p. 216).

Se, por um lado, nas religiões tipificadas como tradicionais, comumente definidas como religiões da salvação, os discursos hegemônicos vinham carregados de mensagens escatológicas e salvíficas, vinculadas à transcendência, na dimensão da imanência secular, por outro lado, as espiritualidades encontram-se mais vinculadas ao *self*, emanam das subjetividades, da autonomia individual, de onde brotam suas motivações e orientações.

Os relatos dos agentes, analisados a partir das técnicas escolhidas, autorizam a falar que na era da imanência, a transcendência não é mais uma necessidade. O foco está no caminhar do sujeito, em suas escolhas subjetivamente motivadas. Embora o sujeito sempre esteja socialmente situado e culturalmente influenciado, o *locus* a partir do qual e para o qual se olha é o da experiência vivida pelo sujeito, para a sua trajetória pessoal de vida, no interior da qual algo faz sentido ou se torna insignificante ou indiferente. Nesse sentido, a modernidade ocidental secular e reflexiva pode ser concebida tanto como uma estrutura social quanto experiência psicológica e postura estética diante da vida.

E nessa nova postura ética e estética diante da vida, pode-se pensar a modernidade como um ar que se respira no qual coexistem diferentes tendências, mas as tendências que comumente vem sendo rotuladas como modernas costumam ser aquelas que apontam para a dissolução de antigas pertencas e para a dilapidação de linhagens religiosas estabelecidas.

Essa concepção está presente em Pierucci (2006), quando ele se serve da ideia de “solvente” para falar das novas formas religiosas na modernidade. Na contramão da perspectiva de Durkheim, da comunidade solidária unificada por representações coletivas, ele se aproxima mais da perspectiva de Weber e, especialmente, de Simmel, referindo-se à modernidade religiosa como o tempo e o espaço do que é difuso.

Os dados da pesquisa e das entrevistas realizadas reiteram essa perspectiva mais weberiana e simmeliana, com um gradual deslocamento de um centro exterior ao sujeito para um realinhamento a partir das motivações de um sujeito individual, que necessita dar sentido à sua vida em meio às multidirecionais ofertas de sentido. Contudo, objetividade e subjetividade são dimensões inseparáveis, assim como as noções de fato social e de ação social, exterioridade e interioridade, generalidade e motivação subjetiva, para dialogarmos com Durkheim e Weber, respectivamente. E esse é um processo sem fim previsível, um fluxo permanente, processo no qual o que hoje pode ser concebido como derivação ou imposição cultural poderá, posteriormente, ser expressão de uma autonomia pessoal.

O recorte de minha pesquisa contemplou um grupo de atores sociais muito singular, que representa um determinado setor social e cultural. Isso ao mesmo tempo em que limita também possibilita um olhar em maior profundidade em campos delimitados. Nessa amostra, a experiência espiritual, mais do que experiência religiosa, não vem definida por uma pertença eclesial, ou por uma pertença a alguma comunidade emocional. O caráter congregacional não aparece como elemento definidor dos grupos, longe disso. As experiências subjetivas caminham para a afirmação do sujeito, por meio da desinstitucionalização de práticas e por novas configurações e sensibilidades.

O pluralismo de formas e de estilos de vida pode aqui ser lido como uma das expressões do espírito que caracteriza a mentalidade moderna secular e reflexiva centrada na autonomia e nas liberdades individuais. E esse pluralismo manifesta-se em praticamente todos os campos, também no âmbito religioso, como um pluralismo de ofertas e de sentidos que traz às novas gerações um leque muito amplo de possibilidades e de perspectivas, criando inclusive novas demandas.

O crescimento das celebrações “fora de igreja”, que hoje faz parte do cenário urbano e cultural de Belo Horizonte, funciona como uma oferta que gera demanda, uma vez que as sensibilidades e os valores subjetivos formam-se a partir de uma realidade na qual os indivíduos vivem inseridos. Por essa razão, os últimos movimentos históricos e culturais indicam um acentuado crescimento nesse setor, sinalizando para uma nova tradição que vem sendo vivenciada na modernidade ocidental secular e reflexiva.

No que tange às concepções relacionadas a deus, a um ente supremo ou a uma energia cósmica, nas entrevistas e nos relatos individuais dos agentes, percebe-se que permanece a crença em um deus, mas a imagem desse ente supremo corresponde cada vez menos à noção cristã de um Deus pessoal e encarnado na história. Segundo Taylor (2010), pode-se reconhecer um movimento que vai do teísmo ao deísmo, da crença no Deus judaico-cristão à consciência deísta de um deus universal vinculado ao mundo natural e não a alguma revelação particular. Como desmembramento do deísmo, na perspectiva de Taylor, o ateísmo surge como expressão histórica possível de uma determinada perspectiva de secularidade, imanentemente fechada ou completa em si. Contudo, esse fechamento à transcendência não seria um destino, uma orientação teleológica. Taylor busca mostrar como que dentro da imanência secular existem as brechas para a abertura à transcendência, à plenitude da vida com vínculos espirituais religiosos ou não. E a pesquisa realizada mostra que uma espiritualidade fechada à transcendência, que absolutiza a imanência está presente nesta modernidade, porém não se faz hegemônica.

Os dados levantados possibilitam a percepção de que a crença é uma resultante de relações, de experiências relacionais vividas, muito mais do que supostamente um mero estado mental. Afinal, “minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros” (TAYLOR, 2013, p. 46). Por isso, as espiritualidades são dinâmicas e provisórias, resultantes das interações, dos modos e dos conteúdos dessas interações. É a verdade do relativo, do relacional e não necessariamente a relatividade do verdadeiro, conforme bem refletido no perspectivismo de Deleuze, cuja ênfase está no relacionalismo e não no relativismo.

Antropologicamente, os sistemas de crenças, percebidos em ação, me levam a falar contra o reducionismo psicologizante, contra a tendência a reduzir as crenças a estados mentais; eles são também atividades de simbolização, de expressão de sentidos em construção, a partir de interações situadas culturalmente. Com efeito, o construto mental aqui realizado do qual nasceu uma tipificação de espiritualidades não pretende ser uma descrição precisa das novas espiritualidades, mas um instrumento que ajuda a relacionar e a compreender as diferentes crenças com as trajetórias pessoais vividas pelos agentes em contexto.

Ao falar do processo civilizador na modernidade, Elias (1993) o associa ao processo de crescente individualização. A partir dos condicionantes sociais, os indivíduos interiorizam normas de conduta, concepções, valores, ideais e dessa interiorização nascem as expressões exteriorizadas da dinâmica interna de apropriação. Com base nisso, as configurações dos ritos

de casamento são construídas nessa relação dialética sociedade-indivíduo. Por essas razões, trago mais uma vez a contribuição de Leach (1996) ao dizer das contradições e incongruências sempre possíveis nesse processo, uma vez que os indivíduos escolhem motivados por ideias e por afetos. E nessas escolhas, as combinações não obedecem necessariamente a uma lógica racional demonstrativa.

Encontra-se, assim, um dinamismo que traz um caráter de descontinuidade à modernidade em sua relação com pensamentos e estilos de vida até então hegemônicos. Para Giddens (1997), a modernidade opera desencaixes e solicita do indivíduo, em sua autonomia e ética reflexiva, processos de apropriação ou de reapropriação para reencaixes que sejam significativos para o sujeito, seja em termos cognitivo-operacionais, político-econômico, estéticos ou ético-morais. O presente estudo, dentro de suas limitações, ratifica essa concepção, ao notar que os atores entrevistados servem-se de suas condições econômicas e empenham recursos materiais e imateriais para formatar um rito de casamento, com cerimônia e festa, que traduza as suas sensibilidades e suas concepções espirituais.

As novas sensibilidades emergem de um tecido social que antecede o próprio sujeito. Isso equivale a falar da dimensão situacional do sujeito no processo civilizatório, no qual o passado não é esquecido nem rejeitado, mas consciente ou inconsciente assumido e superado em novas configurações socioculturais sempre dinâmicas. Por essas razões, articulando as dimensões da exterioridade e da subjetividade, os processos de identificação que os sujeitos vão construindo também passam a ser mais dinâmicos.

A dimensão da reflexividade, que caracteriza a modernidade secular, manifesta-se nos indivíduos nesse duplo movimento: Por um lado, contra forças objetivantes pretensamente portadoras de um sentido que se pretende universal; por outro lado, como movimento para a interioridade de onde brotará ulterior exteriorização. Nesse duplo movimento, é o indivíduo-sujeito que aparece como agente de síntese. E são muitas e dinâmicas as sínteses construídas pelos indivíduos, em nome de projetos de autorrealização. Segundo Giddens (2002), na modernidade tardia, tendo sido questionadas e fragilizadas as grandes narrativas da modernidade iluminista, a grande questão passa pela resignificação, pela ação de significar ou de perceber sentido naquilo que o indivíduo recebe e expressa em contexto.

Se a primeira modernidade estava focada em grandes narrativas às quais os indivíduos ou grupos sociais se vinculavam, o contexto de modernidade reflexiva tem uma singularidade no que tange à abertura sociocultural para novas e plurais configurações de pertencimento. A diferenciação e a pluralidade de estilos de vida ficaram facilitadas na modernidade, a ponto de

formas identitárias recalcadas em outras épocas conseguirem emergir e lutar por seu reconhecimento e visibilidade social (GRACINO JUNIOR, 2011, p. 22).

Todos os rituais de casamento analisados acontecem em contexto de mercado, que gera desejo e demandas nos consumidores, também em matéria de religião e de espiritualidade. Nesses termos, recorro a reflexão de Ronaldo de Almeida (2010), que se refere ao mercado como uma metáfora para pensar o universo religioso das escolhas dos conteúdos e das práticas rituais que são demandadas e consumidas. Almeida recorre à noção de *trânsito*, dada a plurivocidade desse termo, para trazer à luz o movimento, a circulação, a fluidez, a ausência da rigidez de fronteiras, a desinstitucionalização que marca esse universo. Essa noção ajuda a pensar para além das disjuntivas, a superar antinomias ou dicotomias, ajuda a compreender o trânsito de lá para cá, daqui para lá, de apropriar-se e de combinar elementos, sem necessariamente pertencer. E isso vale tanto para o movimento dos indivíduos quanto ao fluxo das próprias crenças e rituais que já não são mais vistos como propriedade ou identidade particular específica.

Com essa plasticidade ou variabilidade de configurações de crenças e de ritos, o olhar antropológico que pude desenvolver nessa pesquisa e nos estudos sobre o rito de casamento “fora de igreja”, em suas diferentes configurações, resultantes de diversas e diversificadas motivações, me fez compreender a complexidade desse universo e transcender perspectivas funcionalistas e substancialistas, que acabam reduzindo e empobrecendo a inesgotável riqueza desse fenômeno que pode e deve continuar a ser estudado.

eguindo os passos de Talal Asad (1996; 2002), diria que a modernidade, mais do que ser “pós-tradicional”, inaugura uma nova tradição, fundamentada na autonomia e na reflexividade dos pensamentos e das ações dos indivíduos, que constroem dinamicamente seus processos de identificação. Dessa forma, os estilos de vida que se formam, influenciados pela pluralidade de escolhas possíveis na modernidade secular e reflexiva, dizem de indivíduos agentes, motivados pelo desejo de autenticidade ou de coerência consigo mesmo. A construção das espiritualidades, das formas de caminhar e de construir os arranjos vai acontecendo enquanto caminha, podendo ora visitar um estilo ora outro, ou simplesmente seguir peregrinando como sujeito em busca de vida autêntica. Dessa forma, as trajetórias individuais plurais são dinâmicas condicionantes das escolhas e dos motivos dessas escolhas realizadas pelos indivíduos e ou casais, em meio aos quais cresce o reinado do princípio da autonomia e da responsabilidade pessoal, em um tempo e em um espaço cada vez mais desterritorializados, marcado pelo cruzamento de diferentes sensibilidades e formas espirituais de caminhar e de construir sentido para a existência.

PARA NÃO CONCLUIR

Não se trata de concluir, mas de recolher observações e reflexões que possam estimular a continuidade dessa reflexão no campo das relações entre cultura, identidades e modos de vida.

No fim dessa jornada, deposito os créditos a Bourdieu quando identifica o social como constituído por campos e cada campo com um magnetismo que influencia na formação das disposições subjetivas de seus agentes posicionados. E esses campos não são concebidos como estruturas fixas, mas produtos históricos que nascem das posições e das disposições dos agentes. E o que determina e demarca a existência, os contornos e a vida de um campo são os interesses, os capitais de diferentes naturezas envolvidos e as ações de seus agentes; em suma, o *habitus*, a internalização da estrutura social. Dessa forma, por um lado, o *habitus* é estruturado pelo campo e, por outro lado, é o *habitus* que constitui o campo. Existe, portanto, uma relação dialética entre o processo de subjetivação e o processo de objetivação, de internalização e de exteriorização. Considerando os processos de diferenciação social, os diferentes princípios compreensivos da realidade constituem e são constituídos por esses espaços estruturados de posições, que são os campos, microcosmos sociais (BOURDIEU, 2004).

Foi essa consciência que me possibilitou pensar na adoção das técnicas da ACM e da Análise de Cluster, que possibilitaram uma aproximação a diferentes *habitus* e espaços socialmente construídos de onde nasceu o construto mental das tipologias de espiritualidades, cujo crédito deposito a Max Weber que, em sua sociologia compreensiva, nos proporcionou recursos para pensarmos por tipos ideais, uma vez que a realidade em si tem uma complexidade tal que fica rigorosamente inapreensível em sua completude.

Sou muito grato às ciências sociais em suas muitas e fecundas mediações analíticas, explicativas e compreensivas dos condicionamentos sociais dos modos de sentir, querer, pensar e julgar dos indivíduos influenciando suas escolhas e suas práticas. Elas me permitiram pensar as tensões, os conflitos, as proximidades e as distâncias que existem entre modalidades e agentes nos diferentes espaços construídos, fazendo ver que os diferentes campos, em diferentes momentos históricos, não são jamais meras reproduções, são também produções, moldando tanto continuidades quanto discontinuidades.

Conforme se pode notar, em diferentes momentos deste trabalho, a modernidade produziu um processo de individualização, centrado na autonomia do sujeito, que se fez visivelmente presente nos relatos dos agentes e em suas configurações dos ritos de casamento.

Vimos também que a modernidade ocidental em sua dimensão secular não comporta processos uniformes e unilineares, mas multifacetados, que admitem diferentes ênfases, respeitando a referência fundamental: a autonomia do sujeito.

Retomando os argumentos de Asad (1996), o mais adequado não seria identificar a modernidade como se fosse uma instância pós-tradicional, mas como um território, um tempo e um espaço nos quais novas tradições vão sendo criadas, em nome das liberdades. Assim, ao olhar para as sombras da modernidade não vemos homogeneidade, mas pluralidades, graças às vozes do romantismo que continuam a ressoar em sua reação à racionalidade iluminista, em sua rejeição aos apelos universalistas, interpelando os atores para a ousadia em apropriar-se de modo livre e criativo das diferentes instâncias de sentido, para além da racionalidade que se fixa em binômios como secular e religioso, profano e sagrado. E o estudo das diferentes configurações do rito de casamento “fora de igreja” ratifica esse argumento da presença de diferentes racionalidades em jogo nas apropriações que os agentes faziam de expressões rituais de uma tradição ainda muito viva.

No decorrer deste estudo, especialmente ao abordar as diferentes demandas por configurações do rito de casamento, pode ser verificado o quanto a emoção e a sensação são partes integrantes do ritual. Nas pegadas do romantismo, a sensação passa a ser um dos caminhos de acesso à verdade profunda do agente, mais próxima e fidedigna de sua trajetória pessoal, para além da mera perspectiva da demonstração racional. Com base nesses novos fundamentos e critérios para a configuração de práticas sociais, passa a ter lugar a contradição, a possibilidade de arranjar a partir de racionalidades díspares. Em termos antropológicos, isso se aproxima das narrativas que concebem o indivíduo como uma totalidade, uma unidade plural, uma singularidade de múltiplas dimensões.

Esse deslocamento operado pela modernidade secular e reflexiva, que deixa de se fixar em coerências racionalmente estáveis e passa a admitir e a cultivar identificações temporárias nos diferentes campos da vida, da política ao amor conjugal, gera também uma nova consciência segundo a qual a contradição não necessariamente é um sinal de fraqueza, mas pode vir a ser expressão de autenticidade, de quem vive o momento com inteireza de ser. Isso reforça o argumento de Hall (2011, p. 9) de que a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Em decorrência dessa consciência, dediquei-me à construção dos tipos ideais de espiritualidade, que tem por objetivo lançar luz sobre um novo fenômeno cultural em consolidação.

Ao centrar-se no horizonte motivacional dos agentes e valorizar o plural, a modernidade secular e reflexiva favorece a formação e a exteriorização de tensões e conflitos,

que passam a ser concebidos como momentos internos de um processo de autorrealização. Nesse sentido, retomando o argumento de Giddens (2002), a abertura da vida social de hoje favorece a reflexividade da vida dos sujeitos, incentivados à autenticidade, a serem verdadeiros consigo mesmos.

Esse processo promove algumas graduais desconstruções, que puderam ser reconhecidas nos dados deste estudo. Algumas dessas desconstruções verificadas nos tipos ideais de espiritualidade na modernidade secular e reflexiva — especificamente na espiritualidade monista materialista e na espiritualidade crente sem pertencimento — referem-se ao mundo natural como cosmos e criação divina, do sujeito como subordinado a forças sobrenaturais e do mundo social em sua hierarquia e permanência.

A narrativa que apresenta a modernidade ocidental como o tempo do indivíduo, precisa ser complementada, uma vez que o *habitus do sujeito* é socialmente produzido e toda cosmovisão e toda forma de espiritualidade são também emanções do socialmente vivido. Assim é correto falar em novos mecanismos de autoidentificação, que geram novas práticas, que plasmam novos costumes e inventam novas tradições, mas tudo isso acontece a partir de uma tradição, a partir de práticas e de costumes socialmente reconhecidos.

Essa nova tendência dos casamentos “fora de igreja”, em jardins, em casas de eventos, pode, portanto, ser vista como uma reação, na linha de reflexão de Campbell (2001), de uma “personalidade romântica”. Traduzindo, aquilo que historicamente vinha sendo negado, inibido ou supresso passa a ser um campo de sonhos que produz configurações substitutivas. O que pode ajudar a explicar a emergência desse fenômeno seria, portanto, “uma relação de semelhança entre a prática de inibir a expressão emotiva e a valorização da paixão profunda”. Nessa combinação de forças, a “restrição de impulsos de comportamento” alimentaria o “desvio para outros canais amplamente imaginativos e ocultos”, produzindo novas e diferentes manifestações culturais (CAMPBELL, 2001, p. 310).

Isso reforça a tese de que a emergência de uma nova forma de racionalidade, associada ao romantismo, para além de uma mentalidade calculista, combinando imaginação e sentimento, paixão e sonho criativo, exterioriza-se em novas experiências e em novas criações que emergem do anseio, capazes de plasmar novas e diferenciadas espiritualidades. Isso vem ao encontro da argumentação de Harvey (2001, p. 36-37) ao afirmar que “a fixidez categórica do pensamento iluminista foi crescentemente contestada e terminou por ser substituída por uma ênfase em sistemas divergentes de representação”, dado o individualismo como valor social, com ênfase em sua dimensão ético-moral, conforme bem refletido por Dumont (2000).

As novas configurações que o rito de casamento vem recebendo, conforme aqui estudado, corrobora a concepção weberiana de história, não como teleologia, mas como um devir, um processo relacionado a ações orientadas por interesses; o que evidencia a dimensão de abertura e de imprevisibilidade.

Ao reconhecer nas pesquisas e nas leituras dos dados diferentes formas de espiritualidade na modernidade, lembrei-me das modernidades múltiplas de Eisenstadt (2001), no sentido de que, mesmo no ocidente, existem diferentes modernidades uma vez que contempla diferentes atores, múltiplas subjetividades e diferentes sensibilidades, que reivindicam reconhecimento e inclusão, conferindo à modernidade uma dimensão dinâmica, plural, múltipla. Dessa forma, a própria modernidade acaba propiciando as condições favoráveis para essas reações e apropriações plurais, que podem inclusive ser contrárias ao postulado do individualismo moderno abraçando dimensões mais holísticas (CAMURÇA, 2003).

O presente estudo me permitiu reconhecer e ratificar o argumento de Taylor (2010), segundo o qual na era da imanência, na qual se constroem diferenciados quadros de compreensão e de sentido, a fé em Deus passou a ser uma entre tantas possibilidades, que emanam da trajetória do indivíduo em sua busca por vida plena. A pedra angular de toda essa dinâmica sustenta que o engajamento de toda sorte é uma questão de decisão, de adesão pessoal.

Nos relatos dos agentes, tendo em vista a preparação da cerimônia de casamento figurava constantemente a tensão entre a reprodução do modelo de rito conhecido e o desejo de inovar, o que fortalece a tese da dimensão mimética do rito, que está na origem dos sentimentos de pertença e nos processos de socialização, mas também de sua abertura para atribuições subjetivas de valor e, assim, para progressivas adaptações e alterações, corroborando o processo de individualização.

Nessa tensão entre mimesis e inovação, as narrativas dos agentes evidenciam que, mesmo em modernidade, em sociedades do conhecimento e da informação, da ciência e das tecnologias, indivíduos trazem em suas crenças superstições e recursos à magia, o que reforça as reflexões sobre as múltiplas modernidades e sobre diferentes formas de racionalidade e de sensibilidade acionadas pelos agentes na configuração de seus atos sociais.

Um elemento que perpassou todo o estudo, presente desde as primeiras entrevistas até às inovações presenciadas no rito de casamento pode ser sintetizado nessa ideia que é também uma habilidade e que consiste em combinar diferentes sensibilidades e estilos, em construir transições ou mesmo em não se ater a fronteiras rígidas. E isso reforça a tipologia ideal

weberiana das ações sociais. Na prática da pesquisa, eu não via motivações unilaterais em estado puro, mas sempre a tendência em combinar, mesmo que inconscientemente, diferentes motivos que, *grosso modo*, expressavam a constitutiva e dialética relação ator e estrutura, agência e condicionamento sociocultural, com uma consciente e expressa convicção em buscar uma ressignificação de valores e práticas culturais.

Dessa forma, os estilos de vida que se formam, influenciados pela pluralidade de escolhas possíveis, dizem de indivíduos agentes, motivados pelo desejo de autenticidade ou de coerência consigo mesmo. Isso reforça o argumento de Tambiah (2018) de que no rito estamos diante de uma totalidade constituída de palavras e de ações, de padrões e regras de combinação, mas ao mesmo tempo de abertura, dada a presença da agência em sua força atributiva de sentido, de onde emana a polissemia e multiplicidade de usos de tradições culturais.

No final da trajetória desta pesquisa, tendo analisado os dados coletados e as narrativas dos agentes entrevistados torna-se possível, a título de uma provisória conclusão, afirmar que existem associações que podem ser feitas entre as diferentes espiritualidades — diferentes esquemas de percepção, julgamento e ação ou *habitus*, socialmente compartilhados intra-grupamentos aqui idealmente tipificados — e as decisões pelo casamento em si, pelo casamento “fora de igreja” e com algumas diferenciações nas configurações do rito de casamento.

O que foi sendo evidenciado nessa combinação de *empeiria* e interpretação, de explicação e compreensão remete às tensões entre exterioridade e interioridade, estrutura e agência, tensões nas quais nada acontece em estado puro, nem a simples transposição da exterioridade sociocultural para novos espaços sociais construídos nem tampouco uma independente subjetividade que livremente dá asas à sua imaginação e constrói configurações a partir de sua sensibilidade.

Os dados e as interpretações reforçam a tese segundo a qual o enraizamento cultural fomenta o cultivo de formas de sensibilidades e que essas formas, por implicarem apropriações subjetivas, são sempre provisórias e incertas. Por essa razão, qualquer pretensão de universalismo acaba adquirindo aspectos ideológicos. Estamos sempre diante de múltiplas e diferenciadas formas de expressão e apreciação estética, resultantes de singulares esquemas de percepção cultivados socioculturalmente.

Por fim, as interpretações aqui sugeridas a partir dos visíveis limites desta pesquisa devem ser acolhidas não como verdades essenciais, mas como tentativas, empiricamente fundamentadas, de tecer aproximações a um fenômeno sociocultural por demais complexo,

que permanece aberto para ulteriores investigações que possibilitem alargamento analítico, confrontando dados de pesquisas igualmente mais abrangentes, especialmente contemplando maior diversidade de agentes sociais para maior representatividade da complexidade do tecido social.

REFERÊNCIAS

- ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.) **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ALEX, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais**. Trad. por Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.
- ALMEIDA, Ronaldo de. “Religião em Transição”. *In*: Martins, Carlos B. (coord.) e Duarte, Luiz F. D. (Org.). **Horizontes das Ciências Sociais**. Antropologia, São Paulo, Anpocs, 2010, p. 367-406.
- ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, v. 2, 1972.
- AMARAL, Leila. “Os errantes da Nova Era e sua religiosidade caleidoscópica”. **Cad. ciênc.soc.**, Belo Horizonte, 1993, v.3, n.4, p. 19-32.
- AMARAL, Leila. “As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 1996, ISER, v.17, n.1-2, p. 54-74.
- AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AMARAL, Leila. “Nova Era: sobre uma cultura religiosa errante no Brasil contemporâneo”. **Concilium**. Petrópolis: RJ, n. 296, 2002/3.
- AMARAL, Rita. “Para uma antropologia da festa: questões metodológico-organizativas do campo festivo brasileiro”. *In*: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wânia (Orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução Torrieri Guimaraes. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**. Discipline and Research of Power in Christianity and Islam. Baltimore/London: John Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, Talal. “Reading a modern classic”: W. C. Smith's. “The Meaning and End of Religion”. **History of Religions**, v. 40, n. 3, p. 205-222, 2001.
- ASAD, Talal. Interview (by Saba Mahmood). “Modern power and the reconfiguration of religious traditions”. **SEHR**, vol. 5, issue 1: Contested Politics Updated February 27, 1996. Disponível em <https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>. Acesso em: 21. mar. 2020.

- ASAD, Talal. Interview (by Nermeen Shaikh). “Asian Source” 2002. Disponível em: <http://www.asiasource.org/news/special_reports/asad.cfm>. Acesso em: 15 jun. 2020.
- ASAD, Talal. **Formations of the Secular**. Christianity, Islam, Modernity. Palo Alto: Stanford University Press, 2003.
- ASAD, Talal. “A construção da religião como uma categoria antropológica”. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 2010, n° 19, p. 263-284.
- AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAUBÉROT, Jean & MILOT, Micheline. **Laïcités sans frontières**. Paris: Éditions Du Seuil, 2011.
- BECK, Ulrich et al. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
- BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Ed.34, 2010.
- BECKER, Howard. “A história de vida e o mosaico científico”. In: **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: HUCITEC, 1999.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter L. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaios sobre liberdade**. Universidade de Brasília: Brasília, 1969.
- BERLIN, Isaiah. “A Apoteose da Vontade Romântica. A revolta contra o mito de um mundo ideal”. In: HARDY, Henry (org.) **Os Limites da Utopia**. Capítulos da história das idéias. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BERTONCELO, Edison. “Classe Social e Alimentação: Padrões de consumo alimentar no Brasil contemporâneo”. **RBCS**, São Paulo, 2019, vol. 34 n° 100, p. 1-27.
- BESECKE, Kelly. “Speaking of meaning in modernity: Reflexive spirituality as a cultural resource”. **Sociology of Religion**, 2001, vol. 62, n. 3, p. 365-381.
- BLANCARTE, Roberto. **El Estado laico**. México: Nostra Ediciones, 2008.
- BOAS, Franz. **A Formação da Antropologia Americana, 1883-1911**. Tradução de Rosaura Maria Cirne Lima Eichenberg. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora UFRJ, 2004.
- BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **La noblesse d’Etat: grandes écoles et esprit de corps**. Paris: Editions de Minuit, 1989.

- BOURDIEU, Pierre. **In other words**. Essays Toward a Reflexive Sociology. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- BOURDIEU, P. “Efeitos do lugar”. In: BOURDIEU, P. (Org). **A miséria do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. Revisão técnica Paula Montero. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BRASIL. [Constituição de 1988]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016. Acesso em: 10. Mar.2020
- CALVANI, Carlos E. Brandão. “Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais”. **Horizonte**, Belo Horizonte, 2014,v. 12, n. 35, p. 658-687.
- CAMPBELL, Colin. **A Ética Romântica e o Espírito do Consumismo Moderno**. Tradução de Maura Gama. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Secularização e Reencantamento: a Emergência dos Novos Movimentos Religiosos”. **BIB**, 2003, nº 56, p. 55-69.
- CASANOVA, J. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, “As religiões estão se tornando cada vez mais globais”. CASANOVA em entrevista concedida à **IHU On-Line**, São Leopoldo, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/508258-as-religioes-estao-se-tornando-cada-vez-mais-globais-entrevista-especial-com-jose-casanova>. 06. fev.2020.
- CASANOVA, J. “Secularization Revisited: a Reply to Talal Asad”. In: HIRSCHKIND, Charles e SCOTT, David (org.). **Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors**. California: Stanford University Press, 2005, p. 12-30.
- CASANOVA, Jose. “La inmigración y el pluralismo religioso”. **Revista CIDOB d’afers Internationals**, Barcelona, 2007, n. 77. p. 13-39.
- CASANOVA, J. **O Problema da Religião e as Ansiedades da Democracia Secular Europeia**. Disponível em : http://www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova.htm. Acesso em: 08. mar. 2019.
- COMTE, Auguste. **Discurso sobre o Espírito Positivo**. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

- COMTE-SPONVILLE- André. **Do corpo**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- COMTE-SPONVILLE- André. **O espírito do ateísmo**: introdução a uma espiritualidade sem Deus. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1975.
- COUTINHO, José Pereira. “Religião e outros conceitos”. **Sociologia**. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2012, vol. XXIV, p. 171-193.
- DA MATTA, Roberto. “O ofício do etnólogo ou como ter ‘Anthropological Blues’”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- DA MATTA, R. “Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade”. **Mana**, Rio de Janeiro, 2000ª, v. 6, n.1, p. 7-29.
- DA MATTA, R. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000b.
- DA MATTA, R. “Apresentação”. In: VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**, 2ª ed. Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.
- DAVIE, Grace. **The sociology of religion**. London: Sage Publications, 2007.
- DELEUZE, G., & GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Tradução Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- DUARTE, Luis Fernando Dias. “A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente”. São Paulo: **RBCS**, 2004, vol.19, nº55, p. 5-19.
- DUMONT, Louis. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. 5ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DURKHEIM, É. **O suicídio**. Lisboa: Presença, 1977

- DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Tradução L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza: UFCE/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza C. “Etnografia: saberes e práticas” *In*: FELDMAM-BIANCO, Bela (Org). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**. Vol.II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- ELIAS, Norbert. **Escritos & ensaios 1**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- EISENSTADT, Schmucl N. “Modernidades múltiplas”. **Sociologia, Problemas e Práticas**, Oeiras, 2001, n.35, p. 139-163.]
- FRIGERIO, A. La “¿nueva?” espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. **Ciencias Sociales y Religión**, 2016;18(24), p.209-231.
- FRIGERIO, Alejandro. “Lógicas y límites de la apropiación New Age: Donde se detiene el sincretismo”. *In*: **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age**. DE LA TORRE, Renée; ZUÑIGA, Cristina G.; JUET, Nahayeilli J., (Org.). México, DF: Casa Chata/CIESAS/ ColJal. 2013. p. 47-70
- FRAZER, Sir James George. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro, Guanabara, 1982.
- FREYRE, Gilberto. **Vida social no Brasil nos meados do século XIX**. 1ª edição digital Global Editora: São Paulo: 2013 [Recurso eletrônico].
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, [1973] 1989.
- GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. 2ª ed. Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GIDDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.
- GIDDENS, A. “A vida em uma sociedade pós-tradicional”. *In*: BECK, Ulrich et al. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.
- GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- GLOCK, Charles; STARK, Rodney. **Religion and society in tension**, Chicago, Rand McNally & Co, 1969.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna”. *In*: FELDMAM-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987, p. 227-344.

- GRACINO JUNIOR, Paulo. “Para além da metáfora do mercado: Uma análise não utilitarista da competição religiosa a partir de duas regiões de Minas Gerais”. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, 2011, ano 13, n. 14, p. 13-41.
- GRACINO JUNIOR, Paulo. “**A demanda por deuses**”: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito**. A inclusão do outro. São Paulo: Loyola. 2004.
- HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HADOT, Pierre. **Philosophy as a way of life**: spiritual exercises from Socrates to Foucault. Princeton, Princeton University Press, 1995.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo, Loyola, 2004.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu Silva, Guaracira Lopes Louro, 11º ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.
- HEELAS, Paul; WOODHEAD Linda. **The spiritual revolution**: why religion is giving way to spirituality. Oxford: Wiley-Blackwell; 2005.
- HEELAS, Paul. **Spiritualities of Life**: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. London: Blackwell, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da religião?”. **Religião e Sociedade**, 1997, 18 (1), p. 31-47.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERTZ, Robert. “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. Tradução de Alba Zaluar. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 1980, n. 06, p. 99-128.
- HILL, Peter; PARGAMENT, Kenneth; HOOD, Ralph; MCCULLOUGH Michael; SWYERS, James; LARSON, David; ZINNBAUER, Brian. “Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure”. **Journal for the Theory of Social Behavior**, 2000, vol. 30, n. 1, p. 51-77.

HOUTMAN, Dick; AUPERS, Stef. “The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000”. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 2007, vol 46, n. 3, p. 305-320.

HOUTMAN, Dick; HEELAS, Paul; ACHTERBERG, Peter. Counting spirituality: Survey methodology after the spiritual turn. In: **Annual Review of the Sociology of Religion**, Vol.3: New Methods in the Sociology of Religion. BERZANO, Luigi; RIIS, Ole (Org.). 2012. p. 25-44

JUNG, C. G. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Tradução de Dora Ferreira da Silva Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: ‘O que é Esclarecimento’”? Tradução Danilo Marcondes. In: MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de Ética**. De Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 95-100.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

KLÜGER, Elisa. “Análise de correspondências múltiplas: fundamentos, elaboração e interpretação”. **BIB**, São Paulo, 2018, n. 86, p. 68-97.

KIRSCHBAUM, Charles. “Decisões entre pesquisas *quali* e *quanti* sob a perspectiva de mecanismos causais”. **RBCS**, São Paulo, 2013, vol.28, nº 82, p 179-257.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. RJ/SP, Forense: 1979.

LEACH, E. R. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. Um estudo da estrutura social Kachin. Tradução de Geraldo G. Souza; Antonio e P. Danesi e Gilson, C.C. de Souza. São Paulo: EDUSP, 1996.

LEITE, Rogério Proença. **Contra-usos da cidade**: Lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas/São Cristóvão: Editora Unicamp/Ed.UFS [2ª Ed.], 2007.

LÉVI-STRAUSS. **L'homme nu**. Mythologiques. Paris: Plon, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Maus”. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Tradução Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU/ EDUSP, 1974.

LÉVI-STRAUSS, C. “O feiticeiro e sua magia”. In: **Antropologia estrutural**. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 6ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho D'Água; Loyola, 2014.

MAFRA, Tereza Cristina Monteiro. **O casamento entre o tempo e a eternidade**: uma análise à luz da comunhão plena de vida, da proteção da confiança e do direito intertemporal (Tese de doutorado, UFMG), 2003. Disponível em <http://hdl.handle.net/1843/BUOS-98ZGTZ>. Acesso em: 26. mai. 2020.

- MALINOWSKI, B. **A vida sexual dos selvagens do noroeste Melanésia**: descrição etnográfica do namoro, do casamento e da vida de família entre os nativos das Ilhas Trobiand (Nova Guiné Britânica). Tradução Carlos Sussekind. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.
- MARIANO, Ricardo. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- MARIANO, Ricardo. “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”. **Estudos Avançados**, São Paulo, 2004, n. 18(52), p. 121-138.
- MARIANO, Ricardo. “Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”. **Civitas**, Porto Alegre, 2011, v. 11 n. 2 p. 238-258.
- MARIANO, Ricardo. “Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010”. **Debates do NER**, Porto Alegre, 2013, ano 14, n. 24, p. 119-137.
- MARINS, Cristina Teixeira. “Com açúcar e afeto: um olhar antropológico sobre rituais matrimoniais a partir de suas mesas de doces”. **Mana** [online], 2017, vol.23, n.2, p. 401-426. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v23n2/1678-4944-mana-23-02-00401.pdf>. Acesso em: 30. jan. 2020.
- MARINS, Cristina. **Quando o céu é o limite**: um olhar antropológico sobre o universo dos casamentos e dos cerimonialistas. Niterói: Eduff, 2016.
- MARRAMAO, Giacomo. **Céu e Terra**. Genealogia da secularização. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do partido comunista**. Trad. de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- MATEUS, in: A BÍBLIA: tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.
- MCKINNON, Susan and CANNELL, Fenella. “The Difference Kinship Makes”. **Vital Relations: Modernity and de Persistent Life of Kinship**. School for Advanced Research Press. Santa Fe, New Mexico, 2013. Disponível em: https://sarweb.org/media/files/sar_press_vital_relations_chapter_1.pdf. Acesso em: 04. jul. 2020.
- MONTERO, Paula. “Max Weber e os dilemas da secularização”. **Novos Estudos Cebrap**, 2003, vol. 65, p. 34-44.
- MONTERO, Paula. “Religião, modernidade e cultura: Novas questões”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 249-263.
- MONTERO, Paula. “Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil”. **Revista Etnográfica**, 2009, vol. 13, n. 1, p. 7-16.

- MONTERO, Paula. “Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 2010, n. 19, p. 259-261. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44989/48601>. Acesso em: 08. jun. 2020.
- MONTERO, Paula. “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 2012, n.32(1), p. 167-183.
- MONTERO, Paula. “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”. **Cultura y Religión**, 2013, vol. II, p. 132-150.
- NAGEL, T. “What is it like to be a bat?” In: ROSENTHAL, D. (Ed.). **The Nature of mind**. New York: Oxford University Press, 1991, p. 422-428.
- NAGEL, T. Como é ser como um morcego? Tradução Paulo Abrantes. **Cadernos de História da Filosofia da Ciência**, série 3, Campinas, 2005, v. 15, n. 1, p. 245-262.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”. **Revista de Antropologia**, vol. 39, nº1, 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. “As categorias do entendimento na antropologia” In: Oliveira, R.C. **Sobre o pensamento antropológico**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 27-48.
- ORO, Ari Pedro. “A laicidade no Brasil e no Ocidente Algumas considerações”. **Civitas**, 2011, v. 11 n. 2 p. 221-237.
- PEIRANO, MARIZA. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PEIRANO, MARIZA. **A análise antropológica de rituais**. Série Antropologia. Brasília, 2000.
- PEIRANO, MARIZA **O dito e o feito. Ensaio de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.
- PEIRANO, MARIZA. **Rituais ontem e hoje**. Coleção Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. “Relatos Oraís: Do Indizível ao Dizível”. In: Von Simon, O.M. (org.) - **Experimentos com História de Vida (Itália-Brasil)**. São Paulo: Vértice, 1988.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T. A. Queiroz: 1991.
- PEREZ, Léa Freitas. “breves notas sobre a religiosidade brasileira”. In: PEREZ, Léa Freitas. **Festa, Religião e cidade: corpo e alma do Brasil**. Porto Alegre: Medianiz, 2011, p. 121-183.

- PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wânia (orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- PETERS, Gabriel. “Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu”. **RBCS**, São Paulo, 2013, vol. 28, n° 83, p. 47-71.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em Sociologia da Religião”. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, 1997, n.49, p. 99-117.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, 1998, vol. 13, n° 37, p. 43-73.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil”: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, 2004, v. 18, n. 52, p. 17-28.
- PIERUCCI, A. Flávio. “Religião como solvente – uma aula”. **Novos Estudos Cebrap**. São Paulo, 2006, n. 75, p. 111-127.
- PINHO, Érika Bezerra de Meneses. **"Um sonho não tem preço"**: Uma etnografia do mercado de casamentos no Brasil. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2017. Disponível em <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/157909/001018832.pdf?sequence=1>. Acesso em: 29. jun. 2019.
- RABELO, Miriam Cristina M. “Religião, Ritual e Cura”. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Saúde e Doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.
- RICOUER, Paul. **O Conflito das Interpretações**. Lisboa: Rés, 1988.
- RIESEBRODT, Martin. “A ética protestante no contexto contemporâneo”. Tradução Norma Caroline Demamann Müller. **Tempo Social**, São Paulo, 2012, v. 24, n. 1, p. 159-182.
- RODOLPHO, A. L. “Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica”. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, 2004, v. 44, n. 2, p. 138-146.
- RORTY, Richard. **Verdade e Progresso**. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.
- SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: ORO, A. P.; STEIL, C. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 103-115.
- SANCHIS, Pierre. “Desencanto e formas contemporâneas do religioso”. **Ciências Sociales y Religión**, 2001, año 3, n. 3, p. 27-43.
- SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

- SEGALEN, Martine. “Plasticidade, polissemia, mudança social: o exemplo do casamento”. *In: Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 117-138.
- SEGALEN, Martine. *Éloge du mariage*. Gallimard, 2003.
- SEGALEN, Martine. “L'invention d'une nouvelle sequence rituelle de mariage”, *Hermès - Rituels*, Paris, 2006, n. 43, p. 159-168.
- SELL, Carlos Eduardo. “A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização”. *Política & Sociedade*, Florianópolis, 2017, vol. 16, n. 36, p. 44-73.
- SEMAN, Pablo; VIOTTI, Nicolás. “El paraíso está dentro de nosotros”: *La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy*. Nueva Sociedad n. 260, p. 81-94. 2015.
- SIMMEL, G.. *Philosophie de l'argent*. Paris, PUF, 1987.
- SOINTU, Eeva; WOODHEAD, Linda. Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, n. 2 (Jun., 2008), p. 259-276. 2008.
- SOUZA, Luíz Alberto Gómez de. “Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado”. *Religião e Sociedade*, São Paulo, 1986, 13(2), p. 2-16.
- STARK, Rodney & MCCANN, James. “Market forces and catholic commitment: exploring the new paradigm”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1993, 32 (2), p. 111-124. Disponível em JSTOR, www.jstor.org/stable/1386791. Acesso em: 20 Jul. 2020.
- SUTCLIFFE, Steven; BOWMAN, Marion (Org.). *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2000.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Cultura pensamento e ação social*. Uma perspectiva antropológica. Tradução de Lilian Loman. Petrópolis: Vozes, 2018.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- TAYLOR, Charles. *Western Secularity*. *In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VAN ANTWERPEN, J. (Ed.) Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- TAYLOR, C. O que significa secularismo? *In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.
- TAYLOR, C. *As fontes do self: a constituição da identidade moderna*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- TERNISIEN, Xavier. *Etat et religions*. Paris: Odile Jacob/La Documentation Française, 2007.

- TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Aspectos do Ritual Ndembu. Tradução de Paulo Gabriel H. Pinto e Arno Vogel. Niterói: EdUFF: 2005.
- TURNER, V. **Revelation and divination in Ndembu ritual**. Ithaca: Cornell University Press, 1975, p. 31. Apud. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. “Luzes e sombras no dia social: o símbolo ritual em Victor Turner”. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, 2012, vol.18, n.37, p. 103-131.
- VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. 2. ed. Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.
- VELHO. Gilberto. “Observando o familiar”. In: VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**. Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora: 1987, p. 121-132.
- VELHO, Otávio. “Globalização: antropologia da religião”. **Mana**. Estudos de Antropologia social, Rio de Janeiro, 1997, v.3, n. 1, p. 122-154.
- WACQUANT, Loïc. “Poder simbólico e fabricação de grupos: como Bourdieu reformula a questão das classes”. Tradução de Sérgio Lamarão. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, 2013, n.96, p. 87-103.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Organização e Introdução: H.H. Gerth e C. Wright Mills. 5ª ed. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Vol 1. Brasília, DF, Editora UNB, 1991, p. 270-418.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- WILSON, Bryan. **Religion in Secular Society**. London: Watts, 1966.
- WILSON, Bryan. **The social dimension of sectarianism. Sects and new religious movements in a contemporary society**. Oxford/New York, Oxford University Press, 1990.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- WOOD, M. “The sociology of spirituality: reflections on a problematic endeavor”. In: Turner B, editor. **The new Blackwell companion to the sociology of religion**. London: Wiley-Blackwell; 2010, p. 267-285.
- WOODHEAD, Linda. “Real Religion, Fuzzy Spirituality?”: Taking Sides in the Sociology of Religion. In: AUPERS Steve, HOUTMAN Dick, (Orgs), **Religions of Modernity: Relocating**

the Sacred to the Self and the Digital. AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick (Orgs.). Leiden: Brill. 2010, p. 31-48.

WULF, Christoph. “Aprendizagem cultural e mimese: jogos, rituais e gestos”. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, 2016, v. 21 n. 66, p. 553-568.

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO SEMI-ESTRUTURADO

Estimado (a)

Muito obrigado por participar desse momento, que antecede a celebração da história do seu amor. Peço que responda com toda a transparência. As informações serão fundamentais para um melhor conhecimento da realidade do rito de casamento celebrado “fora de Igreja”.

I. Identificação de sexo: 1. ☐ masculino 2. ☐ feminino

II. Idade: anos

III. Formação: Atual nível de formação

- | | | |
|--|---|---|
| 1. ☐ Ensino Médio | 3. ☐ Pós- graduação. | 5. ☐ Doutorado |
| 2. ☐ Graduação | 4. ☐ Mestrado | 6. ☐ Pós-Doutorado |

IV: Área de atuação profissional:

V: Em termos de religião, assinale a alternativa que melhor o (a) descreve:

1. ☐ Ateu. Não creio na existência de um ser supremo.
2. ☐ Budista ou outra tradição oriental
3. ☐ Cético. Não sei se [Deus] existe ou se não existe. Essa questão me é indiferente.
4. ☐ Crente sem pertencimento
5. ☐ Cristão Católico
6. ☐ Cristão Evangélico
7. ☐ Espírita
8. ☐ Judeu
9. ☐ Religião de matriz africana
10. ☐ New Age, Holismo, Esoterismo
11. ☐ Outro:

VI). Sobre a fé em Deus, em um ente supremo, em uma energia cósmica e sua presença e atuação no mundo e na vida das pessoas, responda “SIM” se acredita e “NÃO” se não acredita ou discorda.

Deus é criador, Espírito perfeito, Todo-Poderoso, presente na vida dos seres humanos.

☐ SIM ☐ NÃO

A natureza é uma criação de Deus. Contudo, Deus não intervém no curso da Natureza.

☐ SIM ☐ NÃO

Existe uma força cósmica, uma energia maior presente em todas as coisas, MAS NÃO ATUANTE.

☐ SIM ☐ NÃO

Existe uma força cósmica, uma energia maior PRESENTE E ATUANTE em todas as coisas.

☐ SIM ☐ NÃO

VII). Sobre uma possível relação entre corpo e alma / mente, assinale a alternativa com a qual estiver mais de acordo.

1. ☐ Monismo. Somos somente corpo. Inclusive a mente é um composto de neurônios comunicantes.
2. ☐ Dualidade. Somos compostos por um corpo material (físico) e por uma alma imaterial (espiritual).

VIII. Sobre a perspectiva ou não de vida após a morte, assinale a alternativa com a qual estiver mais de acordo

☐ Não acredito em vida pós-morte.

- ☐ Essa questão me é indiferente. Não me preocupo com isso.
- ☐ Acredito em vida eterna e acredito em Ressurreição.
- ☐ Acredito em evolução espiritual e em Reencarnações.
- ☐ Acredito em evolução espiritual e em “algo a mais” após a morte do corpo material.

IX. Na tradição religiosa, a palavra “sagrado” é expressão muito usada e muito significativa. Essa palavra para você é significativa? Ela deveria/poderia ser usada no seu rito de casamento? Em caso afirmativo, o que seria “sagrado”? Em caso negativo, haveria alguma outra palavra ou expressão que, no seu entendimento, deveria substituir essa expressão? Deixe aqui o seu comentário.

X) Enumere de 1 a 4, sendo o número “1” o principal critério a partir do qual julga e distingue o “certo” do errado”. E na sequência enumere os demais. A noção de “certo e errado” está vinculada:

- ☐ ao próprio sujeito individual que deve definir o que seja certo e o errado.
- ☐ à Constituição do País, que estabelece social e culturalmente o que seja certo e errado.
- ☐ à Natureza, à ordem natural das coisas.
- ☐ a Deus, à Vontade Divina que tudo criou com um objetivo certo.

XI). Com qual frequência você pratica algum rito religioso: rezar, ir a um culto ou missa, benzer-se....

1. ☐ Nunca. 2. ☐ Diariamente. 3. ☐ Semanalmente.
4. ☐ Mensalmente. 5. ☐ Semestralmente. 6. ☐ Anualmente.

XII. Você já foi casado (a) anteriormente? Em caso afirmativo, durante quanto tempo.

- ☐ Não ☐ . SIM. Por _____ano(s) / _____ meses.

XIII. Antes do rito de celebração do vosso casamento, você e sua esposa (seu marido) moram juntos?

- 1 ☐ Sim. Nesse caso, há quanto tempo moram juntos: _____
- 2 ☐ Não.

XIV. Até o dia do casamento, durante quanto tempo vocês namoraram? _____

XV. Qual foi a principal razão pela qual decidiu casar? Caso deseje assinalar mais de uma opção, marque com nº “1” a mais importante... até nº “5” ou “6” “, a menos significativa para você.

- ☐ celebrar o amor e a união com meu/minha noivo(a), junto aos amigos e familiares
- ☐ Para receber a benção de Deus.
- ☐ por uma exigência do cônjuge e familiares.
- ☐ para oficializar o que sentimos um pelo outro.
- ☐ Para formar uma família e viver ao lado da pessoa amada.
- ☐ outra, que seja mais importante: _____

XVI. O que o (a) levou à decisão de casar “fora de igreja”? Assinale a alternativa que expressa a principal razão. Caso deseje assinalar mais de uma opção, marque com nº “1” a mais importante ou significativa para você e, assim, sucessivamente...

1. ☐ Coerência com estilo pessoal de vida.
2. ☐ Celebrar com os amigos.
- 3 ☐ Impedimento com o direito canônico.

4. ☐ Incompatibilidade de agenda (data não disponível).
5. ☐ por uma questão inter-religiosa ou ecumênica.
6. ☐ Embora tenha fé e tenha sido batizado(a), não me identifico com os discursos das igrejas.
7. ☐ Outro: _____

XVII. Sobre o mês e o dia de casamento. Qual ou quais foram os critérios para escolher(em) a data de casamento. Assinale a alternativa que expressa a principal razão. Caso deseje assinalar mais de uma opção, marque com nº “1” a mais importante ou significativa para você e, assim, sucessivamente...

1. ☐ Por ser um mês em que não normalmente não chove.
2. ☐ por ser o mês em que completamos aniversário de relação afetiva: namoro, noivado.
3. ☐ por ser feriado e/ ou por possibilitar a vinda de familiares e amigos distantes.
4. ☐ por ser um período de férias.
5. ☐ Por outras razões: _____ .

XVIII. Quais foram as razões ou as motivações pela escolha do celebrante que irá officiar a celebração?

XIX. Sobre a vestimenta do ministro celebrante. Deverá ser:

- 1 ☐ Uma túnica de celebrante (normalmente branca).
- 2 ☐ Terno e Gravata.

XX. Você considera a celebração do seu rito de casamento uma cerimônia religiosa?

- a) Sim. Pois, _____...
- b) Não, uma vez que, _____ ...

XXI. Na cerimônia, haverá o momento do ritual de entrada das alianças? Em caso afirmativo, quem irá levar/trazer as alianças? E por quais motivos?

XXII. Depois da celebração do rito de casamento, outros rituais costumam estar presentes na festa, como: sessão de fotos, brinde, corte do bolo danças, comidas e bebidas, etc. Existe algum ritual que você julga “brega”, ultrapassado, sem sentido para você e que vocês (casal) decidiram “cortar” de vosso rito de casamento? Qual ou quais?

XXIII. Em outros tempos, os pais escolhiam a noiva para o filho. Qual foi ou quais foram os critérios conscientes da vossa escolha? Eu escolhi a pessoa amada devido a [...]

XXIV. Caso deseje expressar alguma outra realidade ou experiência relacionada aos preparativos da celebração do rito de casamento, poderá usar esse espaço. (Sobre a estrutura do rito, sobre a escolha de padrinhos e madrinhas, sobre as expectativas culturais, sobre o prazer ou desprazer relacionado a determinados aspectos etc.)

XXV. Em caso de necessidade, você se disporia a um encontro pessoal, junto com seu (sua) noivo(a) para uma entrevista, visando aprofundar alguns aspectos desse questionário?

- (☐) SIM, estou disposto.
- (☐) NÃO, não tenho disponibilidade.

APÊNDICE B – ENTREVISTA ABERTA. QUESTÕES ORIENTADORAS

1. NOME: _____ IDADE: _____

2. Formação e profissão

3. Dia e horário da celebração: / /

4. Nome do celebrante

5. Como se conheceram...

6. Durante quanto tempo estão namorando?

7. Alguém dos dois já foi casado anteriormente?

Em caso afirmativo, durante quanto tempo. Por _____ano(s) / _____ meses.

8. Antes do rito de casamento moram juntos?

1 [] Sim. Nesse caso, há quanto tempo moram juntos:

2 [] Não.

9. Sobre o nome pessoal após casamento civil. Haverá/houve alguma alteração no seu nome? Adotará (adotou) o sobrenome da outra família, acrescentando ao seu nome? Excluirá (excluiu) algum nome? Por quais razões?

10. Sobre sua experiência religiosa ou espiritual, sua iniciação em alguma religião e ou igreja, seu atual pertencimento ou afastamento de alguma religião ou igreja. Buscar possíveis razões deste seu estado atual em relação à religião, sagrado, espiritualidade, igreja

11. Sobre o hábito de praticar ou de participar de algum rito (ritual): rezar, ir a um culto ou missa, benzer-se [...] Com qual frequência?

12. O que o(s) levou à decisão de casar, sobre o(s) motivo(s) para celebrar o rito de casamento.

13. Sobre as razões por celebrar o rito “fora de igreja”. Qual (is) foram as principais razões dessa escolha.

14. Sobre a escolha do local. Quais foram as razões ou critérios pela definição do espaço que servirá como lugar para a realização da cerimônia e da festa?

15. Sobre o horário escolhido para a cerimônia e a festa. Quais foram os motivos pela escolha do horário?
16. Sobre a escolha das madrinhas e dos padrinhos. Que critérios usaram para fazer a escolha? E quanto ao número de padrinhos e madrinhas, qual foi a decisão. Alguém lhes falou de um número ideal?
17. Sobre a estrutura e a importância do rito em si. Se existem alguns momentos do rito que julga mais importantes ou em relação aos quais tem maior expectativa. ...
18. Sobre a festa que segue à cerimônia, o que pensaram? Como será. Sobre os diversos momentos (rituais) planejados para essas seis horas. Há algo mais especial ou esperado, ou algo que quiseram evitar?
19. Outros aspectos que julgue relevante e que queira comentar [...]