

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

José Álvaro Campos Vieira

**ENSAIO DE ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA: estudo a partir de indivíduos
sem religião em Belo Horizonte**

Belo Horizonte
2020

José Álvaro Campos Vieira

**ENSAIO DE ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA: estudo a partir de indivíduos
sem religião em Belo Horizonte**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro

Área de concentração: Religião e Cultura

Belo Horizonte

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

V657e Vieira, José Álvaro Campos
Ensaio de espiritualidade não religiosa: estudo a partir de indivíduos sem religião em Belo Horizonte / José Álvaro Campos Vieira. Belo Horizonte, 2020.
349 f. : il.

Orientador: Flávio Augusto Senra Ribeiro
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Corbí, Marià, 1932-. 2. Espiritualidade - Belo Horizonte (MG). 3. Epistemologia da religião. 4. Desinstitucionalização. 5. Ateísmo. 6. Agnosticismo. 7. Fé e razão. I. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 230.1

Ficha catalográfica elaborada por Elizângela Ribeiro de Azevedo - CRB 6/3393

José Álvaro Campos Vieira

**ENSAIO DE ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA: estudo a partir de indivíduos
sem religião em Belo Horizonte**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Área de concentração: Religião e Cultura

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

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira - UFJF

Prof. Dr. João Manuel Correia Rodrigues Duque – UCP Braga / Portugal

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz - PUC Minas

Prof^a. Dr^a. Solange Maria do Carmo - PUC Minas

Belo Horizonte, 28 de fevereiro de 2020

Às pessoas que participaram da pesquisa *A palavra dos sem-religião*;
para essas, este estudo é um convite a pensar e, se possível, a interagir.

Aos leitores e leitoras que virão a ler este trabalho
e que buscam cultivar uma espiritualidade fora das fronteiras da religião;
para esses e essas, este ensaio é uma leitura, entre outras,
a respeito de espiritualidade secular, ou não religiosa.

AGRADECIMENTOS

À Arquidiocese de Fortaleza, por permitir este tempo de estudo na cidade de Belo Horizonte, na PUC Minas, e pelo apoio contínuo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida durante os quatro anos de realização do doutorado.

Aos Missionários do Sagrado Coração, Província do Rio de Janeiro, e à Comunidade Shalom, Sociedade de Vida Apostólica, pela forma como me acolheram na fase de preparação e na fase de realização do doutorado, respectivamente.

Aos colegas do mestrado e do doutorado, de modo especial aos integrantes do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, pelos debates calorosos e pelos momentos lúdicos (lanches) que vivemos.

A Marcelo e Luciene do IBGE, da Unidade Estadual de Minas Gerais do IBGE, pela atenção manifestada no atendimento; a Tânia Bogutchi, professora do Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Ensino de Ciências e Matemática, e a Izabella de Carvalho, coordenadora do Centro de Geoprocessamento de Informações e Pesquisas Pastorais e Religiosas (CEGIPAR), pela ajuda subsidiária e preciosa ao nível estatístico na etapa da análise dos dados quantitativos; e às bibliotecárias Roziane Michielini e Fabiana Souza, do Sistema Integrado de Biblioteca – PUC Minas, pelo auxílio concedido acerca de questões pontuais relativas à normalização do texto.

Às Diretorias e aos Professores da Escola Estadual Professora Alaíde Lisboa de Oliveira e da Escola Municipal George Ricardo Salum, do bairro Taquaril, e ao Centro Cultural Alto Vera Cruz, por meio da jovem Wanata, pelo apoio enorme que cederam no período da realização da pesquisa de campo. E, evidentemente, a todos e todas que participaram e se dispuseram a preencher o questionário *A palavra dos sem-religião*.

A Dênia Corrêa e Walison Silva, funcionários da secretaria do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da PUC Minas, pelo trato sempre solícito nos encaminhamentos burocráticos necessários durante estes quatro anos.

A Rejane Nascimento, pelo empenho incondicional manifestado na revisão do trabalho final.

Ao prof. João Manuel Duque, da Universidade Católica Portuguesa de Braga, pelo acompanhamento realizado durante o estágio de cinco meses no exterior, assim como pela bibliografia indicada, deveras propícia ao teor da tese, e ao prof. Alfredo Teixeira, da

Universidade Católica de Lisboa, pelas provocações colocadas na entrevista que concedeu a respeito da tese e acerca das ideias de espiritualidade e religião.

Ao prof. Flávio Senra, pela sua estimulante exigência, pela sua crítica sagaz, mas sempre oportuna, e também pela sua presença a todo o momento solidária e incentivadora, de modo especial nas fases mais difíceis e laboriosas que atravessamos durante a pesquisa.

E a todos os amigos, amigas e familiares que acompanharam com afeição a construção desta tese.

“Vamos embora. Isto não me diz nada.”*

Não podemos menosprezar e sequer esquecer
o que há de valioso no legado das grandes tradições (CORBÍ, 1992, p. 264).

“Toda religião pertence, ao menos em parte, à espiritualidade; mas nem toda espiritualidade é
necessariamente religiosa.” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 129).

* Desabafo de um jovem, acometido pelo câncer, para os seus familiares. Isso ocorreu quando cada familiar colocava sua vela, em silêncio, certamente pedindo pela saúde desse jovem, em um santuário de movimento contínuo de devotos e peregrinos.

RESUMO

Nas últimas décadas, no Brasil, o número de pessoas descontentes com a prática habitual das instituições religiosas vem aumentando de modo significativo. No cenário religioso brasileiro, as igrejas cristãs são as que sentem de modo mais acentuado o impacto desse fenômeno. Junto a esse descontentamento, ocorrem as desfiliações. Cada vez mais pessoas abandonam instituições e experiências religiosas tradicionais e procuram, de uma forma ou de outra, regularizar sua religiosidade, ou espiritualidade. Algumas dessas pessoas podem ser vistas como sem-instituição, outras, porém, como sem-religião. A presente tese intenciona auscultar algumas dessas pessoas e perceber em que medida está se formando uma espiritualidade não religiosa no peregrinar da sociedade brasileira atual. Devido à relevância desses personagens no contexto sociorreligioso brasileiro, o fenômeno dos sem-religião é objeto de estudo da presente pesquisa, e o tema desenvolvido é espiritualidade não religiosa. Posto isso, o objetivo deste estudo consiste em analisar e interpretar o fenômeno dos sem-religião no Brasil, por meio de uma amostra representativa do universo, a fim de construir um ensaio acerca da espiritualidade não religiosa na contemporaneidade. Para levar a cabo esse objetivo, a tese é desenvolvida mediante três procedimentos metodológicos. Inicialmente, analisam-se dados quantitativos a respeito do perfil demográfico dos sem-religião no Brasil. Em seguida, são examinados e interpretados dados recolhidos de uma pesquisa de campo intitulada *A palavra dos sem-religião*. Posteriormente, o estudo adentra por uma vereda mais teórica, na qual se recorre a autores e autoras congruentes à temática espiritualidade não religiosa. Pelo fato de abarcar três técnicas de pesquisa, o método escolhido para o desenvolvimento da presente tese consiste numa abordagem de métodos mistos, sendo, notadamente, um projeto sequencial explanatório. O ensaio culmina com a ideia de que da experiência dos brasileiros e brasileiras que afirmam não ter religião está se formando, embora de forma bastante incipiente, uma espiritualidade não religiosa. No entanto, para não se ficar restrito ao resultado da análise e interpretação dos dados do campo, o presente estudo encerra com três concepções de espiritualidade não religiosa, de modo a estimular não o fim, mas a continuidade da reflexão.

Palavras-chave: Espiritualidade. Sem-religião. Indivíduo. Desinstitucionalização. Ciências da Religião. Epistemologia das Ciências da Religião. Religião e contemporaneidade.

ABSTRACT

The number of people unhappy with the usual practice of religious institutions has increased significantly in Brazil, throughout recent decades. In the Brazilian religious scenario, the Christian churches are those that feel the impact of this phenomenon most strongly. Along with this discontentment, the disaffiliations occur. More and more people abandon traditional religious institutions and experiences and seek, in one way or another, to regularize their religiosity or spirituality. Some of these people may be viewed as without institution, some as without religion. This thesis intends to listen to some of these people and to understand at what extent a non-religious spirituality is forming in the pilgrimage of the current Brazilian society. Due to the relevance of these characters in the Brazilian religious context, the phenomenon of non-religion is the object of study of the present research, and the theme developed is non-religious spirituality. That being said, the purpose of this study is to analyze and interpret the phenomenon of non-religion in Brazil, through a representative sample of the universe, in order to build an essay on non-religious spirituality in contemporary times. To accomplish this goal, the thesis is developed through three methodological procedures. Initially, we analyze quantitative data about the demographic profile of the non-religious in Brazil. Then, data collected from a field research entitled *The Word of the Unreligious* are examined and interpreted. Subsequently, the study enters a more theoretical path, which uses authors congruent to the thematic of non-religious spirituality. Because it encompasses three research techniques, the method chosen for the development of the present thesis is a mixed method approach, notably an explanatory sequential project. The essay culminates with the idea that from the experience of Brazilians who claim to have no religion, a non-religious spirituality is forming, albeit quite incipiently. However, in order not to be restricted to the result of the analysis and interpretation of field data, the present study concludes with three conceptions of non-religious spirituality, in order to stimulate not the end, but the continuity of reflection.

Keywords: Spirituality. Without religion. Individual. Deinstitutionalization. Religious Sciences. Epistemology of the Sciences of Religion. Religion and contemporaneity

RESUMEN

En las últimas décadas, en Brasil, el número de personas insatisfechas con la práctica habitual de las instituciones religiosas ha aumentado significativamente. En el escenario religioso brasileño, las iglesias cristianas sienten el impacto de este fenómeno más agudamente. Junto con este descontentamiento, se producen desafiliaciones. Cada vez más personas abandonan las instituciones y experiencias religiosas tradicionales y buscan, de una manera u otra, regular su religiosidad o espiritualidad. Algunas de estas personas pueden ser vistas como sin institución, otras, sin embargo, como sin religión. La presente tesis pretende auscultar a algunas de esas personas y percatarse hasta qué punto se está formando una espiritualidad no religiosa en la peregrinación de la sociedad brasileña actual. Debido a la relevancia de esos personajes en el contexto sociorreligioso brasileño, el fenómeno de los sin religión es objeto de estudio de la presente investigación, y el tema desarrollado es la espiritualidad no religiosa. Dicho eso, el objetivo de este estudio es analizar e interpretar el fenómeno de los sin religión en Brasil, a través de una muestra representativa del universo, con el fin de construir un ensayo sobre la espiritualidad no religiosa en la contemporaneidad. Para llevar a cabo ese objetivo, la tesis se desarrolla a través de tres procedimientos metodológicos. Inicialmente, se analizan datos cuantitativos sobre el perfil demográfico de los sin religión en Brasil. A continuación, se examinan e interpretan los datos recopilados de una investigación de campo titulada *La palabra de los sin religión*. Posteriormente, el estudio se adentra por una senda más teórica, en la que se utilizan autores y autoras congruentes con el tema de la espiritualidad no religiosa. Debido a que se abarcan tres técnicas de investigación, el método elegido para el desarrollo de la presente tesis consiste en un enfoque de métodos mixtos, constituyendo un proyecto secuencial explicativo. El ensayo culmina con la idea que a partir de la experiencia de los brasileños y brasileñas que dicen no tener religión se está formando, aunque de una manera muy incipiente, una espiritualidad no religiosa. Sin embargo, para no limitarse al resultado del análisis y a la interpretación de los datos de campo, se concluye el presente estudio con tres concepciones de espiritualidad no religiosa, para estimular no el fin, sino la continuidad de la reflexión.

Palabras clave: Espiritualidad. Sin religión. Individuo. Desinstitucionalización. Ciencias de la Religión. Epistemología de las Ciencias de la Religión. Religión y contemporaneidad.

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Valores absolutos e percentuais de católicos apostólicos romanos, evangélicos e sem-religião, no Brasil, segundo os censos de 2000 e 2010	47
TABELA 2 – Valores absolutos e percentuais dos sem-religião, no Brasil, de 1890 a 2010	49
TABELA 3 – Percentuais dos grupos de idade da população e dos sem-religião, no Brasil, segundo o Censo de 2010	54
TABELA 4 – Percentuais por cor ou raça da população e dos sem-religião, no Brasil, segundo o Censo de 2010	56
TABELA 5 – Percentuais da população e dos sem-religião de 25 anos ou mais de idade por nível de instrução, no Brasil, segundo o Censo de 2010	57
TABELA 6 – Percentuais da população e dos sem-religião segundo as classes de rendimento nominal mensal, no Brasil, segundo o Censo de 2010	58
TABELA 7 – Percentuais da população e dos sem-religião por grandes regiões, no Brasil, segundo o Censo de 2010	60
TABELA 8 – Percentuais dos sem-religião nas capitais dos Estados Federados do Brasil, segundo o Censo de 2010	61
TABELA 9 – Percentuais de sem-religião de Belo Horizonte, por áreas de ponderação, segundo o Censo de 2010	68
TABELA 10 – Rendimento nominal mensal domiciliar <i>per capita</i> nos bairros que compõem a área de ponderação L4, segundo o Censo de 2010	72
TABELA 11 – Classes sociais por faixas de salários mínimos, segundo o IBGE	74
TABELA 12 – Questionários que foram distribuídos e recolhidos nos domicílios, escolas e organizações de bairro visitados, de junho a setembro de 2017	80
TABELA 13 – Percentuais de indivíduos que compõem a amostra e o grupo dos sem-religião, no Brasil, por nível de escolaridade	85
TABELA 14 – Tradição religiosa dos pais quando os respondentes eram crianças	93
TABELA 15 – Percorso religioso dos 38 respondentes que não foram sempre sem-religião	95
TABELA 16 – Número de motivos assinalados em cada âmbito, dos quadros 2 e 3	101

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – Pontos de convergência e de divergência do perfil da amostra com o perfil do universo (o grupo dos sem-religião no Brasil)	88
QUADRO 2 – Motivos apresentados pelos 38 respondentes que não foram sempre sem-religião	97
QUADRO 3 – Motivos apresentados pelos sete respondentes que foram sempre sem-religião	99
QUADRO 4 – Blocos temáticos dos desencantos dos respondentes em relação às igrejas	104
QUADRO 5 – Concepção de espiritualidade dos participantes da pesquisa	121
QUADRO 6 – Valores essenciais na vida, segundo os participantes	129

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 – Taxas médias geométricas de crescimento anual (em percentuais) dos sem-religião e da população, no Brasil, nos decênios de 1950 a 2010	48
GRÁFICO 2 – Percentuais da população e dos sem-religião por sexo, no Brasil, segundo o Censo de 2010	51
GRÁFICO 3 – Percentuais da população e dos sem-religião por situação do domicílio, no Brasil, segundo o Censo de 2010	52
GRÁFICO 4 – População residente nos bairros da área de ponderação L4, segundo o Censo de 2010	62
GRÁFICO 5 – Composição da amostra segundo os subgrupos sem-religião com fé, sem-religião ateus e sem-religião agnósticos	71
GRÁFICO 6 – Percentuais dos respondentes que foram sempre ou não sem-religião	87
GRÁFICO 7 – Percentuais dos respondentes que foram sempre ou não sem-religião	92
GRÁFICO 8 – Se há algo de positivo nas igrejas, segundo os respondentes	107
GRÁFICO 9 – Se as igrejas têm algo a contribuir na atualidade, conforme os respondentes	107
GRÁFICO 10 – Se há algo de bom na religião, na visão dos respondentes	112
GRÁFICO 11 – Se é possível ter espiritualidade sem ter religião	124
GRÁFICO 12 – Se participa de algum grupo, movimento, entidade ou organização que não seja de cunho religioso	133

LISTA DE MAPAS

MAPA 1 – Regionais da cidade de Belo Horizonte	69
MAPA 2 – Áreas de ponderação de Belo Horizonte, no Censo de 2010	69
MAPA 3 – Bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril situados no território ou área de ponderação L4, Região Leste de Belo Horizonte	75

LISTA DE FOTOS

FOTO 1 – Bairro Alto Vera Cruz	76
FOTO 2 – Bairro Taquari	76
FOTO 3 – Bairro Conjunto Taquaril	76

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	33	
PARTE I		
ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DE DADOS QUANTITATIVOS E QUALITATIVOS	43	
1 OS SEM-RELIGIÃO VISTOS A PARTIR DE UMA MACRO E DE UMA MICRORREGIÃO	45	
1.1 Perfil demográfico dos sem-religião no Brasil	46	
<i>1.1.1 Os sem-religião no cenário religioso e na história do Brasil</i>	46	
<i>1.1.2 Os sem-religião sob o prisma de algumas variáveis</i>	52	
<i>1.1.3 O que os dados sugerem frente ao teor da tese</i>	64	
1.2 Making of da pesquisa	66	
<i>1.2.1 Acerca do campo empírico</i>	67	
<i>1.2.2 Operacionalização da pesquisa</i>	77	
<i>1.2.3 Perfil da amostra</i>	82	
2 OS SEM-RELIGIÃO DOS BAIROS ALTO VERA CRUZ, TAQUARIL E CONJUNTO TAQUARIL DA CIDADE DE BELO HORIZONTE	91	
2.1 Histórico religioso e motivos dos pesquisados	92	
<i>2.1.1 Influências e itinerários religiosos</i>	92	
<i>2.1.2 Razões e justificativas para serem sem-religião</i>	96	
2.2 Que pensam acerca de igreja(s), de religião e de Deus	103	
<i>2.2.1 Um olhar que desaprova e abona as igrejas</i>	104	
<i>2.2.2 Religião: fora das instituições até que vale</i>	109	
<i>2.2.3 Deus: para uns, uma ideia, para outros, algo crucial</i>	116	
2.3 Concepção de espiritualidade e seus vestígios	120	
<i>2.3.1 Acareação dos pesquisados a respeito de espiritualidade e religião</i>	121	
<i>2.3.2 Alguns rastros da espiritualidade dos participantes</i>	128	
<i>2.3.3 Sistematização e categorização do conjunto de dados</i>	134	
PARTE II		
ABORDAGEM TEÓRICO-CONCEITUAL		141
3 COMPREENDER O INDIVÍDUO CONTEMPORÂNEO	143	
3.1 O que é ou quem é o indivíduo	144	
<i>3.1.1 Indivíduo, um conceito complexo</i>	144	
<i>3.1.2 O indivíduo numa perspectiva filosófica</i>	147	
<i>3.1.3 Nossa concepção de indivíduo</i>	150	
3.2 Gênese do indivíduo como valor supremo	152	
<i>3.2.1 Manifestações originárias do individualismo</i>	152	
<i>3.2.2 O indivíduo que procede do cristianismo</i>	157	
<i>3.2.3 O indivíduo moderno</i>	160	
3.3 Cultura e individualismo contemporâneos	166	
<i>3.3.1 Indivíduo e cultura das sociedades pós-modernas</i>	167	
<i>3.3.2 O que entendemos por contemporaneidade</i>	170	
<i>3.3.3 O indivíduo contemporâneo</i>	173	
4 INDIVÍDUO E EXPERIÊNCIA E CRENÇA RELIGIOSAS	177	
4.1 A respeito de experiência religiosa	178	
<i>4.1.1 Conceito de experiência</i>	179	

4.1.2 <i>Experiência espiritual: atividade natural no ser humano</i>	182
4.1.3 <i>Experiência religiosa, uma criação cultural</i>	187
4.2 Acerca de crença religiosa	191
4.2.1 <i>O ato de crer</i>	192
4.2.2 <i>Crenças intuitivas e crenças reflexivas</i>	194
4.2.3 <i>O diferencial da crença religiosa</i>	196
4.3 Desinstitucionalização da experiência e individualização das crenças	199
4.3.1 <i>O indivíduo ante a instituição e a doutrina religiosas</i>	200
4.3.2 <i>Em busca de uma experiência espiritual pessoal</i>	204
4.3.3 <i>Engendrar suas próprias convicções</i>	207

PARTE III

PENSAR AQUÉM E ALÉM DOS SEM-RELIGIÃO

5 INDÍCIOS DE UMA ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA?	213
5.1 Delimitar alguns conceitos	216
5.1.1 <i>Noção de espiritualidade</i>	217
5.1.2 <i>O que entendemos por espiritualidade não religiosa</i>	219
5.1.3 <i>Significação de uma espiritualidade autônoma e independente</i>	222
5.2 Exame da pergunta e da hipótese da pesquisa	224
5.2.1 <i>Uma espiritualidade sob o controle do indivíduo</i>	225
5.2.2 <i>Uma espiritualidade desinstitucionalizada e individualizada</i>	227
5.2.3 <i>Fim da ideia dogmática de Deus</i>	231
5.3 Perscrutar outros olhares sobre espiritualidade não religiosa	242
5.3.1 <i>Espiritualidade da imanência</i>	243
5.3.2 <i>Espiritualidade sob o enfoque do eterno retorno e “amor fati”</i>	246
5.3.3 <i>Espiritualidade como qualidade humana profunda</i>	250

CONSIDERAÇÕES FINAIS	259
-----------------------------------	-----

REFERÊNCIAS	267
--------------------------	-----

ANEXOS E APÊNDICES

APÊNDICE A – Os percentuais dos sem-religião: proporcionalidade no Brasil e proporcionalidade no grupo	281
APÊNDICE B – Tabelas e gráficos com os dados completos	283
ANEXO A – Percentuais dos sem-religião nos estados do Amazonas, Ceará, Goiás, Minas Gerais e Rio Grande do Sul	286
APÊNDICE C – O questionário usado na pesquisa qualitativa	288
APÊNDICE D – O panfleto de divulgação da pesquisa qualitativa	293
APÊNDICE E – Carta enviada às escolas dos bairros para a divulgação da pesquisa	303
APÊNDICE F – Carta enviada às organizações locais para a divulgação da pesquisa	304
ANEXO B – Percentuais dos sem-religião, católicos e evangélicos em Belo Horizonte, no ano de 2010	305
ANEXO C – Fotos dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril	306
APÊNDICE G – Transcrição dos questionários	307
APÊNDICE H – Os motivos que estimularam – e estimulam – os indivíduos participantes da pesquisa a se firmarem como sem-religião	308
	348

INTRODUÇÃO

Quando recordamos alguns fatos da vida, determinados episódios e certas pessoas nos vêm à memória pelo fato de nos deixarem absortos em pensamentos e perguntas. Referimo-nos a pessoas que eram dedicadas e apaixonadas pelo trabalho voluntário que faziam ora no âmbito da religião, ora no âmbito da militância, e que, aos poucos, foram se distanciando da caminhada ou da luta até, um dia, se ausentarem definitivamente. Frente a esses desencontros, ficávamos muitas vezes ensimesmados com algumas perguntas, do tipo: O que aconteceu com fulana? Será que ocorreu algum equívoco na caminhada? E beltrano, que não aparece mais, será que a causa, a bandeira de luta, não tem mais sentido?... Essas e outras perguntas se aquietavam quando em futuras rodas de conversa vínhamos a saber que essas e outras mais pessoas como aquelas apenas abandonaram habituais e repetidos caminhos em busca de outras veredas de realização e de sentido para as suas vidas. No entanto, e reavivando mais a memória, percebemos que tal episódio não sucede apenas com algumas, mas com muitas pessoas. E parece não se tratar de um simples episódio. O que ocorre se afigura como um acontecimento, ou um fenômeno, que se apresenta com regularidade nos dias que vivemos, para não dizer há algumas décadas.

Ao fixarmos o olhar no âmbito religioso, que é o horizonte do nosso estudo, percebemos que esse evento não acontece só com algumas e nem com muitas, mas com milhões de pessoas. Segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2010, para um pouco mais de quinze milhões de pessoas, a religião já não tem mais o valor significativo de outrora (IBGE, 2017a). O Instituto nos apresenta esses milhões como pessoas sem religião. Para uma sociedade sempre vista como religiosa, tal como a brasileira, esse dado é, sem dúvida, merecedor de investigação. O fato desse mesmo acontecimento ocorrer também no campo da militância política é, a nosso ver, outro assunto pertinente e credor de ponderação. Porém, vamos deixar esse tema para outro estudioso ou estudiosa. O foco do nosso estudo está em entender de modo consentâneo essas pessoas que dizem não ter mais religião e com elas “dialogar” acerca de espiritualidade. Nossa atenção está na espiritualidade porque acreditamos que é vital para a realização de toda pessoa, independentemente ora de ter ou não religião, ora da cultura ou ideologia a que a pessoa está vinculada. Pensamos a espiritualidade como uma dimensão fundamental na realização da pessoa humana. Do nosso ponto de vista, a espiritualidade é, de modo indubitável, um assunto

a ser considerado por todo indivíduo e, claro, por todos e todas profissionais que se ocupam regularmente com pessoas, e por todos estudiosos e estudiosas da grande área de humanas.¹

O nosso interesse pelo tema de espiritualidade se intensificou a partir do retorno à Academia. Isso aconteceu em 2012, com o curso de especialização em Ciências da Religião, na PUC Minas. A especialização possibilitou reler e ressignificar no âmbito acadêmico as experiências e indagações acumuladas ao longo da vida cotidiana. Ou seja, os acontecimentos que tinham suscitado e ainda suscitam perguntas inquietantes começaram a ser ponderados numa perspectiva científica. Um ano de estudo tornou-se pouco diante de novas constatações e indagações. Algumas temáticas pertinentes da contemporaneidade foram desveladas, porém não foram adequadamente problematizadas. Ingressamos no mestrado em Ciências da Religião, também na PUC Minas. A relevância e o deleite pelo estudo acerca de espiritualidade não só permanecem, mas também se vigoram. O grupo de pesquisa Religião e Cultura, concretamente a linha de pesquisa Religião e contemporaneidade, ajudaram, seguramente, a cogitar sobre tantos indivíduos que vêm demonstrando um descontentamento crescente em relação à tradição cristã e que buscam outras trilhas de sentido religioso ou espiritual. Fazemos menção à tradição cristã por ser a experiência religiosa dominante entre esses indivíduos. Após o mestrado, tivemos a possibilidade de prosseguir na pesquisa acerca de espiritualidade. Iniciamos o doutorado em Ciências da Religião, igualmente na PUC Minas, dispostos a aprofundar cada vez mais a ideia de espiritualidade não religiosa na contemporaneidade.²

Como podemos ver, à noção de espiritualidade acrescentamos a ideia de não religiosa. Fazemos isso porque confiamos que é por meio do caráter não religioso que poderemos

¹ Para reforçar a ideia da imprescindibilidade da espiritualidade na vida do ser humano, eis um exemplo de um fato ocorrido recentemente. A Sociedade Brasileira de Cardiologia, no 74º Congresso Brasileiro de Cardiologia, realizado em setembro de 2019, estabeleceu como diretriz a necessidade de incluir a espiritualidade no atendimento aos pacientes (ESPORCATTE, 2019). Entre várias, a área de saúde é uma que vem demonstrando com evidência a real importância da espiritualidade na vida do ser humano. "No Brasil, a Revista de Psiquiatria Clínica tem sido uma publicação atuando de modo pioneiro e relevante na expansão do conhecimento em espiritualidade e saúde. No fim de 2007, publicou um suplemento bilíngue (português e inglês) inteiramente dedicado à Espiritualidade e Saúde (vol. 34, supl. 1). Que temos notícia, no contexto mundial, foi a primeira vez em que uma revista de psiquiatria dedicou um fascículo inteiro ao tema. Também foi a primeira revista médica em língua portuguesa a fazer o mesmo. Esse suplemento, composto por artigos escritos por um total de 35 pesquisadores do Brasil e do exterior, tem alcançado uma excelente repercussão, evidenciando o interesse pelo tema." (MOREIRA-ALMEIDA, 2010). Para aprofundar a relevância da espiritualidade na área da saúde humana sugerimos o site do Grupo de Estudos em Espiritualidade e Medicina Cardiovascular da Sociedade Brasileira de Cardiologia (GEMCA, 2019).

² A pesquisa de mestrado (VIEIRA, 2018) consiste num estudo em que se correlaciona o fenômeno dos sem-religião com a concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbí. Essa pesquisa foi realizada com o apoio da Sociedade Mineira de Cultura e selecionada para publicação pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de MG (FAPEMIG) e por meio da Editora PUC Minas.

estabelecer um diálogo sensato com os indivíduos contemporâneos e a sociedade secular a respeito de espiritualidade. O resultado desse estudo é o que apresentamos, agora, por meio da presente tese. O foco ou o tema primordial da tese é, portanto, espiritualidade não religiosa. Interessante pontuarmos que os eventos mais perceptíveis do campo religioso brasileiro apontam para uma efervescência da religião. Nestas últimas décadas, verifica-se uma multiplicação desenfreada de igrejas cristãs, uma disseminação de novas experiências religiosas e uma fragmentação crescente do campo religioso em grupos ou movimentos religiosos. Porém, aquilo que para uns é sinal de revigoração do religioso, para nós, o que está sucedendo no campo religioso brasileiro é indício de enfraquecimento da religião dominante institucionalizada, no caso, a tradição cristã. O que nos leva a tomar essa postura é o pensamento de que quanto maior for a fragmentação do campo religioso e a hegemonia do indivíduo na construção de sua identidade religiosa e na ressignificação das crenças religiosas, menor será o poder de aglutinação das instituições, das suas práticas religiosas, e da própria religião, em seu aspecto doutrinal. Por essa razão, o estudo que apresentamos aponta para rumos diferentes ao presumido *revival* religioso experimentado no Brasil.

Dissertamos sobre espiritualidade não religiosa a partir de uma pesquisa de campo – *A palavra dos sem-religião* – que realizamos com uma amostra de quarenta e cinco indivíduos sem religião dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril, de Belo Horizonte. O porquê da escolha desses bairros se deve ao fato de esses mesmos bairros apresentarem o maior percentual de sem-religião da capital mineira, mas isso será abordado detalhadamente no primeiro capítulo. Agora, na introdução, queremos enfatizar o porquê da escolha dos sem-religião como objeto de estudo. Fizemos essa escolha por dois motivos. Primeiro, como o nome já sugere, eles são, certamente, os principais protagonistas da formação de uma espiritualidade não religiosa e, por isso, merecedores de serem auscultados. Segundo, porque são um fenômeno que vem se expandindo significativamente desde a década de 1980, no Brasil (IBGE, 2017i). Após a apresentação dos dados dos últimos censos demográficos, o foco das atenções, no quesito religião, fica geralmente voltado para a diminuição progressiva dos católicos e para o aumento acentuado dos evangélicos. Contudo, analisando os demais dados, verifica-se que os sem-religião são o terceiro maior contingente no cenário religioso brasileiro (IBGE, 2017a). Devido à relevância desse grupo e porque julgamos que os indivíduos que afirmam não ter religião apontam para a formação de uma espiritualidade não religiosa, o fenômeno dos sem religião foi escolhido como objeto de estudo da presente tese.

Posto isso, a expressão que adotamos para intitular este estudo é a seguinte: ENSAIO DE ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA: estudo a partir de indivíduos sem religião em

Belo Horizonte. No título é patente o tema central e o nosso propósito, que é elaborar uma reflexão acerca de espiritualidade não religiosa. No subtítulo é demarcado o recorte do objeto de estudo, ou seja, os sem-religião que vamos auscultar são pessoas da cidade de Belo Horizonte, exatamente uma amostra composta por quarenta e cinco indivíduos, moradores de três bairros da Região Leste: Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril. Antes de anotarmos a pergunta e a hipótese que sustentam o alicerce do presente projeto, recordemos, oportunamente, a seguinte proposição: “[...] nada pode ser intelectualmente um problema se não tiver sido, em primeiro lugar, um problema da vida prática.” (MINAYO, 2015, p. 15). cremos que o problema da nossa tese está em consonância com o apelo dessa mesma proposição que recordamos. Reconhecemos que a pergunta que norteia a presente pesquisa surge do chão da vida; é uma pergunta que começa a despontar desde alguns fatos da vida cotidiana que nos remetem a determinados episódios e a certas pessoas, dos quais fizemos menção no início da introdução.

Provocados por esses acontecimentos e reconhecendo a indispensabilidade da espiritualidade, começamos a ponderar com mais afinco esses acontecimentos, as pessoas envolvidas e a temática espiritualidade. Essa postura, que julgamos ser natural em qualquer pessoa que pretenda entender o que ocorre com os indivíduos e a sociedade, nos leva a descobrir que existem milhões de sem-religião, os quais atizam o nosso espírito inquieto e investigativo a respeito de fatos possivelmente correlacionados com espiritualidade não religiosa. Ao pensarmos nessas tantas pessoas que se identificam como sem-religião, levantamos a seguinte pergunta: O fenômeno dos sem-religião, no Brasil, assinala a formação de uma espiritualidade não religiosa? Essa é, então, a pergunta que pauta a reflexão que aqui apresentamos. Depois de ruminarmos por um tempo a pergunta, eis que fomos delineando, aos poucos, a hipótese. E a hipótese que projetamos e que pretendemos demonstrar nesta tese é a seguinte: Da experiência dos brasileiros e brasileiras observados nesta pesquisa e que afirmam não ter religião está se formando, na atualidade, uma espiritualidade não religiosa, isto é, uma espiritualidade autônoma das instituições religiosas e independente dos trâmites da religião.³ Pois bem, já comentamos sobre o tema, objeto de estudo, pergunta e hipótese da presente tese. Para ajudar o leitor ou leitora a se inteirar de outros elementos constitutivos do alicerce do estudo que tem em mãos, vamos, seguidamente, explanar acerca dos objetivos, da metodologia e do fio condutor da reflexão que expomos.

³ Quando oportuno explicaremos o sentido com que usamos esses dois termos que, conforme consta nos dicionários de língua portuguesa, são conceitos similares, como sinônimos. Esse esclarecimento ocorre somente na seção *Delimitar alguns conceitos* (5.1), especificamente na subseção *Significação de uma espiritualidade autônoma e independente* (5.1.3).

Para ajudar na compreensão do objetivo geral e dos objetivos específicos, propomos que a leitura seja acompanhada conjuntamente com o sumário, exibido antes da introdução. Aconselhamos isso porque os objetivos específicos estão intimamente relacionados ao desenvolvimento da reflexão. Como já foi mencionado sutilmente nas entrelinhas dos parágrafos anteriores, o objetivo geral consiste em analisar e interpretar o fenômeno dos sem-religião por meio de uma amostra representativa do universo, a fim de construir um estudo acerca de espiritualidade não religiosa na contemporaneidade. Para executar adequadamente essa tarefa tivemos que desdobrar o objetivo geral em pequenos objetivos. Trata-se dos objetivos específicos da tese. A ordem dos objetivos específicos que apresentamos em seguida está em consonância com a sequência dos capítulos, isto é, com o desenvolvimento da reflexão. Assim sendo, os objetivos específicos são:

- a. Analisar e interpretar os dados do IBGE, de modo especial os do Censo de 2010, com o intuito de compreender o fenômeno e o perfil demográfico dos sem-religião do Brasil (capítulo 1, seção 1.1);
- b. Traçar o perfil do grupo de indivíduos que participa da pesquisa *A palavra dos sem-religião* para fazer um estudo comparativo com o perfil do universo dos sem-religião do Brasil e averiguar até que ponto se formou uma amostra adequadamente proporcional e representativa do universo (capítulo 1, seção 1.2);
- c. Analisar e interpretar os dados da pesquisa *A palavra dos sem-religião* de modo a conhecer o objeto de estudo ao nível qualitativo, isto é, além de dados estatísticos. Queremos perceber as razões que levam os pesquisados a se identificarem como sem-religião, o histórico religioso de cada um, os diversos pontos de vista a respeito de alguns assuntos, tais como igrejas, religião, Deus e espiritualidade, e os sentidos atribuídos por eles mesmos em relação à vida (capítulo 2);
- d. Selecionar categorias a partir da análise e interpretação dos dados qualitativos com a intenção de organizar a reflexão acerca de espiritualidade não religiosa na contemporaneidade. A seleção dessas categorias acontece no encerramento do capítulo 2, nomeadamente na subseção 2.3.3, e são aprofundadas nos capítulos posteriores;
- e. Refletir acerca das noções de indivíduo como valor supremo e de individualismo contemporâneo para compreender a centralidade do indivíduo (uma categoria selecionada) tão preconizada pelos participantes da pesquisa (capítulo 3);
- f. Ponderar a respeito de experiência e crença religiosas para que possamos divisar as implicações da desinstitucionalização da experiência e da individualização das crenças (essas são as outras duas categorias selecionadas). Esse estudo é descrito no capítulo 4;

- g. Delimitar as palavras-chave contidas na pergunta e hipótese do projeto de tese para criar uma sintonia conceitual entre nós e o leitor ou leitora que nos acompanha na reflexão (capítulo 5, seção 5.1);
- h. Retomar e responder à pergunta que foi posta desde o alicerce do presente projeto de pesquisa para corroborar ou não a respectiva hipótese (capítulo 5, seção 5.2);
- i. Sondar autores que abordam a temática de espiritualidade não religiosa para apreciar o tema da presente tese além das fronteiras da reflexão que construímos (capítulo 5, seção 5.3).

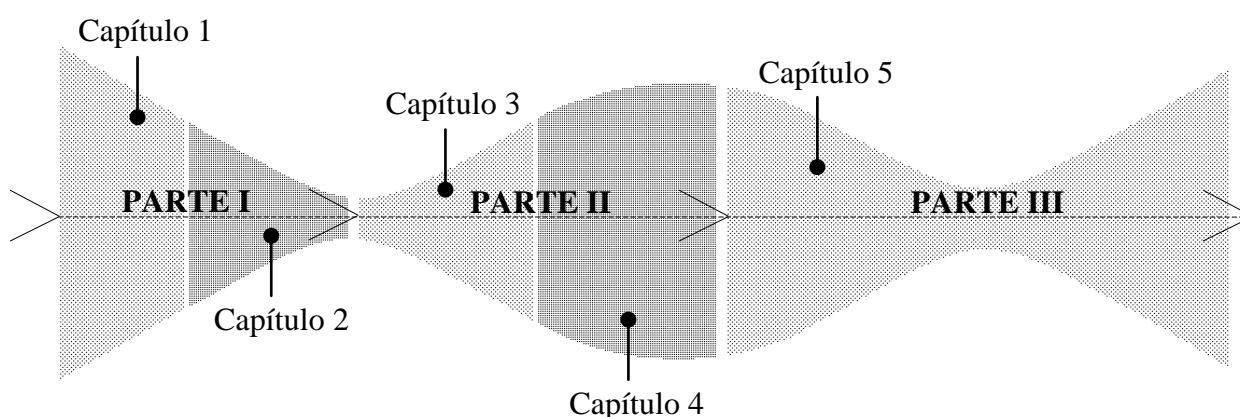
Como já comentamos, este projeto tem o objetivo de analisar e interpretar o fenômeno dos sem-religião a fim de apresentar um ensaio sobre espiritualidade não religiosa na contemporaneidade. Para que esta tese adquira um rigor científico, além de tudo o que já apresentamos anteriormente – tema, objeto de estudo, pergunta, hipótese e objetivos – é indispensável refletir acerca do método adotado para o desenvolvimento da pesquisa. Vamos falar, então, agora, da metodologia que demarcou a presente tese.

Método científico é o conjunto de procedimentos intelectuais e técnicos que se planeja para se conhecer o objeto de estudo e desenvolver o tema de uma pesquisa (GIL, 2008, p. 26). Projetamos três procedimentos para o desenvolvimento da tese: 1º Análise e interpretação de dados quantitativos. Consiste no estudo minucioso e analítico dos dados disponibilizados pelo IBGE a respeito dos sem-religião; 2º Pesquisa qualitativa. Compreende a realização da pesquisa de campo, *A palavra dos sem-religião*, e a sequente análise e interpretação dos dados; 3º Pesquisa bibliográfica. Baseia-se na exploração de autores e de autoras e suas publicações (livros, artigos, teses e dissertações) que sejam pertinentes ao desenvolvimento do tema da tese. Por incluir três técnicas de pesquisa, o método escolhido para o desenvolvimento da tese consiste numa abordagem de métodos mistos.⁴ Todo fenômeno humano pode ser investigado de múltiplas maneiras, isto é, em um único estudo, o pesquisador ou a pesquisadora pode fazer uso de dados quantitativos e qualitativos de forma a ampliar o conhecimento do objeto de estudo, e de fontes teóricas de modo a aprofundar o tema sobre o qual se debruça (CRESWELL; CLARK, 2013, p. 24). Entre os diversos tipos de projetos inclusos nos métodos mistos, identificamos o método da pesquisa desta tese com o projeto sequencial explanatório. Nesse tipo de projeto, o estudo se inicia por meio de uma fase quantitativa, da qual irrompem indagações que não são respondidas pelos primeiros dados

⁴ Sublinhamos que o primeiro procedimento que apontamos não se trata de uma pesquisa quantitativa, mas de uma análise e interpretação de dados quantitativos. Os dados que analisamos são dados de pesquisas realizadas pelo IBGE. Essas pesquisas concernem aos diferentes censos demográficos, de modo especial o Censo de 2010.

analisados; passa-se para uma segunda fase, qualitativa, de forma a obter outros dados para uma compreensão mais ampla do objeto de estudo; e, por fim, o estudo adentra na fase mais ao nível teórico, na qual se recorre a autores e autoras que auxiliarão de modo contundente no desenvolvimento da reflexão a respeito de espiritualidade não religiosa.⁵

Já identificada a metodologia que atravessa o presente estudo, vamos, agora, nos debruçar sobre o conteúdo que é desenvolvido, ou seja, nos ater ao fio condutor de toda a reflexão. Não se trata de apresentar as ideias centrais ou as deduções que assentamos ao longo do estudo, porque tudo isso é colocado na introdução de cada capítulo e de cada seção. Intencionamos, nesta ocasião, descrever a forma como se processa ou como se ordena a reflexão. Para isso, e para facilitar a visualização, criamos a seguinte imagem:



Olhemos, primeiramente, para a linha que contorna o lado superior e inferior da figura colocada acima. Como podemos ver, é uma figura em certos pontos larga e em outros pontos estreita. O ordenamento da reflexão que fazemos no corpo do texto da presente tese se assemelha a essa forma geométrica. Por vezes, o foco da reflexão é algo amplo ou genérico, outras vezes, é algo restrito ou específico. No início da reflexão, pensamos os sem-religião numa perspectiva macro, ou seja, os sem-religião do Brasil (capítulo 1); a seguir, os sem-religião são pensados a partir de um cenário micro, isto é, desde uma amostra de quarenta e cinco indivíduos (capítulo 2). O campo de reflexão afunila. Esses dois capítulos correspondem ao 1º e 2º procedimentos técnicos, respectivamente, e compõem a parte I da tese, intitulada *Análise e interpretação de dados quantitativos e qualitativos*. Encerramos a

⁵ O rigor científico demanda que todo procedimento seja previamente planejado e descrito. Por exemplo, para cada procedimento é necessário estabelecer a meta que se pretende atingir assim como, também, os passos que devem ser dados ao longo do desenrolar do respectivo procedimento. Tudo isso foi por nós considerado e previamente planejado. Não falaremos desses detalhes, agora, na introdução, porque essas minúcias serão destacadas no momento do desenvolvimento de cada procedimento. Por isso, no corpo do texto da tese, no momento apropriado, o leitor ou a leitora perceberá detalhadamente como cada procedimento (análise de dados quantitativos, pesquisa de campo e pesquisa bibliográfica) foi desenvolvido.

primeira parte da tese com a sistematização e categorização do conjunto de dados. Essa categorização consiste em destacar categorias que norteiam a reflexão que é desenvolvida nos capítulos posteriores, relativamente o 3 e o 4. Selecionamos três categorias: a centralidade do indivíduo, a desinstitucionalização da experiência religiosa e a individualização das crenças religiosas.

Com três categorias *em mãos* para desbravar e entender, passamos para uma outra parte da reflexão. Entramos no capítulo 3 e começamos a alargar de novo o campo de reflexão. Nesse instante procuramos compreender a noção de indivíduo como valor supremo e o individualismo contemporâneo. Essas noções são aprofundadas com o intuito de explorar uma das categorias, precisamente a centralidade do indivíduo. No capítulo 4, continuamos num campo de reflexão aberto, só que abordamos outros conceitos. Nessa ocasião procuramos dissertar sobre experiência e crença religiosas, e tencionamos entender a relação do indivíduo contemporâneo ante a instituição e a doutrina religiosas. Fazemos a análise desses conceitos e dessa relação para investigar as outras duas categorias selecionadas, nomeadamente a desinstitucionalização da experiência e a individualização das crenças religiosas. Esses dois capítulos constituem a parte II da tese, designada *Abordagem teórico-conceitual*, e preenchem, por sua vez, uma fase do 3º procedimento técnico. Esse procedimento é completado no capítulo 5, o último da tese.

Como podemos observar, na figura acima, no capítulo 5, o campo de reflexão volta a estreitar. Inicialmente, delimitamos alguns conceitos-chave presentes na pergunta e na hipótese da tese, tais como espiritualidade, espiritualidade não religiosa e o que entendemos por espiritualidade autônoma e independente. Feita essa delimitação, o campo de reflexão afunila mais ainda, tendo justamente um foco específico. Trata-se do exame final da pergunta e da hipótese que constituíram o alicerce de todo o estudo. É indiscutível a importância de pensar o tema espiritualidade não religiosa a partir de outros olhares, de outras fontes. Por isso, para não ficarmos restritos à leitura que fizemos a respeito dos sem-religião pesquisados, terminamos o último capítulo com três concepções distintas de espiritualidade não religiosa. Sob o auxílio de André Comte-Sponville, Luc Ferry e Marià Corbí, abrimos de novo o campo de reflexão da tese. Afinal, como poderíamos encerrar de modo estreito e conclusivo uma realidade – a espiritualidade não religiosa – que começa a ser gestada? Claro, nada mais adequado do que terminar a reflexão em aberto, entre indagações e perguntas. O capítulo 5 compreende a parte III e última da tese, nomeada *Pensar alguém e além dos sem-religião*.

Do nosso ponto de vista, a tese que apresentamos se adequa à Área de concentração Religião e Cultura, à Linha de pesquisa Religião e Contemporaneidade e ao Projeto de

pesquisa *Senso religioso e Contemporaneidade*, vinculados ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Declaramos isso porque a concepção de religião contida no teor da tese está consonante à acepção de religião implícita na Área de concentração – religião como fenômeno cultural ou como construção histórico-cultural; a tese possibilita pensar a religião a partir do contexto cultural contemporâneo; a tese versa sobre uma faceta do *ethos* contemporâneo (os sem-religião); a tese aborda a temática da espiritualidade sem vínculos institucionalizados ou crenças determinadas; a tese tem em atenção a crise do pertencimento religioso, a autonomia do indivíduo na construção ou negação de sua identidade religiosa e o enfraquecimento das instituições religiosas e da própria religião; entre outras razões. Fazemos alusão a essas ideias porque são ideias presentes no texto de apresentação do Projeto de pesquisa *Senso religioso e Contemporaneidade*, coordenado pelo prof. Flávio Augusto Senra Ribeiro. Nesse sentido, cremos que a presente tese poderá contribuir para o debate da Área de concentração Religião e Cultura do PPGCR da PUC Minas.

Além dessa possível contribuição, cremos que a tese poderá ser válida para outras universidades que incluem na sua organização um departamento das Ciências da Religião, pois temos poucos estudos baseados em pesquisas qualitativas acerca dos sem-religião e poucos autores ou autoras abordando o tema de espiritualidade não religiosa.⁶ Outro fator que vislumbramos para a significância desta tese é a possibilidade de se tornar um subsídio de leitura para as pessoas que têm interesse em estudar os fenômenos humanos, incluindo os religiosos. Além de apresentar uma reflexão acerca de um fenômeno atual da sociedade brasileira (o crescimento dos sem-religião), a tese poderá ajudar esses leitores a pensar a religião e a espiritualidade na contemporaneidade. Por outro lado, constata-se que a temática espiritualidade vem adquirindo uma apreciação crescente em espaços e debates laicos. Em determinados grupos considerados laicos, como os que atuam na área da saúde, a espiritualidade está sendo percebida como uma dimensão humana fundamental, a qual deve ser cada vez mais debatida e aprofundada. Enfim, pensamos ser pertinente, para os indivíduos

⁶ Até o momento, temos conhecimento de um número discreto de autores e autoras que realizaram de modo efetivo pesquisa de campo com indivíduos que afirmam não ter religião, no Brasil. Esses estudiosos são: Regina Novaes (2004), Denise dos Santos Rodrigues (2009), Sílvia Fernandes (2012), Jorge Claudio Ribeiro (2013), Rafael Lopez Villasenor (2013), Clóvis Ecco (2018) e Carolina Lemos (2018). Ainda no âmbito da Academia brasileira, encontramos outros estudos acerca dos sem-religião, porém os respectivos autores não realizaram de modo concreto qualquer pesquisa de campo. Tais autores são: Juliana Alves Magaldi (2008), que disserta sobre a trajetória da categoria sem-religião nos estudos produzidos no mundo acadêmico; Antonio Leandro da Silva (2013), que faz uma reflexão a partir de diversas pesquisas empíricas relacionadas a jovens sem religião; e Marcelo Ayres Camurça (2017), que discorre acerca do perfil religioso dos sem-religião do Brasil, enfatizando a juventude.

contemporâneos, disponibilizar um estudo sobre espiritualidade não religiosa. Sem mais delongas, convidamos o leitor ou a leitora a nos acompanhar nesta jornada entre os sem-religião e espiritualidade não religiosa.⁷

⁷ Para que o leitor, ou leitora, conheça mais adequadamente o lugar do qual o autor da presente tese indaga e reflete, eis alguns dados. O autor nasceu em 1963, em Braga, Portugal, e reside no Brasil desde 1985. A cidade de origem e a família do autor são modeladas profundamente pela tradição católica. O autor, após a tradicional *primeira comunhão*, se desenvencilha, lentamente, do costume da missa dominical e, quando adolescente, se desvincula com efeito da instituição, embora mantenha a fé e algumas orações aprendidas na catequese. O autor, se vendo como católico, mas não praticante, segue um curso normal na vida cotidiana, como qualquer outro adolescente e jovem português, isto é, entre o liceu, *flipers*, discotecas, shows e outras alternativas de lazer. Em dezembro de 1982, estimulado por um convite de um amigo, participa durante um final de semana de um encontro de jovens católicos, promovido pelo Movimento de Encontros de Jovens Shalom. Se depara com uma nova visão de Igreja e da pessoa de Jesus Cristo. A partir desse acontecimento, o autor soma aos afazeres de seu cotidiano a participação em um grupo de jovens e a missa dominical. Aos poucos, o engajamento do autor na vida pastoral da Igreja vai se acentuando, sobretudo segundo o carisma e a pedagogia do movimento mencionado anteriormente. Em 1985, após cursar dois anos em engenharia civil, na Universidade do Minho, Braga, Portugal, resolve partir para o Brasil, com o sonho de adentrar mais na missão que vinha realizando. Entra na Comunidade Shalom, Sociedade de Vida Apostólica. Em Fortaleza, começa a conhecer o trabalho das comunidades eclesiais de base (CEBs), pastorais sociais e alguns movimentos populares. Envolve-se em atividades até então desconhecidas e inicia o curso de Teologia. Passa a ter como horizonte a ordenação presbiteral. Alguns autores despertam a sua atenção devido às suas ideias ante uma instituição que prioriza uma prática pastoral de manutenção no lugar do engajamento frente aos desafios sociais. Estamos no final da década de 1980, época de uma vasta produção na área da Teologia da Libertação e de uma efervescência das CEBs. Em dezembro de 1992, o autor é ordenado presbítero na Arquidiocese de Fortaleza, sob o pastoreio de Dom Aloísio Lorscheider. De uma caminhada sinalizada pela passagem em algumas paróquias da periferia de Fortaleza, pela participação em várias lutas populares, pelo trabalho de assessoria às comunidades e aos movimentos populares da cidade, pela coordenação das CEBs, das Pastorais Sociais e da Articulação do Grito dos Excluídos, inegavelmente, o autor guarda na memória fatos de encontros e desencontros, de avanços e retrocessos, de vigor e cansaço. Após dezanove anos de ministério e com o apoio da Arquidiocese de Fortaleza, o autor decide retornar à Academia para um tempo de estudo. Em 2012, inicia uma especialização em Ciências da Religião, na PUC Minas, e desde aí continua desbravando entre as veredas da memória (caminhada) e das Ciências da Religião. A presente tese se inclui neste tempo de aprofundamento e de investigação.

PARTE I

ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DE DADOS

QUANTITATIVOS E QUALITATIVOS

1 OS SEM-RELIGIÃO VISTOS A PARTIR DE UMA MACRO E DE UMA MICRORREGIÃO

Iniciamos a reflexão acerca de espiritualidade não religiosa a partir de um estudo empírico sobre um fenômeno que vem se expandindo na sociedade brasileira. Referimo-nos ao fenômeno dos sem-religião. Tencionamos nos dois primeiros capítulos nos ater a esse fenômeno sem recorrer a algum autor ou teoria. Realizamos um estudo do fenômeno dos sem-religião a partir de uma macrorregião, que é o Brasil, e de uma microrregião, que corresponde aos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril da cidade de Belo Horizonte. O presente capítulo, o que abre a reflexão, se divide em duas seções. Na primeira, nomeada *O perfil demográfico dos sem-religião no Brasil*, desenvolve-se o primeiro dos três procedimentos técnicos planejados para a elaboração da tese. Trata-se da análise e interpretação de dados quantitativos relativos aos indivíduos que no Brasil afirmam não ter religião. A reflexão desta seção tem como matéria-prima os dados do Censo Demográfico de 2010 e se constrói a partir do entrelaçamento de dois passos, a saber: 1. delineamento das características demográficas dos sem-religião no Brasil, segundo as variáveis sexo, idade, cor ou raça, nível de instrução, renda e lugar geográfico; 2. ordenamento das relações proporcionais entre as variáveis do grupo dos sem-religião com as variáveis da população brasileira, de modo a se adquirir um conhecimento mais minucioso do fenômeno no Brasil. Encerra-se a argumentação da seção com uma síntese da análise e interpretação dos dados, tendo como referencial o problema e a hipótese do projeto de tese.

Como os dados estatísticos não são suficientes para a compreensão do objeto de estudo, avançamos para a fase qualitativa. Essa abordagem ocorre na segunda seção do capítulo I, intitulada *Making of da pesquisa*. Porém, nesta mesma seção nos limitamos apenas a detalhes e acontecimentos dos bastidores da pesquisa. Trata-se de uma descrição sobre o antes, o durante e o depois da pesquisa de campo. Pensamos ser pertinente apresentar as razões que nos levaram a realizar a pesquisa nesses três bairros de Belo Horizonte, o respectivo perfil socioeconômico dos moradores dessa região, a forma como foram feitos os contatos e os desafios que apareceram durante a realização do trabalho de campo. No final da seção, última parte do capítulo, efetuamos um estudo comparado do perfil da amostra que cooperou na pesquisa com o perfil do grupo dos sem-religião no Brasil. Esse estudo é feito no intuito de se averiguar até que ponto se formou uma amostra proporcional e representativa dos sem-religião do Brasil. A análise e interpretação dos dados coletados da pesquisa qualitativa só é feita no capítulo posterior.

1.1 Perfil demográfico dos sem-religião no Brasil

Nesta seção, que corresponde ao 1º procedimento do plano metodológico da tese, analisamos e interpretamos dados quantitativos acerca dos indivíduos que no Brasil não têm vínculo com qualquer religião. Esses dados são recolhidos do Censo Demográfico de 2010, do IBGE. No começo nos debruçamos sobre os dados que apresentam os três grupos mais expressivos, em termos quantitativos, do cenário religioso brasileiro. Logo depois, nos atemos ao histórico do fenômeno dos sem-religião no Brasil, desde o ano de 1890, e analisamos comparativamente as taxas médias geométricas de crescimento anual do grupo dos sem-religião e da população brasileira. A seguir, traçamos as características demográficas dos indivíduos que no Brasil dizem não estar ligados a nenhuma religião, segundo as variáveis sexo, idade, cor ou raça, nível de instrução, renda e lugar geográfico, e, concomitantemente, comparamos as variáveis do grupo dos sem-religião e da população brasileira, em termos proporcionais. Esse estudo comparativo revela elementos que ajudam a caracterizar e a contextualizar mais detalhadamente o grupo dos sem-religião no Brasil. Encerramos a seção com a sistematização da análise e interpretação realizadas tendo como baliza o problema e a hipótese do projeto de tese. Para uma leitura favorável ao teor exposto nesta seção, convidamos o leitor ou a leitora a se dispor a enveredar por dados e cálculos estatísticos.⁸

1.1.1 Os sem-religião no cenário religioso e na história do Brasil

Em uma sociedade notadamente religiosa, tal como a brasileira, o grupo dos sem-religião, entre tantos do cenário religioso, é um tema que instiga a pesquisa de quem se dedica ao estudo da religião. Ao analisar o Censo de 2000, o teólogo Alberto Antoniazzi comenta: “No Censo de 2000, surpreendeu também o crescimento dos ‘sem-religião’, que se tornaram – depois de católicos e evangélicos – o terceiro grupo mais numeroso [...] Essa categoria é pouco conhecida e pouco estudada.” (ANTONIAZZI, 2004, p. 37). O Censo de 2000 registra 12.492.403 de indivíduos sem religião. O equivalente a 7,35% da população brasileira. (IBGE, 2017i). Ao explorar os dados do Censo de 2010, o sociólogo Pedro de Oliveira afirma: “A religião está deixando de ser significativa. 15 milhões de pessoas que se dizem sem religião, para mim, é o dado que desperta curiosidade.” (OLIVEIRA, 2012, p. 28). No Censo de 2010, o último realizado, os sem-religião atingem o patamar de 8,04%, o que corresponde

⁸ Nesta seção do capítulo inspiramo-nos na análise e na interpretação dos dados do IBGE que realizamos no mestrado (VIEIRA, 2018). Fazemos isso porque o Censo de 2010, sendo o último, mantém sua vigência.

a 15.335.510 de indivíduos. Vejamos os percentuais dos três primeiros grupos do cenário religioso brasileiro, nos censos a que se referem esses autores.

Tabela 1 – Valores absolutos e percentuais de católicos apostólicos romanos, evangélicos e sem-religião, no Brasil, segundo os censos de 2000 e 2010

	Censo 2000		Censo 2010	
	Valores absolutos	Percentuais	Valores absolutos	Percentuais
Católicos Apostólicos Romanos ⁹	124.980.132	73,57	123.280.172	64,63
Evangélicos ¹⁰	26.184.941	15,41	42.275.440	22,16
Sem-religião	12.492.403	7,35	15.335.510	8,04

Fonte: IBGE, 2017a.

Entre os 60 grupos que constam nas tabelas do IBGE, agrupados no quesito religião, os católicos apostólicos romanos, evangélicos e sem-religião são os que apresentam os percentuais mais elevados. Na lista, o grupo que segue os sem-religião são os espíritas, com 2,02%.¹¹ Observando a tabela acima, verifica-se uma diminuição dos católicos apostólicos romanos e um aumento dos evangélicos e dos sem-religião. No Censo de 2000, 73,57% de indivíduos residentes no Brasil se denominam católicos apostólicos romanos. No Censo de 2010 esse percentual cai para 64,63%. Isso quer dizer que, na década de 2000, os católicos apostólicos romanos diminuíram aproximadamente 12%. Nesse mesmo período de tempo, os evangélicos cresceram cerca de 44% e os sem-religião em torno de 9,4%. Agora, vamos nos debruçar a respeito da composição do grupo dos sem-religião.

De um modo diferente dos censos anteriores, o IBGE no Censo de 2010 apresenta o grupo dos sem-religião composto por três subgrupos, que são: os sem religião-sem religião, os ateus e os agnósticos.¹²

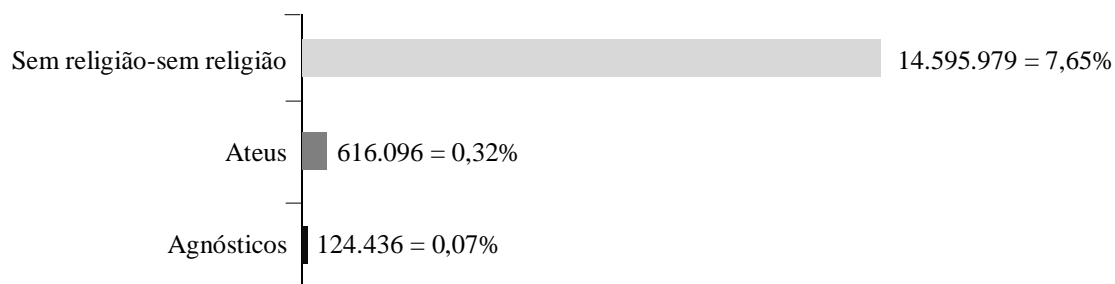
⁹ Na Tabela 137 encontramos quatro denominações católicas: Católica Apostólica Romana, Católica Romana, Católica Apostólica Brasileira e Católica Ortodoxa. Na tabela, o grupo dos Católicos apostólicos romanos alude única e exclusivamente à denominação Católica Apostólica Romana. No ano 2000, as outras três denominações católicas estão sem percentual. No ano 2010, a Católica Romana continua em branco; os Católicos apostólicos brasileiros e Católicos ortodoxos registram respectivamente 0,29% e 0,07%.

¹⁰ O IBGE inclui no grupo dos Evangélicos 26 subgrupos. Desses 26 subgrupos, 11 são colocados como Evangélicos de Missão, 14 como Evangélicos de origem pentecostal e 1 como Evangélicos não-determinados. Esse último é um subgrupo criado pelo próprio IBGE e aparece pela primeira vez no Censo de 2010.

¹¹ Além dos 60 grupos religiosos que, segundo o IBGE, têm uma denominação reconhecida, existem outros grupos religiosos que escapam à forma de medição do IBGE. Acerca desses grupos, não sabemos o nome e sequer o número. Nas tabelas do IBGE, esses grupos são incluídos em “Outras Igrejas Evangélicas de Missão”, “Outras Igrejas Evangélicas de origem pentecostal”, “Outras declarações de religiosidades afro-brasileiras” e “Outras novas religiões orientais”.

¹² Na pesquisa realizada no mestrado, descobrimos que o subgrupo nomeado pelo IBGE com o termo sem religião-sem religião refere-se aos indivíduos portadores de fé, mas sem vínculo com alguma tradição religiosa.

Gráfico 1 – Valores absolutos e percentuais dos subgrupos que compõem o grupo dos sem-religião, no Brasil, segundo o Censo de 2010



Fonte: IBGE, 2017a.

Os dados dos subgrupos demonstram que, do total dos que se declaram sem religião, 7,65% são sem religião-sem religião, ou sem-religião com fé, o que corresponde a 14.595.979 de indivíduos; 0,32% se declara ateu, o que equivale a 615.096 de indivíduos; e 0,07% se declara agnóstico, que representa 124.436 de indivíduos. É importante percebermos que esses percentuais expressam a relação proporcional dos sem-religião do Brasil com o total da população brasileira. Porém, para termos uma visão mais elucidativa do perfil interno do grupo dos sem-religião, calculamos novos percentuais usando como referencial não o total da população brasileira, mas o total de sem-religião. Os percentuais específicos ao grupo são: 95,15% se dizem sem-religião com fé, 3,98% se declaram ateus e 0,87% se intitula agnóstico. É patente que o grupo dos sem-religião é formado por um número reduzido de ateus e de agnósticos e por uma enorme parte de indivíduos nomeados pelo IBGE de sem religião-sem religião. Vamos guardar esses percentuais específicos ao grupo porque, uma vez por outra, eles serão evocados no corpo da tese.

Analisando o conjunto de dados da Tabela 1, pode-se deduzir que um dos fatores que possibilitam a propagação de evangélicos e de sem-religião é a diminuição de católicos apostólicos romanos. Todavia, cremos que não é só pela queda acentuada de um grupo e crescimento de outros que os sem-religião despertam a atenção de alguns estudiosos. O fato de estarmos em uma sociedade nomeadamente religiosa, pautada por uma diversidade incomensurável de igrejas cristãs e de movimentos religiosos, o grupo que apresenta o terceiro maior percentual ser um não religioso é, a nosso ver, o motivo que mais incita a curiosidade do pesquisador de religião. E veremos, a seguir, que não só os últimos dois censos estimulam o estudo do fenômeno dos sem-religião. O curso histórico dos indivíduos que no Brasil não estão agregados à religião atira ainda mais o olhar atento do pesquisador. Passemos, então, para a análise da série histórica e estatística dos sem-religião no Brasil.

Tabela 2 – Valores absolutos e percentuais dos sem-religião, no Brasil, de 1890 a 2010

	Valores absolutos	Percentuais
1890	7.257	0,05
1940 ¹³	189.304	0,45
1950	412.042	0,79
1960	388.126	0,54
1970	715.056	0,75
1980	2.252.782	1,86
1991	7.542.246	5,13
2000	12.876.356 ¹⁴	7,59
2010	15.335.510	8,04

Fontes: Elaborada pelo autor; IBGE, 2017i; IBGE, 2017a¹⁵

Ao analisarmos o curso dos sem-religião na tabela acima, algumas ideias podem ser pontuadas. A primeira se refere ao aumento contínuo de indivíduos sem laços institucionais ou com a religião no Brasil. Os primeiros dados correspondem ao Censo de 1890. Nesse censo, 0,05% da população brasileira é sem-religião, o que corresponde a 7.257 indivíduos. Podemos ver que censo após censo o percentual aumenta continuamente. No Censo de 2010, o último realizado, 8,04% da população se denomina sem-religião, o que equivale a 15.335.510 de indivíduos. Esse aumento sucessivo dos percentuais demonstra um crescimento contínuo de indivíduos que afirmam não ter religião no Brasil. Contudo, verifica-se no curso desse período uma redução atípica. Essa redução ocorre na década de 1950. No Censo de 1950 temos 412.042 indivíduos sem religião e no de 1960 apenas 388.126. Essa diminuição se deve a uma mudança efetuada pelo IBGE, relativamente à composição da categoria sem-religião. Até 1950, o IBGE incluía na categoria dois grupos de indivíduos: aqueles que se afirmavam sem religião, mais os que não manifestavam uma posição definida no quesito religião. Podemos designar esses últimos de indecisos ou indeterminados, pois não declaravam religião alguma, assim como, também, não se posicionavam como sem-religião. A partir do Censo de 1960, o IBGE passa a incluir na categoria sem-religião apenas os

¹³ Na série histórica e estatística apresentada não constam os censos de 1910, 1920 e 1930 porque, segundo o IBGE (2017b), nesses mesmos anos não foram realizados recenseamentos.

¹⁴ O valor absoluto e o percentual do ano 2000 da série histórica e estatística (IBGE, 2017i) divergem dos valores que são apresentados na Tabela 1 deste trabalho. A Tabela 1 foi construída a partir dos valores registrados na Tabela 137 do IBGE (2017a). Essa tabela, no ano 2000, registra 12.492.403 de sem-religião e o percentual de 7,35. Por sua vez, a Série histórica e estatística indica em 2000 o número de 12.876.356 de sem-religião e o percentual de 7,59. Como os valores da Série histórica e estatística foram apresentados após a realização do Censo de 2010, cremos que os dados dos sem-religião relativos ao ano 2000 foram certamente revisados. Por essa razão, os valores que constam nas tabelas e gráficos apresentados deste ponto em diante do trabalho têm como referencial a Série histórica e estatística.

¹⁵ Os valores percentuais foram calculados pelo autor com o auxílio da Tabela 1.4 – População nos Censos Demográficos, segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação, 1872/2010. (IBGE, 2017c).

indivíduos que se declaram sem religião.¹⁶ Porque se exclui uns e passa-se a contabilizar somente um grupo de indivíduos, ocorre uma diminuição expressiva no percentual dos sem-religião na década de 1950. (RODRIGUES, 2009, p. 18). O percentual de 0,79% de sem-religião, do Censo de 1950, diminui para 0,54%, no Censo de 1960.

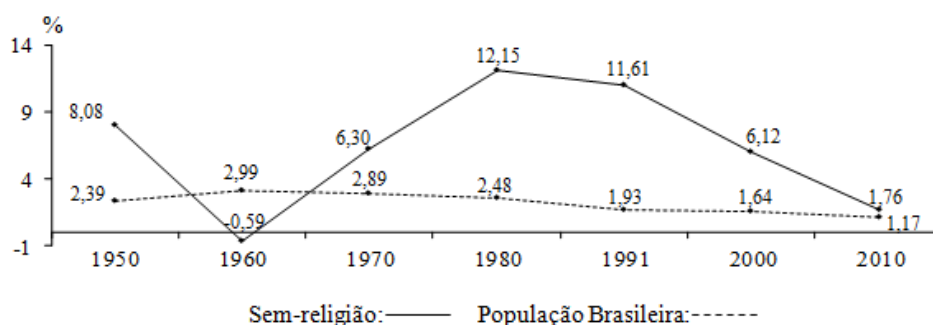
Outra ideia que podemos destacar refere-se aos picos mais significativos de crescimento. Isso ocorre nas décadas de 1970 e 1980. Na década de 1970, os sem-religião registram um aumento de 1,11 pontos percentuais (p.p.), e no decênio de 1980, uma expansão expressiva de 3,27 p.p.¹⁷ Uma terceira ideia podemos sublinhar no curso dos sem-religião no Brasil, de 1890 a 2010. É a que diz respeito a uma diminuição no ritmo de crescimento. Na década de 1990 os sem-religião têm uma expansão de 2,46 p.p. Contudo, comparando com o decênio anterior, verifica-se um abrandamento no crescimento. No decênio de 2000 esse retraimento é acentuado. De um crescimento no valor de 2,46 p.p., na década de 1990, os sem-religião registram um crescimento apenas de 0,45 p.p., na década de 2000. Embora mais indivíduos venham se somando continuamente ao grupo dos sem-religião, a série histórica e estatística exposta acima sinaliza uma diminuição no ritmo de crescimento a partir da década de 1990.¹⁸ Frente a essa diminuição ou desaceleração, pode-se indagar: Será que os indivíduos que rompem com a religião estão se tornando menos numerosos, entrando em uma fase de rarefação? Para se responder adequadamente a essa pergunta, faz-se necessário observar comparativamente as taxas médias geométricas de crescimento anual dos sem-religião e da população brasileira.

¹⁶ No Censo de 2010, os percentuais dos indivíduos que não tinham uma posição definida foram, então, anotados à parte do grupo dos sem-religião. A declaração desses indivíduos está distribuída desta forma: Não determinada e múltiplo pertencimento: 0,34%; Não determinada e múltiplo pertencimento - Religiosidade não determinada ou mal definida: 0,33%; Não determinada e múltiplo pertencimento - Declaração de múltipla religiosidade: 0,01%; Não determinadas: ...; Não sabe: 0,1%; Sem declaração: 0,02%.

¹⁷ Ponto percentual (p.p.) é o valor absoluto resultante da diferença de duas percentagens. Quando o p.p. resultante é positivo, é sinal de que houve um aumento ou crescimento. O contrário, isto é, quando o p.p. é negativo, é indício de que houve redução ou decréscimo.

¹⁸ É um estudo interessante averiguar as razões do ritmo de crescimento dos sem-religião em cada década. Porém, por não ser crucial para o desenvolvimento do tema sobre espiritualidade não religiosa, deixamos aqui como lembrete, quem sabe, para alguma pesquisa que venhamos a desenvolver posteriormente a esta tese.

Gráfico 2 – Taxas médias geométricas de crescimento anual (em percentuais) dos sem-religião e da população, no Brasil, nos decênios de 1950 a 2010



Fontes: Elaborado pelo autor; IBGE, 2017j.¹⁹

Para ajudar na compreensão do Gráfico 1 e entendermos o que significa a taxa média geométrica de crescimento anual, cabe uma prévia observação. O Censo de 1950 registra uma taxa média geométrica de crescimento anual dos sem-religião de 8,08%. Esse valor demonstra que os sem-religião cresceram 8,08% em cada ano da década de 1940.²⁰ O Censo de 1960 expressa uma desaceleração acentuada. Podemos observar que a população brasileira cresceu 2,99% e os sem-religião decresceram 0,59% em cada ano na década de 1950. Esse quadro reverso dos sem-religião está no fato, como já vimos quando analisamos a Tabela 2, de que no Censo de 1960 foram retirados da categoria os indivíduos sem uma posição definida no quesito religião e foram contabilizados somente os indivíduos que se afirmavam sem religião. Não considerando essa redução, por se tratar de uma situação atípica, a taxa média geométrica apresenta um crescimento contínuo até ao Censo de 1980. Na década de 1970, os sem-religião cresceram 12,15% em cada ano desse decênio. No Censo de 1991 manifesta-se uma diminuição na taxa média geométrica de crescimento dos sem-religião. De uma taxa média de 12,15% anotada no Censo de 1980, na década seguinte essa taxa diminui para 11,61%, fixada no Censo de 1991. Apesar da diminuição da taxa média, 1980 é a década que manifesta o segundo crescimento mais significativo dos sem-religião. Os sem-religião cresceram 11,61% em cada ano desse decênio. Não obstante, a diminuição no ritmo de crescimento perpetua-se nos censos posteriores. No Censo de 2010, a taxa média geométrica chega apenas a 1,76%.

¹⁹ O IBGE não disponibiliza a taxa média geométrica de crescimento anual dos sem-religião. Os cálculos foram realizados pelo autor a partir dos dados da série histórica e estatística dos sem-religião (IBGE, 2017i) e da Tabela 137 (IBGE, 2017a).

²⁰ A taxa média geométrica de crescimento anual se refere sempre a um período de tempo. No caso acima, a década é o período referencial porque os censos demográficos no Brasil acontecem, geralmente, de dez em dez anos (IBGE, 2017b). É importante salientar que os dados de um censo se referem aos eventos ocorridos na década anterior. Por exemplo, o Censo de 1950 reflete o que ocorreu na década de 1940.

Tais dados fazem evocar de novo a pergunta: Estaremos assistindo a uma fase de rarefação dos sem-religião?

Comparando as linhas das taxas médias geométricas dos sem-religião e da população brasileira, constata-se que a taxa média de crescimento dos sem-religião é continuamente superior à da população brasileira em todos os decênios, exceto entre 1950 e 1960 (redução atípica). Por isso, embora se observe uma diminuição nas taxas médias geométricas dos sem-religião desde o Censo de 1991, os respectivos valores são sempre maiores que os da população brasileira, o que nos leva a afirmar que o grupo dos sem-religião prossegue em ritmo ascendente. A redução da taxa média geométrica de crescimento anual dos sem-religião nas últimas três décadas sinaliza, a nosso ver, uma fase de rarefação, ou uma propagação bem mais contida em relação à das décadas de 1970 e 1980. Aguardemos o que o Censo de 2020 revelará.

1.1.2 Os sem-religião sob o prisma de algumas variáveis

Nesta subseção vamos analisar o fenômeno dos sem-religião pelo prisma de algumas variáveis que nos auxiliam a pensar e a contextualizar o grupo na sociedade brasileira. Essas variáveis são: sexo, idade, cor ou raça, nível de instrução, renda e lugar geográfico. Iniciemos pela componente sexo e vejamos se existe alguma semelhança ou diferença entre o perfil do grupo dos sem-religião com o perfil da população brasileira.

Gráfico 3 – Percentuais da população e dos sem-religião por sexo, no Brasil, segundo o Censo de 2010



Fonte: IBGE, 2017d.

O elemento diferencial que o Gráfico 2 apresenta diz respeito a uma inversão na ordem de posições. Na população brasileira, as mulheres apresentam um percentual maior que os homens. 51,03% dos indivíduos são mulheres e 48,97 % são homens. Na sociedade brasileira, existem mais mulheres que homens. No grupo dos sem-religião, ocorre uma

inversão. Os homens apresentam um percentual superior aos das mulheres. Os homens, 4,76%, e as mulheres, 3,28%. No grupo dos sem-religião há mais homens que mulheres. Deduz-se, desse modo, que o grupo dos sem-religião no Brasil atrai mais o homem que a mulher.

Antes da apresentação dos próximos dados, julgamos oportuno fazer uma breve explanação acerca das tabelas que serão expostas deste ponto do trabalho em diante. Os dados dos sem-religião serão divididos em duas colunas: proporcionalidade no Brasil e proporcionalidade no grupo. Os percentuais da coluna proporcionalidade no Brasil são percentuais disponibilizados pelo IBGE. Se o foco do IBGE nos censos demográficos é a população brasileira, então os percentuais da coluna proporcionalidade no Brasil aludem à população brasileira. É importante realçar que, quando se pronuncia sobre os sem-religião, o IBGE não está falando de como é o grupo dos sem-religião, mas de como é a população brasileira. Esses percentuais são calculados tendo-se como referencial o total da população brasileira.

De outro modo, os percentuais expostos na coluna proporcionalidade no grupo são calculados pelo autor. Ao contrário dos percentuais proporcionalidade no Brasil, os percentuais da coluna proporcionalidade no grupo expressam peculiaridades do grupo dos sem-religião. Calculam-se esses percentuais tendo-se como referencial o total de sem-religião com o intuito de se expressar as proporções inerentes ao grupo dos sem-religião. Esses percentuais o IBGE não calcula, mas são necessários a esta pesquisa pois é a partir deles que se pode construir o perfil do grupo dos sem-religião, comparar com o perfil da população brasileira e descobrir elementos que diferenciam um perfil do outro. Existe, por isso, uma diferença no teor dos percentuais das duas colunas integradas aos sem-religião, e é importante ter esse entendimento presente no decorrer da leitura da presente pesquisa.²¹ Embora seja óbvio, é bom não deixar de comentar: os percentuais das colunas das proporcionalidades são distintos, mas o número de sem-religião no Brasil não difere, evidentemente, do número de sem-religião no grupo. É claro e incontestável que o número de sem-religião no Brasil, em termos absolutos, é igual ao número de sem-religião no grupo. Ocorre uma desigualdade nos percentuais porque esses são calculados a partir de referenciais diferentes: para uns, o todo é a população brasileira; para outros, o todo é o total de sem-religião.

Em seguida, vamos explorar os dados relativos à composição dos sem-religião pelos diferentes grupos de idade.

²¹ O Apêndice A contém uma explicação mais detalhada dos percentuais das duas colunas dos sem-religião.

Tabela 3 – Percentuais da população e dos sem-religião por grupos de idade, no Brasil, segundo o Censo de 2010

Grupos de idade	População brasileira	Sem-religião		Pontos percentuais ²²
		proporcionalidade no Brasil	proporcionalidade no grupo	
0 a 4 anos	7,24	0,70	8,71	1,47
5 a 9 anos	7,85	0,61	7,59	-0,26
10 a 14 anos	9	0,69	8,58	-0,42
15 a 19 anos	8,9	0,87	10,82	1,92
20 a 24 anos	9,04	0,96	11,94	2,9
25 a 29 anos	8,97	0,90	11,19	2,2
30 a 39 anos	15,53	1,37	17,04	1,51
40 a 49 anos	13,02	0,92	11,44	-1,58
50 a 59 anos	9,66	0,56	6,97	-2,69
60 a 69 anos	5,95	0,28	3,48	-2,47
70 a 79 anos	3,31	0,13	1,62	-1,69
80 anos ou mais	1,53	0,05	0,62	-0,91

Fontes: Elaborada pelo autor; IBGE, 2017d.²³

Os percentuais dos sem-religião proporcionalidade no Brasil induzem a pensar que os sem-religião são um fenômeno com maior relevância nos indivíduos abaixo dos 60 anos. Verifica-se que é nesses grupos de idade que se concentram os maiores percentuais, variando entre 0,56% e 1,37%, na faixa etária dos 50 aos 59 anos e dos 30 aos 39 anos, respectivamente. Nessa mesma coluna, percebe-se que a maior aglomeração encontra-se nos indivíduos do grupo de idade dos 30 aos 39 anos (1,37%). Por sua vez, a menor afluência situa-se nos grupos de idade a partir dos 60 anos (entre o 0,28%, para o grupo de idade dos 60 aos 69 anos, e o 0,05%, para o grupo de idade dos 80 anos ou mais). Essas mesmas constatações podem ser observadas na coluna sem-religião proporcionalidade no grupo. Porém, contrapondo os percentuais sem-religião proporcionalidade no grupo aos da população brasileira, descobrimos elementos que apontam para um perfil diferenciado desse que estamos delineando. Essa constatação é importante porque nos alerta de que a categoria dos sem-religião para ser conhecida em termos quantitativos não pode ser analisada apenas pelos percentuais proporcionalidade no Brasil, que são apresentados pelo IBGE, como estávamos fazendo desde o início deste parágrafo. Para se estudar adequadamente o grupo dos sem-

²² Os pontos percentuais (p.p.) da Tabela 3 se diferenciam dos que foram abordados anteriormente, na Tabela 2. Na Tabela 3, os p.p. correspondem à diferença das percentagens dos sem-religião proporcionalidade no grupo e da população brasileira. Nesse caso, quando o p.p. é positivo, é sinal de que no respectivo grupo de idade existem mais indivíduos no grupo dos sem-religião de que na média nacional. Quando negativo, o contrário. Esses p.p. possibilitam relacionar o grupo dos sem-religião com a população brasileira e descobrir de uma forma simples e clara em que ponto um perfil se diferencia do outro. Esses p.p. são estratégicos porque auxiliam a contextualizar o fenômeno dos sem-religião no Brasil em termos demográficos. Por essa razão, apresentamos a coluna dos pontos percentuais nas tabelas que se seguem.

²³ As porcentagens dos sem-religião proporcionalidade no grupo e os pontos percentuais desta e das tabelas que se seguem são elaborados pelo autor.

religião em termos estatísticos é fundamental contextualizá-lo no conjunto da sociedade brasileira. E para isso não há parâmetro melhor do que o perfil da população brasileira.

No instante que colocamos frente a frente o perfil dos sem-religião e da população brasileira, deparamo-nos com elementos do perfil que escapam quando a categoria é analisada exclusivamente pelos percentuais proporcionalidade no Brasil. Comparando os percentuais dos sem-religião proporcionalidade no grupo e da população brasileira, verifica-se que: 1. os percentuais dos sem-religião inferiores aos percentuais da população brasileira encontram-se nos grupos de idade dos 5 aos 14 anos e dos 40 aos 80 anos adiante. Note-se que a diferença entre as porcentagens, registrada na coluna pontos percentuais, é negativa. Isso significa que nessas faixas etárias do grupo dos sem-religião existem menos indivíduos de que na média nacional;²⁴ 2. os pontos percentuais negativos mais elevados estão nas idades mais avançadas (a partir dos 40 anos), o que leva a afirmar que é nessas faixas etárias da população que se encontram menos indivíduos sem religião; 3. os percentuais superiores aos da população brasileira estão nos grupos de idade do 0 a 4 anos e dos 15 aos 39 anos. Note-se que os pontos percentuais são todos positivos, sinal de que é nessas faixas etárias que se encontram mais indivíduos sem religião que na média nacional; 4. dentre esses grupos de idade, os pontos percentuais mais altos estão entre os 15 e os 39 anos, estando os mais elevados nas faixas dos 20 aos 24 anos e dos 25 aos 29 anos, sendo 2,9 p.p. e 2,22 p.p. respectivamente. Dessas constatações, conclui-se que o fenômeno dos sem-religião repercute com relevância nos indivíduos dos 15 aos 39 anos e, especificamente, com mais preponderância nos indivíduos entre os 20 e 29 anos. O Censo de 2010 embasa essa ideia ao registrar como idade mediana dos sem-religião os 26 anos. (IBGE, 2017e, p. 21).²⁵

Em seguida, examinamos os dados que caracterizam e ajudam a contrapor os perfis dos sem-religião e da população brasileira, relativamente à variável cor ou raça.

²⁴ Tomemos como exemplo a faixa etária de 20 a 24 anos, que é a que apresenta um valor ponto percentual mais alto (2,9). O percentual da população brasileira é de 9,04% e o dos sem-religião proporcionalidade no grupo é de 11,94%. Esses percentuais querem dizer que entre 100 indivíduos da população brasileira, 9 se incluem nessa respectiva faixa etária, e entre 100 indivíduos do grupo dos sem-religião, cerca de 12 são dessa mesma faixa. Quer dizer que, nessa faixa etária, o grupo dos sem-religião está acima da média nacional, ou seja, o grupo dos sem-religião tem mais indivíduos dessa faixa etária do que a população brasileira.

²⁵ Idade mediana é a idade que separa os 50% mais jovens dos 50% mais velhos.

Tabela 4 – Percentuais da população e dos sem-religião por cor ou raça, no Brasil, segundo o Censo de 2010

Raças	População brasileira	Sem-religião		Pontos percentuais
		proporcionalidade no Brasil ²⁶	proporcionalidade no grupo ²⁷	
Parda	43,42	3,78	47,06	3,64
Branca	47,51	3,19	39,62	-7,89
Negra ²⁸	7,52	0,89	11,08	3,56
Amarela	1,1	0,12	1,46	0,36
Indígena	0,43	0,06	0,77	0,34

Fontes: Elaborada pelo autor; IBGE, 2017n.

Nos dados do Censo de 2010, concretamente na coluna dos sem-religião proporcionalidade no Brasil, sobressaem duas raças: a parda (3,78%) e a branca (3,19%). A raça negra aparece em terceiro, com 0,89%. Logo podemos deduzir que nos sem-religião as raças que predominam são a parda e a branca. Todavia, o antropólogo Pierre Sanchis afirma que, entre os sem-religião, existe “nitidamente mais negros e pardos e menos brancos de que na média nacional.” (SANCHIS, 2012, p. 37). Esse desencontro de leituras nos transporta à constatação que fizemos quando analisávamos os sem-religião por grupos de idade. Nesse instante, percebemos que, quando estudamos a categoria dos sem-religião isoladamente, corre-se o risco de se tirar deduções equivocadas. Verificamos que é imprescindível contextualizar a análise de dados e isso se faz quando examinamos diferenças e semelhanças entre o perfil dos sem-religião e o perfil da população brasileira.

Ao compararmos as percentagens dos sem-religião proporcionalidade no grupo e da população brasileira, detecta-se que na sociedade brasileira existem 47,51% de brancos e no grupo dos sem-religião o valor percentual diminui para 39,62%. Há uma redução de 7,89 p.p., sinal de que no grupo dos sem-religião existem menos indivíduos brancos de que na média nacional. Por sua vez, 43,42% dos indivíduos do Brasil se dizem pardos, mas esse valor aumenta dentro dos sem-religião para 47,06%. Há um aumento de 3,64 p.p., sinal de que no grupo dos sem-religião o número de indivíduos pardos é superior à média nacional. No que diz respeito à raça negra, os indivíduos negros registram uma presença de 7,52% no conjunto da população brasileira. Porém, no grupo dos sem-religião aparecem com 11,08%. Isso

²⁶ Esses percentuais se referem aos sem-religião que existem no Brasil e são calculados tendo como referencial o total da população brasileira (190.755.799).

²⁷ Esses percentuais refletem o perfil do grupo dos sem-religião e são calculados tendo como referencial o total de sem-religião (15.335.510).

²⁸ O IBGE utiliza a palavra *preta* ao se referir à raça. Não há uma posição unívoca quanto ao uso da palavra *preta*. Optamos pela palavra *negra* porque essa é a palavra usada pelos movimentos sociais que lutam contra o preconceito racial e visam nutrir a memória de resistência e a cultura do povo negro. (MOVIMENTO..., 2017).

representa um acréscimo de 3,56 p.p. Posto que a percentagem das raças parda e negra é significativamente maior nos sem-religião de que na população brasileira, conclui-se que o fenômeno dos sem-religião repercute mais nos indivíduos pardos e negros. Por outras palavras, quanto à composição, o grupo dos sem-religião em valores absolutos tem mais indivíduos das raças parda e branca. Contudo, quanto à atração, o grupo em termos proporcionais atrai mais indivíduos das raças parda e negra.

Como na análise das últimas tabelas os percentuais dos sem-religião proporcionalidade no grupo são os mais pertinentes para o estudo da categoria, vamos dispensar os dados dos sem-religião proporcionalidade no Brasil nas próximas tabelas e gráfico.²⁹ Isso também tornará a visualização dos dados menos densa. Seguidamente, vamos analisar a composição do grupo dos sem-religião ao nível de instrução e perceber em que pontos se assemelham ou se distinguem do perfil da população brasileira.

Tabela 5 – Percentuais da população e dos sem-religião de 25 anos ou mais de idade por nível de instrução, no Brasil, segundo o Censo de 2010³⁰

Níveis de instrução	População brasileira	Sem-religião ³¹ proporcionalidade no grupo	Pontos percentuais
Sem instrução e fundamental incompleto	49,25	48,57	-0,68
Fundamental completo e médio incompleto	14,65	15,58	0,93
Médio completo e superior incompleto	24,56	24,68	0,12
Superior completo	11,27	10,91	-0,36

Fontes: Elaborada pelo autor; IBGE, 2017f.

Comparando os percentuais da população brasileira com os percentuais dos sem-religião, percebe-se que em cada nível de instrução os valores são contíguos. Por exemplo, na população brasileira existem 24,56% de indivíduos com o ensino médio completo e o ensino superior incompleto, e no grupo dos sem-religião 24,68%. A diferença percentual é apenas de 0,12. Os percentuais são próximos em todos os níveis de instrução e nenhum ponto percentual atinge o valor 1. Porque não existe uma desproporção relevante nos percentuais e algum

²⁹ O conjunto completo de dados está exposto no Apêndice B.

³⁰ Não incluímos nos níveis de instrução os não-determinados pelo fato de apresentarem valores reduzidos: 0,27% para a população brasileira e 0,24% para os sem-religião.

³¹ Os sem-religião que se enquadram nesta tabela são em termos absolutos 8.036.386, o que equivale a um percentual geral de 7,07%. Lembramos que esses percentuais refletem o perfil do grupo dos sem-religião e são calculados tendo como referencial o total de sem-religião, neste caso o valor é de 8.036.386.

elemento diferenciado entre os dois perfis, depreende-se que, relativo ao nível de instrução, os sem-religião seguem o mesmo curso da população brasileira e infere-se, ao mesmo tempo, que a instrução é uma variável que não elucidada o fenômeno dos sem-religião no Brasil. Pode-se realçar um dado da tabela que surpreende, certamente, aquele que associa sem-religião à erudição. Como se verifica, o percentual de sem-religião com curso superior é 10,91%. É um percentual inferior ao da população brasileira, que é de 11,27%. Calculando a diferença desses percentuais, encontramos um valor negativo de -0,36. Esse ponto percentual negativo revela que no nível superior completo existem menos indivíduos no grupo dos sem-religião de que na média nacional. Esse dado sugere, provavelmente causando admiração em alguns, que o conhecimento que é adquirido nas universidades não aponta necessariamente para o aumento do número de indivíduos sem religião no Brasil.

E vamos continuar a explorar o fenômeno dos sem-religião no Brasil, agora sob o enfoque da variável renda. Será que encontraremos algum elemento diferenciado no perfil dos sem-religião em relação ao perfil da população brasileira a ponto de descortinarmos algo significativo acerca do fenômeno? Analisemos os próximos dados.

Tabela 6 – Percentuais da população e dos sem-religião de 10 anos ou mais de idade por classes de rendimento nominal mensal, no Brasil, segundo o Censo de 2010

Classes de rendimento nominal mensal ³²	População brasileira	Sem-religião proporcionalidade no grupo ³³	Pontos percentuais
Sem rendimento	3,62	5,24	1,62
Até 1/8 de salário mínimo ³⁴	4,36	4,38	0,02
Mais de 1/8 a 1/4	6,45	7,31	0,86
Mais de 1/4 a 1/2	17,18	19,68	2,5
Mais de 1/2 a 1	27,73	27,87	0,14
Mais de 1 a 2	22,68	19,61	-3,07
Mais de 2 a 3	7,41	5,91	-1,5
Mais de 3 a 5	5,40	4,49	-0,91
Mais de 5 a 10	3,51	3,41	-0,1
Mais de 10	1,65	2,10	0,45

Fontes: Elaborada pelo autor; IBGE, 2017r.³⁵

Na coluna dos sem-religião sobressaem ao nosso olhar três percentuais: 19,68%, 27,87% e 19,61%. Esses percentuais altos parecem sugerir que as classes com rendimento

³² Rendimento nominal mensal corresponde à soma dos rendimentos que uma pessoa de 10 anos ou mais de idade recebeu no período de um mês através do trabalho e de outras fontes.

³³ Os sem-religião que se enquadram nesta Tabela são em termos absolutos 12.660.489, o que equivale a um percentual geral de 7,86%. Os percentuais são calculados tendo como referencial o total de sem-religião, neste caso o valor é de 12.660.489, e refletem o perfil do grupo dos sem-religião.

³⁴ Trata-se do salário mínimo da época em que foi realizado o Censo de 2010, que era igual a R\$ 510,00.

³⁵ A tabela com o conjunto completo de dados está exposta no Apêndice B.

nominal mensal de mais de 1/4 a 1/2 de salário mínimo a mais de 1 a 2 salários mínimos são as classes que mais agregam indivíduos sem religião. Entre essas, o percentual maior encontra-se na classe que ganha mais de 1/2 de salário mínimo a 1 salário mínimo. O valor atinge os 27,87%. Porém, observando-se a coluna da população brasileira, certifica-se de que é também nessas mesmas classes que se registram os percentuais mais altos, a saber: 17,18%, 27,73% e 22,68%. Essa mesma situação ocorre quando se analisa os percentuais mais baixos dos sem-religião e da população brasileira. Quer seja no grupo dos sem-religião, quer seja na população, os menores percentuais acham-se nas pessoas que têm um rendimento mensal acima de 10 salários mínimos – na população brasileira o valor é de 1,65% e nos sem-religião de 2,10% –, seguindo-se as que ganham entre 5 a 10 salários – na população brasileira o valor é de 3,51% e nos sem-religião de 3,41%. Como anteriormente, esses percentuais baixos parecem sugerir que as classes com rendimento nominal mensal de mais de 5 a 10 salários mínimos e de mais de 10 salários mínimos são as classes que menos agregam indivíduos sem religião. Esta análise que fazemos parece indicar que também no quesito renda os sem-religião seguem um curso semelhante ao da população brasileira. Não obstante, façamos uma leitura dos valores registrados na coluna dos pontos percentuais.

A diferença dos percentuais é a operação que nos conduz a uma análise mais minuciosa e rigorosa. Os valores que encontramos na coluna dos pontos percentuais conduzem-nos a deduções diferentes daquelas que colocamos no parágrafo anterior. Os três pontos percentuais mais elevados dos sem-religião encontram-se nas classes mais pobres. A classe de rendimento nominal mensal de mais de 1/4 a 1/2 de salário mínimo registra 2,5 pontos percentuais, o que significa que no grupo dos sem-religião existem mais indivíduos nessa classe de que na média nacional. O segundo ponto percentual mais alto encontra-se na classe sem rendimento. Essa classe registra 1,62 pontos percentuais, o que significa, também, que o número de indivíduos sem religião nessa classe está acima da média nacional. O terceiro ponto percentual mais elevado – 0,86 – está na classe de mais de 1/8 a 1/4 de salário mínimo. Por outro lado, é nas classes que ganham mais de 1 até 10 salários mínimos que se encontram menos sem-religião. Note-se que os pontos percentuais entre as classes de mais de 1 a 2 salários mínimos a mais de 5 a 10 salários mínimos são todos negativos: -3,07; -1,5; -0,91 e -0,1. Interessante observar-se, embora o valor em si não seja relevante, porque é apenas 0,45 ponto percentual, que na classe de mais de dez salários do grupo dos sem-religião existem mais indivíduos de que na média nacional. Salvo esse dado, os dados que são apresentados na tabela sugerem que os sem-religião são um fenômeno com maior incidência nas classes mais pobres, concretamente entre os indivíduos que não possuem renda mensal

aos que ganham até 1/2 salário mínimo. Um perfil aproximado é constatado por Antoniazzi quando analisa o Censo de 2000. O teólogo afirma que relativamente à categoria dos sem-religião “não se trata de uma elite [...], mas predominantemente de pobres [...]” (ANTONIAZZI, 2004, p. 37).

E como se evidencia a presença dos sem-religião no Brasil, país organizado em grandes regiões e estados federados, demarcado por biomas e situações socioeconômicas distintos, e modelado por uma diversidade cultural e miscigenação de povos? As duas tabelas e o gráfico que seguem elucidam como se manifesta a presença dos sem-religião no Brasil.

Tabela 7 – Percentuais da população e dos sem-religião por grandes regiões, no Brasil, segundo o Censo de 2010

Grandes Regiões	População brasileira	Sem-religião proporcionalidade no grupo ³⁶	Pontos percentuais
Norte	8,31	8,02	-0,29
Nordeste	27,83	28,68	0,85
Centro-Oeste	7,37	7,72	0,35
Sudeste	42,13	46,97	4,24
Sul	14,36	8,61	-5,75

Fonte: Elaborada pelo autor.³⁷

Calculando a diferença das percentagens da população brasileira e dos sem-religião proporcionalidade no grupo, e analisando os pontos percentuais resultantes, de imediato se destacam dois desses valores. Referimo-nos aos pontos percentuais das grandes regiões Sudeste e Sul. A diferença das percentagens da população e dos sem-religião das grandes regiões Sudeste e Sul é de tal maneira relevante que os pontos percentuais atingem os valores de 4,24 e -5,75, respectivamente. Como se pode ver na tabela, as percentagens da população e dos sem-religião do Norte, Nordeste e Centro-Oeste são próximas umas das outras, em cada grande região. O diferencial está com efeito no Sudeste e no Sul. Pelos pontos percentuais apresentados atesta-se, indiscutivelmente, que no Sudeste existem mais sem-religião e no Sul menos sem-religião de que na média nacional. Diante disso, pode-se afirmar que o Sudeste é a grande região do Brasil onde mais se propaga o crescimento dos sem-religião e o Sul, o contrário, é aquela onde mais se retrai a expansão do grupo. A que se devem esses eventos

³⁶ Percentuais calculados a partir do total de sem-religião de cada grande região e o total de sem-religião no Brasil. Esses percentuais refletem o perfil do grupo dos sem-religião.

³⁷ Todos os percentuais expostos na Tabela 7 foram calculados pelo autor a partir dos valores absolutos registrados na Tabela 137 do IBGE (2017a), especificamente os que se referem à população total do Brasil e à população de cada grande região, assim como os que indicam o total de sem-religião no Brasil e o total de sem-religião de cada grande região. O conjunto completo de dados está exposto no Apêndice B.

notórios e distintos? Essa é uma pergunta merecedora de atenção em outra pesquisa, que não esta, a qual se atém à temática da espiritualidade não religiosa.

Após essa visão macro do fenômeno dos sem-religião no Brasil, sob o ângulo das grandes regiões, vamos, a seguir, analisá-lo sob a perspectiva das capitais dos estados federados.

Tabela 8 – Percentuais dos sem-religião nas capitais dos Estados Federados do Brasil, segundo o Censo de 2010

Capital	Sem-religião	G. região	Capital	Sem-religião	G. região
1. Salvador	17,64	NE	15. Aracaju	8,27	NE
2. Rio Branco	15,93	N	16. João Pessoa	8,23	NE
3. Boa Vista	15,19	N	17. B. Horizonte	8,02	SE
4. Recife	14,59	NE	18. Natal	7,89	NE
5. Porto Velho	14,06	N	19. Cuiabá	7,69	CO
6. Rio de Janeiro	13,59	SE	20. São Luís	7,67	NE
7. Florianópolis	11,93	S	21. Palmas	7,54	N
8. Vitória	10,73	SE	22. Manaus	6,82	N
9. Porto Alegre	10,69	S	23. Curitiba	6,76	S
10. Campo Grande	10,66	CO	24. Fortaleza	6,65	NE
11. Maceió	10,52	NE	25. Belém	5,50	N
12. São Paulo	9,38	SE	26. Macapá	5,41	N
13. Brasília	9,20	CO	27. Teresina	4,50	NE
14. Goiânia	9,11	CO			

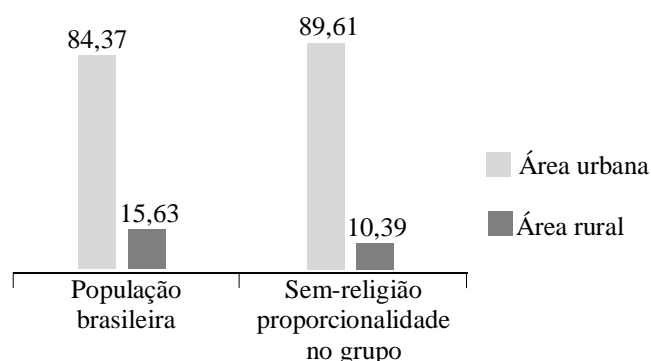
Fonte: IBGE, 2017a.

Torna-se evidente, conforme a Tabela 8, que o fenômeno dos sem-religião é deveras disperso nas capitais dos estados federados. No topo e na base da lista encontramos duas capitais do Nordeste. Salvador, com 17,64% de sem-religião, e Teresina, com 4,50%. Outro exemplo dessa disparidade entre os percentuais de sem-religião de capitais da mesma grande região verifica-se no Norte. Rio Branco aparece em segundo lugar entre as capitais, com 15,93% de sem-religião, e Macapá na penúltima posição da tabela, apresentando apenas 5,41% de sem-religião. Outra amostra, por exemplo, vem da grande região Sul. Da população de Florianópolis, 11,93% são sem-religião, ao passo que Curitiba tem apenas 6,76% de sem-religião. Essa diferença expressiva dos percentuais das capitais de cada grande região indica que os sem-religião são um fenômeno difuso no Brasil. Além disso, é de se realçar que entre as 27 capitais, 16 apresentam um valor acima do percentual nacional, que é de 8,04%. A primeira capital da lista acima desse percentual é João Pessoa, com 8,23%.

Para aprofundar essa ideia da disseminação do fenômeno dos sem-religião no Brasil, exploramos com mais profundidade a Tabela 137 do IBGE (2017a). Seleccionamos um estado de cada grande região, a saber, Amazonas, Ceará, Goiás, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, e atestamos mais uma vez a difusão do fenômeno dos sem-religião no Brasil. No topo da lista

desses Estados encontram-se municípios do interior e não as capitais, ou outros municípios expressivos em termos populacionais. Só a título de exemplo: no Estado de Goiás, o município de Serranópolis é o que aparece em primeiro lugar da lista, com 24,28% de sem-religião. A capital, Goiânia, aparece apenas na setuagésima quarta posição, com 9,11% de sem-religião. Devido à vastidão, esses dados são exibidos no Anexo A.³⁸ O conjunto de dados da Tabela 8 e do Anexo A corrobora com a ideia da disseminação do fenômeno dos sem-religião no Brasil e indica que esse fenômeno não se concentra nas metrópoles. A difusão do fenômeno em municípios de pouca e de muita expressão populacional estimula uma indagação: Serão os sem-religião um fenômeno conjuntamente urbano e rural? O próximo gráfico aborda essa indagação.

Gráfico 4 – Percentuais da população e dos sem-religião por situação do domicílio, no Brasil, segundo o Censo de 2010



Fonte: IBGE, 2017d.³⁹

Antes de algum comentário acerca do Gráfico 3, é importante anotar a concepção de área urbana e rural presente no IBGE. São consideradas áreas urbanas

[...] as áreas, urbanizadas ou não, internas ao perímetro urbano das cidades (sedes municipais) ou vilas (sedes distritais) ou as áreas urbanas isoladas conforme definido por Lei Municipal vigente em 31 de julho de 2010. Para a cidade ou vila em que não existia legislação que regulamentava essas áreas, foi estabelecido um perímetro urbano para fins de coleta censitária [...] A situação rural abrangeu todas as áreas situadas fora desses limites. Este critério também foi utilizado na classificação da população urbana e da rural. (IBGE, 2017s, p. 27).

Dessa citação se depreende que, quando se fala de urbano no âmbito do IBGE, não se fala unicamente de cidade, mas também de vilas e de áreas habitadas e isoladas que estejam

³⁸ Para ajudar na visualização, as capitais dos Estados selecionados estão em maiúscula e negrito, e a linha preenchida com sombreado.

³⁹ O gráfico com o conjunto completo de dados está exposto no Apêndice B.

dentro do perímetro urbano estabelecido pela lei do município. Quando uma dessas áreas isoladas não está dentro do perímetro estabelecido pelo município, o próprio IBGE a inclui no perímetro urbano “para fins de coleta censitária”. Percebe-se que a concepção de urbano do IBGE se distancia da noção de urbano do senso comum, que geralmente associa ao urbano as ideias de cidade, urbanização e desenvolvimento. Sendo assim, para se ler os dados do Gráfico 3 tem que se ter claro que a área urbana refere-se a todo tipo de cidade, vila e área habitada que estejam incluídas no perímetro urbano estabelecido ora pelo município, ora pelo IBGE; e área rural, toda a área de um município externa ao perímetro urbano. (IBGE, 2017t).

Dos indivíduos que compõem a população brasileira, conforme o gráfico acima, 84,37% residem na área urbana e apenas 15,63% na área rural. Como se pode ver, a grande maioria da população brasileira é urbana, o que não é novidade. Basta recordar que, em meados do século XX, iniciou-se no Brasil um forte processo de urbanização que veio se intensificar a partir de 1960. (IBGE, 2006, p. 49). Relativamente aos sem-religião, verificamos também uma discrepância nos percentuais. 89,61% dos indivíduos que compõem o grupo dos sem-religião vivem na área urbana e 10,39% na área rural. Estabelecendo a diferença das percentagens da população brasileira e dos sem-religião proporcionalidade no grupo, temos 5,24 p.p. para a área urbana e -5,24 p.p. para a área rural. O que se pode deduzir desses dados?

O ponto percentual positivo de 5,24 sinaliza que o número de indivíduos do grupo dos sem-religião que residem na área urbana é significativamente superior à média nacional. É notório, então, que o fator urbano se manifesta com mais relevância no grupo dos sem-religião do que na população brasileira. Já o ponto percentual negativo de 5,24 assinala o contrário. Nesse caso, o número de indivíduos do grupo dos sem-religião que residem na área rural é notadamente inferior à média nacional. No entanto, apesar de parco, o percentual dos sem-religião da área rural – 10,39% – demonstra que mesmo em lugares recônditos do Brasil existem lampejos do fenômeno dos sem-religião. Resumindo, podemos dizer que o fenômeno dos sem-religião no Brasil predomina na área urbana e tem uma presença discretíssima na área rural. Claro, essas asserções e outras que futuramente venham a ser apontadas devem estar a todo o momento vinculadas à concepção de urbano presente no IBGE que, como vimos, é um conceito que abrange áreas geográficas que extrapolam os limites das cidades. Mencionamos isso como alerta para sabermos do que estamos falando quando manejamos dados do IBGE e usamos o termo urbano.

1.1.3 O que os dados sugerem frente ao teor da tese

Até este momento, vários dados do IBGE foram cruzados e comentados, e algumas deduções foram anotadas visando descrever o perfil demográfico dos sem-religião no Brasil. Dentre essas deduções, eis a seguir as mais relevantes, a nosso ver, para o estudo do fenômeno dos sem-religião. Na série histórica e estatística, os sem-religião apresentam um aumento contínuo. Os piques mais significativos de crescimento aconteceram nas décadas de 1970 e de 1980. Na década de 1990 inicia-se uma diminuição no ritmo de crescimento dos indivíduos que dizem não ter um laço efetivo com alguma religião, diminuição essa que continua se manifestando no Censo de 2010 (Tabela 2). Embora haja uma diminuição no ritmo de crescimento, o grupo dos sem-religião prossegue em uma dinâmica ascendente porque a sua taxa média de crescimento anual é em todos os decênios superior ao da população brasileira. O abrandamento que se verifica na década de 1990, e mais expressivo ainda na década de 2000, reflete um crescimento bem mais contido em relação ao das décadas de 1970 e 1980 (Gráfico 1).

No cenário religioso brasileiro, o grupo que apresenta o terceiro percentual mais elevado é o dos sem-religião. No Censo de 2010, 15.335.510 de indivíduos residentes no Brasil afirmam não ter religião, o que corresponde a 8,04% da população brasileira (Tabela 1). Um dos fatores que possibilitam o crescimento dos sem-religião e de outros grupos religiosos no Brasil, tal como os evangélicos, é a diminuição dos católicos apostólicos romanos (Tabela 1). Quanto à composição do grupo dos sem-religião, 95,15% são sem religião-sem religião (sem-religião com fé), 3,98% são ateus e 0,87% é agnóstico. É explícito que o grupo dos sem-religião é constituído por dois subgrupos minoritários, um de ateus e outro de agnósticos, e outro majoritário, composto por sem-religião com fé (Tabela 1).

O fenômeno dos sem-religião é predominante nos indivíduos dos 15 aos 39 anos, repercutindo com mais preponderância nos indivíduos entre os 20 e 29 anos (Tabela 3). De modo inverso à sociedade brasileira, o grupo dos sem-religião atrai mais o homem que a mulher (Gráfico 2). Outro elemento diferencial diz respeito à expansão do grupo dos sem-religião, pois verifica-se que é um fenômeno que atinge mais os indivíduos da cor ou raça parda e negra (Tabela 4). Ao nível de instrução o perfil dos sem-religião se assemelha ao da população brasileira, o que leva a considerar que a instrução é uma variável que não elucidada o fenômeno dos sem-religião no Brasil. Realça-se como surpresa, mais para quem associa sem-religião à erudição, que no nível superior completo encontramos menos indivíduos no grupo dos sem-religião de que na média nacional. Desse modo, ajuíza-se que o conhecimento que é

adquirido nas escolas e nas universidades parece não repercutir no fenômeno que estudamos (Tabela 5). No tocante ao nível de renda, conforme os dados, podemos dizer, mas com ponderação, que os sem-religião são um fenômeno de extremos, porque tanto agrega os mais pobres, como os mais ricos. No grupo dos sem-religião existem mais indivíduos da classe de mais de dez salários de que na média nacional. Contudo, esse último dado não é relevante, porque é apenas de 0,45 p.p. Na verdade, o fenômeno dos sem-religião apresenta maior incidência nos indivíduos das classes mais pobres, principalmente naqueles que não possuem renda mensal aos que ganham até 1/2 salário mínimo (Tabela 6).

Em termos quantitativos, o perfil dos sem-religião das grandes regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste é afim do perfil da população brasileira. O Sudeste é a grande região onde a propagação de sem-religião é mais notória e o Sul é a que retrai de modo considerável o crescimento do grupo dos sem-religião (Tabela 7). Entre as 27 capitais dos Estados Federados, 16 apresentam um percentual de sem-religião acima do percentual nacional, que é de 8,04%. No entanto, o fenômeno dos sem-religião não se concentra nas capitais de estado ou em outras metrópoles. É um fenômeno difuso no Brasil, porque tanto se manifesta em municípios de pouca como de muita expressão populacional (Tabela 8 e Anexo A). Considerando a concepção de urbano e rural do IBGE, tal como foi destacado acima, o fenômeno dos sem-religião predomina na área urbana e tem uma presença discretíssima na área rural (Gráfico 3).

Relativamente à pergunta norteadora da tese – O fenômeno dos sem-religião, no Brasil, assinala a formação de uma espiritualidade não religiosa? – e à hipótese que pretendemos demonstrar – Da experiência dos brasileiros e brasileiras que afirmam não ter religião, na atualidade, está se formando, na atualidade, uma espiritualidade não religiosa, isto é, uma espiritualidade autônoma das instituições religiosas e independente dos trâmites da religião –, que ideias podemos pontuar da análise e da interpretação que realizamos acerca dos dados do IBGE?... Um dado significativo, no nosso entendimento, é o fato de o terceiro grupo que agrega mais indivíduos no cenário religioso brasileiro ser não religioso, entre aproximadamente 60 grupos. Está claro que estamos diante de um grupo de indivíduos que dizem não ter religião, mas não está explícito se a espiritualidade é não religiosa. Aliás, trata-se da espiritualidade de um grupo no qual a grande maioria é formada por indivíduos portadores de fé e uma reduzida minoria é atea e agnóstica. Um grupo onde predominam indivíduos dos 15 aos 39 anos, com mais preponderância indivíduos entre os 20 e 29 anos, leva-nos a pensar numa espiritualidade formada em um contexto onde, certamente, está havendo uma quebra na transmissão das tradições religiosas. Além disso, por serem

indivíduos que potencialmente estão mais envolvidos no campo do aprendizado e do trabalho, somos instigados a considerar uma espiritualidade condicionada às condições urbanas e socioculturais da atualidade.

Sem diminuir a importância da análise e interpretação de dados quantitativos, reconhecemos que todo pesquisador, se pretende aprimorar sua compreensão a respeito do objeto de estudo sobre o qual se debruça, deve ir além dos dados estatísticos. Sabemos que os dados quantitativos proporcionam apenas um quadro geral do fenômeno que investigamos. Na visão de Faustino Teixeira (2013), os dados do Censo de 2010, quanto ao quesito religião, são importantes na medida em que revelam o perfil religioso da população e sinalizam as mudanças e as tendências do cenário religioso no Brasil. No entanto, “[...] trata-se de um instrumento que necessita de ‘exploração qualificada’, de pesquisas qualitativas que possam agregar outras variáveis para a análise [que se pretende realizar].” (TEIXEIRA, 2013, p. 22). Leila Amaral enfatiza também a importância da realização de outras análises além do que indicam os dados censitários. No olhar da autora, os dados dos censos contêm limites e elementos “[...] mais sutis só poderão ser captados por estudos de natureza qualitativa.” (AMARAL, 2013, p. 303). E de modo pertinente, Mauro Passos, Paola Zorzin e Daniel Rocha apontam para a imprescindível correlação entre as pesquisas quantitativa e qualitativa. Esses autores alegam que “[...] reflexões que tenham por base apenas a exposição de pesquisas quantitativas podem vir a obscurecer mais do que clarear a problemática estudada. Deve-se ter em mente a irrenunciável complementaridade das pesquisas quantitativas e qualitativas.” (PASSOS; ROCHA; ZORZIN, 2011, p. 709). Essas provocações incentivam a continuar o estudo do fenômeno dos sem-religião, mas, agora, sob a perspectiva da pesquisa qualitativa.

1.2 *Making of da pesquisa de campo*⁴⁰

O plano traçado na metodologia do projeto conduz-nos, neste momento da tese, à pesquisa qualitativa, mediante o questionário *A palavra dos sem-religião*.⁴¹ Trata-se do 2º procedimento do método planejado para o desenvolvimento da reflexão. É a hora de partirmos para o campo empírico. Somos impelidos a transpor as fronteiras dos dados estatísticos e desafiados a ir ao encontro de quem não conhecemos, mas que se apresentará como sem-religião, não sabemos como e por quais motivos. Somos incumbidos da tarefa de dar a

⁴⁰ O projeto de pesquisa foi submetido no dia 24 de maio de 2017 ao Sistema CEP/CONEP, via Plataforma Brasil, com o Número do Parecer: 2.099.849, e aprovado no dia 05 de junho de 2017, com o Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE): 63065516.7.0000.5137.

⁴¹ O modelo do questionário usado na pesquisa de campo está registrado no Apêndice C.

conhecer de forma clara e cativante o teor da pesquisa para conquistarmos a adesão de alguns, entre aqueles e aquelas com quem nos cruzamos, para participar dessa etapa. O objetivo desta nova seção consiste em descrever o que aconteceu antes, durante e após a pesquisa de campo. Por isso o título dado à seção, *Making of da pesquisa*. O período pós-pesquisa desta seção alude à fase da leitura preliminar dos questionários e a sua devida transcrição. Informamos que a análise e interpretação dos dados serão feitas no próximo capítulo.

Iniciamos esta seção com a descrição do campo empírico. Registramos o porquê da escolha do campo e delineamos elementos que caracterizam o perfil socioeconômico dos bairros onde aconteceu a pesquisa. Em seguida, apresentamos a pesquisa em seu momento operacional. Traçamos detalhes sobre a forma como ocorreram os contatos, tendo em vista a formação da amostra protagonista da pesquisa. Nesse instante, também comentamos acerca de alguns desafios que surgiram no decorrer da pesquisa e o modo como foram ultrapassados. No final da seção nos atemos a um exame pormenorizado dos traços gerais da amostra. Por meio de um estudo comparativo do perfil da amostra com o perfil do grupo dos sem-religião no Brasil perscruta-se até que ponto se formou uma amostra proporcional e representativa dos sem-religião do Brasil.⁴²

1.2.1 Acerca do campo empírico

É chegada a hora, então, de nos dirigirmos ao campo. Como escrevemos na introdução, Belo Horizonte é a cidade escolhida para a realização da pesquisa qualitativa. Essa escolha se deve a um motivo que é fundamental, a saber: os sem-religião são um fenômeno predominantemente urbano e Belo Horizonte é uma das grandes metrópoles do Brasil e um expressivo centro urbano. Além disso, somam-se a esse motivo duas razões. Pelo fato de Belo Horizonte ser a cidade onde residimos durante o período do doutorado, a facilidade de acesso e a moderação de despesas para a realização da pesquisa de campo ficam asseguradas. No entanto, uma questão irrompe de imediato: Sendo uma cidade com 2.375.151 habitantes (IBGE, 2017h) e com 487 bairros (BELO HORIZONTE, 2017a), qual a região de Belo Horizonte mais relevante para a realização da pesquisa qualitativa que planejamos? Com certeza, aquela em que o número de indivíduos que afirmam não ter religião é notório em

⁴² Além dos já citados na introdução da tese – CRESWELL; CLARK (2013), GIL (2008) e MINAYO (2015) –, outros autores nos auxiliaram no planejamento da pesquisa de campo, tais como: DESLAURIERS e KÉRISIT (2014), para a formação da amostra; PAUGAM (2015), acerca dos limites inevitáveis de toda amostra; GÜNTHER (2016), a respeito da técnica do questionário; e RICHARDSON (2012), sobre os critérios científicos que devem permear pesquisas qualitativas. Demais autores que nos ampararam no âmbito da metodologia, serão citados no desenvolvimento do corpo do texto que se segue.

relação às demais regiões. Seguindo esse apelo, partimos para a pesquisa de estudos que oferecem tais dados. Descobrimos um trabalho relevante que contém os percentuais dos sem-religião, que inclui também os dos católicos e evangélicos, denominado “Mapa das religiões em Belo Horizonte”.⁴³ Expomos a seguir apenas os percentuais dos sem-religião por serem o objeto do nosso estudo. Os dados completos da tabela podem ser conferidos no Anexo B.

Tabela 9 – Percentuais de sem-religião de Belo Horizonte por áreas de ponderação, segundo o Censo de 2010

Área pond.	Sem-religião	Bairros da área de ponderação
22 ⁴⁴	14,7	Alto Vera Cruz, Baleia, Cidade Jardim Taquaril, Conjunto Taquaril, Granja de Freitas, Taquaril e Vila de Área
51	13,2	Bairro das Indústrias II, Cabana do Pai Tomás, Vila Vista Alegre e Vista Alegre
24	11,7	Conj. Floramar, Granja Werneck, Jardim Felicidade, Monte Azul, Novo Aarão Reis, Novo Tupi, Ribeiro de Abreu e Solimões
14	11,7	Fazendinha, Vila Marçola, Santana do Cafezal, Vila Nova São Lucas e N. Sra. Aparecida, N. Sra. da Conceição, N. Sra. de Fátima e N. Sra. do Rosário
62	10,9	Jardim dos Comerciantes, Mantiqueira, Maria Helena, Nova América, Vila Mantiqueira e Vila Sesc.
11	10,8	Novo São Lucas, Santa Isabel, São Lucas e Serra
66	10,5	Apolônia, Copacabana, Jardim Leblon, Unidas, Universo, Várzea da Palma, Vila Copacabana e Vila Jardim Leblon
30	10,0	Acaiaca, Antônio Ribeiro de Abreu, Beira Linha, Capitão Eduardo, Conjunto Capitão Eduardo, Conjunto Paulo VI, Nazaré e Vista do Sol
65	9,8	Flamengo, Lagoinha Leblon, Piratininga, Vila Piratininga e Vila Santa Mônica

Fonte: CARVALHO, 2014.⁴⁵

Como se pode ver na tabela acima, a área de ponderação com o percentual mais alto de sem-religião é a 22, unidade geográfica formada pelos bairros Alto Vera Cruz, Baleia, Cidade Jardim Taquaril, Conjunto Taquaril, Granja de Freitas, Taquaril e Vila da Área, com o valor de 14,7%. Comparativamente ao percentual de sem-religião de Belo Horizonte, que é de 8,02% (IBGE, 2017a), os bairros que compõem a área de ponderação 22 registram um

⁴³ “Mapa das religiões em Belo Horizonte” é um trabalho apresentado por Izabella Faria de Carvalho, coordenadora do CEGIPAR – PUC Minas (Centro de Geoprocessamento de Informações e Pesquisas Pastorais e Religiosas), no II Colóquio Interdisciplinar de Teologia e Pastoral: Censo & Evangelização, realizado em 19, 20 e 21 de maio de 2014, em Belo Horizonte.

⁴⁴ Na realização de cada censo demográfico o IBGE divide todo município em unidades geográficas, designadas por áreas de ponderação, sendo cada uma formada por setores censitários vizinhos. O tamanho dessas áreas é definido por um número mínimo de domicílios estabelecido pelo IBGE na realização do censo. (IBGE, 2017g). A identificação da área de ponderação com o algarismo 22 é criação da autora do trabalho “Mapa das religiões em Belo Horizonte”. Nos documentos do IBGE a referida área de ponderação corresponde ao numeral 3106200005022, território L4 da Região Leste. (IBGE, 2017k).

⁴⁵ A razão de apresentarmos na tabela 9 apenas nove áreas de ponderação, sabendo que são 67 áreas que compõem a região metropolitana de Belo Horizonte, se deve a o fato de ser essa tabela que consta no estudo “Mapa das religiões em Belo Horizonte”. Como o nosso objetivo consiste em descobrir a área de ponderação com o maior percentual de sem-religião, ficamos escusados de averiguar os dados das demais áreas de ponderação.

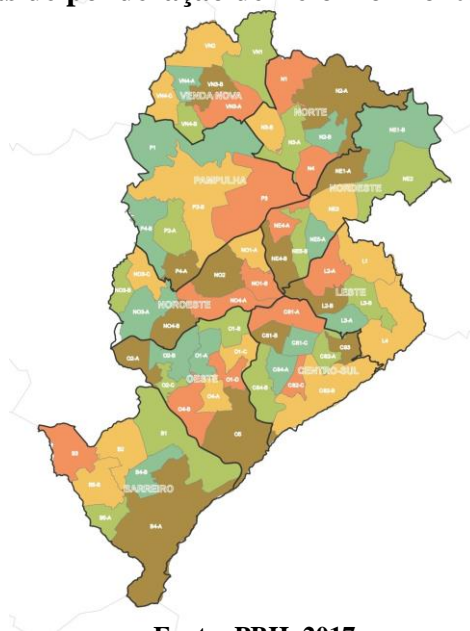
aumento de 83%. A porcentagem de 14,7% é, sem dúvida, um dado surpreendente e significativo. Em vista disso, essa é a região da capital mineira onde realizamos a pesquisa qualitativa. Tais bairros localizam-se na Região Leste da cidade. Para ajudar o leitor a visualizar geograficamente a região onde acontece a pesquisa, mostramos a seguir alguns mapas. O primeiro estabelece os limites das nove regionais de Belo Horizonte, o segundo assinala as diferentes áreas de ponderação da cidade no Censo de 2010. Pode-se observar que a Região Leste é dividida em quatro territórios, ou áreas de ponderação: L1, L2, L3 e L4. L4 é a área de ponderação onde realizamos a pesquisa.

Mapa 1 – Regionais da cidade de Belo Horizonte



Fonte: PBH, 2-17c.

Mapa 2 – Áreas de ponderação de Belo Horizonte no Censo de 2010



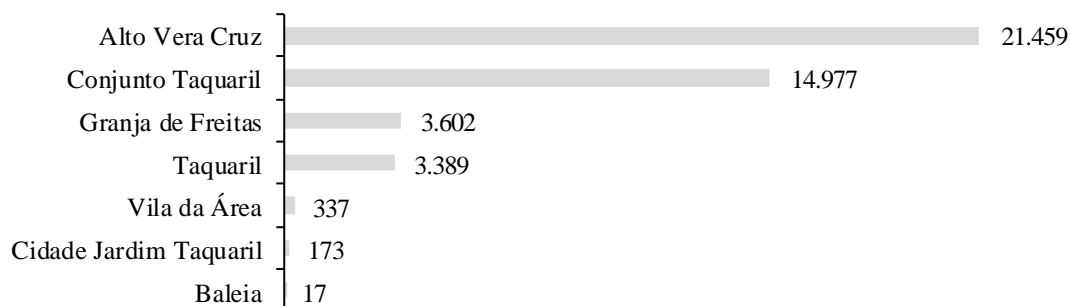
Fonte: PBH, 2017c.

Para se ter uma noção básica do campo onde realizamos a pesquisa, pensamos ser importante debruçarmo-nos um pouco sobre essa região da cidade. A história dos bairros da Região Leste da capital mineira é descrita cronologicamente pela prefeitura sob a forma de quatro estações. (BELO HORIZONTE, 2017b). A primeira estação alude à construção dos bairros mais antigos, tais como Floresta, Santa Efigênia, Santa Tereza, entre outros. É chamada “Estação memória”. A segunda estação – “Estação solidariedade” – remonta às vilas operárias que foram edificadas para abrigar as famílias excluídas do planejamento da cidade. Essas vilas deram origem aos bairros Sagrada Família, Pompéia, Saudade, dentre outros. Na década de 1950, decorrente do processo de industrialização, a cidade cresce acentuadamente em termos geográficos e populacionais. Adentra-se na “Estação da cidadania”. Os bairros que irrompem são Santa Inês, Boa Vista, São Geraldo e outros. Na quarta e última estação da história da Região Leste de Belo Horizonte encontram-se os bairros onde desenvolvemos a pesquisa. É designada de “Estação da resistência”.

Tal como o nome sugere, trata-se de bairros de ocupação e de toda uma construção dependente da iniciativa dos próprios moradores. Os primeiros moradores aparecem na década de 1950, dando origem a uma área apelidada de Favela Alto dos Minérios, que nos dias atuais corresponde ao bairro Alto Vera Cruz. A partir da década de 1980 são construídos o Taquaril e o Granja de Freitas. Os bairros da “Estação da resistência” “[...] nasceram numa região acidentada e de difícil ocupação, localizados na saída de Belo Horizonte para outras cidades. A população desses bairros enfrentou – e ainda enfrenta – muitas dificuldades, superou o preconceito da sociedade e resistiu ao descaso da cidade em relação a ela.” (BELO HORIZONTE, 2017b, p. 24). Todavia, para um conhecimento mais minucioso dos bairros que compõem a área de ponderação em questão há que visitar *in loco* e pesquisar em outras fontes oficiais. Assim o fizemos. Realizamos algumas visitas, via transporte público, para adquirir uma ideia das distâncias e da geografia dos bairros e, ao mesmo tempo, investigamos algumas informações para conceber um perfil preliminar dos bairros, mediante documentos da Prefeitura de Belo Horizonte, do Governo do Estado de Minas Gerais e do IBGE. Tudo isso para nos auxiliar na tomada de uma posição já que estamos diante de um território de 8,95 km² de área, dividido em oito bairros, os quais agregam 43.954 habitantes e contêm 12.170 domicílios. (BELO HORIZONTE, 2017d). Onde realizar efetivamente a pesquisa: Em um, dois, três, ou em todos os bairros da área de ponderação L4?

Quando se analisa os documentos da Prefeitura de Belo Horizonte, percebemos que existe uma desproporção considerável nos dados relativos à população residente. Essa diferença vultosa é apresentada no gráfico a seguir:

Gráfico 5 – População residente nos bairros da área de ponderação L4, segundo o Censo de 2010



Fonte: BELO HORIZONTE, 2017d.

Em termos populacionais, os bairros Alto Vera Cruz e Conjunto Taquaril apresentam-se de imediato como um campo convidativo para a pesquisa. Tais dados nos incitam a crer que lá, com certeza, não faltam domicílios a visitar e, decerto, indivíduos dispostos a participar da pesquisa. Esses bairros são, certamente, um campo profícuo para o estudo do fenômeno dos sem-religião. Granja de Freitas e Taquaril são outros bairros passíveis de serem incluídos no campo empírico da pesquisa. Nesses bairros o campo não é tão vasto como no Alto Vera Cruz e Conjunto Taquaril. No entanto, o número de habitantes encontra-se numa posição intermediária entre os bairros mais e menos populosos. É um dado a considerar. Contudo, entre esses quatro bairros, Granja de Freitas, embora tenha ruas e habitações similares aos outros três, se diferencia pela implantação de uma infraestrutura decorrente do levantamento de conjuntos habitacionais, uns já edificadas, outros ainda em construção. Na parte inferior do gráfico encontram-se os restantes bairros, com números de habitantes muito reduzidos. Vila da Área é um pequeno bairro populacional de 337 indivíduos, localizado entre os bairros Granja de Freitas e Casa Branca, este pertencendo já à área de ponderação L1. Na Cidade Jardim Taquaril somente 173 indivíduos habitam aquele que é o segundo maior território da unidade geográfica L4, que são 2,085 km² (BELO HORIZONTE, 2017d).⁴⁶ É uma ampla extensão de terra bastante acidentada onde, talvez por isso, não vingou a ocupação do solo. Finalmente, o bairro Baleia. Dos sete bairros da descrita área de ponderação é o que apresenta maior dimensão – 3,542 Km² (BELO HORIZONTE, 2017d) –, porém, é o que tem o número mais ínfimo de habitantes, apenas 17. Mais que um bairro, Baleia é uma área verde onde se encontra o Hospital da Baleia, ainda que edificado no bairro Saudade.

⁴⁶ Por ordem crescente, as dimensões de cada bairro da área de ponderação L4 correspondem a: Vila da Área - 0,021 km²; Granja de Freitas - 0,23 km²; Taquaril - 0,421 km²; Alto Vera Cruz - 0,888 km²; Conjunto Taquaril - 1,099 km²; Cidade Jardim Taquaril - 2,085 km²; e Baleia - 3,542 km². (BELO HORIZONTE, 2017d).

De um modo geral, são habitações de alvenaria, embora, vez por outra, muito raramente, apareçam moradias de madeira aparelhada. Muitos domicílios são térreos e outros tantos de dois pisos. Vários têm paredes externas revestidas e pintadas, e inúmeros sem revestimento, ou seja, no tijolo. Pelo que observamos, todas as habitações têm água canalizada. Entretanto, precisamos ir além da observação passiva para alcançarmos um olhar mais pormenorizado dos bairros que compõem a unidade geográfica L4. Segundo a prefeitura municipal (BELO HORIZONTE, 2017e) e o governo estadual (MINAS GERAIS, 2017a), no bairro Granja de Freitas existe uma escola de ensino fundamental, no Taquaril três de ensino fundamental e uma de ensino fundamental e médio, e no Alto Vera Cruz uma de ensino fundamental e duas de ensino fundamental e médio. Em ambas as escolas acontece a EJA, ou educação de jovens e adultos.⁴⁷ Esse dado é pertinente para localizarmos espaços de agregação de jovens e adultos.

Por meio das visitas preliminares e de contatos casuais, descobrimos, entre outros espaços de agregação, o Centro Cultural Alto Vera Cruz (CCA VC) e o Grupo Cultural Negros da Unidade Consciente (NUC), do bairro Alto Vera Cruz, e a Casa do Hip Hop, do Conjunto Taquaril. Somando-se a esses recintos de aglomeração, existe também, como é comum nas periferias urbanas brasileiras, uma quantidade abundante de igrejas cristãs. Outro indicador importante no traçado do perfil dos bairros é o rendimento nominal mensal domiciliar *per capita*.⁴⁸ Através desse indicador podemos inferir qual a situação socioeconômica dos seus habitantes. Vejamos a seguinte tabela.

Tabela 10 – Rendimento nominal mensal domiciliar *per capita* nos bairros que compõem a área de ponderação L4, segundo o Censo de 2010

Rendimento nominal mensal domiciliar <i>per capita</i>	Número de domicílios	(continua)
		Percentuais
Sem rendimento	365	3
Até 1/4 do salário mínimo	498	4
De 1/4 a 1/2 salário mínimo	2.808	23
De 1/2 a 1 salário mínimo	4.669	38,4
De 1 a 2 salários mínimos	2.910	24
De 2 a 3 salários mínimos	491	4

⁴⁷ EJA é uma modalidade do sistema educacional brasileiro que envolve indivíduos com mais de 15 anos que não concluíram o ensino fundamental ou os que têm mais de 18 anos, mas que não completaram o ensino médio.

⁴⁸ Para o IBGE (2017m), rendimento nominal mensal equivale à soma dos rendimentos, provenientes do trabalho e de outras fontes, que uma pessoa de 10 anos ou mais de idade recebeu no período de um mês. Somando os rendimentos nominais que são arrecadados num domicílio em um mês e dividindo o total pelo número de indivíduos que residem nesse domicílio temos, então, o valor que corresponde ao rendimento nominal mensal domiciliar *per capita*. Por outras palavras, o rendimento nominal mensal domiciliar *per capita* é o dinheiro que cabe a cada indivíduo de um domicílio para o seu sustento no mês.

Rendimento nominal mensal domiciliar <i>per capita</i>	Número de domicílios	(conclusão)
		Percentuais
De 3 a 5 salários mínimos	348	2,9
De mais de 5 salários mínimos	81	0,7
Total de domicílios 12170		

Fonte: IBGE, 2017k.

Sendo que o salário mínimo na época do Censo de 2010 era de R\$ 510,00 (GUIA TRABALHISTA, 2017), 1/4 do salário mínimo equivale, então, a R\$ 127,50, e 1/2 do salário mínimo a R\$ 255,00. Pelos critérios estabelecidos pelo IBGE, no período da análise dos dados do censo são consideradas pobres as famílias com renda domiciliar *per capita* de até R\$ 140,00 e extremamente pobres as famílias com até R\$ 70,00. (IBGE, 2017p).⁴⁹ De acordo com o que é pautado pelo IBGE, 4% dos domicílios dos bairros da área de ponderação L4 abrigam indivíduos que vivem em situação de pobreza, pois cabe a cada um a quantia de R\$ 127,50 para o seu sustento durante o mês (o referencial é acima de R\$ 70,00 até R\$ 140,00). E 3% dos domicílios alojam indivíduos que vivem na linha da miséria, pois esses vivem sem rendimento algum. Para ordenar num todo a situação socioeconômica das famílias que residem na unidade geográfica L4, sob o prisma da linha de pobreza, pode-se afirmar que 3% vivem na miséria, 4% são pobres e 93% vivem acima da linha de pobreza. Em razão de não sabermos como nomear esses últimos, que são a grande maioria, recorreremos à forma como o IBGE distingue as classes sociais.

Na concepção do IBGE as classes sociais são divididas em cinco – A, B, C, D e E – e o elemento definidor de cada uma é a quantidade de salários mínimos que cada família arrecada ao mês (GEOGRAFIA NEWS, 2017). Eis os dados que definem cada classe social:

⁴⁹ O intuito do IBGE é estabelecer as fronteiras da linha de pobreza. Já para o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE) o objetivo é estimar qual o salário mínimo nominal e necessário para as famílias brasileiras. Segundo essa instituição, para uma família constituída por quatro indivíduos o salário mínimo nominal e necessário para satisfazer as necessidades básicas mensais (aluguel, água, energia, gás, alimentação, transporte, educação, produtos de higiene pessoal e de limpeza de casa), sem contar com outros gastos (remédios, telefone (fixo ou móvel), internet, vestuário, lazer...), deveria ser em dezembro de 2010 de R\$ 2.227,53, o que caberia a cada indivíduo aproximadamente R\$ 556,88. (DIEESE, 2017). O IBGE considera pobre o indivíduo que ganha acima de R\$ 70,00 e até R\$ 140,00; o DIEESE pondera que cada indivíduo deveria ganhar no mínimo cerca de R\$ 556,88 para suprir as necessidades básicas mensais. Estamos diante de perspectivas bem diferenciadas, que não podem ser problematizadas no contexto da presente tese. Vamos prosseguir de acordo com a visão do IBGE, mas, em nossa opinião, a colocação do DIEESE não deve ser omitida e sequer olvidada.

Tabela 11 – Classes sociais por faixas de salários mínimos, segundo o IBGE

Classe social	Salários mínimos (sm)
A	Acima de 20 sm
B	Entre 10 e 20 sm
C	Entre 4 e 10 sm
D	Entre 2 e 4 sm
E	Até 2 sm

Fonte: GEOGRAFIA NEWS, 2017.

Nesse novo referencial, o perfil das famílias da área de ponderação especificada pode ser descrito da seguinte forma: 92,4% das famílias são da classe E, 6,9% situam-se entre as classes D e C, e 0,7% se enquadra desde a classe C, pois não temos como identificar a quantidade exata de salários mínimos arrecadados por essas respectivas famílias. Resumidamente, nos atendo aos dados majoritários das tabelas 10 e 11, a área na qual realizamos a pesquisa é habitada predominantemente por famílias da classe E, entre as quais 3% vivem em uma situação de miséria.⁵⁰ É interessante destacar a sintonia que se verifica entre esse dado com outro que foi colocado na seção anterior. Diz respeito à variável renda. Quando traçamos o perfil demográfico dos sem-religião no Brasil, a partir dos dados do IBGE, na seção 1.1, colocamos que os sem-religião são um fenômeno de maior incidência nas classes mais pobres. Essa ideia encontra eco na presente seção, quando se constata que na área de ponderação L4 habitam de forma massiva famílias da classe E.

Acreditamos que os elementos que foram expostos acima ajudam o leitor a ter uma noção basilar dos bairros onde realizamos a pesquisa. Recapitulando, o campo onde efetuamos a pesquisa é povoado por um pequeníssimo número de famílias das classes D e C, e de forma massiva por famílias da classe E, entre as quais tem um número ínfimo de famílias que vive sem rendimento algum, ou seja, na miséria. Muitas habitações são térreas e outras tantas de dois pisos. Muitas são revestidas e numerosas são apenas de tijolo. Existem também conjuntos habitacionais em áreas novas de expansão, de certa maneira isoladas da aglomeração populacional. Em dois bairros habitam 82,9% do total da população, que são o

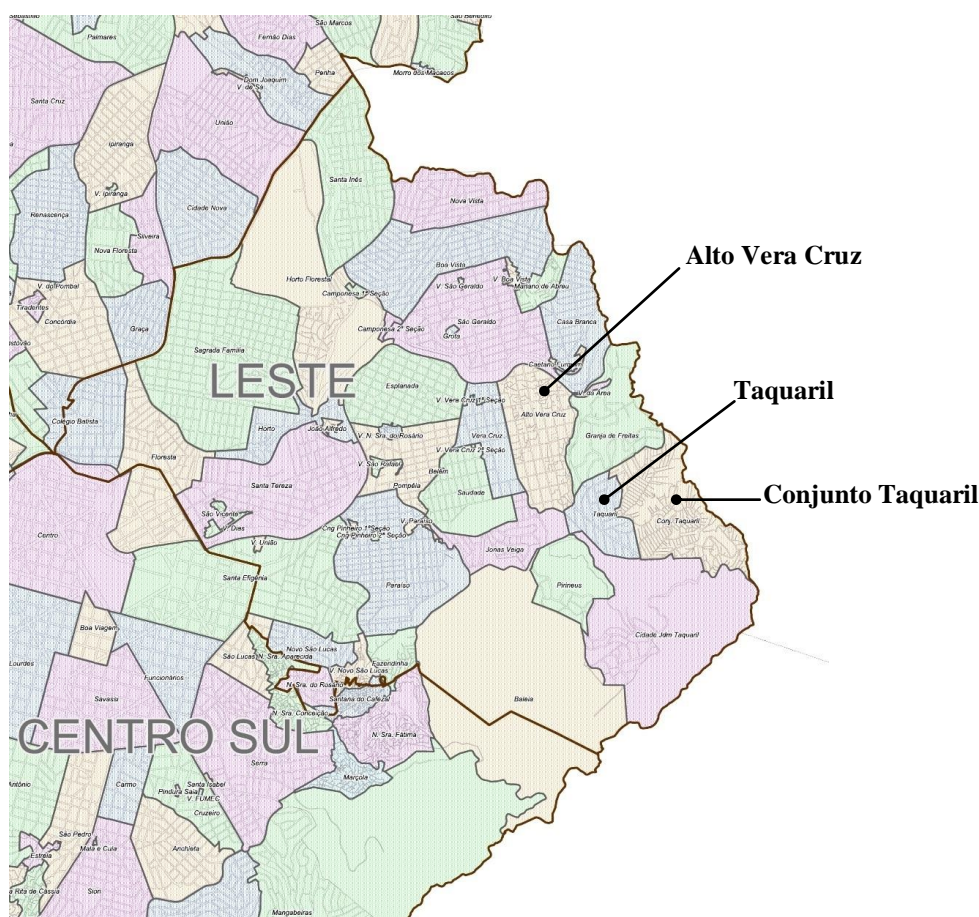
⁵⁰ Pensar e distribuir as famílias em classes sob o prisma econômico, sem incluir as demais condições que compõem a vida dessas famílias em sua integralidade é, a nosso ver, um trabalho parcial e inacabado. Esses mesmos limites existem, em nossa opinião, quando diferenciamos os níveis de pobreza inicialmente por valores monetários e posteriormente por outros indicadores sociais, tais como: taxa de analfabetismo, estrutura de saneamento básico, acesso escolar, entre outros (IBGE, 2017p). Creemos que de uma forma ou de outra não estamos sendo socialmente sensatos e responsáveis. As deduções que decorrem dessa lógica, do nosso ponto de vista, ocultam mazelas, ora sutis, ora notórias, da estrutura física e do tecido social de uma sociedade. Os indicadores que manejamos para pensar e identificar os indivíduos ou as famílias não dão conta da realidade social na sua totalidade. Esse é um assunto bastante complexo e desagregador de opiniões. Não nos compete, agora, no presente estudo, problematizar tal temática, assim como já tínhamos registrado na nota de rodapé anterior.

Alto Vera Cruz e o Conjunto Taquaril; em outros dois residem 15,9% de indivíduos, que são o Granja de Freitas e o Taquaril; e nos restantes três bairros moram apenas 1,2%, que são o Vila da Área, Cidade Jardim Taquaril e Baleia. As instituições de ensino e as organizações de bairro se concentram no Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril. É nesses bairros, então, que ocorrem mais ajuntamento e mobilidade de jovens e adultos.

Recolhemos esses dados via visitas *in loco* e fontes oficiais com o intuito de discernir onde realizar efetivamente a pesquisa. Os elementos apresentados estimulam a delimitar o campo em três bairros. São eles: Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril.

Exibimos, a seguir, um mapa ampliado da Região Leste, com esses três bairros em destaque, e também uma foto panorâmica de cada um desses bairros.⁵¹

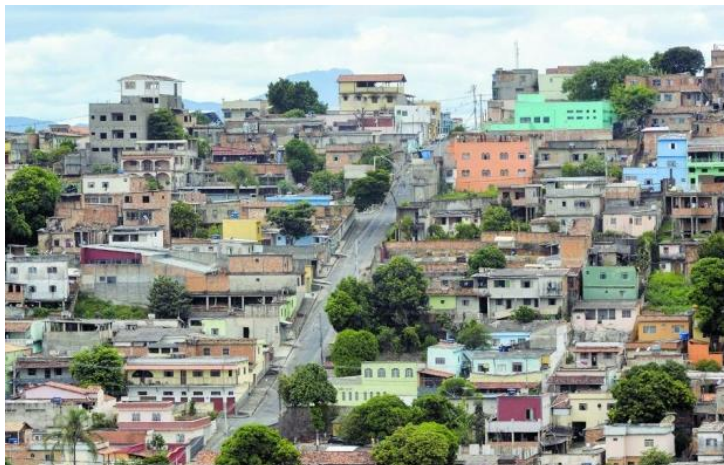
Mapa 3 – Bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril, situados no território ou área de ponderação L4, da Região Leste de Belo Horizonte



Fonte: PBH, 2017c.

⁵¹ No Anexo C expomos outras fotos que realçam alguns espaços públicos relevantes na vida de jovens e adultos dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril.

Foto 1 – Bairro Alto Vera Cruz



Fonte: O TEMPO..., 2017.

Foto 2 – Bairro Taquaril



Fonte: PANORAMIO, 2017.

Foto 3 – Bairro Conjunto Taquaril



Fonte: Fotografia do autor.

Os elementos que destacamos a partir das visitas *in loco* e dos documentos oficiais, assim como as fotos expostas acima e no Anexo C, sugerem que nos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril, certamente, não faltam domicílios e entidades a visitar e contatos a desenvolver que nos conduzam a indivíduos interessados em participar da pesquisa. Se de uma observação passiva passamos para um olhar mais pormenorizado dos bairros, quando sentimos necessidade de obter um conhecimento mais exato da unidade geográfica L4, vamos, agora, dar um passo adiante. Vamos adentrar no fenômeno que queremos entender, mas por meio de um olhar próximo e minucioso. Chegou a hora de contatar e escutar aqueles e aquelas que residem nesses três bairros e que afirmam não ter religião.

1.2.2 Operacionalização da pesquisa⁵²

Com as informações delineadas a partir das visitas preliminares e dos dados levantados acerca da situação socioeconômica dos bairros, de modo especial pelo percentual expressivo da presença de sem-religião, partimos motivados para o campo e com o material necessário em mãos para a concretização da pesquisa.⁵³ Para quem é desconhecido e precisa transitar com certa segurança pelas ruas de bairros de periferia de grandes cidades, tal como Belo Horizonte, é recomendável ser acompanhado, pelo menos inicialmente, por alguém do próprio local. Sendo assim, começamos os contatos pelas organizações de bairro. Esses espaços ajudam a abrir pontes para quem não é conhecido. Além de divulgarmos já a pesquisa, tínhamos a intenção de nesses mesmos espaços encontrar um ou outro jovem que pudesse nos acompanhar, pelo menos nos primeiros dias, nas visitas aos domicílios. E assim aconteceu. Procuramos chegar aos indivíduos por *portas* diferenciadas, tais como domicílios, escolas e organizações de bairro, para conseguirmos construir uma amostra mesclada, evitando, assim, a composição de um grupo restrito a uma ideologia ou a um espaço físico marcado por uma história comum e peculiar.

⁵² Na introdução à tese, apresentamos um embasamento teórico do método traçado para a construção deste estudo. Agora, no subitem *Operacionalização da pesquisa* nos atemos a detalhes práticos a respeito do desenvolvimento do método. Ou seja, na introdução, os fundamentos teóricos da pesquisa qualitativa, neste subitem, a sua operacionalização.

⁵³ O material a que nos referimos inclui: questionário (Apêndice C); panfleto de divulgação, a ser entregue ora nos domicílios, escolas e organizações de bairro visitados, ora nos contatos fortuitos ocorrentes nas ruas (Apêndice D); carta para as escolas (Apêndice E) e organizações locais (Apêndice F), a ser entregue em mãos próprias às direções. Além desse material, levamos junto, obviamente, o termo de assentimento, no caso do participante ser menor, os termos de consentimento livre e esclarecido, um a ser entregue ao representante legal do participante menor, outro ao próprio participante, quando maior de idade, e o documento onde consta o parecer substanciado do Comitê de Ética em Pesquisa da PUC Minas, caso em algum momento fosse oportuna sua apresentação.

À medida que as primeiras visitas aos domicílios decorriam, constatamos de imediato algo preocupante. Percebemos algo que não esperávamos: a dificuldade enorme de encontrar indivíduos sem-religião. Em vários momentos indagamos, mas já com certa apreensão: Se esta é a região de Belo Horizonte, onde tem mais sem-religião onde estão, então, esses indivíduos?... Esse obstáculo persistiu nas duas primeiras semanas de visita aos domicílios. O mesmo ocorria, também, nas organizações locais. O desencanto já começava a despontar, mas tínhamos que persistir. Vislumbramos um fator que ajudou a entender o que nos preocupava. Observamos que para muitos indivíduos, jovens ou adultos, não importa a idade, não é fácil se afirmar como sem-religião ou declarar abertamente não ter religião.⁵⁴ Numa sociedade onde supostamente todo mundo é religioso, apresentar-se como sem-religião não é apenas algo descabível, mas também algo que exige muita ousadia. Tendo noção desse obstáculo, tivemos que rever e que refazer o nosso jeito de abordar e, principalmente, o modo de colocar o teor da pesquisa.

Nos primeiros passos da pesquisa, o campo empírico nos lança uma advertência: não é o pesquisador que modela o campo, mas é o campo que modela o pesquisador. Introjetamos e ruminamos essa admoestação. Revimos e refizemos o jeito de abordar e de colocar o teor da pesquisa, e prosseguimos nas visitas, sobretudo nos domicílios, agora com mais demora. Começar não com perguntas do tipo *Alguém daqui da casa não tem religião?*, ou *Tem alguém que não participa de nenhuma religião?*, mas iniciar a conversa de forma envolvente. Após a apresentação e a saudação iniciais, obviamente, começar a conversa com curiosidades a respeito do bairro para, assim, conquistar a atenção do visitado. Seguindo-se, depois, com informações simples e claras acerca da pesquisa até perceber, no desenrolar do diálogo, o momento certo para entrar na privacidade da vida religiosa do visitado. Afinal de contas, falar da própria religiosidade não é tão simples como parece. E mais difícil ainda para aqueles e aquelas que não participam de religião alguma. Nessa nova postura e abordagem, a adesão dos indivíduos veio a acontecer paulatinamente. Pouco a pouco os questionários foram entregues. A adesão cresceu consideravelmente quando adentramos nas escolas.

Fomos autorizados pela direção da Escola Estadual Professora Alaíde Lisboa de Oliveira e da Escola Municipal George Ricardo Salum a difundir a pesquisa de sala em sala. Na primeira escola a difusão ocorreu nos três turnos escolares; na segunda, apenas no turno da noite, pois nos turnos diurnos as turmas eram compostas somente por crianças e adolescentes.

⁵⁴ Relativamente à idade, participam do questionário indivíduos a partir dos 15 anos. Para fazer esse recorte nos inspiramos, também, nos documentos do IBGE. Primeiro, porque os dados do IBGE (2017d) indicam que o fenômeno tem uma maior relevância nas faixas etárias jovens (dos 15 aos 29 anos), e, segundo, quando o IBGE (2017q) se debruça acerca da população jovem no Brasil coloca como início da juventude a idade de 15 anos.

Em cada sala, após a divulgação e os devidos esclarecimentos, deixamos o questionário com os estudantes que se identificaram com a pesquisa. Nas organizações de bairro – Centro Cultural Alto Vera Cruz, Grupo Cultural Negros da Unidade Consciente (NUC) e Centro de Ação Comunitária Alto Vera Cruz – o processo foi semelhante. A diferença é que além de entregar aos jovens que na altura da visita estavam participando de alguma atividade da instituição, confiamos alguns questionários às lideranças para, durante os afazeres cotidianos da instituição, distribuírem a algum indivíduo que se enquadrasse no perfil da pesquisa. Nos domicílios entregamos o questionário apenas aos residentes que sintonizaram com a proposta da pesquisa. Passamos os questionários na esperança de dias ou semanas mais tarde retornar e receber preenchidos.⁵⁵

Seguimos as diretrizes traçadas na metodologia. Recorde-se que numa pesquisa qualitativa a estratégia não é fechar em um número os indivíduos que deverão participar do preenchimento dos questionários, mas contatar os indivíduos por inclusão progressiva, de modo a se formar uma *amostra bola de neve* que permita uma compreensão pertinente do objeto de estudo (FIRDION, 2015, p. 77). A pesquisa será dada por encerrada pelo critério da saturação, ou seja, quando se constatar que as informações passadas pelos respondentes não estão acrescentando algo novo ao estudo (DESLANDES, 2015, p. 48). Porém, deparamo-nos com uma questão prática. No caso da nossa pesquisa, os questionários eram entregues, mas não eram devolvidos de imediato. Por isso, não tínhamos condições de nos orientarmos pelo critério da saturação durante a formação da amostra. Estávamos certos de que só no período da leitura dos questionários é que estaríamos habilitados em perceber o momento adequado de dar por encerrada a pesquisa. Colocamos um prazo para a entrega dos questionários e ficamos, sem dúvida, à mercê da participação dos respondentes.

Estávamos cientes da técnica desafiadora e arriscada que tínhamos traçado – deixar nas mãos de indivíduos um questionário a ser preenchido pelos próprios, no momento ou nos momentos mais convenientes a eles mesmos, sem garantia de entrega. Para que essa técnica de pesquisa não se tornasse um fator complicador, procuramos o maior número possível de contatos de modo a formar uma *amostra bola de neve*. Pensamos que quanto maior o número de indivíduos dispostos em participar, mais questionários teríamos para ler e, conseqüentemente, mais condições disporíamos para perceber a reincidência de informações e dar por encerrada a pesquisa (CARVALHO, 2016). Ao todo, foram entregues 150

⁵⁵ Os questionários entregues em domicílios foram recolhidos numa revisita aos mesmos domicílios; os das escolas e das organizações de bairro também foram recolhidos em revisitas (nas escolas, os estudantes, jovens ou adultos, entregaram na biblioteca da escola, à professora responsável; nas organizações de bairro, às lideranças locais).

questionários. Iniciamos a recolha dos questionários e, findo o prazo de entrega, ficamos com 24 questionários em mãos, devidamente preenchidos. Com a avidez própria de pesquisador iniciante no campo empírico, começamos a leitura. Constatamos que seria oportuno ampliar o número de questionários. Revisitamos alguns domicílios, escolas e organizações de bairro, e prorrogamos o prazo de entrega por mais um mês. Fomos recolhendo novos questionários e lendo com mais avidez ainda. Terminado o segundo prazo de entrega, conseguimos recolher mais 21 questionários. Após a primeira leitura minuciosa dos 45 questionários adequadamente preenchidos, demos por encerrada a pesquisa de campo. A seguir, visualizamos a distribuição dos questionários por domicílios, escolas e organizações de bairro, e sua respectiva devolução.

Tabela 12 – Questionários que foram distribuídos e recolhidos nos domicílios, escolas e organizações de bairro visitados, de junho a setembro de 2017

	Questionários distribuídos	Questionários recolhidos
Domicílios	37	11 (29,72% dos 37 distribuídos)
Escolas	82	29 (35,36% dos 82 distribuídos)
Organizações de bairro	31	5 (16,12% dos 31 distribuídos)

Fonte: Elaborada pelo autor.

As escolas foram os espaços de maior distribuição de questionários porque entre os três espaços físicos que constam na tabela são, incontestavelmente, os que aglutinam mais indivíduos jovens e adultos. As escolas também registram um número maior na devolução de questionários. Entretanto, não pensemos que se deva ao fato do maior número de questionários recebidos. Nem sempre os que mais recebem são os que mais aderem, ou participam. O percentual 35,36% demonstra que a adesão à pesquisa foi mais acentuada nas escolas, comparando com a dos domicílios (29,72%) e organizações de bairro (16,12%). A adesão à pesquisa nas escolas se realça, com certeza, pelo incentivo e pela lembrança permanentes das diretoras e dos(as) professores(as) aos seus alunos, a respeito da pesquisa, mas também, certamente, pelo contágio positivo que a participação de um aluno repercute no(s) colega(s). A adesão de um pode provocar um efeito favorável na atitude do outro. Como já falamos acima, na sociedade brasileira, onde todos a princípio são religiosos, se manifestar como sem-religião é suficientemente difícil. Em relação à menor adesão ser das organizações

de bairro, apenas 16,12%, a razão disso se deve, a nosso ver, ao receio da liderança de apoiar uma pesquisa que seria malvista por alguns de seus associados. Em vista disso, a adesão à pesquisa nas organizações de bairro foi bem menos acentuada do que a obtida nos colégios.

Retomamos a comentar acerca da técnica desafiadora que escolhemos. Com a pesquisa de campo realizada e com 45 questionários preenchidos em mãos, deparamo-nos com dois empecilhos. Sendo o questionário preenchido pelos próprios respondentes, sabíamos da possibilidade de encontrar caligrafias difíceis de serem compreendidas e da probabilidade de esbarrar com respostas à primeira vista absurdas ou desconexas.⁵⁶ Ao recebermos questionários com caligrafias totalmente distintas, algumas a princípio ilegíveis, fomos obrigados a fazer várias releituras de alguns itens. O fato de alguma resposta parecer absurda ou desconexa pode decorrer do estranhamento que se sente frente ao que está escrito em um ou outro item. Certamente não entendemos bem o que está escrito ou o que está escrito não se adequa bem à nossa visão ou expectativa. Em alguns momentos fomos tomados por perguntas do tipo: *Como é? O que esta pessoa está querendo dizer? É isso mesmo?...* Quanto mais avançávamos na leitura e releituras, mais convencidos ficávamos da necessidade de suspender as ideias que tínhamos ou que esperávamos encontrar em determinadas questões. A leitura dos questionários nos desafiou, permanentemente, a ter uma atenção redobrada e a entrar na lógica do entendimento dos respondentes. Esse foi talvez o maior obstáculo que sentimos durante o período pós-pesquisa de campo. Não poucas vezes, nos vimos diante do desafio de captar e entender as motivações, os pontos de vista e os sentidos atribuídos de indivíduos reais e imprevisíveis, e não de indivíduos idealizados ou preconcebidos. A realidade e a imprevisibilidade são, certamente, requisitos necessários e inerentes à pesquisa qualitativa.

Optamos por um questionário a ser preenchido de próprio punho e suscetível de ser ou não entregue, porque pretendíamos (pretendemos) coletar as palavras e os sentidos atribuídos que são naturais e espontâneos aos respondentes. Não decidimos pela técnica da entrevista com o preenchimento do questionário em simultâneo, por parte do pesquisador, porque consideramos que esse artifício pode conduzir e estimular mais facilmente os entrevistados a enveredar por ideias ou posicionamentos não tão naturais e espontâneos. Sem dúvida que toda a técnica é portadora de desvantagens e vantagens. É claro que o artifício que escolhemos se limita a indivíduos que sabem escrever e, além dessa desvantagem, não sabemos com que seriedade os respondentes preencheram o questionário. Porém, é uma técnica que exerce menos constrangimento nos respondentes, possibilita-lhes o tempo necessário para o

⁵⁶ A todo o momento tivemos o cuidado, após a entrega do questionário e da primeira leitura do participante, de perguntar se necessitava de algum esclarecimento acerca de alguma questão posta no referido questionário.

preenchimento e garante uma qualidade informacional maior. A relevância dessas vantagens estimulou-nos a optar pela estratégia do questionário. Quando o respondente está no lugar e no momento mais adequados a ele mesmo, com a alternativa de poder ou não se identificar, sem receio de errar ou de deixar em branco alguma questão, porque está só, acreditamos que nessas condições o participante não é forçado ou estimulado por outrem a dizer alguma coisa que não era bem o que ele queria dizer. Daí a escolha pelo questionário a ser preenchido pelos próprios participantes, arcando com os respectivos desafios e riscos.

Após algumas ponderações acerca de como organizar a transcrição dos questionários, resolvemos transcrever o conjunto de dados sob três ângulos, a saber: 1. pelos subgrupos que compõem o grupo dos sem-religião (sem-religião com fé, ateus e agnósticos); 2. por grupos de idade (seguindo as mesmas faixas etárias do IBGE); 3. e pelo componente sexo (homem e mulher). Vejamos, por exemplo, a forma como as respostas da questão A.3. do questionário são exibidas (ver Apêndice G, Transcrição dos questionários). Verifica-se que as respostas são separadas inicialmente em três blocos, sendo que cada bloco corresponde a um subgrupo que compõe o grupo dos sem-religião. Temos as respostas dos sem-religião com fé, dos ateus e dos agnósticos, mas de forma discriminada. Por sua vez, em cada bloco, ou subgrupo, as respostas são divididas pelas faixas etárias. Temos as respostas dos indivíduos dos 15 aos 19 anos, dos 20 aos 24 anos e assim sucessivamente, e também de maneira apartada. Por sua vez, ainda, dentro de cada faixa etária as respostas são destacadas pelo componente sexo. Temos em cada faixa etária as respostas dos homens e das mulheres, mas separadamente. Evidentemente que a transcrição dos questionários resulta numa exposição por demais detalhada em dados. No entanto, é importante pontuar que na análise de determinado dado, ou dados, que será feita no decorrer do presente e do próximo capítulo, faremos uso dos três ângulos ou apenas de um ângulo, dependendo da relevância para a reflexão que se faz no momento. Posto isso, iniciemos a análise dos dados. Começamos pela exposição e estudo dos dados que desvelam o perfil dos indivíduos que participam da pesquisa. O restante do material resultante da pesquisa será exposto, analisado e interpretado no capítulo posterior. Examinemos, então, o perfil da amostra protagonista da pesquisa.

1.2.3 Perfil da amostra

Entendemos que uma amostra é considerada representativa quando existe uma relação proporcional entre as variáveis que determinam o seu perfil e as variáveis que delimitam o perfil do universo. A título de exemplo, se o percentual do universo referente a uma variável é

X%, é importante que a amostra apresente relativamente à mesma variável um valor percentual contíguo a X%. Sem dúvida que é difícil, e sequer é necessariamente obrigatório, compor uma amostra com dimensões proporcionais rigorosamente iguais à do universo. No entanto, é imprescindível ter como diretriz a contiguidade de perfis em suas dimensões proporcionais. O que está sendo colocado neste instante se adequa às amostras que são formadas com o propósito de representar determinado universo. É importante ressaltar que quanto mais se avizinha a relação de proporcionalidade de ambos os perfis, mais crível é a amostra constituída. Dessa maneira, a amostra garante uma representatividade fundada do universo, que, no nosso caso, são os sem-religião no Brasil. Se no item anterior delineamos o perfil dos sem-religião no Brasil segundo as variáveis idade, sexo, cor ou raça, nível de escolaridade, renda e lugar geográfico, faz-se necessário, então, analisar o perfil da amostra também conforme essas mesmas variáveis. Vamos, portanto, comparar os dados relativos ao perfil da amostra com os do perfil dos sem-religião no Brasil e perscrutar se há uma proximidade ou um distanciamento nas dimensões proporcionais. Por meio dessa estratégia de análise, podemos captar os pontos de convergência e/ou de divergência entre os dois perfis e avaliar se os indivíduos que participaram da pesquisa compõem de fato uma amostra proporcional ao grupo dos sem-religião no Brasil.

Os dados do Censo de 2010, analisados no item anterior, indicam que o fenômeno dos sem-religião é predominante na área urbana. Descobrimos que 89,61% dos indivíduos que compõem o grupo dos sem-religião vivem na área urbana. A amostra é constituída por indivíduos que residem em Belo Horizonte, considerada não apenas cidade, mas metrópole, por agregar em sua região metropolitana 34 municípios. (MINAS GERAIS, 2017b). Os indivíduos que constituem a amostra são, sem dúvida, de uma área urbana expressiva. Em vista disso, e no que concerne ao lugar geográfico, existe uma afinidade de perfis. Participaram da pesquisa 45 indivíduos, sendo que 25 são homens (56%) e 20 são mulheres (44%).⁵⁷ Assim como no grupo dos sem-religião no Brasil, o número de homens é superior ao das mulheres, tal como se apurou na leitura do Gráfico 2, na amostra verifica-se essa mesma correlação. Claro, é uma informação elementar, mas vale mencionar para se assinalar outro ponto de convergência entre o perfil do universo com o perfil da amostra. Foi demonstrado, também, na seção anterior, que o fenômeno dos sem-religião é preponderante nos indivíduos

⁵⁷ Deste ponto em diante, sempre que se fizer menção a algum dado da amostra e não se colocar a respectiva fonte é porque se trata de dados registrados no Apêndice G – Transcrição dos questionários. Os dados relativos a sexo, idade, cor ou raça, nível de escolaridade e rendimento mensal dos indivíduos que compõem a amostra encontram-se no item A.1. do apêndice.

dos 15 aos 39 anos, com uma relevância maior na faixa etária dos 20 e 29 anos. Analisemos, então, os dados da amostra relativos às faixas etárias.

A soma dos percentuais dos grupos de idade dos 15 aos 39 anos corresponde a 74%. Comparando com os restantes percentuais, percebe-se que é um valor expressivo. A soma das derradeiras porcentagens equivale a 24% (22% do grupo dos 40 anos, mais 2% do que não declararam idade). Diante desse dado, pode-se afirmar que os grupos de idade de maior relevância da amostra são os mesmos do grupo dos sem-religião no Brasil. Observa-se nesse ponto uma convergência entre o perfil da amostra e o perfil do universo. No entanto, quando se considera a faixa etária do grupo dos sem-religião no Brasil que condensa o maior número de indivíduos, constata-se uma diferença entre os dois perfis. No universo, o número de indivíduos é mais preponderante nos grupos de idade entre os 20 e 29 anos. Na amostra, a preponderância está no grupo dos 15 aos 19 anos (44%). Isso se deve ao fato, por certo, de a maior adesão à pesquisa provir das escolas, sendo essas um espaço de enorme aglutinação de indivíduos dos 15 aos 19 anos. Contudo, fazendo a soma das porcentagens dos grupos de idade dos 20 aos 29 anos da amostra, encontramos o resultado de 26%. Esse percentual é o segundo maior, o que nos leva a ponderar que os indivíduos dessa faixa etária não deixam de ter uma presença significativa no conjunto da amostra. Portanto, embora os grupos de maior preponderância sejam diferentes, o perfil da amostra, com referência à variável idade, se avizinha ao perfil do grupo dos sem-religião no Brasil. Examinemos outras variáveis para que possamos ter uma visão mais detalhada e completa da amostra.

Na análise da variável cor ou raça assentamos, também na primeira seção do presente capítulo, que o grupo dos sem-religião é um fenômeno que repercute mais nos indivíduos da raça parda e negra. Na amostra, a raça que realça é a parda (40%), seguindo-se a branca (33%), logo depois a negra (20%) e, por último, a amarela (4%). Nenhum respondente se identifica com a raça indígena. Assim como no grupo dos sem-religião no Brasil, a raça parda é a que se destaca na amostra. Porém, o mesmo não se verifica em relação à raça negra. Enquanto que no universo a raça negra é a segunda mais relevante, na amostra a segunda que mais se realça é a branca. O que se pode afirmar a partir desses dados é que em relação à raça de maior relevância existe uma sintonia entre o perfil do universo e o perfil da amostra, o que já não acontece no que diz respeito à segunda raça mais preponderante dos dois perfis. Nesse ponto existe um desencontro. Pelo questionário, não temos como perscrutar os motivos que levam uns a se identificarem com a raça branca, outros com a negra, etc., para fundamentar melhor as nossas deduções. E isso, obviamente, nos distanciaria dos objetivos da tese. Por isso, julgamos que não podemos deduzir mais alguma coisa além do que foi inferido, ou seja,

existe uma convergência de perfis quando se trata da raça de maior relevância e uma divergência quando se debruça acerca da segunda raça mais preponderante.

Falta-nos contrapor os dados da amostra e do grupo dos sem-religião no Brasil consoante as variáveis nível de escolaridade e renda. Deprendemos dos dados do Censo de 2010 que o nível de escolaridade é uma variável que não elucida o fenômeno que analisamos pelo fato de o perfil do grupo dos sem-religião no Brasil se assemelhar ao perfil da população brasileira. Ainda assim, essa dedução não invalida a importância de conhecermos o perfil da amostra ao nível de instrução. O percentual da amostra que se destaca remete ao nível médio incompleto (53%). Seguem-se o fundamental incompleto (16%), superior completo (11%), fundamental completo (9%), médio completo (7%) e o superior incompleto (4%). Nenhum dos respondentes se inclui no nível sem escolaridade. Compreende-se a supremacia no ensino médio porque a maior parte dos questionários provém de alunos, jovens e adultos, de escolas ora de ensino médio, ora de educação de jovens e adultos (EJA). A soma das porcentagens do médio incompleto e médio completo equivale a 60% sendo, claramente, um percentual expressivo comparado aos demais níveis de escolaridade. Em vista disso, e para não incorrer numa dispersão de percentuais, vale guardar a ideia de que a amostra se situa de modo massivo no nível do ensino médio. No entanto, há que contrapor o perfil da amostra e o perfil do grupo dos sem-religião no Brasil. Vamos fazer isso organizando os dados da amostra conforme a divisão dos níveis de escolaridade utilizada pelo IBGE. Nessa perspectiva, os dados da amostra ficam assim ordenados:

Tabela 13 – Percentuais de indivíduos que compõem a amostra e o grupo dos sem-religião, no Brasil, por nível de escolaridade

Níveis de escolaridade	Amostra		Grupo dos sem-religião no Brasil	
	Percentuais	Posição dos percentuais por ordem decrescente	Percentuais	Posição dos percentuais por ordem decrescente
Sem escolaridade e fundamental incompleto	16	2°	48,57	1°
Fundamental completo e médio incompleto	62	1°	15,58	3°
Médio completo e superior incompleto	11	3°	24,68	2°
Superior completo	11	3°	10,91	4°

Fonte: Elaborada pelo autor; Dados da tese.

Importante notar, antes de tudo, que a tarefa reside em contrapor as dimensões proporcionais de cada perfil, e não os valores percentuais em si. Sendo assim, constata-se um

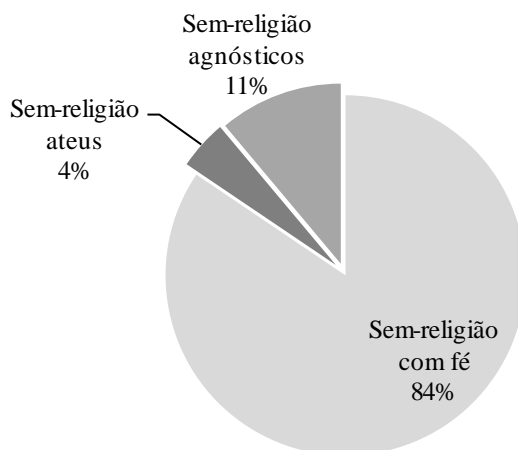
desencontro nas dimensões proporcionais dos perfis. Por exemplo, o nível de escolaridade da amostra que contém o percentual mais alto, 62%, que se refere ao nível fundamental completo e médio incompleto, no grupo dos sem-religião é o terceiro percentual, ou seja, 15,58%. O nível da amostra com o segundo percentual, 16%, concernente ao nível sem escolaridade e fundamental incompleto, no grupo dos sem-religião é o que assinala o maior percentual, ou seja, 48,57%. Confrontando os perfis, percebemos que esse desencontro é uma constante, porém, não se sucedem desencontros proporcionais profundos. O mais acentuado se verifica no nível de escolaridade fundamental completo e médio incompleto. Nesse nível a amostra tem o maior percentual e o grupo dos sem-religião o terceiro. Nos outros níveis os desencontros são contíguos. A título de exemplo, o nível médio completo e superior incompleto que na amostra é o terceiro percentual, no grupo dos sem-religião é o segundo percentual. Isso se torna mais claro quando se compara as colunas da posição dos percentuais por ordem decrescente de ambos os perfis. O que podemos deduzir dessas constatações? Afirmar que, embora não haja uma divergência acentuada, na variável nível de escolaridade os perfis não são afins.

Finalmente, a última variável – renda. Desvelam os dados do Censo de 2010 que o fenômeno dos sem-religião tem uma incidência maior nos indivíduos de rendimento mensal baixo, principalmente entre os que não têm renda mensal aos que ganham até 1/2 de salário mínimo. No questionário não fizemos uso dos níveis fracionados de rendimento mensal indicados pelo IBGE, tais como: até 1/8 de salário mínimo, mais de 1/8 a 1/4 de salário mínimo, mais de 1/4 a 1/2 de salário mínimo e mais de 1/2 a 1 salário mínimo. Optamos como referência mínima de rendimento mensal o salário mínimo para facilitar a compreensão dos respondentes e evitar mal entendidos. Entendemos que o referencial mínimo que colocamos oferece as condições necessárias para captar o perfil de renda da amostra. E os dados nos mostram que a maioria dos indivíduos que compõem a amostra, 29, isto é, 65%, se incluem entre os que não têm renda mensal até os que ganham até um salário mínimo. De modo discriminado, 16 indivíduos ganham até um salário mínimo, isto é, 36%, e nesse caso não podemos discernir os que ganham até 1/2 de salário mínimo para equiparar com rigor com o perfil do grupo dos sem-religião no Brasil. E 13 não têm rendimento mensal algum, ou seja, 29%. Sob o prisma da variável renda certifica-se, então, uma convergência entre os perfis da amostra e do grupo dos sem-religião no Brasil.

Junto às variáveis temos outro elemento importante para avaliar a afinidade dos perfis. Referimo-nos à composição da amostra sob o prisma dos subgrupos sem-religião com fé,

ateus e agnósticos. Segundo a identificação dos respondentes em relação aos três subgrupos, a amostra tem o seguinte arranjo:

Gráfico 6 – Composição da amostra segundo os subgrupos sem-religião com fé, ateus e agnósticos



Fonte: Elaborado pelo autor.⁵⁸

Os dados demonstram que dos 45 indivíduos que compõem a amostra, 38 (84%) são sem-religião com fé. No grupo dos sem-religião no Brasil também os sem-religião com fé são maioria (95,15%). Nesse ponto os perfis se encontram. O interessante é registrar que na amostra o segundo subgrupo maior é o dos agnósticos (11%), enquanto que no universo é o dos ateus (3,98%). Nesse aspecto existe uma diferença entre os perfis.⁵⁹ Apesar dessa mudança, a superioridade dos percentuais do subgrupo dos sem-religião com fé na amostra e no grupo dos sem-religião no Brasil garante a contiguidade dos perfis.

Nestes últimos parágrafos fizemos o estudo comparativo do perfil da amostra com o perfil do grupo dos sem-religião no Brasil com a intenção de perceber os pontos de proximidade e/ou de distanciamento entre os dois perfis, ou, por outras palavras, averiguar as dimensões proporcionais da amostra e do universo. De modo sucinto, apresentamos a seguir as ideias principais desse estudo.

⁵⁸ Dados do item A.2. do Apêndice G.

⁵⁹ Julgamos que no cotidiano alguns indivíduos se dizem ateus porque não sabem, certamente, o que é um agnóstico. No questionário é colocada uma distinção entre o que é ser ateu e o que é ser agnóstico. Creemos que essa distinção ajudou, possivelmente, alguns respondentes a serem mais criteriosos na tomada de posição. Talvez seja essa a razão de na estrutura da amostra encontrarmos mais agnósticos que ateus. Nesse dado o perfil da amostra se diferencia do perfil do universo.

Quadro 1 – Pontos de convergência e de divergência do perfil da amostra com o perfil do universo (o grupo dos sem-religião no Brasil)

	PONTOS DE CONVERGÊNCIA	PONTOS DE DIVERGÊNCIA
Idade	Os grupos de idade de maior relevância da amostra situam-se entre os 15 e os 39 anos, que são os mesmos do grupo dos sem-religião no Brasil;	No universo, os grupos de maior preponderância ficam entre os 20 e 29 anos; na amostra a preponderância está no grupo dos 15 aos 19 anos;
Sexo	Tal como no grupo dos sem-religião no Brasil, na amostra o número de homens é superior ao das mulheres;	–
Cor ou raça	Existe uma sintonia entre os dois perfis no que diz respeito à raça de maior relevância (parda);	No universo, a segunda raça de maior preponderância é a negra e na amostra é a branca;
Nível de escolaridade	–	Os perfis não são afins, mas não se confere alguma divergência acentuada;
Renda	Na composição do grupo dos sem-religião no Brasil a incidência maior está nos indivíduos de rendimento mensal baixo, principalmente entre os que não têm renda mensal aos que ganham até 1/2 de salário mínimo; na amostra, a maioria dos indivíduos (65%) se inclui entre os que não têm renda mensal até os que ganham um salário mínimo;	–
Lugar geográfico	O fenômeno dos sem-religião é principalmente urbano. 89,61% dos indivíduos que compõem os sem-religião do Brasil vivem na área urbana. Os indivíduos que constituem a amostra residem na cidade de Belo Horizonte, que agrega em sua região metropolitana 34 municípios. É uma amostra perfeitamente urbana.	–
Subgrupos	Em ambos os perfis, os indivíduos sem religião com fé são de modo dominante maioria.	–

Fonte: Elaborado pelo autor; Dados da tese.

Creemos que a abordagem acima ajuda o leitor a ter uma noção do campo empírico onde ocorreu e da amostra que protagonizou a pesquisa qualitativa denominada *A palavra dos sem-religião*. O campo é caracterizado por uma fração ínfima de famílias que vivem sem rendimento algum, por um número pequeníssimo de famílias das classes D e C, e por uma quantidade imensa de famílias da classe E. A amostra é composta por 30 jovens, entre os quais seis são menores (2 com 16 anos e 4 com 17 anos), e 15 adultos. São ao todo 45 participantes. Relativamente à situação escolar e/ou profissional dos respondentes na ocasião da pesquisa, 24 se identificam como estudantes (53%), 13 como trabalhador-estudantes (29%), 6 como trabalhadores (13%) e 2 como desempregados (4%). Estamos conscientes de que toda amostra contém limites e foi por isso, certamente, que encontramos alguns pontos de desencontro frente ao perfil do grupo dos sem-religião no Brasil. No entanto, verificamos que esses mesmos pontos de distanciamento não ameaçam a proximidade dos perfis. Aliás, a

amostra constituída tem um perfil contíguo ao perfil do universo e, em razão disso, é uma amostra plausível e crível para se estudar com mais minuciosidade o fenômeno dos sem-religião no Brasil. É oportuno enfatizar que o material que temos em mãos é a palavra de um pequeníssimo grupo de 45 indivíduos, constituído com a pretensão de representar uma totalidade de 15.335.510. Evidentemente que não podemos confundir a amostra com o universo, a microrrealidade com a macrorrealidade, respectivamente. Claro que os dados que serão analisados a seguir decorrem de uma exígua amostra representativa de aproximadamente 15 milhões de indivíduos que no Brasil dizem não ter religião. No entanto, não deixa de ser uma expressão legítima da voz de um fragmento desse universo. Nos atemos, então, e com a atenção que é necessária, à palavra dos 45 indivíduos dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril da cidade de Belo Horizonte, que afirmam não ter religião e se dispuseram em participar da pesquisa.

2 OS SEM-RELIGIÃO DOS BAIRROS ALTO VERA CRUZ, TAQUARIL E CONJUNTO TAQUARIL DA CIDADE DE BELO HORIZONTE

No presente capítulo, vamos adentrar com um olhar mais próximo e minucioso no fenômeno sobre o qual nos debruçamos – os sem-religião. O instrumento que nos auxilia nessa tarefa são os 45 questionários que temos em mãos. O objetivo deste capítulo está em analisar e interpretar o conjunto de dados e de informações que constam nos questionários a fim de conhecer com mais profundidade os sem-religião participantes da pesquisa e de descrever a espiritualidade deles. Iniciamos com a seção *O histórico religioso e os motivos dos participantes da pesquisa*. Analisamos miudamente as tradições religiosas dos pais, o caminho que cada um trilhou até se posicionar como um indivíduo sem religião e os motivos que levam uns a romper com as tradições religiosas, e as razões que sustentam outros a serem sempre sem-religião. Detecta-se que as igrejas ocupam um lugar relevante no estopim do descontentamento e da criticidade dos participantes e, por essa razão, se depreende que o âmbito institucional, seguindo-se o religioso, é o que mais os incita a serem e a permanecerem sem-religião.

Posteriormente, procuramos perceber a visão dos respondentes a respeito de alguns assuntos pertinentes à reflexão. Começamos, assim, a segunda seção do capítulo, nomeada com a frase *Que pensam acerca de igreja(s), religião e Deus*. Os participantes mostram uma criticidade aguçada, mas acompanhada de um olhar propositivo em relação às igrejas e à religião. São contundentes quando mencionam fatos desagradáveis que ocorrem nas igrejas, e repudiam tais acontecimentos. Porém, delegam a essas instituições tarefas indispensáveis. Em relação à religião, as suas mazelas são associadas à ação irregular e várias vezes danosa das instituições. No entanto, externamente às fronteiras das instituições, a religião tem um aporte valorativo e necessário, tanto para os indivíduos como para a sociedade. Quando se debruça sobre a visão dos pesquisados acerca de Deus verifica-se que estamos diante de algo que para uns se restringe à imaginação e para outros é fundamental. Contudo, constata-se que sob o controle e domínio de indivíduos autônomos das instituições e dos cânones religiosos, a ideia de Deus tende a ser um referencial cada vez mais volátil e menos aglutinador.

Na terceira e última seção do capítulo, titulada com a expressão *Concepção de espiritualidade e seus vestígios*, constata-se que a acepção de espiritualidade dos pesquisados alude a uma relação bilateral do indivíduo com o transcendente e consigo mesmo. No parecer da maioria, a espiritualidade é algo inerente ao ser humano e, conseqüentemente, independe de religião. Para esses, o indivíduo é o eixo a partir do qual se desenvolve a espiritualidade.

Em contrapartida, para uma minoria, é impossível haver espiritualidade sem religião. Terminamos a seção analisando os valores que, no entendimento dos respondentes, são essenciais na existência humana. Supomos que, por trás dos valores propostos, está latente uma reação dos participantes frente a contrariedades dos contextos sociopolítico e religioso. Examina-se, também, a forma como eles nutrem suas convicções e crenças. E, mais uma vez, se enfatiza a centralidade do indivíduo no campo da espiritualidade. Encerramos o capítulo fazendo uma sistematização da análise e interpretação dos dados e uma seleção de categorias que nortearão a continuidade da reflexão.

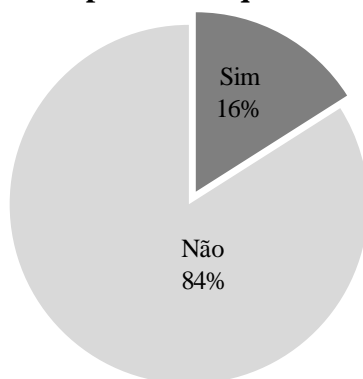
2.1 Histórico religioso e os motivos dos sem-religião participantes da pesquisa

Julgamos que todo pesquisador carrega consigo várias perguntas e curiosidades acerca do objeto que estuda. No nosso caso, as perguntas e as curiosidades iniciais que portamos são as seguintes: Será que esses indivíduos foram sempre sem-religião? Será que realmente nunca participaram de nenhuma tradição religiosa? Se participaram, por que eles deixaram de fazer parte dessa tradição? Que justificativas eles alegam para se firmarem como sem-religião?... Para responder a essas perguntas e satisfazer essas curiosidades, vamos iniciar pela análise dos dados que desvelam o histórico religioso dos participantes da pesquisa.

2.1.1 Influências e itinerários religiosos

Se eles foram sempre ou não sem-religião, o gráfico a seguir traduz isso com clareza.

Gráfico 7 – Percentuais dos respondentes que foram sempre ou não sem-religião



Fonte: Elaborado pelo autor.⁶⁰

⁶⁰ Esses dados, assim como os que são expostos na análise do gráfico, encontram-se no item A.5. do Apêndice G.

Conforme o gráfico, dos 45 participantes, a grande maioria, isto é, 84%, que corresponde a 38 indivíduos, não foi sempre sem-religião. E apenas 16%, ou seja, sete indivíduos, foram sempre sem-religião. Por outras palavras, muitos já tiveram religião e poucos nunca tiveram religião. Os sem-religião que estudamos compõem um grupo essencialmente de ex-religiosos, quer dizer, indivíduos que já fizeram parte de uma ou de mais tradições religiosas. Sobre isso, de fazer parte de uma ou mais tradições, ainda vamos perscrutar posteriormente. O importante é notar que, se estamos diante de um grupo que agrega indivíduos que já participaram em alguma tradição religiosa, isso é sinal de que algo ocorreu, ou ocorre, para esses mesmos indivíduos não mais participarem. Outro dado interessante a realçar é o seguinte: dos 38 (84%) que já tiveram vínculo com religião e agora afirmam não ter mais religião, 33 (87%) mantiveram a fé e cinco (13%) a abandonaram, porque desses cinco, dois se tornaram ateus e três agnósticos. Com certeza, estamos diante de histórias e de motivos peculiares e diferentes, que serão esmiuçados mais adiante.

Os 33 que possuem fé manifestam que os sem-religião não são um fenômeno que sinaliza o crescimento ora do ateísmo, ora do agnosticismo. Isso já foi diagnosticado acima, quando analisamos o percentual de cada subgrupo dos sem-religião, quer dos sem-religião no Brasil, em que verificamos que 95,15% do grupo são sem-religião com fé (Tabela 1), quer dos sem-religião componentes da amostra, em que constatamos que 84% são indivíduos com fé (Gráfico 6). Outro dado curioso que encontramos nos questionários diz respeito aos sete respondentes que dizem ter sido sempre sem-religião, porém, são indivíduos portadores de fé. Em vista disso, pode-se indagar que, para se ter fé, não é obrigatoriamente necessário participar de alguma religião. No entanto, algumas perguntas irrompem de imediato: E o que leva tais indivíduos a ter fé? Influência dos pais ou de outros protagonistas com presença marcante no desenvolvimento desses mesmos indivíduos? Repercussão da mídia na formação deles?... Nas entrelinhas dos questionários, podemos encontrar algumas dessas respostas. Debrucemo-nos sobre a tradição dos pais quando os respondentes eram ainda crianças.

Tabela 14 – Tradição religiosa dos pais quando os respondentes eram crianças

SITUAÇÃO	TOTAL DE RESPONDENTES	(continua)	
		DETALHES	
		Qual a tradição dos pais	Para quantos respondentes
Pais com a mesma tradição religiosa	32 (71%)	Católica	25
		Evangélica	5
		Testemunhas de Jeová	1
		Não soube determinar	1

(conclusão)				
SITUAÇÃO	TOTAL DE RESPONDENTES	DETALHES		
		Qual a tradição dos pais	Para quantos respondentes	
Pais com diferentes tradições religiosas	12 ⁶¹ (27%)	Mãe	Evangélica	8
			Católica	2
			Testemunhas de Jeová	1
			Espírita	1
		Pai	Católica	8
Sem tradição religiosa	3			
Ig. JC Santos U. Dias	1			
Pais sem tradição religiosa	1 ⁶² (2%)			

Fonte: Elaborada pelo autor.⁶³

Dos 45 respondentes, quando 32 eram crianças seus pais compartilhavam a mesma tradição religiosa. A tradição de maior expressão era a católica, ou seja, o pai e a mãe de 25 respondentes eram católicos, quando esses eram crianças. A tradição que se segue é a evangélica, isto é, para o pai e mãe de 5 respondentes. Quando 12 respondentes eram crianças, o pai e a mãe tinham tradições diferentes. Nesse caso, as tradições predominantes eram a evangélica e a católica, ou melhor, para oito mães e para oito pais, respectivamente. Ainda em relação à situação do não compartilhamento de tradições, verifica-se que o pai de três desses 12 respondentes era identificado como indivíduo sem religião. Quando um respondente era criança, seus pais não tinham religião. Interessante anotar que esse respondente é um sem religião com fé e, por isso, retomando as perguntas que colocamos acima, trata-se de um indivíduo que adquiriu fé não por participar de alguma religião e sequer por influência de uma experiência institucional dos pais.

Por meio de uma leitura mais detalhada a respeito dos respondentes, segundo o viés da tradição religiosa de seus pais, verifica-se que todos os ateus (2) e agnósticos (5) que se integram à amostra vêm de famílias de tradição católica. Dos 38 sem-religião com fé, observa-se que 18 vêm de famílias católicas, cinco de evangélicas, um de testemunhas de Jeová e outro de uma família de pais sem religião. Os demais sem-religião com fé vêm de famílias em que pai e mãe tinham diferentes tradições religiosas. Enfim, dos 45 participantes da pesquisa, 44 vêm de famílias vinculadas de uma alguma forma à religião. Assim sendo, pode-se inquirir que não é por falta de religião em casa que existem os sem-religião. Pelo contrário, em 98% das casas de onde provêm os sem-religião respondentes respirava-se, de uma forma ou de outra, religião. O que está ocorrendo então? Será que a religião de casa, isto

⁶¹ Todos esses 12 respondentes são sem-religião com fé.

⁶² Esse respondente é um sem-religião com fé.

⁶³ Esses dados constam no item A.4. do Apêndice G.

é, dos pais, não exerce mais influência nos indivíduos de hoje, ou seja, nos filhos? Vamos guardar essas e as outras indagações para, à medida que avançarmos na análise e interpretação dos dados, ver se encontramos outros elementos que possam ajudar-nos a ter uma compreensão mais adequada do fenômeno que abordamos. Prossigamos o estudo, mas, agora, averiguando o histórico religioso dos respondentes, ou melhor, o percurso que cada um trilhou até um dia se posicionar como um indivíduo sem religião. Importante lembrar que se trata apenas dos respondentes que já tiveram religião, que no caso são 38 indivíduos, pois os restantes sete participantes jamais se vincularam a alguma religião.

Tabela 15 – Percurso religioso dos 38 respondentes que não foram sempre sem-religião

	S.r. fé	S.r. ag	S.r. at ⁶⁴
Os que frequentaram apenas uma tradição religiosa			
Católica → Sem-religião	12	2	2
Evangélica → Sem-religião	10	-	-
Os que frequentaram duas tradições religiosas			
Católica → Evangélica → Sem-religião	5	-	-
Os que frequentaram mais de duas tradições religiosas			
Católica → Espírita → Umbanda → Sem-religião	-	1	-
Evangélica → Ig. J.C. dos Santos dos Últimos Dias → Espírita → Sem-religião ...	1	-	-
Evangélica → Umbanda → Candomblé → Espírita → Sem-religião	1	-	-
Espírita → Católica → Umbanda → Candomblé → Test. Jeová → Sem-religião	1	-	-
Em branco	3	-	-

Fonte: Elaborada pelo autor.⁶⁵

Um dado que realça à primeira vista se refere às tradições iniciais que são, geralmente, a católica e a evangélica. Apenas uma tradição diferente dessas foi ponto de partida para um respondente, que foi a espírita, para um sem-religião com fé. Dos 38 participantes da pesquisa que nem sempre foram sem-religião, 26 se vincularam apenas a uma tradição religiosa, o que corresponde a 68% desse total. Desses 26 indivíduos, 16 tiveram a católica como única tradição. Isso ocorreu para 12 sem-religião com fé, dois agnósticos e dois ateus. Dez tiveram como única tradição a evangélica, todos sendo sem-religião com fé. Cinco frequentaram duas tradições, o que representa 13% do conjunto de participantes. Para todos esses cinco participantes, todos sem-religião com fé, a tradição inicial foi a católica, seguindo-se a evangélica. Quatro indivíduos, o que equivale a 10% da totalidade da amostra, experimentaram mais de duas tradições religiosas. Desses quatro, dois indivíduos passaram

⁶⁴ S.r. fé – sem-religião com fé; S.r. ag – sem-religião agnósticos; S.r. at – sem-religião ateus.

⁶⁵ Esses dados constam no item A.6. do Apêndice G.

por três tradições, sendo um sem-religião com fé e um agnóstico; um por quatro, que é um sem-religião com fé; e outro por cinco tradições religiosas, também um sem-religião com fé.

Fizemos essa leitura, ordenando os respondentes pelos subgrupos, para termos uma visão detalhada da situação. No entanto, para uma compreensão mais focada, convidamos o leitor a se ater somente aos totais e a se despreocupar com os detalhes dos subgrupos. Nessa perspectiva, destaca-se que para a maioria daqueles que nem sempre foram sem-religião, isto é, para 26 respondentes, bastou participar de uma tradição religiosa para se tornarem indivíduos sem religião. Porém, outros, que são nove participantes, tiveram necessidade de frequentar mais de uma tradição religiosa para um dia, não sabemos quando, se posicionarem como sem-religião. Esses participaram do chamado trânsito religioso, que é um fenômeno patente no cenário religioso brasileiro atual. O diferencial em relação aos incontáveis indivíduos que permanecem transitando entre as várias tradições religiosas é que esses nove decidiram não prosseguir mais nesse trânsito e sequer participar também de qualquer tradição religiosa. E não foram apenas nove, mas 38 indivíduos, que por algum motivo, ou motivos, resolveram se desligar e não participar mais das tradições religiosas. Esse é, em nossa opinião, o fato que se evidencia no estudo do percurso religioso dos participantes da pesquisa. Por qual motivo, ou por quais motivos, esses indivíduos romperam com as tradições religiosas? E, claro, não podemos esquecer os outros sete respondentes. Por qual razão, ou razões, esses foram sempre sem-religião?... Esse é o assunto que vamos abordar em seguida.

2.1.2 Razões e justificativas para serem sem-religião

Cada respondente, no questionário, foi convidado a apontar os motivos que mais o estimularam a tomar a decisão de ser um indivíduo sem religião.⁶⁶ Preocupamo-nos em averiguar os motivos separadamente, ou seja, de um lado, os motivos apresentados pelos 38 participantes que não foram sempre sem-religião, de outro lado, os manifestados pelos sete participantes que foram sempre sem-religião. Fizemos essa separação porque julgamos ser oportuno escutar quem já fez parte de alguma tradição religiosa, ou de algumas tradições, e quem nunca se integrou a alguma tradição. Uns falam a partir de uma experiência *de dentro*, outros se pronunciam a partir de um conhecimento *de fora*. Temos uma certa expectativa em detectar o que é comum e o que é distinto entre uns e outros. Aos motivos que foram apontados na questão A.7. acrescentamos outros que foram indicados pelos respondentes na

⁶⁶ Os motivos apresentados pelos respondentes encontram-se na questão A.7. do Apêndice G.

pergunta A.2. do questionário, na qual cada um foi convocado a manifestar alguma razão por se identificar com determinado subgrupo do grupo dos sem-religião no Brasil. No total temos uma lista imensa de 100 motivos. Reconhecemos que ler ordenadamente uma listagem com um número excessivo de justificativas e razões, com o intuito de apresentar uma análise coesa e, ao mesmo tempo, focada, tornou-se um dilema.

Lemos e releemos várias vezes as justificativas e as razões colocadas pelos participantes da pesquisa. Nessas releituras fomos constatando que os motivos apresentados remontam a âmbitos distintos. Por exemplo, existem motivos que assinalam acontecimentos do contexto familiar, outros apontam para fatos do campo institucional e outros para novas áreas da vida de um indivíduo. Sendo assim, distribuímos os motivos em quatro âmbitos, a saber: o individual, o familiar, o institucional e o religioso. Embora se avizinham ou pareçam ter o mesmo confinamento, é importante distinguir o âmbito institucional do religioso. O primeiro, isto é, o institucional, se refere a motivos provenientes da relação entre o indivíduo e a instituição religiosa. Nesse campo, encontram-se o descrédito do indivíduo nas lideranças religiosas, ou no conjunto de fiéis, ou na estrutura organizativa e administrativa da tradição religiosa. O segundo, o religioso, alude a motivos que procedem da posição do indivíduo diante de elementos fundantes da religião. Nessa área encontra-se, a título de exemplo, a descrença do indivíduo na doutrina e/ou nas crenças religiosas. É necessário memorizar a distinção desses dois âmbitos para se ter uma compreensão adequada dos quadros que são expostos a seguir. Após a distribuição do conjunto de motivos pelos quatro âmbitos e as várias leituras e ponderações que fizemos, a fim de perceber ora os que se repetiam, ora os que podiam convergir em um só motivo, devido à similaridade de conteúdo, eis o resultado dessa complexa engrenagem de forma resumida.⁶⁷

Quadro 2 – Motivos apresentados pelos 38 respondentes que não foram sempre sem-religião

(continua)

Do âmbito individual	<u>Motivos que aludem a vários fatores:</u> circunstância pontual – falta de tempo (2 vezes apontado); componentes motivacionais – falta de interesse (1 v.ap.) ⁶⁸ e falta de vontade (1 v.ap.); medo de errar e de ser julgado pelos outros (3 v.ap.); pretensão de ser coerente (2 v.ap.); força na fé própria (2 v.ap.); crença em Deus (3 v.ap.);
-----------------------------	--

⁶⁷ Para uma visão detalhada da distribuição dos motivos pelos quatro âmbitos, da correlação que estabelecemos de uns com outros e da convergência que assentamos de alguns ao nível de conteúdo, sugerimos a leitura do Apêndice H.

⁶⁸ 1 v.ap. – motivo uma vez apontado; X v.ap. – motivo X vezes apontado.

(conclusão)

Do âmbito familiar	Motivos que remetem à influência do pai e da mãe, separadamente, ou dos dois conjuntamente (5 v.ap.);
Do âmbito institucional	<p><u>Motivos que fazem menção a fatos constatados:</u> coisas erradas que acontecem (4 v.ap.); discordância com a conduta da igreja (1 v.ap.); hipocrisia e muita falsidade (5 v.ap.); falta de sinceridade (3 v.ap.); discurso religioso com contradições (1 v.ap.) e sem sentido (1 v.ap.); falsos profetas (1 v.ap.); igrejas com pessoas esnobes que fazem acepção de pessoas (3 v.ap.) as igrejas viraram empresas (5 v.ap.); falta de comunhão nas igrejas (5 v.ap.); Rituais muito pesados (1 v.ap.); Dominação religiosa sobre os crentes (1 v.ap.); Nenhuma religião [igreja] me satisfaz a ponto de crer no Deus da forma como ela prega (1 v.ap.) (grifo nosso);</p> <p><u>Motivos que sinalizam uma emancipação frente ao poder coercitivo das igrejas:</u> igreja não salva ninguém (1 v.ap.); não precisamos de religião [igreja] para ter fé e a presença de Deus (6 v.ap.) (grifo nosso); a ideia Deus é aberta a todos (1 v.ap.); não acredito no homem e sim em Deus (1 v.ap.); não me identifico com nenhuma igreja (1 v.ap.); não acredito que Deus seja propriedade de alguma instituição. Deus é tudo e está em tudo (1 v.ap.);</p> <p><u>Motivos decorrentes de experiências particulares:</u> problema de relacionamento com os membros da própria igreja (1 v.ap.); os pregadores açambarcam o nosso tempo (1 v.ap.); e outro caso não revelado (1 v.ap.);</p>
Do âmbito religioso	<p><u>Motivos resultantes de ponderações pessoais:</u> Deus não interfere na vida das pessoas e no mundo (1 v.ap.); Deus é uma construção humana, social, política (1 v.ap.); o fato de crer em algo que nunca vi (1 v.ap.); não concordo com algumas coisas escritas na Bíblia (1 v.ap.); presença de contradições nos dogmas religiosos (1 v.ap.); dominação de povos respaldada em religiões (1 v.ap.);</p> <p><u>Motivos derivados da apropriação de novas ideias:</u> estudo de filosofia (1 v.ap.); concepção de mundo – o homem é quem constrói sua realidade (1 v.ap.); o conhecimento de outras filosofias mais coerentes (1 v.ap.); a ciência (1 v.ap.); para mim o que reina é um mistério [...] Deus, nos moldes que são afirmados por todas as religiões, para mim de fato não existe (1 v.ap.); a religião é uma representação das relações sociais [...] (1 v.ap.);</p> <p><u>Motivos que sugerem uma emancipação frente ao poder coercitivo da religião:</u> não precisamos de religião para ter fé e a presença de Deus (6 v.ap.); não tenho vontade de seguir nenhuma religião (1 v.ap.); a ideia Deus é aberta a todos (1 v.ap.).</p>

Fonte: Elaborado pelo autor.

Embora o quadro acima apresente uma configuração densa e demasiadamente pormenorizada, ele é resultado da pretensão e do esforço de descrever de forma resumida aqueles que, do nosso ponto de vista, são os motivos que melhor refletem os assinalados pelos respondentes. Ao fazer uma leitura pausada do quadro 2, o leitor perceberá de imediato que são inúmeros os motivos, e de âmbitos diferenciados, que levaram – e levam – os participantes da pesquisa a se afirmarem como sem-religião. Se fizéssemos um detalhamento dos motivos de cada âmbito isso se tornaria, certamente, um trabalho exaustivo e, ao mesmo tempo, dispersivo. Por isso, vamos destacar apenas uma ou mais categorias de cada âmbito. Relativamente aos motivos, um ou outro será mencionado na reflexão, quando oportuno. No âmbito individual verifica-se que os motivos decorrem de elementos relativos a circunstâncias pontuais e a particularidades da personalidade ou do senso religioso de um ou de outro respondente. No contexto familiar os motivos provêm unicamente da influência dos pais; observa-se que a disparidade religiosa dos pais, a ausência de religiosidade em algum dos

dois, ou a obrigatoriedade imposta por um deles repercute na decisão de alguns participantes. No campo institucional os motivos originam-se de constatações feitas pelos próprios respondentes de fatos relativos à prática dos fiéis e à estrutura das tradições religiosas, concretamente, as igrejas; outros advêm de experiências religiosas particulares e de uma postura claramente emancipada do poder coercitivo das igrejas. No âmbito religioso os motivos procedem da apropriação de novas ideias e de ponderações feitas pelos próprios respondentes diante de acontecimentos da vida e de textos tidos como sagrados; outros sinalizam uma posição independente de alguns respondentes perante outra força também coercitiva, só que agora trata-se da religião.

Neste momento, e para atender à expectativa que manifestamos acima – identificar o que há de comum e o que difere nos motivos dos que já foram membros de alguma tradição religiosa, daqueles que nunca passaram por essa experiência –, vamos analisar o quadro que apresenta igualmente de forma resumida os motivos dos participantes que foram sempre sem-religião.

Quadro 3 – Motivos apresentados pelos sete respondentes que foram sempre sem-religião

Do âmbito individual	<u>Motivos que reportam a dois fatores:</u> fé – imprecisa (1 v.ap.); parcial (1 v.ap.); em algo (1 v.ap.); componente motivacional – sem vontade de frequentar tal religião [igreja] (1 v.ap.) (grifo nosso);
Do âmbito familiar	Motivo que remete à influência dos pais (1 v.ap.);
Do âmbito institucional	<u>Motivos que fazem menção a fatos constatados:</u> mentiras que me contam (1 v.ap.); exigem e me cobram, mas eles(as) é que estão errados(as) (1 v.ap.); as igrejas criticam umas às outras e se esquecem de Deus (2 v.ap.); cada religião tem um ensinamento e tornou-se um comércio, e é liderada quase sempre por falsos profetas (1 v.ap.); é o mundo na igreja e a igreja no mundo (1 v.ap.);
Do âmbito religioso	<u>Motivos resultantes de ponderações pessoais:</u> falta de crença na fé mostrada nas igrejas (1 v.ap.); falta de convicção nas palavras bíblicas (1 v.ap.); acredito na não necessidade de uma religião específica (1 v.ap.).

Fonte: Elaborado pelo autor.

O conjunto de motivos é evidentemente menor ao que observamos no quadro anterior, já que no presente quadro estão registradas as justificativas e as razões de apenas sete respondentes. Não obstante, a nosso ver, essa situação não escusa a ausência de algum elemento distinto nos depoimentos desses participantes. No entanto, é isso que notamos quando analisamos o referido quadro. De um modo geral, os motivos dos sete respondentes que foram sempre sem-religião se avizinham aos motivos dos 38 que também são sem-religião, mas que durante um tempo já frequentaram alguma tradição religiosa. Semelhante a esses últimos, encontramos nos sete respondentes motivos que reportam à fé, ao estado

motivacional, à influência dos pais, à constatação de fatos contados e observados, e a ponderações feitas pelos próprios. Um elemento distinto que pode ser destacado diz respeito à forma diferenciada que induz uns e outros a tomarem a decisão de ser sem-religião. Por exemplo, a confiabilidade dos 38 respondentes em relação às tradições religiosas começa a desmoronar a partir de fatos pontuais experimentados e/ou observados. Destacando apenas dois depoimentos: um respondente alega que “[tem] muita falsidade dentro das igrejas.” (A.7./33; grifo nosso); outro declara que “o que eles pregam não faz sentido (algumas vezes).” (A.7./43).⁶⁹ De modo diferente, do nosso ponto de vista, os que nunca frequentaram alguma tradição religiosa se decidem a partir do que observam de um todo. Um respondente diz ser sem-religião porque tem “falta de crença na fé mostrada em igrejas.” (A.7./83), ou seja, ele não acredita apenas em algumas partes ou fatos pontuais, mas em tudo o que as igrejas manifestam. Por outras palavras, os primeiros, os que já fizeram parte de alguma tradição religiosa, tomam uma posição pouco a pouco a partir de fatos ou de partes de um todo; os segundos, aqueles que foram sempre sem-religião, estabelecem uma ideia a partir do todo, ora de uma tradição, ora do conjunto das tradições por eles conhecidas.⁷⁰

Após a análise feita dos quadros 2 e 3, irrompe uma pergunta que, no nosso entendimento, pode e deve ser colocada, a saber: Dos quatro, qual o âmbito que engloba o maior número de motivos?... Com certeza, esse é o âmbito que mais instiga e estimula os 45 respondentes a ser e a permanecer sem-religião. O resultado que encontramos é deveras expressivo. Em ambos os quadros (2 e 3), o âmbito institucional é o que agrega mais motivos. Observemos a seguinte tabela.

⁶⁹ Estes depoimentos são citações diretas, ou seja, são escritos da forma como constam nos questionários. E todo e qualquer depoimento registrado no corpo da tese segue o modelo de citação direta.

⁷⁰ Uma observação, ainda, a respeito dos quadros. Cada quadro exposto no Apêndice H apresenta uma linha, a última, que não consta nos quadros 2 e 3. Trata-se dos motivos que foram interpretados como ambíguos. Lemos e releemos várias vezes esses motivos e, diante do que é solicitado na questão A.7. do questionário – Aponte os motivos mais marcantes (de 1 a 3) que levaram você a se tornar sem-religião –, julgamos por bem não olvidá-los, mas colocá-los separadamente como ambíguos. Os motivos interpretados como ambíguos são os seguintes: “O meu batismo na igreja dos mórmons.” (A.7./6); “Por eu ser católico.” (A.7./8); “Deus existe.” (A.7./26); “Desacreditar nos “homens” perante religião.” (A.7./36); “Vergonha.” (A.7./51); “Tenho religião, mas atualmente não sigo.” (A.2./7); “Vou em igrejas católicas e também evangélicas porque me sinto bem e o louvor é incrível mas não tenho religião e acredito em Deus.” (A.2./15); “Humildade.” (A.7./86).

Tabela 16 – Número de motivos assinalados em cada âmbito, dos quadros 2 e 3

Âmbitos	Motivos assinalados no Quadro 2	Motivos assinalados no Quadro 3	Totais ⁷¹
Individual	14	4	18 — 18 %
Familiar	5	1	6 — 6%
Institucional	46	6	52 — 53%
Religioso	20	3	23 — 23%

Fonte: Elaborada pelo autor.

Os dados transcritos no Apêndice G informam que, em nenhum momento, o termo institucional aparece no discurso dos participantes. Porém, aparece de forma implícita quando usam o conceito igreja e, em algumas vezes, a palavra religião, fazendo menção aos elementos operacionais que, na nossa concepção, se adequam ao âmbito institucional das tradições religiosas. Esses elementos são: organização, administração, atividades, fiéis, lideranças religiosas, entre outros.⁷² Pelos dados que constam na tabela acima, o âmbito institucional é seguramente o que mais provoca os indivíduos que participaram da pesquisa a serem sem-religião. Do total de motivos apontados pelos respondentes, mais da metade, ou melhor, 53%, reportam ao campo institucional. Além de significativo, esse dado é incitante e revelador.

É significativo pelo valor em si, pois representa mais da metade dos motivos apontados pelos respondentes. É revelador porque demonstra que as igrejas são o foco central do descontentamento e da criticidade dos sem-religião pesquisados. É claro que existem fatores individuais, familiares e religiosos, mas o peso maior da decisão dos indivíduos pesquisados reside em razões institucionais. Nesse sentido, as igrejas ocupam um lugar de destaque e de cumplicidade. E é incitante porque nos leva a indagar o seguinte: se esses indivíduos são sem religião mais por questões do âmbito institucional, procede denominar esses indivíduos como sem-religião? Não seria mais adequado nomeá-los como sem-instituição?... Evidentemente que aí não incluiríamos os indivíduos ateus e agnósticos, pois esses, a nosso ver, são decididamente sem-religião. Com certeza, esse assunto será retomado mais adiante, em um momento oportuno de ser problematizado e aprofundado.

⁷¹ O total de motivos assinalados em A.2. e A.7. é 100. Entre esses 100 separamos oito por considerarmos ambíguos, os quais ainda serão abordados no corpo do texto. Se de 100 retiramos oito, então a soma dos motivos apontados nos quadros 2 e 3 deveria ser 92, mas não é isso o que acontece. O total de motivos dos dois quadros equivale a 99. A razão desse desacerto se deve ao fato de alguns motivos aparecerem tanto no âmbito institucional como no religioso. Essa repetição é intencional porque julgamos que esses mesmos motivos se adequam tanto a um como a outro âmbito. Esses motivos aludem ao sentido de que a ideia de Deus é aberta a todos e de que não se precisa ter religião e/ou igreja para se ter fé ou para se comunicar com Deus.

⁷² Importante destacar que nos depoimentos dos respondentes o termo religião é muitas vezes usado no sentido de igreja. Por exemplo, quando lemos “nenhuma religião me satisfaz a ponto de crer no Deus na forma que ela prega” (A.2./6), ou “não precisamos de religião para ter fé.” (A.7./57), julgamos que o termo religião nessas e em outras situações pode ser substituído adequadamente pela palavra igreja.

No entanto, os demais valores não podem ser depreciados. É pertinente registrar que o segundo campo que exerce maior influência na decisão dos participantes é o religioso. Esse âmbito agrega 23% dos motivos apresentados pelos respondentes. O termo religioso neste caso se refere aos elementos fundantes da religião. Por isso, junto aos desafetos com a instituição estão também, embora com menor intensidade, os desafetos com a religião. Uns participantes rompem com a religião em si – “Deus é uma construção humana, social, política.” (A.7./62); “[Existem] outras filosofias mais coerentes.” (A.7./25; grifo nosso) –, outros postergam preceitos cruciais – “A ideia Deus é aberta a todos.” (A.7./50); “Não concordo com algumas coisas escritas na Bíblia.” (A.7./29) –, e outros, sem dúvida, se apartam das religiões monoteístas – “Para mim o que reina é um mistério [...] Deus, nos moldes que são afirmados por todas as religiões, para mim de fato não existe.” (A.2./11).

O terceiro campo de maior influência é o individual. Do total de motivos, 18% situam-se nesse âmbito. São motivos que aludem a circunstâncias pontuais (falta de tempo), a componentes motivacionais (falta de interesse e de vontade), a particularidades da personalidade (medo de agir errado) e ao “tamanho” da fé (não ter certeza, não ser totalmente descrente, etc.). Entre vários, sublinhamos os seguintes: “Medo de [não] fazer o que é certo, e ser questionado pela sociedade.” (A.7./1; grifo nosso); “Muitas vezes falta de tempo de frequentar o lugar da religião.” (A.7./21). Como se pode ver, são fatores bem particulares, mas que refletem de certa maneira na decisão de serem sem-religião. E, por fim, o âmbito familiar. É o que menos ressoa nos motivos dos respondentes (apenas 6% do total dos motivos apresentados). A educação religiosa dos pais, ou a ausência dessa, influencia na decisão dos sem-religião, mas, no caso da pesquisa analisada, repercutiu em um número pequeno de indivíduos. Na transcrição dos questionários apenas cinco indivíduos fazem alusão à influência dos pais. Eis os depoimentos desses indivíduos: “Não ter pai e mãe na igreja.” (A.7./22); “Conviver com pai ateu e não frequentar nenhum templo ou igreja.” (A.7./47); “Meus pais também não tem religião [...]” (A.7./81); “Frequentava com minha mãe, mas hoje ela não tem tempo.” (A.7./16); “Sempre fui obrigada a ir na igreja por minha mãe.” (A.7./30).

Ao finalizarmos esta seção na qual nos debruçamos sobre o histórico religioso e os motivos dos sem-religião dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril da cidade de Belo Horizonte, rompe uma objeção a nosso ver pertinente e, ao mesmo tempo, provocante. É a seguinte: Serão os indivíduos que participaram da pesquisa determinados na decisão de serem sem-religião? Serão resolutos na posição que manifestam a respeito das tradições religiosas e da religião?... Pelo que consta nas respostas à questão A.8., nem todos parecem tão firmes e decididos nessa posição. Alguns manifestam ainda certa afeição pelas

tradições que abandonaram. Alguns participantes, vez por outra, vão à igreja. Uns movidos pela vontade, outros por se sentirem bem, outros devido a uma situação turbulenta da vida e outros por alguma ocasião festiva.⁷³ Nas entrelinhas dos depoimentos, relativos às questões A.7. e A.8., se constatam posições distintas. Alguns respondentes manifestam certa firmeza na posição, outros já transparecem alguma instabilidade. Os ateus, os agnósticos e alguns sem-religião com fé se identificam, certamente, com os primeiros; outros sem-religião com fé, decerto, se adequam mais ao segundo tipo de indivíduos. Já temos alguns elementos em mãos que esclarecem, contudo, não vamos nos estender mais acerca dessa perplexidade. Temos mais dados a analisar e interpretar que, com certeza, irão aclarar mais essa objeção. E a próxima seção, sem dúvida, irá contribuir nessa linha. Nessa nova seção, vamos explorar o ponto de vista dos participantes acerca de três assuntos, que são: igreja(s), religião e Deus. No conjunto de motivos, razões, justificativas e comentários registrados pelos respondentes, constata-se que o termo igreja(s) é emitido 85 vezes, Deus é pronunciado 159 e religião 100 vezes. Junto com o termo fé – citado 134 vezes – esses são os conceitos mais proferidos e enfatizados pelos participantes da pesquisa. O que pensam esses indivíduos a respeito desses assuntos?

2.2 Que pensam acerca de igreja(s), religião e Deus

Por diversos fatores os participantes da pesquisa se intitulam sem-religião. Entre esses fatores, a igreja é o que mais se realça quando os respondentes exteriorizam suas críticas e desagrados. A relevância é tal que um pesquisador que pretenda conhecer os sem-religião dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril, da capital mineira, e não levar em atenção o referencial igreja, com certeza, seu estudo será entremeado por um imenso hiato. Por essa razão, vamos, agora, nos dedicar a uma análise do que os respondentes pensam acerca de igreja(s). O questionário usado na pesquisa possibilita-nos captar uma visão de certa forma detalhada dos participantes a respeito de igrejas. Estudamos a seguir os desencantos que os respondentes guardam em relação às igrejas, o que enxergam nelas de favorável, a provável contribuição delas na sociedade atual e o que estimula os indivíduos a estabelecerem um vínculo institucional.⁷⁴

⁷³ Esses testemunhos situam-se em A.8./1; 2; 9; 10; 20 e 23.

⁷⁴ Os dados relativos à visão dos respondentes acerca de igrejas estão registrados nos itens B.1., B.2., B.3. e B.4. do Apêndice G.

2.2.1 Um olhar que desaprova e abona as igrejas

De modo geral, constata-se um olhar dotado de uma criticidade embasada e de uma surpreendente confiabilidade. Começamos pelos desagradados. Na transcrição dos questionários estão registradas 54 apreciações críticas que expressam o que mais desaponta os respondentes em relação às igrejas. Dessas, isolamos uma devido a dois vocábulos incompreensíveis.⁷⁵ Para ajudar na compreensão do conjunto, dividimos as apreciações dos respondentes por blocos temáticos, a saber: contratestemunho; centralidade no dinheiro; integrantes; doutrina e prática cultural; postura social; e relação entre igrejas. Para termos uma ideia clara acerca da densidade de cada bloco temático, no tocante ao número de apreciações críticas, vejamos o seguinte quadro:

Quadro 4 – Blocos temáticos dos desencantos dos respondentes em relação às igrejas

BLOCO TEMÁTICO	Nº DE APRECIÇÕES CRÍTICAS ⁷⁶	ALGUNS DESTAQUES
Contratestemunho	20	. “A falsidade dentro delas.” (B.2/21); . “Escandalos sexuais.” (B.2/24); . “A ostentação dos seus dignatários [designatários], a manipulação dos fiéis.” (B.2/54; grifo nosso); . “As igrejas viraram empresas, onde as pessoas que são realmente de fé são enganadas e extorquidas.” (B.2/29);
Centralidade no dinheiro	19	. “O uso do nome de Deus para arrecadar dinheiro.” (B.2/23); . “O comércio e a ganância das lideranças religiosas.” (B.2/34); . “O abuso da fé das pessoas, sobretudo por [para] se angariar dinheiro!!!” (B.2/42; grifo nosso);
Integrantes	12	. “A competição de alguns membros dentro de algumas igrejas.” (B.2/17); . “A falta de honestidade dos “representantes divinos”, que, apenas exploram de pessoas necessitadas da ajuda espiritual.” (B.2/47);
Postura social	5	. “O distanciamento da realidade brasileira.” (B.2/43); . “Ataque às minorias.” (B.2/49);
Doutrina e prática cultural ...	4	. “Os cultos.” (B.2/4); . “Pensamento conservador.” (B.2/50);
Conjunto de igrejas	3	. “Excesso de templos.” (B.2/25); . “A falsa comunhão, o ensino deturpado e a falta de respeito com as outras instituições.” (B.2/50);

Fonte: Elaborado pelo autor.

⁷⁵ Trata-se da ideia expressa pelas palavras: “São os [?] pelos critica um aos outros por seguir [?] ou fachada.” (B.2./22; grifo nosso).

⁷⁶ O total de apreciações críticas equivale a 63. Excede o número de ideias registradas pelos respondentes, que é 54, porque algumas apreciações podem se situar simultaneamente em dois blocos. A título de exemplo, a apreciação crítica B.2./29, colocada no bloco temático do contratestemunho, também se adequa ao bloco da centralidade no dinheiro.

Lamentavelmente, não temos condições de nos ater com minúcia a cada bloco e a cada apreciação crítica devido à extensão do trabalho que resultaria dessa tarefa. Não podemos esquecer do nosso objetivo geral – analisar e interpretar o fenômeno dos sem-religião na sociedade brasileira atual, por meio de uma amostra representativa do universo, a fim de construir um estudo acerca de espiritualidade não religiosa na contemporaneidade –, e da finalidade do presente capítulo – descrever o perfil e a espiritualidade dos sem-religião participantes da pesquisa. Desse modo, vamos fazer uma leitura sucinta do quadro acima e, se possível, pontuar algum elemento pertinente à tese. Os blocos temáticos que compilam mais desagradados são o do contratestemunho (20 apreciações críticas) e o da centralidade no dinheiro (19), seguindo-se o que faz menção aos integrantes que compõem as igrejas (12). No bloco do contratestemunho situamos as apreciações críticas que aludem a comportamentos e a fatos que ocorrem nas igrejas e que mais desencantam os participantes da pesquisa. Os juízos inclusos nesse bloco fazem menção a corrupção, hipocrisia, escândalos, blasfêmias e embustes. Embuste é um termo por nós escolhido e não aparece no conjunto dos depoimentos. Usamo-lo porque, no nosso ponto de vista, é um conceito que expressa de modo apropriado a ideia dos respondentes quando se referem a supostos milagres e simuladas promessas (B.2./15;28). Os demais blocos incluem um número menor de apreciações críticas e expressam a avaliação dos participantes quanto ao papel exercido pelas igrejas na sociedade atual, quanto às doutrinas defendidas e cultos celebrados no interior das igrejas, e quanto ao aglomerado de igrejas existente nos seus bairros.

Se os respondentes têm seus motivos, razões e justificativas para nunca se vincularem a uma igreja, ou para um dia romperem e não mais participar, o que pensarão acerca dos indivíduos que estão inseridos em alguma igreja? No parecer deles, o que levará esses indivíduos a se agregarem a uma igreja?... Na questão que aborda esse assunto – B.1. –, os participantes da pesquisa apontam 77 motivos pelos quais, na ótica deles, os indivíduos se vinculam a alguma igreja. Os motivos mais enfatizados são os que aludem à fé, crença e à palavra de Deus. Nesse contexto foram apontados 27 motivos. Os indivíduos participam em alguma igreja “porque eles possuem fé.” (B.1./12).⁷⁷ Oportuno se observar o seguinte, se os indivíduos se vinculam porque têm fé, o que pensar dos participantes que se identificam com o subgrupo dos sem-religião com fé?... Esses preservam a fé, contudo não se agregam a nenhuma igreja. Tudo indica que é uma fé diferenciada, uma fé independente de instituições religiosas. O segundo grupo de motivos mais assinalados (14 vezes) reporta à ideia da

⁷⁷ Os depoimentos inclusos no contexto da fé, crença e palavra de Deus são: B.1./1; 2; 5; 6; 8; 10; 13; 14; 15; 16; 19; 22; 23; 24; 26; 28; 33; 35; 37; 45; 55; 56; 59; 62; 65 e 76.

necessidade de pertença a algum grupo, ora por uma questão de segurança, ora para se sentir bem. Nessa perspectiva, os indivíduos se incorporam a uma igreja “para se sentirem protegidos por um ‘ser superior’.” (B.1./71).⁷⁸ Nessa situação pode-se ponderar que no caso dos respondentes com fé estamos diante de indivíduos que mantêm sua relação com um “ser superior” sem, no entanto, recorrerem à mediação da instituição religiosa. Por quais artifícios mediadores os sem-religião com fé nutrem essa relação é uma questão a ser averiguada nos próximos dados.

Outros motivos registrados pelos participantes da pesquisa referem-se ao âmbito da busca (13 vezes). Os indivíduos se unem a alguma igreja seja para buscar respostas para as suas dúvidas, seja “para buscar soluções para seus problemas reais.” (B.1./67).⁷⁹ Uma outra razão indicada pelos respondentes remete à influência coercitiva dos pais ou do entorno onde se inserem os indivíduos (11 vezes). Além da obrigação imposta pelos pais, os indivíduos se agregam a uma igreja pelo “medo do pre-conceito de um país religioso.” (B.1./47).⁸⁰ E por fim, destacamos os motivos que fazem menção à influência dos pais e amigos, e da tradição cultural (7 vezes). Os indivíduos se vinculam à igreja devido à influência do “ambiente onde foram criados.” (B.1./11).⁸¹ O conjunto dessas últimas colocações dos participantes da pesquisa leva-nos a indagar: Uns participam nas igrejas com o intuito de buscar respostas e soluções para as inseguranças e problemas da vida; onde os sem-religião buscam suas respostas e soluções?... O entorno é um dos fatores que mais influenciam uns a se ligarem às igrejas, ora por uma coerção, ora por uma simples influência; o desvínculo dos sem-religião será estimulado só pela desafeição com as igrejas, ou haverá algo do entorno que repercute neles e não nos outros?... A nosso ver, essas interrogações devem ser memorizadas a fim de perscrutar se os restantes dados que serão analisados e interpretados elucidam algo a respeito.

Seja na parte dos desagradados dos respondentes em relação às igrejas, seja no instante dos motivos que levam os indivíduos a se vincularem à igreja, a posição dos participantes é marcada pela criticidade. Contudo, não podemos reduzir a visão dos indivíduos pesquisados acerca de igrejas ao olhar crítico. Há que analisar outros elementos para que possamos constatar ou não a existência de alguma abonação e perceber algo relevante ao teor da tese. Nos itens B.3. e B.4. do questionário os respondentes foram solicitados a anotar se do ponto

⁷⁸ As colocações que se associam à necessidade de pertença, por uma questão de segurança ou sentir-se bem são: B.1./3; 4; 7; 17; 25; 30; 38; 40; 46; 51; 61; 68; 71 e 73.

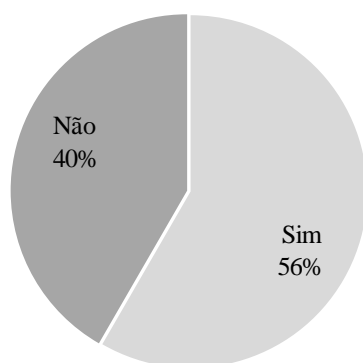
⁷⁹ Os motivos relativos à ideia da busca de respostas e soluções são: B.1./9; 27; 32; 35; 43; 44; 49; 60; 66; 67; 69; 70 e 72.

⁸⁰ As opiniões relacionadas à influência coercitiva dos pais e do entorno são: B.1./18; 26; 31; 41; 47; 48; 52; 57; 64; 75 e 77.

⁸¹ Os juízos alusivos à interferência dos pais e da tradição cultural são: B.1./11; 29; 36; 39; 50; 63 e 73.

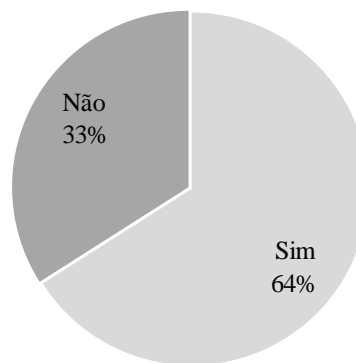
de vista deles existe algo de positivo nas igrejas e se elas têm algo a contribuir para o bem dos indivíduos e da sociedade, na atualidade. O resultado é, deveras, imprevisível. Observemos os gráficos a seguir.

Gráfico 8 – Se há algo de positivo nas igrejas, segundo os respondentes



Fonte: Elaborado pelo autor.

Gráfico 9 – Se as igrejas têm algo a contribuir na atualidade, conforme os respondentes



Fonte: Elaborado pelo autor.

Como se observa, em ambos os gráficos os respondentes manifestam um olhar mais de abonação de que contestação. Das 52 colocações dos participantes, relativas às questões B.3. e B.4. registradas no Apêndice G, separamos cinco como imprecisas, isto é, sem um sentido preciso e condizente ao que se pedia, sete como genéricas, ou seja, sem alguma especificidade clara, e uma incompreensível, devido a um vocábulo indecifrável.⁸² Em relação às restantes, verifica-se que algumas, embora sejam postas em questões diferentes, aludem à mesma temática. Por exemplo, tanto na questão B.3. como na B.4. encontramos opiniões que fazem menção aos projetos sociais e campanhas desenvolvidos pelas igrejas a favor dos pobres. E outras mais ideias manifestadas pelos respondentes se entrelaçam numa ou noutra temática. Para não dispersarmos num rol de análises de colocações, vamos nos ater àquelas que se entrelaçam por temáticas porque, a nosso ver, é nessas que se condensa o pensamento dos sem-religião pesquisados.

Quando instigados a responder se existe algo de positivo nas igrejas de hoje, o que mais se destaca nas 24 colocações relativas à questão B.3. é a associação do referencial igreja a Deus. A igreja tem valor porque “é a casa de Deus, todos são bem vindos, ou seja, lá não há discriminação, todos são iguais aos olhos de Deus.” (B.3./2). Sendo casa de Deus, a igreja é

⁸² Imprecisas: B.3./1; 5; 13 e 17; B.4./3. Genéricas: B.3./14; B.4./1; 5; 18; 19; 21 e 27. Incompreensível: B.3./16.

lugar de ensinamentos, de paz e onde não há discriminação.⁸³ Interessante anotar que essa associação aparece somente no subgrupo dos sem-religião com fé. Trata-se de indivíduos que decidiram não participar mais, porém, preservam uma apreciação favorável em relação à igreja. As demais opiniões que se entrecruzam pelo teor do conteúdo alegam que as igrejas têm valia e podem contribuir na atualidade desde que: 1. cuidem da formação humana e cidadã dos seus fiéis – “Pois motiva [a igreja] á elas [pessoas] ter um vínculo espiritual e social com as pessoas e com Deus.” (B.4./16; grifo nosso); “A maior contribuição seria levar seus fiéis à reflexões sobre a sociedade, sobre política e postura atuante quando for necessário.” (B.4./28);⁸⁴ 2. levem adiante os projetos sociais e campanhas que costumeiramente realizam – “A caridade que as igrejas fazem e as campanhas da fraternidade (que eu acho bem interessante).” (B.3./9); “Geralmente são responsáveis [as igrejas] por projetos sociais de ajuda a carentes.” (B.3./24; grifo nosso);⁸⁵ 3. promovam a paz individual e social – “E como uma terapia quando esta triste, quando pensa em se matar si você vai na igreja ouve a palavra e se acalma isso e bom.” (B.4./22); “Unem as pessoas evitando conflitos.” (B.4./26).⁸⁶ Interessante anotar que as colocações que se entrelaçam sob essas três temáticas são provenientes de sem-religião dos três subgrupos e assinalam um parecer positivo em relação às igrejas.

Quando nos debruçamos acerca dos motivos que levaram os respondentes a se tornarem sem-religião indagamos: Será que alguns indivíduos que participaram da pesquisa são determinados na decisão de serem sem-religião? Pelo que já tínhamos deduzido, alguns participantes denotam certa instabilidade. O que acabamos de constatar na análise da visão dos pesquisados acerca de igreja respalda, de certo modo, o que tínhamos pontuado anteriormente. Algumas colocações em relação às igrejas parecem ressoar não de indivíduos sem religião, mas de homens e mulheres inseridos em alguma igreja. Um dos respondentes chega a afirmar que a igreja é “um lugar realmente cheio do espírito santo.” (B.3./11).⁸⁷ Tais opiniões provêm do subgrupo dos sem-religião com fé, o que nos faz crer que entre os sem-religião é plausível a existência de indivíduos certamente instáveis quanto ao seu lugar no cenário religioso brasileiro.

⁸³ Do item B.3. os depoimentos que associam igreja a um lugar de ensinamentos, de paz e onde não cabe a discriminação são: 2; 3; 6; 7; 11; 12; 18; 19 e 20.

⁸⁴ Outros depoimentos relativos à mesma temática: B.3./3 e 19; B.4./2; 11; 24 e 25.

⁸⁵ Demais colocações associadas a esse assunto: B.3./8 e 23; B.4./ 6; 7; 9; 11; 13; 15; 20 e 23.

⁸⁶ Restantes opiniões relacionadas ao mesmo teor: B.3./6; 7; 11; 12; 18 e 20; B.4./2 e 4.

⁸⁷ Outras colocações que parecem ser postas por indivíduos vinculados à igreja: B.3./2 e 19; B.4./ 16; 21; 22 e 24. Vale ressaltar que são opiniões proferidas por indivíduos que se identificam com o subgrupo dos sem-religião com fé.

De modo geral, os sem-religião do Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril que participaram da pesquisa manifestam um olhar dotado de uma criticidade embasada e de uma surpreendente confiabilidade no tocante às igrejas. São indivíduos que não estão vinculados e sequer participam, no entanto, reconhecem nas igrejas algum valor. Embora poucos nunca tiveram vínculo religioso e muitos se tenham desligado das instituições, eles depositam alguma expectativa nas igrejas. Essa consagração por eles outorgada é maior quando se trata do papel que as igrejas devem exercer em relação aos indivíduos e à sociedade. Os respondentes reconhecem algo de positivo em alguns elementos inerentes às igrejas. Porém, seu ensejo está mais focado na função e na responsabilidade das igrejas frente à vida de cada indivíduo e da coletividade. Enfim, frente a um percentual de aprovação maior que o de refutação – visto nos gráficos 7 e 8 –, e ante uma apreciação de certa maneira favorável, pode-se deduzir que os sem-religião pesquisados, em sua maioria, não desejam o fim das instituições religiosas, mais concretamente as eclesiais. Afinal de contas eles portam uma expectativa com relação às igrejas, se bem que exigente, mas nada além de seu múnus.

2.2.2 Religião: fora das instituições até que vale

Estando a meio da análise e interpretação dos dados transcritos e mais familiarizados com o universo dos participantes da pesquisa, julgamos oportuno expor uma ideia. Quando os respondentes falam acerca de religião referem-se, não poucas vezes, às instituições religiosas cristãs, ou seja, às igrejas. Na transcrição dos questionários fica claro que essa posição provém majoritariamente dos sem-religião com fé. Esses são os que carregam uma experiência de dentro e, certamente por isso, são os mais afervorados em fazer menção às igrejas. No entanto, de um modo geral, no conjunto de depoimentos dos 45 participantes da pesquisa, e aí se incluem os sem-religião com fé, os agnósticos e os ateus, o referencial religioso predominante são, sem dúvida, as instituições religiosas cristãs (igrejas). Conservar essa ideia no decorrer da análise e interpretação dos dados da pesquisa é, a nosso ver, uma postura prudente e crucial. Por outro lado, é manifesto que agnósticos e ateus em algumas de suas colocações fazem menção clara à religião em si. Isso exige vigilância para não olvidar certa colocação pertinente ao estudo. Relativamente à visão dos respondentes acerca de religião se delineia uma perspectiva relevantemente positiva, desde que não haja a interferência danosa das instituições. Analisemos os dados.

Quando solicitados a anotar o que é religião – questão C.2. –, o elemento que sobressai nas respostas é o doutrinal. Embora apareça uma só vez no agrupamento das respostas,

usamos o termo doutrinal porque nele incluem-se outros que são várias vezes empregados pelos participantes, tais como: crenças, regras, princípios, etc. A título de exemplo, para um, religião é um “grupo de regras e ideias determinadas para quem as quiserem seguir.” (C.2./12); para outro, religião é “algo que o homem criou para reger condutas as quais ele mesmo criou e tem como verdades absolutas.” (C.2./23). Julgamos que esse grupo de regras, tidas como verdades absolutas e que servem para reger condutas, se associa de modo apropriado ao conceito doutrina. Entre as 41 colocações apresentadas nessa questão, 16 (36%) enfatizam o aspecto doutrinal.⁸⁸ A fé é o segundo elemento mais enfatizado. Para 14 respondentes (31%), religião é algo intrinsecamente correlacionado à fé. Para alguns participantes, religião é simplesmente “fé.” ou “ter fé.” (C.2./29;13). Ainda no âmbito da fé, outros acrescentam outra ideia. Para esses, religião é “acreditar em Deus e ter fé.” ou, unicamente, “acreditar em Deus.” (C.2./21; 28).⁸⁹ Diante da relevância que alguns respondentes dão à fé quando o assunto é religião, pensamos ser oportuno uma anotação.

Interessante observar que entre os 38 indivíduos que afirmam ter fé, cinco (11%) fazem uma conexão explícita entre religião e fé. Pode-se ponderar que os que fazem uma vinculação direta entre religião e fé não se consideram, com certeza, indivíduos sem religião, informando, de antemão, que esses mesmos são sem-religião com fé. Essa ponderação nos transporta à seção na qual analisamos os motivos que incitaram os pesquisados a se tornarem sem-religião. Nessa parte da reflexão descobrimos que as igrejas são o foco do desencanto e da crítica dos respondentes e que, por isso, o âmbito institucional é, para alguns, o fator mais influente na tomada da decisão. E colocamos, de novo, a interrogação: Procederá denominar esses indivíduos como sem-religião? Não seria mais adequado nomeá-los como sem-instituição?... Pelo testemunho dos participantes que integram parte do subgrupo dos sem-religião com fé, os quais fazem uma ligação precisa entre religião e fé, pode-se afirmar com confiança que esses, sem dúvida, são indivíduos que consideram ter religião porque têm fé, embora não estejam vinculados a nenhuma instituição religiosa. Certamente, os outros nove participantes (20%) que correlacionam religião e fé de forma implícita, compartilham da associação que os anteriores cinco fazem entre religião e fé. Essa observação nos remete, agora, a outra seção da tese, àquela onde descrevemos o *making of* da pesquisa, concretamente na subseção intitulada *Operacionalização da pesquisa* (1.2.2).

Nessa parte do estudo informamos que para muitos indivíduos dos bairros onde realizamos a pesquisa não é simples se afirmarem como sem-religião, ou se declararem

⁸⁸ Colocações relacionadas ao aspecto doutrinal: C.2./1; 4; 7; 11; 14; 16; 17; 18; 19; 20; 24; 35; 38 e 39.

⁸⁹ Demais opiniões relativas ao horizonte da fé e do acreditar: C.2./2; 5; 6; 25; 31; 32; 33; 34; 40 e 41.

abertamente não ter religião. Talvez neste instante, quando descobrimos o posicionamento de alguns que associam religião e fé, compreendamos melhor essa problemática. Como é que indivíduos portadores de fé, que na ótica deles são indivíduos de religião, vão se apresentar como sem-religião? Aliás, sem-religião não será uma categoria dissonante e, de certa maneira, hostil para esses indivíduos?... Consideramos que sim. Declarar ou categorizar esses indivíduos como sem-religião, os quais já ousaram romper com as instituições religiosas, mas mantiveram com muito apreço a fé, isto é, conservaram vivo o seu elo com a religião, é, sem dúvida, um ato ofensivo e incoerente.⁹⁰ E esses indivíduos sem-instituição, mas com religião, são o que são, decerto, por muito custo e valia. Quem nos alerta sobre isso é um respondente agnóstico quando diz que religião é ter “uma fé controlada.” (C.2./40). Lendo a partir do lugar dos sem-religião com fé, esse agnóstico nos aponta, certamente, outra razão que se soma a outras que incitam alguns indivíduos a serem sem-religião, ou melhor, sem-instituição. Entre outros fatores, os cinco indivíduos mencionados acima, e com certeza outros do mesmo subgrupo, são sem-instituição porque não querem que sua fé seja fiscalizada ou comandada por alguém, seja autoridade, seja instituição religiosa, muito menos quando essas estão desacreditadas e desautorizadas.

O não querer ter uma “fé controlada” é, a nosso ver, algo a considerar e pensar. Depois de nos atermos a essa observação, voltamos a reler alguns dados dos questionários e, de modo indubitável, encontramos sinais dessa postura e nos convencemos que a valorização da fé pessoal e a emancipação em relação às instituições religiosas são patentes nas declarações dos respondentes. Vários do subgrupo dos sem-religião com fé asseguram que, para se crer em Deus, a igreja é dispensável. Um afirma que “[...] não preciso ir na igreja para acreditar em Deus [...]” (A.3./22). Outro entende que “[...] não participa de grupos religiosos, mas mantenho minha fé.” (A.3./2). Subentende-se que não participar de grupos religiosos é não participar da igreja. Outro acrescenta que tem fé “[...] sem ser religioso, ou seja, sem se apegar a santos, monumentos, rituais, etc. [...]” (A.3./16). Nesse último caso, postula-se que a expressão ser religioso pode ser traduzida por ser praticante.⁹¹ Existem outros depoimentos que podem ser lidos sob dois sentidos, isto é, podem fazer menção ora às igrejas, ora à religião em si. Contudo, lendo o teor das respostas de cada um desses respondentes entendemos que o referencial implícito são as igrejas. Entre essas opiniões, um participante sugere que não ter igreja é “não se apegar a normas impostas pelos homens.” (A.3./23). Outro

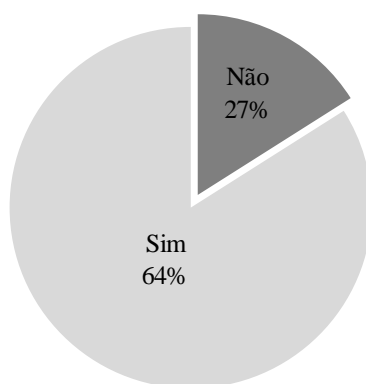
⁹⁰ Essa problemática nos conduz à metodologia empregada pelo IBGE na realização dos censos, especificamente no quesito religião. Nas Considerações finais nos debruçaremos um pouco sobre esse assunto.

⁹¹ Outros depoimentos que evocam a valorização da própria fé e a emancipação ante as instituições religiosas (igrejas): A.3./3; 4; 6; 7; 8; 13 e 19.

insinua que não ter igreja “é você viver livre, sem nenhuma doutrina, é você acreditar naquilo que te faz bem e não por obrigação.” (A.3./18).⁹²

Nesta subseção o intuito é construir um quadro de ideias para que possamos alinhar a concepção de religião dos pesquisados. Até então, observamos que religião, na visão dos participantes, é vista, sobretudo, sob dois elementos: doutrina e fé. Pelo que analisamos nesse instante, muito provavelmente, os respondentes nos passaram as ideias que retratam, conforme seu parecer, o lado bom da religião, a fé, e o lado inconveniente ou menos bom, a doutrina. A fé é o elemento que os une a Deus e opera por eles mesmos, sem interferência de nada e de ninguém. Para alguns, isso é religião.⁹³ A doutrina é o elemento, ou melhor, é o cânone que contém regras de conduta e intervém por meio das instituições e de seus líderes religiosos. Para alguns, isso é também religião. A fé sinaliza autonomia, a doutrina indica submissão. Usamos os termos autonomia e submissão porque estão subentendidos no testemunho dos participantes, principalmente dos sem-religião com fé. Esses são indivíduos com fé, crentes em Deus, que não querem vínculo com alguma igreja e/ou se submeterem a alguma doutrina que não condiz com a própria fé. Enfim, são indivíduos desencantados com as igrejas e no lugar da sujeição encontram como saída a apologia da fé pessoal. Todavia, outros elementos podem ser coletados dos questionários que reflitam a visão dos pesquisados acerca de religião. O que há de bom, ou de valor, na religião, segundo o parecer dos respondentes?... Talvez o gráfico a seguir nos surpreenda.

Gráfico 10 – Se existe algo de bom na religião, na visão dos respondentes



Fonte: Elaborado pelo autor.⁹⁴

⁹² Outras opiniões similares a essas: A.3./1; 9; 11; 17; 20; 21; 24; 26; 28 e 29.

⁹³ É oportuno neste momento abrir parênteses. Na análise que temos vindo a fazer os dados que sobressaem e o que é posto no texto, geralmente, alude aos sem-religião com fé. Isso ocorre porque eles são a grande maioria dentro da composição da amostra (84%). Por essa razão, a relevância do parecer desse subgrupo na análise é inevitável. No entanto, esse fato não escusa o parecer dos agnósticos e ateus, 11% e 4%, respectivamente. O registro de algum parecer desses sucede quando é oportuno no decorrer da análise.

⁹⁴ Os dados relativos a esse assunto encontram-se no item C.4. do Apêndice G

Segundo o gráfico acima, e lembrando os dados do gráfico 8, percebemos que os indivíduos pesquisados têm um olhar mais positivo em relação à religião (64%) do que às igrejas (56%), embora essa diferença não seja tão expressiva. Mas isso, de certa maneira, já era previsível. Dos 29 indivíduos (64%) que afirmaram sim, 24 são sem-religião com fé, três são agnósticos e dois são ateus. As ideias mais enfatizadas são os valores inerentes à religião (9 vezes), a fé (8 vezes) e a doutrina, também 8 vezes. Dois respondentes apontaram o horizonte de sentido que existe na religião. Não nos surpreendamos pelo fato de a doutrina neste item ser enfatizada positivamente. Ao contrário da doutrina associada às regras e dogmas, a doutrina aqui indicada pelos participantes está relacionada aos ensinamentos dos textos sagrados. Dos oito, apenas um participante faz alusão à doutrina enquanto regulamento de regras e de disciplinas (C.4./18).⁹⁵ Outro ponto a apontar diz respeito à fé. Não vamos nos ater às apreciações que fazem alusão à fé porque, além de já refletirmos sobre a relação fé e religião, do nosso ponto de vista, na religião não existe fé, mas textos sagrados, crenças, doutrina, dogmas, preceitos, prescrições ritualísticas, entre outras coisas. A fé existe no indivíduo que se integra ao grupo de seguidores de determinada religião ou naquele que não adere, mas procura se afeiçoar aos elementos fundantes dessa religião que mais condizem com ele mesmo.

Relativamente aos valores, destacamos a colocação de um ateu, o qual afirma que “no caso das religiões cristãs (que são as que tive maior oportunidade de conhecer), são pregados muitos valores em prol da coletividade e do respeito mútuo, que são coisas fundamentais para se viver em sociedade.” (C.4./25); de um agnóstico, que admite que o valor da religião está no conhecimento que transmite (C.4./27); e de um sem-religião com fé, para o qual a importância da religião reside nos “[...] ensinamentos de amor e respeito.” (C.4./11).⁹⁶ Os depoimentos que enfatizam a doutrina convergem para os ensinamentos que constam nos textos sagrados e para o conhecimento de Deus. A religião tem a sua valia porque por meio dela assimila-se “[...] os ensinamentos da bíblia.” (C.4./6) e se “aprende mais sobre Deus.” (C.4./3).⁹⁷ Para outros, a religião é importante porque ajuda os indivíduos a “[...] ter algum sentido para sua existência.” (C.4./2) e “[...] a refletir mais e evitar certos erros [erros].” (C.4./17; grifo nosso).

⁹⁵ Pode-se indagar que tanto uma como outra doutrina, a centralizada no regulamento de normas e a ligada aos textos sagrados, tendem a regras de conduta. Sim, mas o diferencial está no gestor que determina essas regras. A doutrina enquanto regulamento de normas e disciplinas é determinada pelas autoridades que detêm o governo da instituição, e a essa doutrina os fiéis têm que se submeter. A doutrina que provém dos textos sagrados é estabelecida segundo a interpretação de indivíduos que são sem-religião com fé, os quais independem da instituição.

⁹⁶ Outras declarações direcionadas no mesmo sentido: C.4./5; 9; 22; 23; 24; 26 e 27.

⁹⁷ Outras posições contíguas a essas são: C.4./4; 10; 13; 18 e 29. A colocação 19 se enquadra também na linha doutrina, só que essa, como já falamos acima, pensa a doutrina numa outra perspectiva.

Como se pode observar, a maioria dos respondentes apresenta uma visão propositiva acerca de religião, ora porque integra valores relevantes para a vida em sociedade, ora porque reúne ensinamentos e um sentido de vida indispensáveis para os indivíduos. Entretanto, nem todos compartilham desse ponto de vista.

Para 12 (27%) participantes, a religião não tem serventia. Desses, apenas nove manifestaram sua opinião. Do conjunto dessas opiniões, colocamos duas como ambíguas porque podem fazer alusão ora às igrejas, ora à religião. Por exemplo, um respondente não vê mérito na religião pelo fato de ocorrerem muitas desavenças (C.4./32). Resta entender se o respondente se refere às desavenças que acontecem entre igrejas ou entre religiões. Mas de um jeito ou de outro, a dissidência entre igrejas e religiões é um fato e, nessa perspectiva, quer umas, quer outras, lesam sua valia. Três pareceres reportam às igrejas (C.4./34; 35 e 36), mas isso já foi retratado acima e, como o foco da reflexão do momento é a religião, vamos nos confinar aos respectivos depoimentos. Um participante lembra fatos que revelam o desprestígio e a ambivalência da religião. “Atualmente a religião tem sido usada para matar, roubar e tem sido mal interpretada por líderes religiosos e fiéis.” (C.4./33). Deduz-se que sendo mal concebida e mal praticada, a religião perde a sua credibilidade. Portanto, parece que o mal não está na religião em si, mas naqueles que a detêm e a praticam. Outro respondente reforça a ideia da ambiguidade inerente à religião porque ela “[...] às vezes cega muito os praticantes, fazendo as pessoas esquecerem de seus princípios morais para serem seguidores fiéis de determinada doutrina religiosa.” (C.4./37). Nas apreciações desses dois indivíduos, um ateu e outro agnóstico, insinua-se que a serventia ou o descrédito da religião não está em si, mas em seus mandatários. No entanto, para outro participante a religião não é efetivamente importante porque “[...] aponta a direção errada para resolver os conflitos da humanidade.” (C.4./38).

Interessante percebermos a existência de pontos de vista totalmente distintos acerca de religião entre os indivíduos pesquisados. Não é nossa tarefa discorrer sobre as diferentes colocações a fim de uma apologia ou de uma depreciação da religião. O que nos compete é perceber o que eles pensam acerca de religião em seu aspecto valorativo. Para isso, vamos rememorar algumas ideias. Entre aqueles que ajuízam desfavoravelmente, observamos que apenas um apresenta uma avaliação incisiva. Para esse, a religião não tem realmente valor porque propõe um direcionamento errado para a resolução dos problemas humanos. Nas colocações dos outros, a religião é desprestigiada não por aquilo que ela é ou contém, mas pelo entendimento e uso equivocados que os líderes religiosos e os fiéis têm e fazem dela. Pelas ideias postas por esses respondentes, depreende-se que a importância e a

desmoralização da religião dependem de seus seguidores. Conforme aqueles que ajuízam com estima, a religião é benéfica por conter valores fundamentais para a convivência humana e por comunicar ensinamentos e um sentido de vida pertinentes à existência dos indivíduos. Enfim, embora seja desprestigiada de modo resolutivo por um, a religião para alguns tem seus opróbrios e sua valoração depende de seus respectivos correligionários e, para a maioria, ela é significativa e necessária.

Até ao momento coletamos ideias que refletem de modo substancial a concepção de religião dos participantes. No entanto, tais ideias, a nosso ver, são resultado de um trabalho reflexivo. Cremos que no questionário encontra-se uma questão que revela uma concepção mais genuína dos respondentes a respeito de religião. Por meio dessa questão eles são desafiados a apontar a primeira imagem ou ideia que lhes surge na mente quando o assunto é religião.⁹⁸ Pensamos que essas ideias são também valiosas à medida em que expressam uma concepção sem o artifício de muita ou de alguma reflexão. Nas 40 respostas assinaladas, relativas à pergunta C.1., Deus é a ideia predominante (12 vezes; 27% dos participantes).⁹⁹ Esse dado se explica por estarmos diante de indivíduos em sua maioria portadores de fé e inseridos em uma sociedade em que a religião dominante é a cristã, a qual apregoa a ideia da existência de um único Deus. A segunda ideia mais enfatizada retrata não uma ideia, mas fatos reais e depreciativos. O que pulsa primeiramente na mente desses oito participantes (18%) são as coisas aviltantes ou desfavoráveis que constataam. Entre essas, não encontramos opiniões relativas unicamente à religião. Umas se referem apenas às instituições, outras fazem uma fusão entre fatos institucionais e elementos religiosos. Dessas últimas destacamos duas. Para um, religião remete à “hipocrisia / moral conservadora.” (C.1./38), para outro, a “homens liderando um monte de pessoas sem vontade própria.” (C.1./27).¹⁰⁰ A terceira ideia mais enfatizada, que já não nos surpreende mais, é a fé.¹⁰¹ As demais posições apontam para várias ideias, tais como: doutrina, Bíblia, templos, deuses, demônios, entre outras.

Do conjunto desses depoimentos pode-se deduzir que a concepção de religião dos pesquisados balança entre a ideia Deus e a ideia de instituições degeneradas. Essas são as ideias que irrompem de modo imediato na mente dos respondentes quando religião é o foco. Essa dedução não nos surpreende porque está em harmonia com o que destacamos quando abordamos os motivos que os levaram a se tornar sem-religião e quando nos debruçamos acerca da visão deles a respeito das igrejas. Em suma, quando os indivíduos pesquisados

⁹⁸ Trata-se da questão C.1. do questionário, localizada no bloco em que o assunto é religião.

⁹⁹ As colocações que registram a ideia Deus: C.1./1; 3; 4; 10; 14; 19; 20; 26; 28; 29; 32 e 35.

¹⁰⁰ Outras apreciações que incluem ideias depreciativas: C.1./11; 12; 13; 16; 21 e 25.

¹⁰¹ Os depoimentos que enfatizam a fé: C.1./6; 7; 8; 9; 17 e 31.

pensam e falam sobre religião eles se reportam a duas ideias basilares, a saber, doutrina e fé. No parecer deles, a doutrina evoca submissão e a fé inspira autonomia. À ideia fé associa-se outra ideia muito enfatizada pelos participantes – Deus. Porque exige submissão, a religião é vista por alguns com desprestígio. E o descrédito se acentua quando a exigência é imposta por instituições religiosas degeneradas e por líderes e fiéis dissimulados. As instituições religiosas a que se referem os participantes são, sobretudo, as igrejas cristãs. Compreendemos essa posição porque a sociedade brasileira foi e continua sendo marcada historicamente de forma maciça e dominante pela religião cristã. Nos bairros onde realizamos a pesquisa, essa religião se apresenta com vários rostos: católico, protestante, pentecostal e neopentecostal. Acerca dessas igrejas, o olhar dos respondentes não é nada favorável, como já vimos em vários momentos da reflexão. Mas é importante anotar isso porque esse é o referencial básico quando eles pensam e falam sobre religião. No entanto, fora dos trâmites institucionais, a religião é, segundo a maioria dos participantes, importante e necessária. Ela carrega valores e ensinamentos fundamentais para cada indivíduo e para toda a sociedade.

Um dado que não pode passar despercebido diz respeito ao termo Deus. No conjunto das respostas, Deus é, indiscutivelmente, das ideias mais destacadas. Por certo, a ênfase valorativa desperta alguma curiosidade sobre o que os indivíduos pesquisados pensam acerca de Deus. Por quais razões os participantes mencionam tanto Deus? Quando utilizam a ideia de Deus eles fazem alusão a quê?... Vamos abordar esse assunto a seguir.

2.2.3 Deus: para ateus e agnósticos, uma ideia, para os que têm fé, algo crucial

Na questão D.1. da transcrição dos questionários observa-se que dos 38 sem-religião com fé, um crê em deuses e 36 dizem acreditar em Deus e, desses, quatro admitem também a existência de entidades sobrenaturais. Um dos sem-religião com fé não se pronunciou. Dois ateus e três agnósticos alegam não acreditar em nada superior ou sobrenatural, e dois agnósticos afirmam que a respeito de assuntos do âmbito metafísico nada têm a declarar. Pelo fato de confessarem que não creem, três agnósticos manifestam uma posição mais ateuísta que agnóstica, não obstante isso não é relevante ao que nos propomos nesta subseção. Diante do exposto e de algumas deduções que já foram apontadas ao longo da reflexão, reitera-se que entre os 45 indivíduos pesquisados, 33 (73%) romperam com as tradições religiosas, mas não quebraram o vínculo com o transcendente, seja por meio de Deus, seja por meio de deuses.¹⁰²

¹⁰² Baseamo-nos na reflexão que fizemos quando analisamos o Gráfico 6.

São indivíduos que abandonaram as instituições religiosas e que continuam no âmbito da religião, lembrando que, para alguns, ter fé é ter religião. Na questão seguinte, a D.2., menciona-se no questionário que o fato de a sociedade brasileira ser influenciada histórica e culturalmente pela tradição cristã, cada indivíduo, acreditando ou não, tem alguma ideia de Deus. Nesse sentido, procuramos perscrutar o que os pesquisados pensam acerca de Deus.

A respeito de Deus, crentes, agnósticos e ateus têm algo a manifestar. O conceito Deus não se limita às fronteiras da crença. No entanto, para ajudar na análise, julgamos ser oportuno analisar as opiniões separadamente. Basta lembrar que umas são colocadas pelo crivo da fé e outras pelo filtro da razão. Assim sendo, vamos, primeiro, explorar as colocações dos sem-religião com fé e em seguida as dos agnósticos e ateus. Entre os 35 depoimentos dos sem-religião com fé, percebe-se que 22 respondentes pensam Deus por meio de atributos. Destacamos apenas três exemplos. Um indivíduo faz menção a três atributos de Deus, certamente os mais enfatizados entre aqueles que creem. Para esse, Deus é “onipotente onisciente onipresente.” (D.2./19). Outro remete ao ato criador, afirmando que Deus “[...] criou tudo e todos.” (D.2./14). E outro evoca a faceta libertadora, admitindo que Deus “liberta pessoa do vício.” (D.2./4).¹⁰³ Outros, além de imaginarem Deus também a partir de determinadas particularidades, incluem a ideia de ser. Esses são nove. Um declara que Deus é “superior a todas as coisas, criador do mundo um ser insuperável.” (D.2./7). Outro alega que Deus é “um ser soberano, que ama seu povo (humanos) sem julgar.” (D.2./13).¹⁰⁴

Outros sem-religião com fé, ademais de quaisquer faculdades, agregam a ideia de força. Um confessa que “Deus pra mim é uma força maior que nos abençoa, nos ama e nos protege.” (D.2./27).¹⁰⁵ Outros, ainda, somam a ideia de espírito. Para um, “Deus: espírito divino, criador de todas as coisas, amor” (D.2./20).¹⁰⁶ Encontramos, também, alguns pareceres bem individuais e até curiosos, ao nosso olhar. Entre esses específicos salientamos, por exemplo, um que diz “Deus é natureza. Acredito na maneira espinozana (Baruch Espinoza) de Deus.” (D.2./26). Patente, nesse caso, uma visão própria acerca de Deus. Uma colocação deveras curiosa é a que anuncia que Deus é “um ser que existe mas não tem religião.” (D.2./9). Nessa posição a intenção de desvincular Deus da religião, de pensar Deus como um ser sem-religião, ou a-religioso. Sobre isso, não podemos precisar o sentido que esse

¹⁰³ Outras posições que evidenciam atributos de Deus: D.2./3; 5; 6; 10; 12; 14; 17; 19; 22; 23; 24; 26; 28; 30; 31; 33; 34 e 35.

¹⁰⁴ Outros pareceres que incluem a ideia de ser: D.2./5; 8; 9; 18; 25; 29 e 32.

¹⁰⁵ Outra colocação que assinala Deus como força: D.2./15.

¹⁰⁶ Outra declaração que menciona Deus como espírito: D.2./32.

indivíduo quer expressar.¹⁰⁷ Ainda a respeito das opiniões dos sem-religião com fé, uma observação. Dos 36 que se manifestaram, apenas três anotaram ideias peculiares aos cristãos: Deus como pai (D.2./28), Deus trindade (D.2./12) e Deus (fazendo alusão à figura de Jesus) que voltará a qualquer momento (D.2./3).

Relativamente aos pronunciamentos dos agnósticos e ateus, convém lembrar, antes, que são indivíduos criados em uma sociedade tradicional e predominantemente cristã. Por isso, mesmo não crendo, presume-se que o conceito Deus desperta neles mesmos uma ou outra ideia que foi inculcada devido à influência do entorno. Caso algumas dessas ideias não provenham pela via das tradições religiosas, podem ser geradas por meio da ação de outros mecanismos, tais como: leitura, mídia, etc. Os agnósticos e os ateus pesquisados manifestam ideias sobre Deus perfeitamente diferenciadas. Em três percebe-se a influência da tradição cristã. Nas palavras de uma atea, a alusão à figura de Jesus é compreensível. Ela afirma que “Deus, talvez tenha sido alguém que participou de movimentos, transgredindo a ordem de seu tempo e assim foi penalizado por isso.” (D.2./37). Para outro, o conceito Deus reporta-o à Criação (D.2./40), e outro declara que a imagem de Deus como criador já se dissipou nele mesmo (D.2./42). Para outros, Deus remete a “um ser pleno que explica o mundo e a vida.” (D.2./36) ou a “um homem bonito, com poderes imensuráveis e a capacidade de mudar a vida de qualquer pessoa a qualquer momento. (D.2./39). Finalmente, outro pensa Deus na possibilidade de “[...] ser pessoas de outras galáxias com tecnologias avançadas que possam prever o futuro.” (D.2./38).

Lendo e relendo os 42 depoimentos, contabilizamos 32 predicados de Deus, sem incluir nessa soma os que se repetem. Evidentemente que não vamos nos estender mais nessa reflexão minuciosa e exaustiva, pois cairíamos na armadilha de laborar um ensaio sobre o que é tido, por alguns crentes e não crentes, como inefável – Deus. A intenção de expor com essa minuciosidade é para procurar visualizar que a crença ou o conceito de Deus é propício a abundantes ideias e a muitas particularidades. E isso se acentua quando se observa que a ideia de Deus, na atualidade, não está mais sendo gerida apenas pelas instituições religiosas, mas também por indivíduos sem religião, uns agnósticos, outros ateus e outros portadores de fé, mas sem-instituição. Obviamente que esse fenômeno não é próprio do nosso tempo. Deus foi sempre um conceito reformulado ao longo da história ora pelas instituições religiosas, ora pela filosofia, ora até mesmo por indivíduos, mas com esses sempre sob discrição ou sigilo. O diferencial, a nosso ver, é que na atualidade os indivíduos criam e se expressam com uma

¹⁰⁷ Outras considerações de cunho individual: D.2./2; 4; 6; 17; 21; 22 e 27.

liberdade e autonomia jamais vistas em épocas passadas. Várias vezes e de muitas formas, os participantes da pesquisa manifestam essa liberdade e autonomia, que nós expressamos neste trabalho com o termo emancipação.

Isso já foi mencionado acima, no entanto, é oportuno destacar algumas opiniões que revelam com clareza essa liberdade e autonomia dos indivíduos perante as instituições e a religião apregoada ou imposta por essas. Um respondente declara que “[...] Não preciso ir na igreja para acreditar em Deus pois ele esta em qualquer lugar cuidando de nós.” (A.3./22). Outro vai além e afirma: “não preciso seguir uma religião para acreditar [em Deus]” (A.7./27; grifo nosso). Para outro, “a ideia Deus é aberta a todos.” (A.7./50). Frente a isso, indagamos: Como se sustenta uma ideia acessível a todos, com direito de usufruto e onde os indivíduos não têm que se submeter ao controle de alguma autoridade, instituição ou cânone religioso?... cremos que a ideia de Deus passa por inúmeras mutações e se distancia, com certeza, da ideia dogmática de Deus apregoada pelas instituições religiosas, no caso as cristãs porque são as que predominam no cenário religioso dos indivíduos que participaram da pesquisa. Pensamos que a inconstância do conceito de Deus faz-se sentir não só entre indivíduos, mas também entre as próprias igrejas cristãs. Sendo ou não relevante essa observação, o nosso foco são os indivíduos sem religião.

Percebe-se que uma ideia que estava apenas sob o controle das autoridades religiosas e passa também a ser gerenciada por indivíduos autônomos das instituições, sem dúvida, que será ressignificada continuamente. Com indivíduos sem religião e/ou sem instituição, Deus não será mais um e o mesmo. A ideia imperativa e categórica de Deus tende a se esvaecer e a se metamorfosear sob novas e infundáveis configurações. Aliás, não só passará por mutações. Em alguns crentes o conceito Deus não aparece mais para dar lugar a outros termos. Por exemplo, em algumas colocações, em que supostamente a ideia de Deus seria o referencial, encontramos o termo “algo”. Alguns dos participantes com fé não dizem ter fé em Deus, mas acreditar em algo. Para uns, religião é “ter uma crença em algo.” (C.2./20) ou simplesmente “crer em algo [e seguir].” (C.2./25; grifo nosso). Para outro, “o indivíduo pode ser indiferente sobre as regras ou ideias da religião mas acreditar que algo existe.” (C.5./2). Para outros, espiritualidade é “crer em algo que não vemos.” (E.1./15), pois “[...] se você não acreditar em algo, qual seria o sentido da vida?” (E.2./6). Pode-se ponderar que em alguns crentes Deus não será mais lembrado. Farão uso de outros termos para se reportarem ao transcendente.

Entre os sem-religião pesquisados, uns são agnósticos e ateus, mas a grande maioria tem fé e mantém vínculo com o transcendente, por meio da crença em Deus. Só que percebemos que esse referencial transcendente sob o domínio dos indivíduos propende a ser

versátil e cada vez mais instável e fracionado. O referencial que outrora era coeso, se torna na atualidade volúvel. Transportando essa temática para o campo da espiritualidade surgem, sem demora, algumas indagações. Geralmente as espiritualidades são compreendidas a partir de elementos inerentes às suas respectivas tradições religiosas. Por exemplo, mesmo que se apurem espiritualidades distintas entre os cristãos, existem elementos da tradição cristã que delineiam a estrutura básica da espiritualidade cristã. O mesmo acontece com outras tradições religiosas. Todavia, o nosso estudo se dedica à compreensão da espiritualidade de indivíduos sem religião e sem instituição.

Relativamente aos sem-religião com fé, como pensar a espiritualidade na ausência de um referencial consistente? Se não participam de nenhuma instituição religiosa, como nutrem sua fé e suas crenças? No que diz respeito aos ateus e agnósticos, como pensar a espiritualidade de indivíduos sem vínculo com o transcendente? Para esses, a conexão com Deus, isto é, com o transcendente, é algo ilusório e desnecessário. Resultará a espiritualidade desses unicamente do âmbito imanente? Haverá alguma coisa em comum entre as espiritualidades desses diferentes indivíduos?... Para nos esclarecer acerca dessas e de outras indagações, nada melhor que os próprios.

2.3 Concepção de espiritualidade e seus vestígios

A presente seção se confina aos últimos dados registrados no Apêndice G, os quais aludem à temática da espiritualidade. No modelo do questionário, esses dados referem-se ao bloco E de perguntas, onde se faz menção aos valores e ao horizonte de sentido na vida. Vamos analisar a concepção de espiritualidade que está implícita nos depoimentos dos respondentes. Percebe-se que o termo espiritualidade reporta a uma relação bilateral do indivíduo. No parecer da maioria dos pesquisados, espiritualidade é a forma como o indivíduo se relaciona consigo mesmo e com o transcendente. Essa relação bilateral é natural em todos os indivíduos e depende unicamente deles. Por isso, para desenvolver essa relação a religião é escusável. Desse modo, nos aproximamos de uma espiritualidade não religiosa. Porém, nem todos compartilham dessa ideia. Enquanto uns pensam a espiritualidade de uma forma independente da religião, outros já consideram que a espiritualidade persiste sempre vinculada à religião. Continuamos a reflexão apontando alguns rastros da espiritualidade dos participantes. Dentre esses vestígios, enfatizamos os valores que na visão dos pesquisados são essenciais na vida de um indivíduo. Cremos que, por trás dos valores, propostos subjazem desgostos e oposições dos respondentes frente a situações reais da conjuntura sociopolítica e

religiosa atual. Portanto, admite-se que a espiritualidade que se manifesta está em sintonia com as contrariedades da sociedade atual. Para a maioria, o cultivo desses valores, ou da espiritualidade, está nas mãos exclusivamente de cada indivíduo. Terminamos a seção com a sistematização do conjunto de dados e com a seleção de três categorias que servirão de balizas para prosseguir no estudo do tema a respeito de espiritualidade não religiosa.

2.3.1 Acareação dos pesquisados a respeito de espiritualidade e religião

Espiritualidade parece ser um assunto não muito familiar entre os pesquisados.¹⁰⁸ Cinco (11%) manifestam explicitamente de que não sabem o que é espiritualidade (E.1./2; 5; 8; 18 e 19). Quinze (33%), não sabemos por quais razões – desconhecimento? Desinteresse? – , passam em branco a questão. Entre esses, 14 são sem-religião com fé e um é ateu. Sendo assim, apenas 25 (56%) exteriorizam a opinião acerca do que pensam sobre espiritualidade. Fizemos várias releituras para assimilar um entendimento adequado de cada colocação e poder fazer uma correlação entre umas e outras. Dividimos os diferentes pareceres em quatro contextos. Um inclui os depoimentos que associam espiritualidade a Deus, a outra ideia transcendente, ou meramente à transcendência. Outro integra as declarações que remetem espiritualidade ao indivíduo. O terceiro contexto contém as apreciações que relacionam espiritualidade à religião de um modo geral. O último insere uma posição que une espiritualidade a uma tradição religiosa.¹⁰⁹ O resultado desse trabalho é apresentado no seguinte quadro.

Quadro 5 – Concepção de espiritualidade dos participantes da pesquisa

CONTEXTO	DEPOIMENTOS	(continua) TOTAL
Ao nível do transcendente	Aludem a Deus <ul style="list-style-type: none"> . “Espírito Santo.” (E.1./1 e 23); . “A maneira que você se relaciona com Deus.” (E.1./10); . “Um sentido de conexão com Deus.” (E.1./12); . “É crer em Deus e crer no Espírito Santo e crer na existencia de Deus.” (E.1./21); 	15
	Apontam para a transcendência ou algo transcendente <ul style="list-style-type: none"> . “Crer em algo que não vemos.” (E.1./15); . “Conectar-se com uma força do universo.” (E.1./16); . “Crer em um ser divino.” (E.1./19); . “É assumir que existe algo superior que nos colocou aqui para ajudar e conviver uns com os outros.” (E.1./20); . “Relacionar-se com o desconhecido, com o misterioso.” (E.1./25); 	

¹⁰⁸ A concepção de espiritualidade dos participantes da pesquisa está registrada no item E.1. do Apêndice G.

¹⁰⁹ Separamos uma opinião do conjunto porque, do nosso ponto de vista, não se enquadra em algum dos quatro contextos. O participante apenas responde “nada.” (E.1./13).

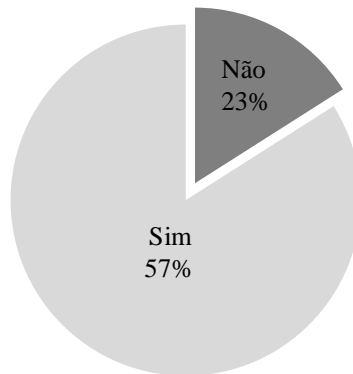
(conclusão)			
Ao nível do transcendente (continuação)		. “Acreditar em algo que não e capaz de provar a existencia.” (E.1./26); . “Identidade vinculada à 'transcendência'.” 28 (E.1./28);	
	Outros	. “Uma coisa do além.” (E.1./6); . “São tudo que envolver espíritos.” E.1./11); . “Uma conexão espiritual.” (E.1./24);	
Ao nível do indivíduo	Evocam uma maneira de agir ou um modo de ser	. “As pessoas que tem Espírito livre do maus.” (E.1./4); . “Sua relação com o espírito, o que você realmente é.” (E.1./7); . “É tudo aquilo que trata nosso espírito.” (E.1./14); . “E ter paz no coração.” (E.1./22); . “[...] uma vontade dentro de todos de alcançar algo na vida (espiritualmente, socialmente...)” (E.1./27); . “Sentimentos, ações e viver de modo assertivo.” (E.1./30);	7
	Uma faculdade	. “É o poder de Deus, ele sera [terá] passado a você para que você consiga vencer os obstaculos do mundo.” (E.1./9; grifo nosso);	
Ao nível da religião		. “Característica de quem pratica a religião.” (E.1./17); . É uma característica de quem tem uma ligação forte com alguma religião [...]” (E.1./27);	2
Ao nível da instituição		. “Evangelico.” (E.1./3).	1

Fonte: Elaborado pelo autor.

Sugerimos que se atenha, primeiro, às colunas dos diferentes contextos e dos totais. Conforme os totais, a visão de espiritualidade dos participantes remete de modo mais significativo ao transcendente. Dos 25 respondentes que opinaram, 15, o que corresponde a 60% , aludem ao transcendente. O segundo contexto mais focado é o do indivíduo, com sete considerações (28%). Apenas três dos que se manifestaram (12%) pensam a espiritualidade integrada à religião (dois à religião de um modo geral e um a uma instituição, especificamente a evangélica). Dessa forma, verifica-se que a concepção de espiritualidade dos pesquisados oscila de forma mais expressiva entre os campos que reportam ao transcendente e ao indivíduo. Lendo os vários depoimentos e se atendo aos termos que são mais mencionados, apreende-se que o vocábulo relação e seus correlatos, como conexão e vínculo, são citados sete vezes (E.1./7; 10; 12; 16; 24; 25 e 28), e a noção de um modo de ser e de agir favoráveis e benéficos é indicada também sete vezes (E.1./1; 4; 9; 20; 22; 27 e 30). Posto isso, pode-se deduzir que a concepção de espiritualidade dos indivíduos pesquisados remete a uma relação bilateral do indivíduo, com o transcendente e consigo mesmo, que parece facultar uma existência promissora. No entendimento da maior parte dos respondentes, incluindo crentes, agnósticos e ateus, espiritualidade é algo reconhecido e valorizado. Ponderemos, no entanto, em que medida essa forma de conceber a espiritualidade se aproxima ou se distancia da acepção de religião que apresentaram.

Observamos na seção anterior que dezesseis participantes (36%) associam de modo depreciativo religião e doutrina, sendo essa entendida como um conjunto de crenças e de regras às quais os indivíduos têm que se submeter. Para esses, religião é submissão a uma doutrina. Porém, quando os pesquisados falam acerca de espiritualidade não fazem menção ao elemento doutrinal. Essa análise leva-nos a deduzir que a concepção de espiritualidade dos respondentes se distancia da religião. Estima-se, então, que estamos diante de uma espiritualidade não religiosa. Por outro lado, notamos que quatorze (31%) aliam de forma valorativa religião e fé, a qual possibilita a relação dos indivíduos com Deus, ou com algo transcendente. Para esses, religião é ter fé, é ter um vínculo com o transcendente. Além do mais, na percepção de espiritualidade dos pesquisados a relação do indivíduo com o transcendente é o dado mais enfatizado. Constata-se, assim, uma aproximação entre espiritualidade e religião. Julga-se, portanto, que se trata de uma espiritualidade religiosa. Incurremos num dilema, ou seja, a concepção de espiritualidade manifestada pelos participantes em parte é não religiosa e em certos elementos é profundamente religiosa. Tudo indica que temos que averiguar mais dados. Não para sair do dilema, porque cremos que esse permanecerá pelo fato de estarmos pontuando observações a respeito de um grupo de indivíduos bem diferenciados e com pontos de vista bastante discrepantes. Falamos que temos de explorar mais no sentido de aprofundar para compreender melhor a perplexidade da espiritualidade dos sem-religião pesquisados.

Somos desafiados a adentrar mais na percepção dos respondentes. No enredo de sentidos que moldam essa percepção, a espiritualidade tenderá mais para uma espiritualidade não religiosa ou religiosa?... Quando indagados com a questão de ser ou não viável um indivíduo ter espiritualidade sem estar ligado a uma religião, um número preponderante de pesquisados manifesta uma posição afirmativa. Vejamos o gráfico a seguir.

Gráfico 11 – Se é possível ter espiritualidade sem ter religião

Fonte: Elaborado pelo autor.¹¹⁰

Como se pode verificar no gráfico acima, para um número expressivo de participantes, aproximadamente 26, o que corresponde a 57%, é possível ter espiritualidade sem estar vinculado a alguma religião.¹¹¹ Compartilham dessa posição 53% dos sem-religião com fé, 70% dos agnósticos e todos os ateus que colaboraram na pesquisa. Essa postura induz a pensar que se trata efetivamente de uma espiritualidade não religiosa. Porém, é importante sondar os sentidos atribuídos latentes no conjunto de depoimentos. Das 19 colocações registradas no sim, oito demonstram de modo explícito e dez de forma implícita de que a religião é prescindível para se ter espiritualidade.¹¹² Dessas opiniões, apenas uma faz alusão clara às instituições (igrejas) e não à religião em si. Relativamente à não viabilidade de haver espiritualidade sem religião encontramos cerca de 11 respondentes, o que equivale a 23% do total de indivíduos pesquisados, sendo 24% de sem-religião com fé e 30% agnósticos. Posto isso, passamos à análise.

Para uma participante, a religião é desnecessária porque “espiritualidade é algo íntimo. Cada um com a sua. É uma busca interna que não [precisa] obrigatoriamente estar ligado a uma religião.” (E.5./5; grifo nosso). Outro reafirma esse ponto de vista “porque [espiritualidade] independe de religião, todos temos capacidade de pensar Deus e observar evidências do mesmo.” (E.5./10; grifo nosso). Outro insinua que é viável haver espiritualidade sem vinculação com a religião porque o indivíduo “[...] pode ter força de vontade e fé em si mesmo.” (E.5./2). Uma participante sugere essa mesma ideia “porque a espiritualidade pode ser simplesmente nossa vontade de viver, e isso todos nascem possuindo.” (E.5./18). Esses, e

¹¹⁰ Os dados a que o Gráfico 10 faz alusão encontram-se no item E.5. do Apêndice G.

¹¹¹ Escrevemos aproximadamente porque um indivíduo agnóstico assinalou simultaneamente sim e não. Com isso, somamos 0,5 no sim e 0,5 no não. Assim, o número exato de respondentes no sim é de 25,5, o que nos leva afirmar por volta de 26.

¹¹² Na verdade são registradas 20 respostas, mas uma foi separada porque o participante não replica à questão (ver resposta E.5./19).

outros, indicam, explicita e implicitamente, que a religião é de fato algo escusado para se fruir de espiritualidade.¹¹³ Entretanto, para outros, a espiritualidade só subsiste obrigatoriamente unida à religião. Isso se explica porque, segundo um respondente (E.5./21), sem religião não existe fé em Deus e, na ausência dessa conexão, não há espiritualidade. Outro argumenta que “a espiritualidade, como crença, é uma característica da religião.” (E.5./27). Outro vai nessa direção, mas é mais categórico ao declarar que “a religião rege a espiritualidade.” (E.5./25). Para esses, e outros, é impensável haver espiritualidade sem religião.¹¹⁴

Essas são as apreciações que, do nosso ponto de vista, demonstram com mais rigor o teor dos depoimentos dos participantes que assinalam a possibilidade de existir espiritualidade sem religião e daqueles que declaram o contrário, ou seja, a inviabilidade de haver espiritualidade sem religião. Embora o sim se destaca com relevância, com um percentual de 57%, pensamos ser pertinente analisar nas entrelinhas o que os respondentes apontam sobre espiritualidade. É congruente perceber se há ou não uma harmonia com a concepção de espiritualidade que delineamos quando analisamos o quadro 5 e examinar se existem novas ideias que venham a reforçar ou ampliar essa concepção. De forma patente e sutil, nos vários pareceres ecoa a concepção de espiritualidade que remete a uma relação bilateral do indivíduo com o transcendente e consigo mesmo. Assim sendo, verifica-se uma harmonia e reafirma-se a concepção de espiritualidade dos participantes da pesquisa que traçamos há instantes. Além disso, encontramos algumas ideias que podem ser destacadas na medida em que ampliam essa aceção. Essas ideias dizem respeito à origem da espiritualidade e ao lugar do indivíduo no campo da espiritualidade.

Começemos pela contribuição de um ateu, o qual afirma que

a religião não é algo natural [...] no homem, acredito que a religião é algo posterior à espiritualidade. Entendo a espiritualidade como algo desenvolvido pelo ser humano para lidar com o mistério da vida e do mundo. Neste sentido, a religião seria algo posterior à espiritualidade, uma espécie de formalização da espiritualidade. (E.5./16).

Esse participante insinua que a espiritualidade é algo natural no ser humano e é por meio dela que os indivíduos se relacionam com o mistério que os rodeia. Depreende-se que essa relação com o mistério que cerca a vida e tudo o que existe é genuína e congênita no indivíduo, e tem um nome, chama-se espiritualidade. Posteriormente, essa habilidade inata no

¹¹³ Os pareceres que sintonizam com essa posição são: E.5./3; 4; 5; 6; 9; 10; 13 e 17 (esses de modo explícito); E.5./ 1; 2; 7; 8; 11; 12; 14; 15; 16 e 18 (esses de forma implícita).

¹¹⁴ Os outros testemunhos que sugerem com precisão que a espiritualidade é algo intrinsecamente ligado à religião são: E.5./23; 24; 26 e 28.

indivíduo foi sendo desenvolvida por trâmites não naturais, mas criados. No parecer do respondente, os trâmites criados constituem a religião. Alguns sem-religião com fé expressam, de certa maneira, uma sintonia com esse ateu, mas usando o termo Deus. Algumas considerações desses participantes sugerem que a espiritualidade é a via que conecta o indivíduo a Deus.¹¹⁵ Para um, essa ligação “[...] independe de religião [porque] todos temos capacidade de pensar Deus e observar evidências do mesmo.” (E.5./10; grifo nosso). Uma sem-religião com fé declara que “[...] Deus é bem maior que as religiões [e] a religião é uma criação humana.” (E.5./4; grifo nosso). Enfim, para alguns ateus, agnósticos e sem-religião com fé, a espiritualidade é a via natural que conecta os indivíduos ao mistério da vida, ou a Deus. Sendo natural, independe da religião. Esta já não é natural. A religião é uma criação da humanidade que regula, por meio de trâmites criados, o que é natural.

Debruçamo-nos nesse parágrafo acerca do entendimento da maioria dos indivíduos pesquisados a respeito de espiritualidade e de onde ela provém. O lugar que o indivíduo ocupa no campo da espiritualidade é outra ideia que se realça no conjunto das colocações dos participantes. Em certas posições o mistério da vida, ou Deus, não são lembrados. O foco da espiritualidade é transferido para o indivíduo. Na visão de um agnóstico, a espiritualidade remete ao desejo ou à ânsia que cada indivíduo tem em viver. Para esse, a espiritualidade independe da religião “porque [...] pode ser simplesmente nossa vontade de viver, e isso todos nascem possuindo.” (E.5./18). A vontade ou a força em viver pulsa dentro de cada um. Nessa perspectiva, todos os indivíduos são pautados pela espiritualidade. A espiritualidade pode ser vista como um movimento contínuo de busca e de retorno em que o centro e o protagonismo estão no indivíduo. Devido à centralidade do indivíduo, a espiritualidade é vista como algo estritamente individual. “A espiritualidade [é] individual, não precisamos de outras pessoas para termos espiritualidade.” (E.5./11). Não se precisa do outro e sequer de religião para se ter espiritualidade, porque ela é “[...] algo íntimo. Cada um com a sua. É uma busca interna que não é obrigatoriamente estar ligado a uma religião.” (E.5./5). A espiritualidade não carece de nada que lhe é exterior para subsistir. Apenas depende de uma coisa e essa coisa nos direciona de novo ao indivíduo – “[...] força de vontade e fé em si mesmo.” (E.5./2). Para esses, a espiritualidade é entendida como o impulso natural que leva o indivíduo a viver, cuja intensidade depende da fé que cada indivíduo tem em si mesmo.

Para a maioria dos pesquisados, no campo da espiritualidade a fé do indivíduo basta, seja fé em si mesmo, seja em Deus ou em algo. Essa ideia é uma constante no conjunto das

¹¹⁵ Essas considerações são: E.5./1; 4; 6; 7; 8; 10; 12; 14 e 15.

respostas dos participantes.¹¹⁶ Não excluamos os ateus e agnósticos, pois eles se avizinham dessa posição. Basta retirar o transcendente e colocar a vida como referência, e trocar o termo fé pelas palavras acreditar ou esperança. Na ótica desses, basta “acreditar apenas no que existe.” (A.3./22), ou “acreditar em algo que não é capaz de provar a existência.” (E.1./26). E para outro, a fé serve “[...] como combustível para as pessoas que pra mim é a mesma coisa de esperança.” (D.3./33). Por isso, quando afirmamos que todos os indivíduos têm a predisposição para se conectar com o mistério da vida, ou com Deus, ou com outro transcendente, não estamos nos reportando a alguns, mas a uma grande maioria que compõe a amostra. Essa predisposição no entendimento dos respondentes é sinônimo de espiritualidade. E se a propensão para o mistério da vida ou para o transcendente é inata no indivíduo, então, a espiritualidade é efetivamente natural no ser humano. Diante do exposto, julgamos sensato reafirmar que a concepção de espiritualidade dos participantes da pesquisa remete a uma relação bilateral do indivíduo consigo mesmo e com o transcendente, ou com o mistério da vida. Além disso, evocando as ideias de que a espiritualidade é natural no ser humano e de que o seu desenvolvimento depende unicamente do indivíduo, consideramos também prudente alegar que no entendimento da maioria dos pesquisados subjaz a noção de uma espiritualidade não religiosa.

É oportuno anotar que estamos pontuando deduções a partir das respostas dos pesquisados acerca de espiritualidade. Com isso, faz-se necessário analisar dados que sinalizem a prática dos participantes para perceber não o que eles pensam, mas a forma como expressam e cultivam a espiritualidade que preconizam. Inevitavelmente, os dados que coletamos por meio do questionário *A palavra dos sem-religião* procedem sempre do ato de pensar dos pesquisados. Todavia, entre esses dados existem uns que denotam rastros da espiritualidade dos respondentes. Esses rastros são percebidos nas respostas que aludem aos valores que, segundo os indivíduos pesquisados, são essenciais na vida, e a espaços de participação e a outros possíveis mecanismos por meio dos quais, cremos, eles nutrem suas convicções e crenças. Investigando as entrelinhas desses dados podemos, com certeza, fazer o delineamento, embora sutil, do perfil da espiritualidade dos participantes.

¹¹⁶ Essa ideia é expressa em vários testemunhos relativos a questões distintas do questionário. Por exemplo, em A.2./3 e 4, A.3./8 e 30, A.7./9, C.5./9, 19 e 22, D.3./20 e 34, E.3./4, E.4./2, E.5./9 e 17, entre outros testemunhos.

2.3.2 Alguns rastros da espiritualidade dos participantes

Pensamos a espiritualidade como um horizonte de sentido provido de valores que potencializam a existência de indivíduos e de pequenas ou grandes coletividades. Dos indivíduos que participaram da pesquisa, 40, o que equivale a 89% do total de pesquisados, compartilham da ideia de que é fundamental ter um horizonte de sentido na vida.¹¹⁷ Procuramos averiguar as razões apresentadas sob dois crivos, a saber, o religioso e o não-religioso. Entre os 28 depoimentos registrados no sim, cinco apresentam razões explicitamente de cunho religioso. Segundo uma participante, ter um sentido na vida é importante “para viver bem, com fé em Deus e minha família.” (E.2./19).¹¹⁸ Três colocações exibem justificativas de índole não religiosa, provenientes de dois ateus e um agnóstico. Na opinião de um, “o ‘sentido’ a que me refiro aqui é particularidade de cada um, ou seja, ‘o que eu quero para a minha vida?’. É a busca em concretizar a minha resposta (particular) à essa pergunta, que dará sentido às minhas ações diárias.” (E.2./29). Outro sustenta com afinco que “não existe vida sem sentido. O que observo é a pobreza de sentido.” (E.2./32). As demais 20 apreciações podem se adequar aos dois âmbitos sinalizados pelos dois crivos. Os dados relativos à questão do sentido sugerem uma espiritualidade não muito bem definida sob os ângulos religioso e não-religioso. cremos que estamos diante de uma espiritualidade flexível e não-institucionalizada, mas permeada por elementos religiosos. Basta lembrar que dos 45 pesquisados 38 afirmam ter fé, sendo que desses, 33 já participaram de uma ou de mais tradições religiosas (análise do Gráfico 6).

Conhecer a espiritualidade de um grupo é apreender os valores que inspiram o pensar, o sentir e o agir dos indivíduos que compõem o grupo. No item E.3. do Apêndice G, contam-se 113 valores assinalados pelos participantes. Frente a essa listagem ampla, resolvemos, no intuito de simplificar a análise, isolar primeiramente os valores que foram mencionados mais de uma vez. Feita essa seleção, procuramos associar, conforme o âmbito dos mais apontados, outros valores indicados. Obviamente que um ou outro correlato se ajustaria a um e a outro valor selecionados à parte. Porém, para desenredar, optamos colocar cada correlato no âmbito que, do nosso ponto de vista, é o mais adequado ao seu próprio conteúdo. Desse modo, agregamos a cada valor mais assinalado os seus respectivos correlatos. O resultado desse trabalho encontra-se no seguinte quadro.

¹¹⁷ Esse assunto é exposto na questão E.2. do Apêndice G.

¹¹⁸ Os demais pareceres de cunho religioso são: E.2./1; 6; 8 e 23.

Quadro 6 – Valores essenciais na vida, segundo os participantes

VALORES	DETALHAMENTO
AMOR (19 vezes indicado)	O valor amor foi indicado sete vezes; Correlatos: Amor ao próximo (5x), Amor a si mesmo (2x), Amor à vida (1x), Valorizar a vida (1x), Amor a Deus (1x), Amor à família (1x) e Solidariedade (1x);
CARÁTER (15 vezes indicado)	O valor caráter foi indicado três vezes; Correlatos: Determinação (2x), Coragem (2x), Atitude (1x), Autonomia (1x), Disposição (1x), Domínio próprio (1x), Fidelidade (1x), Força (1x), Persistência (1x) e Viver com dignidade (1x);
FÉ (13 vezes indicado)	O valor fé foi indicado nove vezes; Correlatos: Fé em Deus (2x), Fé em si mesmo (1x) e Confiança em si mesma (1x);
HONESTIDADE (10 vezes indicado)	O valor honestidade foi indicado sete vezes; Correlatos: Coerência (1x), Sinceridade de vida (1x) e Verdade (1x);
FAMÍLIA (10 vezes indicado)	O valor família foi indicado nove vezes; Correlato: Estudar em família (1x);
RESPEITO (7 vezes indicado)	O valor respeito foi indicado cinco vezes; Correlato: Respeito às pessoas (2x);
BONDADE (6 vezes indicado)	O valor bondade foi indicado duas vezes; Correlatos: Compaixão (2x), Comunhão com todos (1x) e Misericórdia (1x);
SAÚDE (6 vezes indicado)	O valor saúde foi indicado cinco vezes; Correlato: Vida (1x);
HUMILDADE (4 vezes indicado)	O valor humildade foi indicado três vezes; Correlato: Gratidão (1x);
EDUCAÇÃO (4 vezes indicado)	O valor educação foi indicado duas vezes; Correlatos: Conhecimento (1x) e Racionalidade (1x);
SABEDORIA	O valor sabedoria foi indicado três vezes;
PAZ	O valor paz foi indicado duas vezes;

Fonte: Elaborado pelo autor.¹¹⁹

Para entender os dados dispostos no quadro acima, tomemos como exemplo o valor conceituado com o termo amor. O conceito amor foi mencionado sete vezes. Agregamos a esse valor outros valores indicados que, a nosso ver, se adequam ao âmbito do termo amor. Esses são o que nomeamos de correlatos. A título de exemplo, um correlato agregado ao amor é o amor ao próximo, o qual foi apontado cinco vezes. A soma das indicações do valor amor e de seus respectivos correlatos equivale a 19. Portanto, esse é o valor mais assinalado pelos respondentes. Não nos compete fazer um juízo de valor sobre os valores indicados pelos pesquisados, pois estaríamos contrapondo dois pontos de vista, a saber, a nossa percepção e o entendimento dos participantes. Julgamos que quando o sentido atribuído do pesquisador se sobrepõe ao dos indivíduos pesquisados, o rigor científico do estudo é imediatamente penalizado. Posto isso, a nós compete o ônus de explorar o que os valores apontados sinalizam e, se possível, apurar uma correlação com a temática espiritualidade.

¹¹⁹ Os valores apontados pelos participantes da pesquisa encontram-se no item E.3. do Apêndice G. Os demais valores foram indicados uma só vez: Alegria; Capacidade; Crescimento na vida; Deus; Estabilidade; Fogo; Igualdade; Liberdade; Livre do mau; Saber sobre a Palavra de Deus; Sonhos; Ter vida larga; Trabalho; Valor.

Partimos da premissa de que os valores propostos pelos respondentes manifestam, em parte, uma reação a uma situação vivida e/ou constatada por eles mesmos como, por exemplo, um grupo em que os seus membros não conversam uns com os outros frequente e diariamente. Decerto, um membro mais atento aos hiatos do cotidiano do grupo clamará em algum momento por diálogo. Para esse membro, o diálogo é um valor a ser recuperado e preservado pelo grupo. Ao indicar o diálogo como valor, ele está manifestando um ato contra algo real que lhe desagrada e que, do seu ponto de vista, é desfavorável à vida do grupo a que pertence. Nessa mesma linha de raciocínio, pensamos que, nos valores propostos pelos pesquisados, está presente, de uma forma implícita, uma reação e simultaneamente uma oposição ao que constata na sociedade em que vivem, de modo fulcral as instituições sociais que normatizam e regulam a vida dos indivíduos e da coletividade, tais como as familiares, políticas, religiosas, entre outras. Assim sendo, há que perscrutar no conjunto dos valores indicados os entraves que os participantes estão refutando sem esquecer, como estratégia subsidiária, os fatos e atitudes mais repugnados por eles quando analisamos os motivos que os estimularam a se tornarem sem-religião (quadros 2 e 3) e o que mais os desaponta em relação às igrejas (Quadro 4).

Vamos, primeiro, observar cada valor em si, sem agregação de correlatos. Os que se destacam são: fé e família, cada um mencionado nove vezes; amor e honestidade, cada um citado sete vezes; e amor ao próximo, respeito e saúde, cada um registrado cinco vezes. O que se pode deduzir dessa observação?... Se considerarmos que o que é proposto sinaliza, por vezes, um hiato no contexto sociopolítico e/ou religioso é oportuno, então, ponderar as razões que levam os participantes a enfatizarem mais tais valores. De antemão, lembremos que os indivíduos pesquisados são cidadãos de uma sociedade onde o pluralismo e sincretismo religiosos são perceptíveis, tal como a belo-horizontina, e residem em bairros em que o aglomerado de igrejas cristãs é nítido e intenso. Nessa cidade e nesses bairros a fé lateja visivelmente. Nesse cenário, um grupo de indivíduos, os quais não participam de nenhuma instituição religiosa, apontam a fé como um valor essencial para a vida. Quem propõe algo é porque do seu ponto de vista esse algo está ausente ou está escasseando. Posto isso, a indicação do valor fé por parte dos respondentes é, a nosso ver, um assunto complexo a considerar. A fé que tanto palpita nas praças, avenidas, ruas e travessas de Belo Horizonte parece não ser credível e não seduzir os indivíduos que participaram da pesquisa, porém, em si, a fé é para eles um valor merecido e primordial. E isso se adequa não só aos participantes que creem, mas também aos agnósticos e ateus.

Em torno de 40 indivíduos pesquisados, o que corresponde a 88%, assinalam que a fé é importante no direcionamento da nossa existência.¹²⁰ Uns ratificam o prestígio da fé fazendo menção às turbulências da vida. A fé é imprescindível “porque nos ajuda a viver confiante diante das dificuldades.” e “para estar sempre seguindo em frente mesmo com as pancadas da vida.” (D.3./19 e 17). Aliás, “sem fé e impossível viver neste mundo tão cruel.” (D.3./29). Além de tudo isso, “a fé cura.” (D.3./21). Outros asseguram a relevância da fé porque ela possibilita uma postura propositiva diante da vida. “[...] é importante ter fé na vida, nas pessoas, na capacidade de transformação. Fé na evolução das coisas.” (D.3./32). Quer dizer, “[...] é necessário acreditar que tudo é possível.” (D.3./18). E só assimila essa atitude quem realmente tem fé, e fé em si mesmo. Ter “fé em minha pessoa é imprescindível.”, “porque desde que você tenha fé em suas próprias capacidades, ou seja, desde que seja confiante em si mesmo, sua boa vontade e esforço para com as coisas será maior e mais eficaz.” (D.3./35 e 34). Outros sustentam a valia da fé “porque a razão [não] se sustenta e a fé é um atributo da mente que deve sim ser usado.” (D.3./23; grifo nosso). No olhar de um agnóstico, a fé é valorosa mesmo entre aqueles que não creem, porque nesses a fé opera como esperança. (D.3./33). Por fim, para crentes, agnósticos e ateus a fé é crucial porque “[...] motiva a pessoa viver mais á vida.” (D.3./22). Por essas e outras tantas razões, a fé é, junto ao conceito família, o valor mais assinalado entre os 113 indicados.

A família é também um valor especial no olhar dos participantes. Cremos que nessa proposta está implícito um descontentamento frente à desestruturação das famílias que vem ocorrendo nas últimas décadas. O isolamento e a falta de diálogo nas famílias foi uma situação constrangedora e grave que percebemos nas várias visitas aos domicílios que realizamos durante a pesquisa. Ademais, o que nos surpreendeu, a intimidade e a comunicação são tão escassas entre pais e filhos, ou entre irmãos, que a religiosidade de um é algo obscuro para os demais. Essa foi uma tônica sentida e percebida em várias famílias visitadas. Provavelmente, ao proporem como valor a família, os pesquisados estão almejando resgatar a instituição familiar como espaço acolhedor, integrador e formador de seus próprios membros. Os demais valores mais indicados pelos respondentes podem assinalar, também, outros desagradados e contraposições a outras lacunas por eles constatadas, seja no contexto sociopolítico, seja no cenário religioso.

¹²⁰ Esse assunto consta no item D.3. do Apêndice G. Escrevemos “em torno de” porque um indivíduo agnóstico assinalou simultaneamente sim e não. Com isso, somamos 0,5 no sim e 0,5 no não. Assim, o número exato de respondentes no sim é de 39,5, o que nos leva afirmar em torno de 40.

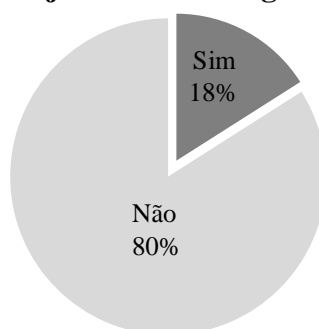
Como observamos quando nos debruçamos sobre os motivos que os levaram a serem sem-religião e o que mais lhes desagrada em relação às igrejas, os fatos e as atitudes que mais chocam os indivíduos pesquisados, no que diz respeito ao cenário religioso, são a falta de sinceridade e de honestidade, a ambição pelo dinheiro e a sequente corrupção, a hipocrisia e a falsidade, a discriminação e a aceitação de pessoas, as divisões e as discórdias entre igrejas, entre outros. Esses fatos somados aos que são noticiados no cotidiano da vida política e social brasileira – o desrespeito à vida e o número atroz de homicídios, a violência incontrolável e disseminada em todos os estados e cidades, a corrupção irrefreável e difusa, a começar pelas grandes instâncias de poder, um sistema de saúde falido e negligente, entre outros acontecimentos –, com certeza, ficamos diante de uma conjuntura que faz com que o dissabor e a indignação dos sem-religião pesquisados ebulam e avultam ainda mais. Ante esse conjunto de circunstâncias não nos surpreende, possivelmente, que entre os valores propostos como essenciais na vida os mais enfatizados são o amor (19 vezes mencionado), o caráter (15 vezes), a honestidade (dez vezes), o respeito (sete vezes), a bondade e a saúde (cada um indicado seis vezes), a humildade e a educação (cada um apontado quatro vezes), a sabedoria (três vezes) e a paz (duas vezes).

Retornando ao teor da tese, coloca-se a pergunta: Qual a espiritualidade implícita nos valores propostos pelos participantes da pesquisa?... Avalizamos que os valores propostos denotam uma contrarreação dos respondentes frente aos fatos e atitudes que pulsam diariamente na vida sociopolítica e religiosa brasileira, e que, por eles, são criticados e condenados. Nessa perspectiva, pode-se admitir que se trata de uma espiritualidade coerente com os obstáculos reais que permeiam o cotidiano da sociedade atual, tanto ao nível local, como ao nível nacional. Não obstante, fica-se com uma curiosidade. Sendo uns agnósticos, outros ateus e a grande maioria indivíduos com fé, mas sem vínculo com alguma instituição religiosa, como nutrem os valores acima mencionados que, para eles, são essenciais à vida de um indivíduo?... Somos conduzidos à questão E.4. do questionário, por meio da qual os participantes são provocados a esclarecer como pode um indivíduo sem vínculo com alguma religião cultivar na vida os valores citados por eles.

Nas respostas registradas, o que sobressai é o termo fé. Quatorze indivíduos afirmam que cultivam esses valores por meio da fé. Um diz que é “através da fé.” (E.4./1); outra afirma “sempre tendo confiança e fé nela mesma.” (E.4./19); outro alude a Deus e à prática da oração, quando confessa que cultivava os valores “crendo em Deus [e] fazendo orações

particulares.” (E.4./5).¹²¹ Outros quatro respondentes mencionam a importância da família no cultivo de valores. Um admite acreditar “[...] que esses valores são crenças de cada família e sendo assim, você aprende com a família e não [com] a religião.” (E.4./4; grifo nosso).¹²² As demais colocações apresentam várias ideias e difusas. Para o cultivo de valores, dois reportam à relevância da Bíblia, outros à importância da prática do bem, outro à mediação dos meios de comunicação social, entre outros comentários. Interessante salientar a advertência de um agnóstico – E.4./34 – ao declarar, por outras palavras, que não sendo religiosos, a religião é prescindível para o cultivo desses valores. Desse modo, supõe-se a existência de outras mediações para o aprimoramento dos valores. No entanto, uma percepção deve ser anotada. No conjunto dos 36 depoimentos é enfática a ideia de que o cultivo de valores está ao encargo de cada indivíduo, sem a sinalização de algum terceiro. Embora não haja uma alusão à contribuição de qualquer medianeiro, porventura os indivíduos pesquisados participarão de algum grupo que não seja de índole religiosa?

Gráfico 12 – Se participa de algum grupo, movimento, entidade ou organização que não seja de cunho religioso



Fonte: Elaborado pelo autor.¹²³

O gráfico acima consolida a ideia de que a grande maioria dos pesquisados cultiva sua espiritualidade por e em si mesmo. Dos oito que afirmam participar em alguma organização, ou seja, dos 18% dos pesquisados, três estão envolvidos em grupos de caráter religioso, um por motivo de amizade, outro por necessidade (material) e outro não explicita com clareza as razões. Os demais estão integrados a grupos de caráter social, um por *hobby* e os outros por uma causa de caráter político e ideológico. Os 36 que não participam de algum grupo, isto é, os 80% dos respondentes, instigam-nos a ponderar que a maioria dos indivíduos que compõe o grupo dos sem-religião que cooperou com a pesquisa porta uma espiritualidade que se

¹²¹ Os outros depoimentos que remetem à fé são: E.4./2; 9; 11; 14; 16; 20; 21; 22; 23; 25 e 29.

¹²² Os outros pareceres que citam a importância da família para o cultivo de valores são: E.4./7; 12 e 28.

¹²³ Gráfico construído a partir dos dados do item A.9. do Apêndice G.

constitui de forma apartada de instituições religiosas ou de quaisquer grupos humanos. Contudo, esses indivíduos não são ilhas no cultivo e na conservação de sua espiritualidade. De modo indubitável, as condições socioculturais, os variados meios de comunicação e certamente outros mecanismos repercutem na espiritualidade que portam. Essa observação terá que ser apreciada em algum momento desta reflexão.

2.3.3 Sistematização e categorização do conjunto de dados

Antes de entrarmos no próximo capítulo é impreterível compormos um resumo do presente capítulo e, simultaneamente, ordenarmos um quadro de ideias pertinentes ao tema da tese. Todavia, vamos, primeiramente, fazer uma recapitulação das duas seções do primeiro capítulo. Observou-se que o fenômeno dos sem-religião é um evento que, embora apresente uma diminuição significativa no ritmo de crescimento nas últimas duas décadas, prossegue numa dinâmica ascendente. Isso se explica porque a taxa média geométrica de crescimento anual dos sem-religião é sempre superior à da população brasileira. Outro dado a ser lembrado diz respeito à relevância do grupo no cenário religioso brasileiro. Conforme os documentos do IBGE, entre aproximadamente 60 grupos religiosos que dinamizam o panorama religioso no Brasil, o dos sem-religião é o terceiro que agrega mais indivíduos. Para uma sociedade vista geralmente como muito religiosa, tal como a brasileira, o terceiro grupo ser um considerado não religioso é, deveras, algo inusitado. Verificou-se, também, tanto nos estudos do IBGE como na pesquisa de campo, que os sem-religião são um fenômeno que concentra mais indivíduos dos 15 aos 39 anos. Isso nos leva a pensar a espiritualidade não religiosa em um contexto onde possivelmente está havendo uma quebra na transmissão das tradições religiosas. Acreditamos que não está havendo uma empatia dos indivíduos dessas faixas etárias com as tradições religiosas difundidas pelas gerações mais velhas. Além disso, por serem indivíduos eventualmente mais envoltos à mobilidade urbana, ao aprendizado, às tecnologias informatizadas e ao mercado de trabalho, somos levados a ponderar uma espiritualidade vinculada às condições socioculturais da cidade e do mundo contemporâneos.

O capítulo 2 coloca-nos diante de um grupo de sem-religião em que a maioria dos indivíduos, isto é, 84% dos seus componentes, já participou de uma ou de mais tradições religiosas. Desses 38 integrantes que romperam com as tradições religiosas, 33 (87%) mantiveram a fé, dois (5%) se tornaram ateus e três (8%) agnósticos.¹²⁴ Associando essa

¹²⁴ Esses últimos percentuais são calculados tendo como parâmetro de 100% os 38 sem-religião que já tiveram vínculo com alguma tradição religiosa.

situação a um dado colocado no capítulo 1, quando se constatou que 95,15% dos indivíduos que compõem o grupo dos sem-religião no Brasil são sem-religião com fé, somos levados a afirmar, e com prudência, que o fenômeno dos sem-religião não sinaliza a expansão do ateísmo ou do agnosticismo na história do Brasil, mas o desligamento crescente de indivíduos das instituições religiosas. A saída de indivíduos das instituições religiosas é um ponto a considerar na reflexão que será desenvolvida posteriormente. Por vários motivos os indivíduos pesquisados romperam com as tradições a que estavam incorporados e outros jamais criaram um vínculo. Na lista dos motivos apresentados, o âmbito institucional é o que mais se destaca na crítica e no descontentamento dos participantes. O contratestemunho, a obstinação pelo dinheiro e a hipocrisia dos fieis são, entre outros, os fatos mais focados pelos respondentes. Tais episódios sucedem-se nas instituições religiosas que lhes são mais próximas e familiares, ou seja, as igrejas cristãs.

Devido a esses fatos, alguns rompem com as instituições religiosas, mas não com a religião porque mantiveram a fé. Conforme cinco componentes (11%), ter fé em Deus, ou em algo transcendente, é ter religião. Além desses cinco, outros nove sem-religião com fé (20%), pelo conjunto de depoimentos expostos, compartilham de modo implícito dessa ideia. Em atenção a essa posição peculiar de alguns integrantes da amostra, consideramos não ser apropriado nomear tais indivíduos de sem-religião. Do nosso ponto de vista, sem-instituição é um termo mais propício a esses indivíduos. Essa ideia pode ser estendida ao grupo dos sem-religião do Brasil. Embora não tenhamos condições de especificar quantos, cremos que alguns indivíduos que o IBGE nomeia de sem religião-sem religião, certamente, se identificam mais com a expressão sem-instituição. Esse traço que é particular em alguns indivíduos leva-nos a ponderar a existência de uma espiritualidade diferenciada dos demais que compõem o grupo. Parece-nos correto afirmar que a espiritualidade de todos os sem-religião provém de uma experiência desinstitucionalizada. Porém, em alguns, que são a maioria, essa experiência pode ser conotada como religiosa, por incluir elementos alegadamente religiosos, tais como fé e Deus, mas em outros a experiência pode ser apontada como não religiosa, pela razão de não fazerem menção a algo transcendente e/ou sobrenatural. No entanto, e retomando a pergunta basilar da tese – O fenômeno dos sem-religião, no Brasil, assinala a formação de uma espiritualidade não religiosa? –, averiguar se a espiritualidade dos participantes é ou não religiosa é um assunto bastante complexo, como já percebemos na reflexão que realizamos até então.

Quando nos debruçamos acerca da acepção de espiritualidade dos respondentes e de como eles veem a relação entre espiritualidade e religião, a perplexidade de ser ou não

religiosa é notória. Na visão de 57% dos pesquisados, é possível haver espiritualidade sem religião. Entre esses, 18% afirmam de modo explícito e 22% de forma implícita que a espiritualidade independe da religião. A noção de espiritualidade da maioria dos componentes da amostra reflete uma espiritualidade não religiosa. Porém, no conjunto dos depoimentos essa concepção não se apresenta com regularidade. Alguns desses indivíduos em outras colocações já entrelaçam espiritualidade e religião de forma harmoniosa. Fazemos menção aos pareceres que associam fé e religião. Para esses, ter fé é ter um vínculo com Deus ou com o transcendente e isso é concomitantemente espiritualidade e religião. Nessa perspectiva, fé, Deus e transcendente são componentes que aludem a uma espiritualidade religiosa. Além dessa oscilação entre ser uma espiritualidade não religiosa ou religiosa, encontramos ainda no grupo dos indivíduos pesquisados aqueles que segundo os quais a espiritualidade existe unicamente vinculada à religião. Manifestam esse entendimento onze indivíduos, o que equivale a 23% dos integrantes da amostra. Como se constata, a noção de espiritualidade dos indivíduos que participaram da pesquisa transita entre uma espiritualidade não religiosa e uma espiritualidade religiosa, embora, pela análise que construímos, tenda mais pela vereda não religiosa, ideia essa que será examinada no último capítulo da tese.

Se se pretende neste estudo construir uma reflexão sobre espiritualidade não religiosa tendo como horizonte os sem-religião dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril da cidade de Belo Horizonte, cremos que o elemento fé deve ser anotado com a devida ponderação. Afirmamos isso porque a fé é um elemento central na concepção de espiritualidade dos participantes da pesquisa. Até para ateus e agnósticos, o ato de acreditar em si mesmo e nas potencialidades da vida é visto como algo fundamental. Percebemos isso quando analisamos acima os valores que do ponto de vista dos pesquisados são essenciais na vida de um indivíduo. Não importando o teor da questão abordada, o termo fé aparece frequentemente no conjunto dos depoimentos. Isso é explícito, evidentemente, nas colocações dos sem-religião com fé. O conceito fé é usado com inúmeros sentidos, porém queremos destacar aquele em que se estabelece uma relação entre fé, Deus, ou transcendente, e indivíduo. Temos, assim, três componentes que do nosso ponto de vista são fulcrais para se compreender a espiritualidade dos sem-religião, a saber, a fé, a ideia de Deus e o lugar matricial do indivíduo no campo da espiritualidade. Esse trinômio incita-nos a levantar algumas ideias e indagações que deverão ser aprofundadas e problematizadas mais adiante na presente reflexão.

Para uns, é uma espiritualidade desenvolvida desde uma experiência de fé, porém não institucionalizada. Para outros, é uma espiritualidade formada a partir de convicções apoiadas

nas potencialidades da vida. Para os primeiros, é uma espiritualidade construída segundo uma relação com Deus ou com algo superior. Para os outros, é uma espiritualidade gerada com base no que os eventos objetivos da vida sugerem. Entretanto, para todos, o indivíduo é o centro e o gerenciador no cultivo da espiritualidade. Aliás, como constatamos na análise dos depoimentos, em certos momentos Deus e o mistério da vida sequer são mencionados, e o foco da espiritualidade passa a ser unicamente o indivíduo. A espiritualidade passa a ser algo estritamente individual ao ponto de parecer não necessitar de nada que é exterior ao indivíduo. O fato de 80% dos indivíduos pesquisados não estarem vinculados e não participarem de alguma associação religiosa ou qualquer grupo, independentemente de índole, sinaliza que a grande maioria cultiva uma espiritualidade por e em si mesmo. A centralidade do indivíduo e as demais proposições neste instante apresentadas suscitam várias indagações.

Pretendemos elaborar uma reflexão sobre espiritualidade não religiosa a partir de indivíduos que afirmam não ter religião. Porém, há que considerar que no grupo dos sem-religião existem espiritualidades visivelmente diferenciadas. Como pensar a espiritualidade não religiosa a partir de posições e visões tão díspares?... Mesmo nos indivíduos que por meio da fé mantêm um vínculo com algo transcendente encontramos particularidades distintas. Como refletir sobre espiritualidade não religiosa desde um grupo onde a maioria sustenta uma fé que se basta a si própria frente a qualquer situação da vida?... Além do mais, como já apontamos acima, o referencial transcendente que outrora aglutinava grupos ou multidões por meio de uma ideia coesa de Deus, na contemporaneidade, tende a uma versatilidade interminável. O transcendente escapou do domínio das autoridades e das instituições religiosas e está, agora, sob o controle dos indivíduos. Como ponderar a respeito de espiritualidade não religiosa na ausência de um referencial consistente e coletivo?... Certamente, o único referencial comum que resta e que repercute na formação da espiritualidade dos indivíduos que compõem o grupo dos sem-religião seja a vida humana e social com todos seus dispositivos e desafios.

Ajuizar acerca de espiritualidade não religiosa segundo um grupo multifacetado e nada homogêneo, tal como o dos sem-religião, provido de histórias, de crenças, de ideias e de práticas algumas diferentes e outras desconformes é, deveras, um estudo complexo. Essa complexidade nos estimula a prosseguir a reflexão com ponderação e maturidade. Considerando as provocações sinalizadas pelo campo que adotamos para construir nosso estudo, somos desafiados a continuar a dissertar sobre espiritualidade não religiosa na contemporaneidade com circunspeção. Na análise e interpretação dos dados do Censo de 2010 e da pesquisa qualitativa *A palavra dos sem-religião*, certas proposições foram colocadas a

fim de serem problematizadas. Algumas indagações foram deduzidas e carecem de aprofundamento. Várias perguntas foram postas e aguardam, se possível, respostas. Apoiados nessa sistematização, vamos, agora, definir as categorias que nos auxiliarão na continuidade da reflexão relativamente à espiritualidade não religiosa. Para a demarcação dessas categorias, além da sistematização exposta acima, temos que nos amparar, também, na pergunta, na hipótese e no objetivo geral da presente tese.

A primeira categoria que destacamos é a centralidade do indivíduo. No conjunto dos depoimentos registrados nos questionários é enfática a ideia de que o cultivo da espiritualidade está ao encargo de cada indivíduo, sendo que essa competência é exercida sem o auxílio de algum terceiro. Ou seja, os pesquisados, de um modo geral, cultivam sua espiritualidade por e em si mesmos, e de maneira isolada. Contudo, embora prezem um protagonismo autossuficiente e se coloquem à parte das instituições religiosas, ou de quaisquer grupos humanos – vale informar que 80% dos pesquisados afirmam não participar de nenhum grupo ao nível virtual ou real/concreto –, há que reputar que os indivíduos que compõem a amostra não são ilhas no cultivo da própria espiritualidade. Cremos que as condições socioculturais repercutem, com certeza, na espiritualidade que portam. À vista disso, a centralidade do indivíduo estimula-nos a incluir duas temáticas que, no nosso entendimento, são imprescindíveis na compreensão dessa categoria. Falamos do surgimento do indivíduo como valor primordial e do impacto da cultura contemporânea nos indivíduos das sociedades atuais. A centralidade do indivíduo, por sua vez, desafia-nos a sublinhar outras duas categorias também presentes, ora de forma sutil, ora de forma explícita, no conjunto dos depoimentos dos participantes da pesquisa. Referimo-nos à desinstitucionalização da experiência religiosa e à individualização das crenças religiosas.

Sabemos que outrora, a crença e a experiência religiosas eram pautadas pelas instituições religiosas. Os conteúdos das crenças e as fronteiras da experiência religiosa eram de certa maneira comuns e precisos. Porém, na atualidade, quem estabelece esses conteúdos e essas fronteiras são os indivíduos. Frente a esse cenário, julgamos importante incorporar no desenvolvimento do tema da tese a desinstitucionalização da experiência religiosa e a individualização das crenças religiosas. No que concerne à individualização da crença religiosa associamos uma temática que, a nosso ver, deve também ser considerada. Trata-se da mutação contínua da ideia de Deus. Notamos que a ideia de Deus, na atualidade, não é gerida apenas pela cúpula das tradições religiosas, mas também por indivíduos sem religião, sendo que uns são ateus, outros agnósticos e outros portadores de fé, mas sem vínculo com alguma instituição religiosa. Sob o controle de indivíduos autônomos das instituições e dos

cânones religiosos, cremos que a ideia de Deus tenderá a ser um referencial cada vez mais volátil. Essa situação nos incita a pensar a espiritualidade não religiosa a partir de um contexto em que predomina uma ideia inconsistente e individualizada de Deus, isto é, uma ideia customizada de Deus.

Temos traçadas as três categorias que nortearão a reflexão que será desenvolvida nos próximos capítulos, notadamente no 3 e 4. Essas categorias são: a centralidade do indivíduo, a desinstitucionalização da experiência religiosa e a individualização das crenças religiosas. Sabendo que toda a pesquisa qualitativa tem suas limitações, porque é sempre construída a partir da análise e da interpretação dos pesquisadores envolvidos, há que recorrermos, indubitavelmente, a outras fontes além do campo empírico. Ingressamos, assim, no 3º procedimento da tese – pesquisa bibliográfica. Essa pesquisa se baseia fundamentalmente em livros, teses, dissertações e artigos científicos pertinentes ao estudo das três categorias delineadas e, claro, ao tema da tese. Adentremos, então, nesse novo momento da tese; em um novo procedimento técnico (3º) e em uma nova parte da reflexão (II).

PARTE II

ABORDAGEM TEÓRICO-CONCEITUAL

3 COMPREENDER O INDIVÍDUO CONTEMPORÂNEO

Neste capítulo, o medial do corpo da tese, nos debruçamos a respeito da primeira categoria que sublinhamos desde a análise e interpretação dos dados. Reportamo-nos à centralidade do indivíduo. Constatamos que, no entendimento dos participantes da pesquisa, o indivíduo ocupa um lugar central e determinante no campo da espiritualidade. Sem dúvida, esse dado nos estimula a refletir acerca da ideia de indivíduo, sobretudo a noção de indivíduo como protagonista autossuficiente e como valor primordial, tal como é concebido no momento atual da história humana, nomeadamente nas sociedades do Ocidente. O capítulo está dividido em três seções. Na primeira, denominada *O que ou quem é o indivíduo*, fazemos um estudo mais ao nível conceitual do termo indivíduo. No início dessa seção nos atemos à complexidade do conceito indivíduo, assim como de outros conceitos que fazem alusão ao ser humano, tais como sujeito e pessoa. Para ultrapassar essa complexidade procuramos, em seguida, pensar o ser humano sob o amparo da antropologia filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Encerramos essa seção apresentando a nossa concepção de indivíduo, que é a concepção que atravessa o restante corpo da tese.

Na segunda seção deste capítulo, destacamos algumas experiências e eventos que aconteceram na história da humanidade e que, de certa forma, favoreceram para a consolidação da ideia moderna de indivíduo. Daí a razão de intitularmos a seção com a expressão *Gênese do indivíduo como valor supremo*. Desenvolvemos essa seção ao abrigo da leitura que o antropólogo Louis Dumont faz acerca do individualismo. Como experiências originárias do indivíduo na história, o autor apresenta a do renunciante indiano e a do sábio helenístico. E como eventos significativos na construção da concepção de indivíduo como valor supremo, o antropólogo evidencia o cristianismo e a modernidade. Terminamos o capítulo com a seção *Cultura e individualismo contemporâneos*. Nessa seção nos apoiamos em algumas obras de Zygmunt Bauman e de Gilles Lipovetsky, nas quais os respectivos autores discorrem sobre individualismo e contemporaneidade. Percebemos que o indivíduo contemporâneo se concebe com mais soberania que o indivíduo moderno e que essa mudança é respaldada e se robustece cada vez mais pela cultura que dinamiza as sociedades imersas no processo de globalização das comunicações, dos transportes e das mercadorias. Recorremos aos autores supracitados pelo fato de se debruçarem a respeito da noção de indivíduo, modernidade e contemporaneidade. O nosso intuito neste capítulo é, portanto, construir uma reflexão, sob o auxílio desses autores, de modo a que venhamos compreender com mais

ponderação os indivíduos que participaram da pesquisa *A palavra dos sem-religião*.¹²⁵ Iniciemos, então, o estudo deste capítulo.

3.1 O que é ou quem é o indivíduo

Propomo-nos a fazer, na presente seção, uma reflexão a respeito do conceito de indivíduo. Ao se tratar de um termo que alude ao ser humano, reconhecemos, de imediato, estar diante de um assunto complexo. Muitas ideias e alguns conceitos podem ser associados ao ser humano, tais como indivíduo, sujeito ou pessoa. Porém, o que se expõe jamais expressa o ser humano na sua completude. Ficamos com a sensação de que o ser humano é sempre algo mais do que as nossas palavras ou nossos conceitos assinalam. A complexidade que ronda os conceitos relativos ao ser humano é debatida na primeira subseção, denominada *Indivíduo, um conceito complexo*. Para não ficarmos atados à complexidade dos conceitos, na subseção posterior, intitulada *O indivíduo numa perspectiva filosófica*, dissertamos acerca das categorias que, no olhar de Henrique Cláudio de Lima Vaz, compõem a totalidade da existência do ser humano. O filósofo alega que o ser humano é incessantemente um ser no mundo, um ser com o outro e um ser de transcendência. Encerramos a primeira seção do capítulo com *Nossa concepção de indivíduo*. Nessa subseção, discorreremos sobre a forma como concebemos o ser humano para que o leitor ou leitora perceba a que nos referimos quando fazemos uso dos conceitos indivíduo ou pessoa nas entrelinhas do corpo da tese.

3.1.1 *Indivíduo, um conceito complexo*

Nos estudos em que o foco está no ser humano encontramos, normalmente, vários conceitos a ele relativos. Do nosso ponto de vista, os mais usuais são: indivíduo, sujeito, pessoa e homem.¹²⁶ Nos ensaios filosóficos, os termos que encontramos frequentemente são sujeito e homem. Nos discursos de cunho sociológico, o conceito geralmente empregado é

¹²⁵ Guardadas as devidas diferenças de abordagens, outros autores, obviamente, nos auxiliarão na reflexão do capítulo 3, como Émile Durkheim, Marcel Mauss, Alain Renaut, entre outros. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Louis Dumont, Zygmunt Bauman e Gilles Lipovetsky foram referenciados acima porque são os autores basilares do conteúdo desenvolvido no presente capítulo: Vaz para auxiliar na dissertação acerca da noção de ser humano, ou de indivíduo; Dumont para ajudar no estudo da concepção de indivíduo como valor supremo; e Bauman e Lipovetsky para apoiarem na análise do indivíduo na contemporaneidade.

¹²⁶ Pode parecer secundário, mas vale a seguinte nota. Em muitos estudos, independentemente da área de conhecimento de onde esses estudos são produzidos, quando os autores e autoras aludem ao ser humano, o termo homem aparece regularmente. Vale anotar que, com certeza, tais reflexões foram elaboradas quando as teorias de gênero não eram ainda uma questão considerada pela sociedade do tempo.

indivíduo. Já nas narrativas de caráter teológico, o vocábulo corrente é pessoa. São usados conceitos diferentes. Não obstante, os autores e autoras se reportam ao mesmo objeto de estudo, no caso, o ser humano. A diferença está, evidentemente, no enfoque que permeia cada estudo. Em alguns, o ser humano é pensado na perspectiva ontológica, em outros é pensado tendo em conta a socialização e, em outros, é compreendido pelo âmbito da fé, entre outros enfoques. São vários os enfoques de investigação, assim como são diversos os conceitos empregados, mas em todos procura-se entender melhor o ser humano. Porém, há que considerar uma questão: a ambiguidade e a complexidade imbuídas em cada conceito. Todo conceito incorpora as representações que os homens e as mulheres têm a respeito do objeto a que o conceito alude. Tratando-se de um conceito que alude ao ser humano, esse incorpora as representações que os homens e as mulheres têm de si mesmos.

Sabemos que, no decorrer da história, homens e mulheres mudam a concepção que têm de si mesmos e, com isso, os conceitos que a eles se referem mudam inevitavelmente de sentido. Quando se opera a mudança no significado de um conceito, algumas representações são mantidas, outras são suprimidas e outras são acopladas ao seu campo semântico. Por isso, há que se ter em conta que, em cada conceito alusivo ao ser humano, está latente uma série de “[...] representações que, ao longo da história, o homem faz de si mesmo.” (VAZ, 1998, p. 192). A mudança semântica dos conceitos é algo que acontece paulatinamente na história do pensamento humano. Todavia, a obviedade da mudança de significado exige que, para se adquirir uma compreensão adequada de um conceito, temos de conhecer as várias representações que compõem o campo semântico do respectivo conceito. Como cada pesquisador ou pesquisadora tende a enfatizar e a atenuar umas e outras representações, infere-se que cada conceito fica propenso a várias leituras. Dado isso, concluímos que cada conceito relativo ao ser humano se apresenta com uma ambiguidade permanente. Para esclarecer essa complexidade, tomemos como exemplo o conceito de indivíduo.

A ideia de indivíduo, em nossa opinião, se apresenta constantemente como uma rede intrincada e complexa de representações, ao ponto de propiciar leituras diferenciadas.¹²⁷ Para ilustrar, recorreremos a uma alegoria que nos fala de um agricultor que encontra na sua lavoura uma pequena planta, com um caule delgado. Nessa alegoria, a planta representa o conceito de indivíduo. O agricultor resolve replantar a planta. Segura o caule com esmero e, logo que

¹²⁷ Em vários estudos pode-se constatar a perplexidade do termo indivíduo. Entre esses, destacamos dois estudos de Alain Renaut: *A era do indivíduo. Contributo para uma história da subjetividade* (1989) e *O indivíduo. Reflexão acerca da filosofia do sujeito* (1998). Nesses estudos, o autor disserta acerca de diferentes concepções filosóficas a respeito da ideia de indivíduo. E na sua exposição fica claro que tal conceito pode ser abordado a partir de diferentes perspectivas, o que causa, naturalmente, leituras diferenciadas acerca de indivíduo. Qualquer conceito relativo ao ser humano é permeado por essa ambiguidade e complexidade.

começa a extirpar, se surpreende com a extensa raiz que se alastra em várias direções. E quanto mais arranca, mais o agricultor se apercebe do comprimento colossal da raiz. Assim acontece com o pesquisador ou pesquisadora que examina miudamente o termo indivíduo. Podemos imaginar a raiz da categoria indivíduo com diversas ramificações e procedentes de várias direções. Um se espalham pela vereda da filosofia, outras se alastram pela vereda da sociologia, outras ainda por demais veredas. Da filosofia, as ramificações são múltiplas. Elas se subdividem por enfoques diferentes, tais como o cartesiano, o leibniziano, o kantiano, o nietzschiano, o heideggeriano, entre tantos outros. Da sociologia, as ramificações são igualmente diversas, e se expandem também por enfoques diferenciados, tais como o comtiano, o marxista, o durkheimiano, o weberiano, entre outros. Trata-se, com efeito, de uma rede intrincada e complexa de ramificações. Para nós, essas ramificações remetem à série de representações que compõem cada conceito.

Por qual área de conhecimento (filosofia, sociologia, antropologia, etc.) e por qual representação, ou representações, começar para se pensar a noção de indivíduo, é uma decisão que cabe àquele ou àquela que examina. O importante é registrar que a acepção de indivíduo resultante dependerá da área escolhida e das representações sublinhadas ou prescindidas no estudo. E, como existe, a possibilidade de se poder optar por uma ou outra área de conhecimento e de se fixar em uma ou mais representações, existe a contingência de se encontrar leituras adversas e/ou consonantes a respeito da ideia de indivíduo. Daí a razão de classificarmos o conceito de indivíduo como ambíguo e complexo.¹²⁸ O que estamos querendo assentar no início desta subseção é a complexidade dos conceitos alusivos ao ser humano. Indivíduo, pessoa e sujeito, do nosso ponto de vista, são conceitos revestidos de ambiguidade. Primeiro, por serem termos muitas vezes pautados pela imprecisão. A imprecisão aflora quando esses conceitos são pronunciados, ou escritos, sem se fazer, previamente, uma delimitação adequada. Segundo, por serem termos que podem ser lidos com mais de um sentido. Cada sentido que é conferido a cada um desses conceitos depende da área de

¹²⁸ Importante mencionar que estamos nos referindo à semântica, isto é, ao significado, e não à etimologia, ou ao significante, do conceito de indivíduo. Quanto à origem (etimologia) do vocábulo indivíduo, não há desencontro entre os estudiosos. Pelo que se sabe, o termo indivíduo foi cunhado pelo filósofo *Marcus Cícero* (105-43 a.C.). “[...] Cícero denominava usualmente “indivíduo” (*individuum*) cada um dos indivisíveis corpúsculos [...] como princípios dos corpos visíveis [...]” (RENAUT, 2004, p. 5). A diversidade reside na noção de indivíduo. Quanto a isso, encontramos diversas leituras.

conhecimento e das representações que o pesquisador ou pesquisadora priorizar.¹²⁹ No entanto, não é nosso objetivo estudar minuciosamente e profundamente tais conceitos pela razão que apresentamos a seguir.

Na presente tese, procuramos analisar as motivações, os pontos de vista e os sentidos atribuídos por alguns homens e mulheres que afirmam não ter religião, com o objetivo de corroborar ou não a hipótese de que se está formando, na atualidade, uma espiritualidade não religiosa entre os sem-religião. Reconhecidamente distintos em sua etimologia e semântica, os termos indivíduo e pessoa, que são registrados regularmente no corpo da tese, se referem, fundamentalmente, aos homens e às mulheres sem religião que pesquisamos. São pessoas que apresentam algumas peculiaridades, comparando-as com a maioria que compõe a sociedade brasileira, e são também uma minoria no cenário religioso. Todavia, são seres humanos. Por isso, embora façamos esse recorte – alguns homens e mulheres sem religião –, o ser humano não deixa de estar implícito na nossa reflexão. Desse modo, no lugar de nos atermos às particularidades dos conceitos de indivíduo, de pessoa e de sujeito, vamos voltar a nossa atenção às ideias que aparecem agregadas ao campo semântico de cada um desses conceitos, destacar algumas dessas ideias, com certeza as que forem mais pertinentes ao presente estudo, para, assim, compormos a nossa concepção de ser humano. Pensamos fazer essa delimitação para que o leitor e a leitora entendam a que nos referimos quando falamos de indivíduo ou de pessoa na presente tese.¹³⁰

3.1.2 O indivíduo numa perspectiva filosófica

Vamos pensar o ser humano na companhia de Henrique Cláudio de Lima Vaz e evocaremos, vez por outra, a presença de um ou de outro autor. Em sua obra *Antropologia*

¹²⁹ Além de indivíduo, os conceitos de pessoa e sujeito são também complexos. Para Marcel Mauss, a noção de pessoa remete a uma temática demasiadamente vasta, a qual foi sendo formada no curso de muitos séculos, “[...] a ponto de, ainda hoje, ser flutuante, delicada, preciosa e estar por ser elaborada.” (MAUSS, 1974, p. 209). Na visão de Henrique Cláudio de Lima Vaz, entre as categorias constitutivas do ser humano, a categoria de pessoa é das mais complexas. Por ser um termo que alude a vários conteúdos semânticos, o entendimento do conceito de pessoa é um enorme desafio para o estudioso que pretenda dissertar aquém da generalidade (VAZ, 2002, p. 189). A respeito do conceito de sujeito, Edgar Morin afirma se tratar, também, de uma noção imprecisa. Embora aluda a uma realidade que parece evidente, já que em grande parte das línguas existe uma primeira pessoa do singular, a ideia de sujeito não é tão perceptível. Afinal, “[...] onde se encontra esse sujeito? O que é? Em que se baseia? É uma aparência ilusória ou uma realidade fundamental?” (MORIN, 1996, p. 45). Como não dá para se constatar objetivamente, para Morin as respostas a essas perguntas serão de certa maneira ambíguas.

¹³⁰ No título desta subseção optamos pelo uso do termo indivíduo – *Nossa concepção de indivíduo* –, e não de ser humano, porque é o que usamos com mais frequência, seja nas entrelinhas do texto, seja nos títulos de algumas seções ou subseções. Lembramos que, no contexto da tese, o conceito de indivíduo, como também o de pessoa, alude ao ser humano. Sendo assim, a expressão *nossa concepção de indivíduo* pode ser traduzida em *nossa concepção de ser humano*.

filosófica, composta em dois volumes (1998; 2001), o filósofo disserta sobre as categorias que compõem as estruturas fundamentais, as relações fundamentais e a unidade fundamental do ser humano. As categorias relativas às estruturas fundamentais do ser humano são corporalidade, psiquismo e espírito. As que sinalizam as relações fundamentais são objetividade, intersubjetividade e transcendência. E as categorias que correspondem à unidade fundamental do ser humano são realização e pessoa. Essa categorização multiforme demonstra por si só a complexidade que envolve o ser humano. Por se tratar de uma narrativa extensiva, vamos apenas nos debruçar em torno das ideias que selecionamos para construir a nossa concepção de ser humano. A primeira categoria que destacamos é a de corporalidade. Todo ser humano se apresenta como um todo orgânico – o corpo – ocupando um determinado espaço. O ser humano é o seu corpo na medida em que é por meio do corpo que ele se torna presente, se relaciona e se comunica. Entre o corpo organismo biológico e o corpo manifestação corpórea perceptível existe um elemento mediador inerente ao ser humano. Esse elemento “[...] estabelece, pois, uma distância intencional entre o [ser humano] e o seu corpo.” (VAZ, 1998, p. 179). A presença desse elemento mediador nos estimula a considerar que a identidade do ser humano ultrapassa as fronteiras do próprio corpo (VAZ, 1998, p. 183).

O ser humano vive num mundo repleto de coisas, pessoas, instituições, etc., e regulado por eventos de diversos âmbitos (natural, social, religioso, político e outros). Ele é incitado a interagir com esse mundo e provocado pela interação desse mesmo mundo. Pela atividade psíquica, mediante o artefato da linguagem, o ser humano capta e interpreta o mundo onde vive.¹³¹ Adquire uma ideia de cada coisa com a qual tem contato e opera uma relação dialógica com os outros. A vida do ser humano é atravessada pela objetividade e pela intersubjetividade, o que o faz ser incessantemente um ser-no-mundo e um ser-com-o-outro. Todavia, o ser humano nem sempre se submete às circunstâncias advindas dos âmbitos da objetividade e da intersubjetividade. Por influência de sua faculdade de valoração e de sua

¹³¹ No capítulo 5 abordaremos três concepções distintas de espiritualidade não religiosa, de diferentes autores. Entre esses, evocaremos um autor para o qual o animal humano difere dos demais animais por ser um ser falante (CORBÍ, 1996, p. 13). Para Henrique Cláudio de Lima Vaz, o espírito é o elemento que propicia o ser humano a ultrapassar as fronteiras da intersubjetividade e objetividade. Para Marià Corbí, esse elemento é a fala, ou a linguagem. Embora enalteçam a linguagem na realização do ser humano, existe uma diferença terminante na concepção de ser humano desses autores. Para Vaz, as criações que tornam o ser humano um ser distinto dos demais animais decorrem da atividade do espírito. Por sua vez, para Corbí, a peculiaridade do animal humano reside unicamente na fala. No delineamento de nossa concepção de ser humano nos sustentamos em Vaz por ser um autor que, do nosso ponto de vista, aponta para uma visão de ser humano além de suas criações. Se a linguagem é uma criação humana, é admissível indagar que, primeiro, o ser humano é portador de uma faculdade que o habilita a criar e, segundo, que essa faculdade precede qualquer criação. Mesmo que o ser humano venha a ser condicionado determinadamente por alguma criação, no caso, a linguagem, isso não invalida ou anula a faculdade de criação e ultrapassamento inerente ao ser humano. Para Vaz, a faculdade que habilita o ser humano a criar e a se ultrapassar é o espírito. Aliás, como veremos um pouco mais adiante no corpo do texto, é o espírito que possibilita o ser humano a se transcender e autoafirmar como pessoa.

vontade, o ser humano interage pela intencionalidade que ele mesmo estabelece. Caso não fosse um ser reflexivo, permaneceria, inevitavelmente, subordinado aos condicionamentos a ele colocados. Diante dessa faceta do ser humano, somos impelidos a ir além das fronteiras do somático, do psíquico, da intersubjetividade e da objetividade. Na visão de Henrique Cláudio de Lima Vaz, a atividade que faz com que o ser humano intervenha como sujeito tem sua origem na estrutura noético-pneumática ou espiritual (VAZ, 1998, p. 204). Adentramos, assim, na categoria do espírito.

O ser humano pensa a sua existência como algo sempre em construção. “Uma das experiências mais constantes e mais profundas do [ser humano] é a de que a realização da própria vida, sendo para ele um desafio permanente, é, ao mesmo tempo, uma tarefa nunca acabada [...]” (VAZ, 2001, p. 146). Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, é no nível do espírito que se decide o sentido da própria existência e se opera a autorrealização. Por meio do elemento constitutivo do espírito, o ser humano se abre à transcendência. Essa abertura lhe faculta o ultrapassamento dos limites oriundos dos condicionamentos naturais, sociais e históricos. É a relação de transcendência que leva o ser humano “[...] além das fronteiras da sua finitude e do seu ser situado.” (VAZ, 2001, p. 96). A abertura à transcendência torna também o ser humano “[...] um ser estruturalmente aberto para o Outro.” (VAZ, 1998, p. 201).¹³² É claro que devemos pensar as categorias constitutivas de modo integrado, ou seja, como componentes constituintes de um todo. Mas o fato de o ser humano ser capaz de se transcender nos permite considerar que “[...] o espírito, apesar da íntima união com o corpo, tem, face a ele, uma certa autonomia.” (RABUSKE, 1999, p. 82).¹³³

Não obstante a autonomia do espírito, a atividade espiritual não exclui a corporalidade e o psiquismo. Pelo contrário, fomenta a integridade do ser humano. “A experiência espiritual [...] é, na verdade, a experiência fundamental segundo a qual o [ser humano] está presente a si mesmo e está presente ao mundo.” (VAZ, 1998, p. 204). Da relação de transcendência se vislumbra a categoria de pessoa do ser humano. Pessoa é a forma pela “[...] qual o sujeito ou o

¹³² Esse Outro pode ser pensado como Deus ou como o Absoluto. A experiência de abertura para o Outro, que é um aspecto da experiência espiritual humana, será aprofundada no capítulo 4, na seção *A respeito de experiência religiosa* (4.1).

¹³³ Para tentar elucidar essa “certa autonomia” do espírito em relação ao corpo, recorreremos a um fato humano comum: diante da mesma situação, as pessoas manifestam comportamentos diferentes. Por exemplo, frente a uma doença grave e de intensa dor, podemos encontrar pessoas que atravessam esse período ora com resiliência, ora com desesperança. Essa diferença comportamental se deve, certamente, a essa “certa autonomia” do espírito em relação ao corpo, a que Rabuske se refere. E do nosso ponto de vista, o termo “certa” está apropriado porque indica que o que existe de constitutivo no ser humano não repercute mecanicamente ou da mesma maneira em todas as pessoas, mas é algo que depende de cada pessoa. Se deduz, então, que o que é constitutivo no ser humano é assumido de forma individual. Isso apela a apreciarmos com atenção, junto com a dimensão social, a dimensão pessoal ou individual dos fenômenos que estudamos.

Eu se exprime ou se diz a si mesmo.” (VAZ, 2001, p. 192). Guardada a devida distinção de abordagens, para outros autores, como Marcel Mauss, a noção de pessoa remete à ideia do “eu”, que por sua vez aponta para a individualidade daquele ou daquela que interage ou se comunica com os demais outros (MAUSS, 1974, p. 211).¹³⁴ Como ser pensante, relacional e dialogante, cada pessoa se apreende a si mesma como um “eu” ao longo de sua existência. Embora haja mudanças profundas na passagem do ser-criança para a adolescência, da adolescência para a juventude, da juventude para a fase adulta e dessa para a velhice, cada pessoa se identifica com um “eu” no decorrer desses diferentes ciclos da vida. Por mais diferente que esteja, a pessoa idosa que tem em mãos uma fotografia sua de muito tempo atrás diz à que está ao seu lado – *Esta sou eu*.

O vínculo do ser pessoa à ideia do eu nos remete a Christian Wolff, para o qual “pessoa diz-se o ente, que conserva a memória de si, isto é, lembra-se que é aquele mesmo ente, que antes esteve neste ou naquele estado.” (WOLFF apud RABUSKE, 1999, p. 207). E nos remete também a David Hume, segundo o qual “[...] a palavra pessoa designa um ser pensante, inteligente, que possui razão e reflexão, e pode apreender a si mesmo, i. é, como a mesma coisa, que pensa em diversos tempos e diversos lugares; fá-lo apenas por meio da consciência [...]” (HUME apud RABUSKE, 1999, p. 207). Enfim, para encerrar esta reflexão a respeito do ser humano, sublinhamos a ideia de que pessoa é a categoria que denota o estágio mais elevado de autoafirmação do ser humano (VAZ, 2001, p. 192). Desse modo, quando na tese falamos de ser humano ou de indivíduo, não podemos esquecer de que estamos falando da pessoa humana.

3.1.3 Nossa concepção de indivíduo

Podemos perceber que quanto mais avançamos na reflexão, mais atônitos podemos ficar com os inúmeros conceitos que vão se agregando à noção de ser humano. À medida que nos debruçávamos acerca das categorias constitutivas do ser humano, indicadas por Henrique Cláudio de Lima Vaz, outros conceitos iam sendo vinculados ao campo semântico, tais como: eu, sujeito, consciência, entre outros. Cremos que qualquer estudo minucioso e profundo das categorias constitutivas e dos conceitos correlatos não capta o que o indivíduo ou a pessoa realmente é.

¹³⁴ Estamos cientes de que nesse instante da reflexão fazemos uma articulação de conceitos oriundos de abordagens distintas, de autores diferenciados e de diferentes áreas do conhecimento. Referimo-nos ao uso do conceito de “eu” ora vindo da análise de Vaz, ora procedente da investigação de Mauss, que se tratam, evidentemente, de abordagens distintas.

É praticamente impossível confinar a diversidade constitutiva da pessoa a um conceito. Dificilmente uma definição abarcará a totalidade daquilo que a pessoa é. Igualmente, difícil seria uma definição sobre a pessoa que gozasse de uma aceitação de todas as ciências (antropologia, filosofia, sociologia, psicologia, medicina, etc.). Cada ciência a contempla a partir de um método e um ponto de vista. A pessoa é estudada e analisada segundo a visão setorizada de cada ciência. Dificilmente uma ciência tem uma percepção da totalidade da complexidade da pessoa, visto que ela escapa de qualquer possibilidade de ser reduzida a um único olhar. Portanto, cada ciência tem algo de legítimo a dizer sobre a pessoa. No entanto, não há uma ciência que defina a pessoa esgotando a pluralidade de seus aspectos (OLIVEIRA, 2016, p. 589).

A nosso ver, é fundamental termos em atenção o sobreaviso que nos é apresentado acima. Resumidamente, somos alertados de que qualquer definição ou ciência não abrange a totalidade do que a pessoa é e de que qualquer estudo a respeito da pessoa é sempre um parecer particular de um ou de uma cientista e, por isso, uma análise sempre inconclusiva.

Com esse conselho cautelar, fica subentendido que, ao analisarmos os sem-religião, especificamente os 45 participantes da pesquisa, estamos nos debruçando sobre pessoas que nunca são e serão compreendidas na sua integralidade, e que as ideias que expormos a respeito desses indivíduos serão sempre um ponto de vista e jamais uma expressão, digamos, fidedigna do que eles realmente pensam e vivem. No entanto, sendo pessoas humanas, nós temos uma prévia concepção. Acreditamos que ao debruçarmos a respeito de 45 pessoas sem religião, estamos dialogando com indivíduos que são seres-no-mundo, isto é, pessoas circunscritas a um determinado lugar (sociedade) e momento da história humana (primeiras décadas do século XXI). Além desse vínculo ininterrupto com o mundo, são também indivíduos situados numa inter-relação contínua com os outros, quer dizer, seres-com-os-outros. Afinal de contas, a pessoa existe e se forma somente em relação com os outros. A relação com os outros não é algo secundário ou periférico, mas inerente à natureza da pessoa humana e, por isso, essencial para a sua subsistência (OLIVEIRA, 2016, p. 563).

Como todo e qualquer indivíduo, os participantes da pesquisa estão sujeitos à interdependência humana, assim como às circunstâncias do contexto e do tempo em que vivem. Porém, são hábeis de ultrapassar os diversos condicionamentos que encontram na vida, sejam naturais, subjetivos, sociais ou históricos. São indivíduos aptos a interagirem como sujeitos, porque podem intervir segundo sua valoração e vontade, e de imprimir sentido à sua existência. Mais que isso, são capazes de se abrirem a uma transcendência maior, isto é, a estabelecerem uma relação com o Outro (Deus, Absoluto, ou outro nome que possamos dar, por exemplo, mistério). Enfim, são indivíduos que vivem na tensão dos limites intrínsecos à vida humana e da autonomia que advém das faculdades inerentes ao ser humano. Viver nessa

tensão é, afinal, a vida de todo indivíduo, pelo fato de ser um ser individual, social, espiritual, cultural e histórico. É nessa perspectiva que entendemos as pessoas que participam da pesquisa *A palavra dos sem-religião*. Não obstante essa situação de interdependência objetiva e intersubjetiva, os sem-religião pesquisados, no encaminhamento de sua existência, se colocam “acima” de qualquer outro, seja pessoa, tradição ou instituição. Será significativo entendermos os fatores que proporcionaram aos indivíduos da atualidade terem essa autoridade e superioridade diante de tudo e de todos. É o que vamos pensar a seguir.

3.2 Gênese do indivíduo como valor supremo

Na presente seção, dedicamo-nos à análise da formação da ideia de indivíduo como valor supremo. Trata-se do estudo da noção de individualismo, na perspectiva de Louis Dumont. Procuramos entender como o protagonismo do indivíduo foi se firmando na história da humanidade, de modo particular no Ocidente, ao ponto de o próprio indivíduo se manifestar com primazia ante instituições, tradições, religiões, ideologias, entre outras realidades da vida social. Antes da era cristã, em algumas sociedades já se podem detectar indícios de manifestação do ser humano como indivíduo. Os momentos embrionários do primado do indivíduo são analisados na primeira subseção, em *Manifestações originárias do individualismo*. A seguir, destacamos dois eventos que se desenrolaram no Ocidente e que foram significativos na formação da ideia de indivíduo como sumo valor. O primeiro é o cristianismo. No olhar de Dumont, o cristianismo ao incitar o discernimento e ação pessoais contribui de modo profundo no revigoramento da ideia de indivíduo. Essa temática é desenvolvida na segunda subseção, designada *O indivíduo que procede do cristianismo*. O segundo evento que se realça na valorização do indivíduo é a modernidade. A modernidade do Ocidente é o esplendor do ser humano como indivíduo. Na modernidade se inicia efetivamente a emancipação do indivíduo frente a qualquer ordem heterônoma ou externa a ele mesmo. Essa questão é abordada na última subseção, em *O indivíduo moderno*. Posto isso, iniciemos o estudo da gênese do indivíduo como valor supremo.

3.2.1 Manifestações originárias do individualismo

A razão que nos leva a explorar a noção de individualismo se deve ao lugar e valor que os participantes da pesquisa *A palavra dos sem religião* conferem ao indivíduo no

gerenciamento da espiritualidade. Como vimos no conjunto dos depoimentos, a espiritualidade, ao ser inerente ao ser humano, pode ser cultivada de modo autônomo pelo próprio. Na visão dos pesquisados, cada indivíduo é *rei e senhor* – usamos essa sentença porque julgamos que expressa de modo sensato o posicionamento dos participantes da pesquisa – no comando de sua existência, de suas crenças ou descrenças e, claro, de sua espiritualidade. Devido a esse dado relevante do campo, optamos fazer um estudo do individualismo para entender melhor a soberania adquirida e manifestada pelo indivíduo contemporâneo. Para isso, é importante procurar perceber de onde advém essa preeminência do indivíduo e como foi se afirmando na história do Ocidente. Louis Dumont é o autor que vai nos auxiliar a pensar o individualismo numa perspectiva antropológica.¹³⁵

Porém, antes de adentrarmos na leitura antropológica de Dumont, vamos nos debruçar sobre uma ideia evidenciada regularmente acerca de individualismo que, a nosso ver, deve ser rebatida. Quando uma pessoa está diante de outra que manifesta alguma atitude egocêntrica ou egoísta, geralmente, a primeira rotula esse ato de individualismo. Se esses atos são taxados de individualismo é sinal de que o termo é vinculado muitas vezes à ordem do egoísmo. Essa situação nos remete a uma reflexão de Émile Durkheim a respeito de individualismo.¹³⁶ O autor adverte que o individualismo que tende ao egoísmo e ao isolamento dos indivíduos deve ser combatido. Trata-se do individualismo em que o indivíduo coloca seu conhecimento, ideias e sensações – podemos acrescentar desejos e vontade – acima de tudo e de modo imprescritível. Embora esse tipo de individualismo exista, é um equívoco pensar que o individualismo se reduza ao egoísmo, ou a um utilitarismo em benefício próprio (DURKHEIM, 2007, p. 300). Anotemos que

[...] se a dignidade do indivíduo proviesse de suas constituições individuais, das particularidades que o distinguem de outrem, poder-se-ia temer que ele se tranque em uma espécie de egoísmo moral que tornaria impossível qualquer solidariedade. Mas, na realidade, ele a recebe de uma fonte mais alta e comum a todos [...] É a humanidade que é respeitável e sagrada; ora, ela não está toda nele. Ela está dispersa em todos seus semelhantes [...]. (DURKHEIM, 2007, p. 303).

¹³⁵ Tudo indica que os primeiros autores a refletirem sobre o individualismo em seus escritos são Benjamin Constant (2015), no discurso *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, e Alexis Tocqueville (2014), no estudo intitulado *A democracia na América*. Ambos refletem o individualismo a partir da dinâmica das sociedades democráticas do seu tempo. A nossa escolha por Louis Dumont (1985) se deve à razão de ser um autor que reflete o individualismo numa perspectiva histórica e, também, pelo fato de ser um autor mencionado com frequência por aqueles que se debruçam a respeito do individualismo moderno.

¹³⁶ Trata-se de um artigo intitulado *O individualismo e os intelectuais*, no qual Durkheim (2007) reflete sobre o individualismo no âmbito da intelectualidade. O autor não reduz a intelectualidade ao grupo dos intelectuais e/ou pensadores, mas estende-a a todos os indivíduos que fazem uso de sua inteligência na busca de novos conhecimentos, ideias e sensações. Nessa perspectiva, é intelectual todo indivíduo que em seu ofício, independentemente da atividade que exerce, se empenha em desenvolver e ampliar sua inteligência.

Do ponto de vista de Durkheim, a dignidade do indivíduo procede não da sua individualidade, mas do que é comum a todos os indivíduos – a humanidade. “[...] o indivíduo, assim entendido, é a glorificação, não do eu, mas do indivíduo em geral. Tem por incumbência, não o egoísmo, mas a simpatia para tudo que é [humano].” (DURKHEIM, 2007, p. 304). Quando pautado pelo que é comum aos indivíduos, e não pelo egoísmo, o sociólogo sugere que o individualismo se tornará benéfico e promissor. Constatase, dessa forma, que o individualismo que pauta determinada sociedade pode ser assumido ora para fins individualistas, ora em prol do indivíduo em geral, isto é, da espécie. Nesse último caso, o individualismo é salutar e jamais deve ser “[...] denunciado como inimigo que é preciso combater a todo custo!” (DURKHEIM, 2007, p. 307). Recorremos a esse artigo de Durkheim com o intuito de enfatizar o olhar crítico do sociólogo acerca de individualismo.¹³⁷ Pensamos ser pertinente conservar essa leitura, primeiro, para nos precavermos desse olhar taxativo que vincula individualismo a egoísmo e, segundo, para, quando oportuno, evocá-la na nossa reflexão a respeito de espiritualidade não religiosa e da centralidade do indivíduo. Posto isso, vamos, então, nos ater à análise do individualismo exposta por Louis Dumont.

No olhar de Louis Dumont, os homens e as mulheres modernos se veem como valor supremo. Em termos dumontinianos, isso quer dizer que a vida moderna é estruturada segundo a ideologia do individualismo. Dumont define o individualismo como a ideologia que concebe e defende o indivíduo como valor supremo (DUMONT, 1985, p. 37). Por isso, convém anotar que a noção de individualismo em Dumont “[...] não se refere ao indivíduo empírico, à unidade do grupo social, mas à dimensão moral do termo que diz respeito à forma de consciência do homem moderno de pensar a si mesmo como indivíduo [...]” (PINHEIRO, 2001, p. 96). Desse modo, sublinha-se que a ideia de individualismo se centra no plano conceptual de indivíduo que os homens e as mulheres têm de si mesmos e não no plano de ideias ou de fatos relativos à ordem do egoísmo ou de algum tipo de utilitarismo. Frente à evidência do individualismo, Dumont resolve estudar a origem da ideologia moderna. Entre diferentes práticas humanas, o autor destaca a vivência do renunciante da Índia e a do sábio helenístico como momentos significativos de afirmação do ser humano como indivíduo. Entre

¹³⁷ Alexis Tocqueville (2014) também distingue individualismo de egoísmo. Para esse autor, o egoísmo sempre existiu no mundo; é o instinto que impele o ser humano ao apego próprio e a referir tudo a si mesmo. O individualismo decorre da igualdade conquistada nas sociedades democráticas e incita os indivíduos, com suas famílias e grupo de amigos, ao isolamento da vida social. “À medida que as condições se igualam, encontramos um número maior de indivíduos que [...] não devem nada a ninguém, não esperam por assim dizer, nada de ninguém, acostumam-se a se considerar sempre isoladamente, imaginam de bom grado que seu destino inteiro está em suas mãos.” (TOCQUEVILLE, 2014, p. 121). No olhar de Tocqueville, o egoísmo é algo instintivo; já o individualismo provém de um juízo equivocado a respeito da vida social (TOCQUEVILLE, 2014, p. 119).

vários acontecimentos históricos, Dumont considera o cristianismo como um evento relevante na formação da noção de indivíduo.¹³⁸

Segundo Louis Dumont, as sociedades antigas, ou sociedades tradicionais, são configuradas pelo holismo. Trata-se de uma concepção completamente distinta e oposta ao individualismo. Numa visão holística, a totalidade – o cosmos e a sociedade compõem um todo – é o principal, o valor supremo. No individualismo, como já sabemos, o valor supremo é o indivíduo. Para elucidar e ratificar a oposição dessas duas concepções, Dumont escreve: “quando o indivíduo constitui o valor supremo, falo de individualismo; no caso oposto, em que o valor se encontra na sociedade como um todo, falo de holismo.” (DUMONT, 1985, p. 37). Na perspectiva dumontiniana, o holismo é a configuração que molda a cultura das sociedades antigas. Nesse arranjo cultural, o indivíduo tem de se submeter às estruturas e às normas da sociedade. Para o autor, as sociedades tradicionais se regem pela heteronomia. Sinal disso é que “[...] nessas sociedades, a tradição se impõe ao indivíduo sem ter sido por ele escolhida e nem, conseqüentemente, ter sido fundada em sua própria vontade. É-lhe imposta de fora, sob forma de transcendência radical à qual os [indivíduos] obedecem como obedecem às leis da natureza.” (RENAUT, 2004, p. 28). Não obstante, é numa sociedade holista, regulada pela dependência e subordinação dos indivíduos, que Dumont vislumbra o surgimento do individualismo.

Dumont nos conduz à sociedade indiana tradicional, antiga, para observar a experiência do renunciante. Para o renunciante da Índia, o caminho da libertação está no abandono do mundo e no desenvolvimento espiritual individual. O renunciante abdica da vida social e das prerrogativas de sua casta “[...] para consagrar-se ao seu progresso e destino próprios. Quando olha para trás de si, para o mundo social que abandonou, vê-o a distância, como algo desprovido de realidade [...] O renunciante basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo.” (DUMONT, 1985, p. 37). Ao romper com o *status quo* de sua sociedade, assumir um estilo de vida invulgar e enveredar por um caminho separado dos caminhos comuns, seguramente, o renunciante afirma sua individualidade. Ponderando que todas essas nuances são resultado de uma tomada de consciência e de uma opção voluntária, também nós apreendemos, tal como Louis Dumont, indícios do individualismo na experiência do

¹³⁸ Embora Dumont pense o individualismo a partir da experiência do renunciante indiano, para outros autores, tal como Marcel Mauss, a noção de indivíduo já está presente nos primeiros agrupamentos humanos. Mauss sustenta que em nenhuma tribo e língua não tenha surgido a noção de “eu-mim” (MAUSS, 1974, p. 211). Em cada tribo havia um recurso linguístico usado por cada membro quando esse queria se referir a ele mesmo, ao “eu-mim”. Segundo esse autor, a ideia de indivíduo começa a ser gerada quando irrompe essa ideia do “eu”. Não esqueçamos, contudo, que essa noção de “eu” foi construída de forma muito lenta nas primeiras sociedades humanas, ora sob formas verbais, ora não verbais (MAUSS, 1974, p. 209).

renunciante indiano.¹³⁹ Além da prática do renunciante indiano, a noção de indivíduo, no parecer de Dumont, também foi sendo gestada na atividade de alguns filósofos do mundo helenístico.

[...] a transição no pensamento filosófico de Platão e Aristóteles para as novas escolas do período helenístico mostra uma descontinuidade [... que se trata do] surgimento súbito do individualismo. Enquanto que a polis é considerada autossuficiente em Platão e Aristóteles, presume-se agora ser o indivíduo quem se basta a si mesmo [...] Esse indivíduo é, ora suposto como um fato, ora apresentado como um ideal por epicuristas, cínicos e estoicos indistintamente [...] o primeiro passo do pensamento helenístico foi deixar para trás o mundo social. (DUMONT, 1985, p. 39).

Verifica-se uma grande mudança de Platão e Aristóteles para seus sucessores. Todos refletem acerca do ser humano, contudo, os primeiros pensam o ser humano sobretudo vinculado à *polis*, os posteriores pensam o ser humano fundamentalmente desprendido da vida social (DUMONT, 1985, p. 41). Para esses, a chave do desprendimento e da felicidade está em cada indivíduo. Na visão de Zenão de Cício, fundador da escola filosófica estoica, “[...] o Bem é o que torna o homem independente de todas as circunstâncias exteriores. O único Bem é interior ao homem. A vontade do indivíduo é a fonte de sua dignidade e de sua integridade.” (DUMONT, 1985, p. 49).

Tanto para o renunciante indiano como para o sábio helenístico, o caminho da realização humana passa pela renúncia ao mundo, e essa opção deve ser tomada e desenvolvida por cada indivíduo. Nessas e em outras práticas humanas o protagonismo do indivíduo vai-se afirmando lentamente na história.¹⁴⁰ Doravante, para Dumont, o cristianismo exerce uma influência substancial na noção de indivíduo. Ainda que as ideias de indivíduo e de pessoa sejam distintas em termos etimológicos e semânticos, quando as duas são usadas fazendo alusão ao ser humano, nesse caso, elas podem ser pensadas de forma correlacional.

¹³⁹ Marcel Mauss considera que a Índia é a mais antiga civilização a ter noção de indivíduo, da consciência individual, ou do “eu”, embora esse “eu”, visto na perspectiva dos *Upanishad* – compilação de conversas entre mestre e discípulo a respeito do Livro dos *Vedas*, textos sagrados do hinduísmo –, seja algo ilusório (MAUSS, 1974, p. 225). No entanto, em nenhuma outra sociedade, senão a chinesa, a noção do indivíduo foi tão enfatizada. O nome colocado a cada indivíduo expressa categoricamente a sua posição e a sua forma de vida, ou seja, sua individualidade. Porém, a China “[...] tirou da individualidade todo caráter de ser perpétuo e indecomponível.” (MAUSS, 1974, p. 226).

¹⁴⁰ O renunciante indiano e o sábio helenístico nos reportam à era axial, evento que ocorre entre os anos 800 a.C. e 200 a.C., que se caracteriza pelo aparecimento de correntes filosóficas e religiosas a respeito da humanidade e do mundo em diferentes culturas e regiões do planeta, tais como Índia, China e Oriente Médio. Para Henrique Cláudio de Lima Vaz e Charles Taylor, essa virada axial é vista também como uma época capital para a emergência do indivíduo. Conforme Vaz, a ideia de indivíduo foi gestada muito lentamente desde a pré-história, no entanto, o “tempo-eixo” é um passo decisivo na direção do pleno protagonismo histórico do indivíduo (VAZ, 2001, p. 200). Para Taylor, o distanciamento do mundo e o modo de vida fora do comum de filósofos, místicos e profetas dessa época já espelham a noção de indivíduo como personagem central da história (TAYLOR, 2012a, p. 604).

Louis Dumont segue essa mesma linha. Para o autor, a noção de indivíduo se robustece com a categoria de pessoa procedente da tradição judaico-cristã (DUMONT, 1985, p. 36).¹⁴¹

3.2.2 O indivíduo que procede do cristianismo¹⁴²

Desde os primórdios, o cristianismo é uma tradição que instiga o protagonismo e a responsabilidade de cada pessoa. Toda pessoa que escuta Jesus de Nazaré, ou os seus apóstolos, é convocada a se converter e a moldar sua vida conforme a vontade de Deus. Essa mudança depende da opção de cada um e de cada uma. Por isso, os ensinamentos de Jesus, embora sendo remetidos à multidão, se dirigem de modo primordial à pessoa individualmente (DUMONT, 1985, p. 50). Além dessa incumbência de cunho individual, cada um é incitado a criar uma relação pessoal com Deus, em espírito e verdade. Prescinde-se, desse modo, de qualquer templo sagrado ou de outro mediador mundano,¹⁴³ para que aconteça o encontro pessoal com Deus. Sendo criada à imagem e semelhança de Deus e estando habilitada a estabelecer uma relação filial e tu-a-tu com Deus, o cristianismo tem a peculiaridade de conferir a cada indivíduo um valor supremo e inabalável. Como essa dignidade é um valor absoluto inerente a toda pessoa humana, o cristianismo se apresenta com a peculiaridade de instituir uma fraternidade universal. Nesse sentido, pode-se dizer que o cristianismo é uma

¹⁴¹ Por ser uma categoria reinterpretada continuamente, a noção cristã de pessoa abarca um conteúdo complexo e inacabado. Como neste momento do trabalho o nosso foco está no individualismo latente nos primórdios do cristianismo, vamos apenas nos ater às ideias que, do nosso ponto de vista, se adequam à origem da ideia cristã de pessoa. Por esse motivo, não faremos menção a reflexões posteriores a respeito da visão cristã de pessoa humana. Entre várias reflexões, sugerimos *A dimensão teológico-cristã da pessoa humana*. Nesse artigo, Renato Oliveira (2016) faz uma incursão acerca da história filosófico-teológica do conceito de pessoa e da respectiva dimensão teológica e axiológica. O autor evoca autores da época medieval à contemporânea, e documentos em que o conceito está presente explícita ou implicitamente, tais como a Constituição Pastoral *Gaudim et Spes* e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, respectivamente.

¹⁴² Na abordagem que faz, Louis Dumont (1985) se atém a dois períodos do cristianismo: aos primórdios do cristianismo e à época da Reforma, destacando as figuras de Lutero e, de modo especial, a de Calvino.

¹⁴³ Na verdade, isso não veio a se consumir. A Igreja de Roma se firmou como único instrumento de mediação entre Deus e a humanidade. Com a conversão do imperador Constantino ao cristianismo, no início do século IV, a Igreja, outrora perseguida, se torna uma instituição oficial. Com essa mudança, o papel mediador da Igreja entre o céu e a terra é legitimado e consolidado (DUMONT, 1985, p. 59). No início do século XI acontece o cisma entre a Igreja de Roma e a Igreja de Constantinopla. Porém, no Ocidente, a Igreja de Roma continua exercendo seu poder mediador entre o divino e o terreno. Esse poder vem a ser abalado com a Reforma protestante, no século XVI, já na modernidade. Para uma visão geral da história da Igreja sugerimos o livro *História da Igreja*, de Pierre Pierrard (2010); para um aprofundamento das causas e da propagação da Reforma indicamos o livro *História da Igreja. De Lutero a nossos dias*, de Giacomo Martina (1997).

religião que aponta para um individualismo absoluto e para um universalismo absoluto em relação a Deus (DUMONT, 1985, p. 42).¹⁴⁴

O cristianismo induz a relativizar a ordem mundana, na medida em que o fundamento de sentido e de valoração do ser humano está numa ordem extramundana, ou seja, em Deus (DUMONT, 1985, p. 47). Trata-se de uma cosmovisão que subordina o indivíduo e o mundo ao transcendente. Cada pessoa é instigada a buscar Deus e a conformar sua vida à vontade de Deus. Para isso, é imprescindível renunciar à vida do mundo. Consoante essa concepção, ser pessoa é ser um “indivíduo-em-relação-com-Deus”, ou um “indivíduo-fora-do-mundo” – encontramos essas expressões na obra de Louis Dumont (1985). Percebe-se que o mesmo tipo sociológico patente no renunciante indiano, ou no sábio helenístico, – o indivíduo-fora-do-mundo – é avivado também no cristianismo (DUMONT, 1985, p. 39). Desse modo, o cristianismo, ao estimular o indivíduo à renúncia do mundo e à adoração de Deus, intensifica ao mesmo tempo sua individualidade. Todavia, com o movimento da Reforma, o individualismo secular do cristianismo vai passar por uma mutação. Além de o potencial individual ser enaltecido, num momento mais avançado da Reforma, o mundo adquire um valor tal que os cristãos de “indivíduos-fora-do-mundo” se tornam “indivíduos-no-mundo”. A partir de Lutero, e depois com Calvino, a fé individual e a ação no mundo passam a ser valorizadas e centrais, e com isso se intensifica a individualidade do ser-cristão.¹⁴⁵

Na teologia de Lutero, Deus não necessita de mediadores, pois “[...] Deus ainda é acessível à consciência individual pela fé, o amor e, numa certa medida, pela razão.” (DUMONT, 1985, p. 65). Desconsidera-se a mediação da Igreja e de seus dignitários. Lutero faz desmoronar o domínio que a Igreja exerce sobre o indivíduo. “Não existe diferença entre os homens “espirituais” e “temporais”, todos os crentes possuem uma autoridade igual em matéria espiritual [...]” (DUMONT, 1985, p. 93). A partir da Reforma, a fé individual é

¹⁴⁴ A antropologia cristã ao salvaguardar a dignidade da pessoa como valor absoluto não legitima um antropocentrismo absoluto, no qual a pessoa se basta, ou é tida como centro e fim absoluto. Além de a pessoa ser um absoluto relativo, porque seu fundamento é Deus, “a relação entre o ser humano e Deus não permanece confinada somente entre os dois [...]” (OLIVEIRA, 2016, p. 582). Do ponto de vista cristão, a comunhão da pessoa com Deus passa, obrigatoriamente, pela comunhão com os seus semelhantes e com toda a Criação.

¹⁴⁵ Anteriormente a Louis Dumont, Max Weber já tinha sinalizado o potencial do protestantismo no fortalecimento da individualidade. Ao analisar o ascetismo racional voltado para o mundo exterior, proveniente das “seitas ocidentais”, de modo particular das “seitas protestantes”, Weber argumenta que “os conventículos e seitas ascéticas formaram uma das bases históricas mais importantes do “individualismo” moderno. Seu rompimento radical com a servidão patriarcal e autoritária, bem como a sua forma de interpretar a declaração de que é devida maior obediência a Deus do que ao homem, tiveram especial importância.” (WEBER, 1982a, p. 369, grifo do autor). Na obra do sociólogo, o termo seitas alude às associações que aceitam em seu meio apenas pessoas qualificadas religiosamente e às comunidades de monges de todo o mundo (WEBER, 1982b, p. 331). Segundo Weber, quanto mais se valoriza o trabalho ativo e ascético no mundo, mais se cultiva a racionalização e sublimação da posse das “coisas mundanas”, e a “*autonomia interior e lícita* das esferas individuais [...]” (WEBER, 1982c, p. 377, grifo do autor).

revalorizada e, por consequência, o indivíduo se vê com uma margem de liberdade na sua relação com Deus.¹⁴⁶ Em Calvino ocorre uma mudança profunda na relação do cristão com o mundo. Segundo a teologia calvinista, a vontade de Deus se realiza no mundo. Por isso, é no mundo que o cristão cumpre sua missão. A tarefa do cristão não é mais do que “[...] trabalhar pela glorificação de Deus no mundo [...]” (DUMONT, 1985, p. 65). No lugar de ser visto como algo antagônico, o mundo passa a ser concebido como algo conveniente, desde que o indivíduo se sujeite à vontade divina. A ordem extramundana se incorpora na vontade do indivíduo e se manifesta por meio de sua ação no mundo. De indivíduos-fora-do-mundo, os cristãos são atizados a se tornarem indivíduos-no-mundo e a se centrarem mais na sua ação e racionalidade, ou seja, na sua individualidade.

No cristão, a relação com Deus e a relação consigo mesmo tendem a se confundir, e a vontade de Deus e a vontade própria tendem a se identificar. Ao se ver habilitado a apropriar-se da vontade divina, o cristão se qualifica como fonte de ajuizamento e de valoração. O valor moral dos atos de um indivíduo passa a ser medido, primeiramente, por ele mesmo. A intencionalidade de seus atos é algo tão íntimo que só o próprio indivíduo tem acesso. Na reforma calvinista, o centro da vida moral é “[...] deslocado de fora para dentro, e o indivíduo [é] erigido como juiz soberano de sua própria conduta, sem ter outra satisfação a dar senão a si mesmo e a seu Deus.” (DURKHEIM, 2007, p. 307). Devido a essa soberania individual, Nietzsche atribui ao cristianismo a versão do individualismo. “Foi o cristianismo que incitou o indivíduo a erguer-se enquanto juiz de todas as coisas [...]” (NIETZSCHE apud RENAUT, 1989, p. 201).¹⁴⁷ cremos que, com o deslocamento do centro da vida moral da instituição para o indivíduo, dá-se um enorme passo a favor da supremacia do indivíduo. “O indivíduo está agora no mundo, e o valor individualista reina sem restrições nem limitações.” (DUMONT, 1985, p. 63).

¹⁴⁶ Usamos a palavra *revalorizada* porque já nos primórdios do cristianismo, na atividade de Jesus de Nazaré, a fé individual é reconhecida e valorizada. Quando constatava algo extraordinário em alguma pessoa, Jesus atribuía esse feito à fé da própria pessoa. Eis alguns desses fatos: para uma mulher, Jesus falou: “[...] é grande a sua fé! Seja feito como você quer.” (Mt 15, 28); para um homem, ele dirigiu estas palavras: “Pode ir, a sua fé curou você.” (Mc 10, 52); para outro, ele disse: “[...] vá. Sua fé o salvou.” (Lc 17, 19); entre outros tantos episódios semelhantes que são narrados nos evangelhos.

¹⁴⁷ Antes de Nietzsche, Ludwig Feuerbach já tinha comentado que o cristianismo não é mais do que uma construção que tem como alicerce a crença do indivíduo nele mesmo. Para o filósofo, “[...] a qualidade característica da religião, e em especial a cristã, é que ela é uma entidade inteiramente antropoteística, o amor exclusivo do homem por si mesmo, a afirmação exclusiva da essência humana subjetiva [...]” (FEUERBACH, 2007, p. 74).

Contudo, “Troeltsch,¹⁴⁸ adverte-nos contra uma interpretação que veria em Calvino um individualismo atômico sem freio.” (DUMONT, 1985, p. 66). Claro que a ideia calvinista de indivíduo-no-mundo não se opera prontamente nas sociedades onde a Reforma vingou. Aliás, o potencial individual do cristão, sinalizado desde os primórdios do cristianismo, é regularmente controlado no Ocidente pela instituição eclesiástica, seja pela Igreja de Roma, seja pelas Igrejas oriundas da Reforma. O cristão reformado se desvencilha da coerção da Igreja de Roma, mas se depara com outras formas de controle. Calvino sustenta a visão de que tudo na vida – Igreja, Estado, família, etc. – deve ser modelado “[...] pelo Espírito divino e pela Palavra divina, comunicados pelos ministros da Igreja [...] No plano fatural, a Igreja era agora o órgão pelo qual os eleitos deviam reinar sobre os réprobos e cumprir sua tarefa para maior glória de Deus.” (DUMONT, 1985, p. 69). Embora a incumbência de regular a vida dos indivíduos e da sociedade não deixe de sinalizar a manutenção de um poder coercivo, “com Calvino, a Igreja, englobando o Estado, desapareceu como instituição holista.” (DUMONT, 1985, p. 70). O fato de a Igreja ser destituída do poder de mediar uma ordem extramundana, com certeza, potencializará ainda mais a conversão secular do indivíduo ao mundo. Pelo conjunto desses acontecimentos, desde “[...] as primeiras etapas de uma evolução à culminância dessa evolução em Calvino.” (DUMONT, 1985, p. 35), o cristianismo é, na visão de Louis Dumont, um evento crucial na formação do indivíduo moderno.¹⁴⁹

3.2.3 *O indivíduo moderno*

A Reforma, de antemão, nos remete ao alvorecer da modernidade do Ocidente. Podemos perceber que a maior parte dos estudos que se debruçam a respeito do conceito de indivíduo se reporta, geralmente, e com exclusividade, à modernidade. Para os autores dos respectivos estudos, a modernidade é o período da história do Ocidente em que o ser humano

¹⁴⁸ Ernst Troeltsch, historiador-sociólogo da Igreja, foi o "principal guia" de Louis Dumont na reflexão acerca do individualismo do cristianismo dos primeiros cristãos e da Reforma (DUMONT, 1985, p. 42).

¹⁴⁹ Compartilhamos da posição de Louis Dumont. Embora o cerne da Bíblia seja a aliança de Deus ora com o seu povo (Ex 6,5-7; 19,5), ora com a Igreja (Mt 16,18; At 5,11), ora com cada comunidade cristã (1Cor 1,2; Rom 16,16), não há como não considerar o valor que os textos bíblicos cristãos conferem ao ser humano como indivíduo. Aliás, cada faceta dessa aliança se inicia sempre por meio de um encontro de Deus com um indivíduo (Gn 6,18; 15,18; 17,2; Ex 6,2; 1Sm 3,4; Is 6,8; Jr 1,5; At 9,3). A nosso ver, o cristianismo fomenta tanto a dignidade quanto o protagonismo do ser humano como indivíduo. Segundo a Bíblia, a grandeza do indivíduo está na sua natureza (criado à imagem e semelhança de Deus; Gn 1,27), na sua intimidade (Deus está presente no coração ou na consciência de cada um; Eclo 17,7; 37,13; 1Cor 1,3; Rom 2,15), na sua honorabilidade (Deus tem o maior apreço por todos e por cada indivíduo; Sl 8; Jr 1,5; Lc 21,18), na individualidade implícita no próprio nome (o qual jamais será apagado do livro da vida; Ap 3,5) e na tomada de suas decisões e ações, principalmente em relação ao seu semelhante (cada um será julgado mediante suas ações; Jr 17,10; Mt 25,40). Entre tantos outros, esses versículos da Bíblia conferem a cada indivíduo uma excelência e uma responsabilidade imensas.

emerge como o fundamento de suas leis e normas. Por isso, nesses estudos, a modernidade é comumente apresentada como o cenário onde se desenvolve o individualismo, ou seja, a conjuntura que sinaliza a valorização do ser humano como indivíduo absoluto. “[...] somente o homem moderno se reconhece como indivíduo [...] se pensa como autônomo em relação a qualquer instância exterior a ele próprio, toma a si mesmo como fonte e sede absoluta de todos os sentidos da sua existência [...]” (PINHEIRO, 2001, p. 95). Para entendermos a mudança que ocorre na modernidade, a partir do século XVI, com a colonização da América, a revolução copernicana, a Reforma, entre outros eventos,¹⁵⁰ e a sequente nova visão de mundo e derrocada de paradigmas, é importante retroceder um pouco o nosso olhar. Vamos rememorar a forma como a vida era pensada e organizada nas sociedades que precedem a modernidade.

O pensamento e a vida dos homens e das mulheres que antecedem a modernidade são ordenados pela heteronomia. Isso quer dizer que existe uma subordinação a outro mundo, ou a um mundo diferente (em grego *héteros*), do qual procedem as leis (em grego *nomos*). Esse outro mundo alude ao mundo de Deus, de deuses, ou de entidades sobrenaturais, e se contrapõe ao mundo dos humanos.¹⁵¹ No entanto, na modernidade, a sujeição do mundo dos humanos a outro mundo é posta em xeque. Os homens e as mulheres modernos passam a crer que o mundo tem um dinamismo imanente e regulado por leis próprias, e que essa atividade não vem de algo transcendente, ou de outro mundo. Graças à racionalidade humana e às descobertas científicas que despontam, começa-se a acreditar que o mundo é regido por si mesmo (em grego *autós*) e segue suas próprias leis (em grego *nomos*), ou seja, é um mundo autônomo. Estimulados pelo potencial da razão, os homens e as mulheres da modernidade percebem que podem ser autônomos na forma de pensar, de conceber a vida e de organizar a

¹⁵⁰ Não podemos deixar de mencionar a formação lenta e gradual do capitalismo, a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Embora essas duas revoluções tivessem ocorrido na Europa, no século XVIII, seus efeitos ecoaram de forma variada nas demais sociedades do Ocidente. Esses e os eventos colocados acima, e com certeza outros que agora nos escapam, repercutiram profundamente na vida e na organização das pessoas e das sociedades e, claro, na concepção de ser indivíduo (DOBB, 1987).

¹⁵¹ Embora sejam termos distintos – holismo e heteronomia –, nada impede de ver nas sociedades heterônomas as sociedades holistas que Louis Dumont enfatiza em sua obra, às quais nós já fizemos menção.

existência. Estamos frente à aurora da autonomia do ser humano e das realidades terrestres.¹⁵² Fato esse que vem abalar certas convicções até então estáveis e supostamente intocáveis.

No lugar da fé e da teologia, até esse tempo com primazia no conhecimento e na posse da verdade, são colocadas em preeminência a razão e a ciência. Assim também, no lugar da autoridade eclesiástica, então detentora da tradição reguladora da vida social e moral, irrompe o ser humano como sujeito, ora no âmbito do conhecimento, ora no plano histórico-existencial. No itinerário da modernidade uma visão teocêntrica tende a se enfraquecer, ou desmoronar, ante o advento de uma percepção antropocêntrica acerca do mundo e da vida. A autonomia que o ser humano vinha manifestando no curso da história, por meio de sua faculdade de pensar, de escolher e de agir além das fronteiras do instinto, dá um passo enorme na modernidade (DUMONT, 1985, p. 37). Os indivíduos do Ocidente são incitados a se desvincular de normas e valores transcendentais, e a criar outros que partam deles mesmos e do mundo que habitam. O foco, agora, está no mundo e na potencialidade humana. De ora em diante, o novo *élan* da autonomia do ser humano está na autofundação da vida.¹⁵³

¹⁵² A autonomia das realidades terrestres nos remete à ideia de secularização e essa, por sua vez, nos reporta a Max Weber, especificamente à noção de desencantamento do mundo (WEBER, 2004). Na visão de Weber, o desencantamento do mundo é um processo histórico-religioso que se inicia com as profecias do judaísmo antigo e com o pensamento científico helênico. Tal processo se desenvolve a partir da descrença e da rejeição de qualquer meio mágico de busca da salvação, e que se completa com o puritanismo (WEBER, 2004, p. 96). No ponto de vista do sociólogo, o puritanismo provém de diferentes movimentos religiosos, de modo mais contundente de grupos protestantes ascéticos, principalmente dos calvinistas estritos. Ao rejeitarem qualquer cerimônia ou sacramento como meio de salvação, os puritanos levam “[...] o “desencantamento” religioso do mundo às suas últimas consequências. Somente a “luz interior” [da revelação continuada] habilitava de modo geral à verdadeira compreensão das próprias revelações bíblicas de Deus.” (WEBER, 2004, p. 133, grifos do autor). Em Weber, a secularização é entendida, então, a partir do processo do desencantamento do mundo que advém do judaísmo e helenismo antigos. Devido ao fortalecimento da autonomia do ser humano e das realidades terrestres no século XVI, o conceito de secularização é geralmente associado à modernidade. Gianni Vattimo (1999), por exemplo, pensa a secularização aquém da modernidade e como elemento interno ao cristianismo. Destacamos a tese vattimiana apenas para mostrar que acerca de secularização existem várias teorias. No entanto, voltemos nosso foco para as ideias de secularização e modernidade. Na modernidade do Ocidente, a passagem da heteronomia para a autonomia faz com que o poder dominante da religião seja abalado e o caráter secular da vida social seja potencializado. Estando aberta a emancipação da sociedade frente ao sagrado absolutizante, se intensifica, desse modo, o desencantamento do mundo, ou a secularização no ventre da modernidade (SOUZA, 2005). Para uns, o processo de modernização produz o declínio da religião. Para outros, essa posição, chamada *teoria da secularização*, é um equívoco. Peter Berger (1985; 2001) é um autor que se dedica ao estudo da tensão entre secularização e dessecularização. Segundo Berger, o processo de secularização é um fato, porém o autor nega a crença de que a modernidade vai necessariamente gerar o declínio da religião. Enfim, embora a ideia apareça com bastante frequência nos estudos das ciências humanas, a secularização continua sendo um conceito amplo por propiciar constantes leituras e releituras. Em virtude da complexidade do assunto, e para não nos alongarmos em demasia, voltemos ao corpo do texto, para continuarmos a reflexão tendo como centro a modernidade e o indivíduo moderno.

¹⁵³ Para uma compreensão mais aprofundada da passagem da heteronomia para a autonomia, sugerimos os trabalhos de Marcel Gauchet *La Leçon de L'ethnologie* (2003) e *Les trois vagues de la modernité* (2002). No primeiro, o autor reflete sobre a vida individual e social das sociedades antigas pelo prisma da heteronomia, e no segundo trabalho disserta acerca do fortalecimento da autonomia na modernidade. O livro *O Projeto da Modernidade*, de José Souza (2005), é também, a nosso ver, pertinente para se pensar a modernidade como um processo de consolidação da autonomia do indivíduo.

[...] o que define intrinsecamente a modernidade é, sem dúvida, a maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou, ainda, seu autor: o homem [moderno] é aquele que não concebe mais receber normas e leis da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio, a partir de sua razão e de sua vontade. (RENAUT, 2004, p. 10).

Sendo as normas e as leis fixadas por ele próprio, o indivíduo moderno se vê como sujeito, como fundamento de si mesmo, como valor supremo.¹⁵⁴ Devido à conquista dessa autossuficiência, Louis Dumont “[...] adota o indivíduo como valor supremo do mundo moderno [...] como ser independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não-social [...]” (DUMONT, 1985, p. 37).¹⁵⁵ Alain Renaut rebate essa colocação afirmando que Dumont “[...] reabsorveu a tal ponto a emergência da subjetividade na lógica da individualidade que liga explicitamente o projeto de domínio, constitutivo do sujeito moderno, ao advento do indivíduo.” (RENAUT, 1989, p. 80). Quer dizer que Dumont, ao não fazer uma distinção entre a emergência da subjetividade e a lógica da individualidade, cai na armadilha de igualar dois valores que não se sobrepõem. Essa refutação de Alain Renaut não indica, com certeza, que a emergência do sujeito e o advento do indivíduo são eventos opostos e anacrônicos. É pertinente sublinhar que tais eventos ocorrem de modo concomitante na modernidade e aludem meramente a *nuances* distintas de concepção de ser humano. Assim sendo, a noção de indivíduo como valor supremo leva-nos a ponderar e a distinguir duas ideias que parecem similares, porém, não o são. Trata-se das ideias de autonomia e de independência.

Consideremos as seguintes premissas: a ideia de autonomia se vincula à emergência do sujeito, por meio da qual se afirma uma existência desligada da heteronomia; e a ideia de independência se associa ao advento do indivíduo moderno, através do qual se salvaguarda

¹⁵⁴ A modernidade do Ocidente remete ao surgimento da concepção do ser humano como sujeito. A ideia peculiar de sujeito é atribuída a Descartes, segundo o qual, o fundamento do conhecimento é o próprio sujeito. Por conseguinte, o real não é o que se apresenta, mas o que é racionalizado pelo sujeito. Outros pensadores, tais como Leibniz, Berkeley, Locke, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard, Marx, Feuerbach, Nietzsche, etc., expressaram suas aceções também a respeito da ideia de sujeito. Evidentemente, algumas dessas aceções se aproximam, outras se contrapõem. Para um estudo pormenorizado dessas aceções, sugerimos o livro *A era do indivíduo. Contributo para uma história da subjetividade*, de Alain Renaut (1989). Nietzsche, que marca a transição do pensamento filosófico moderno para o contemporâneo, apresenta a tese do fim dos fundamentos, ou seja, a morte do sujeito moderno e a morte de Deus. A respeito da morte de Deus e do crepúsculo dos ídolos ou fundamentos – tais como Verdade, Ser, Deus, entre outros –, que tendem a forjar a vida real e a ludibriar o ser humano, sugerimos a tese doutoral de Flávio Senra (2005), intitulada *Culpa y responsabilidad en Nietzsche*. Diante de inúmeros autores e de uma pesquisa infundável sobre o ser humano e o sujeito, resta-nos acentuar a ideia de que é na modernidade que a autonomia e a ação do indivíduo concebido como valor supremo se manifestam na história do Ocidente de modo substancial.

¹⁵⁵ O uso da expressão “ser essencialmente não-social” se explica devido à concepção que Louis Dumont tem de indivíduo moderno. Para o autor, a modernidade propicia de modo profundo a libertação dos entraves que obstruíam a afirmação da vontade do indivíduo. Com essa liberdade, o indivíduo moderno é estimulado a agir sem restrições e limitações, se bastando a si mesmo e sem se subordinar a alguma imposição social. De qualquer maneira, a expressão “essencialmente não-social” nos parece equivocada. Do nosso ponto de vista, a sentença antissocial seria, certamente, mais adequada.

uma existência pautada pela pessoa individual. No âmbito da autonomia verifica-se uma oposição à heteronomia, mas não uma negligência para com as normas e as leis necessárias para a preservação da vida social. Os indivíduos autônomos recusam a heteronomia, mas não a dependência ou a submissão a regras, desde que essas, claro, sejam traçadas por eles mesmos. A autonomia consiste na autofundação ou autoinstituição das leis e dos valores que devem nortear a vida dos indivíduos. Nesse sentido, a autonomia pode ser vista como uma forma de independência (em relação a uma Alteridade que dita como deve ser a vida), mas também como uma forma de dependência (no tocante às normas e aos valores determinados pelos próprios indivíduos). Note-se que essa forma de independência não deve ser confundida com toda forma possível de independência, pois a sobrestima dessa “[...] pode conduzir – e esta é a “perfeita independência” cultivada pelo individualismo – até à afirmação pura e simples do egotismo como valor imprescritível [...]” (RENAUT, 1989, p. 79).¹⁵⁶

Discorremos nesta seção acerca da gênese da ideia de indivíduo como valor supremo, sob o amparo de Louis Dumont e de sua visão de individualismo como ideologia moderna. No Ocidente, a primazia do indivíduo ocorre efetivamente na modernidade, porque é nesse período que cada pessoa é impulsionada a autofundar o sentido e os valores de sua vida, a gerir por ela mesma sua existência e a pensar-se como independente e autossuficiente nessa empreitada. Porém, não podemos olvidar e nem ignorar alguns germens do indivíduo moderno que se manifestaram no curso da história humana. Nessa memória, Dumont recorda o individualismo do renunciante indiano e do sábio helenístico. Na prática desses indivíduos está subjacente uma concepção de indivíduo que se basta a si mesmo, o que aproxima do indivíduo moderno. No entanto, o moderno se distancia do renunciante e do sábio, por ser terminantemente um indivíduo-no-mundo (DUMONT, 1985, p. 38). No exame dessa memória, Dumont dá uma ênfase especial ao cristianismo.

O autor considera que existe uma contiguidade, mas também uma separação profunda entre o individualismo do cristianismo e o individualismo moderno.

[...] algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar. Na realidade, a antiga forma [o individualismo dos primeiros cristãos] e a nova forma [o individualismo dos homens e mulheres modernos] estão separadas por uma transformação tão radical e tão complexa que foram precisos nada menos

¹⁵⁶ O tipo de individualismo moderno apresentado na obra de Dumont é dominado pela vontade do indivíduo que, na visão de Alain Renaut, torna o indivíduo um ególatra. Essa provocação faz-nos evocar o individualismo preconizado por Durkheim – o individualismo que potencializa o indivíduo potencializa também a humanidade. Contudo, como a reflexão dumontiniana é posterior à durkheimiana, certamente, o individualismo moderno vem se desenvolvendo mais pela vertente individualista, ao invés da humanitária. Isso será averiguado na próxima seção.

de dezessete séculos de história cristã para completá-la, e talvez prossiga ainda em nossos dias [...] o *pedigree* do individualismo moderno é, por assim dizer, duplo: uma origem ou aceitação de uma certa espécie, e uma lenta transformação numa outra espécie. (DUMONT 1985, p. 36).

Vamos nos debruçar, primeiramente, sobre a proximidade de cristãos e modernos. O individualismo que emerge da Reforma, especialmente a partir das ideias de Calvino, é o do engajamento individual no mundo. De indivíduos-fora-do-mundo, os cristãos, aos poucos, vão-se tornando indivíduos-no-mundo. Além desse comprometimento no mundo, o cristianismo enaltece o valor inviolável de cada pessoa. É nessa responsabilidade e valor individuais que podemos ver uma contiguidade entre o individualismo do cristianismo e o individualismo moderno. Essa proximidade acontece também, segundo Dumont, no valor extramundano que cristãos e modernos conferem ao mundo. Na lógica cristã, Deus é o fundamento, que é transcendente, extramundano. É desde a extramundanidade que os cristãos imprimem um sentido ao mundo. Os modernos também incutem um valor às coisas tendo como parâmetro não o que se apresenta no mundo, mas o que é racionalizado pelo sujeito. Para os modernos, o valor das coisas deste mundo é estabelecido pelo próprio sujeito, segundo seu parecer, e não advém das próprias coisas. Para cristãos e modernos, o fundamento se concentra na vontade do indivíduo, ou do sujeito, e é extrínseco ao próprio mundo. Portanto, “[...] aquilo a que chamamos o moderno “indivíduo-no-mundo” possui em si mesmo, escondido sob sua constituição interior, um elemento não percebido, mas essencial de extramundanidade. Existe, portanto, uma continuidade entre os dois tipos de individualismo [...]” (DUMONT, 1985, p. 67).

Agora vamos considerar o que separa radicalmente o individualismo do cristianismo do individualismo moderno. O cristão – católico, luterano ou calvinista – não se concebe como absoluto e, por isso, não se basta a si mesmo. O cristianismo preserva como dogma a ideia de que Jesus Cristo, o Messias, o Filho do Deus vivo, foi, é e será em todo o tempo e lugar o valor absoluto, ou o referencial único, sempiterno e fundamental para os cristãos. Por sua vez, o indivíduo moderno se basta a si mesmo. Ele é o referencial de si mesmo, é o fundamento do sentido da vida e do mundo. Nesse ponto existe uma separação confessa entre os dois individualismos. Porém, convém frisar que essa separação não sinaliza uma adversidade ou incompatibilidade entre o individualismo cristão e o individualismo moderno. Aliás, a modernidade até pode ser pensada como uma época de mudanças, muitas delas decorrentes de um cristianismo secularizado. Tal assunto é merecedor de debates e estudos, todavia, devido à sua complexidade e imensidão, não podemos, agora, nos ater a essa reflexão.

Para alguns autores, a contiguidade entre o cristianismo e a modernidade é algo notório. Durkheim, por exemplo, afirma que é “[...] um erro singular apresentar a moral individualista como a antagonista da moral cristã; bem ao contrário, deriva dela. Atendo-nos à primeira, não renegamos nosso passado; apenas lhe damos continuidade.” (DURKHEIM, 2007, p. 306). Admitindo-se essa contiguidade e o fato de o individualismo se desenvolver e se reconfigurar continuamente na história humana, nomeadamente no Ocidente, somos levados a indagar, de imediato, a respeito do individualismo dos tempos atuais. Pois bem, após esmiuçarmos acerca da formação da ideia de indivíduo como valor supremo desde algumas manifestações embrionárias e remotas, descortinando o vigor ocasionado pelo cristianismo e percebendo a consolidação firmada pela modernidade, somos estimulados a ponderar acerca do individualismo dos nossos dias. O perfil do individualismo das sociedades atuais é o assunto central da próxima seção.

3.3 Cultura e individualismo contemporâneos

Embora pareça ser soberano em sua existência, sabemos que o indivíduo é um ser condicionado e continuamente moldado por uma cultura, ou culturas. Atualmente, uma cultura vem se impondo sobre as demais. Referimo-nos à cultura que dinamiza as sociedades envolvidas pela globalização das comunicações, dos transportes e das mercadorias. Intencionamos na presente seção refletir acerca das características mais marcantes da cultura global e predominante das sociedades atuais, e tentar delinear o perfil do individualismo contemporâneo. Na primeira subseção, *Indivíduo e cultura das sociedades pós-modernas*, constatamos que a cultura que move as sociedades atuais repercute de modo impactante na vida dos indivíduos e das instituições supostamente consolidadas. Devido às mudanças que decorrem da revolução tecnológica e digital, os tempos atuais se configuram com variantes distintas da modernidade. Por isso chamamos a esse novo tempo que vivemos de contemporaneidade. Vemos a contemporaneidade como uma nova fase da modernidade. Uma notável diferença dos tempos modernos em relação aos tempos contemporâneos é que neste novo período da história tudo acontece de forma intensa, veloz e efêmera. Nos debruçamos sobre essa temática na segunda subseção, em *O que entendemos por contemporaneidade*. Esse novo cenário social e mundial nos leva, obrigatoriamente, a repensar o individualismo. Como o indivíduo das sociedades atuais se pensa e se manifesta é o assunto da última subseção do capítulo, intitulada *O indivíduo contemporâneo*. Longe da pressa que pauta a vida contemporânea, principiemos a reflexão.

3.3.1 *Indivíduo e cultura das sociedades pós-modernas*

Pretender entender o indivíduo isoladamente do ambiente onde vive é, com certeza, uma tarefa inconsistente e descabida. O ambiente, ou contexto, onde o indivíduo vive é um vasto campo heterogêneo pautado por um dinamismo incessante. É constituído pela presença incomensurável de coisas, animais e outras espécies vivas, sujeito a fenômenos naturais, fundado em multiformes relações pessoais e sociais, e gerado em decorrência de eventos históricos complexos. Se considerarmos que tais relações e eventos são permeados por religiões e ideologias, e por uma confluência e/ou dissonância de interesses, o ambiente onde os indivíduos se inserem, além de heterogêneo e dinâmico, se mostra demasiadamente intrincado. Enfim, o indivíduo é um ser situado na corrente da história humana e um ser que se encontra numa relação permanente com o contexto social e mundial. O que advém dessa corrente histórica e o que compõe o âmbito local, social e mundial influi, infalivelmente, no indivíduo. Na atualidade, essa interação assume proporções descomunais devido à eficácia e à cobertura global dos hodiernos meios de comunicação social. O que o indivíduo pensa, planeja, faz e sente nunca se processa isoladamente. Portanto, o indivíduo está em um intercâmbio contínuo com o mundo e a sociedade da qual faz parte.

Do ponto de vista antropológico, a interação do indivíduo e da coletividade com o ambiente se opera por meio da cultura. “O homem se distanciou tanto do seu começo animal, que praticamente tudo quanto ele faz é modelado pela cultura.” (LINTON, 2000, p. 445). O indivíduo é, então, um ser cultural. A formação do indivíduo acontece mediante sua socialização e essa, por sua vez, se desenvolve sempre dentro de uma determinada cultura, ou culturas (DOMINGUES, 2001, p. 27). Por isso, mesmo que lhe sejam conferidas determinadas faculdades natas e certa autonomia, qualquer indivíduo se constrói por meio da cultura, ou culturas, que estão entranhadas na sociedade e no mundo aos quais ele se integra. Existe um vínculo inquebrável entre o indivíduo e as culturas que pautam a sua sociedade e o mundo. Tencionar entender o indivíduo desassociado do seu contexto sociocultural e mundial é, deveras, algo descabível. Assim sendo, somos como obrigados a refletir acerca de cultura contemporânea para entendermos melhor os indivíduos da sociedade atual e, claro, os indivíduos que participaram da pesquisa *A palavra dos sem-religião*.

Quando falamos de cultura contemporânea, referimo-nos à cultura que está sendo disseminada em todas as sociedades envolvidas no processo da globalização das comunicações, dos transportes e das mercadorias. Existem várias culturas – as peculiares a cada povo, etnia, grupo, etc. –, porém, cremos que a cultura globalizada está se tornando

dominante, a ponto de impactar e de se entranhar na vida dos indivíduos e das sociedades atuais. Essa cultura decorre desde os primórdios da modernidade, a partir das primeiras colonizações, por meio das quais se inicia uma relação e comunicação entre diferentes regiões do planeta. No entanto, olhando para períodos mais próximos, essa cultura toma proporções descomunais em decorrência da tecnologia informatizada.¹⁵⁷ Nas décadas de 1980, 1990 e 2000, o mundo atravessa transformações tão profundas que alicerçam de vez a denominada sociedade da informação e do conhecimento (IBGE, 2009). As novas tecnologias abrem várias possibilidades, tais como: acessar uma diversidade de conteúdos jamais vistos, ampliar o conhecimento a respeito de variados assuntos e acompanhar o cotidiano da sociedade local e do mundo, entre outras. Não obstante, a revolução tecnológica digital não acontece só ao nível da informação e comunicação. Ela é também influente nas condições laborais dos indivíduos (IBGE, 2019a).

O processo de mecanização dispensa o trabalho de vários indivíduos. Contudo, alguns desses indivíduos se deslocam para outros setores de serviço que são regulados também pelas novas tecnologias (IBGE, 2019b). Pode-se considerar que, independentemente de estarem inseridos no trabalho formal ou na informalidade, a maior parte dos indivíduos está envolvida com as mudanças decorrentes da revolução tecnológico-digital. Devido ao poder dos mecanismos pelos quais é propagada, a cultura globalizada se torna dominante nas sociedades que são afetadas pela globalização do mundo. Com a globalização em andamento, as distâncias entre as culturas se anulam e um *tsunami* de mudanças toma proporções globais. “[...] à medida que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da Terra [...]” (GIDDENS apud HALL, 2011, p. 13). Nas sociedades globalizadas não existe fronteira, tradição religiosa ou ideológica que impeça o uso das novas tecnologias e a disseminação da cultura global. Frente ao potencial das novas tecnologias, os indivíduos são desafiados a

¹⁵⁷ Embora as velhas questões nunca tenham sido encaradas de modo efetivo pelos líderes governamentais – quem se beneficia dos resultados das novas tecnologias e qual o impacto no planeta Terra –, não há como desconsiderar as mudanças que ocorrem das quatro grandes revoluções industriais. A Primeira Revolução Industrial ocorre aproximadamente entre 1760 e 1840, e fomenta a construção das ferrovias e a invenção das máquinas a vapor; a Segunda Revolução Industrial, iniciada no final do século XIX, em virtude ao advento da eletricidade possibilita a produção em massa; a Terceira Revolução Industrial começa na década de 1960 e impulsiona o desenvolvimento da computação e da internet; a Quarta Revolução Industrial inicia-se na passagem do século XX para o XXI, e baseia-se na fusão das tecnologias informatizadas e na “[...] interação entre os domínios físicos, digitais e biológicos.” (SCHWAB, 2016, p. 15). Mesmo reconhecendo que algumas regiões e povos do mundo sequer foram atingidos pelas Segunda e Terceira revoluções industriais, não há como negar que as novas tecnologias são um potencial para a qualidade de vida da humanidade e de que tudo, no contexto atual e global, está se disseminando num ritmo jamais visto na história humana. Pelo que se pode constatar, “[...] as principais inovações tecnológicas estão à beira de alimentar uma gigantesca mudança histórica em todo o mundo – inevitavelmente.” (SCHWAB, 2016, p. 18).

buscarem continuamente novos conhecimentos e reformular suas convicções. Com o poder reflexivo mais atizado, o indivíduo contemporâneo "[...] passa a revisar antigas teorias e postulados e a reavaliar suas relações de acordo com suas expectativas. Verdades absolutas [...] passam a ser questionáveis [...]." (RODRIGUES, 2012, p. 1147).

O desenvolvimento tecnológico e digital incessante faz com que a cultura contemporânea assuma um dinamismo irrefreável e imparável, o qual repercute em todas as áreas da vida humana, até mesmo naquelas já consolidadas ou hipoteticamente imutáveis. O indivíduo é instigado a ser de forma mais intensa o próprio agente definidor do que é ou não verdade e do sentido de sua existência. Com essas grandes questões nas mãos de cada indivíduo, a cosmovisão principal das sociedades locais tende a se enfraquecer. Essa cultura dominante tem também um forte impacto nos indivíduos contemporâneos porque é adornada com o estimulante consumo capitalista. Embebidos por esse extasiante modo de consumo, os indivíduos das sociedades atuais ficam mais ávidos de necessidades e desejos. A inovação ininterrupta das tecnologias e da moda seduz o indivíduo à busca permanente de novidades. Tomado por esse ritmo aliciante, o indivíduo se foca no presente, ou melhor, no aqui e no agora.

[...] colocar-se objetivos distantes, abandonar o interesse privado para aumentar o poder do grupo e sacrificar o presente em nome de uma felicidade futura não parecem uma proposição atraente, ou mesmo razoável. Qualquer oportunidade que não for aproveitada aqui e agora é uma oportunidade perdida, não a aproveitar é assim imperdoável [...] “Agora” é a palavra-chave da estratégia de vida [...]. (BAUMAN, 2001, p. 186).

Por ser uma cultura que coloca os indivíduos mais centrados em si mesmos, a coesão social tende também a se enfraquecer. Os indivíduos se desencantam cada vez mais das ações da esfera pública e essas só serão críveis se corresponderem aos anseios dos mesmos. Os indivíduos perdem cada vez mais a capacidade de agir no coletivo e perdem, ao mesmo tempo, a capacidade de acolher a “[...] singularidade do “outro”, o qual se encontra também inflado pelo mesmo processo.” (ARRUDA, 2010, p. 128).¹⁵⁸ O *tsunami* de mudanças que pauta a vida das sociedades atuais demanda aos indivíduos uma alteração constante nas suas formas de estar, de pensar e de agir no mundo. A fugacidade e a provisoriedade com que as coisas da vida acontecem, e o deslocamento do poder definidor de sentido e de valoração para

¹⁵⁸ No contexto das sociedades atuais, faz-se necessário distinguir os termos indivíduo e cidadão. O cidadão não separa o bem-estar pessoal do bem-estar comum. Ele se engaja pela defesa e promoção de um e de outro. O indivíduo já se mostra cético ou comedido em relação às causas comuns (BAUMAN, 2001, p. 45).

os indivíduos, ante o enfraquecimento ou o declínio das instituições que detinham esse poder, são sinais que caracterizam a contemporaneidade.

3.3.2 *O que entendemos por contemporaneidade*

Concebemos a contemporaneidade como uma época decorrente das mudanças que se avolumaram desde os primeiros ventos modernizantes. Na ótica de Bauman, a contemporaneidade corresponde a uma fase mais avançada da modernidade, que o autor define de “modernidade líquida”. “Uso [...] a expressão “modernidade líquida” para denominar o formato atual da condição moderna, descrita por outros autores como “pós-modernidade”, “modernidade tardia”, “segunda modernidade” ou “hipermodernidade”.” (BAUMAN, 2013, p. 16). Para não cairmos na armadilha de um debate, a nosso ver, vão, que é aquele que se atém à imprecisão de se ainda vivemos ou não na modernidade, compartilhamos e reiteramos a ideia de Bauman, ou seja, neste momento da história atravessamos uma nova fase da modernidade. A modernidade teve a sua fase “sólida”. Os homens e as mulheres modernos estabeleceram novos fundamentos – colocando a razão humana e a ciência no lugar da fé e da religião – para entenderem o mundo e organizarem a vida. Embora as interpretações e as concepções que iam sendo afirmadas fossem novas, os modernos, porém, continuaram vivendo numa lógica semelhante à dos pré-modernos, ou seja, cheios de verdades e de seguranças. “A antiga modernidade “desacomodava” a fim de “reacomodar”.” (BAUMAN, 2001, p. 41). Todavia, na contemporaneidade essa velha lógica de construir novas verdades e seguranças se dissipa.¹⁵⁹ Na época atual tudo flui, tudo é fugaz e tudo é temporário. O que acontece na “modernidade líquida” é semelhante ao que ocorre com os líquidos.

[...] nenhuma das formas consecutivas de vida social é capaz de manter seu aspecto por muito tempo. “Dissolver tudo o que é sólido” tem sido a característica inata e definidora da forma de vida moderna desde o princípio; mas hoje, ao contrário de ontem, as formas dissolvidas não devem ser substituídas (e não o são) por outras formas sólidas – consideradas “aperfeiçoadas”, no sentido de serem até mais sólidas

¹⁵⁹ Interessante anotar que na linha do pensamento filosófico a contemporaneidade é situada desde Nietzsche. Na obra nietzschiana é anunciado o fim dos fundamentos. Essa ideia gera um forte impacto no pensamento do Ocidente pelo fato de ter sido sempre construído sob fundamentos: desde Platão (o mundo das ideias), passando por Tomás de Aquino (Deus), por Descartes (o sujeito transcendental), por Newton (o próprio universo), por Kant (o aparato cognitivo), entre outros (RENAUT, 1989). O prenúncio do declínio dos fundamentos tende a enfraquecer ou a desvanecer princípios e valores até então imutáveis. É minada a credibilidade das grandes narrativas, por meio das quais eram explicadas a cada geração, época após época, questões relativas ao mundo e à humanidade. A cultura ocidental, acostumada a narrativas e a axiomas fixos e inabaláveis, desmorona. No âmbito da filosofia, é nesse período que se sinaliza o alvorecer da contemporaneidade.

e “permanentes” que as anteriores, e, portanto, até mais resistentes à liquefação. No lugar de formas derretidas, e, portanto, inconstantes, surgem outras, não menos – se não mais – suscetíveis ao derretimento, e, portanto, também inconstantes. (BAUMAN, 2013, p. 16).

Para Bauman, nas sociedades da “modernidade sólida” havia a intenção de desmontar o que era herdado, tendo em vista uma alternativa diferenciada, capaz de se consolidar com o tempo. Nas sociedades da “modernidade líquida”, existe a mesma intenção frente ao que é pré-estabelecido, porém, se desmonta sem a perspectiva de alguma permanência, ou fixação. E tudo o que compõe a vida dos indivíduos se submete a esse desmonte e recriação contínuos. “[...] instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes”.” (BAUMAN apud PALLARES-BURKE, 2004, p. 322). No passado, o que era mudado era para ser melhorado e consolidado em uma nova roupagem. Na atualidade, “todas as coisas [...] tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições.” (BAUMAN apud PALLARES-BURKE, 2004, p. 322). Essa é a condição atual da modernidade, que nós, no contexto da presente tese, designamos de contemporaneidade.

A dinâmica contemporânea é adversa a qualquer tentativa de se estabelecer algo como paradigma. “A modernidade líquida é a arena de uma batalha constante [...] contra todo tipo de paradigma – e, na verdade, contra todos os dispositivos homeostáticos que servem ao conformismo e à rotina, ou seja, que impõem a monotonia e mantêm a previsibilidade.” (BAUMAN, 2013, p. 17). Essa ideia é pertinente para a reflexão do próximo capítulo, onde nos debruçaremos acerca da relação indivíduo e instituição religiosa, entre outros assuntos. As mudanças que ocorrem na atualidade não são semelhantes às mudanças que estamos acostumados a ver na história humana. Cremos que as mudanças contemporâneas apontam para uma mudança profunda e radical. Nos unimos a Bauman quando este diz: “Não estamos falando aqui de uma mudança ou modificação de paradigma; é mais exato falar de começo de uma era “pós-paradigmática” na história da cultura (e não apenas da cultura).” (BAUMAN, 2013, p. 17). Algo tão profundo está acontecendo que o próprio termo paradigma, embora continue sendo usado em nossos estudos, “[...] juntou-se à família (que cresce depressa) das “categorias zumbis” [...]” (BAUMAN, 2013, p. 17). Certamente, estamos envoltos a uma nova virada axial. Oportuna é a colocação de Marx, para o qual a modernidade já era percebida como o

[...] permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos. ... Todas as relações fixas e congeladas, com seu cortejo de vetustas representações e concepções, são dissolvidas, todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo o que é sólido se desmancha no ar. (MARX; ENGELS apud HALL, 2011, p. 12).

Frente às ideias expostas na presente subseção, julgamos oportuno destacar duas, a saber: 1. a contemporaneidade como sendo um maremoto de mudanças contínuas e uma condição de possibilidade para uma nova virada axial na vida das pessoas e das sociedades atuais; 2. o que os indivíduos pensam e fazem nunca se opera de forma isolada, mas sempre em íntima relação com a cultura, ou culturas, da sociedade local e do mundo. A primeira ideia – a contemporaneidade como uma nova era axial – nos exorta a retomar a ideia de individualismo só que, agora, na perspectiva desse *tsunami* de mudanças que impele os indivíduos a se centrarem mais em si mesmos e na própria vontade, e a serem como soberanos no comando de suas vidas. A segunda ideia – o indivíduo como ser cultural – nos convoca a repensar os valores da autonomia, da independência e da liberdade, valores esses muitas vezes presentes, implícita ou explicitamente, nas reivindicações dos indivíduos contemporâneos, ora no âmbito individual, ora quando agregados em coletivos.

Lipovetsky é um autor que analisa as mudanças que ocorrem nas sociedades atuais – sociedades pós-modernas, na terminologia lipovetskyana – e desse estudo ele constrói uma visão acerca do individualismo contemporâneo. Em seus ensaios encontramos estas palavras a respeito do indivíduo pós-moderno, ou indivíduo contemporâneo:

O ideal moderno de subordinação do indivíduo a regras racionais coletivas foi pulverizado, o processo de personalização promoveu e encarnou maciçamente um valor fundamental: o da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva, da personalidade incomparável, quaisquer que sejam as novas formas de controle e de homogeneização realizadas simultaneamente. O direito de ser absolutamente si mesmo, de aproveitar a vida ao máximo, é, certamente, inseparável de uma sociedade que institui o indivíduo livre como valor principal e não é mais do que a manifestação definitiva da ideologia individualista [...] Viver livre e sem pressões, escolher seu modo de existência são os pontos mais significativos no social e no cultural do nosso tempo, pontos da aspiração, do direito mais legítimo aos olhos dos nossos contemporâneos. (LIPOVETSKY, 2005, prefácio XVII).

Percebe-se que o indivíduo contemporâneo adquire um *status*, de tal maneira elevado, que se distancia da forma como era concebido em épocas passadas, inclusive em relação à “modernidade sólida”.

3.3.3 O indivíduo contemporâneo

Acreditamos que a aspiração de realização pessoal esteve sempre contida em todo ser humano, de modo mais manifesto, certamente, quando as pessoas começam a se expressar em sua individualidade. No entanto, houve épocas e sociedades em que essa aspiração era desdenhada; em outras, era reprimida; e, em outras, era comedida. A sociedade contemporânea se distancia radicalmente de todas essas épocas e sociedades. Na contemporaneidade, todo indivíduo tem o direito de se autorrealizar, segundo seu entendimento e vontade. Está legitimada a realização pessoal a todos os níveis, ou melhor, aos níveis que convierem a cada indivíduo. Por isso, nenhuma instituição, norma ou tradição deve ser empecilho ou obstruir a realização de cada indivíduo. No lugar de alguma subordinação, está homologada a emancipação do indivíduo. Em substituição à supremacia do social, o valor fundamental, agora, é a realização individual. Ao invés de renúncias e sacrifícios, a palavra de ordem, nos dias de hoje, é aproveitar a vida ao máximo. Assistimos a uma nova configuração do individualismo, à passagem de um individualismo limitado a um individualismo irrestrito ou total. O individualismo moderno

[...] até data recente viu-se barrado em sua expansão por pesadas armaduras ideológicas, instituições, costumes ainda tradicionais ou disciplinares-autoritários. É essa fronteira que está se desvanecendo diante dos nossos olhos com uma rapidez extraordinária. O processo de personalização, impulsionado pela aceleração das técnicas, pela administração, pelo consumismo de massa, pela mídia, pelo desenvolvimento da ideologia individualista e pelo psicologismo, leva ao ponto culminante o reinado do indivíduo [...]. (LIPOVETSKY, 2005, p. 8).

Na atualidade, tudo concorre a favor do individualismo. O indivíduo é “[...] nomeado para a posição de gerente principal da “política de vida”, e seu único chefe executivo.” (BAUMAN, 2013, p. 17). O indivíduo é concebido e ele mesmo se concebe como fim último. Na corrente deste momento da história, “[...] cada qual se observa, avalia-se, volta-se mais para si mesmo à espreita da sua verdade e do seu bem-estar, cada qual se torna responsável pela própria vida e deve administrar da melhor maneira o seu capital estético, afetivo, psíquico, erótico, etc.” (LIPOVETSKY, 2005, p. 7). Dizer que o indivíduo está *com a corda toda* não é algo indevido, mas é preconizar um dado evidente das sociedades atuais. A contemporaneidade é a era da consolidação total do individualismo, isto é, a radicalização da ideia de indivíduo como valor supremo. O direito de realização pessoal, segundo o arbítrio e bel-prazer de cada um, está, enfim, assente e garantido. A ideia moderna de indivíduo como

valor supremo parece atingir o seu apogeu. Portanto, “[...] o ideal da autonomia individual é o grande vencedor da condição pós-moderna” (LIPOVETSKY, 2005, p. 93).¹⁶⁰

Em seus ensaios sobre o individualismo contemporâneo, Lipovetsky (2005) faz uma reflexão acerca do individualismo pelo viés do narcisismo e termina afirmando que o individualismo contemporâneo, devido à lógica narcísica, não manifesta o potencial revolucionário peculiar ao individualismo moderno.¹⁶¹ Com o advento da modernidade, a heteronomia das instituições sagradas se enfraquece ante a autonomia da humanidade. Camponeses, operários, e outros, passam a se posicionar frente a questões relativas à organização da sociedade e do Estado. Irrompe uma série de lutas e de conflitos sociais. Percebe-se que o individualismo propicia insurreições e abre possibilidades de mudança na vida dos indivíduos e na organização das sociedades. No parecer de Lipovetsky, esse cenário revolucionário é peculiar às sociedades modernas, do Ocidente, e corresponde à primeira fase do individualismo. Contudo, devido ao narcisismo exacerbado entranhado na cultura contemporânea, o potencial revolucionário do individualismo moderno se dissipa.

A grande fase do individualismo revolucionário termina diante dos nossos olhos: depois de ter sido um agente de guerra social, o individualismo passa a contribuir para a abolição da ideologia da luta de classes. Nos países ocidentais desenvolvidos, a era revolucionária está encerrada [...]. A segunda “revolução” individualista causada pelo processo de personalização tem como consequência uma desafeição de massa pela *res publica* e em particular pelas ideologias políticas: depois da hipertrofia ideológica, a desenvoltura em relação aos sistemas de sentido. (LIPOVETSKY, 2005, p. 185).

¹⁶⁰ Importante anotar que, embora a primazia individual seja reconhecida na sociedade contemporânea, o indivíduo não é tão soberano como julga ser frente a qualquer poder e a qualquer outro. Esse enfrentamento nos convoca a pensar as aptidões da autonomia, independência e liberdade. Na modernidade, a autonomia sinaliza a independência da humanidade e da sociedade a qualquer poder heterônomo. Na contemporaneidade, a autonomia aponta para a independência e a liberdade do indivíduo ante qualquer poder exterior, que pode ser um outro, uma instituição, uma lei, etc. Contudo, a inegável influência da cultura naquilo que o indivíduo pensa e faz induz-nos a ajuizar a autonomia, a independência e a liberdade como aptidões relativas e não como algo sob o domínio absoluto dos indivíduos (MORIN, 1996, p. 48). Não se trata de negar, mas de enfatizar que essas aptidões estão sempre ao abrigo de condicionamentos internos (capacidade mental e intelectual, condições de saúde, etc.) e externos (condições socioculturais e históricas) (MORIN, 1996, p. 53). E quando pensamos o indivíduo em relação à linguagem, mais a sua soberania se torna relativa, pois “[...] nós não somos, em nenhum sentido, os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos [...] A língua é um sistema social e não um sistema individual [...]” (HALL, 2011, p. 25). O indivíduo quando se expressa faz uso do conjunto de significados que já estão embutidos na língua, a qual é patrimônio da cultura da sua sociedade, ou das culturas do mundo. Posto isso, a autonomia, a independência e a liberdade individuais devem ser pensadas sempre limitadas a circunstâncias biológicas, psicológicas, culturais, sociais e históricas.

¹⁶¹ No capítulo III do livro *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*, Lipovetsky faz uma reflexão acerca do individualismo pelo viés do narcisismo. Segundo o autor, o indivíduo contemporâneo se assemelha a Narciso, personagem da mitologia grega. Como Narciso, o indivíduo contemporâneo vive obcecado por si mesmo e se empenha obstinadamente pela libertação do Eu. E quanto mais cultua seu próprio eu, mais nele aumenta a insegurança e a dor ao se deparar com o vazio de seu eu. O culto à personalização individual gera uma indiferença ante os outros e o mundo. No entanto, esses não são excluídos, mas interpretados conforme o olhar de cada indivíduo, ou consoante o código da subjetividade (LIPOVETSKY, 2005, p. 31-58).

É inegável que os indivíduos contemporâneos vivem mais em função de si mesmos e em torno de questões individuais, do que segundo ideologias que visam mudanças da ordem social vigente. É indiscutível que as pessoas (no sentido de massa) dificilmente se engajam por causas comuns e políticas. Assim como é evidente a flexibilidade ou a indiferença dos homens e das mulheres da atualidade perante estruturas ou programas de sentido. Devido a esse quadro, Lipovetsky afirma que o individualismo contemporâneo está impregnado de narcisismo e desprovido de força revolucionária. Compartilhamos dessa análise, porém, o autor denomina o tempo que atravessamos de “era do vazio”. Qualificar este momento atual de *vazio* é, a nosso ver, uma visão bastante negativa. É como se da situação presente que vivemos, de todo evento que ocorre, tudo desemboca ou desembocará no vazio, em um nada. Como os apologistas das sociedades pré-modernas, ao verem o *chão* de suas vidas ruir, frente às lutas e conflitos que se desencadearam desde a “primeira revolução individualista”, designariam a era das sociedades modernas? Certamente, os mais holistas e pessimistas confessariam vislumbrar uma “era do vazio”. No entanto, a história surpreende, como sempre, porque vários eventos se desenrolaram e outros estão ainda se projetando, sinal de que a humanidade continua persistindo na sua autorrealização. Na história humana não há lugar para o vazio, ou para a inércia. Qualquer evento humano é uma condição de possibilidade de mudanças. A questão é se essas mudanças serão ou não favoráveis à humanidade. Desse modo, talvez seja mais sensato pensar esta época como uma nova era de busca e de risco de uma enorme porção da humanidade. Afinal, a história da humanidade nada mais é do que uma autobiografia de busca e de risco incessantes.

Não vamos nos ater a esse juízo de valor lipovetskyano acerca do individualismo contemporâneo, mas, também não vamos olvidar. Vamos guardar essa ideia em *stand by* para, se necessário, retomá-la em algum momento de nossa dissertação. Queremos colocar o nosso foco na primazia, emancipação e protagonismo que são outorgados aos indivíduos das sociedades atuais. Do nosso ponto de vista, é devido à conquista desse *status* que os indivíduos contemporâneos se posicionam livremente, sem censura e receio, frente a qualquer doutrina e instituição religiosas. É também em virtude desse *status* adquirido que os indivíduos buscam, por eles mesmos, nem que seja tateando entre incertezas e inseguranças, um sentido para as suas vidas. Os indivíduos que participaram da pesquisa *A palavra dos sem-religião* desfrutaram das prerrogativas desse *status* que caracteriza o indivíduo contemporâneo. Na análise dos dados que realizamos no capítulo anterior – quando nos debruçamos sobre o histórico religioso dos participantes da pesquisa, as razões que os motivam a serem sem-religião, e o que pensam a respeito de igreja(s), religião, Deus e espiritualidade –, ficou claro

que todos esses assuntos são pensados, ponderados e encaminhados por cada pessoa, dispensando o auxílio de qualquer pessoa, grupo, instituição e religião. Isso é sinal de que a centralidade do indivíduo, que selecionamos a partir da sistematização do conjunto de dados, é, com efeito, uma categoria adequada aos ventos contemporâneos que conduzem a vida dos indivíduos das sociedades atuais.

Sabemos que, no passado, a experiência e as crenças religiosas eram regidas pela religião oficial, ou institucionalizada. Pensando a partir do contexto dos indivíduos pesquisados, podemos dizer que, outrora, as crenças e as experiências religiosas eram estabelecidas segundo os trâmites da religião cristã, nomeadamente as igrejas cristãs, às quais muitos dos participantes estavam vinculados. Mesmo os ateus, agnósticos e os sem-religião com fé, especificamente os que nunca assumiram uma prática em moldes institucionais, com certeza, todos esses sofreram influência da religião cristã pelo fato de serem indivíduos pertencentes a uma sociedade pretensamente cristã ao longo de sua formação desde a colonização. Quando a instituição religiosa era o único referencial, as fronteiras das experiências religiosas e os conteúdos das crenças eram de certa maneira comuns e precisos. Porém, na atualidade, pelo que se pode constatar na pesquisa realizada, assim como na análise da cultura contemporânea, a determinação dessas fronteiras e conteúdos está nas mãos de cada indivíduo. A centralidade do indivíduo instiga-nos a avançar na reflexão, mas, agora, tendo em atenção a desinstitucionalização da experiência religiosa e a individualização das crenças religiosas. Prossigamos, então, na reflexão.

4 INDIVÍDUO E EXPERIÊNCIA E CRENÇA RELIGIOSAS

Após refletirmos sobre a primeira categoria – a centralidade do indivíduo – que selecionamos desde a sistematização do conjunto de dados, vamos, agora, neste novo capítulo, nos debruçar sobre as outras duas categorias indicadas. Falamos a respeito da desinstitucionalização da experiência religiosa e da individualização das crenças religiosas. Visto que o indivíduo contemporâneo se coloca como a primeira e a única autoridade no gerenciamento de sua própria existência, cumpre-nos pensar como os indivíduos, hoje, de modo especial os sem-religião, assimilam a experiência religiosa e as crenças também religiosas. O presente capítulo se divide em três seções. Na primeira seção, intitulada *A respeito da experiência religiosa*, evocamos uma ideia já refletida anteriormente. Como já foi visto, entre as várias dimensões que moldam a existência do ser humano, a dimensão espiritual é a que o potencializa a efetuar uma experiência diferenciada das diversas experiências possíveis de serem por ele concretizadas. Trata-se da experiência espiritual. Todavia, essa experiência é desenvolvida por muitos como experiência religiosa. Tendo em vista isso, nesta seção inicial nos dedicamos ao estudo dos conceitos de experiência, experiência espiritual e experiência religiosa.

Pelo que pudemos deduzir da pesquisa *A palavra dos sem-religião*, muitos indivíduos, além de abandonarem as instituições religiosas, ficam isolados de qualquer grupo com perfil religioso ou espiritual.¹⁶² Ficam apartados de grupos de cariz religioso ou espiritual, porém, muitos, que são a maioria, conservam a fé, o que quer dizer que mantêm algumas crenças, especificamente a crença em Deus. Isso nos incita a pensar sobre a crença religiosa. Adentramos, assim, na segunda seção do capítulo, a qual nomeamos com a expressão *Acerca de crença religiosa*. Nessa seção, exploramos o ato de crer, que é peculiar ao ser humano, a distinção entre crenças intuitivas e crenças reflexivas, e a peculiaridade das crenças religiosas em relação às demais crenças humanas. Devido a tantos motivos resultantes de várias descrenças e descontentamentos, opera-se o divórcio entre os sem-religião e a instituição. Essa premissa nos introduz na última seção do capítulo, designada *Desinstitucionalização da experiência e individualização das crenças*. Nessa seção, refletimos acerca da relação do indivíduo contemporâneo com a instituição e a crença religiosas, e como é gerida a experiência espiritual e assimilada a crença religiosa por indivíduos apartados e desobrigados de qualquer instituição e doutrina religiosas. Passemos à análise desses variados assuntos.

¹⁶² Importante realçar que entre as 45 pessoas que compõem a amostra apenas uma respondente (2% da amostra) participa de um grupo de âmbito espiritual (A.9./4). Ou seja, todos os outros (98%) gerenciam ou cultivam a experiência espiritual a partir deles mesmos.

4.1 A respeito de experiência religiosa

Antes de dissertar acerca de experiência religiosa, nos debruçamos sobre o significado do termo experiência. Isso ocorre na primeira subseção, em *Conceito de experiência*. Examinamos que toda experiência humana só se concretiza quando um indivíduo (o sujeito) interioriza pela sua consciência um fenômeno (o objeto) que se lhe apresenta. Sujeito e objeto são os elementos constitutivos de toda experiência humana. As experiências humanas se efetuam em três âmbitos. O âmbito da experiência objetiva, o qual alude ao contato do indivíduo com as coisas; o âmbito da experiência intersubjetiva, aquele que remete à relação do indivíduo com o outro; e o âmbito da experiência subjetiva, que reporta à interação do indivíduo consigo mesmo. Destaca-se na reflexão de que toda experiência humana se concretiza em forma de linguagem e que, por isso, qualquer experiência realizada pelo indivíduo não pode ser reduzida a alguns atos psíquicos que antecedem o seu apogeu. O apogeu ocorre quando a experiência é traduzida em linguagem. A experiência religiosa, sendo experiência humana, se completa, também, pela linguagem.

Admitimos que existe experiência religiosa porque somos essencialmente seres de transcendência, e não seres substancialmente religiosos. Falamos isso sob o abrigo da filosofia e da psicologia que reconhecem que intrínseca ao ser humano é a experiência ou necessidade espiritual, e não a experiência ou necessidade religiosa, respectivamente. Por essa razão, antes de ponderarmos a respeito de experiência religiosa, analisamos, primeiramente, a experiência que é originária no ser humano. Fazemos esse estudo na subseção *Experiência espiritual: atividade natural no ser humano*. Da reflexão que fazemos inferimos que a experiência religiosa é uma criação humana que decorre de uma atividade que é inata ao ser humano, que é a experiência espiritual. Passamos, assim, para a última subseção: *Experiência religiosa, uma criação cultural*. Do nosso ponto de vista, a experiência espiritual se torna religiosa quando determinadas pessoas estão vinculadas a um grupo detentor de uma doutrina que visa facilitar a relação de seus membros com uma realidade totalmente outra, propiciando, desse modo, o compartilhamento de preceitos e de ritos adequadamente instituídos. Os autores basilares que nos auxiliam na construção da reflexão desta seção são Henrique Cláudio de Lima Vaz (1986), Karl Rahner (1989) e Caroline Franks Davis (2006). Iniciemos, então, a reflexão.

4.1.1 Conceito de experiência

Experiência é um conceito pensado e pronunciado com diversos sentidos. Por vezes, o termo experiência reporta ao conhecimento imediato que temos dos objetos ou das pessoas que chegam a nós por meio do nosso sistema sensorial. Em outras ocasiões, experiência alude à cognição acumulada por cada indivíduo ao longo de sua própria experiência de vida. Por exemplo, quando alguém nos contesta com um dito tipo “A minha experiência me diz que é assim e não da forma como você está me falando”. Em certas situações, a ideia de experiência aponta para o conhecimento valorativo que se constrói acerca das coisas, das pessoas e do mundo. Em outros momentos, a noção de experiência remete ao conhecimento obtido por meio de algum método ou experimento científico. Estamos diante de diversos sentidos do conceito de experiência e, pelo que se pode ver nas entrelinhas, diante também de diferentes tipos de conhecimento. O termo experiência pode referir-se àquilo que cada indivíduo percebe por meio de seus sentidos (conhecimento sensitivo), sabe por experiência própria (conhecimento intelectual) e intui a respeito de algo ou de alguém (conhecimento intuitivo), mas também àquilo que pensamos relativamente a algum fenômeno (conhecimento empírico). Todavia, é importante não reduzir a experiência humana às fronteiras dos cinco sentidos humanos, assim como restringir o conhecimento humano ao que decorre das diferentes experiências sensitivas.¹⁶³

Entre as diferentes possibilidades de experiência humana existe a experiência religiosa. Pretender dissertar acerca dessa é arriscar-se em torno de um fenômeno complexo e intrincado. Trata-se de uma experiência fundamentalmente subjetiva, que pode ser incitada por estímulos internos ou externos à própria pessoa e que pode ocorrer ora quando a pessoa está isolada, ora quando inserida em algum grupo. É uma experiência que contém “[...] muito mais subjetividade do que objetividade.” (JULIATTO, 2012, p. 125). A experiência religiosa pode ser analisada sob diferentes vieses, tais como sociológico, fenomenológico, psicológico, teológico, entre outros de outras áreas do conhecimento humano. Além de ser algo sobretudo subjetivo, a complexidade do estudo se acentua devido ao contexto sociorreligioso contemporâneo e ao âmbito em que se opera a experiência, no caso, o religioso. Um campo por si só obscuro.

¹⁶³ A respeito da diversidade de concepções de experiência e da possibilidade de distintos tipos de conhecimento, sugerimos o livro *Psicologia da religião*, de Benkö Antal (1981), e quanto à complexidade do conceito de experiência propomos o artigo *Que é experiência? Tentativas de definição*, de Dietmar Mieth (1978).

Abordar a questão da experiência religiosa é adentrar-se por caminhos extremamente complexos e cada vez mais problematizados nesse tempo de crise das instituições tradicionais de sentido. A própria categoria “religião” ganha uma pletera de significados, assim como o “campo religioso” abrange hoje outros aspectos que não se enquadram precisamente no âmbito das religiões. (TEIXEIRA, 2019).

Para adentrarmos por esses “caminhos extremamente complexos”, vamos discorrer sob o amparo de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1986), mais uma vez, e de Karl Rahner (1989). Antes de qualquer tentativa de definição de experiência religiosa, que a nosso ver é uma tarefa laboriosa e um tanto indeterminada, coloquemo-nos diante de duas visões que, segundo Vaz, contêm um equívoco. Tal equívoco reside em ambas visões pressuporem que exista uma oposição entre experiência e pensamento. Uma visão se inclina a associar a experiência religiosa a um “seco racionalismo” e a outra tende a assemelhar a experiência religiosa a um “cego irracionalismo” (VAZ, 1986, p. 243). Na primeira visão, a qual segue uma perspectiva sensista, é colocada a ideia de que as sensações são a condição necessária e suficiente para a experiência. É uma visão adversa às espiritualidades contemplativas. Na segunda visão, fomentada por um viés intelectualista, é posta a noção de que a razão é quem garante a segurança e a firmeza da experiência. É uma visão hostil às espiritualidades da experiência. Frente a esse pressuposto equivocado – de se conjecturar a existência de uma oposição entre experiência e pensamento –, Vaz procura “[...] conceituar com suficiente rigor a noção de experiência.” (VAZ, 1986, p. 243).

Segundo o autor, a percepção, o sentimento e a emoção que se operam no sujeito, quando está diante de um objeto, são atos psíquicos que antecedem o ápice da experiência. Experiência, no seu sentido estrito, é “[...] a face do pensamento que se volta para a *presença* do objeto. Daqui se infere imediatamente uma proporção direta entre a plenitude da presença e a profundidade da experiência, ou seja, a penetração dessa plenitude pelo ato de pensar.” (VAZ, 1986, p. 243, grifo do autor). Desse modo, desmorona a suposta oposição entre experiência e pensamento, e se evita reduzir experiência a algum ato psíquico precedente, seja à percepção, ao sentimento ou à emoção que são despertados no indivíduo quando este se vê diante de um fenômeno. Para Vaz, “o conceito de experiência deve ser rigorosamente circunscrito em termos de conhecimento intelectual, embora sua significação plena somente se alcance quando a experiência é referida ao movimento total da vida do espírito.” (VAZ, 1986, p. 243).

Mesmo admitindo que o objeto da experiência religiosa se caracterize como presença, e mesmo que para alguns seja tida como presença inefável, tal experiência a todo o momento é traduzida segundo a linguagem do indivíduo ou do grupo que vivencia a experiência. É

interessante anotar, por isso, que “elementos não-racionalizáveis ou estados psíquicos podem constituir condições preparatórias ou resíduos da experiência. Não pertencem, de direito, à sua estrutura própria.” (VAZ, 1986, 245). Assim sendo, “[...] podemos estabelecer, desde já, que toda experiência verdadeiramente tal deve encontrar sua expressão, ou seja, sua *linguagem*; e que toda expressão ou linguagem da experiência traduz uma presença.” (VAZ, 1986, p. 245, grifo do autor).

Pode-se falar de experiência humana quando um indivíduo se atém a algo que se apresenta. Esses são os dois elementos constitutivos da experiência humana: o objeto, ou o fenômeno, que aparece, e o sujeito, que interioriza essa presença pela sua consciência. Sem objeto (fenômeno) não sucede experiência alguma. Portanto, experiência é

[...] uma forma de relação *ativa* entre a consciência e o fenômeno. A presença que se manifesta na experiência não ocupa a consciência como um objeto que invade um espaço vazio. Manifestar-se à consciência significa manifestar-se segundo leis estruturais da consciência mesma, que tornam possível a manifestação como tal. (VAZ, 1986, p. 244, grifo do autor).

Existem três formas de experiência, a saber: a experiência objetiva, quando a pessoa se vê na presença das coisas; a experiência intersubjetiva, quando a pessoa se vê na presença do outro; e a experiência subjetiva, quando a pessoa interage consigo mesma. “[...] esses três círculos da experiência e da linguagem se interpenetram, mas encerram inexoravelmente o homem num único espaço tridimensional de presença ou numa tríplice dimensão da linguagem: a linguagem das coisas, a linguagem do outro e a linguagem do eu.” (VAZ, 1986, p. 245). Se toda a experiência é traduzida em linguagem, como entender, então, a experiência religiosa que é indicada, muitas vezes, como sendo experiência inefável? Poderemos responder a essa pergunta se considerarmos que em todas as formas de experiência humana existe uma ambiguidade. A presença das coisas, do outro, ou do eu (si mesmo) é sempre traduzida via linguagem, porém, há que se ponderar que a linguagem que é expressada é simbólica e aponta fundamentalmente para o sentido construído por nós mesmos a respeito das coisas, do outro e do nosso próprio eu, e não para a expressão autêntica desses mesmos três elementos. A ambiguidade de toda a experiência humana revela que

[...] todo esforço do homem consiste em construir formas de linguagem que permitam a significação da presença [...] Desse esforço resulta, para o homem, o universo das “formas simbólicas” que é afinal seu verdadeiro mundo ou o mundo da sua experiência. Dentro desse mundo desenvolvem-se os grandes processos de elaboração dos sentidos a um tempo múltiplos e coordenados que estarão presentes em cada experiência: um sentido das coisas, um sentido do outro, um sentido do eu. (VAZ, 1986, p. 246).

A experiência religiosa, como experiência humana, se enquadra também nessa imensa floresta dos sentidos (VAZ, 1986, p. 246). Posto isso, talvez seja mais adequado se falar de linguagem simbólica da inefabilidade da presença, em vez de experiência inefável. Afinal, toda a experiência é expressa em linguagem e essa linguagem é sempre simbólica, é sempre uma alegoria da realidade e não a própria realidade. O ser humano traduz a presença do outro, mesmo que seja inefável, sempre pela linguagem. O distanciamento ou a ambiguidade entre o sentido construído e a presença autêntica do fenômeno tem sido ultrapassado pelo ser humano por diferentes caminhos, por exemplo, religião, filosofia, arte, entre outros. Essa ambiguidade da experiência é intrínseca e inseparável do conhecimento humano. O caminho da linguagem é o “[...] caminho do homem no mundo. É o mundo mesmo do homem. Fora dele reina apenas o silêncio das coisas.” (VAZ, 1986, p. 247).

Para entendermos de forma mais adequada o que é experiência religiosa, temos que recorrer, impreterivelmente, à noção de transcendência, a qual, como já vimos, é uma aptidão inata ao ser humano.

4.1.2 Experiência espiritual: atividade natural no ser humano

Quando falamos que o ser humano é um ser histórico, queremos dizer que é um ser inacabado e que se faz continuamente na história. “O ser humano é um ser nunca pronto [...] Nessa experiência emerge aquilo que somos, seres de imanência e de transcendência [...] Imanência e transcendência não são aspectos inteiramente distintos, mas dimensões de uma única realidade que somos nós.” (BOFF, 2000, p. 26). Família, sociedade, língua, cultura, condição terráquea são, entre muitos outros, elementos que compõem a imanência da vida humana. Porém, o ser humano não se sujeita às fronteiras da imanência. Os humanos são seres hábeis de ultrapassamento das condições objetivas da vida.

Embora o indivíduo seja incessantemente um ser situado e condicionado, ele tem a habilidade de pensar e de ruminar detidamente as coisas e os eventos da vida, e de colocar perguntas a respeito de cada coisa e de cada evento a fim de entender e de se afirmar. A aptidão de indagar e ponderar ajuda o indivíduo a olhar para qualquer situação objetiva da vida sob várias possibilidades. Desse modo, a vida se torna um horizonte de possibilidades e, em razão disso, o indivíduo é um ser sempre a caminho, sempre em formação. Devido a essa habilidade, o indivíduo percebe-se como ser de transcendência, como espírito (RAHNER, 1989, p. 46). “[...] o homem se caracteriza por essa transcendência, confronta-se consigo mesmo, é responsável por si, e assim é pessoa e sujeito.” (RAHNER, 1989, p. 49).

Como vimos na subseção *Nossa concepção de indivíduo* (3.1.3), a relação de transcendência que se opera no ser humano é tida como experiência espiritual. É por meio do elemento constitutivo do espírito que o ser humano se abre à transcendência e realiza uma experiência espiritual. Aliás, é pela experiência espiritual que o ser humano se torna presente a si mesmo e presente no mundo (VAZ, 1998, p. 204). O ato espiritual permite ao ser humano ultrapassar as fronteiras de seu estar-no-mundo, porém, sem deixar de ser-no-mundo. A atividade espiritual permite captar as coisas “[...] em sua significação pré-conceptual e em sua ordem, permitindo ao homem empreender sua compreensão, orientar-se no mundo e realizar efetivamente sua condição humana.” (VAZ, 1998, p. 241). É uma experiência de tal maneira integradora que “é vivendo segundo o espírito que o homem vive *humanamente* a vida corporal e a vida psíquica.” (VAZ, 1998, p. 240, grifo do autor).

Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, existem quatro ideias correlacionadas diretamente à categoria espírito. São elas: *pneûma*, ideia que alude ao sopro vital ou dinamismo da própria vida; *noûs*, ideia que remete à contemplação ou visão profunda da vida; *logos*, ideia que sinaliza a existência de uma razão ou ordem universal; e *synesis*, ideia que vincula o potencial reflexivo do espírito à consciência-de-si. Na visão de Vaz, o encontro dessas quatro ideias que se correlacionam na categoria do espírito – o espírito como vida, como inteligência, como ordem da razão e como consciência-de-si – constituem os traços fundamentais da experiência espiritual (VAZ, 1998, p. 204). A atividade espiritual se manifesta na história sob várias criações culturais. Todos os saberes normativos que compõem a vida humana – religião, ética, política, etc. – são, a título de exemplo, uma afirmação da vida segundo o espírito (VAZ, 1998, p. 240).

É também no ato de transcendência que o ser humano pode estabelecer uma relação com o Outro. “No horizonte do espírito, o Outro [...] se anuncia misteriosamente como *Outro absoluto* na relação que deverá ser dita propriamente relação de transcendência.” (VAZ, 1998, p. 201, grifo do autor). É no nível da transcendência que adentramos no limiar do Outro.

[...] somente quando a pessoa começa a se perguntar pelo perguntar mesmo e a pensar sobre o pensar mesmo, somente quando volta sua atenção para o espaço do conhecer e não só para os objetos do conhecimento, para a transcendência e não só para o que é entendido categorialmente no espaço e no tempo no interior dessa transcendência, somente então é que essa pessoa pisa no limiar do *homo religiosus*. (RAHNER, 1989, p. 35, grifo do autor).¹⁶⁴

¹⁶⁴ O *homo religiosus* a que Karl Rahner se refere expressa, do nosso ponto de vista, a experiência espiritual que é natural ao ser humano.

A experiência de abertura ao ser em geral é designada por Karl Rahner de experiência transcendental. “Essa experiência é chamada de *transcendental* porque faz parte das estruturas necessárias e incompressíveis do próprio sujeito que conhece [...]” (RAHNER, 1989, p. 33). Tratando-se de algo que remete à estrutura da consciência subjetiva, pode-se afirmar, então, que a experiência de transcendência ou transcendental consiste na abertura conatural e apriorística do ser humano ao ser em geral, ao Outro, o Absoluto.¹⁶⁵

As diferentes religiões aludem a uma realidade totalmente outra, mas com nomes diferenciados. Para que não excluamos indivíduos não religiosos, talvez o termo mistério, no nosso entendimento, seja o mais pertinente ou adequado para nomearmos esse Outro.¹⁶⁶ O conceito mistério aponta para

[...] a Presença da Absoluta transcendência na mais íntima imanência da realidade e da pessoa [...] realidade a qual não pertence à ordem da experiência intramundana [...] Mistério é designar uma realidade da qual o homem não pode “conceber” em absoluto [...] se refere a uma realidade que em todos os aspectos, em todas as ordens e sob todos os pontos de vista é superior ao homem e ao seu mundo, e superior não num sentido relativo que admita comparação, senão num sentido absoluto que exclui todo ponto de comparação. (VELASCO, 2006, p. 126, tradução nossa).¹⁶⁷

É por meio dessas palavras que Velasco discorre a respeito da realidade totalmente outra a que aludem as religiões e as espiritualidades humanas. Mircea Eliade, por exemplo, usa o termo sagrado. O ser humano entrevê o sagrado nas coisas do mundo como algo misterioso e absolutamente diferente (ELIADE, 1992, p. 15). Embora encontremos abordagens de áreas distintas e conceitos com significados também distintos, cremos que esses e outros autores que refletem os fenômenos humanos no âmbito religioso aludem, do ponto de vista não conceptual, àquilo a que chamamos de mistério. Uma ideia que, a nosso ver, merece ser realçada é que o Outro, o mistério, ou o ser em geral é captado “na mais íntima imanência da realidade e da pessoa”. Segundo Rahner assevera, a abertura do sujeito

¹⁶⁵ Pela análise que fizemos, o Outro, ou o Absoluto, em Karl Rahner é nomeado de “ser em geral”. Na seção *Espiritualidade como qualidade humana profunda* (5.3.3), iremos, sob o auxílio de Marià Corbí, nos ater com mais minúcia ao conceito de Absoluto, ou dimensão absoluta da realidade.

¹⁶⁶ Pertinente recordar que a ideia de mistério aparece também na pesquisa *A palavra dos sem-religião*, pela voz de um indivíduo ateu, quando diz: “Para mim o que reina é um mistério [...]” (Apêndice G; resposta A.2./11; ver também em C.2./35 e E.5./16). Isso quer dizer que, mesmo entre os que não creem (ateus) ou entre os que afirmam que a respeito de algo invidente à razão nada se pode declarar (agnósticos), esse Outro pode remeter ao mistério da vida.

¹⁶⁷ [...] la Presencia de la Absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia de la realidad y la persona [...] realidad a la que apunta no pertenece al orden de realidad de la experiencia intramundana [...] Misterio es designar una realidad de la que el hombre no puede hacerse cargo en absoluto [...] se refiere a una realidad que en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista es superior al hombre y a su mundo, y superior no en un sentido relativo que admita comparación con ellos, sino en un sentido absoluto que excluye todo punto de comparación.

para o ser em geral “[...] se dá precisamente quando a pessoa se percebe envolvida na multiplicidade das preocupações, ocupações, temores e esperanças no mundo do seu dia-a-dia.” (RAHNER, 1989, p. 49). Considerando o conjunto das ideias até então apresentadas nesta seção, julgamos que fica notório que a percepção do mistério é possível ao ser humano graças à sua atividade espiritual, ou experiência de transcendência.

Antes de nos concentrarmos especificamente na ideia de experiência religiosa vamos dar uma passada breve na área da psicologia, pois além de ajudar a reprofundar a transcendência humana, contribui a se fazer previamente uma distinção entre experiência espiritual e experiência religiosa. A psicologia pensa a existência do ser humano consoante três níveis, todos igualmente primordiais e fundamentais. O nível psicofisiológico alude à satisfação das necessidades que garantem a conservação da vida biológica. O nível psicossocial remete à imprescindibilidade da convivência do indivíduo com seus semelhantes. E o nível espiritual, entendido também como nível existencial, que reporta à exigência que o ser humano sustenta continuamente em “[...] encontrar resposta sobre sua existência, sobre seu destino, sobre os valores fundamentais pelos quais vale a pena lutar [...] Neste terceiro nível, o homem transcende os animais e a ordem biológica e se situa em um nível que lhe é exclusivo.” (ANTAL, 1981, p. 82). Evidentemente que o entorno tem uma influência vital no cumprimento desses três níveis da existência humana. Importante anotar, no entanto, que do ponto de vista psicológico o nível espiritual não aponta obrigatoriamente para uma necessidade religiosa inerente ao ser humano. “Não conhecemos nenhuma teoria psicológica de valor que tenha enumerado um “instinto religioso” [...] A necessidade espiritual, ou existencial, portanto, só num sentido [posterior] pode ser chamada religiosa.” (ANTAL, 1981, p. 85, grifo nosso). Essa é uma ideia relevante para a nossa reflexão.

A vida espiritual é uma disposição natural no ser humano e não uma faceta de alguns indivíduos ou de um período peculiar da antropogênese. Quer dizer que o ser humano é por natureza um ser de transcendência, um ser habilitado a desenvolver na sua existência a dimensão espiritual. O sagrado, o mistério, o Outro, ou um conceito que reporte ao Absoluto, é como uma “[...] fonte de vitalidade e fecundidade. Estar em relação com o sagrado, ou viver marcado por essa presença é propiciar uma inserção na realidade objetiva [...] é o sagrado que possibilita a orientação e a construção do mundo, firmando propriamente a ordem cósmica.”

(TEIXEIRA, 2019).¹⁶⁸ Respaldados pelos autores já mencionados até então, e agora por Georg Simmel, entendemos a vida espiritual como uma dimensão geradora de sentidos (SIMMEL, 2011, p. 32).¹⁶⁹ A experiência espiritual é uma atividade correlacionada ao horizonte de sentido. Pensamos o ser humano como um ser obstinado em entender a vida, principalmente a sua própria vida, e desejoso em se encontrar bem na vida. Para isso, ele se indaga continuamente sobre o sentido da vida. A experiência espiritual se diferencia das experiências triviais porque dela pode-se delinear diretrizes para uma vida salutar de quem a experiencia. Trata-se de uma experiência que possibilita uma nova compreensão ou um novo olhar a respeito de si mesmo, do outro e do mundo.

É vivendo segundo o espírito que o ser humano se pergunta: “De onde viemos? Para onde vamos? Como devemos viver? [...] Ao balbuciar respostas a estas questões vitais, captamos valores e significados e não apenas constatamos fatos e enumeramos acontecimentos.” (BOFF, 2002, p. 55). A experiência espiritual possibilita vivenciar e pensar a realidade além dos limites impostos pelos sentidos e pela objetividade dos fatos cotidianos. É uma experiência vital, pois é no nível do espírito que o ser humano se realiza como pessoa, que é o estágio mais elevado de sua autoafirmação (VAZ, 2001, p. 192). Tal experiência não é restrita a alguns indivíduos e não ocorre em nenhum local privilegiado. Todo ser humano tem o potencial de desenvolvê-la e “trata-se de uma experiência que não está [separada] da vida cotidiana, mas que encontra aí o cenário vivo de sua realização [...] Não há como acessar a riqueza de uma tal experiência espiritual fora do cotidiano. É ali que os aspectos mais simples, ricos e essenciais das coisas encontram sua guarida.” (TEIXEIRA, 2019). No entanto, a experiência espiritual pode ser refreada. Isso ocorre quando a pessoa ora é absorvida por inteiro nos afazeres cotidianos e se esquivava da ideia de que algo pode ultrapassar os limites deste mundo, ora pensa que a respeito disso nada se pode pronunciar, ora quando desconsidera essa questão por não ver sentido no todo de sua vida (RAHNER, 1989, p. 47).

¹⁶⁸ Estamos falando do alicerce da experiência espiritual e não da essência da religião, como era intenção de vários fenomenólogos ou historiadores, tal como Rudolf Otto (2007) e Mircea Eliade (1992), respectivamente. Na nossa perspectiva, que é a que permeia a presente tese, o ser humano é um ser por natureza espiritual e não religioso. Essa ideia já foi enfatizada acima, quando Benkö Antal (1981, p. 85) nos assegurou que do ponto de vista psicológico a atividade espiritual é conatural no ser humano e só posteriormente é que toma a forma de atividade religiosa.

¹⁶⁹ Georg Simmel não usa as expressões atividade ou experiência espiritual, vida segundo o espírito e nem espiritualidade. Na obra de Simmel (2010; 2011), o termo que aparece e que traduz o mesmo sentido dessas expressões é religiosidade. Para esse autor, religiosidade é uma potência natural no ser humano que quando desenvolvida pode ou não apontar para algo transcendente. E caso se direcione para algo transcendente, como Deus, por exemplo, essa forma de religiosidade resultará em uma religião. Desse modo, a religiosidade precede todo o tempo à religião. No próximo capítulo faremos uma delimitação de conceitos, como espiritualidade e espiritualidade não religiosa, e nesse delineamento nos reportaremos, também, ao conceito de religiosidade.

4.1.3 Experiência religiosa, uma criação cultural

Quando se procura refletir acerca de experiência religiosa, de antemão, nos deparamos com uma premissa preocupante e inconveniente. É a seguinte: empenhar-se em definir com rigor o que é experiência religiosa é algo presunçoso e descabido. Isso porque, a nosso ver, qualquer tentativa de definição acabará por estabelecer, inevitavelmente, fronteiras que excluirão experiências que não se enquadram no conteúdo semântico dessa mesma definição. Cremos que quem modela seu pensamento a partir de uma definição pronta e acabada sobre algo, conseqüentemente só acatará o que se ajustar a esse seu pensamento. Definições curtas e precisas

[...] podem fazer mais mal do que bem. Se restringirmos o termo a experiências que estejam de acordo com as doutrinas de uma tradição, então qualquer argumento de experiências religiosas, para essas doutrinas, foge à questão. Por outro lado, alargar a definição para incluir todas as experiências consideradas “religiosas”, seria uma tolice, uma vez que as pessoas utilizam muitas vezes termos como “religioso” e “mítico” de forma metafórica para se referirem a qualquer experiência que seja grande, extraordinária, arrebatadora ou sublime. Uma definição curta, como “experiência de Deus”, embora seja plausível, exclui as muitas experiências religiosas de teístas que não são “de Deus” como tal, bem como experiências de tradições místicas [sem Deus ou deuses], como a “consciência cósmica” e o budismo. (DAVIS, 2006, p. 227).

Dedicar-se a construir uma definição a respeito de experiência religiosa é, deveras, uma tarefa árdua e demasiadamente intrincada. Isso é verdade pelo fato de, além de serem imensuráveis, as experiências religiosas que irromperam na história da humanidade são infinitamente diversificadas. Frente a essa complexidade, Caroline Franks Davis divide as experiências em seis categorias, a saber: interpretativas, quase sensoriais, reveladoras, regenerativas, numinosas e místicas. Como a autora afirma, “esta não é, de modo algum, a única classificação possível de experiências religiosas. Escolhi-a, em parte, porque muitas experiências religiosas parecem caber “naturalmente”, em determinadas categorias, mas a sua função principal é facilitar uma visão de conjunto dos tipos de experiência [...]” (DAVIS, 2006, p. 229). Como o tema da presente tese é espiritualidade não religiosa, e não experiência religiosa, não vamos nos ater detalhadamente à divisão categorial proposta pela autora. Vamos, isso sim, nos inspirar em algumas ideias da respectiva autora. É oportuno anotar que nem todas as experiências que ocorrem em um contexto religioso são experiências religiosas.

[...] a percepção de textos religiosos e de obras de arte, e a participação em rituais religiosos, embora selem experiências com conteúdo religioso, não constituem, por si só, “experiências religiosas” [...] nem todas as “centelhas de discernimento” são

experiências religiosas [...] A linha que separa as experiências seculares das correspondentes religiosas é, muitas vezes, difícil de traçar e ainda bem. Às vezes, por exemplo, um sujeito pode começar a ver coisas em termos religiosos durante uma experiência que começou sem ser religiosa. No campo da estética, as obras de arte e o ato de criar obras de arte pode muitas vezes despoletar experiências religiosas e as experiências estéticas, por vezes, fundem-se com experiências religiosas sem que exista um momento de transição. (DAVIS, 2006, p. 228).

Percebe-se que experiência religiosa é, verdadeiramente, um assunto delicado e complexo.¹⁷⁰ Para evitarmos alguma divagação, consideramos que algumas ideias poderão ser indicadas de modo a entendermos aproximadamente o que é uma experiência religiosa. Segundo Davis, experiências intrinsecamente religiosas são experiências que aludem à presença ou atividade de algum poder ou entidade inumanos, à apreensão de uma “realidade última” para além da materialidade do mundo físico, ou ao “[...] sentimento de ter conseguido (ou estar a caminho de) o *summum bonum* do homem, uma paz última, libertação, salvação [...] Estas são as categorias muito gerais e incluem [abundantes] experiências [...]” (DAVIS, 2006, p. 228, grifo nosso).

Embora seja fundamentalmente subjetiva, toda experiência religiosa sendo experiência humana se desenvolve inevitavelmente a partir das condições histórico-sociais de quem experiencia. Tal experiência se torna religiosa quando ocorre em um contexto de preceitos e de ritos devidamente constituídos e quando esses são compartilhados por pessoas vinculadas a determinado grupo, tido como religioso. As religiões articulam a aptidão espiritual humana com doutrinas e ritos a fim de que cada pessoa ou grupo possa efetivar sua experiência com o

¹⁷⁰ Experiência religiosa é realmente um assunto difícil. Tomemos como exemplo dessa complexidade as seguintes colocações. Em certos momentos de sua obra *Escritos de Filosofia. Problemas de fronteira*, a expressão “experiência de Deus” aparece com frequência quando Henrique Cláudio de Lima Vaz faz menção à “experiência religiosa”. No entanto, no entendimento do autor, são experiências distintas: “[...] a experiência religiosa não é, especificamente, uma experiência de Deus; a experiência de Deus não é, estruturalmente, uma experiência religiosa.” (VAZ, 1986, p. 249). Vaz faz essa distinção porque pensa a experiência religiosa como experiência do Sagrado simbólico institucionalizado e a experiência de Deus como experiência do Sentido radical. Por outro lado, ao seu olhar essa distinção pode parecer uma diferenciação arbitrária, pois “[...] é um fato histórico que a experiência do Sagrado ou experiência religiosa se organizou num sistema de representações coroado por um Sagrado primordial e se traduziu como experiência de Deus ou do divino. A explicitação dessa organização do Sagrado foi confiada às “teologias”, e o discurso sobre Deus passou a apresentar-se historicamente como um discurso religioso.” (VAZ, 1986, p. 250). A segunda colocação que manifesta a delicadeza do assunto diz respeito à distinção entre experiência religiosa e experiência mística. Embora sendo experiências que fazem parte de um só e mesmo fenômeno, tais experiências se distinguem devido à intensidade do que é experienciado (VAZ, 2000). A terceira colocação que apresentamos alude à obra de Rahner (1989), *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. Para Rahner, a experiência religiosa se enquadra no âmbito da experiência transcendental, porém, a experiência transcendental extrapola e independe de religião. Cada uma dessas colocações carece de um aprofundamento enorme o que resultaria, certamente, em três grandes teses. Como isso já está além dos nossos objetivos, voltemos, então, à nossa reflexão sucinta sobre experiência religiosa.

Outro, com o mistério.¹⁷¹ Pelo fato de ser uma experiência que possibilita a conexão do indivíduo ao Outro de forma institucionalizada, essa experiência é tida como religiosa. “A experiência religiosa implica [...] um certo conhecimento, não do tipo racional, como o da ciência ou da filosofia, mas de tipo [experencial] que não anula o entendimento nem suprime toda forma de racionalidade.” (ROLIM, 1997, p. 123, grifo nosso).¹⁷² Ainda que possa acontecer em grupo, a experiência religiosa é algo profundamente subjetivo. “O indivíduo “percebe”, “sabe”, “conhece”, com certa nitidez até, mas sem poder expressar o que vivencia e como.” (VALLE, 1998, p. 29).

Todavia, a experiência religiosa não é redutível a um sentimento ou emoção. Sendo experiência humana, a experiência religiosa “[...] se complementa e se totaliza predicativamente.” (VALLE, 1998, p. 28). A língua alemã tem dois vocábulos associados ao conceito de experiência que ajudam a entender o âmbito e a intensidade da experiência religiosa. O primeiro, *Erlebnis*, remete àquilo que é vivenciado pelo próprio sujeito, o qual experiencia determinado fato com um sentido ou um valor significativo. O segundo vocábulo é *Erfahrung*, que expressa a aptidão do ser humano em se ater e apreender o que lhe é exterior.

[...] *Erlebnis* é o processo da consciência por meio do qual o homem é totalmente envolvido pelo peso do sentido e do valor de dado objeto. Caracteriza-se pela ‘imediatez’ e pela excitação do sentimento, mas não exclui a elaboração e penetração mais profunda pelo pensamento. A *Erfahrung* é uma forma peculiar do conhecimento que se origina não do pensamento discursivo e sim da recepção imediata de uma impressão. Possui um extraordinário senso de certeza ou evidência, devido ao caráter mais imediato de irresistível presença do que é experimentado. (VAZ, 1998, p. 27).

¹⁷¹ O Outro tem diferentes nomes nas tradições religiosas. Para o hindu, o Outro é o *Brahman*, para o budista é o Nirvana, para o judeu é *Yahweh*, para o cristão é Deus Trino, para o islâmico é *Allāh*, para as religiões de matriz indígena é o Espírito Maior, para as religiões de matriz africana é o Deus Supremo, entre outras tradições religiosas (HELLERN; NOTAKER; GAARDER, 2000). Embora estejamos afirmando que o Outro tem diversos nomes, isso não quer dizer que o Outro é pensado de modo uníssono nas diferentes tradições religiosas. Bem pelo contrário, se nos debruçarmos sobre cada um desses nomes iremos constatar que são conceitos com significados distintos. A título de exemplo, se para o cristão Deus é um Ser pessoal, uma unidade perfeita entre três pessoas e totalmente transcendente, o *Brahman* para o hindu é a força espiritual em que se baseia todo o universo. Como se pode ver, são conceitos com um conteúdo semântico completamente desigual. Porém, como ambos aludem a algo que extrapola as fronteiras da razão e dos sentidos humanos, e como esse algo é por nós associado ao termo Outro, ou mistério, por essa razão, nós agregamos tais conceitos (nomes) distintos segundo o mesmo horizonte de sentido. Ainda que façamos essa articulação, é imprescindível conservar a ideia de que *Brahman*, Nirvana, *Yahweh*, Deus Trino, *Allāh*, Espírito Maior e Deus Supremo são conceitos com significados diferentes.

¹⁷² No texto de Francisco Cartaxo Rolim (1997) o termo que está registrado é “experimental”. Fizemos essa mudança porque, segundo as leituras que fizemos de Henrique Cláudio de Lima Vaz (2000, p. 15) e de Dietmar Mieth (1978, p. 47), “experencial” é um termo mais adequado à experiência religiosa. Vaz e Mieth se inspiram em Jean Mouroux, segundo o qual o conceito “experimental” alude a uma experiência do domínio das ciências, e por isso do âmbito da objetividade, enquanto que a noção “experencial” remete a uma experiência estritamente pessoal, mesmo que essa aconteça conforme uma estrutura bem definida, sendo por isso do âmbito da subjetividade.

Erlebnis sinaliza o subjetivo, aquilo que ocorre dentro do indivíduo que experienciamos. *Erfahrung* aponta o empírico, aquilo que está fora e que afeta o indivíduo. É crucial observarmos esses dois termos inseparavelmente. São termos com significados diferentes, porém, o fato a que eles aludem é o mesmo. A experiência religiosa pode ser pensada a partir da fusão dos significados desses dois vocábulos. O que ocorre dentro do indivíduo tem a ver com o que lhe é exterior, e o que é exterior é captado por todos pela mesma via – linguagem – repercutindo, no entanto, de modo peculiar em cada indivíduo.

Antes das diferentes formas institucionalizadas das diversas experiências religiosas, a relação com o Outro já acontecia. A experiência com o Outro é originária no ser humano. A essa experiência originária nós designamos de experiência espiritual. Desse modo, a experiência religiosa é uma experiência espiritual, mas nem toda experiência espiritual é religiosa, porque, como já mostramos, a experiência espiritual é conatural ao ser humano¹⁷³ enquanto que a religiosa é uma experiência assimilada segundo determinados moldes institucionais e compartilhados em um determinado grupo. Na verdade, vários autores, que não são poucos, quando se debruçam sobre experiências do âmbito espiritual ou quando fazem alusão à transcendência humana, geralmente, usam termos vinculados ao âmbito da religião. Referimo-nos a expressões tipo “religiosidade”, “atitude religiosa”, “sentimento religioso”, entre outros.¹⁷⁴ Como essas expressões podem induzir o leitor a associar o conteúdo escrito a alguma religião institucionalizada ou a experiências limitadas a certa doutrina ou práticas religiosas, sendo que o autor está deveras se reportando à disposição espiritual inata ao ser humano, preferimos usar a locução experiência espiritual, ao invés de experiência religiosa. Mesmo naqueles que consideram a inexistência de um Outro, ou de um possível mistério latente em tudo o que existe, mesmo nesses a experiência espiritual se desenvolve quando buscam entender e encaminhar suas vidas de modo salutar e de abertura ao outro. Na busca de um sentido profundo, seja para a sua vida de um modo geral, seja para as tarefas do cotidiano, todo indivíduo se apresenta como ser de transcendência, ou ser

¹⁷³ Vale lembrar que essa ideia já aparece nos depoimentos dos indivíduos que participaram da pesquisa *A palavra dos sem-religião*. Na subseção *Acareação dos pesquisados a respeito de espiritualidade e religião* (2.3.1), mais concretamente na análise do Gráfico 11 (*Se é possível ter espiritualidade sem ter religião*), observamos que para os indivíduos pesquisados a espiritualidade é algo natural no ser humano e independe de religião (para 57% dos respondentes, é possível portar espiritualidade sem estar vinculado à religião). Para eles, a espiritualidade é a via natural que conecta os indivíduos ao mistério da vida, ou a Deus.

¹⁷⁴ Para um estudo mais pormenorizado a respeito de alguns conceitos que, geralmente, são vinculados ao fenômeno religioso, sugerimos o artigo *Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião*, de Roberlei Panasiewicz (2013). Nesse trabalho, o autor discorre com minúcia acerca de três categorias pertinentes ao âmbito da religião e da espiritualidade, tais como: religiosidade, fé e religião.

espiritual. Em vista disso, todo indivíduo é aliciado a viver segundo o espírito, a ter espiritualidade, estando ou não vinculado a um grupo religioso instituído.

4.2 Acerca de crença religiosa

Na presente seção procuramos refletir sobre crença religiosa. Crença, outro conceito complexo que teremos que desmaranhar. E não se trata de qualquer crença, mas de crença religiosa. Aí o embaraço se intensifica por termos que adentrar em um âmbito que, embora acessível, se revela sempre misterioso. Começamos por ver que todos os agrupamentos humanos conhecidos por vários estudiosos conservavam em sua vida algum tipo de crenças. Crer e portar crenças é algo unicamente humano, entre a imensa diversidade de espécies do mundo animal. Além de ser uma peculiaridade, é também algo vital para o ser humano crer e viver segundo algum tipo de crenças. Essas ideias são abordadas na primeira subseção *O ato de crer*. Na subseção seguinte, intitulada *Crenças intuitivas e crenças reflexivas*, fazemos uma distinção entre as diversas crenças humanas. Segundo as ciências cognitivas da religião, existem dois tipos de crenças: as crenças intuitivas e as crenças reflexivas. As intuitivas provêm da operação que se processa de forma espontânea e involuntária no ser humano e que consiste no ajuste de sua mente ao mundo. As crenças reflexivas, já como o nome sugere, decorrem da reflexão humana. Entre essas representações mentais encontramos as crenças científicas, ideológicas e religiosas.

O grande diferencial das crenças religiosas está na propriedade semiproposicional de seus conteúdos. Passamos, desse modo, para a última subseção, nomeada *O diferencial da crença religiosa*. No lugar de nos fixarmos nas causas que originaram as crenças religiosas, vamos nos ater à razão pela qual a mente humana é mais propensa às crenças religiosas, entre as crenças reflexivas. Verificamos que toda crença religiosa alude sempre a algo que escapa ao mundo das evidências, ao mundo dos sentidos e ao mundo da razão, permanecendo sempre, desse modo, no campo do mistério. Devido à afinidade que existe entre a mente humana e o âmbito do mistério, crenças religiosas de sociedades antigas persistem na contemporaneidade. Os autores principais que nos amparam na composição do estudo desta seção são Antonio Queralt (1993), José Carlos Carvalho Sant'Anna (2019) e Desidério Murcho (2010).

4.2.1 O ato de crer

Quando lemos obras de autores que se debruçam acerca de religião, ou do fenômeno religioso, somos induzidos a pensar que o ser humano levanta em todo o tempo questões sobre si mesmo, assim como da vida que dinamiza tudo o que o envolve.¹⁷⁵ As respostas a essas questões são discorridas e transmitidas de geração em geração. É desse modo que a visão de ser humano e de mundo de cada agrupamento humano é construída ao longo da história até, um dia, morosamente, algumas ideias-chave agregadas a essa visão se tornarem crenças convictas para todos do agrupamento. Esses estudiosos sugerem que “[...] todas as sociedades, tribos, etnias de que se tem registro, tiveram algum tipo de crença/religião ligadas (sic) às suas questões existenciais.” (SOCCI, 2011, p. 3). Quando intentamos definir a ideia de crença apercebemos, de antemão, que nos encontramos novamente diante de um conceito hermético. Crença, “[...] tal como a *religião* é um conceito dificilmente traduzível nas línguas não-latinas, é quase impossível dar um equivalente da ideia de *crença* ou do verbo *crer* em muitas línguas das populações estudadas pelos etnólogos.” (OBADIA, 2011, p. 90, grifos do autor).

Do ponto de vista antropológico, o termo crenças no plural remete aos objetos simbólicos de determinado grupo, os quais expressam o pensamento e a atitude desse grupo a respeito de algo. No singular, o conceito crença refere-se a um fenômeno mental, geralmente tido como objeto de estudo da psicologia. “Por crença entende-se em filosofia qualquer representação, susceptível de ser verdadeira ou falsa, que um agente cognitivo faz de seja o que for.” (MURCHO, 2010, p. 29). Constata-se, de imediato, que crenças e crença aludem a um conteúdo que diz respeito ao coletivo e ao individual, e a diferentes âmbitos de estudo, tais como filosófico, antropológico, sociológico e o psicológico. Devido à dificuldade inerente à semântica do conceito, vamos, primeiramente,

[...] considerar o aspecto humano do crer, já que “crer” é atividade própria do homem. Em virtude de sua racionalidade, liberdade e afetividade, o homem crê e pode crer. Esta atividade de crer é tão humana como a de poder usar a linguagem conceitual. No crer, podemos descobrir três qualidades humanas: abertura aos outros como pessoas, capacidade de perceber e valorizar o sentido do que nos é dito, possibilidade de aceitá-lo com adesão e estima, ou de recusá-lo como não-verídico. (QUERALT, 1993, p. 219).

¹⁷⁵ Eis alguns desses autores, estudiosos de diferentes áreas do conhecimento e, claro, com abordagens distintas: Émile Durkheim (1989), Max Weber (2004), Marcel Mauss (1974), Mircea Eliade (1992), William James (1995), Victor Hellern, Henry Notaker e Jostein Gaarder (2000), Marià Corbí (1983), Marcel Gauchet (1985), entre outros.

Se o ato de crer é algo exclusivamente humano e tão substancial quanto a linguagem, há que considerar as crenças como artifícios imprescindíveis para o desenvolvimento dos indivíduos e das sociedades. As crenças identificam o pensamento e o modo de vida de indivíduos e de grupos, assim como de épocas e culturas. Ao se analisar as crenças que pautam a vida de um indivíduo, ou de um grupo, poder-se-á perceber quais são os elementos mais influentes no desdobramento da abertura, valoração e afetividade desse indivíduo (ou grupo). No ato de crer existe uma intervenção e fusão de vários componentes do ser humano, tais como razão, vontade, afetividade e sentimento.

Não podemos crer [em] qualquer coisa, nem em qualquer pessoa, nem em qualquer circunstância; e ao que cremos podemos dar adesão maior ou menor. Nossa razão se comporta como juiz [...] Também nossa vontade e nossa afetividade, bem como sentimento intervêm e agem como complementos indispensáveis do crer [...]. (QUERALT, 1993, p. 220, grifo nosso).

Além de mecanismos psicológicos, o ato de crer está sujeito também às condições socioculturais onde se desenrola a vida do indivíduo. Sem dúvida, refletir sobre crença é desafiador, e sendo crença religiosa mais desafiador se torna por vincularmos o fenômeno da crença e o ato de crer a um terreno que, embora perceptível, é sempre misterioso, que nem o religioso. Todavia, sendo o ato de crer tão relevante na vida dos indivíduos e da sociedade, nos parece claro que a credulidade, isto é, o ato de crer facilmente ou por ignorância, e o ceticismo, ou seja, o descrer em tudo e em mais alguma coisa, são atitudes nada benéficas ao ser humano. Aliás, julgamos que sem o compartilhamento de crenças a convivência humana se tornaria inviável. Frente às possíveis turbulências psicológicas e sociais, “[...] o crer manifesta um valor peculiar, porque ajuda a adotar uma atitude que confere unidade e força ao mundo psicológico do crente.” (QUERALT, 1993, p. 220). O ato de crer e o de ter crenças é, deveras, vital para a formação do cérebro humano. “[...] a falta de uso dos neurônios cerebrais relacionados com as aquisições de crenças leva a uma atrofia neuronal e a uma dificuldade funcional de zonas específicas [...] inculcar crenças favorece o desenvolvimento harmônico do cérebro.” (DELGADO¹⁷⁶ apud COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, 2004, p. 79, tradução nossa).¹⁷⁷ No entanto, o fato de ter crenças não é apenas vital para a formação de cada indivíduo, é também essencial para a construção das sociedades

¹⁷⁶ José María Rodríguez Delgado, especialista em estudos neurobiológicos, Universidade de Yale.

¹⁷⁷ “[...] la falta de uso de las neuronas cerebrales relacionadas con las adquisiciones de creencias lleve a una atrofia neuronal y a una dificultad funcional de zonas específicas [...] inculcar creencias, lo que favorece el desarrollo armónico del cerebro.”

humanas. Por isso, acrescentamos, o ato de crer é também valoroso porque confere unidade e força ao mundo social dos crentes.¹⁷⁸

4.2.2 Crenças intuitivas e crenças reflexivas

Até este momento temos vindo a falar sobre crenças sem, contudo, especificar o tipo de crenças a que nos referimos. O que falamos até agora vale, portanto, para qualquer espécie de crença criada pelo gênero humano. Pelo prisma das ciências cognitivas da religião, existem dois tipos de crenças: as crenças intuitivas e as crenças reflexivas.¹⁷⁹ É por meio da interação com o entorno, mediante os instintos e as sensações, que o ser humano adquire uma percepção do mundo. É nessa interação que o indivíduo ajusta seu comportamento ao mundo que se apresenta. Esse ajuste comportamental decorre da representação mental do mundo, a qual é construída pelo aparato cognitivo humano. Essas representações mentais derivadas da interação espontânea com o entorno são denominadas de crenças intuitivas. Tais crenças, ou representações mentais, são formadas a partir da percepção da pessoa ante o mundo empírico. São crenças provenientes do ajuste mente-mundo que se opera espontânea e involuntariamente no ser humano. “O ambiente não apresenta um papel neutro no ajuste entre mente e mundo, mas exerce autoridade sobre o sistema de crenças que um indivíduo possui [...] há um evidente valor adaptativo no fato de nossa mente representar e ajustar-se corretamente ao mundo empírico.” (SANT’ANNA, 2019, p. 11).

No entanto, o aparato cognitivo humano não produz só crenças intuitivas, via percepção espontânea e involuntária da pessoa a respeito do entorno. O ser humano interage

¹⁷⁸ Embora ainda não estejamos nos referindo especificamente às crenças religiosas, mas às crenças de um modo geral, a ideia de proporcionar a coesão social nos remete a Durkheim e Weber. Para Durkheim (1989), a religião tem a função de garantir a coesão social e a integração dos indivíduos. Toda a tradição religiosa produz no ser humano uma visão da realidade compreendida na distinção entre sagrado e profano. Sem essa lógica, que perpassa e sustenta a sociedade, a vida seria um caos. Nesse sentido, a religião é a própria condição de possibilidade para a constituição da sociedade. Segundo Weber (2004), a religião tem uma grande importância na fase da categorização. Grandes conceitos e grandes ideias foram produzidos no ambiente religioso. Desse modo, a religião é um sistema de valores, de motivações, de símbolos e de visões de mundo através dos quais os indivíduos orientam sua ação nos vários setores da sociedade.

¹⁷⁹ Nas leituras que realizamos acerca de crenças religiosas – CATALAN, 1999; CORBÍ, 2010; HUDSON, 2006; LIBÂNIO, 2000; MURCHO, 2010; OBADIA, 2011; QUEIROZ, 2006; RAHNER, 1989 –, um estudo acionou nossa atenção por apresentar uma abordagem diferenciada das demais. Nesse estudo, intitulado *A crença religiosa em Dan Sperber*, o autor (SANT’ANNA, 2019) procura entender a partir das ciências cognitivas da religião, enfatizando o foco epidemiológico do antropólogo e linguista Dan Sperber, a natureza e a pervasividade cultural da crença religiosa. Importante notar que os cientistas cognitivos da religião integram, em suas pesquisas, os âmbitos psicológico e antropológico, e pensam a crença religiosa como um fenômeno concomitantemente mental e cultural. A abordagem de Marià Corbí é também pertinente pelo seu enfoque epistemológico acerca das crenças religiosas, mas iremos apenas nos debruçar sobre o pensamento desse autor no próximo capítulo, especificamente na seção *Perscrutar outros olhares sobre espiritualidade não religiosa* (5.3).

com o mundo também por meio de sua atividade reflexiva. As representações mentais procedentes da reflexão humana são designadas de crenças reflexivas.¹⁸⁰ No plano das crenças reflexivas, encontram-se as crenças religiosas, as crenças científicas e as crenças ideológicas. As crenças reflexivas aludem a algo que acreditamos, porém não compreendemos completamente (o caso das crenças religiosas) ou não temos uma experiência direta (o caso de alguma teoria científica). O interessante é entendermos que acreditamos que tais crenças ou “[...] proposições são verdadeiras não em função de seu conteúdo, mas em função de sua fonte.” (SANT’ANNA, 2019, p. 45).¹⁸¹ No entanto, se acredita nas crenças reflexivas não unicamente pela confiabilidade da fonte, mas por existir também um entendimento ou um sincronismo entre a epistemologia daquele que crê com a epistemologia da respectiva fonte. Se determinada fonte assegura que tal coisa é assim, tal proposição só será acatada como crença verdadeira se houver uma ressonância epistemológica entre a fonte e aquele que escuta.

Tomemos como exemplo o desencontro entre a teoria heliocêntrica copernicana e a visão geocêntrica da Igreja a respeito do lugar da Terra no universo. Para Copérnico, o sol é o verdadeiro centro do universo. Para a Igreja, o centro do universo é a Terra. Estamos diante de crenças distintas devido à existência de epistemologias também distintas. Uma epistemologia tem a sua guarida no conhecimento científico, a outra se refugia no conhecimento mítico-bíblico. Os mais afeiçoados à epistemologia científica, certamente, acataram a posição inovadora de Copérnico, embora de modo contido e oculto. Os mais devotos à epistemologia mítica, sem dúvida, continuaram convictos com a visão da Igreja. Alguns que não tinham uma identificação clara com uma ou outra epistemologia, decerto, ficaram assistindo em silêncio essa divisão acirrada.¹⁸² “Nesta perspectiva, a justificação adequada não é primariamente uma propriedade das crenças, mas antes das atitudes epistêmicas das pessoas [...]” (MURCHO,

¹⁸⁰ Já fizemos alusão a essa temática quando delineamos nossa concepção de ser humano, a partir da antropologia filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, no instante em que abordamos as atividades psíquica e espiritual do ser humano (seção 3.1.2). Agora, neste momento da reflexão, o foco está no conceito de crença e estamos fazendo uso de termos do âmbito da psicologia. Convém anotar que nos referimos às mesmas estruturas fundamentais do ser humano usando, porém, termos diferentes; na linha da antropologia filosófica vaziana, falamos de psiquismo e espírito, e na linha da psicologia evolutiva falamos de mente e atividade reflexiva.

¹⁸¹ Para elucidar, no tocante às crenças religiosas, todo cristão acredita que Deus é Trino, isto é, união de três pessoas distintas num só Deus, porque está escrito na Bíblia, a qual é para o cristão Palavra de Deus e fonte confiável; quanto às crenças científicas, muitos acreditam na teoria da relatividade do tempo e do espaço não pelo fato de comprovarem a veracidade de seu conteúdo na prática, mas por confiarem naquele que desenvolveu tal teoria, no caso, Albert Einstein.

¹⁸² Na verdade, a divisão só se tornou notória anos depois, com Galileu Galilei. Sem embargo, vale recordar que nem uma e nem a outra crença estão corretas conforme o estatuto epistemológico científico e religioso contemporâneos. Aliás, segundo a condição epistemológica da cultura contemporânea, qualquer crença, seja científica, religiosa ou ideológica, tem prazo de validade, embora não seja predeterminado. Na contemporaneidade toda crença fica exposta à chancela da efemeridade, contingência e finitude.

2010, p. 38). Podemos observar que as crenças reflexíveis são ou não críveis não tanto pelo critério da racionalidade ou da não racionalidade, mas mais pelo estatuto epistemológico dominante dos indivíduos que se deparam com uma diversidade de crenças que lhes são apresentadas. Entrevê-se aí, a nosso ver, um sério problema. Se a epistemologia é o fator que garante a credibilidade das crenças, torna-se “[...] argumentável que não é possível estabelecer condições gerais, aplicáveis a qualquer caso, do que constitui ou não uma justificação adequada.” (MURCHO, 2010, p. 38). No entanto, frente à inevitável falibilidade humana e sendo a nossa estrutura epistêmica iminente social,

[...] precisamos de testar cuidadosa e permanentemente as nossas crenças [...] precisamos de vários olhares críticos para diminuir a probabilidade de sermos vítimas de erro e ilusão [...] Isto é bom, por um lado, mas mau, por outro [o autor alude ao fato de a estrutura epistêmica ser iminente social]. É bom porque nos faz dar muita importância ao que as outras pessoas afirmam [...] Mas também é mau porque uma crença amplamente partilhada socialmente pode estar apesar de tudo errada, tendo razão o ser humano isolado que contraria o que todos os outros aceitam. (MURCHO, 2010, p. 82).

A presteza dessa problemática não cabe a alguma instituição, mas, seguramente, a uma instância de encontro e de diálogo de diferentes organizações da sociedade civil que têm como valores o altruísmo, a tolerância e o bem-estar social e integral dos indivíduos e da sociedade. Não obstante a pertinência dessa problemática, tal assunto extrapola as fronteiras da nossa reflexão. Voltemos, portanto, nosso foco à crença religiosa.

4.2.3 *O diferencial da crença religiosa*

Embora sejam todas reflexivas, há que demarcar um distanciamento entre as crenças religiosas e ideológicas das crenças científicas. Pelo fato de decorrerem de experimentos que se regem por leis empíricas e objetivas, as crenças científicas aludem sempre a dados precisos e exatos.¹⁸³ Nesse aspecto, as crenças religiosas e ideológicas se diferenciam. Um elemento

¹⁸³ Não queremos dizer que o que a ciência aponta é definitivo e imutável. É certo que houve o tempo em que a ciência se convencia que abarcava a verdade da realidade na sua totalidade. Todavia, os cientistas contemporâneos trabalham numa postura totalmente diferente. Para esses, a realidade aponta sempre novos elementos que devem ser desvelados. Thomas Kuhn contribuiu com relevância para a percepção de a ciência trabalhar com possibilidades. No livro *Estrutura das Revoluções Científicas*, Kuhn (2011) expõe o desenvolvimento da ciência numa perspectiva histórica. Ele inova ao demonstrar a noção de paradigma científico numa perspectiva historicista. Para o autor, a ciência é uma atividade que apresenta características próprias da época. Desse modo, a indagação permanente torna-se um elemento imprescindível na teoria do conhecimento científico. No entanto, há que reiterar, o que é assinalado como conclusivo de todo experimento científico é preciso e exato. Embora sejam reflexivas tais como as crenças religiosas e ideológicas, é na precisão do seu dado que as crenças científicas se distanciam das primeiras.

que caracteriza o arranjo das crenças de cunho religioso e ideológico é o caráter semiproposicional de seus conteúdos. O caráter semiproposicional significa que o que é anunciado no conteúdo de uma crença religiosa ou ideológica não fica rigorosamente estabelecido. Ou seja, o conteúdo contido em cada crença semiproposicional nunca é definitivo; é um conteúdo sempre flexível e aberto a diferentes interpretações. Há que se sublinhar que o caráter semiproposicional é mais acentuado nas crenças religiosas pela razão de seu conteúdo se circunscrever sempre no âmbito de algo misterioso, do mistério.

A crença religiosa não se restringe apenas a um conteúdo de sentido e confiável; é também experiência. É algo que integra o nível conceptual e o nível experiencial. Pela força da crença, o crente não acredita que, mas acredita em. “Acreditar *que*, é apenas concordar com uma afirmação que isto ou aquilo aconteceu; acreditar *em*, é o empenho pessoal afetivo ou motivado em relação ao objeto da crença [...] A crença religiosa é, sem dúvida, acreditar em.” (HUDSON, 2006, p. 32, grifo do autor). Geralmente as crenças religiosas são pensadas como criação humana no intuito de explicar a origem das coisas ou de certos fenômenos humanos e naturais. Outras vezes, as crenças religiosas são consideradas artifícios criados para auxiliar as pessoas a atravessar com certa segurança e alguma esperança eventos indesejados ou turbulentos da vida. As crenças religiosas podem ser vistas também como recursos elaborados visando à coesão de determinado grupo ou sociedade. Embora sejam congruentes a respeito da origem das crenças religiosas, tais observações “[...] falham em um nível mais básico: o nível cognitivo. Nenhuma delas consegue explicar efetivamente a razão da mente humana ser tão suscetível a crenças religiosas ou quais os mecanismos cognitivos que possibilitam tais crenças, apenas fazem generalizações [...]” (SANT’ANNA, 2019, p. 17).

Segundo pesquisas de cientistas cognitivos¹⁸⁴, “[...] a mente humana é melhor adaptada a lidar com representações religiosas do que com o raciocínio científico, no sentido de que a religião aparece espontaneamente e nas primeiras fases do desenvolvimento cognitivo dos seres humanos, enquanto que a ciência exige grande esforço reflexivo.” (SANT’ANNA, 2019, p. 65). Essa adaptação favorável da mente à crença religiosa é compreendida não só pelo fato de menor esforço cognitivo que exige, mas também devido ao teor misterioso que cerca as crenças religiosas. A crença em algo que escapa aos nossos sentidos, que é inexplicável e que não podemos compreender, é sempre atrativa à cognição humana e propagada descomplicadamente ao nível cultural. Embora estejam sujeitas a novas releituras, o conteúdo

¹⁸⁴ Falamos tendo como base o estudo de José Carlos Carvalho de Sant’Anna (2019). Lamentavelmente, só tivemos conhecimento desse estudo no congresso da SOTER e acesso ao texto, na sua íntegra, após agosto de 2019, quando ocorreu a defesa da respectiva dissertação.

semântico originário das crenças religiosas permanece, mantendo, assim, o seu caráter misterioso.¹⁸⁵ Certamente por isso, entre as crenças reflexivas, a crença religiosa é a que repercute mais na mente dos indivíduos e nas diferentes culturas humanas.

Um outro dado interessante que nos ajuda a entender melhor a persistência das crenças religiosas na contemporaneidade diz respeito à mente humana. A propósito, para que venhamos a compreender com mais rigor e minúcia os fenômenos humanos, tal como o fenômeno religioso, urge conhecer, também, a arquitetura cognitiva humana. O aparato cognitivo que produz crenças é algo que deve ser visto segundo a filogênese humana. Isso quer dizer que o aparato cognitivo humano evolui à medida que evolui a espécie humana. De acordo com estudos da psicologia evolucionista e das ciências cognitivas, grande parte dos mecanismos da mente humana foi desenvolvida no período do Pleistoceno.¹⁸⁶ E tais estudos sugerem que a maioria dos mecanismos da mente dos seres humanos contemporâneos está ainda adaptada ao modo dos caçadores-coletores do que às circunstâncias impostas pelas condições científico-tecnológicas atuais.

Dado que o processo evolutivo é extremamente lento, isso sugere que é improvável que tenha havido alguma adaptação significativa desde a civilização agrícola, muito menos na sociedade pós-industrial. Caso isso tivesse ocorrido, haveria uma forte diferença entre as arquiteturas mentais entre esses períodos, o que não ocorre. Portanto, a suposição aceita é que o *design* característico funcional da mente humana evoluiu em resposta ao modo de vida caçador-coletor. (SANT'ANNA, 2019, p. 26, grifo nosso).

Por outras palavras, a nossa mente, em termos estruturais, e sob a ótica da psicologia evolutiva, está ainda em ressonância ao arranjo da mente dos caçadores-coletores. Ainda que as mudanças decorrentes das quatro revoluções industriais tenham sido impactantes na vida dos indivíduos e das sociedades implicados nesse processo, e mesmo que as mudanças derivadas desde a Terceira Revolução Industrial, a partir da década de 1960, tenham vindo a repercutir de forma mais intensa em todas as áreas da vida humana, o “*design* característico funcional da mente humana” dos indivíduos das sociedades de conhecimento e de inovação está ainda em consonância aos moldes da mente dos caçadores-coletores. Certamente, por

¹⁸⁵ No cristianismo pode haver diferentes leituras teológicas a respeito de Deus, no entanto Ele é pensado sempre como Trindade; no hinduísmo pode haver visões distintas de *Brahman*, porém Ele é sempre a força espiritual que permeia todo o universo; no budismo pode haver caminhos diferenciados de acesso ao Nirvana, contudo Ele é em todo o tempo o estado de dissolução e de fusão do ser humano com o fluxo existencial que transpassa tudo e todos, o Todo.

¹⁸⁶ Pleistoceno, “denominação da época mais antiga do Período Quaternário, compreendida entre cerca de 1,6 ou 1,8 milhão de anos segundo alguns e 2,3 milhões de anos de acordo com outros e 10.000 anos A.P. (Antes do Presente) [...] Muitas subdivisões têm sido propostas para o Pleistoceno e, entre as mais amplamente aceitas, têm-se as baseadas em avanços e recuos glaciais [...] evidências do homem e sua cultura [...]” (SUGUIO, 1998, p. 614).

essa razão, experiências e crenças de religiões constituídas em sociedades pré-industriais ainda persistem com vigor em muitos indivíduos das sociedades atuais. Essa constatação é, a nosso ver, um dado a ser ponderado por estudiosos que se debruçam acerca do fenômeno religioso contemporâneo e de outros assuntos correlacionados ao campo da religião.

4.3 Desinstitucionalização da experiência e individualização das crenças

Como já nos debruçamos acima, ocorrem, na atualidade, mudanças profundas na vida dos indivíduos e das sociedades. Essas mudanças provocam um impacto e uma descentração na identidade das pessoas. De identidades vigorosas e firmes de outrora, os indivíduos vivem, no presente, consoante identidades múltiplas e ajustáveis. Devido ao processo de globalização e à dinâmica frenética da cultura contemporânea, as pessoas das sociedades atuais dificilmente ou jamais serão mobilizadas e unificadas por uma tradição cultural ou religiosa. Esse novo contexto sociocultural repercute, certamente, na relação dos indivíduos com instituições e doutrinas supostamente consolidadas e perpétuas. Esse assunto é apresentado na primeira subseção, *O indivíduo ante a instituição e a doutrina religiosas*. Um sinal de mudança profunda na relação entre indivíduo e instituição é manifesto, por exemplo, na fala e na vida dos sem-religião. Os sem-religião desenvolvem sua experiência espiritual não mais dentro das fronteiras institucionais, conforme os ditames ortodoxos da tradição cristã, que foi a tradição predominante na formação dos mesmos. Além de analisarmos como ocorre a relação do indivíduo contemporâneo com instituições e doutrinas tradicionais, vamos, também, nessa mesma subseção, discorrer um pouco sobre as ideias de instituição e institucionalização.

Além de os sem-religião terem motivos para romper com as instituições religiosas, a dinâmica cultural contemporânea incita os indivíduos a se apartarem de antigos programas institucionais de vida. Na atualidade, cresce o número de desfiliações religiosas e, naturalmente, a quantidade de experiências desinstitucionalizadas. Os sem-religião são um sinal explícito da mudança de experiências religiosas tradicionais para experiências espirituais individuais. A ideia da desinstitucionalização da experiência religiosa é ponderada na subseção *Em busca de uma experiência espiritual pessoal*. Distantes da prática institucional e desobrigados de preceitos doutrinários, os sem-religião são compelidos a reavaliar e a reformular, ou renegar, suas crenças, e a criar ou a sondar outras formas de conceber e de experienciar Deus, ou algo transcendente, ou simplesmente o mistério da vida. Entramos, desse modo, no fenômeno da individualização das crenças religiosas. Abordamos essa

temática na última subseção, *Engendrar suas próprias convicções*. Sabe-se que o processo de individualização pode desembocar em um individualismo robustecido pelo egoísmo. Nesta subseção queremos, porém, analisar a desinstitucionalização da experiência e a individualização das crenças no seu caráter positivo e promissor. Se a emancipação do indivíduo for acompanhada de altruísmo, os frutos que desenrolarão daí serão benéficos tanto para os indivíduos como para a sociedade. Os autores em que nos apoiamos com mais atenção para o desenvolvimento desta seção são Stuart Hall (2011), Charles Taylor (2012), Ulrich Beck (2003) e Leila Amaral (2003).

4.3.1 O indivíduo ante a instituição e a doutrina religiosas

Quando refletimos acima acerca de experiência religiosa, observamos que tal experiência pode ser ou não desenvolvida, uma vez que natural no ser humano é a atividade espiritual e não a experiência religiosa. O que irá determinar a mutação da atividade espiritual em experiência religiosa é a interação entre o indivíduo e o mundo sociocultural que o rodeia. A influência do *habitat* social onde o indivíduo cresce repercute impreterivelmente na forma como ele desenvolverá sua atividade espiritual (ANTAL, 1981, p.86). Sabemos que todo ser humano, independente do local onde nasce e cresce, desenvolverá de alguma forma o seu potencial espiritual.¹⁸⁷ Por meio de suas relações de objetividade, intersubjetividade e transcendência, o indivíduo capta as crenças que seus semelhantes têm a respeito da vida, do mundo e de si mesmos. Embora não invalide as escolhas e ações pessoais, é por meio do contexto social que o indivíduo molda sua atividade espiritual, ao se deparar com as diferentes alternativas de experiências e de crenças. Do contexto onde se insere, o indivíduo poderá apreender crenças que enfatizam realidades estritamente objetivas e sociais, crenças que aludem a um único deus, deuses ou espíritos, crenças que apontam para eventos que escapam à razão e ao funcionamento ordinário dos sentidos humanos, ou crenças de outra ordem plausível.

Acontece que, dependendo da forma como serão sistematizadas e experienciadas, algumas dessas crenças poderão ser alimentadas sob a forma religiosa. Isso acontece quando tais crenças conduzem o indivíduo, ora por livre escolha ora por coação familiar ou social, a se integrar a algum grupo instituído com determinados valores, exigências e práticas tidos

¹⁸⁷ No item *A nossa concepção de indivíduo* (3.1.1) já nos debruçamos a respeito da atividade espiritual natural no ser humano, especificamente quando nos ativemos sobre o espírito como uma das categorias fundamentais do ser humano, juntamente com a corporalidade e o psiquismo.

como favoráveis à vida de seus afiliados. Não queremos dizer, com isso, que qualquer grupo instituído a que o indivíduo se afilie tem condições de propiciar uma experiência religiosa. Referimo-nos a grupos que possuem um programa coletivo de crenças e de práticas que supostamente possibilitam a seus integrantes conduzir suas vidas com profundidade e estabelecer uma relação com o Outro, o Absoluto.

Mesmo que as novas tecnologias de comunicação e de informatização exerçam um impacto colossal na vida dos indivíduos e das sociedades atuais, provocando um tsunami de mudanças com proporções jamais vistas na história da humanidade, há que ponderar que esse fenômeno está ainda iniciando. Como já anotamos anteriormente, a Terceira Revolução Industrial começa na década de 1960 e a Quarta inicia-se na passagem dos séculos XX e XXI. Isso quer dizer que as mudanças que ocorrem na contemporaneidade são, certamente, o início de uma nova etapa da humanidade. No entanto, nesta fase ainda embrionária desse fenômeno ainda são patentes sinais das sociedades tradicionais nas sociedades globalizadas. Mesmo que a cultura globalizada seja impactante e esteja se tornando dominante, elementos peculiares da cultura de cada povo, etnia ou grupo ainda persistem. Na sociedade brasileira, por exemplo, subsiste uma identidade religiosa comum à grande maioria da população. Trata-se de uma identidade vinculada à tradição cristã. Segundo o Censo de 2010, 86,79% dos brasileiros são cristãos; entre esses, 64,63% são católicos apostólicos romanos e 22,116% são evangélicos (IBGE, 2017a).¹⁸⁸ Os dados da pesquisa que realizamos, *A palavra dos sem-religião*, também sinalizam a hegemonia da tradição cristã.¹⁸⁹

“As experiências religiosas fazem-se nas e com as experiências humanas cotidianas, mas à luz e sobre a base da tradição religiosa concreta em que se está e que serve de marco interpretativo que dá sentido.” (SCHILLEBEECKX apud LIBÂNIO, 2000, p. 87). No Brasil, como os dados sinalizam, a tradição cristã é o horizonte referencial e predominante da experiência religiosa. Porém, para os sem-religião, essa experiência já não se realiza mais dentro das fronteiras institucionais. Aqueles que já tiveram vinculação com a tradição cristã continuam sua experiência, mas de forma desinstitucionalizada. Entretanto, antes de

¹⁸⁸ Na verdade, somando todos os percentuais de cristãos, incluindo “outras igrejas cristãs”, “outras religiões evangélicas não determinadas” e “outras religiosidades cristãs” – essas são expressões que encontramos no grande rol de grupos religiosos estipulados pelo IBGE –, o percentual de cristãos no Brasil passará para os 90,82%. Os percentuais dos outros grupos religiosos são: sem-religião, 8,04%; umbandistas e candomblecistas, 0,31%; budistas e outros, 0,3%; judeus, 0,06%; indígenas, 0,03%; e muçulmanos, 0,02% (IBGE, 2017a). Como os dados sugerem, o Brasil não é tão plural como pode parecer a alguns olhares, de pesquisadores ou não.

¹⁸⁹ Dos 45 indivíduos pesquisados, 98% foram criados por pais vinculados à tradição cristã, 78% tiveram uma experiência religiosa cristã efetiva (certamente 84%, porque três respondentes não informaram que experiência religiosa tiveram), 84% são indivíduos que mantêm a fé e 11% não têm fé (ateus e agnósticos que tiveram vínculo com a tradição cristã).

refletirmos acerca da desinstitucionalização da experiência religiosa vamos nos ater, um pouco, aos termos instituição e institucionalização. Do ponto de vista da sociologia, o conceito instituição alude a dois aspectos: 1. uma organização e associação formais e permanentes a serviço do público em geral (quando se trata de uma instituição civil) ou de um determinado grupo de pessoas (quando se refere a uma instituição particular, tal como uma instituição religiosa); 2. um sistema de valores e de práticas (FUSE, 1968, p. 128).¹⁹⁰ A institucionalização religiosa acontece como resposta à necessidade de tornar estável e de perseverar uma tradição construída a partir da autoridade e da experiência de determinado líder carismático, visto, em geral, como fundador de uma nova experiência munida de novos ensinamentos e valores entre as experiências religiosas tradicionais já consolidadas na respectiva sociedade.

Com o intuito de manter uma tradição, “a religião institucionalizada é essencialmente “agente de conservação” [...]” (FUSE, 1968, p. 146), afetando, desse modo, o potencial criativo da experiência individual.¹⁹¹ Para se manter viva, a religião precisa da instituição, ou seja, de uma instância de liderança, de uma doutrina oficial e de práticas devidamente

¹⁹⁰ Nesse artigo, intitulado *As instituições religiosas à luz da sociologia das instituições* (FUSE, 1968), o autor reflete a partir de duas perspectivas, a saber: a de Max Weber, que enfatiza a fase da organização incipiente e a fase da organização formalizada; e a de Ernst Troeltsch, que realça a fase especificamente institucional. Na nossa reflexão nos atemos mais aos elementos institucionais peculiares à religiosa cristã, tais como: autoridade e organização hierárquica, valores, doutrina e práticas. Fizemos esse recorte pois, como vimos no capítulo 2, o referencial religioso prevaemente dos pesquisados é o cristão institucional (igrejas).

¹⁹¹ A questão institucional, ou o peso da instituição, sempre foi uma problemática discorrida por alguns teólogos e pastoralistas católicos e protestantes. A adversidade não se restringe apenas a um problema de comunicação (língua), mas, fundamentalmente, ao próprio “ser” institucional da religião (EICHER, 1978, p. 12). Quando “[...] a própria Igreja se declara revelada em sua estrutura, surge mais uma vez, com toda intensidade, o problema da autoridade e da experiência [...] [e assim] não se apresenta mais a autoridade do testemunho dum fé vivida, mas a árdua reivindicação de uma autoridade formal e fora da realidade experimentável [o autor alude ao distanciamento frente à experiência científica, à experiência dos sofrimentos cotidianos e à experiência de vida de muitos anônimos] [...] [o que sucede] uma administração eclesiástica que se isola da experiência histórica e do senso de liberdade da época, buscando sua legitimação formal numa autoridade sobrenatural oculta.” (EICHER, 1978, p. 15, grifos nossos). Podemos indagar se esse distanciamento se encurtou ou foi anulado por meio de experiências eclesiais desenvolvidas, por exemplo, pelas comunidades eclesiais de base ou por outras experiências de inserção no cotidiano da vida do povo. O que se sabe é que tais experiências nunca foram assumidas ou nunca repercutiram de modo efetivo no “ser” institucional da estrutura e da autoridade eclesiásticas. Nos tempos de hoje, para muitas pessoas, as igrejas e os padres ou pastores ainda intervêm no mundo em nome de Deus. O indivíduo que afirmar de que tudo não passa de uma construção unicamente humana, decorrente de circunstâncias histórico-culturais concretas de determinadas épocas, será ouvido por essas pessoas com suspeita e repulsa. A problemática e tensão entre instituição religiosa e experiência já vem sendo debatida há bastante tempo. Entre tantos, sugerimos os seguintes estudos: *Igreja e instituição* (HASENHÜTTL, 1974); *Religião institucionalizada segundo a sociologia funcional* (LUHMANN, 1974); *Patologia e renovação da instituição religiosa* (ODEA, 1974); *A revelação administrada: sobre a relação entre a Igreja oficial e a experiência* (EICHER, 1978); *Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante* (BOFF, 1982); *A primeira geração incrédula. A difícil relação entre os jovens e a fé* (MATTEO, 2013). Embora sugerimos tais estudos, temos uma ressalva a fazer, a saber, tratam-se de abordagens específicas a respeito da institucionalidade da Igreja católica. Como o nosso foco não está na questão da instituição religiosa, mas na desinstitucionalização da experiência religiosa, não nos ocupamos em pesquisar outros estudos provenientes da tradição protestante. Sendo a desinstitucionalização da experiência religiosa o cerne de nossa reflexão, voltemos, então, ao texto.

prescritas. É por meio da instituição que a experiência e as crenças religiosas se perpetuam e repercutem na organização tempo-espacial da sociedade (GIDDENS, 1991, p. 44). Todavia, mudanças profundas ocorrem na vida dos indivíduos e da sociedade. Além de serem instigados a pensar e a decidir o que ser e o que fazer continuamente, devido à dinâmica imparável da cultura contemporânea, os indivíduos são desafiados a transitar entre uma diversidade de espaços físicos e de relações humanas. Na sociedade atual, as pessoas circulam diariamente entre casa, local de trabalho e de estudo, e áreas de encontros esporádicos; e regularmente entre algum lugar ou lugares religiosos ou espaços de lazer. Na rotina da vida, os indivíduos se veem imersos numa rede de relações familiares e de amizade, ou profissionais e formais, ou de outra ordem possível no mundo das relações humanas. Por outras palavras, o indivíduo contemporâneo é atizado a ser uma pessoa de múltiplas identidades, ou a ter uma identidade aberta e instável.

Eis alguns elementos que pautam a sociabilidade urbana: “[...] a fluidez, a heterogeneidade, a personalidade desenraizada e a fugacidade das construções simbólicas e das identidades individuais e coletivas [...]” (DOMINGUES, 2001, p. 21). Desde o final do século XX, uma série de transformações aponta para uma mudança estrutural das sociedades. Tais transformações repercutem, inevitavelmente, nos indivíduos. Opera-se uma descentração na identidade das pessoas, que outrora gozavam de um “sentido de si” estável (HALL, 2011, p. 10). As identidades pessoais, antes percebidas como fixas e estáveis, são desestabilizadas perante uma vida diversificada, repleta de alternativas, que incita à experimentação e que admite que tudo é permissível. Perante as diversas possibilidades de ser e viver que se abrem aos indivíduos, as identidades individuais robustas e inflexíveis entram em declínio. As mudanças repercutem de tal modo nos indivíduos que estes são induzidos a se descomprometer com antigos programas de vida e a viverem na busca, na dúvida e na incerteza contínuas. As identidades dos indivíduos contemporâneos é algo que permanece em aberto e, claro, provisório. Nas sociedades atuais e globalizadas, “[...] é difícil conservar as identidades culturais intactas [...]” (HALL, 2011, p. 43).

4.3.2 Em busca de uma experiência espiritual pessoal¹⁹²

Mesmo que, na sociedade brasileira, a tradição cristã seja a hegemônica, tal como já mencionamos mediante os dados do IBGE e da nossa pesquisa, os indivíduos não vivem mais ao abrigo de uma só experiência e cosmovisão religiosas. O substrato cristão da sociedade brasileira corre o risco de perder sua inteireza. Aliás, o que é hegemônico e estável tende a ser abalado nas sociedades enredadas no processo de globalização das comunicações, dos transportes e das mercadorias.

A vivência de uma eterna imutabilidade e estabilidade do meio social foi abalada pela mudança, pelo sentimento da brevidade e do provisório. A aplicação das experiências de ontem e das tradições coligidas na história passou a ser questionada nas descontinuidades das ligações sociais e do desenvolvimento, bem como nas contingências do futuro [...] Do sistema social, antes unificado e hierarquicamente organizado, surge um número continuamente crescente de subsistemas autônomos (como a política, a economia, a técnica, a ciência, a indústria do lazer, a comunicação etc.). Subsistemas estes que não possuem nenhum denominador comum, e muito menos uma instância reguladora reconhecida por todos. (TOMKA, 1999, p. 36).¹⁹³

Os efeitos impactantes da globalização abrem uma fenda no alicerce da identidade cristã do Brasil, outrora coesa e inabalável. Os sem-religião são uma manifestação viva da ruptura com a tradição dominante. Nas sociedades atuais, “[...] os sistemas tradicionais de valores e de normas, religiosos e morais, perdem sua influência em proveito das experiências pessoais [...] os sistemas tradicionais perdem o monopólio e sofrem a concorrência de propostas alternativas.” (LIBÂNIO, 2000, p. 46). A cultura que dinamiza as sociedades

¹⁹² Na obra *O peregrino e o convertido*, Danièle Hervieu-Lèger (2008) se debruça sobre o individualismo e da desinstitucionalização que pautam o cenário religioso da França. A autora coloca sua atenção nos indivíduos descontentes com as formas religiosas inadequadas aos tempos contemporâneos e no impacto nas respectivas instituições, particularmente da tradição católica. Hervieu-Lèger constata que o modelo institucional católico, de perfil paroquial, é desvalorizado, e que os indivíduos persistem na busca de novas comunidades (HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 177). Interessante notar que quando a socióloga aborda a “desinstitucionalização” do religioso, o termo é colocado entre aspas. Isso se explica porque a autora pensa a “desinstitucionalização” como um fato, porém não como um evento consumado (HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 176). No entendimento de Hervieu-Lèger, a desinstitucionalização é um fenômeno que sinaliza a reorganização global da paisagem religiosa e que coage a transformação profunda das instituições. Diante desse episódio, “[...] as instituições religiosas devem elaborar, internamente, os dispositivos tradicionais da validação institucional.” (HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 171). A autora reflete a desinstitucionalização e o individualismo tendo como horizonte a reconfiguração do religioso ou a reorganização de determinada tradição, nomeadamente a católica (HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 181). Nesse ponto nos distanciamos de Hervieu-Lèger. Além de a desinstitucionalização da experiência religiosa dos indivíduos que pesquisamos ser um fato consumado, o âmbito de nossa reflexão é o não religioso.

¹⁹³ Vemos com muita suspeita a ideia de Tomka de que não existe, hoje, um denominador comum. cremos que existem instâncias, na atualidade, que atuam como denominadores comuns. Entre essas instâncias, destacamos o Mercado e a Mídia, quer ao nível nacional, quer ao nível internacional. Devido à influência desses denominadores, julgamos que nunca os indivíduos, de diferentes povos, culturas e regiões do planeta, em tempo algum da história, foram tão parecidos e tão próximos em alguns hábitos, grifes, preferências de entretenimento, culto aos mesmos ídolos, etc.

globalizadas instaura na vida de alguns indivíduos um divórcio com as instituições religiosas que aludem a um passado incompatível com a contemporaneidade. Tais indivíduos se veem no direito de se opor a identidades religiosas preestabelecidas e construir, se o desejarem, a sua própria identidade religiosa. Assiste-se, assim, à transição de uma religião herdada para uma “religião de escolha” (VIGIL, 2013), ou à mudança da religião tradicional para a “religião de indivíduos” (STEIL, 2012).

Outrora, a tradição religiosa dominante envolvia “todo” indivíduo em padrões sociorreligiosos pré-definidos. Atualmente, e a pesquisa *A palavra dos sem-religião* atesta isso, o âmbito institucional é descredibilizado pelo olhar e juízo individuais. Na contemporaneidade, os indivíduos são estimulados a se desvincular dos referenciais que vinham sustentando sua atividade espiritual e a sondar novos referenciais, mas com uma particularidade. Esses novos referenciais não são fixos e sequer se enquadram nas coordenadas espaciais, temporais e comportamentais a que estavam acostumados. As pessoas podem continuar carregando elementos da tradição por meio da qual foram formadas, “a diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular).” (HALL, 2011, p. 52, grifos do autor). Pelas palavras dos sem-religião pesquisados, podemos afirmar que eles trazem marcas de uma “casa”, no caso, a tradição cristã, e vão acumulando marcas de outras “casas”, neste caso, outras confissões ou tradições¹⁹⁴ por onde passaram, porém, não estão vinculados efetivamente a nenhuma nova “casa”.¹⁹⁵

O nosso enfoque deve estar centrado, então, na desinstitucionalização da experiência religiosa. Na verdade, dos 45 indivíduos pesquisados, 84% já tiveram vínculo com alguma tradição religiosa. A respeito dos motivos que os levaram a romper com as instituições religiosas, já nos debruçamos no capítulo 2. Ocorre, de fato, uma “[...] desinstitucionalização crescente. As estruturas sólidas que fundavam, enquadravam, regulavam o universo das

¹⁹⁴ Fazemos uma distinção entre os termos tradição e confissão. O conceito tradição refere-se a alguma religião, já o termo confissão aponta para alguma ramificação de uma religião. Por exemplo, o cristianismo, o budismo e o islamismo são tradições religiosas; o catolicismo, o protestantismo e o pentecostalismo são confissões de uma tradição religiosa, sendo, no caso, o cristianismo.

¹⁹⁵ Nas duas pesquisas de campo que analisamos – a primeira, efetuada no mestrado (VIEIRA, 2018), e a segunda, referente a esta presente tese – os indivíduos pesquisados não se incluem no subgrupo dos sem-religião que ora “transitam entre vários pertencimentos” (TEIXEIRA, 2012, p. 49), ora se identificam com um “trânsito permanente ou temporário” (RODRIGUES, 2012, p. 1142), ora validam algum tipo de vínculo (FERNANDES, 2012, p. 24). Os sem-religião com os quais tivemos contato – no mestrado, 20 indivíduos, e no doutorado, 45 indivíduos, lembrando que foram grupos distintos e pesquisas realizadas em épocas também distintas – não participavam de nenhum grupo religioso e sequer manifestaram vontade de retomar algum vínculo no período em que foram pesquisados. À exceção de um participante, que insinuou a possibilidade de reestabelecer o vínculo (C.5./34, apêndice G, *Transcrição dos questionários*).

experiências religiosas, conferindo-lhes distinção, identidade e conteúdo, não o fazem mais com o mesmo rigor [...]” (SANCHIS, 2013, p. 13). Vale lembrar o parecer desse mesmo autor, para o qual “um dos grandes problemas religiosos do próximo século [XXI] será o da relação do indivíduo com a instituição que lhe propicia uma identidade religiosa.” (SANCHIS, 2012, p. 39, grifo nosso). Nas sociedades atuais, inclusive a brasileira,

[...] decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencajar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. (PIERUCCI, 2004, p. 19).

Para a maioria dos sem-religião, as instituições religiosas não são mais plausíveis para a sua experiência espiritual. Tais indivíduos assumem de modo mais efetivo o poder de apreciação e de escolha em suas vidas. Cada um está convencido de que tem de descobrir, por si mesmo, o caminho de sua realização pessoal, inclusive no nível espiritual. Na ótica dos sem-religião, a realização humana opera-se não por aquilo que é estabelecido por alguma instituição religiosa, até mesmo por qualquer instituição social, mas segundo a ordem individual. Os indivíduos sem religião procuram fazer o seu próprio caminho. Essa busca pessoal repercute, indiscutivelmente, na dimensão espiritual de cada um. “Este tipo de busca é muitas vezes designado como “espiritualidade” e se opõe à “religião”. Este contraste reflete a rejeição da “religião institucional” [...]” (TAYLOR, 2012b, 534). Na atualidade, quem determina se algo é ou não significativo é o senso espiritual de cada indivíduo. Isso é patente na pesquisa que realizamos. Por exemplo, para vários indivíduos portadores de fé, o vínculo à instituição ou à religião não é necessário para se consumir a ligação com Deus ou com algo transcendente.

Imbuídos do individualismo contemporâneo, no qual a ideia do indivíduo como valor supremo se consolidou terminantemente, os sem-religião tendem a se opor a qualquer instituição, norma, valor, costume, enfim, a qualquer outro que se contraponha à afirmação de sua individualidade. O que outrora era de competência da instituição – referimo-nos ao gerenciamento da atividade espiritual – é, agora, avaliado e regulado pelo crivo individual. Pelo teor dos depoimentos dos sem-religião pesquisados, a experiência espiritual é basicamente experiência de Deus ou do mistério, porém essa se encontra fora do círculo institucional. As palavras de Charles Taylor refletem bem a aspiração dos sem-religião, para os quais cada indivíduo tem a sua maneira de viver e de se realizar, em oposição a qualquer

modelo imposto do exterior. Para o indivíduo sem religião, “a vida ou prática religiosa de que eu tomo parte deve não só ser a minha escolha, mas deve falar-me, deve fazer sentido em termos do meu desenvolvimento espiritual, como eu o entendo.” (TAYLOR, 2012c, p. 509).

A busca de uma experiência espiritual alternativa e não convencional é um fenômeno que ocorre não só entre os sem-religião e no Brasil, é algo registrado “[...] em pesquisas internacionais que comprovam ser este um movimento em todo Ocidente, se não mundial.” (SOCCI, 2011, p. 9). Se antes éramos instigados a refletir sobre o “desencantamento do mundo” (WEBER, 2004), nos tempos atuais, com certeza, somos desafiados a ponderar acerca do desencantamento das instituições religiosas ou, em outras palavras, a respeito da desafeição pelo institucional religioso (OLIVEIRA, 2012a; 2012b).¹⁹⁶ Há poucas décadas, o que era visto como tarefa a ser realizada por qualquer instituição religiosa passa, agora, a ser assumida sob administração e os recursos dos indivíduos. Enfim, o que era exclusivamente institucionalizado passa a ser individualizado. Isso nos estimula a refletir sobre a questão da individualização das crenças religiosas. É o que vamos fazer no momento que se segue, antes de encerrar a presente seção.

4.3.3 Engendrar suas próprias convicções

Na contemporaneidade, o termo individualização vem adquirindo um sentido diferente em comparação aos tempos modernos, quando o conceito fazia alusão à emancipação do ser humano frente a uma vida pautada por uma ordem heterônoma. Nas sociedades de conhecimento e de inovação contínuas, a individualização é tida como uma praxe na vida de cada indivíduo.

A individualização chegou para ficar; toda elaboração sobre os meios de enfrentar seu impacto sobre o modo como levamos nossas vidas deve partir do reconhecimento desse fato. A individualização traz para um número sempre crescente de pessoas uma liberdade sem precedentes de experimentar – mas [...] traz junto a tarefa também sem precedentes de enfrentar as consequências. (BAUMAN, 2001, p.47).¹⁹⁷

Ainda que as condições socioculturais tenham uma influência enorme nas pessoas, cada indivíduo é habilitado, nas escolhas que faz diariamente, a direcionar sua vida de modo

¹⁹⁶ Nos tempos atuais, esse desencantamento ou desafeição não está somente nas instituições religiosas, mas em toda e qualquer instituição, seja política, ideológica, cultural, etc., que se contraponha ao modo de pensar e de viver do indivíduo. No texto acima nos referimos apenas ao institucional religioso pelo fato de esse ser o âmbito da nossa reflexão.

¹⁹⁷ As palavras de Bauman nos estimulam a agregar à ideia de individualização a noção de autonomização.

pessoal. “Ainda que o sistema tenha grande força no direcionamento das escolhas, a combinação das várias opções, das decisões, e os arranjos que cada indivíduo faz singularizam sua história [...] dando-lhe a possibilidade de individualização.” (MARTELLI, 2011, p. 11). Individualização refere-se à construção de um projeto próprio de vida, projeto esse que integra elementos valorativos, simbólicos, físicos, entre outros, os quais são discernidos e assumidos pelo indivíduo.¹⁹⁸ A individualização como ato de cada indivíduo tomar como seu ou apreender ao seu modo espaços físicos, objetos, valores, crenças, entre outros elementos que compõem o entorno, pode ser visto ora de modo prejudicial, ora de modo benéfico.

A individualização pode ser considerada como um processo de corrosão e de lenta desintegração da cidadania (BAUMAN, 2001, p. 46), ou como uma despersonalização do indivíduo (RENAUT, 2004, p. 54). Estamos diante de visões negativas e, de certa maneira, trágicas a respeito do processo de individualização. Conquanto, tal processo pode ser pensado de forma positiva e promissora. Pensemos a individualização como um risco necessário. Não confundamos com a expressão mal necessário. Ao usarmos o dito *risco necessário*, estamos fazendo menção a uma possibilidade de perigo, no entanto, havendo altruísmo, todo ato de individualização será profícuo para todos, isto é, para a sociedade de um modo geral. É um risco porque pode se direcionar para um individualismo egoísta ou egocêntrico, a ponto de o outro e o bem comum serem desconsiderados; é necessário porque só com indivíduos verdadeiramente indivíduos é que teremos, do nosso ponto de vista, uma sociedade construída por todos, ou seja, uma sociedade autenticamente de todos e para todos. Indivíduos efetivamente indivíduos não são indivíduos homogêneos ou padronizados, e sequer massa à mercê de algum grupo social dominante. São verdadeiramente pessoas humanas com motivos profundos, iniciativa, responsabilidade e criatividade. São indivíduos altruístas de tal maneira

¹⁹⁸ Convém não confundir individualização com o termo individuação. Embora seja semelhante aos de sua espécie, cada indivíduo se vê e se manifesta em sua singularidade. Entendemos por individuação o processo em que o indivíduo se vê congênere aos demais, porém, distinto em sua individualidade. Por sua vez, individualização é um conceito que alude ao ato de individualizar, de tornar seu ou de apropriar ao seu modo de espaços físicos, objetos, valores, crenças, etc. Para uma compreensão mais detalhada acerca de individuação e individualização sugerimos o artigo *Educação e identidade: individuação e individualização na sociedade contemporânea* (MÜHL, 2019).

que só se fazem indivíduos unicamente com o outro, seja esse outro cada indivíduo, seja esse outro a sociedade em geral.¹⁹⁹

Podemos nos questionar: Será que estamos falando de alguma utopia ou quimera? Julgamos que não. Com certeza, de um desafio absolutamente real e vital para as sociedades imersas no processo de globalização. Pois, caso contrário, jamais nos realizaremos como pessoas, cada um na sua individualidade, e como sociedade humana. A individualização vista por esse prisma é, segundo Ulrich Beck (2003), uma individualização institucional.²⁰⁰ Trata-se de um tipo de

[...] individualização realizada e praticada no sentido de as pessoas desenvolverem uma sensibilidade para os contextos sociais, de perceberem a individualização como imposição, necessidade, tarefa e aventura para redescobrirem o social e com ele se harmonizarem de um modo novo [...] nesse sentido, levar a vida própria significa levar uma vida *social* e inclusive de modo muito mais consciente que outrora. Se antigamente as pessoas se limitavam aos deveres padronizados, agora se impõe a necessidade de gerá-los permanentemente de acordo com relações próprias de justiça e intercâmbio. (BECK, 2003, p. 74, grifo do autor).

Vendo por essa perspectiva, toda individualização que ocorre em qualquer área da vida social é frutífera, inclusive no âmbito religioso. A crença em Deus, por exemplo, é um conteúdo suscetível à individualização. No entendimento de algumas pessoas das sociedades atuais, para se “[...] ter um contato com Deus, o recolhimento individual é suficiente. É a privatização e a individualização do religioso.” (GIOVANETTI, 2001, p. 99). Essa ideia é colocada com bastante frequência em nossa pesquisa. Devido ao processo de individualização, as crenças religiosas se tornam flexíveis e abertas a diferentes leituras.

Não é mais segundo significados recebidos ou a verdade revelada pelo manto englobador (sic) da religião (ou de uma religião universal) que sua constituição se faz. Nem se faz também segundo uma ideia daí decorrente [...] Sua constituição se faz e se refaz pela consciência (ou experiência) da desconstrução e reconstrução permanente de significados e, portanto, de uma área de significação em aberto que nunca é inteiramente dominada por nenhum poder. (AMARAL, 2003, p. 100).

¹⁹⁹ Carla Giani Martelli (2011) cria a categoria “narcísico altruísta” como tipo ideal de indivíduo que melhor reúne as características da pós-modernidade. A ideia de narcísico alude à realização do indivíduo na sua individualidade e não a um estado de apego ou de obsessão a si mesmo; a ideia de altruísta se refere ao cuidado sincrônico de si e dos outros. Não se trata de viver em função dos outros, mas de ser ou de se tornar indivíduo com os outros. Segundo a autora, “[...] a garantia da individualidade é dada pela ação coletiva. O sujeito é um ator social em ação com o outro. As possibilidades de individualização são conquistas coletivas e quando institucionalizadas, são garantidas a todos.” (MARTELLI, 2011, p. 19).

²⁰⁰ cremos que o conceito institucional é uma ideia suspeita aos ouvidos do indivíduo contemporâneo, porque pode soar como padronização e imposição. Em vez do termo institucional, talvez fosse mais oportuno o conceito integral ou inclusivo, no intuito de se arquitetar um discurso laudatório de uma individualização integral ou de uma individualização inclusiva. No entanto, isso não passa de uma questão de terminologia. O importante mesmo é o conteúdo subjacente ao pensamento de Ulrich Beck (2003).

Pode-se perceber na colocação acima a índole do risco necessário da individualização das crenças religiosas. Existe o risco do esvaziamento de sentido da crença, em virtude de “uma lógica de individualização que se traduz por uma espécie de *do it yourself* [faça você mesmo], instigando alguns a desistir de qualquer procedimento religioso [...]” (WILLAIME, 2007, p. 147, grifo nosso, tradução nossa).²⁰¹ Por outro lado, existe a possibilidade de o indivíduo, ao invés de viver de modo tívio uma crença herdada, poder ruminar por ele mesmo o conteúdo dessa crença a ponto de incorporar com mais vigor na sua vida o sentido a que remete tal crença. Não queremos dizer com isso, evidentemente, que as crenças herdadas tendem a ser assimiladas tepidamente. Queremos enfatizar, isso sim, que o comprometimento do indivíduo com o sentido da crença é fundamental, e isso só acontece, a nosso ver, através do ato de individualização.²⁰² Quanto a isso, há que assentar que, mesmo havendo individualização, os indivíduos podem viver segundo crenças tradicionais. Mesmo que se viva de acordo com crenças tradicionais, essa forma de viver não será algo meramente tradicional porque já é resultado da decisão e do comprometimento dos indivíduos (BECK, 2003, p. 79).

A individualização de elementos religiosos é entendida, indubitavelmente, em correlação ao contexto sociocultural atual. Como já vimos anteriormente, as sociedades absorvidas pela revolução das tecnologias informatizadas abalam, se não excluem, tudo o que se apresenta como acabado e inabalável. A forma de interpretar e valorar a vida vai mudando lenta ou velozmente nos indivíduos, dependendo das condições sociolaborais a que estão submetidos. “[...] o indivíduo passa a revisar antigas teorias e postulados e a reavaliar suas relações de acordo com suas expectativas. Verdades absolutas contidas nos dogmas passam a ser questionáveis [...] Nada escapa à crítica, seja instituição, costume ou ideologia.” (RODRIGUES, 2012, 1147). Na atualidade, constata-se não só o enfraquecimento das crenças religiosas, mas também das crenças políticas e ideológicas. São postas em xeque crenças que aludem a “[...] um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano no próximo

²⁰¹ “Une logique d'individualisation qui se traduit par une sorte de *do it your self*, incitant les uns à renoncer toute démarche religieuse [...]”

²⁰² Embora o termo individualização não apareça em sua obra, Georg Simmel tem um olhar também promissor a respeito do protagonismo do indivíduo no âmbito da religiosidade. Como já mencionamos na nota de rodapé 169, o termo religiosidade na obra de Georg Simmel (2010; 2011) abrange o mesmo sentido que atribuímos ao conceito de experiência espiritual na presente tese. Para o autor, o individualismo moderno é um fator preponderante no aprimoramento da religiosidade (SIMMEL, 2011, p. 94), ou da experiência espiritual, falando no contexto do presente ensaio. Na visão de Simmel, a religiosidade só se torna uma força vital quando cada indivíduo a assimila na sua individualidade. Por outras palavras, a religiosidade de um indivíduo só será uma expressão de sua personalidade e vivida de forma responsável quando for apropriada na sua singularidade, e não quando influenciada por alguma instância externa ao próprio indivíduo (SIMMEL, 2010, p. 62). Pelo crivo da individualidade, a religiosidade se torna uma experiência geradora de sentidos, capaz de fomentar a integralidade do indivíduo; pela submissão a forças externas, a religiosidade se torna apenas uma vivência periférica ou ocasional (SIMMEL, 2011, p. 101).

milênio, algum tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos em todos ou alguns de seus aspectos postulados [...].” (BAUMAN, 2001, p. 37). Em muitos indivíduos da contemporaneidade é minada a credibilidade nas grandes narrativas religiosas e ideológicas, que outrora sustentavam uma visão confiante acerca do mundo e do ser humano.

Os indivíduos que participam da pesquisa *A palavra dos sem-religião* manifestam que a individualização no campo religioso não aponta para a descrença e nem para a indiferença às crenças religiosas, mas para a ressignificação de algumas ou para a renúncia de outras crenças religiosas. Seja dito de passagem, embora a cultura contemporânea seja inóspita a crenças inabaláveis, em certos momentos da vida muitas pessoas insinuam que existe algo mais.

Um grande número de pessoas sentem-no: em momentos de reflexão sobre a sua vida; em momentos de relaxação na natureza; em momentos de luto e perda [...] A nossa era está bastante longe de instalada numa descrença confortável. Embora muitos indivíduos o estejam, e ainda mais o pareçam estar exteriormente, a intranquilidade continua a vir à superfície [...] E num mundo [pós-moderno] isso não é uma contradição. Faz perfeito sentido. Tais são as estranhas e complexas condições da crença na era presente. (TAYLOR, 2012d, p. 758, grifo nosso).

Ainda que o número de indivíduos sem religião venha aumentando significativamente censo após censo, tudo indica que estamos longe da descrença religiosa ou espiritual. Contudo, é importante sublinhar que nas sociedades pós-modernas a individualização do religioso ocorre de forma veemente devido à autonomia conquistada pelo indivíduo contemporâneo frente a qualquer instituição e doutrina religiosas. “A atribuição de significados últimos e de valores à vida e, portanto, os de cunho religioso vem se tornando com frequência de foro pessoal [...]” (AMARAL, 2003, p. 99). Cada indivíduo se dá conta que ele mesmo é que tem de dar sentido à sua própria vida, um sentido adequado à sua individualidade e realidade cotidiana. O que não fala à sua razão e coração não vale, não tem sentido. O indivíduo apenas dá crédito àquilo que é propício e pertinente para si mesmo.

PARTE III

PENSAR AQUÉM E ALÉM DOS SEM-RELIÇÃO

5 INDÍCIOS DE UMA ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA?

Entramos, neste instante, na parte III e no derradeiro capítulo da tese. Temos como propósito refletir sobre espiritualidade não religiosa aquém e além dos sem-religião. Quer dizer, vamos pensar o tema da presente tese de modo mais contundente a partir dos sem-religião que pesquisamos (aquém) e, em seguida, desde autores que dissertam já há algum tempo a respeito da mesma temática (além). Este capítulo é dividido em três seções. Na pergunta e na hipótese que nortearam o desenvolvimento deste estudo, podemos destacar alguns conceitos-chave, a saber: sem-religião, espiritualidade não religiosa que, por sua vez, é uma espiritualidade autônoma e uma espiritualidade independente.²⁰³ Tais conceitos-chave nos obrigam a delimitá-los para que haja uma sintonia conceitual entre o que escrevemos deste ponto em diante e o leitor ou a leitora que lê e interpreta nossa reflexão. Essa delimitação é desenvolvida na primeira seção, intitulada *Delimitar alguns conceitos*. Nessa seção, em consonância com a reflexão realizada anteriormente, colocamos a espiritualidade como decorrente da atividade do espírito humano, a qual é natural a todo homem e a toda mulher. Entendemos a espiritualidade como um projeto axiológico, individual ou coletivo, que proporciona a realização da pessoa na sua relação com os outros, consigo mesma e com o Outro.

Nas sociedades do Ocidente, nestes últimos dois milênios, a espiritualidade foi concebida dentro das fronteiras do cristianismo. Nós, ocidentais, fomos e somos induzidos a pensar a espiritualidade, normalmente, em termos religiosos. Caso venhamos a ponderar no sentido oposto, somos fadados a falar em uma espiritualidade contraposta, ou seja, não religiosa. Certamente isso ocorre devido a uma limitação de conceituações ou de linguagem. Todavia, deixemos essas questões semânticas e nos atenhamos à noção de espiritualidade não religiosa. Pensamos a espiritualidade não religiosa como qualquer espiritualidade regulada e experienciada fora de marcos institucionais e doutrinários religiosos. A nosso ver, é uma espiritualidade exclusivamente individual e rigorosamente individualizada e, por essa razão, é uma espiritualidade autônoma de instituições e independente de doutrinas. Delimitados os conceitos-chave, passamos, em seguida, para a segunda seção do capítulo, *Exame da pergunta e da hipótese da pesquisa*. Começamos por reexaminar a espiritualidade dos sem-religião

²⁰³ Para que o leitor não tenha que procurar nas diversas páginas precedentes a esta, eis a pergunta – *O fenômeno dos sem-religião, no Brasil, assinala a formação de uma espiritualidade não religiosa?* – e a hipótese do projeto – *Da experiência dos brasileiros e brasileiras que afirmam não ter religião está se formando, na atualidade, uma espiritualidade não religiosa, isto é, uma espiritualidade autônoma das instituições religiosas e independente dos trâmites da religião.*

pesquisados na perspectiva da centralidade do indivíduo, da desinstitucionalização da experiência religiosa, da individualização das crenças religiosas e do fim da ideia dogmática de Deus. Constatamos que analisar ou dissertar acerca da espiritualidade dos sem-religião é uma tarefa difícil e deveras intrincada, pois além de ser um assunto sobretudo subjetivo, trata-se, também, de um grupo heterogêneo e demasiadamente multifacetado. Além de tudo isso, nos deparamos com os elementos da cultura e dos mecanismos da mente dos indivíduos contemporâneos para dificultar ainda mais o exame da pergunta e da hipótese colocadas desde o alicerce da presente tese.

Mesmo diante de todos esses *entraves*, acreditamos que no Brasil atual existam sinais que apontam para a formação de uma espiritualidade não religiosa. Ainda que os indivíduos que pesquisamos seja uma amostra exígua do universo, cremos que na experiência dos sem-religião brasileiros e brasileiras, uma espiritualidade não religiosa está se formando, embora de modo bem incipiente. Não obstante esse nosso posicionamento, temos que considerar que na vida individual e social tudo é realmente e sempre imprevisível. Após nos fixarmos nos sem-religião, procuramos alargar os horizontes a respeito do tema. Deslocamo-nos, desse modo, para a terceira e última seção do capítulo. Em *Perscrutar outros olhares sobre espiritualidade não religiosa*, nos amparamos em três autores que refletem sobre espiritualidade de forma apartada de qualquer religião e experiência religiosa. André Comte-Sponville nos fala de espiritualidade sob o ponto de vista da imanência. O filósofo, ateu convicto, aponta a vida espiritual como algo fundamental na vida de todo ser humano. Luc Ferry, inquieto com o fato da nossa morte e com a situação de termos que assistir à morte daqueles e daquelas que amamos, nos apresenta uma espiritualidade de perfil laico, inspirada nas ideias nietzschianas do eterno retorno e do *amor fati*. Por último, Marià Corbí, que pensa a espiritualidade pelo viés da epistemologia axiológica das sociedades de conhecimento e de inovação, em oposição à epistemologia mítica das religiões e ideologias. Se nos seguiu até então, acreditamos que vai valer a pena o leitor ou a leitora continuar nos acompanhando na reflexão.

5.1 Delimitar alguns conceitos

Acerca dos sem-religião (do Brasil e mais concretamente dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril da cidade de Belo Horizonte), já nos debruçamos nos capítulos 1 e 2 deste trabalho. Por isso, pensamos não ser mais necessário nos ocuparmos com tal questão. A respeito de espiritualidade não religiosa já falamos, embora raras vezes e de forma

pouco pormenorizada. Até pode parecer estranho ao leitor estarmos falando isso sendo que espiritualidade não religiosa é o tema da presente tese. Mas tudo o que aconteceu e a forma como aconteceu, até então, foi tudo intencional e, claro, devidamente arquitetado. Pelo menos foi essa a nossa intenção. Desde o início, desenvolver uma reflexão a partir de dados de um determinado objeto de estudo (os sem-religião), prosseguir a reflexão desde as categorias que destacamos da análise e interpretação desses dados (centralidade do indivíduo, desinstitucionalização da experiência religiosa e individualização das crenças religiosas) para, em seguida, apoiados na reflexão construída, ponderarmos a respeito do tema. Essa ponderação ocorre, agora, no presente capítulo. Nada mais adequado para se iniciar o estudo do tema senão pelo exame da pergunta e da hipótese que orientam a presente tese. Todavia, há que, inicialmente, delimitarmos alguns conceitos, tais como espiritualidade, espiritualidade não religiosa e os termos autônoma e independente. Começemos, então, essa demarcação conceitual.²⁰⁴

5.1.1 Noção de espiritualidade

Entendemos a espiritualidade como algo decorrente da atividade do espírito. Essa atividade, como já vimos nos capítulos anteriores, é natural em todo ser humano. No entanto, pensamos ser importante delimitar o que concebemos por espiritualidade, embora essa e qualquer demarcação seja, a nosso ver, sempre imprecisa e incauta. Mencionamos que qualquer determinação é imprecisa e incauta pelo fato de pensarmos a espiritualidade como algo radicalmente democrático (LENOIR, 2013, p. 74). Falando em termos mais claros, espiritualidade é, na nossa maneira de pensar, algo alcançável por todo ser humano independente de crença ou descrença. Cremos que espiritualidade escapa a qualquer dissertação e definição eruditas e a toda instituição e doutrina religiosas.

Por meio da atividade do espírito, indivíduos, grupos e sociedades são hábeis de pensar e, de certa maneira, planejar suas vidas. Da atividade espiritual humana resultam diferentes e mensuráveis modos ou projetos de vida. Os elementos que compõem um projeto de vida são: uma visão de ser humano, de sociedade e de mundo, e um programa de ações e de objetivos a serem realizáveis e atingidos. Sem nos alongarmos mais em conceitos do âmbito de gestão humana, vamos ao que nos interessa. Queremos apenas dizer que consideramos que nem todos os projetos de vida que decorrem da atividade espiritual podem

²⁰⁴ Trata-se apenas de delimitação de conceitos, pois o aprofundamento ocorre apenas nas seções que se seguem.

ser associados ao campo da espiritualidade. É por essa razão que falamos há pouco da importância da delimitação do conceito espiritualidade. Esse delineamento é necessário para que o leitor entenda a concepção de espiritualidade que atravessa a presente tese. No entanto, uma questão: Como discernir ou associar determinado projeto de vida à espiritualidade?

Colocar questões fundamentais e captar a profundidade do mundo, de si mesmo e de cada coisa constitui o que se chamou de *espiritualidade*. Ela se deriva de espírito. Espírito [...] não é uma parte do ser humano. É aquele momento pleno de nossa totalidade consciente, vivida e sentida dentro de outra totalidade maior que nos envolve e nos ultrapassa: o universo das coisas, das energias, das pessoas, das produções histórico-sociais e culturais. Pelo espírito captamos o todo e a nós mesmos como parte e parcela desse todo. (BOFF, 2002, p. 56, grifo do autor).

Nessa perspectiva, a espiritualidade pode ser pensada como uma dimensão antropológica fundamental. Espiritualidade é, então, algo que independe de qualquer instituição e doutrina religiosas. Vale lembrar que grande parte dos indivíduos (57%) da pesquisa *A palavra dos sem-religião* já manifesta explicitamente essa ideia. No entanto, há uma ressalva a ser feita. Conatural no ser humano é a atividade do espírito. Do nosso ponto de vista, a espiritualidade é algo a ser iniciado e cultivado por cada pessoa. Toda pessoa tem a faculdade de desenvolver a espiritualidade. A religião pode auxiliar nessa tarefa, mas, como já afirmamos, a espiritualidade é algo que pode ser desenvolvida de forma autônoma da religião.

Entendemos por espiritualidade um modo de ser que a pessoa externaliza perante cada instante e cada evento da vida cotidiana. Esse modo de ser terá de ser, impreterivelmente, favorável à realização e à integridade da própria pessoa, assim como a tudo e a todos que compõem o entorno, tanto do ponto de vista micro, quanto macro da realidade social. Nesse sentido, espiritualidade pode ser vista como uma experiência contínua de sabedoria e de sentido. E para que seja algo realmente profícuo, essa sapiência e sentido terão de ser um caminho individualizado, isto é, uma orientação discernida e assumida efetivamente pelo próprio indivíduo. Uma espiritualidade que se rege pelas instruções de uma doutrina que, no entanto, não é incorporada ao espírito e ao cotidiano das pessoas, não será verdadeiramente frutífera. E se não repercutir de modo salutar nas pessoas e no entorno, nem mesmo vemos tal modo de ser e de viver como espiritualidade. Talvez mais como um modo ordinário e raso de conceber e de assumir a existência humana. Mas sobre essa problemática não vamos sequer nos aventurar a adentrar, ademais de que nos desviaríamos do foco.²⁰⁵

²⁰⁵ Definimos essa situação como problemática porque certos modos ou projetos de vida podem ser identificados como espiritualidade o que, a nosso ver, sinalizam pseudoespiritualidades. Para evitar que nos concentremos em uma reflexão marcada por um inoportuno juízo de valor, que não é, agora, o nosso objetivo, vamos, então, voltar ao texto e continuar com a elucidação de nossa concepção de espiritualidade.

Voltando à questão de ser um caminho edificante. No nosso entendimento, para que o caminho seja, de veras, construtivo a nível pessoal e coletivo, é fundamental associarmos a ideia da individualização altruísta à concepção de espiritualidade. Uma espiritualidade individualizada altruístamente estimula as pessoas a se abrir às experiências acumuladas na história humana que se apresentam como propostas de espiritualidade. Na verdade, “nunca será de menos entrar em contato com [as sabedorias] e com os mestres em todos os âmbitos da experiência humana, porque assim aprendemos a caminhar com aqueles que caminharam primeiro [...]” (BOFF, 2002, p. 68). Isso nos remete a uma colocação pertinente de Marià Corbí. Quando disserta sobre o enfraquecimento e o declínio das religiões na contemporaneidade, o autor alega que, para os nossos antepassados, as tradições religiosas eram uma fonte de sentido e de sabedoria. Embora constatare que as religiões nas sociedades de conhecimento e de inovação estão em processo de declínio, Corbí admite que não podemos depreciar ou olvidar o que há de valioso no legado das grandes tradições (CORBÍ, 1992, p. 264).²⁰⁶

Nossa preocupação está em apontar uma delimitação de espiritualidade aberta e inclusiva, capaz de acolher experiências de crentes, ateus e agnósticos, potencializadas por projetos axiológicos, ora religiosos, ora seculares. Evidentemente que cada espiritualidade é expressa segundo as mediações culturais e temporais. Não esqueçamos, contudo, que toda espiritualidade se reveste de transcendência, na medida em que decorre da busca de ultrapassamento dos condicionamentos impostos pelos sentidos humanos e pela objetividade dos fatos e dos desafios cotidianos. Em síntese, entendemos por espiritualidade todo modo de vida fomentado por um projeto axiológico, individual ou coletivo, que proporciona a realização e a integridade da pessoa com o outro. Esse outro alude quer a toda pessoa humana, quer à sociedade local e mundial, quer à natureza. Delineada nossa concepção de espiritualidade, vamos, seguidamente, nos ater ao conceito de espiritualidade não religiosa.

5.1.2 O que entendemos por espiritualidade não religiosa

Na expressão *espiritualidade não religiosa*, como se pode ver, vinculamos à noção de espiritualidade a ideia de *não religiosa*. Diante disso, somos estimulados a indagar o que é ou

²⁰⁶ A obra de Marià Corbí será evocada mais adiante, na última seção do capítulo, *Perscrutar outros olhares sobre espiritualidade não religiosa* (5.3). Neste momento da reflexão, acima, estamos apenas nos confinando à delimitação de certos conceitos-chave que aparecem na pergunta e hipótese do projeto.

não religioso. Sobre a conversão da experiência espiritual em experiência religiosa já nos ativemos na seção *A respeito de experiência religiosa* (4.1). O que nos incumbe, agora, cremos, é transpor a mesma linha de raciocínio para o âmbito da espiritualidade. Afinal, o que entendemos por espiritualidade religiosa? Essa indagação demanda a colocação prévia de uma pergunta, a saber: O que é ou não religioso? Ou melhor, o que é mesmo religião?

Reconhecemos que religião e, subsequentemente, religioso são conceitos ambíguos e que alguma tentativa de definição é imprecisa. Weber fala da dificuldade de se definir religião. “Uma definição daquilo que “é” religião é impossível no início de uma consideração como a que segue, e, quando muito, poderia ser dada no seu final [o autor alude ao estudo que realiza sobre sociologia da religião, especificamente sobre os tipos de relações comunitárias religiosas].” (WEBER, 2004, p. 279).²⁰⁷ Não havendo uma definição unívoca, religião e religioso se tornam categorias suscetíveis a diferentes significados, pois essas ficam sempre dependentes do entendimento de cada pesquisador ou pesquisadora. Cremos que a ambiguidade desses conceitos é ultrapassada quando são vinculados a uma realidade empírica, capaz de ser traduzida por elementos práticos e objetivos. Por exemplo, quando associamos à categoria religião uma tradição religiosa concreta ou um fenômeno religioso específico. Caso contrário, fazer uso dos conceitos religião e religioso isoladamente é cair na abstração e na ambiguidade a que tendem tais conceitos. Como se constata na obra de Filoramo e Prandi, “se se quiser falar de religião, só se pode fazê-lo historicizando o termo, isto é, ligando-o a um atributo que o prende à história. De si, “religião” [...] não significa nada [...]” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 273).

Frente a essa provocação, somos desafiados a delimitar a expressão espiritualidade não religiosa a partir da realidade empírica e objetiva que analisamos, no caso, os sem-religião dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril. Por outras palavras, é apoiado nos depoimentos dos indivíduos pesquisados que devemos detectar ideias que poderão compor adequadamente a delimitação conceitual que pretendemos alcançar. Embora alguns tivessem passado por outras tradições religiosas, tal como espírita (quatro indivíduos pesquisados), umbandista (dois), candomblecista (dois),²⁰⁸ a pesquisa *A palavra dos sem-religião* sugere que quando os sem-religião comentam acerca do rompimento com a religião, eles se referem de

²⁰⁷ Os estudos que se debruçam sobre religião demonstram com evidência a inexistência de uma posição unívoca em relação ao conceito religião. Ou seja, acerca de religião existem várias interpretações e entendimentos. Por exemplo, o que para um autor se enquadra perfeitamente na categoria religião, para outro isso pode não proceder. Religião é, de fato, um conceito impreciso e dúbio. Para um estudo dessa complexidade, sugerimos os trabalhos *Sendo ambíguo, há que delimitar o conceito de religião* (VIEIRA, 2017) e *A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia* (STEIL, C. A.; TONIOL, R., 2013).

²⁰⁸ Esses dados são registrados no capítulo 2, Tabela 15 – O percurso religioso dos 38 respondentes que não foram sempre sem-religião.

modo incisivo à religião cristã. Entendemos essa postura dos pesquisados pelo fato de o contexto sociorreligioso brasileiro ter sido marcado de forma preponderante pela tradição cristã. Na atualidade, nas cidades brasileiras, particularmente nas extensas periferias, que é o lugar geográfico do nosso campo empírico, essa tradição se apresenta conforme vários rostos: católico, protestante, pentecostal e neopentecostal. Essas diferentes confissões se manifestam em espaços geralmente chamados de igrejas que, embora componham a mesma tradição (cristã) e compartilhem basicamente da mesma crença de raiz (fé em Deus e Jesus Cristo), apresentam-se com práticas e elementos doutrinários bem diferenciados. Portanto, a tradição cristã é o horizonte religioso predominante dos sem-religião pesquisados e, por conseguinte, as igrejas são o referencial basilar de instituição religiosa.

É dessa conjuntura que esboçaremos, então, a nossa acepção de espiritualidade não religiosa. Entendemos por espiritualidade não religiosa qualquer espiritualidade que é ordenada e cultivada fora das fronteiras de qualquer instituição e doutrina religiosas. Uma espiritualidade não religiosa pode, a nosso ver, conter elementos de uma ou outra tradição. Porém, tudo se processa sob o gerenciamento de indivíduos apartados de algum vínculo institucional e desobrigados de ditames doutrinários e rituais instituídos. No nosso entendimento, a espiritualidade não religiosa pode ser definida como uma espiritualidade exclusivamente individual e rigorosamente individualizada. O ser *exclusivamente individual* e *rigorosamente individualizada* não consiste em uma redundância de expressões. Pois se fosse apenas “exclusivamente individual”, o indivíduo poderia se desvincular da instituição religiosa, no entanto, continuar pautando sua vida *ipsis verbis* pelas mesmas crenças, práticas, orações ou mantras. Contudo, a espiritualidade não religiosa não aponta apenas para a exclusividade individual da experiência espiritual. Ela inclui, também, o ato de individualização. Ou seja, os indivíduos, além de não participarem de alguma instituição religiosa, ressignificam as crenças que mantêm e rejeitam aquelas que não têm mais sentido conforme seu modo de pensar e de viver.

Relendo o que escrevemos nestes últimos parágrafos, podemos destacar dois elementos que, em nossa opinião, fundam uma espiritualidade não religiosa. Esses elementos são: 1. a desinstitucionalização e a decorrente desobrigação dos indivíduos frente a qualquer instituição ou grupo religiosos; 2. a individualização das crenças religiosas, que inclui a rejeição ou a ressignificação de qualquer crença, segundo o crivo de cada indivíduo. Esses dois elementos demonstram que tudo o que se processa no âmbito da vida espiritual se rege de acordo com as aspirações e desafios reais e cotidianos dos indivíduos. No horizonte da espiritualidade não religiosa, tanto a experiência espiritual quanto as crenças que sustentam

essa mesma experiência, tudo é feito sob a medida de cada indivíduo. Dessa forma, podemos demarcar a espiritualidade não religiosa como uma espiritualidade estritamente customizada. Ou seja, tudo o que ocorre no âmbito da experiência espiritual se desenvolve de acordo com os sentidos atribuídos, o gosto e as preferências de cada pessoa. Essa é a noção de espiritualidade não religiosa que assumimos e que levamos para o momento do exame da pergunta e da hipótese que estabelecemos no início do projeto da presente tese.

5.1.3 Significação de uma espiritualidade autônoma e independente

Antes de passarmos para a análise do teor da pergunta e da hipótese, vamos, ainda, nos fixar em mais dois conceitos. Referimo-nos aos termos *autônoma* e *independente* que constam na hipótese do projeto. Aliás, no capítulo 3, na subseção que trata do indivíduo moderno (3.2.3), já discorremos acerca da distinção existente entre as ideias de autonomia e independência.²⁰⁹ Embora os termos sejam frequentemente pensados com um sentido afim, e os próprios dicionários de língua portuguesa registram essa similaridade, usamos as palavras *autônoma* e *independente* na hipótese da tese de modo proposital. A nossa intenção está em reforçar a ideia de que estamos abordando algo, no caso, a espiritualidade, que se distingue verdadeiramente de outro, nesse caso, a religião, embora, por vezes, as duas confluam, a ponto de haver uma identificação entre ambas. No entanto, a espiritualidade pode subsistir de forma autônoma e independente da religião. Seja dito de passagem, a espiritualidade é a experiência originária e a religião é uma criação decorrente dessa experiência.²¹⁰

²⁰⁹ Na subseção supracitada, lembramos que o termo autonomia alude ao surgimento do sujeito. Isso ocorre quando na modernidade é gestada a ideia da emancipação da existência humana de qualquer ordem heterônoma. Por sua vez, o conceito independência remete ao aparecimento do indivíduo moderno. Tal evento decorre também na modernidade, só que o diferencial está na noção da regulação da vida sob o enfoque individual. No entanto, convém anotar que a autonomia não deixa de ser uma forma de independência. Trata-se de uma independência frente a uma alteridade ou poder heterônomo.

²¹⁰ Acreditamos que as raízes de toda religião resultam da atividade espiritual de indivíduos, quando essa atividade se expressa com perfil de espiritualidade vinculada a Outro. Com o passar do tempo, essa experiência vai se desenvolvendo, amadurecendo até, um dia, morosamente, ser experienciada, de certa maneira, já de forma sistematizada e compartilhada por outros indivíduos, ou grupos. No transcorrer de mais tempo, essa experiência poderá se apresentar já com um perfil instituído, digamos, já com uma configuração de religião. Por essa razão é que falamos que originária é a experiência espiritual, ou espiritualidade, e não a experiência religiosa, ou religião. Porém, convém não esquecer que em sociedades já com uma religião instituída a experiência espiritual inicial de seus membros, quando crianças, de antemão, é já uma experiência de perfil religioso. Nessa situação, espiritualidade e religião se expandem de forma mesclada como sendo algo uníssono. Comumente, nessas circunstâncias, o que passa a vigorar no entendimento dos indivíduos não é a noção de espiritualidade, mas de religião. Talvez por isso, nós, indivíduos do Ocidente, formados desde o ventre de nossas mães como cristãos, senão como cristãos, pelo menos pensando a vida e o mundo cristãmente, nos custe conceber a espiritualidade fora da religião ou fora de padrões religiosos.

A história da humanidade demonstra que a espiritualidade de alguns indivíduos, ou grupos, se desenvolve, geralmente, por meio de um vínculo com determinada religião. Quando vinculada a alguma religião, o termo espiritualidade, do nosso ponto de vista, pode ser substituído pelo termo religiosidade. cremos que a religiosidade daquele que segue a doutrina de determinada religião e participa das práticas costumeiras da respectiva instituição não deixa de ser a sua espiritualidade. Nesse sentido, no âmbito das fronteiras da religião vemos os termos religiosidade e espiritualidade como sinônimos. Contudo, como já enfatizamos em vários momentos da reflexão até então apresentada, a espiritualidade, além de ser uma potencialidade inerente ao ser humano, isso quer dizer que pode ou não ser desenvolvida, ela pode ser cultivada de forma separada de qualquer religião, quer em relação a alguma instituição religiosa, quer em relação a qualquer doutrina religiosa. Quando acontece essa apartação e o cultivo da espiritualidade fica ao encargo unicamente dos indivíduos, julgamos ser mais adequado o uso da expressão espiritualidade não religiosa.

Vamos, então, ao sentido que atribuímos às palavras *autônoma* e *independente* no contexto da presente tese. Afirmamos que a espiritualidade não religiosa é uma espiritualidade autônoma pelo fato de ser gerenciada a partir do discernimento e da experiência dos indivíduos, e não mais segundo as deliberações e as práticas costumeiras da instituição religiosa. Outrora era a instituição que detinha o poder de gerenciamento da espiritualidade. No entanto, na atualidade, alguns indivíduos delegam a si mesmos esse poder. Porque o poder de gerenciamento está no próprio indivíduo, e não fora dele, afirmamos se tratar de uma espiritualidade autônoma. E ponderamos, também, ser uma espiritualidade independente pela razão de se tratar de algo com uma força vital própria, capaz de se desenvolver sem necessidade de um vínculo a alguma doutrina religiosa. Sabemos que no passado, normalmente, a espiritualidade dos indivíduos era moldada conforme o conteúdo definido pela doutrina religiosa. Nos dias de hoje, a espiritualidade de alguns indivíduos é regulada segundo os sentidos instituídos pelos próprios indivíduos. Porque o arcabouço conceitual e de sentido da espiritualidade são definidos pelo próprio indivíduo, e não por outrem, alegamos se tratar de uma espiritualidade independente.

Também se torna oportuno evocar, neste instante, a concepção de indivíduo como ser cultural, ideia essa também referenciada no capítulo 3. Nessa ocasião falamos da importância de se considerar a autonomia e a independência do indivíduo sempre condicionadas à cultura e à linguagem. Porém, a nosso ver, tal condicionamento não invalida ou nega a autonomia e a independência dos indivíduos. Acreditamos que a autonomia e a independência do indivíduo se manifestam quando ele faz uso de suas aptidões – intelectual, sensitiva, intuitiva ou criativa

– de forma a que as condições socioculturais do meio onde se insere não anulem sua individualidade. Posto isso, quando falamos que alguns indivíduos portam uma espiritualidade não religiosa, ou uma espiritualidade autônoma e independente das instituições religiosas e dos trâmites da religião, não queremos dizer que tais indivíduos sejam indivíduos autônomos e independentes em sua existência. Queremos dizer, isso sim, que esses indivíduos são apenas autônomos e independentes de uma instituição social, no caso, a religião, que se apresenta continuamente como referencial por meio de sua instituição e doutrina.

Retomemos a noção de espiritualidade não religiosa que expusemos na subseção anterior. Nesse instante da reflexão apresentamos dois elementos que, no nosso entendimento, fundam a espiritualidade não religiosa, a saber, a desinstitucionalização da experiência religiosa e a individualização das crenças religiosas. Agora podemos entender esses dois elementos pela perspectiva da autonomia e da independência. A desinstitucionalização ocorre porque os indivíduos se colocam, realmente, como autônomos ante o poder da instituição religiosa, e a individualização das crenças passa a se desenvolver porque os indivíduos se veem independentes de doutrinas reguladoras do pensamento e do comportamento. A vida espiritual continua, mas, agora, sob o controle e o enfoque dos próprios indivíduos.

Quanto aos conceitos-chave *espiritualidade*, *espiritualidade não religiosa*, *espiritualidade autônoma* e *espiritualidade independente*, avaliamos que já nos debruçamos o necessário para que possamos prosseguir a reflexão com mais solidez. Nosso intuito nesta seção estava na delimitação conceitual de modo a ajudar a compreensão do leitor a respeito da reflexão que se segue. Posto isso, encaminhamo-nos para a análise da pergunta e da hipótese do presente projeto.

5.2 Exame da pergunta e da hipótese da pesquisa

A partir do conjunto dos depoimentos recolhidos da pesquisa *A palavra dos sem-religião*, encerramos o capítulo 2 com a ideia de que a espiritualidade dos pesquisados tende mais para a direção não religiosa. Porém, finalizamos esse capítulo com o apelo de que tal proposição teria de ser amadurecida. Para atender esse apelo, abrimos uma nova etapa da reflexão. Adentramos na parte II da tese, na qual realizamos a abordagem teórico-conceitual. No capítulo 3, debruçamo-nos sobre o conceito de indivíduo, a gênese do indivíduo como valor supremo e o individualismo contemporâneo. Já no capítulo 4, empenhamo-nos a respeito da noção de experiência e de crença religiosas, e acerca da desinstitucionalização

dessa experiência e da individualização dessas crenças. Agora, após delimitarmos nossa concepção de espiritualidade religiosa e de espiritualidade não religiosa na seção anterior, chegou o momento de averiguarmos se a pergunta e a hipótese desta tese são ou não corroboradas. Para isso, convém fazermos uma articulação entre a teorização das categorias (capítulos 3 e 4) e a espiritualidade dos sem-religião pesquisados (capítulo 2). Só assim, poderemos tomar uma posição prudente no tocante à possibilidade ou à não possibilidade de tal corroboração.

5.2.1 Uma espiritualidade sob o controle do indivíduo

Vivemos num tempo em que o individualismo é a tônica central da cultura dominante das sociedades atuais. Trata-se de um individualismo peculiar, diferente do individualismo moderno. Refere-se a um individualismo tão específico que a época em que vivemos já é pensada por alguns autores como uma nova virada axial (BAUMAN, 2013, p. 17). Na atualidade, “a anulação dos grandes sistemas de sentidos e o hiperinvestimento no Eu andam de braços dados [...] tudo concorre para a promoção de um individualismo puro [...] para a valorização geral do indivíduo.” (LIPOVETSKY, 2005, p. 34). Nesse hiperindividualismo não existem mais fundamentos comuns. Cada indivíduo se vê como fundamento. E não vamos pensar que entre os indivíduos afiliados a alguma tradição religiosa, isso não acontece pelo fato de que para esses existe um fundamento comum, por exemplo, o livro sagrado e os preceitos religiosos. Entre esses, muitos interpretam os textos sagrados conforme seu entendimento e seguem os preceitos mais adequados à sua vida real. Nessa situação pode-se considerar que realmente existe um fundamento comum. Porém, para muitos indivíduos afiliados é o discernimento de cada um que determina o que vale e o que não vale, ou o que tem ou não sentido para a sua vida cotidiana. Na atualidade, nas fronteiras internas das tradições religiosas, o discernimento individual de muitos fiéis se sobrepõe ao que é estabelecido pela doutrina, pela instituição, ou pela liderança religiosa.

No entanto, deixemos os afiliados religiosos para outro estudo que, quiçá, venhamos a realizar. O nosso foco são os sem-religião. Estávamos fazendo menção aos fiéis das tradições religiosas com o intuito de estimular nosso espírito indagativo a respeito do seguinte: se entre as pessoas afiliadas a individualização de alguns *bens religiosos* (trechos do livro sagrado, crenças, preceitos religiosos, etc.) já é tão operante, imaginemos, então, entre aquelas que não têm razão ou justificção alguma a dar a alguma instituição ou líder religioso. Com certeza, entre esses tudo é possível e tudo é permitido, claro, não de forma aleatória ou injustificável,

mas segundo o entendimento e a vontade de cada um. Para que a nossa reflexão a respeito da espiritualidade dos sem-religião seja um estudo suficientemente sensato, julgamos importante considerar alguns elementos socioculturais que dinamizam a contemporaneidade. Entre esses, destacamos três elementos: a compreensão do indivíduo imerso em um *tsunami* de mudanças capazes de abalar estruturas e padrões sociais consolidados e supostamente imutáveis; a percepção do indivíduo como ser desobrigado frente a qualquer instituição e preceito religiosos; e a ideia do indivíduo como gestor autossuficiente de sua vida, e aí incluímos, necessariamente, a dimensão espiritual. Esses dois últimos elementos são visíveis na pesquisa *A palavra dos sem-religião*.

Segundo um pesquisado, “[...] sou eu mesmo quem avalia o que deve ou não deve ser feito.” (A.3./30). Para outros, o que importa mesmo é a fé pessoal. E, para alguns, essa fé não se refere a Deus ou a algo exterior, mas trata-se de uma fé em si mesmo, ou em si mesma. Na verdade, “[...] a credibilidade vem da pessoa [e] não de uma religião.” (E.5./9). Pensamos não ser necessário nos estendermos mais em citar um ou outro depoimento, pois esse estudo minucioso já o fizemos no capítulo 2. E nessa mesma explanação, deveras pormenorizada, ficou evidente a centralidade do indivíduo no comando de sua existência. A espiritualidade dos sem-religião, em virtude das prerrogativas do *status* do indivíduo contemporâneo, é uma espiritualidade que não se sujeita a nenhuma doutrina e dogma, a nenhuma instituição e liderança religiosas, e a nenhum rito e preceito moral previamente estabelecidos. Desse modo, a espiritualidade dos sem-religião se caracteriza mais com o perfil de uma espiritualidade individualizada do que com o tipo de uma espiritualidade religiosa.

A ideia de uma espiritualidade individualizada se reforça quando se constata que a espiritualidade dos sem-religião tem como fundamento o discernimento e a vontade dos próprios indivíduos, e não alguma tradição familiar, instituição religiosa ou preceitos doutrinários. E mesmo que alguns sem-religião afirmam crer em Deus, há que ponderar que estando agora sob o domínio de cada indivíduo, a crença em Deus passa a ser reformulada por cada um dos indivíduos, o que causará, a nosso ver, o enfraquecimento e a dissolução da ideia dogmática de Deus.²¹¹ Enfim, estamos nos debruçando a respeito de uma espiritualidade em que cada indivíduo é o seu fundamento. E tendo em consideração que são indivíduos isolados uns dos outros e que não existe algo comum que os agregue e os norteie, pensamos que seja mais adequado falar de espiritualidades individuais, ao invés de espiritualidades religiosas. A ideia de espiritualidades individuais nos remete a vários autores.

²¹¹ As implicações da individualização da crença em Deus serão analisadas na subseção *Fim da ideia dogmática de Deus* (5.2.3).

Na visão de Marcel Gauchet (1985, p. 393), o fortalecimento da autonomia do indivíduo provoca a mudança da religião institucionalizada para a religião individualizada, a ponto de o lugar privilegiado da experiência religiosa se reduzir ao âmbito individual. Segundo Carlos Steil (2012), a autonomia dos indivíduos na construção das identidades religiosas é um dos fatores que propicia a mudança da religião tradicional para a religião de indivíduos. No parecer de Pierre Sanchis (2012), a emergência do indivíduo fomentará o surgimento de religiosidades individuais. Importante notar que os autores que evocamos continuam usando o termo religião ou religiosidade. Pensamos que o emprego desses termos depende da concepção de religião de cada autor. No nosso entendimento, devido à centralidade e à autossuficiência do indivíduo, e à resultante desinstitucionalização da experiência e individualização das crenças religiosas, talvez fosse mais adequado o uso do termo espiritualidade. Até o termo religioso ou religiosidade dispensaríamos, pelo fato de serem noções geralmente associadas ao âmbito da religião.²¹² Enfim, se pensarmos o indivíduo sem religião com o *status* de valor supremo, como fundamento e gestor de sua espiritualidade, e desobrigado de qualquer instituição e preceito religiosos, somos induzidos a pensar ou deduzir que uma espiritualidade não religiosa está se formando a partir da experiência dos sem-religião. Mas, claro, convém avançar mais na reflexão acerca da espiritualidade dos sem-religião.

5.2.2 *Uma espiritualidade desinstitucionalizada e individualizada*

A centralidade do indivíduo nos incita a pensar o impacto consequente dessa conduta na percepção das pessoas a respeito das instituições e das crenças religiosas.

Uma vez que o indivíduo não é mais o meio de uma finalidade exterior, mas, sim, é considerado, e se considera, como finalidade última, as instituições sociais perdem sua aura sagrada, tudo aquilo que procede de uma transcendência inviolável e se revela em uma heteronímia de natureza, encontra-se, em um prazo maior ou menor, minado por uma ordem social e ideológica cujo centro não é mais o além, mas o próprio indivíduo autônomo. (LIPOVETSKY, 2005, p. 184).

Perante a autonomia consolidada do indivíduo, a sacralidade operacional das instituições religiosas é revogada pelos sem-religião. Para alguns indivíduos pesquisados, ou melhor, para uma exígua minoria (4%), resta apenas uma sacralidade ambiental. Conta-nos

²¹² Sobre essas nuances de terminologias já nos debruçamos na seção anterior, *Delimitar alguns conceitos* (5.1).

um participante: “Às vezes me sinto bem indo à igreja.” (A.8./10). Outro diz, “todas as vezes que [me] sinto triste ou com alguns problemas e estou precisando de paz [vou à igreja].” (A.8./20, grifos nossos). Se existe alguma sacralidade, essa parece estar mais na aura do lugar, e não na vida funcional da instituição. Os sem-religião que outrora eram afiliados, agora, livres do controle institucional, cultivam sua espiritualidade do jeito que cada um julga ser o mais apropriado e condizente a si mesmo. Isso nos remete à ideia de *fé à la carte*, de Luc Ferry. Na atualidade, cada um pode escolher a sua *fé à la carte*, ou seja, distinguir entre as diferentes cosmovisões e espiritualidades as ideias e as práticas com as quais se identifica (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 2016a, p. 235).

Em meio à diversidade de concepções de ser humano, de mundo e de vida, e à pluralidade de experiências que hoje são apresentadas, seja na sociedade local, seja via meios de comunicação social, cada sem-religião é atizado a refazer continuamente sua experiência espiritual, ou a sua espiritualidade, tendo ou não fé. Para muitos indivíduos da atualidade, principalmente para os jovens,²¹³ a experiência espiritual que porventura virá a ser desenvolvida “[...] deve não só ser a minha escolha, mas deve falar-me, deve fazer sentido em termos do meu desenvolvimento espiritual, como eu o entendo.” (TAYLOR, 2012c, p. 509). Nesse cenário de possibilidades, a vida se torna de tal maneira imprevisível que alguns indivíduos, senão muitos, vivem fazendo *zapping* em suas vidas.²¹⁴ Os indivíduos contemporâneos são provocados a transformar sua vida cotidiana num processo contínuo de escolhas, tarefas, experiências, sem, realmente, se fixarem em alguma dessas possibilidades.

Pelo que constatamos na pesquisa que realizamos, apenas um respondente (2%) participa ou está vinculado a um grupo de âmbito espiritual. Esse participa em “casas espíritas”, estimulado pela busca de sabedoria.²¹⁵ No entanto, com certeza, os indivíduos pesquisados não estão estagnados no desdobramento da experiência espiritual. E pelo que nos informam, a sua espiritualidade não se rege por uma instituição ou tradição religiosa. A tradição religiosa de seus pais ou avós não está sendo mais conservada. Interessante notarmos

²¹³ Vale lembrar, tal como vimos em *Perfil da amostra* (1.2.3), que dos 45 indivíduos que participaram da pesquisa *A palavra dos sem-religião*, 30 (67%) são jovens.

²¹⁴ O termo *zapping* tem sua raiz na palavra inglesa *zap*, a qual significa mudar constantemente ou mudar rapidamente. Fazer *zapping* é mudar rápido e seguidamente de canal para outro por meio do controle remoto, sem se ater ou permanecer por algum tempo a qualquer canal.

²¹⁵ Na subseção *Alguns rastros da espiritualidade dos participantes* (2.3.2), analisamos as respostas à pergunta A.9. do questionário, a saber, – Se participa de algum grupo, movimento, entidade ou organização que não seja de cunho religioso. Constatamos que apenas 18% participam de algum grupo. Porém, desses que estão vinculados a algum grupo, apenas um (2% da amostra) participa de um grupo do âmbito espiritual; a razão de seu vínculo se deve à busca de sabedoria (A.9./4). Os demais que participam de algum grupo é por motivos, digamos, não religiosos ou espirituais; um é por motivações lúdicas (A.9./3); outro por questões de necessidade material (A.9./5), outro, devido aos laços de amizade (A.9./2) e outro não menciona por quais motivos participa do grupo (A.9./1).

que na subseção *Sistematização e categorização do conjunto de dados* (2.3.3) já tínhamos levantado a possibilidade de uma quebra na transmissão das tradições religiosas. Essa espiritualidade desobrigada de instituição, tradição e doutrina oficial decorre, sem dúvida, da autonomia adquirida pelos indivíduos que, por sua vez, viabiliza a desinstitucionalização da experiência espiritual e a individualização das crenças religiosas. A autonomia dos indivíduos instaura, inevitavelmente, uma crise na instituição e na tradição religiosas.

“Junto com a desinstitucionalização crescente, expressão da crise das instâncias sólidas que fundavam, enquadravam e regulavam o campo das experiências religiosas, instala-se a quebra de transmissão da memória religiosa.” (TEIXEIRA, 2019, p. 8). A quebra na conservação das tradições religiosas ocasiona algo preocupante para as instituições. Sob o olhar de Danièle Hervieu-Lèger, toda instituição para sobreviver no curso da história necessita de manter sempre viva a transmissão dos seus valores, dos seus bens simbólicos, dos seus saberes, etc. “[...] a transmissão é o próprio movimento pelo qual a religião se constitui como religião através do tempo [...]” (HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 62). Desse ponto de vista, entende-se que quanto mais se acentua o distanciamento entre os indivíduos e as tradições religiosas, mais se aprofunda a crise das instituições religiosas e, conseqüentemente, das religiões, pois sua doutrina e respectivas crenças sujeitam-se a serem rejeitadas ou ressignificadas pelos próprios indivíduos. O grupo dos sem-religião desenvolve uma espiritualidade que se configura sem um imperativo categórico e em que o processo de desinstitucionalização e individualização invalida qualquer instituição ou doutrina que se mostra rígida, coercitiva e adversa aos indivíduos.

Sinaliza-se uma espiritualidade sem um marco espacial e temporal. Na visão de Leila Amaral, é uma espiritualidade ajustada por experiências que aludem a um “sagrado sem lugar”. “A noção de um “sagrado sem lugar” [...] não significa negação ou vazio de sagrado. Expressa, ao contrário, a onipresença do sagrado em todas as dimensões da experiência humana cotidiana.” (AMARAL, 2003, p. 104).²¹⁶ Na perspectiva dos sem-religião

²¹⁶ Leila Amaral não fala concretamente de espiritualidade, mas da diversidade de experiências, tidas como religiosas ou espirituais, que ocorrem na sociedade brasileira atual. Essas experiências, segundo a autora, acontecem “[...] entre vários domínios – nos domínios da cura, do consumo, da cultura popular, do entretenimento e da diversão [...] É a própria experiência religiosa-espiritual que se apresenta confundida, misturada com outras experiências normalmente tidas como não religiosas ou espirituais.” (AMARAL, 2003, p. 104). A autora pensa esse evento como uma cultura religiosa descentralizada e errante, não que exista um caos semiológico no conjunto dessas experiências, mas no sentido de que não há influência coercitiva de sistemas normativos frente à ação despreendida dos indivíduos. Para Leila Amaral, “[...] tais arranjos identitários ou comunitários formam sínteses provisórias e ambíguas, na medida em que neles os diferentes sistemas filosóficos, religiosos, científicos, artísticos, míticos e culturais, em interação, deixam-se possuir “uns” pelos “outros” [...]” (AMARAL, 2003, p. 107, grifos da autora). Dessa autora, nós apenas enfatizamos a ideia de ser um conjunto de experiências, ou de uma espiritualidade, de um “sagrado sem lugar”.

pesquisados, o sagrado é geralmente pensado como Deus, como algo transcendente, ou como mistério.²¹⁷ Pelo que percebemos nos depoimentos analisados, o que a maioria dos pesquisados preserva do legado das tradições por onde passaram é o vínculo com o transcendente (Deus) e, alguns, a prática da oração pessoal.²¹⁸ No entanto, julgamos que a desinstitucionalização da experiência e a individualização das crenças religiosas podem sinalizar um evento auspicioso no campo da espiritualidade. Acreditamos que a realização de cada indivíduo está na sua autoafirmação como pessoa, e jamais na sua submissão a alguma instância que desconsidere ou invalide sua individualidade. Sendo capaz de se autoafirmar, cada indivíduo “[...] re-age, assimila a seu modo, rejeita, assume e integra a seu jeito. Faz a sua síntese a partir de um centro que é sua individualidade irrepetível, sua personalidade [...] Cada um tem de ser caminho. Assim como ninguém pode caminhar no lugar do outro.” (BOFF, 2002, p. 70).

Nesse cenário, a desinstitucionalização e a individualização poderão propiciar o cultivo de uma espiritualidade mais incisiva na vida das pessoas. Essa perspectiva é real quando alguém nos fala que não ter religião “é você viver livre, sem nenhuma doutrina. É você acreditar naquilo que te faz bem e não por obrigação.” (A.3./18), ou quando outro declara que não ter religião é “não depender de crenças para agir de forma ética.” (A.3./35). Nota-se nesses breves testemunhos uma autoafirmação deveras promissora. Concebemos a busca dos sem-religião não nos moldes durkheimianos, isto é, uma busca sob influência da força impessoal exercida pela ou por uma instituição social, no caso, a religião, sobre o indivíduo (DURKHEIM, 1989), mas como uma busca personalizada, nos moldes individuais e sob a influência de uma motivação intrínseca ao próprio indivíduo. “Trata-se de uma procura pessoal e pode ser facilmente codificada na linguagem da autenticidade: eu procuro encontrar o meu caminho ou encontrar-me.” (TAYLOR, 2012b, p. 533).

Entre os indivíduos que decidem entrar na vereda dessa busca, alguns rompem com qualquer instituição ou doutrina que não auxilia de modo efetivo à sua realização como pessoa na concretude da vida. É o caso dos sem-religião. Para um, por exemplo, as igrejas mantêm um “pensamento conservador” (B.2./50). Para outro, a questão está no fato de “não se encaixar em nenhum padrão religioso.” (A.3./1). Para outros, ainda, a dificuldade está na

²¹⁷ As ideias de Deus, de algo transcendente e de mistério, presentes na visão dos sem-religião participantes da pesquisa de campo, foram explicitadas na subseção *Acareação dos pesquisados a respeito de espiritualidade e religião* (2.3.1).

²¹⁸ Reconhecemos que o questionário não nos possibilita uma análise pormenorizada sobre os elementos das tradições religiosas que permanecem ativos na vida dos sem-religião, assim como perceber como esses mesmos elementos são agora desenvolvidos por esses indivíduos. Pensamos que essa temática aponta para um estudo mais acurado a respeito do cotidiano dos sem-religião.

submissão ou no controle inerente à religião. Um afirma, não tenho religião para “ser livre de regras e limitações.” (A.3./11). Outro alega que seguir uma religião é ter “uma fé controlada.” (C.2./40). Mais uma vez, julgamos não ser necessário evocar outros depoimentos, os quais foram analisados no capítulo 2. Nessa análise fica latente no testemunho de alguns, e explícito nas palavras de outros, que os sem-religião rompem com a instituição por vários motivos, mas todos no intuito de autoencaminhar a experiência espiritual que de alguma forma continua pulsando dentro deles mesmos.

Percebemos que a espiritualidade dos sem-religião pesquisados se apresenta, na verdade, como uma espiritualidade desinstitucionalizada e individualizada, ou, por outras palavras, e conforme a nossa acepção, uma espiritualidade com um perfil certamente não religioso. No entanto, a grande maioria (80%) declara acreditar em Deus.²¹⁹ Será que o fato de a maioria ter fé em Deus nos leva a considerar se tratar de uma espiritualidade religiosa? Esse é o assunto que vamos procurar esmiuçar na próxima subseção.

5.2.3 Fim da ideia dogmática de Deus

Creemos ser admissível que os homens e as mulheres contemporâneos assumem de modo terminante o poder de valorar e de agir em suas vidas. Na atualidade, qualquer indivíduo que aspira se autoafirmar está convencido de que tem de descobrir a “[...] maneira de realizar a sua humanidade e de que é importante encontrar e viver de acordo com o seu caminho, em oposição à rendição ao conformismo com um modelo imposto do exterior, pela sociedade ou pela geração anterior, ou pela autoridade política ou religiosa.” (TAYLOR, 2012c, p. 499). Pensamos os sem-religião na perspectiva dessa aspiração. Acreditamos que no lugar que agora se encontram – desobrigados de qualquer instituição e doutrina religiosas –, alguns elementos tidos como religiosos serão ora refutados ora reavaliados, ou seja, alguns desses elementos serão dispensados e outros reformulados pelos próprios indivíduos. É nesse processo que julgamos pertinente destacar e refletir sobre a ideia de Deus. Claro, não

²¹⁹ No capítulo 2, na subseção *Deus: para uns, uma ideia, para outros, algo crucial* (2.2.3), observamos que entre os 45 indivíduos pesquisados, 36 (80%) afirmam crer em Deus.

pretendemos dissertar acerca de Deus, nos debruçar sobre uma ou outra concepção filosófica ou teológica de Deus, ou a respeito de alguma visão ateia ou agnóstica de Deus.²²⁰

O nosso intuito, na presente subseção, está em indagar a respeito de possíveis implicações que decorrem da individualização da ideia de Deus. Falamos da ideia de Deus e não da crença em Deus, pelo fato de estarmos refletindo a partir de um grupo heterogêneo de indivíduos, em que para uns (os sem-religião com fé), Deus é algo vital (ou objeto de fé), e para outros (ateus e agnósticos), Deus é apenas um conceito criado. De qualquer modo, para todos os sem-religião, Deus não deixa de ser uma ideia portadora de significado. Sabemos que a ideia de Deus, na atualidade, não é regulada apenas pelas tradições religiosas e por suas respectivas autoridades e teólogos, mas também por indivíduos sem religião, sendo que uns são ateus, outros agnósticos e outros, que são a grande maioria, são portadores de fé, porém, sem vínculo com alguma instituição religiosa. Vamos nos ater, então, à ideia de Deus, quando essa é controlada por indivíduos, e às implicações que podem resultar do respectivo ato de individualização do conceito de Deus.

Relativamente ao conceito de Deus, os indivíduos pesquisados são resolutos e diretos. Embora já tenhamos comentado, no capítulo 2, vale a pena reiterar algumas ideias que, a nosso ver, são inapeláveis na percepção dos sem-religião a respeito de Deus. Deus é uma ideia

²²⁰ Embora não tenhamos como propósito o aprofundamento de alguma concepção filosófica ou teológica, destacamos duas visões. No olhar de Henrique Cláudio de Lima Vaz, como já mencionamos na seção *A respeito de experiência religiosa* (4.1), a experiência de Deus se distingue da experiência religiosa por se tratar de uma experiência do Sentido Radical. Tal experiência não se encerra numa dimensão particular da vida, mas repercute em todas as dimensões da existência do ser humano (VAZ, 1986, p. 252). É uma experiência de Plenitude “[...] que nos liberta e ilumina [...] Sem a verdade experiencial de Deus, nossa vida andarà errando entre muitos deuses e muitos senhores: mas serão ídolos ou imagens enganosas [...]” (VAZ, 1986, p. 242). Para Karl Rahner, toda pessoa é um ser de transcendência, ou sujeito espiritual, capaz de realizar a experiência de Deus (RAHNER, 1989, p. 86). Deus pode ser conhecido pela razão, pelos textos da sabedoria humana, ou pela sua ação na história da humanidade e na história de cada indivíduo (RAHNER, 1989, p. 73). Porém, Deus é um mistério porque “[...] faz-se presente somente na forma da distância e da reserva. Dele nunca se pode aproximar diretamente [...] Ele se dá somente à medida que, sem palavras e na mudez, aponta para outra realidade [...]” (RAHNER, 1989, p. 84). Deus é realidade totalmente distinta de qualquer realidade que captamos pela nossa experiência sensível. Embora seja o totalmente outro em relação a toda realidade, Deus só é inteligível quando percebido em unidade com toda realidade. “Essas coisas que soam abstratas são de fundamental importância para uma compreensão de Deus [...] Pois *aquele* Deus, que opera e funciona como existente individual ao lado de outros e que, assim, de certa forma, esteja presente como parte no interior da casa maior da totalidade do real, de fato não existe realmente. A pessoa que procurar um Deus deste tipo, estará procurando um Deus falso.” (RAHNER, 1989, p. 82). As últimas colocações de Vaz e de Rahner já nos introduzem numa reflexão que aponta para um juízo de valor a respeito do que é ou não uma verdadeira experiência de Deus, o que não é nossa intenção, mas, no entanto, convém não olvidar as advertências desses autores. Intencionamos sublinhar, e apenas isso, duas ideias. De Rahner, a experiência de Deus como uma experiência acessível a todo ser humano, que é perceptível somente em unidade com toda realidade e que permanece sempre no âmbito do mistério. De Vaz, a ideia de a experiência de Deus ser uma experiência do Sentido radical. Não de um sentido, mesmo que esse seja fundamental, mas do Sentido pleno, ao ponto de provocar na pessoa que experiencia uma dinâmica promissora que ressoará em todas as dimensões de sua existência. Por outras palavras, diríamos que se trata de uma experiência de transformação integral da pessoa, ao ponto de produzir mudanças efetivas na sua maneira de conceber a vida e de se relacionar com o outro (indivíduo, sociedade, natureza, etc.).

aberta a todos (A.7./50). Por outras palavras, Deus é algo acessível a todos. “Deus está em qualquer lugar.” (E.5./12) e “[...] você pode buscar a Deus de qualquer lugar.” (E.5./1). Aliás, Deus não é propriedade de alguma instituição (A.2./8). Para “acreditar em Deus não se exige uma religião.” (C.5./13), ou melhor, “não precisamos de religião para ter a presença de Deus.” (A.7./58). Na verdade, cada um tem seus “[...] meios de comunicar com Deus.” (A.2./13). A propósito, na visão de Henrique Cláudio de Lima Vaz, a experiência de Deus não é um luxo espiritual e sequer uma construção intelectual. A experiência de Deus é uma experiência de direito, pois sendo acessível a todos é uma experiência universal, e uma experiência de fato, pois seu cumprimento é viável e efetivo (VAZ, 1986, p. 251).²²¹

É importante perceber o *status* que o indivíduo contemporâneo assume em relação a certos bens religiosos, que outrora eram inteligíveis e disponíveis somente às autoridades ou representantes de Deus.²²² O poder de gerenciamento do bem religioso primacial das religiões monoteístas – no caso, Deus – é descentrado dos núcleos institucionais e é disseminado de modo incontável por incontáveis bases, os indivíduos. Considerando o contexto dos indivíduos pesquisados, podemos dizer que, outrora, o conteúdo que compunha a ideia de Deus era estabelecido segundo a tradição dos pais e os trâmites das instituições cristãs, nomeadamente as igrejas às quais muitos dos participantes estavam vinculados. Mesmo aqueles que nunca assumiram uma prática em moldes institucionais, mas afirmam ter fé, e até mesmo os ateus e os agnósticos, com certeza, todos esses sofreram também influência da tradição cristã, pelo fato de serem indivíduos pertencentes a uma sociedade pretensamente cristã ao longo de sua formação desde a colonização. Quando as autoridades religiosas e os teólogos devidamente anuídos pelas instâncias institucionais eram o único referencial, o conteúdo dogmático da crença em Deus era de certa maneira comum e preciso em determinados atributos.

Consideramos que no cristianismo existem algumas ideias tidas como dogmáticas e intocáveis a respeito de Deus, como por exemplo: Deus é o único e verdadeiro Deus; Deus é Criador de tudo o que existe; Deus é o Pai de Jesus Cristo, o qual é para os cristãos o Messias,

²²¹ Embora seja uma experiência universal e de direito, isto é, conatural no ser humano, convém lembrar que na visão de Henrique Cláudio de Lima Vaz, como apontamos há instantes, a experiência de Deus é uma experiência do Sentido Radical. Não é, então, mais uma ou outra experiência no conjunto das experiências humanas. A experiência de Deus é uma experiência que se reflete vivamente em todas as dimensões da vida daquele ou daquela que experienciam.

²²² Sem dúvida que a faculdade pessoal de estabelecer uma relação direta com Deus, sem mediações e mediadores, já acontece há muito entre os fiéis de religiões monoteístas. Muitas vezes, essa faculdade era mantida de forma contida e silenciosa, por tantos crentes anônimos, outras vezes, tal faculdade era manifesta de forma firme e explícita, por alguns profetas ou místicos. O diferencial, hoje, a nosso ver, é que essa faculdade é assumida aberta e categoricamente por muitos indivíduos, sem temor e constrangimento alguns.

o Salvador; Deus Pai, com seu Filho Jesus, em comunhão plena com o Espírito Santo, formam um só Deus, o Deus Trindade. Acreditamos que esses atributos de Deus são compartilhados por todos os cristãos, independentemente da confissão a que estão vinculados. Porém, na atualidade, pelo que se pode constatar na pesquisa realizada, a determinação desse conteúdo está nas “mãos” de cada indivíduo. Devido à descentração do poder de gerenciamento da ideia de Deus – antes, nas autoridades instituídas; hoje, nos indivíduos comuns –, cremos que o conceito de Deus passa inevitavelmente por mutações incessantes. Os indivíduos contemporâneos criam e se expressam com uma liberdade e autonomia jamais vistas em épocas passadas. Pensamos que em razão disso, com certeza, a ideia dogmática de Deus apregoada e perpetuada pelo cristianismo tende a se metamorfosear sob infindáveis configurações e, certamente, a se esvaecer.

Na análise e interpretação dos dados da pesquisa *A palavra dos sem-religião*, assinalamos ao todo 32 atributos de Deus. Examinamos que para uns, Deus é pensado como um Ser possuidor de vários predicados, tais como: onipotente, onisciente, onipresente, criador, libertador, soberano, entre outros. Em outros participantes, no entanto, observamos que não aparece a ideia de Ser, mas de Força ou de Espírito. Em outros, ainda, embora tenham fé, Deus sequer é lembrado (mencionado). No entendimento de um respondente, Deus se confunde com a natureza.²²³ Um dado significativo está no número de indivíduos que manifestaram atributos especificamente cristãos a respeito de Deus. Entre 38 indivíduos portadores de fé, apenas três (7%) agregam ao conceito de Deus ideias exclusivamente cristãs.²²⁴ Frente a esse dado, podemos deduzir que a concepção cristã de Deus ora não foi lembrada no momento da pesquisa, ora é algo que está caindo no esquecimento. Por outras palavras, o Deus cristão corre o risco de se apagar na memória daqueles que um dia já foram membros de alguma igreja cristã.

Enfim, considerando a abundância de predicados manifestada pelos participantes da pesquisa, tendo em conta a possível continuação da desinstitucionalização da experiência espiritual e da individualização da ideia de Deus, e haja vista que a desfiliação religiosa é um fenômeno que tende a se expandir, certamente, em muitos desses “velhos” e “novos” indivíduos desobrigados de qualquer instituição ou doutrina religiosa, a concepção cristã de Deus se enfraquecerá ou se dissipará. Como, oportunamente, observa Charles Taylor

²²³ Observamos isso na subseção *Deus: para uns, uma ideia, para outros, algo crucial* (2.2.3). O rol detalhado dos atributos de Deus está registrado no Apêndice G – Transcrição dos questionários, nomeadamente na questão D.2.

²²⁴ Referimo-nos à ideia de Deus Pai (D.2./28), à noção de Deus Trindade (D.2./12) e à conexão do conceito de Deus à figura de Jesus Cristo (D.2./3).

[...] muitas pessoas abandonam a prática ativa [...] o leque de crenças em algo mais além alarga-se, um menor número declarando a crença num Deus pessoal e um maior número acreditando em algo como uma força impessoal; por outras palavras, uma maior quantidade de pessoas expressa crenças religiosas que se desviam da ortodoxia cristã.” (TAYLOR, 2012, p. 539).

Sob o controle de indivíduos desvinculados e desobrigados das instituições religiosas, a ideia de Deus tende a ser um referencial mais volátil. Com a individualização da crença de Deus, o arcabouço dogmático do conceito, que outrora, pela sua suposta singularidade, aglutinava multidões, propende a se enfraquecer. Na era em que as crenças religiosas são geridas antes de tudo pelos indivíduos, certamente, Deus não será mais um e o mesmo – se algum dia o foi. O referencial transcendente cristão, nomeado de Deus, se torna cada vez mais fracionado numa infinidade de nomes e de sentidos distintos. Assiste-se à dissipação da ideia dogmática de Deus.²²⁵ No âmbito da espiritualidade não religiosa, Deus é uma ideia inconsistente porque é potencializada por expressões de fé individuais e customizadas.

Estamos perante a descristianização de uma espiritualidade. Falamos de descristianização no sentido de ocorrer o desenvolvimento de uma espiritualidade basicamente com uma indumentária cristã, porém, o processo de desinstitucionalização da experiência e a individualização das crenças tende a enfraquecer ou dissolver o caráter

²²⁵ O fim da ideia dogmática de Deus nos transporta a um estudo de Flávio Senra, *Deus na filosofia nietzschiana* (SENRA, 2010). Reportamo-nos a esse estudo não por entendermos o fim da ideia dogmática de Deus como a morte do Deus metafísico, o fim de uma crença e o avanço do ateísmo. Como a maioria dos sem-religião mantém a fé em Deus ou em algo transcendente, cremos que nesse ponto os indivíduos que pesquisamos se distanciam de forma manifesta da “morte de Deus”. Remetemo-nos a esse trabalho pelo fato de o autor articular a “morte de Deus”, preconizada por Nietzsche, com os limites de uma tradição moral, metafísica e religiosa (SENRA, 2010, p. 96). De modo semelhante, nós também vinculamos o fim da ideia dogmática de Deus, propalada pelos sem-religião, ao enfraquecimento dessa mesma tradição religiosa, no caso, a cristã. Avistamos, de um lado, a fragilidade de uma tradição hipoteticamente consolidada e, de outro, a emancipação de indivíduos ante instituições malsucedidas e doutrinas impertinentes. O que ocorre no alicerce da tradição cristã e o que decorre do processo de desinstitucionalização de experiências e de individualização de crenças é, em nossa opinião, algo bastante complexo e de uma imprecisão imensurável. A respeito desse evento, fazemos das palavras de Nietzsche as nossas: é algo “[...] grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer chegado; e menos ainda que muitos soubessem já o que realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar [...]” (NIETZSCHE apud SENRA, 2010, p. 96).

ortodoxo dessa indumentária.²²⁶ Para encerrarmos esta parte em que fizemos alusão ao fim da ideia dogmática de Deus, e já passando para o exame da pergunta e hipótese do projeto, levantamos a seguinte indagação: A fé em Deus, ou a crença em Deus, é o suficiente para garantir o caráter religioso da espiritualidade da pessoa que crê? Antes de respondermos a essa pergunta temos que compreender, primeiramente, de que pessoa estamos falando e a que Deus nos referimos. Antes de tudo, estabeleçamos a ideia de que a pessoa a quem nos reportamos se identifica como sem-religião. Estamos, então, diante de uma pessoa que mantém a crença em Deus, porém desvinculada de qualquer instituição religiosa. Doravante, temos de perceber em que Deus essa pessoa deposita sua fé.

Caso a pessoa mantenha a ideia de Deus em harmonia com o cânone da tradição, podemos considerar que estamos diante de uma espiritualidade de um perfil de certa maneira religioso. Religioso porque o fundamento da experiência é o Deus da tradição religiosa e de certa maneira porque a espiritualidade dessa pessoa é cultivada de forma apartada da instituição; é uma espiritualidade desinstitucionalizada. No caso de a pessoa ter em mente um Deus remodelado por ela mesma e desconforme ao Deus da tradição, diante disso, podemos ponderar estar perante uma espiritualidade não religiosa, pois, além de desinstitucionalizada, é também uma espiritualidade individualizada. Todavia, não podemos esquecer que estamos abordando um assunto que, além de complexo, é fundamentalmente subjetivo. Por essa razão, averiguar se a espiritualidade de uma pessoa é ou não religiosa é deveras uma questão bastante delicada. Agora, tratando-se não de uma pessoa, mas de um grupo heterogêneo, composto por indivíduos crentes e não crentes, por pessoas com histórias, influências, experiências, visões e motivos totalmente distintos, tal como o grupo dos sem-religião, é não

²²⁶ Essa ideia nos transporta a obras de Gianni Vattimo e Jean-Luc Nancy. Em *Depois da cristandade* (2004) e *Credere di credere* (1999), Vattimo defende a tese de um cristianismo não religioso. O filósofo articula a perspectiva niilista nietzschiana, que alude à *morte de Deus*, com o pensamento de Heidegger, que aponta para a debilidade da ontologia. Inspirado por essas duas perspectivas, Vattimo constata que os conceitos criados pela metafísica filosófica são débeis em seus conteúdos. Na visão do autor, a religião cristã se edificou também sob a lógica da metafísica. Por essa razão, todos os elementos petrificados pela metafísica cristã – moral, dogmas, entre outros – devem passar por um processo de desmistificação. Sob o prisma do amor, que para o autor é único critério válido para se pensar o retorno do cristianismo, o que retorna não será mais um cristianismo com um perfil doutrinário inabalável, mas um princípio crítico por meio do qual seremos capazes de nos orientarmos perante os desafios da vida contemporânea (VATTIMO, 1999, p. 60). Esse cristianismo será vivido, sobretudo, por indivíduos desvinculados de quaisquer instituições religiosas (VATTIMO, 1999, p. 89). Em *La Deconstrucción del Cristianismo*, Nancy (2006) reflete sobre a descristianização do Ocidente. O processo de descristianização ocorre porque o cristianismo não é mais o referencial estruturante das sociedades ocidentais. Porém, embora decorra a descristianização do Ocidente, os ocidentais são ainda cristãos. Isso se respalda porque, no parecer do filósofo, a estrutura de pensamento do Ocidente está alicerçada no cristianismo. Sendo assim, ainda que muitos indivíduos ocidentais não sejam mais afiliados, eles são cristãos no modo de pensar ou de conceber a existência e o mundo. Sob esse ponto de vista, o cristianismo não deve ser visto como um apêndice, ou como algo acidental e secundário ao Ocidente (NANCY, 2006, p. 33).

apenas uma questão delicada, mas também um tema verdadeiramente intrincado e incomensurável. Quer dizer que a pergunta e a hipótese que estabelecemos desde o alicerce da nossa pesquisa apontam para um conteúdo sem limites de análise e de conhecimento.

Contudo, esse fato imprevisto não nos impede de executar o exame a que estamos incumbidos. O caso de estarmos diante de um conteúdo sem limites de análise e de conhecimento nos exige mais ponderação na averiguação da pergunta e da hipótese do projeto. Curiosamente, essa exigência, antes de qualquer colocação, faz-nos evocar a postura metodológica que norteia o trabalho investigativo do nosso grupo de pesquisa, *Religião e Cultura*.

Nossa perspectiva abandona toda tentativa de se estabelecer um diagnóstico amplo e universal sobre a situação da espiritualidade nos contextos das sociedades de conhecimento. Ao realçarmos algum aspecto, estamos expressando o olhar sob uma perspectiva, jamais uma visão de conjunto nem mesmo uma proposta de como deve se entender o fenômeno. [O exame que vamos expor em seguida] é apenas uma perspectiva de leitura. Muitas outras seriam possíveis e todas elas nos parecem viáveis, pois estamos diante de um fenômeno complexo e multifacetado [...] Neste sentido, é importante reforçar que não existe qualquer pretensão de se afirmar uma situação global ou uma tendência geral. Não se pretende nem se reconhece possível uma teoria sobre a situação da religião [para nós, da espiritualidade dos sem-religião] na contemporaneidade. (SENRA, 2017, p. 120; grifos nossos).

Frente a esse pressuposto, a nosso ver relevante e oportuno a todo pesquisador e pesquisadora de fenômenos humanos, somos exortados a ponderar que o que viermos a declarar a respeito da espiritualidade dos sem-religião dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril é algo circunscrito à análise e interpretação que fizemos dos dados da pesquisa de campo e a algumas ideias que foram apresentadas na abordagem teórico-conceitual. O que vamos, então, expor, a seguir, é apenas a nossa leitura acerca da espiritualidade dos sem-religião pesquisados. Com certeza, alguns indivíduos pesquisados irão ora concordar ora discordar, quer com poucas ideias, quer com nenhuma ideia, quer com grande parte das asseverações que colocaremos.²²⁷ Para iniciar o exame da pergunta e da hipótese do projeto, nada melhor do que retomar alguns dados da pesquisa. Vamos, unicamente, destacar os dados que a nosso ver são os mais pertinentes para o presente momento.²²⁸ Para facilitar a compreensão do leitor, vamos dividir a apresentação sob o

²²⁷ Esse retorno é aguardado por nós. Lembramos que a tese será enviada a 58% (26 indivíduos) dos participantes da pesquisa que mostraram interesse em receber o resultado final do trabalho, (para 25, via endereço eletrônico, para um, via endereço de residência).

²²⁸ Os dados que destacamos foram retirados do capítulo 2, das seções *Que pensam acerca de igreja(s), religião e Deus* (2.2) e *Concepção de espiritualidade e seus vestígios* (2.3).

esquema *Dados sobre “determinado assunto”* e, logo em seguida, *O que podemos deduzir*, claro, tendo sempre como eixo de reflexão a temática da espiritualidade.

DADOS A RESPEITO DOS MOTIVOS DOS SEM-RELIGIÃO PESQUISADOS

Quando nos debruçamos sobre os motivos que levaram os pesquisados a se firmarem como sem-religião (A.7. e questões do bloco B do questionário),²²⁹ constatamos que o institucional é o âmbito onde se concentra a maior parte de suas razões e justificativas (53% dos participantes se reportam ao campo institucional); em seguida aparece o horizonte religioso (23%); o terceiro campo de maior influência é o individual (18%); e, por fim, o contexto familiar (6%).

O QUE PODEMOS DEDUZIR

Parece estarmos diante de uma espiritualidade acentuadamente avessa à instituição religiosa, e com certo desagrado com a religião, mais especificamente em relação a algumas crenças, dogmas e imposição de regras de conduta, ou seja, uma espiritualidade desinstitucionalizada e de certa maneira não religiosa.

DADOS SOBRE O CONCEITO DE RELIGIÃO

Entre os vários depoimentos registrados no bloco B do questionário, pode-se detectar que para 36% dos participantes, religião tem tudo a ver com doutrina (vista de modo depreciativo); outros (31%) correlacionam de forma harmônica fé e religião (para 11%, ter fé é terminantemente ter religião, e 20% compartilham dessa ideia, porém, de modo implícito).

O QUE PODEMOS DEDUZIR

Desses dados, podemos delinear o seguinte cenário: para 11% dos respondentes, com certeza, a espiritualidade é religiosa; para 20%, certamente, a espiritualidade é considerada religiosa; para 16%, que são os ateus e agnósticos, sem dúvida, a espiritualidade é abalizada como não religiosa; e para 53%, a espiritualidade oscila entre o âmbito religioso (quando relacionam religião à ideia de Deus) e o não religioso (quando se mostram adversos a doutrina, dogmas e à imposição de regras de comportamento).

DADOS ACERCA DA NOÇÃO DE ESPIRITUALIDADE

1. Quando se lhes pede para definir espiritualidade (E.1.), percebemos que espiritualidade não é um termo familiar: 11% dizem explicitamente que não sabem o que é; 33% passam

²²⁹ Só lembrando, o questionário no seu formato original é apresentado no apêndice D e o conjunto dos depoimentos dos indivíduos pesquisados está registrado, na íntegra, no apêndice H.

essa questão em branco; e 56% manifestam já sua opinião. Entre os que opinam, 60% relacionam espiritualidade a Deus ou a algo transcendente; 28 % enfatizam a centralidade do indivíduo no gerenciamento da espiritualidade; 12% vinculam espiritualidade a instituições religiosas (esses três últimos percentuais são relativos aos 56% que responderam, e não aos 45 indivíduos que compõem a amostra);

2. Porém, quando são indagados se pode haver espiritualidade sem religião (E.5.), a participação aumenta. Apenas 9 respondentes (20%) continuaram não se manifestando. Somos levados a supor que muitos que não souberam definir, em E.1., certamente, intuem algo sobre o que é espiritualidade e em E.5., já tiveram algo a dizer. Pelas respostas dadas à questão E.5., observamos que para 23%, só existe espiritualidade quando há vínculo com a religião; e para 57%, espiritualidade é algo natural no ser humano e que subsiste de forma independente da religião.

O QUE PODEMOS DEDUZIR

- A. De E.1., percebemos que o significado estrito do conceito, isto é, no âmbito da definição, espiritualidade é algo estranho ou não familiar a 44% dos participantes da pesquisa. Porém, de E.5., observamos que o sentido lato do termo, ou seja, de forma genérica, espiritualidade parece ser já algo perceptível à maioria (80%);
- B. Dos 15 indivíduos que responderam à E.1. (significado estrito de espiritualidade), 88% pensam a espiritualidade como algo desinstitucionalizado (60% relacionam ao transcendente e 28% à ação individual) e 12% consideram que só existe espiritualidade quando há religião. Dos 37 indivíduos que registraram algumas palavras em relação à E.5. (sentido lato de espiritualidade), para a maioria (57%), a espiritualidade independe de religião, e para 23% só existe espiritualidade com religião;
- C. Correlacionando as respostas de E.1. com as de E.5., podemos inferir que para a minoria, a espiritualidade é sempre religiosa, e para a maioria, a espiritualidade não é institucional, mas está de certa maneira associada ao religioso por conectar o indivíduo a Deus ou a algo transcendente. Nesse último caso, o conceito religioso não alude a doutrinas, dogmas ou ritos, mas a Deus ou ao âmbito do transcendente.

Como podemos ver, responder à pergunta e corroborar ou não a hipótese que apresentamos para o presente projeto de tese, não é tarefa fácil. Ao analisarmos o conjunto dos depoimentos, somos levados a crer que a espiritualidade dos sem-religião é uma espiritualidade desinstitucionalizada e de certa maneira não religiosa. É uma espiritualidade

que oscila entre o âmbito não religioso (quando se mostram adversos a instituição, doutrina, dogmas e regras de conduta) e religioso (quando relacionam espiritualidade ou religião à ideia de Deus). Parece-nos que para a minoria, a espiritualidade é sempre religiosa, e que entre a maioria, uns pensam a espiritualidade como algo religioso, mas não institucional, e outros entendem a espiritualidade estritamente não religiosa. Alguns indivíduos pesquisados, em certos momentos, são notórios em distinguir espiritualidade de religião. No entanto, em outras colocações já entrelaçam espiritualidade e religião de forma harmoniosa. Enfim, no conjunto dos depoimentos, não há uma concepção de espiritualidade que se apresente com regularidade.

A espiritualidade dos sem-religião que estudamos é uma espiritualidade que inclui experiências de vida espiritual bastante diferenciadas e imensamente distintas. Trata-se de uma espiritualidade que transita entre o imanente e o transcendente, entre a concretude da vida cotidiana, o mistério que a envolve ou algo transcendente e ao mesmo tempo tão íntimo. É uma espiritualidade não de um teor, mas de vários sentidos e linguagens. É uma espiritualidade heterogênea e não uniformizada. Deparamo-nos com experiências que aludem a uma espiritualidade sem uma linha fronteira definível, ou com uma configuração precisa. Estamos defronte de uma espiritualidade sem um eixo comum e agregador, porém cada experiência que ocorre tem, certamente, o seu esteio. É uma espiritualidade em que não há instituições, autoridades ou mestres, pois cada indivíduo se assume como autoridade e mestre do seu próprio caminho espiritual. Na espiritualidade dos sem-religião, em comum, existe apenas a desinstitucionalização da experiência e a individualização das crenças. Aliás, em comum mesmo só os conceitos – desinstitucionalização e individualização –, porque as experiências desinstitucionalizadas e as ressignificações das crenças são basicamente individuais e, por isso, díspares.

Em comum, realmente, talvez as condições socioculturais que envolvem os indivíduos que participaram da pesquisa; todos e todas de bairros com o mesmo perfil sociodemográfico. Mas mesmo assim, cada um interage com o entorno a seu jeito, ou segundo sua individualidade, ou personalidade. Enfim, parece que em comum de fato só resta a existência humana e a vida social e planetária com todos seus dispositivos e desafios. Estamos convencidos de que não dá para fechar em uma asserção ou tentar categorizar a espiritualidade dos sem-religião. Posto isso, uma pergunta que teima ser reproduzida: Uma espiritualidade que não se sujeita a nenhuma doutrina e dogma, a nenhuma instituição e voz de comando, a nenhum rito e moral, poderá ser considerada religiosa? Que mania, esta nossa, de querer ter resposta para todas as perguntas. Não será melhor vivermos a partir de

perguntas, e não de respostas? Cremos que sim. Vivendo a partir de perguntas, certamente, permaneceremos abertos às surpresas da vida e mais atentos ante os desafios que nela se nos desvelam. Mas para aquietar essa mania de dar resposta a todas as questões, eis uma possível resposta à pergunta colocada acima. Segundo nosso entendimento, tal espiritualidade não poderá ser abalizada como religiosa.

No entanto, há que considerar que, para alguns indivíduos pesquisados, a espiritualidade que eles portam é seguramente religiosa. É, no estudo de fenômenos humanos, que são sempre complexos e intrincados, nunca haverá uma, mas sempre várias respostas. Afirmamos anteriormente que dois elementos fundam uma espiritualidade não religiosa (5.1.2), a saber, a desinstitucionalização da experiência espiritual e a individualização das crenças religiosas. Sim, esses dois elementos são imprescindíveis para legitimar o caráter não religioso de uma espiritualidade, porém, parecem não ser os únicos balizadores. Pelo que aprendemos com os indivíduos que pesquisamos e pela reflexão posterior que fizemos, atestamos que não dá para distinguir de modo evidente a espiritualidade religiosa da espiritualidade não religiosa apenas pelo crivo da desinstitucionalização e individualização. Existem outros elementos que devem ser considerados, tais como a matriz cultural dos indivíduos, as condições socioculturais contemporâneas e a arquitetura cognitiva humana. De acordo com o que observamos na seção *Desinstitucionalização da experiência e individualização das crenças* (4.3), o cristianismo é a tradição hegemônica da sociedade brasileira. Como estudamos na seção *Cultura e individualismo contemporâneo* (3.3), a cultura dominante das sociedades pós-modernas funciona como um rolo compressor demolidor de valores e de programas de vida tradicionais, que parece enfraquecer as espiritualidades religiosas e fomentar espiritualidades individuais. E conforme analisamos na seção *Acerca de crença religiosa* (4.2), a maioria dos mecanismos da mente humana dos indivíduos contemporâneos parece ainda se afeiçoar mais às explicações do âmbito religioso que às descrições do campo científico ou ideológico. Posto isso, algumas ideias devem ser consideradas.

Embora a cultura pós-moderna se contraponha à religião tradicional e mesmo que a experiência espiritual seja desinstitucionalizada e as crenças estejam já ressignificadas e desconformes à tradição, elementos religiosos pairam ainda na matriz cultural peculiar dos indivíduos brasileiros e ainda sua cognição simpatiza com ideias religiosas. Por isso, a nosso ver, estamos longe de uma espiritualidade “de massa” não religiosa. No entanto, mesmo que a maioria dos mecanismos da mente humana dos indivíduos esteja ainda adaptada ao modo dos caçadores-coletores, e ainda que a cultura brasileira seja demasiadamente religiosa, existem

sinais que apontam para a formação de uma espiritualidade não religiosa. Primeiro, pelo fato de acreditarmos que o número de sem-religião, ou melhor, a quantidade de indivíduos sem instituição continuará crescendo, no Brasil. Segundo, em virtude das condições socioculturais próprias das sociedades de conhecimento e de inovação já introduzidas na sociedade brasileira. Decerto, a tendência dessas novas condições socioculturais é avançar, no lugar de regredir. Posto isso, pensamos que uma espiritualidade autônoma das instituições religiosas e independente dos trâmites da religião esteja já se formando, ainda que de modo incipiente, por meio da experiência dos brasileiros e brasileiras que afirmam não ter religião.²³⁰ Conquanto, essa nossa colocação jamais pode ser taxativa ou categórica, pois quando o estudo que desenvolvemos tem como foco indivíduos, sociedade e culturas, e um contexto sociorreligioso em constante mutação e uma revolução científico-tecnológica e digital em curso, sem dúvida, nesse cenário tudo se torna imprevisível.

5.3 Perscrutar outros olhares sobre espiritualidade não religiosa

Entramos, neste momento, na seção derradeira da tese. No exame que fizemos acerca da pergunta e da hipótese do projeto, constatou-se que dissertar acerca de espiritualidade não religiosa na contemporaneidade é, com efeito, um assunto delicado e bastante complexo. Dado esse fato, convém aprimorar nossa visão a respeito de espiritualidade e de espiritualidade não religiosa. Para isso, vamos perscrutar o pensamento de três autores que já vêm refletindo sobre esses temas já há algum tempo. Na verdade, muitos são os autores que se debruçam sobre religião ou religiões, outros tantos são os que dissertam a respeito de espiritualidade de cariz religioso, mas poucos são os que se dedicam acerca de espiritualidade separada de qualquer religião ou forma de experiência religiosa. Entre esses últimos, destacamos André Comte-Sponville (2016a; 2016b), Luc Ferry (2010; 2012) e Marià Corbí (2010; 1992; 1996). Distinguimos esses três estudiosos porque esses explanam de modo explícito a respeito de espiritualidade apartada de qualquer religião ou de alguma prática de perfil religioso.

Comte-Sponville (2016b) expressa uma opinião sobre espiritualidade do ponto de vista do ateísmo. Sendo ateu, o autor discorre sobre espiritualidade porque do seu ponto de vista a

²³⁰ Convém sublinhar que na pergunta e hipótese do projeto não se afirma que a espiritualidade dos sem-religião é uma espiritualidade não religiosa. Apenas se declara que o fenômeno dos sem-religião do Brasil assinala a formação de uma espiritualidade não religiosa (pergunta) e que da experiência dos sem-religião brasileiros está se formando uma espiritualidade não religiosa (hipótese). Quer dizer que a pergunta e a hipótese do projeto não afirmam “o que é”, mas “o que se sinaliza”. E o que se sinaliza, a nosso ver, é a formação de uma espiritualidade não religiosa, embora tudo muito incipiente, ou embrionário.

vida espiritual é uma dimensão fundamental na vida do ser humano. Ferry (2012) usa a expressão espiritualidade laica e reflete acerca dessa categoria se apoiando nas ideias nietzschianas de eterno retorno e de *amor fati*. Em breves palavras, *amor fati* significa assumir a vida presente, independentemente das circunstâncias, favoráveis ou não, digamos, com a *cara e a coragem*, de modo propositivo e sem apego ao passado, que já não existe, e sequer se projetar em um futuro, também inexistente. Corbí (2010) pensa a espiritualidade não religiosa sob o enfoque epistemológico. Esse autor constata que, na atualidade, a epistemologia mítica torna as religiões ineficazes na construção de projetos para a vida individual e coletiva. Segundo Corbí, as sociedades de conhecimento e de inovação se pautam por uma nova epistemologia, o que clama por uma espiritualidade não religiosa.²³¹ Com certeza, essa investigação de outros olhares irá revigorar as concepções de espiritualidade e de espiritualidade não religiosa que expusemos na primeira seção do presente capítulo, *Delimitar alguns conceitos* (5.1), e, com certeza, estimular mais ainda o espírito indagativo de todos nós. Iniciemos, portanto, a reflexão.

5.3.1 Espiritualidade da imanência

Para madurar nossa noção de espiritualidade e de espiritualidade não religiosa, nos apoiamos, inicialmente, em André Comte-Sponville. É um autor que nos surpreende pela razão de ser um ateu manifesto, pela posição que demonstra, pelo teor dos termos que utiliza e por colocar a vida espiritual num patamar impensável ao olhar de um crente comum e num nível excelso ao olhar de quem ousa entender incessantemente o ser humano.²³² Segundo Comte-Sponville, a liberdade de espírito é o bem mais precioso que todo ser humano deve almejar. Para que entendamos e conquistemos essa virtude, o mais importante “[...] não é

²³¹ Além de serem contemporâneos, olhamos para Comte-Sponville, Ferry e Corbí como referenciais teóricos pertinentes em relação ao tema que desenvolvemos na presente tese. Vamos estudar esses três autores não com a intenção de expor minuciosamente a noção de espiritualidade de cada um, mas com o intuito de captar e registrar as ideias que, a nosso ver, são as mais pertinentes ao nosso tema. No entanto, as ideias que considerarmos importantes dentro da concepção de cada autor, mas que não são contundentes ao assunto do presente capítulo, serão colocadas em nota de rodapé. Também julgamos oportuno nos debruçar sobre esses autores pelo fato de o grupo dos sem-religião incluir indivíduos ateus e agnósticos. Além de se tentar um diálogo com os que não creem, procura-se, também, nesse momento, ampliar o nosso ângulo de visão a respeito de espiritualidade e espiritualidade não religiosa.

²³² André Comte-Sponville se apresenta como um ateu não dogmático, pois não crê que Deus existe e sequer pretende saber que não existe (COMTE-SPONVILLW, 2016b, p. 71). Também não é um ateu proselitista. Bem pelo contrário, diz-nos o autor: “Eu ficaria zangado comigo mesmo se levasse a perder a fé a quem dela necessita ou, simplesmente, quem vive melhor graças a ela.” (COMTE-SPONVILLW, 2016b, p. 19). Porém é um ateu convicto, pois garante que vive muito bem sem religião (COMTE-SPONVILLW, 2016b, p. 15).

Deus [...] nem a religião, nem o ateísmo, mas a vida espiritual.” (COMTE-SPONVILLE, 2016b, p. 127).

Creemos que por trás de toda atividade, crença e opinião existe uma concepção de vida e de mundo. Para entendermos a noção de espiritualidade em Comte-Sponville, pensamos ser necessário percebermos, primeiramente, como o autor compreende a vida e o mundo. Sob o olhar de Comte-Sponville, o mundo não é o que depreendemos dos nossos pensamentos ou das nossas conceitualizações. Dos nossos pensamentos captamos ideias que não correspondem ao mundo real. Os pensamentos e os conceitos que rodam na nossa mente nos distanciam da nudez e da transparência do mundo e nos conectam meramente a nós mesmos, tão somente àquilo que, conforme nossa percepção, aponta como real ou verdadeiro. No entanto, na visão do autor, existe um caminho para acessar o mundo real: o silêncio. “Todas as nossas explicações são palavras; é o domínio das ciências e da filosofia. Não se trata de renunciar a elas [...] Mas não se trata tampouco de esquecer o silêncio que todas as nossas explicações encobrem [...]” (COMTE-SPONVILLE, 2016b, p. 135).²³³

Para Comte-Sponville, o mundo real é o absoluto, o Todo. Tudo o que existe é imanente ao Todo. O Todo, que se chama tradicionalmente de absoluto, é “[...] o que não depende de nada mais que de si mesmo, o que existe independentemente de toda relação, de toda condição, de todo ponto de vista.” (COMTE-SPONVILLE, 2016b, p. 132). Ora, se tudo o que existe existe dentro do mundo real, então tudo é imanente e “se tudo é imanente, o espírito também é. Se tudo é natural, a espiritualidade também é.” (COMTE-SPONVILLE, 2016b, p. 132). Se o real é o Todo e não o que nossos pensamentos ou conceitos sinalizam, a espiritualidade é, então, experiência do absoluto. Espiritualidade é o ato de experienciar o infinito, a eternidade e o absoluto da vida, embora sejamos seres finitos, efêmeros e relativos (Comte-Sponville, 2016b, p. 129). Num sentido amplo, espiritualidade se aproxima do horizonte da ética ou da sabedoria. Num sentido estrito, conforme Comte-Sponville – o que certamente irá surpreender alguns leitores –, espiritualidade tem a ver com mística.²³⁴ O mistério de tudo o que existe é um fato e não uma questão exclusivamente metafísica. O mistério do Todo é uma experiência factual. É no mundo que o mistério se manifesta, só que

na maioria das vezes, passamos ao largo: somos prisioneiros das falsas evidências da consciência comum do cotidiano, da repetição, do já conhecido, do já pensado, da

²³³ Marià Corbí também pensa o ato do silenciamento como essencial na vida espiritual. Para Corbí, a espiritualidade genuína passa necessariamente pelo conhecimento silencioso. Veremos isso dentro em pouco.

²³⁴ Comte-Sponville adverte que a palavra mística, embora seja um termo que pareça demasiadamente religioso e suspeito, por se configurar a algo irracional, é o conceito mais apropriado que conhece e que aclara o mistério do Todo.

familiaridade suposta ou comprovada de tudo, em suma, da ideologia ou do hábito... “Desencanto com o mundo”, dizem volta e meia. É que esqueceram de olhar para ele ou porque o substituíram por um discurso. E aí, de repente, no meio de uma meditação ou de um passeio, aquela surpresa, aquele deslumbramento, aquela admiração, aquela evidência: existe alguma coisa, em vez de nada! (COMTE-SPONVILLE, 2016b, p. 134).

Para experienciar ou perceber o mistério, o silêncio é um caminho confiável. Se o mistério reside no mundo, a espiritualidade proposta por Comte-Sponville tem sua origem na imanência de tudo o que existe, ou seja, as raízes da espiritualidade são inseparáveis e indissociáveis da concretude da vida. Claro, não da forma como a concebemos, mas da forma como a vida do Todo se manifesta. Do conjunto das ideias expostas, podemos inferir que, sob a perspectiva de Comte-Sponville, transcendente é algo que não existe. Tudo o que existe é “[...] uma imanência inesgotável, indefinida, nos limites ao mesmo tempo incertos e inacessíveis. Estamos nela: a imensidade nos carrega; nós habitamos [...] o todo-distante.” (COMTE-SPONVILLE, 2016b, p. 136). A experiência ou a relação com o Todo é algo em aberto e alcançável por qualquer indivíduo, independentemente de estar ou não vinculado a alguma religião. Aliás, para Comte-Sponville, nós, humanos, podemos prescindir de religião, mas jamais de espiritualidade (COMTE-SPONVILLE, 2016b, p. 127).

Comte-Sponville pensa a espiritualidade pelo prisma da fidelidade, e não da fé; sob o enfoque da ação, e não da esperança; e na perspectiva do amor, e não do temor ou da submissão.²³⁵ Para entendermos essa fidelidade, ação e amor, nos atenhamos a esta colocação do autor.

O absoluto é o real, que nos contém, que nos leva, que nos domina, no seu devir, na sua verdade, na sua eternidade (uma vez que ele está sempre presente, uma vez que permanecerá para sempre verdadeiro), na sua perfeição [...] que naturalmente nós nunca conheceremos senão parcialmente, senão relativamente, senão subjetivamente [...] mas que nos contém completamente, que nos faz viver – é nele que nós temos o ser, o movimento, a vida – e que nos mata. (COMTE-SPONVILLE, 2016a, p. 185).

Comte-Sponville sugere que não há outra vida além do Todo. O que fazer? No lugar da fé, ou de acreditar em alguma outra coisa além ou distinta do Todo, subsiste a fidelidade à nossa condição humana. Uma espiritualidade da fidelidade instiga-nos a viver em espírito e verdade, nós diríamos, de *corpo e alma*, a vida como ela é. É viver sem esperar nada além desta vida. Podemos e devemos almejar ter projetos e objetivos, o que não convém é esperar que esses projetos e objetivos um dia se concretizarão. No lugar da esperança, o autor aponta

²³⁵ Ao indicar os termos temor e submissão, Comte-Sponville não pretende dizer que a religião invalida ou nega a liberdade dos indivíduos. Segundo o autor, quer na filosofia, quer na religião, podemos encontrar espíritos livres (COMTE-SPONVILLE, 2016b, p. 20). Tudo dependerá da forma como se cultiva a vida do espírito.

para a imprescindibilidade da ação. Ou seja, ao invés de desejar algo que não temos e sequer sabemos que teremos, ficando em um estado de espera sem fazer, sem saber e sem poder, a saída está, verdadeiramente, em ter vontade. Afinal de contas, “é a vontade, e não a esperança, que faz agir.” (COMTE-SPONVILLE, 2016a, p. 279). Daí a importância de se cultivar uma espiritualidade da ação. Não se trata, contudo, de se proibir de esperar. Afinal, por trás de cada ação há, geralmente, uma intenção ou espera-se sempre alguma coisa. A diferença é que nessa espera nós estamos ativos e não inertes, assistindo a vida passar.

Normalmente existe um sentido naquilo que fazemos. Pelo menos nas ações que são realizadas com intenção. No entanto, para Comte-Sponville, isso não garante que a vida tenha um sentido, diga-se, um sentido absoluto. Sentido, “existe um cada vez que nós agimos, que nós queremos, que nós desejamos, que nós falamos, que nós amamos [...]” (COMTE-SPONVILLE, 2016a, p. 250). É em vão procurar ou querer encontrar um sentido absoluto ou um sentido pré-estabelecido. “O sentido não é para procurar, nem para encontrar; é para produzir, para inventar, para criar.” (COMTE-SPONVILLE, 2016a, p. 251). A vida não tem um sentido a ser decifrado. “Ela é uma aventura, um risco, um esforço – que vale a pena, se nós a amarmos.” (COMTE-SPONVILLE, 2016b, p. 250). Viver em função de um sentido é viver de forma dissimulada a vida. É amar outra coisa – no caso, o sentido – e não a própria vida. As pessoas que amamos nós as amamos não porque têm sentido, mas simplesmente porque as amamos. Daí podemos perceber que “não é o sentido que é amável; é o amor que faz sentido.” (COMTE-SPONVILLE, 2016a, p. 250). Dado isso, no lugar de uma espiritualidade que exige temor ou submissão, seja ao que for, seja a quem for, Comte-Sponville aconselha uma espiritualidade do amor.

5.3.2 Espiritualidade sob o enfoque do eterno retorno e “amor fati”

No entendimento de Luc Ferry (2010), os modernos abdicam de religião e de alguma ordem cósmica superior, e inventam “religiões” de substituição, ou espiritualidades sem Deus. O cientificismo, patriotismo, comunismo, entre outras, são exemplos dessas novas religiões de salvação terrestre. São nada mais nada menos que “[...] ideias capazes de dar um sentido à existência humana, ou de justificar que se morra por eles.” (FERRY, 2010, p. 133). Porém, sob o olhar de Ferry, tais tentativas não conferem um sentido convincente à existência

humana.²³⁶ Religião, ideologia política, teoria científica, até mesmo a declaração de direitos humanos, não conseguem ultrapassar de modo efetivo as inseguranças e os temores que decorrem das questões cruciais da existência humana, como por exemplo, a finitude humana, a morte. Nem a religião, “nada, nem mesmo a mais perfeita realização da mais sublime moral nos impediria de envelhecer [...] de viver separações dolorosas, de saber que vamos morrer e assistir à morte daqueles que amamos [...]” (FERRY, 2010, p. 132).²³⁷ Questões relacionadas ao amor e ao luto, à educação dos filhos e à convivência humana, às idades da vida e à finitude, entre outras, são questões existenciais ou “espirituais”, porque se relacionam com a “vida do espírito”, a serem seriamente ponderadas porque nos ocupam e nos preocupam o tempo todo (FERRY, 2012, p. 233).

Ferry constata que a religião e as novas religiões de salvação terrestre não conseguem livrar de forma realista os indivíduos da desolação ante a finitude humana. Perante essa constatação, o autor procura, via filosofia, deslindar esse dilema inquietante.

As grandes filosofias [...], pelo menos as que não estão ao serviço de uma religião, culminam sempre numa tentativa de dar uma resposta leiga à questão da vida boa [vida vivida segundo uma postura afirmativa], numa busca da sabedoria que não passa nem por um deus, nem pela fé, mas pelos meios disponíveis, aceitando a condição de mortal, e pela simples lucidez da razão. (FERRY, 2012, p. 234, grifo nosso).²³⁸

É dessa indagação, da busca de uma sabedoria compreensível aos homens e às mulheres contemporâneos, que o filósofo reflete e esboça o perfil de uma espiritualidade

²³⁶ Na visão de Luc Ferry, as novas religiões de salvação terrestre estão equivocadas ao insinuarem que a salvação da humanidade acontece quando os indivíduos se entregam incondicionalmente à causa professada por cada uma dessas “religiões”. Para o filósofo, “mesmo que nos dedicássemos a uma causa sublime, com a convicção de que o ideal é infinitamente superior à própria vida, no final, é sempre o indivíduo que sofre e morre enquanto ser particular, não outro em seu lugar.” (FERRY, 2010, p. 135). As novas religiões de salvação terrestre se assemelham à religião tradicional – Ferry alude à tradição cristã, dominante no Ocidente. Embora para essas novas religiões não exista mais ordem cósmica superior ou Deus, algo transcendente permanece – o ideal professado. “Na falta de princípios cósmicos ou religiosos, é a própria humanidade que se sacraliza, a ponto de ascender, por sua vez, ao estatuto de princípio transcendente.” (FERRY, 2010, p. 136).

²³⁷ Ao se ler Luc Ferry (2010; 2012) se percebe de imediato que a grande questão que inquieta e atíça a sua reflexão é a finitude do ser humano, é assistir de modo inevitável o nosso envelhecimento, a aproximação da nossa morte e sofrer com a morte daqueles e daquelas que amamos. Para o autor, doutrinas antigas do Oriente, como o budismo, ou doutrinas antigas do Ocidente, como o cristianismo, não conseguem “[...] nem um pouco nos fazer esquecer que a morte daqueles que amamos, para não falar da nossa, não importa o que se diga ou faça, permanece para nós a pior das catástrofes.” (FERRY, 2012, p. 313).

²³⁸ Para Luc Ferry (2010, p. 15), a filosofia abarca três dimensões, a saber: a inteligência do que é (teoria), a sede de justiça (ética) e a busca da salvação (sabedoria). A primeira dimensão corresponde à primeira tarefa da filosofia, que consiste na procura de conhecer o mundo, no qual a existência humana acontece. A segunda dimensão se refere ao horizonte das relações com o outro. Baseia-se no esforço conjunto dos indivíduos no delineamento das regras a adotar para favorecer a convivência humana. A terceira dimensão, a busca da salvação, ou sabedoria, é a que se debruça sobre questões existenciais presentes regularmente na história de todo indivíduo e de todas sociedades humanas, tipo *Quem sou?*, *Quem somos nós?*, *Para que viver?*, *O que é a vida?*, etc.

laica.²³⁹ Diante das respostas ineficientes das religiões e ideologias, Ferry sugere a desconstrução das ilusões e das ingenuidades das antigas visões de mundo (FERRY, 2010, p. 137).²⁴⁰ Se se acredita que não existe nada além da vida e do universo, e se as antigas visões de ser humano e de mundo estão comprometidas, o que pode valer para os contemporâneos como referencial para se viver ou para se distinguir o bem do mal?²⁴¹ Segundo Ferry,

é no seio deste mundo, permanecendo nesta terra e nesta vida, que é preciso aprender a distinguir o que vale ser vivido e o que merece perecer. É aqui e agora que se deve saber separar as formas de vida frustradas, mediócras, reativas e enfraquecidas, das formas de vida intensas, grandiosas, corajosas e ricas em diversidade. (FERRY, 2010, p. 173).

O autor recomenda que é no mundo real, isto é, nas entranhas da vida individual e social, que é preciso aprender a discernir, valorar e viver. É na trama da vida, no aqui e agora, que estamos e nos encontramos, e que devemos procurar como viver. É salutar não idealizar uma forma de vida que desconsidere ou negue a vida presente. Mesmo que o indivíduo pretenda mudar algo, ele não pode negar o que é. Ele terá que ser o que pretende no aqui e agora, no presente. Para evitar que a vida se torne uma ilusão ou quimera, Ferry sugere que se viva o momento presente com o intuito de querer vivê-lo novamente (FERRY, 2010, p. 174).

Somos convocados a viver o presente sem ter como referência nem o passado (boas lembranças, arrependimentos ou remorsos) e nem o futuro (desejar o que não existe e ficar em estado de esperança de um dia conseguir). Somos instigados a nos convencer intimamente “[...] de que só vale a pena viver a vida que se situa no aqui e no agora, na reconciliação com o presente [...] os dois males que estragam nossa existência são a nostalgia de um passado que

²³⁹ Luc Ferry (2012) constrói sua reflexão a partir de uma interpretação filosófica que ele mesmo faz a respeito de dois poemas épicos. Um, a Odisseia de Ulisses, e o outro, a Epopeia de Gilgamesh. Claro que não podemos nos ater aos detalhes, quer desses poemas, quer da reflexão do filósofo, pois isso nos conduziria não para uma nota de rodapé, mas para a composição do capítulo de algum livro, senão de um livro. Do personagem Ulisses, Ferry descortina a origem da espiritualidade laica. O nascimento da espiritualidade laica ocorre quando o indivíduo aceita de forma determinada sua condição de mortal para, assim, concretizar ou viver o sentido de sua vida. “[...] na verdade, a vida bem-sucedida de um mortal é superior à vida falhada de um imortal.” (FERRY, 2012, p. 238). Da figura de Gilgamesh, Ferry avista a motriz da qual se desenvolve a espiritualidade laica. Trata-se da força do amor. É por meio de uma vida segundo o amor que o temor da morte e a própria morte sucumbem. Interessante se assentar que a percepção desse *insight* acontece após o diálogo que Ferry estabelece entre Gilgamesh com antigos sábios (Hesíodo e Buda), antigos filósofos (Epicuro e Lucrecio, e, inclusive, Schopenhauer, que é um filósofo já da modernidade) e o cristianismo.

²⁴⁰ Para efetuar essa desconstrução, Ferry se inspira nas noções nietzschianas do eterno retorno e do *amor fati*. Mais adiante, no corpo do texto, essas noções serão destacadas.

²⁴¹ É evidente que neste ponto Luc Ferry se distancia radicalmente da grande maioria dos sem-religião que pesquisamos. Embora estejamos cientes disso, vamos continuar a acompanhar o autor. Pois mesmo que o filósofo parta da ideia de que não existe divindade alguma (FERRY, 2010, p. 172), com certeza, Ferry nos auxiliará a complementar com novas ideias a nossa concepção de espiritualidade não religiosa. Voltemos, então, ao texto.

não existe mais e a espera de um futuro que ainda não existe.” (FERRY, 2010, p. 204).²⁴² Admitimos que o instante presente é um referencial real e crível, pois é aí que estamos, nos encontramos e podemos determinar o nosso viver. Todavia, o simples fato de valorizar e de viver o presente ajuda a ultrapassar os desafios ou os temores que advêm das questões existenciais cruciais que fizemos menção acima? Pensamos que viver o presente porque nada mais existe ou nada mais nos resta não é o suficiente para nos sobrelevamos, por exemplo, do medo ou da desolação da nossa morte e da morte de quem amamos. Para atender a essa nossa indagação e inquietação, Ferry se apoia em outra ideia de Nietzsche, a saber, o *amor fati*.

Para se viver reconciliado com o presente, somos incumbidos de viver inspirados pelo *amor fati*, ou seja, “[...] nada desejar além daquilo que é, nem diante de si, nem atrás de si, nem nos séculos dos séculos. Não se contentar em suportar o inelutável, e ainda menos dissimulá-lo – todo idealismo é uma maneira de mentir diante do inelutável –, mas amá-lo.” (FERRY, 2010, p. 177). Em outras palavras, é se fixar na vida presente com um olhar e uma postura proposicional.²⁴³ Incitados pelo *amor fati*, somos desafiados a “esperar um pouco menos, lamentar um pouco menos, amar um pouco mais. Nunca permanecer nas dimensões não reais do tempo, no passado e no futuro, mas tentar, ao contrário, habitar tanto quanto possível o presente, dizer-lhe sim com amor [...]” (FERRY, 2010, p. 177). Desse modo, somos convidados a ter uma atividade diante da vida cotidiana permanentemente de afirmação ou de ultrapassamento do momento presente. Ferry nos atença a cultivar uma espiritualidade genuinamente experiencial e lapidada pela sabedoria do amor. É do amor que emana o sentido “[...] se não das nossas vidas, pelo menos “em” nossas vidas.” (FERRY,

²⁴² O conjunto dessas ideias se inspira na concepção nietzschiana do eterno retorno. Tal concepção “[...] não é nem uma descrição do curso do mundo, nem uma “volta aos Antigos” [...] não é, no fundo, nada além de um critério de avaliação, um princípio de seleção dos momentos de nossas vidas que valem ou não a pena ser vividos. Trata-se [...] de interrogar nossas existências, a fim de fugir das falsas aparências e das meias medidas.” (FERRY, 2010, p. 175). Da noção do eterno retorno se pensa a eternidade na matriz do tempo presente, do instante, e não como algo atemporal. Por outras palavras, a vida é o que é agora e somente agora. A ideia do eterno retorno leva-nos a conceber o mundo como uma única realidade, embora manifeste múltiplos e distintos eventos. O que ocorre são facetas de uma mesma realidade. O princípio do eterno retorno estimula-nos também a reformular a ideia de eternidade. Na perspectiva do eterno retorno, não haverá uma eternidade que um dia se iniciará, mas há uma eternidade sempre existente no presente.

²⁴³ A ideia do *amor fati* remete a “[...] uma *afirmação dionisíaca* do universo tal como é, sem possibilidade de subtração, de exceção, ou de escolha [...] implica que os aspectos até então *negados* da existência sejam concebidos não apenas como *necessários*, mas como desejáveis [...]” (NIETZSCHE apud FERRY, 2010, p. 177). O princípio do *amor fati* provoca o indivíduo a se autoafirmar continuamente. Para se evitar alguma interpretação idealista, Ferry aponta os seguintes exemplos de como pode ocorrer essa autoafirmação de si mesmo. “Pode-se ser mulher e não se fechar naquilo que a natureza parece ter previsto em matéria de feminilidade: a educação dos filhos, a esfera privada, a vida em família; pode-se nascer num meio desfavorecido socialmente e se emancipar, progredir, graças à escola, por exemplo, para entrar em outros mundos diferentes dos que um determinista social teria programado para nós.” (FERRY, 2010, p. 206).

2012, p. 319). É por meio do *amor fati* que vivemos reconciliados com as adversidades e os deleites da vida presente.

Não há como não constatar o óbvio: a vida é pautada pela alegria e tristeza, pelo gozo e sofrimento, pela paz e tormento, entre outros tantos estados de espírito que nos parecem contrapostos. No entanto, olhando por dentro, percebemos que se tratam de estados de espírito da pessoa em uma mesma realidade, a saber, a vida.

A vida é, de fato, perfeitamente absurda, pelo menos se por aí entendemos que ela não tende para nenhum fim determinável que lhe dê um significado total. Porém [...] para Nietzsche não existe nada que leve à desolação. Ao contrário, essa ausência de sentido é uma alegre libertação da qual é preciso se aproveitar.” (FERRY, 2012, p. 319).

Estamos diante de uma espiritualidade que nos motiva a “[...] habitar o instante presente, não negá-lo de imediato em nome das “paixões tristes” que são as saudades, os arrependimentos e os remorsos que puxam para o passado, ou das ilusões dos projetos e esperanças que nos impulsionam para o futuro [...]” (FERRY, 2012, p. 242). Enfim, é uma espiritualidade que nos desafia a “[...] afirmar o que a vida é: uma realidade plural, diversa, contraditória, imanente e em contínuo ultrapassamento, uma realidade que não é tocada por nenhum em si.” (SENRA, 2017, p. 123). Sermos capazes de adentrar por essa vereda é, com certeza, assumir a vida com espiritualidade, ou sabedoria.

5.3.3 *Espiritualidade como qualidade humana profunda*

Prosseguindo nosso estudo sobre espiritualidade não religiosa, vamos, agora, nos inspirar no pensamento de Marià Corbí. É um autor que pensa a religião e a espiritualidade no contexto das sociedades de conhecimento e de inovação, do ponto de vista epistemológico.²⁴⁴

²⁴⁴ Diferente dos estudos a que estamos acostumados, geralmente sob os vieses filosófico, sociológico, antropológico, entre outros, a abordagem realizada por Marià Corbí se situa, fundamentalmente, no âmbito da epistemologia axiológica. Nestes últimos 40 anos, aproximadamente, Corbí tem se dedicado ao estudo da crise axiológica contemporânea, resultante das transformações que ocorrem nas sociedades de conhecimento e de inovação. Para o autor, essa é das maiores crises pelas quais a humanidade está atravessando em sua história (CORBÍ, 2010, p. 164). Corbí procura compreender como se formam os sistemas axiológicos nas sociedades humanas com o intuito de elaborar uma teoria sobre o valor (CORBÍ, 2011, p. 822). A partir dessa teoria, o epistemólogo tenciona propor um caminho – o conhecimento silencioso – que auxilie os indivíduos ou grupos no enfrentamento da crise axiológica e dos desafios atuais. Entre as suas diversas obras, que enfatizam de forma central o tema da epistemologia axiológica, destacamos a sua tese doutoral, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas* (1983).

Sob a ótica de Corbí, as religiões são edificadas pela epistemologia mítica.²⁴⁵ Devido à sua índole mítica, a religião incute uma visão de ser humano e de mundo que condiciona o conhecimento e o comportamento dos indivíduos que estão a ela vinculados ou afeiçoados.²⁴⁶ No enfrentamento com epistemologias distintas, a religião, inevitavelmente, padecerá de fortes impactos e abalos. Isso ocorre, por exemplo, nas atuais sociedades de conhecimento e de inovação. Além do embate com novas epistemologias, a religião é também abalada pelas mudanças profundas que decorrem nas condições socioculturais atuais. Nesse cenário de novas epistemologias e de mudanças contínuas, a epistemologia mítica mostra-se ultrapassada e, conseqüentemente, seu potencial como sistema de programação de vida se enfraquece.²⁴⁷

Os indivíduos contemporâneos, afetados pelos efeitos das revoluções científica, tecnológica e digital, percebem que os mitos não retratam a realidade tal como é. Os mitos revelam, apenas, o modo como os homens e as mulheres de sociedades de tempos remotos concebiam a existência humana e o mundo. Ao ser permeada pela epistemologia mítica, que era adequada e eficaz para os indivíduos das sociedades pré-industriais, a religião, na contemporaneidade, torna-se ineficiente na construção de projetos para a vida individual e coletiva.²⁴⁸ Contudo, o declínio da religião não aponta para o fim da experiência espiritual humana. “Na maioria dos países desenvolvidos, a época das religiões já se acha à margem. No entanto, o que está morrendo não é a possibilidade de se viver a experiência absoluta da realidade, a experiência espiritual, mas uma maneira cultural, venerável e milenar, de fazê-lo.” (CORBÍ, 2010, p. 168). Frente a essa situação, Marià Corbí (2010; 1996) alega que os

²⁴⁵ Em Marià Corbí (1992; 1996; 2010) o termo religião refere-se a todo e qualquer sistema de crenças mantido por textos sagrados, símbolos, mitos e ritos que funciona como programa de vida quer para os indivíduos, quer para a coletividade. Segundo o autor, as religiões, da forma como são concebidas, estão intimamente ligadas a mitos, ritos e símbolos.

²⁴⁶ Na visão de Marià Corbí, a epistemologia mítica induz os indivíduos a crer que as narrações mitológicas são uma representação fidedigna da realidade porque são uma revelação dos deuses e uma herança transmitida pelos antepassados. Por essa razão, tais narrações são tidas como sagradas. Em vista disso, o aparato mitológico é intocável e inviolável, a ponto de condicionar por completo a vida da coletividade e tornar-se a força motriz da existência e do entendimento dos indivíduos das sociedades pré-industriais. O mundo e qualquer outra realidade são percebidos e interpretados segundo a lógica do aparato mítico (CORBÍ, 2010, p. 134).

²⁴⁷ Embora a epistemologia mítica se mostre inadequada frente ao avanço científico-tecnológico, nas sociedades industriais a religião não entra em colapso porque subsistem na coletividade elementos pré-industriais (CORBÍ, 2010, p. 154). Nas sociedades atuais, pós-industriais, porém, a religião, da forma como foi concebida no Ocidente, isto é, como sistema coletivo de crenças, está em colapso ou em vias de extinção (CORBÍ, 1996, p. 80). O autor se baseia fundamentalmente na incongruência da epistemologia mítica diante das condições socioculturais das sociedades de conhecimento e de inovação.

²⁴⁸ É oportuno destacar que Marià Corbí tem um olhar crítico não só em relação à religião. Segundo o autor, tanto as narrativas mitológicas, ideológicas e científicas têm a pretensão de descrever a realidade tal como é, porém o que essas diferentes narrativas descrevem não passa de construções humanas. Por outras palavras, nenhum desses modelos descreve a realidade tal como é, mas a forma como a interpretamos sob distintos vieses (CORBÍ, 1983, p. 72). Relativamente às ciências, Corbí alega que elas ajudam os indivíduos e as sociedades a viverem com mais comodidade, eficácia e a conhecer melhor a realidade. No entanto, na avaliação do autor, as ciências não oferecem valores e, em razão disso, não são capazes de resolver problemas humanos do âmbito axiológico (CORBÍ, 2012, p. 59).

homens e as mulheres da atualidade, para desfrutarem de uma vida com qualidade profunda, terão de cultivar uma espiritualidade não religiosa.

Para entendermos a concepção de espiritualidade não religiosa de Corbí, temos que considerar, previamente, a noção de dimensão absoluta da realidade apresentada pelo autor. Para Corbí, o ser humano, por ser um animal falante, tem uma dupla experiência da realidade. Uma dessas experiências se refere à dimensão funcional da vida, a qual se restringe à satisfação das necessidades humanas elementares e ordinárias. Essa experiência situa todo indivíduo na dimensão relativa da realidade. A outra experiência remete à dimensão absoluta da realidade, a qual transcende todas as concepções e medidas humanas acerca do que existe.²⁴⁹ A experiência absoluta da realidade

[...] não é uma experiência transcendental, como o seria a experiência de uma realidade que ultrapassasse este mundo. Trata-se da experiência deste mesmo mundo, ao qual temos acesso com nossos sentidos, com nossa mente e nossa ação, mas que é visto, compreendido e sentido como existindo e valendo com total independência com relação a nós e a qualquer relação com nós mesmos. (CORBÍ, 2010, p. 26).

O ser humano, portanto, é apto a um duplo acesso à realidade. Pela nossa condição de ser falantes,²⁵⁰ somos habilitados a distinguir uma dimensão da realidade relativa às nossas necessidades e uma dimensão da realidade absoluta a nós mesmos, ou seja, uma dimensão que existe em si mesma e que independe de nós. A dimensão absoluta não diz respeito a outra coisa que existe além do que existe (CORBÍ, 2014, p. 702). Digamos que é uma dimensão

²⁴⁹ Na compreensão de Marià Corbí (2010), nós, humanos, temos um duplo acesso ao real. Experimentamos um acesso a partir das nossas necessidades e um outro independente dessas mesmas necessidades. Do primeiro acesso, nós estabelecemos uma relação com a dimensão relativa do real; do segundo, nós desenvolvemos uma relação com a dimensão absoluta do real. Na perspectiva da dimensão relativa, a realidade é percebida como algo constituído por indivíduos portadores de necessidades em meio a uma vasta gama de objetos. Nesse cenário, a realidade não é mais do que uma imensidão de indivíduos e de objetos não só diferenciados como, também, contrapostos uns em relação aos outros. Desse modo, a realidade é sempre compreendida sob o viés da dualidade, como algo fragmentado por elementos não só antagônicos, bem como dissonantes e irreconciliáveis. No entanto, o real não é dual e sequer contém alguma dualidade (CORBÍ, 2014, p. 704). Essa ideia nos instiga a ver como Marià Corbí entende a dimensão absoluta da realidade e como a correlaciona com espiritualidade.

²⁵⁰ No vocabulário de Marià Corbí o conceito “fala” tem um lugar de extrema relevância. Diferentemente dos demais animais, os quais agem com o meio mediante uma estrutura binária de estímulo e resposta, o animal humano interage com o meio por uma estrutura ternária. A interação do ser humano com o meio se desenvolve não só através de estímulos e respostas, mas também pela mediação da fala. Por intermédio da língua, a relação do ser humano com o meio se diferencia e se distancia radicalmente da relação das restantes espécies animais com o meio (CORBÍ, 1996, p. 13).

inerente ao que existe e que todo ser humano é capaz de experienciar.²⁵¹ Nas sociedades do Ocidente, aproximadamente nestes dois últimos milênios, a dimensão absoluta foi de certa maneira apropriada e cultivada pela tradição cristã.²⁵² Porém, na atualidade, sob o impacto das mudanças que ocorrem nas sociedades de conhecimento e de inovação, a dimensão absoluta da realidade, do ponto de vista de Corbí, será cultivada inevitavelmente fora da epistemologia mítica, ou seja, fora das fronteiras das religiões (CORBÍ, 1996; 2010). Entramos, desse modo, no âmbito da espiritualidade não religiosa.

Para Marià Corbí (2010), espiritualidade é a experiência de conhecer e de sentir a realidade sem a influência da condição necessitada, a qual nos limita à dimensão relativa do real. Espiritualidade é o caminho pelo qual a pessoa vislumbra a dimensão absoluta da realidade pela via da unidade, e não da dualidade. Para adentrar nesse caminho, cada indivíduo terá a difícil tarefa de silenciar a sua condição necessitada e de cultivar uma atitude nova diante de tudo e de todos. Segundo o autor, essa nova atitude é cultivada por meio do conhecimento silencioso.²⁵³ É pelo silenciamento da nossa condição necessitada que

²⁵¹ No capítulo 4 já fizemos alusão à dimensão absoluta da realidade, mas usando outros termos. Isso aconteceu quando nos debruçamos a respeito de experiência religiosa (4.1). Nesse instante, observamos que as religiões vinculam a atividade espiritual humana a doutrinas e práticas com o intuito de auxiliar cada indivíduo ou grupo a realizar sua experiência com o Outro, o qual é apresentado com nomes diferentes nas diversas religiões, tal como *Brahman*, Nirvana, *Yahweh*, Deus Trino, *Allāh*, Espírito Maior e Deus Supremo, entre outros. Marià Corbí nomeia o Outro com a expressão dimensão absoluta da realidade, ou com o termo Absoluto. Na obra *Para uma espiritualidade leiga sem crenças, sem religiões, sem deuses*, Marià Corbí dedica algumas páginas acerca do conceito de Absoluto (2010, p. 204-212). Porque o termo Deus remete ao âmbito da religião, o autor, para fazer alusão à dimensão absoluta da realidade, opta pelo termo Absoluto. O Absoluto não é algo ou um Ser transcendente, e não remete a outra coisa além de tudo o que existe. Sendo que é inefável e não dual, o Absoluto é apontado por Corbí como o mistério de tudo o que existe. Contudo, para o próprio autor, o termo Absoluto é indevido. Aliás, qualquer conceito que usarmos para nos referirmos à dimensão absoluta da realidade será sempre inadequado (CORBÍ, 2012, p. 185). Mais uma vez, julgamos pertinente anotar que, embora muitos conceitos façam alusão ao mesmo “objeto”, no caso, o Outro, todos são concebidos de modos diferenciados, seja por tradições religiosas, seja por estudiosos. Como neste momento o autor sobre o qual nos debruçamos é Marià Corbí, é nele que devemos nos fixar. Voltemos, então, ao texto para continuarmos o estudo sobre a concepção do autor a respeito da dimensão absoluta da realidade.

²⁵² Segundo Marià Corbí (1996), a religião, desde as sociedades pré-industriais dos povos caçadores-coletores, predominou no controle da experiência absoluta da realidade dos indivíduos e das coletividades.

²⁵³ Quando disserta sobre espiritualidade, algumas categorias-chave se destacam nos escritos de Marià Corbí, tais como: dimensão absoluta do real ou Absoluto, conhecimento silencioso e qualidade humana profunda (sobre essa categoria falaremos em breve). O conhecimento silencioso consiste no silenciamento das representações e interpretações que temos a respeito da realidade e que construímos desde a nossa condição necessitada. Na visão de Corbí, o indivíduo que se atém às representações e interpretações por ele construídas, conceberá a vida sob a ótica da dualidade e jamais pelo ângulo da unidade. Ou seja, confinando sua vida à dimensão relativa da realidade, o indivíduo fica impossibilitado de adentrar na dimensão absoluta da realidade. Vale sublinhar que o conhecimento silencioso não é uma interpretação e sequer uma representação da realidade, e nem uma resposta metafísica às questões existenciais do ser humano, mas é um conhecimento experiencial livre de pensamentos e de palavras, ou seja, um conhecimento isento da influência da razão (CORBÍ, 1992, p. 303). Silenciar as criações e os desejos advindos da condição necessitada é eliminar qualquer mediação e colocarmo-nos em contato com o Absoluto que é totalmente independente, autônomo e alheio aos nossos pensamentos, projetos e interesses (CORBÍ, 1996, p. 203).

experienciamos o mistério do Absoluto, ou o real tal como é. Adentramos na dimensão absoluta

[...] quando silenciemos por completo todas as nossas formas de objetivar, de representar, de imaginar, de ter expectativas, de desejar. Quando esse silêncio interior se produz, em estado de alerta, pode ocorrer a revelação dessa outra dimensão do real que transcende todas as nossas concepções e medidas do que é. (CORBÍ, 2010, p. 209).

É evidente que somos incessantemente seres de necessidades e, devido a esse condicionamento inevitável, vemos e pensamos as coisas e o outro sempre sob a lógica da dualidade. O desafio que Marià Corbí propõe consiste em perceber que a vida não se reduz à sua dimensão relativa, ou evitar identificar o Absoluto com a dimensão relativa da vida. A dimensão relativa exhibe a um ego ávido de necessidades e desejos a realidade coberta de dualidades. No entanto, a dimensão absoluta do real, “o que é”, se manifesta como uma realidade “não-dual” (CORBÍ, 2010, p. 196). Do silenciamento da condição necessitada irrompe uma espiritualidade que se aparta radicalmente das religiões que se sustentam com crenças que delimitam o que é inominável e inefável. Somos instigados a perceber o Absoluto livre de toda forma, sabendo, porém, “[...] que ele pode se apresentar em toda forma.” (CORBÍ, 2010, p. 173).

A preocupação de Marià Corbí está em pensar uma espiritualidade em consonância com a cultura e os desafios que marcam as sociedades de conhecimento e de inovação. Ao constatar que atravessamos uma crise axiológica profunda, quer a nível individual, quer a nível social, e que a cultura contemporânea é afetada por mudanças contínuas e destituída de qualquer fixação, o autor defende a ideia de que a espiritualidade mais adequada ou congruente aos homens e mulheres contemporâneos terá de ser uma espiritualidade sem crenças, sem religiões e sem deuses (CORBÍ, 2010). Quer dizer, Corbí tenciona apresentar o perfil de uma espiritualidade que ajude de modo efetivo os indivíduos e grupos sociais da atualidade a fazer a experiência da dimensão absoluta da realidade de acordo com a cultura

própria do tempo. Dessa forma, certamente, tais indivíduos e grupos procurarão responder responsável e devidamente aos desafios patentes na conjuntura atual.²⁵⁴

Na análise de Marià Corbí, o conhecimento silencioso é o caminho que possibilita uma espiritualidade sintônica à dinâmica da cultura contemporânea e valorosa aos indivíduos ante os desafios atuais. O conhecimento silencioso ao potencializar as faculdades dos indivíduos no direcionamento da vida cotidiana, torna-se a fonte de uma espiritualidade particularmente laica. Conforme o autor, cultivar uma espiritualidade laica é procurar direcionar a vida com uma qualidade influente na vida individual e social. Na verdade, na opinião de Corbí, o termo mais adequado aos ventos contemporâneos sequer é espiritualidade, mas qualidade humana profunda.²⁵⁵ A reflexão do epistemólogo a respeito de espiritualidade, ou melhor, acerca de qualidade humana profunda, nos instiga a ter uma nova atitude diante da realidade. Porque não – desafia o autor – conhecer, sentir, relacionar e agir a partir do silêncio de nossa condição necessitada? “Quem cala a necessidade silencia a dualidade. Quem silencia a dualidade permite o acesso de suas faculdades a uma realidade que é ‘não-dois’, realidade em que não há sujeitos de necessidade [...]” (CORBÍ, 2010, p. 188, grifo do autor).

²⁵⁴ Julgamos oportuno evocar uma ideia que foi colocada na seção *Acerca de crença religiosa* (4.2). Nessa seção constatamos que os estudos hodiernos das ciências cognitivas da religião sugerem que grande parte dos mecanismos da mente dos homens e das mulheres contemporâneos funciona ainda de modo semelhante ao dos caçadores-coletores. Melhor dizendo, vivemos em condições científico-tecnológicas hipermodernas, porém com a maioria dos mecanismos da nossa mente ainda operando do mesmo modo dos nossos ancestrais. Certamente por isso, experiências e crenças religiosas pré-industriais ainda perdurarem com vitalidade na conjuntura atual já marcada pelos efeitos da terceira e da quarta revoluções industriais. Julgamos que Marià Corbí, na elaboração da tese de uma espiritualidade leiga sem crenças, sem religiões e sem deuses, enfatiza as condições socioculturais das sociedades de conhecimento e de inovação e parece não levar em atenção esse dado que os cientistas cognitivos da religião estão nos indicando – a dissonância que existe entre o ritmo do desenvolvimento da mente humana e a velocidade frenética das mudanças socioculturais instauradas pelas revoluções científico-tecnológica e digital. A reflexão de Corbí, do nosso ponto de vista, ao ter a epistemologia como um marco referencial se avizinha desse dado das ciências cognitivas, porém, a nosso ver, não adentra com primor. Sendo que a crença religiosa não é apenas uma criação cultural, mas também mental, terminamos a seção 4.2 com a colocação de que para o estudo de alguns fenômenos humanos, tal como o fenômeno religioso, é fundamental ter em consideração tanto as condições socioculturais assim como a arquitetura da mente humana.

²⁵⁵ Diante da ambiguidade do termo espiritualidade – primeiro, pelo fato de poder corresponder a uma antropologia dicotômica de corpo e espírito; segundo, pela razão de tal ideia ser associada geralmente ao âmbito religioso –, Marià Corbí opta pelo conceito de qualidade. Na visão do autor, qualidade é um conceito harmônico àquilo que os nossos antepassados se referiam quando usavam o termo espiritualidade (CORBÍ, 2012, p. 51). O autor pensa o conceito de qualidade sob dois ângulos inseparáveis, embora tenuemente distintos, a saber, o da qualidade humana e o da qualidade humana profunda. A qualidade humana remete ao aprimoramento das faculdades mentais, sensitivas, perceptivas e ativas dos indivíduos ou grupos sociais a fim de conduzir as diferentes áreas da vida humana de forma adequada e sábia. Numa vida imbuída de qualidade humana, os indivíduos têm consciência da dupla dimensão da realidade: a dimensão relativa e a dimensão absoluta (CORBÍ, 2017, p. 37). A qualidade humana profunda é como a continuidade de uma vida com qualidade humana, porém segundo uma vivência mais intensa. A diferença é que uma vida pautada pela qualidade humana se submete ainda aos condicionamentos do ego, enquanto que quando regulada pela qualidade humana profunda não há mais submissão. Sob o ângulo da qualidade humana profunda, a vida é pensada e experienciada de forma incondicional e sem influência alguma do ego. A vida é concebida e vivenciada sob inspiração da dimensão absoluta da realidade (CORBÍ, 2017, p. 39).

Corbí propõe um outro tipo de conhecimento que, na verdade, não é novo. Trata-se do conhecimento silencioso que é vivido há milênios por algumas pessoas, sendo que umas são anônimas, outras, porém, nós as conhecemos pelo legado que nos deixaram. Nos referimos a indivíduos, religiosos ou não, que desenvolveram sua experiência espiritual por caminhos arrojados e profundos. O conhecimento silencioso é uma experiência antiga, mas também hodierna, pois é por meio desse silenciamento que adentramos na dimensão absoluta da realidade. Por ser um conhecimento milenar não quer dizer que vamos fazer o que os antepassados fizeram. Não se trata de fazer ou de imitar a experiência dos antigos, mas de perceber no legado por eles transmitido que existe uma dimensão absoluta da realidade.²⁵⁶ Sabemos que mudam as culturas e os enredos históricos, mudam as pessoas e as sociedades, e mudam também as formas de acesso à dimensão absoluta. No entanto, o Absoluto subiste, sempre. O Absoluto independe e é autônomo de nós e da superficialidade de todas essas mudanças e condicionamentos. Não existe uma forma de experienciar, pois o Absoluto é livre “[...] de toda forma e de toda fôrma.” (CORBÍ, 2010, p. 169). O valor do legado dos antigos não está na experiência, mas naquilo que eles sinalizam – a existência de uma dimensão absoluta da realidade. O conhecimento silencioso se mostra um saber valioso pelo fato de ocasionar a percepção do Absoluto e de proporcionar um horizonte de sentido para a vida cotidiana.

Na obra de Marià Corbí, a espiritualidade, ou a qualidade humana profunda, é um caminho sem itinerário, sem mapa. Apenas nos indica por onde iniciar – pelo silenciamento de nossa condição necessitada, isto é, a supressão de todas as interpretações, representações e desejos que acumulamos desde a dimensão relativa da realidade.²⁵⁷ Por meio desse silenciamento, opera-se a passagem de uma noção dual para uma percepção não dual da vida. O indivíduo que experiencia esse silenciamento se depara com o real tal como é, e não consoante com o que pensa ou necessita. O conhecimento silencioso não é um saber oculto ou

²⁵⁶ Embora a epistemologia mítica se apresente inadequada nas sociedades de conhecimento e de inovação, Marià Corbí afirma que não podemos colocar de lado ou simplesmente arquivar as tradições religiosas (CORBÍ, 2012, p. 35). Há que preservar aquilo que é valioso no legado das grandes tradições religiosas e dos mestres espirituais (CORBÍ, 2014, p. 714). As narrativas, ora das tradições ora dos mestres, não dizem no que se deve crer, mas estimulam a buscar uma dimensão da realidade além das fronteiras das necessidades e dos condicionamentos pragmáticos e naturais. Desse modo, todo indivíduo que deseja aprimorar sua espiritualidade é instigado a reavivar o legado das tradições religiosas e dos mestres espirituais sem, contudo, ser ou tornar-se religioso, ou submeter-se a algum tipo de crença (CORBÍ, 2012, p. 86).

²⁵⁷ Para Marià Corbí, além desse silenciamento, são fundamentais outras duas atitudes: o interesse apaixonado para com as realidades e a capacidade de distanciamento (desapego) das necessidades e desejos próprios. Qualquer atividade humana alicerçada nessas três atitudes – interesse, distanciamento e silenciamento – será permeada pela qualidade. Ao conjunto dessas três atitudes, Marià Corbí denomina “silêncio leigo” (CORBÍ, 2010, p. 263). O termo leigo alude a uma forma de pensar, de avaliar, de interpretar e de atuar livre e independente de crenças e de qualquer tutela religiosa.

esotérico sobre a realidade, mas um saber que faz presenciar o real desprovido das construções da condição necessitada (CORBÍ, 1992, p. 211). Silenciar a condição necessitada não é sinônimo de apatia para com a realidade. Pelo contrário, é ousar calar o ego para poder conhecer e sentir “outra dimensão” do real. O conhecimento silencioso não consiste em “[...] mitigar o impacto da realidade que nos rodeia, nem fugir deste mundo, nem isolar-se para dentro [...] é ser capaz de participar e reconhecer a presença plena, forte, rica e persuasiva de todas as coisas [...] com toda a sua autonomia.” (CORBÍ, 1996, p. 156, tradução nossa).²⁵⁸

O conhecimento silencioso possibilita aos homens e mulheres das sociedades atuais uma atitude de respeito e favorável a tudo o que existe. É uma experiência que estimula os indivíduos a ter uma postura diferenciada e propositiva diante dos desafios da vida cotidiana e contemporânea. No olhar de Marià Corbí, sem o silenciamento da condição necessitada não haverá ciência, arte ou outra atividade que promova uma vida de qualidade para a humanidade. Na ausência da relação com o Absoluto, a vida individual e social será conduzida continuamente pelo viés da competição e depredação, e jamais haverá respeito a qualquer outro, construção de projetos promissores à vida dos indivíduos e da coletividade, e preservação.²⁵⁹

Nos debruçamos sobre a concepção de espiritualidade de Comte-Sponville, Ferry e Corbí, com o intuito de alargar o horizonte de nossa compreensão acerca do tema de espiritualidade não religiosa. Certamente, os autores que escolhemos apresentam uma reflexão talvez um pouco ou muito dissonante ao entendimento e às preocupações cotidianas

²⁵⁸ [...] mitigar el impacto de la realidad que nos rodea, ni es huir de este mundo, ni es huir hacia adentro [...] es hacerse capaz de advertir y reconocer la presencia plena, fuerte, rica y elocuente de todas las cosas [...] con toda su autonomía.

²⁵⁹ Reconhecemos que estamos diante de uma proposta que se apresenta como na contramão da dinâmica das sociedades atuais. A cultura contemporânea é pautada por mudanças contínuas que operam em paralelo com o modo capitalista de consumo. Devido a esse atrelamento entre cultura e capitalismo, os indivíduos da atualidade se tornam mais ávidos de conhecimentos, de interesses, de desejos e de necessidades que atijam e alimentam sempre mais a condição necessitada humana. Crê-se, desse modo, que o contexto atual coloca os indivíduos cada vez mais ariscos e distantes do silenciamento da condição necessitada proposto por Marià Corbí. No entanto, a nosso ver, o descompasso que existe entre as condições socioculturais e a prática do conhecimento silencioso não torna inadequada ou descabida a proposta do autor. Mesmo que a maioria dos indivíduos esteja seguindo uma trilha espiritual distante ao conhecimento silencioso, e aí podemos incluir os sem-religião pesquisados, a reflexão de Corbí vale como provocação e instigação para os mesmos indivíduos, ou para todos nós, ora para construirmos uma vida com qualidade humana, ora para compormos uma vida com qualidade humana profunda.

dos sem-religião pesquisados.²⁶⁰ Sobre isso, só eles mesmos é que podem indagar. Mas uma coisa, de certa maneira, nos deixa tranquilos. Sendo pouco ou muito dissonantes, as reflexões de Comte-Sponville, Ferry e Corbí nos instigam a pensar, a levantar perguntas e a voltar a pensar. E quando somos provocados a pensar e a repensar sobre nós mesmos e sobre a vida, isso, a nosso ver, já é valioso. Vale sempre a pena. Comte-Sponville, Ferry e Corbí nos incitam unicamente a pensar; não a seguir suas ideias, mas a tomarmos consciência que existem alternativas fundadas para o cultivo de uma espiritualidade apartada de religião ou de uma cosmovisão religiosa. É óbvio que não podemos nos limitar ao nosso entendimento ou a uma análise e interpretação de dados de um determinado campo empírico. É impreterível “escutar” outras vozes de modo a estabelecer um diálogo ou um debate de ideias para prosseguir na vida, neste nosso caso, a seguir o estudo a respeito de espiritualidade e contemporaneidade. Aliás, cremos que há muito a pesquisar empiricamente, muito a estudar teoricamente e muito a silenciar cotidianamente. Isso é bom. Estimula-nos a persistir e a avançar mais na nossa atividade investigativa.

Para finalizar, lançamos uma pergunta ao leitor ou à leitora que nos acompanhou ao longo desta jornada: Depois de toda a reflexão que fizemos, e tendo em atenção a forma como o leitor ou leitora vê as mudanças vultosas que ocorrem na vida, ora dos indivíduos, ora da sociedade, de um modo geral, e acatando as provocações de Comte-Sponville, Ferry e Corbí, considera que na experiência dos sem-religião brasileiros e brasileiras existem indícios de uma espiritualidade não religiosa?

²⁶⁰ Talvez Marià Corbí seja o que se aproxima mais do imaginário da maioria dos sem-religião. Falamos isso pelo fato de esse autor reconhecer e sinalizar que existe um legado inestimável nas religiões. Certamente nessa ideia, Corbí prenda mais a atenção da maioria dos sem-religião – basta lembrar que 64% dos pesquisados têm um olhar valorativo acerca de religião, e outros 24% olham com certo desprestígio para a religião somente quando a associam às instituições e seus respectivos mandatários (2.2.2). Quanto mais não seja, entre esses 88% dos pesquisados que pensam a religião ainda com certa relevância, alguns ficam curiosos em entender que legado valioso é esse a que alude o autor que apregoa uma espiritualidade sem religião. Por outro lado, não podemos deixar de mencionar e de crer que tanto Comte-Sponville como Ferry, de uma ou de outra forma, atçarão, com certeza, a atenção dos ateus e agnósticos que participaram da pesquisa, e decerto alguns sem-religião com fé.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas considerações finais, normalmente, é apresentada uma redação sintética a respeito do conteúdo exposto ao longo do corpo do texto. No entanto, ao rememorar o desenvolvimento e a organização da reflexão que construímos, cremos não ser necessário fazer esse apanhado ou recapitulação. Presumíamos que o estudo que estávamos incumbidos a desenvolver tinha todas as probabilidades de se tornar um conjunto complexo de minúcias, deduções e instigações. O que de fato aconteceu. Em vista disso, procuramos fazer da escrita uma *conversa* contínua com o leitor ou leitora, para evitar que o texto se apresentasse denso. Afinal, não foi em vão que terminamos a introdução à tese convidando o leitor ou leitora a nos acompanhar na jornada que faríamos juntos entre os sem-religião e espiritualidade não religiosa. Ao estarmos diante de uma jornada possivelmente complexa, e para evitar que algum de nós se perdesse pelo caminho, tentamos a todo o momento enredar continuamente as ideias que iam sendo expostas.

Para isso, ordenamos a reflexão em três partes: análise e interpretação de dados quantitativos e qualitativos (capítulos 1 e 2); abordagem teórico-conceitual (capítulos 3 e 4); e pensar aquém e além dos sem-religião (capítulo 5). Além dessa demarcação, incluímos no início de cada capítulo e de cada seção uma introdução, e fechamos cada capítulo com uma sistematização de ideias. Empenhamo-nos em manter essa estratégia de escrita com o intuito de ajudar o leitor ou leitora a avistar antecipadamente o caminho que viria pela frente sem, contudo, esquecer o caminho já percorrido. Admitimos que seguindo esse plano, certamente, estabeleceríamos as condições necessárias para que nenhum de nós perdesse o fio da meada da reflexão. Essa estratégia demasiadamente pormenorizada, mas ao mesmo tempo profícua, nos estimula a compor o texto das considerações finais em três momentos sucintos. No momento inicial, discorremos sobre duas ideias, a saber: limites da pesquisa de campo *A palavra dos sem-religião* e metodologia do IBGE. No segundo momento, expomos uma leitura sumária a respeito da pergunta, hipótese e objetivos do estudo que realizamos. No momento que encerra as considerações finais, colocamos algumas palavras que expressam o nosso pensamento e sentimento ante o desenlace da tese. Passemos, então, ao primeiro momento das considerações finais.

Na realização da pesquisa *A palavra dos sem-religião*, na qual cada indivíduo participante preencheu de próprio punho um questionário, intencionamos perceber o histórico religioso, as motivações, os pontos de vista e os sentidos atribuídos pelos sem-religião pesquisados acerca de alguns assuntos, tais como igreja(s), religião, Deus, espiritualidade e

vida humana. Ainda que os indivíduos pesquisados tenham sido sinceros em seus depoimentos, “[...] há que se considerar que as respostas obtidas referem-se apenas a uma dimensão desses “porquês” [do que intencionávamos perceber]: a dimensão consciente.” (GIL, 2008, p. 133). Isso sugere que existe um distanciamento entre o que os indivíduos fazem ou sentem e o que eles falam a esse respeito. Desse modo, somos levados a conjecturar que os dados que analisamos e interpretamos clamam por mais conteúdo e, claro, por um novo exame. Frente a esse limite, inevitável a qualquer técnica de pesquisa, vem-nos a ideia da possibilidade de se promover um encontro entre alguns indivíduos pesquisados a fim de discutirem e interagirem uns com os outros a respeito de alguns conteúdos pendentes, por exemplo, acerca da ideia de Deus, do cultivo diário da espiritualidade, entre outros assuntos. Esse encontro seria efetuado por meio de outra técnica de pesquisa, a saber, uma discussão de grupos focais. Fica registrada a ideia. Quem sabe, venhamos a concretizá-la para avançarmos mais na pesquisa sobre espiritualidade não religiosa.

A outra ideia nos remete à metodologia do IBGE, especificamente à forma como é abordado o quesito religião na operacionalização de um censo. Antes de qualquer comentário em relação ao método do IBGE, há que manifestar nossa gratidão a esse órgão federal por incluir no questionário de cada censo demográfico uma pergunta referente à temática religião.²⁶¹ É um grande favor que nos presta, pois cremos que a cobertura territorial e populacional que o IBGE alcança jamais seria atingida por algum pesquisador ou grupo de pesquisa. Por essa razão, somos muito gratos ao IBGE pelo conjunto de informações que disponibiliza, o qual nos possibilita ter uma visão panorâmica do cenário religioso brasileiro. No entanto, há que considerar que existem limites nesse mesmo método. E esse alerta é para nós que, vez por outra, fazemos uso dos dados do IBGE. O alerta que julgamos ser oportuno é o seguinte. A pergunta que consta no questionário da amostra – “Qual é a sua religião ou culto?” – dá a entender que religião e culto são termos com o mesmo sentido. Embora sejam ideias que aludem ao mesmo âmbito – o religioso –, do nosso ponto de vista, religião e culto

²⁶¹ No Censo de 2010, o IBGE (2017u) fez uso de dois tipos de questionários: o básico (os domicílios do território brasileiro, de um modo geral, são submetidos a esse questionário) e o da amostra (usado apenas em alguns domicílios selecionados). Todas as perguntas do questionário básico também estão contidas no questionário da amostra. A seleção dos domicílios para a amostra, no Censo de 2010, foi feita automática e aleatoriamente no computador de mão do recenseador. Essa seleção é independente em cada setor censitário, de acordo com a fração amostral definida para o município. Quanto ao quesito religião, é feita uma só pergunta, que se encontra apenas no questionário da amostra. A pergunta é: “Qual é a sua religião ou culto?” É a pergunta 6.12 do bloco 6 do questionário. Esse bloco contém 70 perguntas, todas relacionadas a características do morador, tais como: sexo, mês e ano de nascimento, cor ou raça, sobre alguma deficiência, educação, trabalho e rendimento, entre outras características.

são conceitos distintos. Devido a essa ambiguidade, a pergunta que é posta pelo IBGE pode ser entendida de vários modos e, claro, respondida com sentidos díspares.

Além da ambiguidade implícita na pergunta relativa ao quesito religião, o IBGE conduz os recenseadores com a seguinte instrução: a pessoa que responder de forma negativa à pergunta deve ser classificada como sem-religião (IBGE, 2012, p. 27) e aquela que nada responder será também classificada como tal (IBGE, 2006, p. 55). Note-se, essa instrução possibilita identificar determinada pessoa como sem religião sem de fato o ser. Ou seja, certa pessoa pode responder que não tem religião ou culto, no sentido de que não participa de nada, porém, pode se ver como pessoa religiosa, ou com religião. Isso nós constatamos no capítulo 2, especificamente na subseção *Religião: fora das instituições até que vale (2.2.2)*, quando nos debruçamos sobre a concepção de religião dos indivíduos pesquisados. Nessa ocasião, percebemos que, para alguns participantes da pesquisa, o termo mais adequado é sem-instituição, e não sem-religião. Retomando o alerta que vínhamos comentando. É importante notar que o dado que nos chega corresponde àquilo que o recenseador entendeu de uma resposta que uma pessoa lhe deu ante uma pergunta imprecisa e ambígua. Desse modo, somos advertidos a sermos bastante cautelosos no uso dos dados do IBGE quanto ao quesito religião.²⁶² Além de toda essa complexidade, a experiência religiosa de uma pessoa é algo que jamais poderá ser mensurado, seja por meio de dados estatísticos, seja mediante dados qualitativos. Por isso, sejamos sempre cautelosos nos estudos do âmbito da religião ou da espiritualidade.

Neste segundo momento das considerações finais vamos procurar fazer uma leitura sucinta relativamente à pergunta, hipótese e objetivos que direcionaram o desenvolvimento da tese. Na pergunta colocamos a possibilidade de o fenômeno dos sem-religião, no Brasil, assinalar a formação de uma espiritualidade não religiosa. Note-se que na pergunta é sinalizada a possibilidade da formação de uma espiritualidade não religiosa, e não se indaga que a espiritualidade dos sem-religião é não religiosa. O nosso foco, então, estava em averiguar se está se formando uma espiritualidade não religiosa, ou seja, se há sinais ou indícios que nos permitam afirmar que estamos diante da formação de uma espiritualidade não religiosa. Portanto, não era nossa tarefa examinar se a espiritualidade dos indivíduos pesquisados é ou não é religiosa. Decorrente dessa pergunta, levantamos a hipótese de que da experiência dos brasileiros e brasileiras observados na pesquisa *A palavra dos sem-religião* está se formando, na atualidade, uma espiritualidade não religiosa. Respaldados pelo que

²⁶² Para um maior aprofundamento a respeito dos limites da metodologia do IBGE, sugerimos Marcelo Camurça (2014), Maria Goreth Santos (2014) e Sílvia Regina Alves Fernandes (2014).

expusemos na seção *Exame da pergunta e da hipótese da pesquisa* (5.2), resultado da análise e interpretação dos depoimentos dos indivíduos pesquisados, e da reflexão realizada posteriormente, reiteramos que na experiência dos brasileiros e brasileiras observados na pesquisa *A palavra dos sem-religião* está se formando, de forma incipiente, uma espiritualidade não religiosa. Sendo *incipiente*, trata-se, então, de uma espiritualidade não religiosa embrionária, e não consumada. O que vai resultar dessa fase, a nosso ver principiante, só o tempo nos indicará. Aliás, tratando-se de algo que é gestado na história humana, tudo é possível e tudo é imprevisível.

Em relação aos objetivos que foram traçados, geral e específicos, pensamos que, com muito esforço e atenção, conseguimos ir realizando um por um. Traçamos de forma bastante fracionada os objetivos específicos – na introdução à tese são apresentados nove objetivos específicos – com o propósito de antever e de delinear com certa clareza os passos que deveríamos dar durante a construção da reflexão. Para conhecimento do leitor e leitora, informamos que dos nove objetivos específicos apontados, dois não constavam no projeto inicial da tese. Referimo-nos aos objetivos e. (refletir acerca da centralidade do indivíduo) e f. (ponderar a respeito da desinstitucionalização da experiência e da individualização das crenças). Isso já estava planejado e sabíamos, de antemão, que iria acontecer. Tínhamos programado em selecionar algumas categorias a partir da análise e interpretação dos dados qualitativos (objetivo específico d.). Tínhamos apenas programado, pois não sabíamos que categorias seriam essas. Só após a análise e interpretação dos dados da pesquisa *A palavra dos sem-religião* é que se tornou claro para nós a direção que a reflexão iria tomar na parte II da tese. O rumo e o conteúdo a ser desenvolvido no momento da abordagem conceitual só foram traçados no meio da construção da tese. É aí que se enquadram os dois objetivos específicos novos e que não constavam no projeto inicial. Desse modo, podemos dizer que a presente tese ao nível de estrutura – pergunta, hipótese, objetivos e metodologia – foi devidamente planejada. Porém, ao nível de conteúdo, tudo foi desvelado paulatinamente, passo a passo, mediante os apelos que surgiam do campo e da bibliografia lida e fichada.

Após discorrermos sobre os limites da pesquisa *A palavra dos sem-religião*, a metodologia do IBGE e acerca da pergunta, hipótese e objetivos da presente tese, vamos, agora, e já para encerrar, tentar expressar algumas ideias e o sentimento que pulsam dentro de nós neste momento de desenlace da tese. Uma ideia que lateja nos encaminha para a fusão de vários eventos que ocorre na atualidade e que nos incita a ponderar ora sobre indivíduos sem religião, ora sobre espiritualidade não religiosa. Entre esses eventos, destacamos a inovação incessante dos recursos tecnológicos e digitais, as mudanças contínuas das condições

socioculturais das sociedades atuais, a persistência do processo de secularização, a disseminação das aspirações dos homens e das mulheres modernos,²⁶³ e o individualismo contemporâneo. Importante considerar esses eventos não isoladamente, mas de forma mesclada. As mudanças ininterruptas que repercutem de modo impactante na vida dos indivíduos e das sociedades da atualidade são provocadas pela fusão desses eventos e, certamente, de outros que agora nos escapam. Os sem-religião e a espiritualidade não religiosa são fenômenos, entre outros, que irrompem e se gestam no ventre da fusão desses eventos. Tais eventos vêm abrindo fendas profundas no alicerce das religiões que se sustentam por meio de crenças e ritos, e que tencionam ser programas de vida para indivíduos ou coletividades. No nosso parecer, os sem-religião do Brasil são já um sinal da crise dessas religiões, particularmente da religião cristã. E cremos que quanto mais se acentua a fusão de tais eventos, mais caminhos se abrem para a propagação de indivíduos sem-religião e sem-instituição, e para a formação de uma espiritualidade não religiosa.

Acreditamos que os ventos contemporâneos podem nos levar ora para o enriquecimento ora para o declínio dos indivíduos e da humanidade. As mudanças que ocorrem são, a nosso ver, um risco necessário. No nosso parecer, este momento da história talvez seja o que mais concede liberdade aos indivíduos. Nunca a história proporcionou aos indivíduos tantas alternativas de realização nas várias áreas da vida, tal como a afetiva, sexual, profissional, lúdica, corporal, psíquica, espiritual, entre tantas outras. Claro, não podemos olvidar, ou deixar de mencionar, alguns grandes contrapostos nessa história. Referimo-nos à desigualdade social e à exclusão que persistem na história da sociedade brasileira como da sociedade humana, de um modo geral, assim como do descuido incontestável e abissal para com o planeta Terra. Apesar desses enormes obstáculos que são, de imediato, sinais de decadência da humanidade, olhamos para este momento da história como uma oportunidade pertinente ou uma condição de possibilidade para os indivíduos se afirmarem na sua individualidade. E caso o individualismo contemporâneo se operar de modo altruísta, entre

²⁶³ O que queremos dizer com a expressão “disseminação das aspirações dos homens e das mulheres modernos”? A modernidade do Ocidente, da forma como a entendemos, remete a um evento que se desencadeou a partir do século XVI e que repercutiu de forma mais intensa num grupo peculiar de cidadãos, distintos da maioria ou dos cidadãos comuns. Nesse grupo particular, incluímos indivíduos do campo ora das ciências exatas, humanas e biológicas, ora da filosofia, ora das artes, entre outras áreas do conhecimento. Cremos que a modernidade anunciada e vivida por alguns estudiosos e artistas está ressoando, nestas últimas décadas, não em poucos, mas em muitos homens e mulheres. Nos tempos atuais, muitos são os indivíduos que se colocam como sujeitos de sua história. O que ocorre na contemporaneidade é como a massificação de um desejo que latejava em uma minoria nos primórdios da modernidade (LIPOVETSKY, 2005, prefácio XVIII). Podemos alegar que os ventos modernizantes começaram a repercutir, nas derradeiras décadas do século XX, nas camadas populares, ou entre os cidadãos comuns. Enquanto filósofos, sociólogos e demais estudiosos, na atualidade, já se debruçam a respeito da ideia de pós-modernidade, pensamos que muitos indivíduos do presente tateiam ainda sob influência dos ventos modernizantes.

ganhos, para uns, e perdas, para outros, e com equidade, *doa a quem doer*, a afirmação de indivíduos auxiliará, com certeza, na construção de sociedades promissoras de justiça e paz.

Desse modo, vemos a emancipação dos indivíduos em relação às instituições e tradições culturais, religiosas e ideológicas inoperantes no direcionamento da vida contemporânea como um evento necessário à emancipação da humanidade. Aliás, a emancipação dos indivíduos e a emancipação da humanidade são fenômenos que devem acontecer concomitantemente. Caso contrário, haverá sempre submissão de indivíduos, que podem ser muitos, que podem ser até a grande maioria. E havendo submissão, imposta por alguma instância objetiva ou virtual, todo indivíduo e toda humanidade são convocados a se reerguerem e reconstruírem o seu peregrinar na história. Cremos que aquele ou aquela que se debruça sobre fenômenos humanos tem que ponderar os enredos e as tramas que compõem a vida do presente a peito aberto, isto é, sem reservas e com franqueza. Empenhamo-nos, ao longo do desenvolvimento do estudo, não ser pessimistas e sequer otimistas, e jamais trágicos. Procuramos ser sensatos e criteriosos em cada instante da reflexão, a ponto de algumas ideias, à medida que iam sendo transcritas, nos incitarem sentimentos e perguntas impactantes ante algumas crenças e concepções supostamente estáveis. Falamos na introdução da tese que tencionávamos fazer um estudo para convidar os sem-religião pesquisados a pensar sobre espiritualidade. Se não conseguimos atingir esse objetivo, pelo menos uma ou outra provocação atizou, certamente, o leitor ou a leitora. Entretanto, não podemos deixar de dizer que aquilo que tencionávamos para os primeiros, ou seja, para os sem-religião, se reverteu também para nós que escrevemos. Esta tese nos deixou em estado reflexivo.

Teremos que encerrar a escrita desta tese, mas não, obrigatoriamente, a pesquisa. Essa continuará, evidentemente. Encerramos com um contentamento, mas também com uma certa angústia. Contentamento porque, afinal, depois de tanto esforço, de tantas leituras, de tantas indagações, de tantos e infindáveis rascunhos e fichamentos – alguns sequer foram utilizados –, de momentos em que a escrita ora fluía naturalmente, ora estancava brutalmente... Depois de tantos instantes e situações que repercutiram quer de modo favorável e de amenidade, quer de forma adversa e, por vezes, nociva, no corpo e no espírito, enfim, dar por encerrada ou ter de finalizar a escrita é deveras um prazer, um deleitamento e uma leveza. Ou seja, terminamos este trabalho com um enorme contentamento. Por sua vez, sentimos certa angústia, porque reconhecemos que existem outras ideias que podiam ser acrescentadas ou outros autores e autoras que deviam ser lembrados para enriquecer e aprofundar nossa reflexão. Sim, isso é um fato, mas também é verdade que se atendêssemos esse ensejo, com certeza, jamais terminaríamos este texto. Não podemos ter a pretensão de dizer tudo a respeito de algum

fenômeno ou assunto. Aliás, isso é, do ponto de vista científico, rigorosamente inaceitável e equivocado, até mesmo nos experimentos científicos de precisão laboratorial. Até nas teorias que daí decorrem fica sempre algo em aberto.

O contentamento e a angústia com que encerramos este trabalho nos estimulam, sem dúvida, a continuar a aprofundar o tema que abordamos na presente tese. Por essa razão, podemos dizer, com convencimento e confiança, que damos por encerrada a tese, mas, em tempo algum, a pesquisa a respeito de espiritualidade não religiosa. Afinal, os indivíduos, sempre em formação e sempre imprevisíveis, a história humana, sempre acontecendo e sempre escapando a qualquer teorização, e a pessoa humana, sempre um ser de ultrapassamento e sempre um mistério, cada um e todos nos revelarão, incessante e indubitavelmente, novas ideias e novos dados a serem ponderados, analisados e interpretados. Admitimos, verdadeiramente, que esta pesquisa não se encerra. Bem pelo contrário, esta tese abriu portas para outros caminhos, alguns de certa maneira já ou um pouco familiares, outros, de maneira certa, ainda por nós desconhecidos. De hoje em diante, há muito a observar, escutar, examinar, ruminar e ajuizar. Claro, sempre com o cuidado de suspender as nossas próprias crenças e julgamentos, e escusar também nossas preferências ou aversões a respeito de algo vinculado ao objeto de estudo. Em suma, há muito trabalho pela frente. Sigamos com rigor científico, prudência e humildade, sempre. Pois sabemos que o que é sempre ponderado e registrado acerca de qualquer fenômeno humano é apenas resultado de uma leitura entre outras possíveis leituras. Prossigamos, então, com esse propósito e postura.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante. O que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 295-310.

AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. *In*: SIEPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito M. (org.). **Religião no Brasil**. Enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 97-108.

ANTAL, Benkö. **Psicologia da religião**. São Paulo: Loyola, 1981.

ANTONIAZZI, Alberto. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 13-39, 2º sem. 2004.

APOCALISE. *In*: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

ARRUDA, Rodolfo. Notas sobre o conceito de indivíduo na teoria social contemporânea. Um percurso a partir das obras de Stuart Hall, Norbert Elias, Richard Sennett e Zygmunt Bauman. **Aurora – Revista dos Discentes da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP**, Marília, ano IV, n. 6, p. 120-132, jun. 2010.

ATOS DOS APÓSTOLOS. *In*: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BECK, Ulrich. **Liberdade ou capitalismo**. Ulrich Beck conversa com Johannes Willms. São Paulo: UNESP, 2003.

BELO HORIZONTE. Prefeitura municipal. **Bairros**. Disponível em: <http://gestaocompartilhada.pbh.gov.br/estrutura-territorial/bairros>. Acesso em: 03 jan. 2017a.

BELO HORIZONTE. Prefeitura municipal. **Censo 2010**. População Residente e Densidade Demográfica por Bairro, Território de Gestão Compartilhada e Regional. Disponível em: <http://gestaocompartilhada.pbh.gov.br/mapas-e-estatisticas/censo-2010>. Acesso em: 04 jan. 2017d.

BELO HORIZONTE. Prefeitura municipal. **História de bairros**. Belo Horizonte. Regional Leste. Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte. Disponível em: http://gestaocompartilhada.pbh.gov.br/sites/gestaocompartilhada.pbh.gov.br/files/biblioteca/arquivos/historias_de_bairros_-_leste.pdf. Acesso em: 03 jan. 2017b.

BELO HORIZONTE. Prefeitura municipal. **Regiões administrativas**. Disponível em: <http://gestaocompartilhada.pbh.gov.br/estrutura-territorial/regioes-administrativas>. Acesso em: 04 jan. 2017c.

BELO HORIZONTE. Prefeitura municipal. **Secretaria municipal de educação**. Disponível em: <https://prefeitura.pbh.gov.br/educacao>. Acesso em: 05 jan. 2017e.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, ISER, v.21, p.9-23, 2001.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. Elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BHZ PERIFERIA. Disponível em: <http://bhzperiferia.com/albuns/8590/3-bhzperiferia-taquaril>. Acesso em: 04 jan. 2017.

BOFF, Leonardo. **Crise**. Oportunidade de crescimento. Campinas: Verus, 2002.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Ensaios de eclesiologia militante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

CAMURÇA, Marcelo. A religião e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos. *In*: CUNHA, Christina Vital; MENEZES, Renata de Castro (orgs.). **Religiões em conexão**: números, direitos, pessoas. Rio de Janeiro: ISER, 2014, p. 8-17. (Comunicações do ISER, n. 69).

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Os sem religião no Brasil: juventude, periferia, indiferentismo religioso e trânsito entre religiões institucionalizadas. **Estudos de Religião**: São Paulo, v. 31, n. 3, p. 55-70, set-dez, 2017.

CARVALHO, Guilherme Gonçalves de. **Amostragem na Pesquisa Qualitativa**. Disponível em: <http://designinterativo.blogspot.com.br/2006/08/amostragem-na-pesquisa-qualitativa.html>. Acesso em: 10 fev. 2016.

CARVALHO, Izabella Faria de. **Mapa das religiões em Belo Horizonte**. Trabalho apresentado no II Colóquio Interdisciplinar de Teologia e Pastoral: Censo & Evangelização, promovido em parceria pela PUC-Minas, FAJE e ISTA, realizado em 19, 20 e 21 de maio de 2014, em Belo Horizonte.

CATALAN, Jean François. **O homem e sua religião**. Enfoque psicológico. São Paulo: Paulinas, 1999.

COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS. **La religión y las religiones**. Madrid: EDICE, 2004.

COMTE-SPONVILLE, André ; FERRY, Luc. **A sabedoria dos modernos**. Dez questões para o nosso tempo. Lisboa: Instituto Piaget, 2016a.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. Introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.

CONSTANT, Benjamin. A liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *In*: GARCIA, Emerson (Org.). **Benjamin Constant**. A liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015. p. 73-103. (Coleção Clássicos do Direito, Volume 3).

CORBÍ, Marià. **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas.** La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.

CORBÍ, Marià. El destino de las nuevas sociedades industriales está sólo en nuestras manos. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.9, n.23, p.821-838, out./dez. 2011.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga sem crenças, sem religiões, sem deuses.** São Paulo: Paulus, 2010.

CORBÍ, M. La cualidad humana y la cualidad humana profunda en las sociedades afectadas por la dinámica acelerada de las tecnociencias. **Interações**, Belo Horizonte, v. 12, n. 21, p. 29-44, 2 ago. 2017.

CORBÍ, Marià. **Proyectar la sociedade, reconvertir la religión:** los nuevos ciudadanos. Barcelona: Herder, 1992.

CORBÍ, Marià. **Reflexiones sobre la cualidad humana en una época de cambios.** Barcelona: Verloc; CETR, 2012.

CORBÍ, Marià. **Religión sin religión.** Madrid: PPC, 1996.

CORBÍ, Marià. Una espiritualidad no religiosa desde de la tradición cristiana. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 688-715, jul./set. 2014.

CORÍNTIOS. *In: A BÍBLIA: Edição Pastoral.* São Paulo: Paulinas, 1990.

CRESWELL, John W.; CLARK, Vicki L. Plano. **Pesquisa de Métodos Mistos.** 2. ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

DAVIS, Caroline Franks. A experiência religiosa. *In: TALIAFERRO, Charles; GRIFFITHS, Paul J (org.). Filosofia das religiões.* Uma antologia. Lisboa: Instituto Piaget, 2006, cap. XIV, p. 227-254.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ESTATÍSTICA E ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. **Pesquisa nacional da Cesta Básica de Alimentos.** Salário mínimo nominal e necessário. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/analisecestabasica/salarioMinimo.html>. Acesso em : 07 jan. 2017.

DESLANDES, Suely Ferreira. O projeto de pesquisa como exercício científico e artesanato intelectual. *In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org). Pesquisa social.* Teoria, método e criatividade. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 31-60.

DESLAURIERS, Jean-Pierre; KÉRISIT, Michèle. O delineamento de pesquisa qualitativa. *In: POUPART, Jean et al. A pesquisa qualitativa.* Enfoques epistemológicos e metodológicos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 127-153.

DOBB, Maurice. **A evolução do capitalismo.** 9. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

- DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e modernidade**. Para entender a sociedade contemporânea. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DUMONT, Louis. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- DURKHEIM, Émile. O individualismo e os intelectuais. **Revista de Direito do Cesusc**, Santa Catarina, n. 2, p. 299-311, jan./jun. 2007.
- ECCO, Clóvis; FILHO, José Reinaldo Felipe Martins. Novos odres para o sagrado vinho: Marià Corbí e os sem religião. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 29-50, maio-ago, 2018.
- ECLESIÁSTICO. *In*: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.
- EICHER, Peter. A revelação administrada: sobre a relação entre a Igreja oficial e a experiência. **Concilium**, Petrópolis, n. 133, p. 7-22, 1978.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ESPORCATTE, Roberto. Cardiologistas vão abordar a espiritualidade em consultas. [Entrevista cedida a] Ana Elizabeth Diniz. **O Tempo**, Contagem, 22 out. 2019. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/interessa/cardiologistas-vaio-abordar-a-espiritualidade-em-consultas-1.2252356>. Acesso em: 18 nov. 2019.
- ÊXODO. *In*: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.
- FERNANDES, Sílvia. A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. **Cadernos IHU em formação**, a grande transformação no campo religioso brasileiro, São Leopoldo, ano VIII, n. 43, p. 22-25, 2012.
- FERNANDES, Sílvia Regina Alves. O Censo não diz tudo, mas que ajuda, ajuda... o catolicismo em cidades do Estado menos católico *In*: CUNHA, Christina Vital; MENEZES, Renata de Castro (orgs.). **Religiões em conexão**: números, direitos, pessoas. Rio de Janeiro: ISER, 2014, p. 46-59. (Comunicações do ISER, n. 69).
- FERRY, Luc. **A revolução do amor**. Por uma espiritualidade laica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- FERRY, Luc. **Aprender a viver**. Filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências da Religião**. São Paulo: Paulus, 1999.

FIRDION, Jean-Marie. Como construir uma amostra. *In*: PAUGAM, Serge (coord.). **A pesquisa sociológica**. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 67-84.

FUSE, Toyomasa. As instituições religiosas à luz da sociologia das instituições. **Concilium**, Petrópolis, n. 36, p. 127-147, 1968.

GAUCHET, Marcel. La Leçon de L'ethnologie. *In*: GAUCHET, Marcel. **La condition historique**. Paris : Gallimard, 2003. p. 79-100.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GAUCHET, Marcel. Les trois vagues de la modernité. *In*: GAUCHET, Marcel. **La démocratie contre elle-même**. Paris: Gallimard, 2002. p. 336-340.

GEMCA. Grupo de Estudos em Espiritualidade e Medicina Cardiovascular da Sociedade Brasileira de Cardiologia. Disponível em: <http://departamentos.cardiol.br/gemca/>. Acesso em: 18 nov. 2019.

GÊNESIS. *In*: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

GEOGRAFIA NEWS. **Faixas salariais X Classe social**. Disponível em: https://www.geografianews.com/single-post/2017/07/14/Faixas-Salariais-x-Classe-Social?fb_comment_id=1902252359792320_1903372933013596. Acesso em: 07 jan. 2017.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia e senso religioso: a necessidade e o desejo. Modalidades da época. *In*: VERGOTE, Antoine; PAIVA, Geraldo José de (org.). **Entre necessidade e desejo**. Diálogos da psicologia da religião. São Paulo: Loyola, 2001, p. 91-101.

GUIA TRABALHISTA. **Tabela dos valores nominais do salário mínimo**. Disponível em: http://www.guiatrabalhista.com.br/guia/salario_minimo.htm. Acesso em: 06 jan. 2017.

GÜNTHER, Hartmut. **Como elaborar um questionário**. Disponível em: <<http://www.psi-ambiental.net/XTextos/01Questionario.pdf>>. Acesso em: 26 jan. 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

HASENHÜTTL, Gotthold. Igreja e instituição. **Concilium**, Petrópolis, n. 91, p. 15-24, 1974.

HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry; GAARDER, Jostein. **O Livro das Religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

HUDSON, William D. *In*: TALIAFERRO, Charles; GRIFFITHS, Paul J (org.). **Filosofia das religiões**. Uma antologia. Lisboa: Instituto Piaget, 2006, cap. I, p. 17-34

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **A História do Censo no Brasil**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/censo/censobrasil.shtm>. Acesso em: 02 ago. 2017b.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2010: Áreas de Ponderação - Resultados da Amostra**. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/apps/areaponderacao/index.html>. Acesso em: 03 jan. 2017k.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2010**. Indicadores Sociais Municipais 2010: incidência de pobreza é maior nos municípios de porte médio. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca&id=1&idnoticia=2019&t=indicadores-sociais-municipais-2010-incidencia-pobreza-maior-municipios-porte-medio&view=noticia>. Acesso em: 06 jan. 2017p.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000009352506122012255229285110.pdf>. Acesso em 07 ago. 2017e.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Características da População e dos Domicílios. Resultados do universo. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd_2010_caracteristicas_populacao_domicilios.pdf. Acesso em: 18 ago. 2017s.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010: Resultados Gerais da Amostra por áreas de ponderação**. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/resultados_gerais_amostra_areas_ponderacao/default.shtm. Acesso em: 03 jan. 2017g.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Conheça cidades e estados do Brasil**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/>. Acesso em: 03 jan. 2017h.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Educação e trabalho**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaoadevida/indicadoresminimos/supme/analiseresultados2.shtm>. Acesso em: 16 jun. 2019b.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Em 2010, 76,9% das empresas brasileiras usaram Internet para fins de trabalho**. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14338-asi-em-2010-769-das-empresas-brasileiras-usaram-internet-para-fins-de-trabalho>. Acesso em: 16 jun. 2019a.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estatísticas do século XX**. Rio de Janeiro: IBGE, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Noções Básicas de Cartografia**. Disponível em: www.ibge.gov.br/home/geociencias/cartografia/manual_nocoos/elementos_representacao.html. Acesso em: 18 ago. 2017t.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **O setor de tecnologia da informação e comunicação no Brasil 2003-2006**. Rio de Janeiro: IBGE, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População jovem no Brasil**. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/populacao_jovem_brasil/. Acesso em: 12 fev. 2017q.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População por religião**. Disponível em: <http://serieestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60>. Acesso em: 02 ago. 2017i.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Questionário da Amostra**. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/coleta/questionarios>. Acesso em: 20 jun. 2017u.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Rendimento Nominal Mensal**. Disponível em: <https://7a12.ibge.gov.br/voce-sabia/vocabulario/1575-rendimento-nominal-mensal>. Acesso em 05 jan. 2017m.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 1.4**. População nos Censos Demográficos, segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação – 1872/2010. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/sinopse/sinopse_tab_brasil_zip.shtm. Acesso em: 02 ago. 2017c.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 137**. População residente, por religião. Disponível em: www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=2&i=P&c=137. Acesso em: 31 jul. 2017a.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 1489** - População residente, por cor ou raça, segundo o sexo e a religião. Disponível em: www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&c=1489. Acesso em: 06 ago. 2017n.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 2103** - População residente, por situação do domicílio, sexo, grupos de idade e religião. Disponível em: www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=13&i=P&c=2103. Acesso em: 05 ago. 2017d.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 3457** - Pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução, sexo e religião. Disponível em: www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&c=3457. Acesso em: 16 mai. 2017f.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 3458** - Pessoas de 10 anos ou mais de idade, exclusive as cuja condição no domicílio era pensionista, empregado(a) doméstico(a) ou parente do(a) empregado(a) doméstico(a), por religião, sexo e classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita. Disponível em: www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=13&i=P&c=3458. Acesso em: 16 mai. 2017r.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Taxa média geométrica de crescimento anual da população**. Disponível em: <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=pop119>. Acesso em: 05 ago. 2017j.

ISAÍAS. *In: A BÍBLIA: Edição Pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1990.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

JEREMIAS. *In: A BÍBLIA: Edição Pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1990.

JULIATTO, Clemente Ivo. **Ciência e transcendência**. Curitiba: Editora PUC-PR, 2012.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LE MOS, Carolina Teles; MARTINS FILHO, J. R.; SOUSA, I. F. (orgs.). **Juventude e religiosidade**: o caso de jovens universitários. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

LENOIR, Frédéric. **Deus**. Sua história na epopeia humana. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

LIBÂNIO, João Batista. **Eu creio. Nós cremos**. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.

LINTON, Ralph. **O Homem**. Uma introdução à antropologia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Editora Manole, 2005.

LUCAS. *In: A BÍBLIA: Edição Pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1990.

LUHMANN, Niklas. Religião institucionalizada segundo a sociologia funcional. **Concilium**, Petrópolis, n. 91, p. 34-44, 1974.

MAGALDI, Juliana Alves. **Os 'sem religião' no Brasil**: um estudo socioantropológico sobre suas interpretações e consequências. 2008. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2008.

MARCOS. *In: A BÍBLIA: Edição Pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1990.

MARTELLI, Carla Giani. Paradoxos deste tempo: hiperindividualismo e novos repertórios de vivência cidadã. *In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA*, 15., 2011, Curitiba, PR. **Anais** [...] Curitiba: UFPR, 2011. Disponível em:

http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=176&Itemid=171. Acesso em: 21 set. 2019.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero a nossos dias. Volume I. São Paulo: Loyola, 1997.

MATEUS. *In*: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

MATTEO, Armando. **A primeira geração incrédula**. A difícil relação entre os jovens e a fé. Prior Velho: Paulinas, 2013.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Volume I. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária; Editora da Universidade da São Paulo, 1974.

MIETH, Dietmar. Que é experiência. Tentativa de definição. **Concilium**, Petrópolis, n. 133, p. 43-57, 1978

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. *In*: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org). **Pesquisa social**. Teoria, método e criatividade. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 9-29.

MINAS GERAIS. Governo estadual. **Lista de escolas**. Disponível em: <https://www.educacao.mg.gov.br/parceiro/lista-de-escolas>. Acesso em: 05 jan. 2017a.

MINAS GERAIS. Governo estadual. **Legislação Mineira**. Dispõe sobre a região Metropolitana de Belo Horizonte. Disponível em: https://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa.html?tipo=LCP&num=89&comp=&ano=2006&aba=js_textoAtualizado#texto. Acesso em: 12 jan. 2017b.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. O crescente impacto das publicações em espiritualidade e saúde e o papel da Revista de Psiquiatria Clínica. Editorial. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 37, n. 2, 2010.

MORIN, Edgar. A noção de sujeito. *In*: SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). **Novos paradigmas, Cultura e Subjetividade**. Porto Alegre: Artmed, 1996. p. 45-55.

MOVIMENTO negro. Wikipédia. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Movimento_Negro. Acesso em: 05 set. 2017.

MÜHL, Eldon Henrique. **Educação e identidade: individuação e individualização na sociedade contemporânea**. Trabalho apresentado no X ANPED SUL, UDESC/Florianópolis - SC, de 26 a 29 de outubro de 2014. Disponível em: http://xanpedsul.faed.udesc.br/publicacao/trabalhos_completos.php. Acesso em: 23 jul. 2019.

MURCHO, Desidério. **A ética da crença**. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010.

NANCY, Jean-Luc. **La Desconstrucción del Cristianismo**. ed. bilingüe. Buenos Aires: La Cebra, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NOVAES, Regina. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n. 52, p. 321-330, set./dez. 2004.

O TEMPO. **Cidades**. Brigas do tráfico dão a bairro Alto Vera Cruz título de mais violento. Disponível em: <http://www.otempo.com.br/cidades/brigas-do-tr%C3%A1fico-d%C3%A3o-a-bairro-alto-vera-cruz-t%C3%ADtulo-de-mais-violento-1.999839>. Acesso em: 04 jan. 2017.

OBADIA, Lionel. **Antropologia das religiões**. Lisboa: Edições 70, 2011.

O'DEA, Thomas. Patologia e renovação da instituição religiosa. **Concilium**, Petrópolis, n. 91, p. 110-117, 1974.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. A desafeição religiosa de jovens e adolescentes. **Cadernos IHU em formação**, a grande transformação no campo religioso brasileiro, São Leopoldo, ano VIII, n. 43, p. 26-29, 2012a.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, out./dez. 2012b.

OLIVEIRA, Renato Alves de. A dimensão teológico-cristã da pessoa humana. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 557-605, abr./jun. 2016.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal e EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista com Zygmunt Bauman. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 301-325, jun. 2004.

PANASIEWICZ, Roberlei. Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião. **Revista Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 587-611, jul./dez. 2013.

PANORAMIO. Google Mapas. Disponível em: <http://www.panoramio.com/photo/37525083>. Acesso em: 04 jan. 2017.

PASSOS, Mauro; ROCHA, Daniel; ZORZIN, Paola La Guardia. O que (não) dizem os números - para além das estatísticas sobre o Novo Mapa das Religiões Brasileiro. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 690-714, out./dez. 2011.

PAUGAM, Serge. Escolha e limites do modo de objetivação. *In*: PAUGAM, Serge (coord.). **A pesquisa sociológica**. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 53-64.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo de 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

PINHEIRO, Clara Virgínia de Queiroz. Indivíduo e sociedade. Um estudo sobre a perspectiva hierárquica de Louis Dumont. **Mal-estar e Subjetividade – Revista do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR**, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 94-105, set. 2001.

QUEIROZ, José J. Deus e crenças religiosas no discurso filosófico pós-moderno. Linguagem e religião. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, 2006, p. 1-23.

QUERALT, Antonio. Crente. *In*: FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo. **Dicionário de Espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993. p. 219-231.

RABUSKE, Edvino A. **Antropologia filosófica**. Um estudo sistemático. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

RENAUT, Alain. **A era do indivíduo**. Contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.

RENAUT, Alain. **O Indivíduo**. Reflexão acerca da filosofia do sujeito. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

RIBEIRO, Jorge Claudio. Sem-religião no Brasil. Dois estranhos sob o guarda-chuva. **Cadernos IHU em formação**, São Leopoldo, ano 11, n. 198, p. 3-12, 2013.

RICHARDSON, Roberto Jarry et al. **Pesquisa social**. Métodos e técnicas. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

RODRIGUES, Denise dos Santos. **Os “sem religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil**. 2009. O caso fluminense. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2009.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012.

ROMANOS. *In*: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Dicotomias religiosas**. Ensaio de sociologia da religião. Petrópolis: Vozes, 1997.

SALMOS. *In*: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

SAMUEL. *In*: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

SANCHIS, Pierre. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas. **Cadernos IHU em formação**, a grande transformação no campo religioso brasileiro, São Leopoldo, ano VIII, n. 43, p. 36-39, 2012.

SANCHIS, Pierre. Prefácio. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento**. O censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 11-16.

SANT'ANNA, José Carlos Carvalho. **A crença religiosa em Dan Sperber**. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2019.

SANTOS, Maria Goreth. Os limites do Censo no campo religioso brasileiro. *In*: CUNHA, Christina Vital; MENEZES, Renata de Castro (orgs.). **Religiões em conexão**: números, direitos, pessoas. Rio de Janeiro: ISER, 2014, p. 18-33. (Comunicações do ISER, n. 69).

SCHLUCHTER, Wolfgang. A modernidade: uma nova (era) cultura axial? **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 16, n. 36, p. 20-43, mai./ago. 2017.

SCHWAB, Klaus. **A quarta revolução industrial**. São Paulo: Edipro, 2016.

SENRA, Flávio. **Culpa y responsabilidad en Nietzsche**. 1. ed. Madrid: Servicio de publicaciones UCM, 2005.

SENRA, Flávio. Deus na filosofia nietzschiana. Provocação a partir da noção de culpabilidade para uma compreensão moral, metafísica e religiosa da frase de Nietzsche “Deus está morto”. *In*: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio. **Violência e discurso sobre Deus**. São Paulo: Paulinas; Editora PUC Minas, 2010, p. 83-120.

SENRA, Flávio. Espiritualidade e contemporaneidade. *In*: CAMPOS, Fabiano *et al.* **Religião & contemporaneidade**. Atualidade do fenômeno religioso. São Paulo: Fonte Editorial; Belo Horizonte: FAPEMIG, 2017, p. 119-129.

SILVA, Antonio Leandro da. **Indivíduos sem-religião**. Desencantamento metafísico do mundo. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

SIMMEL, Georg. **Religião**. Ensaios. Volume I. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

SIMMEL, Georg. **Religião**. Ensaios. Volume II. São Paulo: Olho d'Água, 2011.

SOCCI, Vera. Religião na cultura brasileira: aspectos conceituais. **Brazilian Cultural Studies**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 1-13, jan./abr. 2011.

SOUZA, José Carlos Aguiar. **O Projeto da Modernidade**: autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: Liber Livro, 2005.

STEIL, Carlos. A modernidade fragmentou o campo religioso e fez emergir uma diversidade de religiões. **Cadernos IHU em formação**, a grande transformação no campo religioso brasileiro, São Leopoldo, ano VIII, n. 43, p. 83-86, 2012.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. *In*: GIUMBELLI, E.; BÉLIVEAU; V. G. (Orgs.). **Religião, cultura y política en las sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 137-158.

SUGUIO, Kenitiro. Pleistoceno. *In*: SUGUIO, Kenitiro. **Dicionário de geologia sedimentar e áreas afins**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 614.

TAYLOR, Charles. A era da autenticidade. *In*: TAYLOR, Charles. **A era secular**. Lisboa: Instituto Piaget, 2012c. Cap. 13, p. 497-530.

TAYLOR, Charles. A estrutura imanente. *In*: TAYLOR, Charles. **A era secular**. Lisboa: Instituto Piaget, 2012a. Cap. 15, p. 567-623.

TAYLOR, Charles. A religião hoje. *In*: TAYLOR, Charles. **A era secular**. Lisboa: Instituto Piaget, 2012b. Cap. 14, p. 531-563.

TAYLOR, Charles. As fronteiras intranquilas da modernidade. *In*: TAYLOR, Charles. **A era secular**. Lisboa: Instituto Piaget, 2012d. Cap. 19, p. 743-759.

TEIXEIRA, Faustino. **Experiência religiosa**: abordagem das Ciências da Religião. Disponível em: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=203>. Acesso em: 29 jul. 2019.

TEIXEIRA, Faustino. O campo religioso brasileiro na ciranda dos dados. **Cadernos IHU em formação**, a grande transformação no campo religioso brasileiro, São Leopoldo, ano VIII, n. 43, p. 45-49, 2012.

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 17-35.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Sentimentos e opiniões. Volume II. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

TOMKA, Miklós. Individualismo, mudança de valores, sociedade de satisfação imediata. Tendências convergentes na sociologia. **Concilium**, Petrópolis, n. 282, p. 34-47, 1999.

VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa**. Estudos introdutórios. São Paulo: Loyola, 1998.

VATTIMO, Gianni. **Credere di credere**. È possibile essere cristiani nonostante le Chiesa? 2. ed. Milano: Garzanti, 1999.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. Volume I. 4. ed. rev. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. Volume II. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

- VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia**. Problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.
- VELASCO, Juan Martín. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- VIEIRA, José Álvaro C. **Os sem-religião**. Aurora de uma espiritualidade não religiosa. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.
- VIEIRA, José Álvaro C. Sendo ambíguo, há que delimitar o conceito de religião. *In*: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 6., 2017, Goiânia, GO. **Anais...** Goiânia: PUC Goiás, 2017. p. 476-482.
- VIGIL, José María. **Desafios atuais para a espiritualidade da libertação**. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/268p.htm>. Acesso em: 02 nov. 2013.
- VILLASENOR, Rafael Lopez. **Os sem religião no ciberespaço**: interfaces da religiosidade nas comunidades virtuais. 2013. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, São Paulo, 2013.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. *In*: WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982b. cap. XI, p. 309-346.
- WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. *In*: WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982a. cap. XII, p. 347-370.
- WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. *In*: WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982c. cap. XIII, p. 371-410.
- WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). *In*: WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. v. 1, 4. ed. São Paulo: Editora UNB, 2004. Cap. V, p. 279-418.
- WILLAIME, Jean-Paul. Reconfigurations ultramodernes. **Esprit**, Paris, n. 333, p. 146-155, mars/avril 2007.

APÊNDICES E ANEXOS

APÊNDICE A – Os percentuais dos sem-religião: proporcionalidade no Brasil e proporcionalidade no grupo

Os censos demográficos existem com o intuito de se coletar o máximo de informações para melhor se conhecer a população brasileira. (IBGE, 2017b). O trabalho complexo e engenhoso dos técnicos do IBGE é apresentado normalmente em valores absolutos e percentuais, e por meio de tabelas e gráficos. Note-se que cada dado dos censos diz respeito exclusivamente à população brasileira. Por esse motivo, quando se pronuncia acerca de religião, especificamente sobre os sem-religião, o IBGE não está falando do grupo dos sem-religião, mas da população brasileira. É indispensável manter essa observação sempre ativada quando analisamos dados de algum censo demográfico. A título de exemplo, vamos analisar alguns dados que o IBGE apresenta acerca da população brasileira, sob a variável cor ou raça, fazendo alusão aos sem-religião. Vamo-nos ater apenas às duas raças majoritárias porque o foco deste apêndice não é fazer uma abordagem sobre cor ou raça da população e dos sem-religião, mas para distinguir e explicar o sentido de diferentes percentuais.

Tabela I – População residente e os sem-religião por cor ou raça no Brasil, conforme o Censo de 2010

Raças	População		Sem-religião proporcionalidade no Brasil	
	Indivíduos	Percentual	Indivíduos	Percentual
Total	190.755.799	100,00	15.335.510	8,04
Parda	82.820.452	43,42	7.217.638	3,78
Branca	90.621.281	47,51	6.075.781	3,19

Fonte: IBGE, 2017n.

Do total de 190.755.799 de indivíduos, 82.820.452 se dizem pardos, o que corresponde a 43,42% desse total, e 90.621.281 se dizem brancos, o que equivale a 47,51% desse mesmo total. Para detalhar mais ainda o perfil da população brasileira, o IBGE faz uso de outros dados, agora mediante o quesito religião. Os dados apresentados fazem alusão aos sem-religião porque são dados convenientes à presente tese. O IBGE diz que 7.217.638 de indivíduos são pardos e sem-religião, que em relação ao conjunto da população (190.755.799) dá um percentual de 3,78, e 6.075.781 são brancos e sem-religião, o que corresponde a 3,19% do total da população. Note-se que esses percentuais são calculados em relação ao total de 190.755.799, porque o objetivo do IBGE é construir o perfil da população brasileira. Na

presente tese, esses percentuais dos sem-religião são colocados na coluna proporcionalidade no Brasil.

O IBGE se ocupa com todos os percentuais relativos à população, mas não com percentuais específicos a grupos, tais como os sem-religião. A percentagem de pardos e/ou de brancos que existe, por exemplo, dentro do grupo dos sem-religião, isso nós não encontramos nas tabelas do IBGE. Sabemos quantos pardos sem-religião existem – 7.217.638 –, mas não o percentual desses dentro do próprio grupo dos sem-religião. No entanto, o próprio IBGE possibilita a realização desse cálculo. Com o valor absoluto de cada parte do grupo e do total de sem-religião torna-se possível calcular os percentuais que são internos e específicos ao grupo dos sem-religião. Esses percentuais, que têm como termo de comparação o universo dos sem-religião, isto é, os 15.335.510 de indivíduos, se referem unicamente ao grupo dos sem-religião. É aqui que se situa a coluna proporcionalidade no grupo. Para exemplificar, apresenta-se, em seguida, além dos percentuais da população brasileira e da proporcionalidade no Brasil, os percentuais relativos ao próprio grupo dos sem-religião, isto é, à proporcionalidade no grupo (em negrito). Eis a tabela:

Tabela II – Percentuais da população e dos sem-religião por cor ou raça no Brasil e no grupo, conforme o Censo de 2010

Raças	População brasileira	Sem-religião	
		proporcionalidade no Brasil	proporcionalidade no grupo
Parda	43,42	3,78	47,06
Branca	47,51	3,19	39,62

Fontes: Elaborada pelo autor; IBGE, 2017n.

Os percentuais da coluna proporcionalidade no grupo referem-se às percentagens dentro do próprio grupo. Observe-se, como exemplo, a raça parda. A tabela indica que dentro do grupo dos sem-religião 47,06% se dizem pardos. Como se chega a esse valor? A referência agora não é mais a população brasileira, mas o próprio grupo. Os 100% agora são os 15.335.510 de indivíduos sem-religião, que é o total do grupo. Posto isso, tem-se o seguinte: entre 15.335.510 de sem-religião, 7.217.638 dizem ser da raça parda, o que equivale a 47,06% do grupo. Esses percentuais são pertinentes e necessários porque por meio deles pode-se construir o perfil do grupo dos sem-religião, o que possibilita analisar o grupo dos sem-religião comparativamente à população brasileira e descobrir possíveis elementos que diferenciam um perfil do outro. É importante ter presente o sentido dos percentuais dos sem-religião proporcionalidade no Brasil e proporcionalidade no grupo pelo fato de serem

mencionados no desenvolvimento do presente trabalho, de modo especial na seção 1, do capítulo I.²⁶⁴

²⁶⁴ Uma forma de asseverar o rigor dos percentuais dos sem-religião é realizar a soma dos percentuais de cada coluna. Por exemplo, como os percentuais proporcionalidade no Brasil indicam o número de sem-religião no Brasil, a soma de todos os percentuais dessa coluna terá que dar 8,04%, pelo fato de esse ser o valor do percentual nacional. O mesmo raciocínio vale para os percentuais proporcionalidade no grupo. Como esses percentuais refletem as percentagens totais e específicas do grupo dos sem-religião, nesse caso o referencial é o total do grupo, a soma de todos os percentuais dessa coluna terá que dar 100%, ou algum valor demasiadamente contíguo.

APÊNDICE B – Tabelas e gráficos com os dados completos

Tabela 5 – Percentuais dos sem-religião e da população de 25 anos ou mais de idade por nível de instrução no Censo de 2010, no Brasil

Níveis de instrução	População brasileira	Sem-religião ²⁶⁵		Pontos percentuais
		proporcionalidade no Brasil ²⁶⁶	proporcionalidade no grupo ²⁶⁷	
Superior Completo	11,27	0,79	10,91	-0,36
Médio completo e superior incompleto	24,56	1,79	24,68	0,12
Fundamental completo e médio incompleto	14,65	1,13	15,58	0,93
Sem instrução e fundamental incompleto ...	49,25	3,53	48,57	-0,68

Fontes: Elaborada pelo autor; IBGE, 2017f.

Tabela 6 – Percentuais dos sem-religião e da população de 10 anos ou mais de idade segundo as classes de rendimento nominal mensal no Censo de 2010, no Brasil

Classes de rendimento nominal mensal ²⁶⁸	População brasileira	Sem religião ²⁶⁹		Pontos percentuais
		proporcionalidade no Brasil ²⁷⁰	proporcionalidade no grupo ²⁷¹	
Sem rendimento	3,62	0,41	5,24	1,62
Até 1/8 de salário mínimo ²⁷²	4,36	0,34	4,38	0,02
..				
Mais de 1/8 a 1/4	6,45	0,57	7,31	0,86
Mais de 1/4 a 1/2	17,18	1,55	19,68	2,5
Mais de 1/2 a 1	27,73	2,19	27,87	0,14
Mais de 1 a 2	22,68	1,54	19,61	-3,07
Mais de 2 a 3	7,41	0,46	5,91	-1,5
Mais de 3 a 5	5,40	0,35	4,49	-0,91
Mais de 5 a 10	3,51	0,27	3,41	-0,1
Mais de 10	1,65	0,17	2,10	0,45

Fontes: Elaborada pelo autor; IBGE, 2017r.

²⁶⁵ Os sem religião que se enquadram nesta tabela são em termos absolutos 8.036.386, o que equivale a um percentual geral de 7,07%.

²⁶⁶ Os percentuais sem-religião proporcionalidade no Brasil são calculados tendo como referencial o total da população brasileira (190.755.799). Esses percentuais se referem aos sem-religião que existem no Brasil.

²⁶⁷ Os percentuais sem-religião proporcionalidade no grupo são calculados tendo como referencial o total de sem-religião, neste caso o valor é de 8.036.386. Esses percentuais refletem o perfil do grupo dos sem-religião

²⁶⁸ Rendimento nominal mensal corresponde à soma dos rendimentos que uma pessoa de 10 anos ou mais de idade recebeu no período de um mês através do trabalho e de outras fontes.

²⁶⁹ Os sem religião que se enquadram nesta tabela são em termos absolutos 12.660.489, o que equivale a um percentual geral de 7,86%.

²⁷⁰ Os percentuais dos sem-religião proporcionalidade no Brasil são calculados tendo como referencial o total da população brasileira (190.755.799). Esses percentuais se referem aos sem-religião que existem no Brasil.

²⁷¹ Os percentuais dos sem-religião proporcionalidade no grupo são calculados tendo como referencial o total de sem-religião, neste caso o valor é de 12.660.489. Esses percentuais refletem o perfil do grupo dos sem-religião

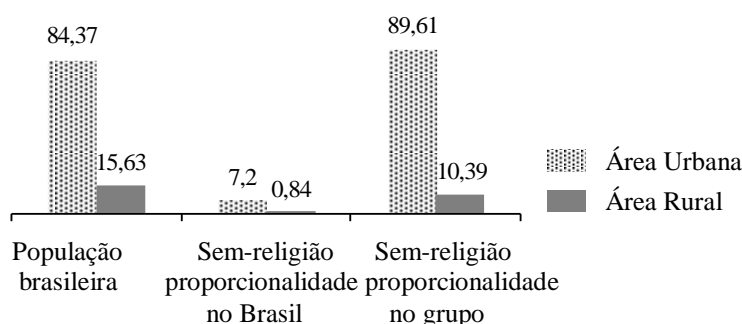
²⁷² Trata-se do salário mínimo da época em que foi realizado o Censo de 2010.

Tabela 7 – Percentuais dos sem-religião e da população por grandes regiões no Censo de 2010, no Brasil

Grandes regiões	População brasileira	Sem-religião		Pontos percentuais
		proporcionalidade nas Grandes Regiões ²⁷³	proporcionalidade no grupo ²⁷⁴	
Norte	8,31	7,75	8,02	-0,29
Nordeste	27,83	8,29	28,68	0,85
Centro-Oeste	7,37	8,42	7,72	0,35
Sudeste	42,13	8,96	46,97	4,24
Sul	14,36	4,82	8,61	-5,75

Fontes: Elaborada pelo autor. IBGE, 2017a.²⁷⁵

Gráfico 3 – Percentuais dos sem-religião e da população por situação do domicílio no Brasil, segundo o Censo de 2010



Fonte: IBGE, 2017d.²⁷⁶

²⁷³ Diferente das tabelas anteriores, estes percentuais se referem aos sem-religião que existem em cada Grande Região. Portanto, cada um desses percentuais é calculado a partir do total da população e do total de sem-religião de cada Grande Região.

²⁷⁴ Lembramos que os percentuais da coluna proporcionalidade no grupo refletem o perfil do grupo dos sem-religião e são calculados tendo como referencial o total de sem-religião (15.335.510).

²⁷⁵ Exceto os percentuais dos sem-religião proporcionalidade no Brasil, os demais percentuais foram calculados pelo autor a partir dos valores absolutos registrados na Tabela 137 (IBGE, 2017a), especificamente os que se referem à população total do Brasil e à população de cada Grande Região, assim como os que indicam o total de sem-religião no Brasil e o total de sem-religião de cada Grande Região.

²⁷⁶ Os percentuais dos sem-religião proporcionalidade no Brasil têm como referencial total a população brasileira. Por isso, esses percentuais dizem que do total de indivíduos residentes na área urbana 7,20% são sem-religião e do total que reside na área rural 0,84% é sem-religião.

**ANEXO A – Percentuais dos sem-religião nos estados do Amazonas, Ceará, Goiás,
Minas Gerais e Rio Grande do Sul**

Tabela I – Os sem-religião em percentual no Estado do Amazonas

(62 municípios pesquisados)

1.	Santa Isabel do Rio Negro	30,54
2.	Atalaia do Norte	25,84
3.	Novo Airão	13,04
4.	Manaquiri	12,33
5.	Carauari	11,09
6.	Barcelos	11,00
7.	Autazes	10,88
8.	Rio Preto da Eva	10,69
9.	Iranduba	9,98
10.	Itamarati	8,84
11.	Presidente Figueiredo	8,63
12.	Maraã	8,54
13.	Itapiranga	7,70
14.	Careiro	7,38
15.	Jutaí	7,10
16.	Apuí	6,93
17.	Caapiranga	6,90
18.	Ipixuna	6,90
19.	MANAUS	6,82

Fonte: IBGE, 2017a.

Tabela II – Os sem-religião em percentual no Estado do Ceará

(184 municípios pesquisados)

1.	Icapuí	8,46
2.	Eusébio	8,02
3.	Maracanaú	7,94
4.	Horizonte	7,50
5.	Aquiraz	7,39
6.	Fortim	7,31
7.	Tabuleiro do Norte	7,31
8.	Itaitinga	7,28
9.	Acarape	7,27
10.	Quixelô	6,97
11.	Caucaia	6,95
12.	São João do Jaguaribe	6,95
13.	FORTALEZA	6,65

Fonte: IBGE, 2017a.

Tabela III – Os sem-religião em percentual no Estado de Goiás
(246 municípios pesquisados)

(continua)

1.	Serranópolis	24,28
2.	Novo Planalto	20,22
3.	Alto Paraíso de Goiás	16,32
4.	Lagoa Santa	15,67
5.	Aloândia	14,79
6.	Santo Antônio de Goiás	14,14
7.	Cachoeira Alta	13,89
8.	Cristianópolis	13,73
9.	Itajá	13,61
10.	Mairipotaba	13,18
11.	Terezópolis de Goiás	13,06
12.	Senador Canedo	12,78
13.	Anhanguera	12,68
14.	São João da Paraúna	12,22
15.	Jataí	12,10
16.	Palestina de Goiás	12,03
17.	Planaltina	12,02
18.	Aruanã	12,00
19.	Nova Aurora	11,86
20.	Aporé	11,85
21.	Joviânia	11,78
22.	Cachoeira de Goiás	11,60
23.	Santa Helena de Goiás	11,43
24.	Caturaí	11,40
25.	Cachoeira Dourada	11,36
26.	Águas Lindas de Goiás	11,34
27.	Campestre de Goiás	11,34
28.	Maurilândia	11,34
29.	Gouvelândia	11,32
30.	Caiapônia	11,31
31.	Palminópolis	11,30
32.	Buriti de Goiás	11,28
33.	Santo Antônio do Descoberto	11,16
34.	Castelândia	11,13
35.	Panamá	11,12
36.	São Simão	11,06
37.	Rianópolis	10,97
38.	Água Limpa	10,96
39.	São Domingos	10,94
40.	Caldas Novas	10,93
41.	Inaciolândia	10,86
42.	Perolândia	10,84
43.	Leopoldo de Bulhões	10,78

		(conclusão)
44.	Goianira	10,69
45.	Aragarças	10,64
46.	Bonópolis	10,60
47.	Barro Alto	10,47
48.	Amorinópolis	10,37
49.	Aparecida de Goiânia	10,37
50.	Montividiu	10,37
51.	Novo Gama	10,36
52.	Guaraíta	10,34
53.	Campos Verdes	10,20
54.	Bom Jesus de Goiás	10,14
55.	Bonfinópolis	10,08
56.	Adelândia	10,06
57.	Vila Boa	10,00
58.	Vicentinópolis	9,98
59.	Caldazinha	9,96
60.	Goiatuba	9,89
61.	Cumari	9,87
62.	Morro Agudo de Goiás	9,77
63.	Morrinhos	9,76
64.	Abadia de Goiás	9,69
65.	Britânia	9,65
66.	Itumbiara	9,62
67.	Jandaia	9,57
68.	Teresina de Goiás	9,57
69.	Chapadão do Céu	9,36
70.	Palmeiras de Goiás	9,32
71.	Itapuranga	9,21
72.	Heitorai	9,12
73.	Edealina	9,11
74.	GOIÂNIA	9,11

Fonte: IBGE, 2017a.

Tabela IV – Os sem-religião em percentual no Estado de Minas Gerais

(853 municípios pesquisados)

		(continua)
1.	Cuparaque	19,28
2.	Ipaba	16,67
3.	Delta	16,08
4.	Berizal	15,21
5.	Monte Alegre de Minas	14,69
6.	Pirajuba	13,74
7.	Mantena	13,26
8.	São João do Manteninha	13,21

(continuação)

9.	Goiabeira	13,05
10.	Galileia	12,64
11.	Naque	12,15
12.	São Geraldo do Baixo	12,15
13.	Aimorés	12,08
14.	Central de Minas	12,08
15.	Marliéria	11,95
16.	Belo Oriente	11,94
17.	Mata Verde	11,86
18.	Santana do Paraíso	11,74
19.	Mathias Lobato	11,58
20.	São João do Oriente	11,33
21.	Divino das Laranjeiras	11,29
22.	Alto Caparaó	11,27
23.	São Félix de Minas	11,10
24.	Resplendor	11,02
25.	Nanuque	10,92
26.	Nova Belém	10,86
27.	Ribeirão das Neves	10,79
28.	Fronteira	10,76
29.	São José do Divino	10,66
30.	Pedra Bonita	10,44
31.	Caparaó	10,41
32.	Mutum	10,29
33.	Estrela Dalva	10,26
34.	Caiana	10,12
35.	Vespasiano	10,07
36.	Vargem Alegre	9,95
37.	Ipatinga	9,70
38.	Capinópolis	9,63
39.	Tumiritinga	9,50
40.	Ibirité	9,48
41.	Itabirinha	9,48
42.	Espera Feliz	9,47
43.	Coronel Fabriciano	9,45
44.	Betim	9,43
45.	Timóteo	9,36
46.	Divisa Alegre	9,35
47.	Cachoeira Dourada	9,33
48.	Nacip Raydan	9,33
49.	São João do Manhuaçu	9,31
50.	Recreio	9,25
51.	Tupaciguara	9,24
52.	Frutal	9,19
53.	Cristália	9,18
54.	Santa Luzia	9,15
55.	Volta Grande	9,13

		(conclusão)
56.	Jaguaraçu	9,05
57.	Chiador	8,99
58.	Periquito	8,93
59.	Esmeraldas	8,87
60.	Taparuba	8,85
61.	São Joaquim de Bicas	8,72
62.	Uberlândia	8,38
63.	Dionísio	8,34
64.	Canápolis	8,32
65.	Pingo-d'Água	8,28
66.	Planura	8,26
67.	Bugre	8,16
68.	Conceição das Alagoas	8,06
69.	Uberaba	8,05
70.	Martins Soares	8,04
71.	Umburatiba	8,03
72.	BELO HORIZONTE	8,02

Fonte: IBGE, 2017a.

Tabela V – Os sem-religião em percentual no Estado do Rio Grande do Sul

(496 municípios pesquisados)

1.	Chuí	54,24
2.	Capão do Leão	28,68
3.	Santa Vitória do Palmar	22,72
4.	Herval	22,65
5.	Pedro Osório	22,55
6.	Rio Grande	22,39
7.	Pelotas	21,03
8.	Cerrito	19,72
9.	Sant'Ana do Livramento	16,24
10.	Lajeado do Bugre	16,14
11.	Pinheiro Machado	15,34
12.	Redentora	14,84
13.	Bagé	14,69
14.	Jaguarão	14,45
15.	São José do Norte	14,27
16.	Piratini	13,44
17.	Arroio Grande	12,51
18.	Quaraí	12,18
19.	Candiota	11,47
20.	Dom Pedrito	11,03
21.	Manoel Viana	10,90
22.	PORTO ALEGRE	10,69

Fonte: IBGE, 2017a.

APÊNDICE C – O questionário usado na pesquisa qualitativa



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

QUESTIONÁRIO – Pesquisa “A palavra dos sem-religião”

1. SÓ PODERÃO PARTICIPAR deste Questionário:

A. **APENAS pessoas que dizem não ter religião**, que podem ser:

- **Ateias**: não acreditam na existência de algo Transcendente;
- **Agnósticas**: não acreditam e são indiferentes à questão da existência de algo Transcendente;
- **Pessoas com fé, mas sem religião**: são pessoas que não estão ligadas a nenhuma religião, mas acreditam em algo Transcendente (Deus, Ser Supremo, Força Superior, Energia Universal, Entidades ou Seres sobrenaturais, etc.).

B. **APENAS pessoas com idade de 15 anos em diante**;

C. **APENAS pessoas que assinaram a Declaração de Consentimento Livre e Esclarecido para participar desta pesquisa.**

NÃO TENHA PRESSA EM RESPONDER.

Com o Questionário em mãos, você pode responder uma parte num dia, outra parte noutro dia, etc. Pode rasurar (riscar) para corrigir alguma coisa. O importante é que a correção (a nova resposta) fique legível;

Se não quiser responder alguma questão, deixe em branco e pule para a seguinte;

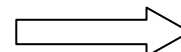
Por favor, o **PRAZO DE ENTREGA** é 28 DE JULHO DE 2017.

Se você recebeu o Questionário de mim, Álvaro Vieira, eu mesmo irei à sua residência pegar; se você recebeu de outra pessoa, depois de preenchido devolva, por favor, o Questionário a essa mesma pessoa.

Caso queira algum esclarecimento sobre alguma questão, é só entrar em contato via email (joalvarovieira@gmail.com), telefone fixo (31-34821373) ou WhatsApp (31-993494925).

MUITO GRATO!

Vamos ao Questionário...



A. UM POUCO SOBRE VOCÊ...

A.1. Dados básicos (peço que preencha, por favor, o que está em verde):

Nome (opcional):

Idade:

Sexo (marque com um X):

Masc.

Fem.

Cor ou Raça (marque com um X)

Amarela

Branca

Indígena

Negra

Parda

(cor de pele
morena)

Atualmente estou (marque com um X)

Estudando

Trabalhando

e estudando

Trabalhando

Desempregado(a)

Rendimento mensal (marque com um X)

- Sem rendimento
- Até 1 salário mínimo
- Mais de 1 a 3 salários mínimos
- Mais de 3 a 5 salários mínimos
- Mais de 5 a 15 salários mínimos
- Mais de 15 salários mínimos

Nível de escolaridade (marque com um X)

- Sem escolaridade
- Fundamental incompleto
- Fundamental completo
- Médio incompleto
- Médio completo
- Superior incompleto
- Superior completo

Endereço eletrônico:

(é opcional; preencha caso queira receber o resultado final desta pesquisa)

continua

Um pouco sobre você



A.2. No grupo dos *sem-religião*, segundo o IBGE, existem três subgrupos:

- a. os *sem-religião com fé* (não seguem nenhuma religião, mas acreditam em Deus ou em algo transcendente);
- b. os *sem-religião ateus* (argumentam com convicção a não existência de Deus);
- c. os *sem-religião agnósticos* (não acreditam e são indiferentes à questão da existência de Deus, porque acerca disso nada se pode dizer).

Atualmente, você afirma ser (*marque com um X*):

Sem-religião com fé

Sem-religião ateu

Sem-religião agnóstico

Se quiser apontar alguma razão, escreva no seguinte retângulo:

A.3. Você afirma ser uma pessoa sem religião. Então, **no seu modo de ver...**

... não ter religião é:

A.4. Quando você era criança, **qual era a tradição religiosa de seus pais?** (*se eles compartilhavam da mesma opção, marque com um X. Se tinham opções diferentes, marque a opção do pai com um P e a opção da mãe com um M*)

Católica	<input type="checkbox"/>	Outra declaração afro-brasileira	<input type="checkbox"/>
Evangélica / Protestante	<input type="checkbox"/>	Judaísmo	<input type="checkbox"/>
Outra declaração cristã	<input type="checkbox"/>	Hinduísmo	<input type="checkbox"/>
Ig. J. Cristo dos Santos Últimos Dias	<input type="checkbox"/>	Budismo	<input type="checkbox"/>
Testemunhas de Jeová	<input type="checkbox"/>	Outra religião oriental	<input type="checkbox"/>
Espírita	<input type="checkbox"/>	Islamismo	<input type="checkbox"/>
Candomblé	<input type="checkbox"/>	Tradição esotérica	<input type="checkbox"/>
Umbanda	<input type="checkbox"/>	Tradição indígena	<input type="checkbox"/>
		Não tinha (tinham) religião	<input type="checkbox"/>

Outra declaração que não está em cima Qual?

continua

Um pouco sobre você

A.5. Você foi sempre *sem-religião*? (marque com um X)

Sim

Não

(se sua resposta foi '**Não**' passe para A.6., se '**Sim**', pule para A.7.)

A.6. Se você participou de uma só religião, marque com um X.

Se você participou de mais de uma religião, marque numericamente as religiões pelas quais já passou do seguinte modo: **marque a sua religião de origem com 1, a segunda religião em que participou marque com 2, e assim sucessivamente.**

Católica	<input type="checkbox"/>	Outra declaração afro-brasileira	<input type="checkbox"/>
Evangélica / Protestante	<input type="checkbox"/>	Judaísmo	<input type="checkbox"/>
Outra declaração cristã	<input type="checkbox"/>	Hinduísmo	<input type="checkbox"/>
Ig. J. Cristo dos Santos Últimos Dias	<input type="checkbox"/>	Budismo	<input type="checkbox"/>
Testemunhas de Jeová	<input type="checkbox"/>	Outra religião oriental	<input type="checkbox"/>
Espírita	<input type="checkbox"/>	Islamismo	<input type="checkbox"/>
Candomblé	<input type="checkbox"/>	Tradição esotérica	<input type="checkbox"/>
Umbanda	<input type="checkbox"/>	Tradição indígena	<input type="checkbox"/>
		Outra declaração que não está na lista	<input type="checkbox"/>

Se assinalou a alternativa "*Outra declaração que não está na lista*", qual é essa declaração?

(prossiga na questão A.7.)

A.7. Motivos que levaram você a se tornar *sem-religião*. Aponte os motivos (de 1 a 3) que para você foram os **mais marcantes na tomada de sua decisão.**

1.
2.
3.

Se quiser comentar algo, é só escrever no retângulo a seguir:

A.8. Você costuma participar, vez por outra, de alguma atividade ou rito de alguma religião? (marque com um X)

Sim Não

(se 'Sim') Pode explicar: 1. Em que atividade ou rito? 2. Por qual motivo?

1.

2.

A.9. Você participa de algum grupo, movimento, entidade ou organização que não seja de cunho religioso (ao nível virtual ou real / concreto)? (marque com um X)

Sim Não

(se 'Sim') 1. Qual o nome desse grupo?

Aponte um ou dois motivos que levam você a participar desse grupo.

1.

2.

Antes de prosseguir e entrar nas perguntas do **Bloco B**, **recomendo que leia a seguinte observação.**

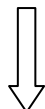
Nos dois blocos que se seguem, o Questionário tem como foco os assuntos “**Igreja**” (**Bloco B**) e “**Religião**” (**Bloco C**). Para ajudar na compreensão, é importante distinguir esses dois termos.

Neste Questionário o termo “**Igreja**” refere-se à Instituição, ou seja, à forma de organização e aos atos religiosos que são realizados pelos fieis e pelos líderes religiosos (padres e pastores).

O termo “**Religião**” refere-se à doutrina à qual todos os membros aderem e se submetem. É importante lembrar que toda a doutrina inclui crenças e normas que determinada religião sustenta ao longo dos tempos.

Neste Questionário dá-se destaque ao assunto “Igreja” porque a sociedade brasileira foi marcada historicamente pela presença maciça da tradição cristã. Essa tradição se desdobrou em várias confissões — católica, protestante, pentecostal e neopentecostal —, as quais se manifestam em espaços comumente chamados de “igrejas”.

Retomemos o Questionário...



B. SOBRE IGREJA (ou igrejas)

B.1. Em sua opinião, por que as pessoas se vinculam a alguma igreja? Aponte 1, 2 ou 3 motivos.

1.
2.
3.

B.2. O que mais desaponta você nas igrejas de hoje? Aponte 1, 2 ou 3 ideias.

B.3. Tem algo a apontar de positivo nas igrejas de hoje?

Sim

Não

(se ‘Sim’) O quê?

continua

Sobre Igreja



B.4. Do seu ponto de vista, as igrejas têm algo a contribuir para o bem das pessoas e da sociedade, na atualidade? (marque com um X)

Sim

Não

(se 'Sim') O quê?

C. SOBRE RELIGIÃO

C.1. Quando o assunto é “Religião”, qual é a primeira coisa (imagem, ideia...) que lhe vem à cabeça?

C.2. Para você, “Religião” é...

C.3. Em sua opinião, por que as pessoas seguem uma religião? Aponte 1, 2 ou 3 motivos.

1.

2.

3.

C.4. Do seu ponto de vista, existe algo de bom (de valor) na Religião?*(marque com um X)**(se 'Sim') O quê?*Sim Não

(se 'Não') Por quê?

C.5. É possível uma pessoa ter religiosidade sem pertencer a uma religião?*(marque com um X)*Sim Não

Por quê?

D. SOBRE DEUS**D.1. Você acredita em *(marque com um X)*:**Deus Deuses Entidades sobrenaturais Não acredito em nada superior e/ou sobrenatural Acerca disso nada posso dizer
 continua **Sobre Deus** 

D.2. Pelo fato de a sociedade brasileira ser influenciada histórica e culturalmente pela tradição cristã, **cada pessoa, acreditando ou não, tem uma ideia de Deus. Mesmo as pessoas que negam a existência de Deus, têm uma ideia do Deus que os outros professam.** Nesse sentido, **quem é Deus para você?** Aponte 1, 2 ou 3 ideias.

D.3. É importante ter fé? (marque com um X)

Sim

Não

Por quê?

E. SOBRE VALORES E O TER UM SENTIDO NA VIDA

E.1. O que é “Espiritualidade” para você?

E.2. É fundamental ter um sentido na vida? (marque com um X)

Sim

Não

Por quê?

continua

Valores e Sentido na vida



E.3. Para você, quais são os valores que são essenciais na vida de uma pessoa? Indique pelo menos 3.

1.
2.
3.

E.4. Se uma pessoa não segue ou não tem religião, como pode alimentar / cultivar esses valores na vida?

E.5. É possível falar-se de espiritualidade sem religião? (marque com um X)

Sim

Não

Por quê?

Grato pela sua disponibilidade, generosidade e interesse em participar deste Questionário. Se colocou acima o seu endereço eletrônico, enviarei depois o resultado final desta pesquisa.

Abraço,

JOSÉ ÁLVARO CAMPOS VIEIRA

APÊNDICE D – O panfleto de divulgação da pesquisa qualitativa

PESQUISA “COM A PALAVRA, OS SEM-RELIGIÃO”

Se você é uma pessoa que diz *NÃO TER RELIGIÃO*, seja bem-vinda.

É bem-vindo(a) porque você está sendo **convidado(a) a participar de uma pesquisa, por meio de um Questionário**, a ser preenchido por você. É simples. Não é entrevista. A pesquisa faz parte de um projeto de doutorado, realizado na PUC Minas, e tem como **finalidade**: 1. Escutar a palavra dos sem-religião, concretamente dos bairros de Belo Horizonte onde o percentual dos sem-religião é o mais elevado; 2. Levar a voz dos sem-religião à Academia (universidades) e a outros espaços que se interessam em compreender os fenômenos que ocorrem na sociedade brasileira. **São consideradas sem-religião:**

- **peçoas ateias**, que são as que não acreditam na existência de algo Transcendente;
- **peçoas agnósticas**, que não acreditam e são indiferentes à questão da existência de algo Transcendente, porque acerca disso nada se pode dizer;
- **peçoas com fé, mas sem religião**, que são as que não estão ligadas a nenhuma religião, mas acreditam em algo Transcendente (Deus, Força Superior, Entidades ou Seres sobrenaturais, etc.).

Se estiver interessado(a) em conhecer mais sobre essa pesquisa e até participar, por favor, entre em contato comigo, Álvaro Vieira, via e-mail (joalvarovieira@gmail.com), telefone (34821373) ou WhatsApp (993494925). Desde já, o meu sincero agradecimento pela atenção e, quem sabe, pela sua participação nesta pesquisa. *Abraço.*

PESQUISA “COM A PALAVRA, OS SEM-RELIGIÃO”

Se você é uma pessoa que diz *NÃO TER RELIGIÃO*, seja bem-vinda.

É bem-vindo(a) porque você está sendo **convidado(a) a participar de uma pesquisa, por meio de um Questionário**, a ser preenchido por você. É simples. Não é entrevista. A pesquisa faz parte de um projeto de doutorado, realizado na PUC Minas, e tem como **finalidade**: 1. Escutar a palavra dos sem-religião, concretamente dos bairros de Belo Horizonte onde o percentual dos sem-religião é o mais elevado; 2. Levar a voz dos sem-religião à Academia (universidades) e a outros espaços que se interessam em compreender os fenômenos que ocorrem na sociedade brasileira. **São consideradas sem-religião:**

- **peçoas ateias**, que são as que não acreditam na existência de algo Transcendente;
- **peçoas agnósticas**, que não acreditam e são indiferentes à questão da existência de algo Transcendente, porque acerca disso nada se pode dizer;
- **peçoas com fé, mas sem religião**, que são as que não estão ligadas a nenhuma religião, mas acreditam em algo Transcendente (Deus, Força Superior, Entidades ou Seres sobrenaturais, etc.).

Se estiver interessado(a) em conhecer mais sobre essa pesquisa e até participar, por favor, entre em contato comigo, Álvaro Vieira, via e-mail (joalvarovieira@gmail.com), telefone (34821373) ou WhatsApp (993494925). Desde já, o meu sincero agradecimento pela atenção e, quem sabe, pela sua participação nesta pesquisa. *Abraço.*

APÊNDICE E – Carta enviada às escolas dos bairros para a divulgação da pesquisa

Belo Horizonte, 01 de agosto de 2017

À DIREÇÃO DA ESCOLA

Uma pesquisa, intitulada “A palavra dos sem-religião”, será realizada nos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril, da Região Leste da cidade de Belo Horizonte. Serão convidados a participar dessa pesquisa moradores desses mesmos bairros, dos 15 anos em diante e que afirmam ser sem-religião. São consideradas sem-religião pessoas que dizem ser ora ateias (não acreditam na existência de algo transcendente), ora agnósticas (não acreditam e são indiferentes à questão da existência de algo transcendente, porque acerca disso nada se pode dizer), ora pessoas com fé, mas sem religião (não estão ligadas a nenhuma religião, mas acreditam em algo transcendente, como Deus, Força Superior, Entidades ou Seres sobrenaturais, etc.). A pesquisa faz parte de um projeto de doutorado, aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUC Minas (número do certificado: 63065516.7.0000.5137), e tem como objetivos: 1. Escutar a palavra dos sem-religião, concretamente dos bairros de Belo Horizonte onde o percentual dos sem-religião é o mais elevado; 2. Levar a voz dos sem-religião à Academia (universidades) e a outros espaços que se interessam em compreender os fenômenos que ocorrem na sociedade brasileira. Trata-se de uma pesquisa de caráter exclusivamente científico. Esse rigor exige e garante que da parte do pesquisador e durante a realização da pesquisa não se enfatizará, em nenhum momento, alguma apologia, seja em detrimento às religiões, seja em benefício de alguma tradição religiosa.

Eu, José Álvaro Campos Vieira, idealizador da pesquisa “A palavra dos sem-religião”, aluno da PUC Minas, doutorando em Ciências da Religião, venho, através desta, **solicitar a autorização da Direção da Escola**
para a divulgação da pesquisa, se possível nas salas, na hora das aulas, porque nesse momento é mais fácil de conquistar a atenção dos(as) alunos(as). O tempo necessário para isso é aproximadamente dez minutos. Ou então, por meio de outra alternativa, conforme decisão da Direção.

Grato pela atenção.

Atenciosamente,

José Álvaro Campos Vieira

APÊNDICE F – Carta enviada às organizações locais para a divulgação da pesquisa

Belo Horizonte, 01 de agosto de 2017

À DIREÇÃO DO(A)

Uma pesquisa, intitulada “A palavra dos sem-religião”, será realizada nos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril, da Região Leste da cidade de Belo Horizonte. Serão convidados a participar dessa pesquisa moradores desses mesmos bairros, dos 15 anos em diante e que afirmam ser sem-religião. São consideradas sem-religião pessoas que dizem ser ora ateias (não acreditam na existência de algo transcendente), ora agnósticas (não acreditam e são indiferentes à questão da existência de algo transcendente, porque acerca disso nada se pode dizer), ora pessoas com fé, mas sem religião (não estão ligadas a nenhuma religião, mas acreditam em algo transcendente, como Deus, Força Superior, Entidades ou Seres sobrenaturais, etc.). A pesquisa faz parte de um projeto de doutorado, aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUC Minas (número do certificado: 63065516.7.0000.5137) e tem como objetivos: 1. Escutar a palavra dos sem-religião, concretamente dos bairros de Belo Horizonte onde o percentual dos sem-religião é o mais elevado; 2. Levar a voz dos sem-religião à Academia (universidades) e a outros espaços que se interessam em compreender os fenômenos que ocorrem na sociedade brasileira.

Eu, José Álvaro Campos Vieira, idealizador da pesquisa “A palavra dos sem-religião”, aluno da PUC Minas, doutorando em Ciências da Religião, venho, através desta, **solicitar o apoio da Direção do(a)** **para a divulgação da pesquisa** entre as pessoas que participam das atividades promovidas pela instituição. Tratando-se de uma pesquisa de caráter exclusivamente científico, garanto que de minha parte, em nenhum momento, não se enfatizará durante a realização da pesquisa alguma apologia, seja em detrimento às religiões, seja em benefício de alguma tradição religiosa.

Grato pela atenção.

Atenciosamente,

José Álvaro Campos Vieira

ANEXO B – Percentuais dos sem-religião, católicos e evangélicos em Belo Horizonte, no ano de 2010

BELO HORIZONTE – PERCENTUAIS DOS SEM-RELIÇÃO, CATÓLICOS E EVANGÉLICOS EM 2010

SEM-RELIÇÃO	CATÓLICOS	EVANGÉLICOS	BAIRROS DA ÁREA DE PONDERAÇÃO
14,7	47,2	35,0	Alto Vera Cruz, Baleia, Cidade Jardim Taquaril, Conjunto Taquaril, Granja de Freitas, Taquaril e Vila de Ária
13,2	43,4	39,5	Bairro das Indústrias II, Cabana do Pai Tomás, Vila Vista Alegre e Vista Alegre
11,7	44,5	40,5	Conj. Floramar, Granja Werneck, Jardim Felicidade, Monte Azul, Novo Aarão Reis, Novo Tupi, Ribeiro de Abreu e Solimões
11,7	40,5	43,6	Fazendinha, Vila Marçola, Santana do Cafezal, Vila Nova São Lucas e N. Sra. Aparecida, N. Sra. da Conceição, N. Sra. de Fátima e N. Sra. do Rosário
10,9	52,1	34,4	Jardim dos Comerciários, Mantiqueira, Maria Helena, Nova América, Vila Mantiqueira e Vila Sesc.
10,8	69,5	7,6	Novo São Lucas, Santa Isabel, São Lucas e Serra
10,5	53,6	29,9	Apolônia, Copacabana, Jardim Leblon, Unidas, Universo, Várzea da Palma, Vila Copacabana e Vila Jardim Leblon
10,0	44,3	40,8	Acaiaca, Antônio Ribeiro de Abreu, Beira Linha, Capitão Eduardo, Conjunto Capitão Eduardo, Conjunto Paulo VI, Nazaré e Vista do Sol
9,8	53,2	32,5	Flamengo, Lagoinha Leblon, Piratininga, Vila Piratininga e Vila Santa Mônica

Fonte: IBGE – Censo demográfico 2010.

Organização dos dados: CARVALHO, Izabella (Cegipar-PUC Minas).

ANEXO C – Fotos dos bairros Alto Veraz Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril**BAIRRO ALTO VERA CRUZ**

Fonte: Fotografia do autor.

BAIRRO TAQUARIL

Escola Estadual Professora Alaíde Lisboa de Oliveira

Fonte: Fotografia do autor.

CONJUNTO TAQUARIL

Fonte: (BHZ PERIFERIA, 2017).

APÊNDICE G – Transcrição dos questionários

Total de respondentes: 45 = 100%

A.1. Dados básicos

➤ IDADE

POR IDADE

Idade	16	17	18	19	20	21	22	23	26	29	30	33
Nº indivíduos	2	4	7	7	2	1	3	4	1	1	1	1
Idade	42	43	47	48	49	50	56	59	Não declararam			
Nº indivíduos	1	1	2	1	1	1	1	2	1			

POR GRUPOS DE IDADE

Grupos de idade	Total de indivíduos	
15-19	20	= 44%
20-24	10	= 22%
25-29	2	= 4%
30-39	2	= 4%
40 anos em diante	10	= 22%
Não declararam	1	= 2%

➤ SEXO

Homens	25	=	56%
Mulheres	20	=	44%
Não declararam	-		-

➤ COR OU RAÇA

COR ou RAÇA	HOMENS	MULHERES	TOTAIS
Amarela	1	1	2 = 4%
Branca	8	7	15 = 33%
Indígena	-	-	- = -
Negra	3	6	9 = 20%
Parda	12	6	18 = 40%
Não declararam	1*	-	1 = 2%

* Esse respondente coloca 'raça humana'

➤ SITUAÇÃO ESCOLAR E/OU PROFISSIONAL ATUAL

SIT. ESCOLAR e/ou PROF.	HOMENS	MULHERES	TOTAIS
Estudando	13	11	24 = 53%
Trabalhando	3	3	6 = 13%
Trabalhando e estudando	8	5	13 = 29%
Desempregado(a)	-	2	2 = 4%
Não declararam	-	-	- = -

➤ **RENDIMENTO MENSAL**

RENDA MENSAL	HOMENS	MULHERES	TOTAIS
Sem rendimento	6	7	13 = 29%
Até 1 salário mínimo	9	7	16 = 36%
Mais de 1 a 3 salários	7	2	9 = 20%
Mais de 3 a 5 salários	2	3	5 = 11%
Mais de 5 a 10 salários	-	-	- -
Mais de 10 salários	-	-	- -
Não declararam	1	1	2 = 4%

➤ **NÍVEL DE ESCOLARIDADE**

NÍVEL DE ESCOLARIDADE	HOMENS	MULHERES	TOTAIS
Sem escolaridade	-	-	- -
Fundamental incompleto	3	4	7 = 16%
Fundamental completo	4	-	4 = 9%
Médio incompleto	13	11	24 = 53%
Médio completo	2	1	3 = 7%
Superior incompleto	-	2	2 = 4%
Superior completo	3	2	5 = 11%
Não declararam	-	-	- -

A.2. Identificação dos respondentes com os três subgrupos do grupo dos sem-religião

(continua)

	SEM-RELIÇÃO COM FÉ		SEM-RELIÇÃO ATEUS		SEM-RELIÇÃO AGNÓSTICOS	
	H*	M*	H	M	H	M
15 - 19 anos	13	5	-	-	1	1
20 - 24 anos	4	6	-	-	-	-
25 - 29 anos	1	1	-	-	-	-
30 - 39 anos	-	-	1	-	1	-
40 anos em diante	2	5	-	1	1**	1
Não declarou idade	1	-	-	-	-	-
Não declararam	-	-	-	-	-	-
Total parcial	21	17	1	1	3	2
TOTAL GERAL	38 ↓ 84%		2 ↓ 4%		5 ↓ 11%	

* H – Homens; M – Mulheres;

** O respondente não marca nenhuma das três alternativas (Sem-religião com fé; Sem-religião ateu; Sem-religião agnóstico) e escreveu “Sem religião e sem explicação”. Colocamos como agnóstico porque na questão D.1. (Você acredita em: Deus; Deuses; Entidades sobrenaturais; Não acredito em nada superior e/ou sobrenatural; Acerca disso nada posso dizer) o mesmo respondente assinala com X a alternativa “Acerca disso nada posso dizer”;

RAZÕES QUE ALGUNS RESPONDENTES APONTARAM²⁷⁷
Razões apresentadas por alguns dos 38 respondentes que nem sempre foram sem-religião²⁷⁸

SEM-RELIGIÃO COM FÉ		(continuação da A.2.)
15-19 anos		
	1.	Não são todas mas muitas igrejas tem um padrão, e querem que só algumas pessoas específicas frequentem essas igreja;
Homens	2.	Vejo muita coisa errada nas igrejas, tanto católicas quanto evangélica, prefiro não participar;
	3.	Atualmente eu não frequento nenhuma igreja evangélica, mas eu continuo tendo minha fé, leio a bíblia e tenho meus meios de comunicar com Deus;
Mulheres	-	
20-24 anos		
	4.	Diante das circunstâncias da minha família por ser dividida eu, escolhi apenas ter fé;
Homens	5.	Tenho fé em Deus e acredito na Palavra (Bíblia). Porém não frequento nem participo de nenhuma religião, pela falsidade e ipocrisia dentro dos recintos;
Mulheres	6.	Nenhuma religião me satisfaz a ponto de crer no Deus na forma que ela prega;
	7.	Tenho religião mas atualmente não sigo;
25-29 anos		
Homem	8.	Não acredito que Deus seja propriedade de alguma instituição. Deus é tudo e está em tudo;
Mulher	-	
40 anos em diante		
Homens	-	
Mulheres	9.	Fui Católica, Espírita e Evangélica por 15 anos hoje tenho fé creio em Deus;
	10.	Algumas pessoas vão a igreja brincar com a Palavra então decidi que posso crer em deus sem precisar ir na igreja;
Não declarou idade		
Homem	-	
SEM-RELIGIÃO ATEUS		
30-39 anos		
Homem	11.	Para mim o que reina é um mistério, acerca de uma explicação absoluta sobre a vida e o universo. Deus, nos moldes que são afirmados por todas as religiões, para mim de fato não existe;
40 anos em diante		
Mulher	-	
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS		
15-19 anos		
Homem	-	
Mulher	-	

²⁷⁷ As razões transcritas são citações diretas, isto é, são escritas da forma como constam nos questionários. E toda e qualquer transcrição registrada neste apêndice segue o modelo de citação direta.

²⁷⁸ As razões são expostas primeiramente em dois grupos – o grupo dos respondentes que não foram sempre sem-religião (38 respondentes) e o grupo daqueles que foram sempre sem-religião (sete respondentes). Fizemos isso pelo motivo que está colocado na nota de rodapé 279 deste mesmo Apêndice.

(continuação e conclusão da A.2.)

30-39 anos	
Homem	12. A religião é uma representação das relações sociais. Além disso, temos contradições materiais e históricas muito relevantes para responder, por isso devemos nos dedicar a elas;
40 anos em diante	
Homem	-
Mulher	-

Razões apresentadas por alguns dos sete respondentes que foram sempre sem-religião

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

15-19 anos	
Homens	-
Mulheres	-
20-24 anos	
Homens	13. Por que são igrejas uma criticando as outra e esquecendo da Palavra de Deus;
25-29 anos	
Mulher	14. Vou em igrejas católicas e também evangélicas porque me sinto bem e o louvor é incrível mas não tenho religião e acredito em Deus;
40 anos em diante	
Homens	-

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos	
Mulher	-
40 anos em diante	
Homem	-

A.3. Não ter religião é...

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

(continua)

15-19 anos	
Homens	1. [...] não se encachar em nenhum padrão religioso;
	2. Não quer dizer ser ateu, apenas não participa de grupos religiosos, mas mantenho minha fé;
	3. Não participar de algum vínculo religioso, frequentar constantemente igrejas, pagar dízimos e etc;
	4. [...] ter a sua fé própria;
	5. Não seguir a todas as regras ou ideologia de certa religião, ou não seguir a nenhuma;
	6. [...] não significa que não tenha fé em Deus;
	7. Eu tinha uma religião só que eu to muito desligado nesse momento. Não posso esprica por que e motivos pessoais;
	8. Não e questão de ter religião ou não. Eu tenho muita fé, so que prefiro esta no mundo do que fala que e da igreja e não se comporta como alguem da igreja;
Mulheres	9. É normal. Não necessito seguir uma para demonstrar que acredito em Deus;
	10. Viver sem sentido, fazendo as coisas por fazer;
	11. Ser livre de regras e limitações;
Branços 7	
20-24 anos	
Homens	12. Não entrar em discussão com outra pessoa que poça pertence a uma religião diferente;
	13. Acreditar em Deus e em seu poder, mas não nos "Homens" que se dizem ser mensageiros, pastores, padres etc... Deus é sábio e não colocaria um pecador para guiar seu povo;

(continuação e conclusão da A.3.)

14. Uma pessoa temente a Deus;

Branco 1

Mulheres	15. Não ter credibilidade em nada;
	16. Ter fé, sem ser religioso, ou seja, sem se apegar a santos, monumentos, rituais, etc., é crer que Deus existe e ter temor a Ele;
	17. Ter a fé em Deus como suficiente;
	18. É você viver livre, sem nenhuma doutrina, é você acreditar naquilo que te faz bem e não por obrigação;
	19. Ter uma crença e não ser membro dela;
	20. Quem não tem religião não significa que não tenha fé em Deus;

25-29 anos

Homem	21. Ser livre para perceber qualquer manifestação natural ou sobrenatural de Deus;
Mulher	22. Ser como uma pessoa normal como qualquer outra. Não preciso ir na igreja para acreditar em Deus pois ele está em qualquer lugar cuidando de nós;

40 anos em diante

Homens	23. Não se apegar a normas impostas pelos homens;
	24. Quem não tem religião não significa que não tenha fé em Deus;
Mulheres	25. Não sei explicar;
	26. [...] não significa que não tenha fé em Deus;
	27. Para mim não ter identidade;
	28. Quem não tem religião não significa que não tenha fé em Deus;
	Branco 1

Não declarou idade

Homem	29. Não ser religioso e mesmo assim ter fé;
-------	---

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem	30. Não acreditar, e portanto não seguir, nenhum dos dogmas / afirmações feitas pelas religiões. e quando eu digo “não seguir” não é no sentido de que tenho que fazer o oposto, mas no sentido de que sou eu mesmo quem avalia o que deve ou não deve ser feito;
-------	---

40 anos em diante

Mulher	31. Não acreditar em Deus. Não acreditar em dogmas de nenhuma religião instituída, que acredita em um ser superior capaz de influenciar a vida das pessoas;
--------	---

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem	32. Acreditar apenas no que existe;
Mulher	33. Uma decisão “simples”, pois acredito que a falta de uma religião não afeta negativamente na vida de um indivíduo;

30-39 anos

Homem	34. Não orientar o comportamento / conduta a partir de padrões estabelecidos culturalmente por essas instituições sociais;
-------	--

40 anos em diante

Homem	-
Mulher	35. Não depender de crenças para agir de forma ética.

A.4. Tradição religiosa dos pais quando o respondente era criança

		Católica	Evangélica/ Protestante	Ig. J.C. dos Stos.Últ.Di.	Testemun. Jeová	Espírita	Sem- religião
SEM-RELIGIÃO COM FÉ	C*	18	5	-	1	-	1
	M	2	8	-	1	1	-
	P	8	-	1	-	-	3
SEM-RELIGIÃO ATEUS	C	2	-	-	-	-	-
	M	-	-	-	-	-	-
	P	-	-	-	-	-	-
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS	C	5	-	-	-	-	-
	M	-	-	-	-	-	-
	P	-	-	-	-	-	-

* C – Os pais compartilhavam a mesma tradição religiosa; M – Tradição religiosa apenas da mãe; P – Tradição religiosa apenas do pai.

Observação:

Um sem-religião com fé registra que os pais compartilhavam a mesma tradição, mas não soube precisar qual era a tradição;

A.5. Foi sempre sem-religião?

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ	5 = 13%	33 = 87%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	-	2 = 100%
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS	2 = 40%	3 = 60%
TOTAIS	7 = 16%	38 = 84%

ATENÇÃO: Os percentuais que constam na linha dos TOTAIS são calculados tendo como referência o total de respondentes, no caso o valor é 45. Os percentuais das restantes linhas são calculados segundo o total de indivíduos do respectivo subgrupo. Lembrando esses valores: Sem-religião com fé: 38 = 100%; Sem-religião ateus: 2 = 100%; Sem-religião agnósticos: 5 = 100%. Esse mesmo procedimento é usado nas tabelas que se seguem, quando o teor a ser observado se rege pela lógica do *Sim* e *Não*.

A.6. Trânsito religioso (o percurso religioso dos 38 indivíduos que responderam *Não* à questão A.5.)

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

Católica → Sem-religião	12
Evangélica → Sem-religião	10
Católica → Evangélica → Sem-religião	5
Evangélica → Umbanda → Candomblé → Espírita → Sem-religião	1
Evangélica → Ig. J.C. dos Santos dos Últimos Dias → Espírita → Sem-religião	1
Espírita → Católica → Umbanda → Candomblé → Test. Jeová → Sem-religião	1
Em branco	3

* Embora 3 indivíduos registrem *Não* na questão A.5. (*Foi sempre sem-religião?*), eles deixam em branco a questão A.6. (onde eram solicitados a marcar a tradição, ou as tradições que já frequentaram). Desses 3, a tradição do pai e da mãe de um era católica; de outro, o pai era católico e a mãe evangélica; e de outro, pai católico e mãe testemunha de Jeová.

SEM-RELIGIÃO ATEUS

Católica → Sem-religião	2
-------------------------------	---

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

Católica → Sem-religião	2
Católica → Espírita → Umbanda → Sem-religião	1

A.7. Motivos que levaram a se tornarem sem-religião

Motivos que levaram os 38 respondentes que já participaram de alguma(s) tradição(ões) religiosa(s) a se tornarem sem-religião²⁷⁹

SEM-RELIGIÃO COM FÉ		(continua)
15-19 anos		
Homens	<ol style="list-style-type: none"> 1. Medo de [não] fazer o que é certo, e ser questionado pela sociedade; (grifo nosso) 2. Saber distinguir o certo do errado e ainda fazer o que é errado; 3. Não decepcionar outras pessoas, (irmãos de religião); 4. Falta de sinceridade; 5. Aproveitar para ganhar dinheiro; 6. O meu batismo na igreja dos mormons; 7. Porque acredito em Deus; 8. Por eu ser católico; 9. Porque eu confio em minha fé; 10. Universal e muita igreja [...]; 11. Minha fé não muda; 12. A maioria das vezes que disse ta na igreja, não está; 13. Quero ta no mundo do que fala que sou igreja e não seguir igreja; 14. Não adianta ficar indo na igreja e fora dela cometer pecado [...] minha escolha preferir ficar no mundo com minha fé; 15. Falta de tempo; 16. Frequentava com minha mãe, mas hoje ela não tem tempo; 17. Igreja não salva ninguém; 18. Vejo coisas que não são totalmente corretas; 19. Tenho fé que existe um Deus espiritual; 20. A falta de interesse; 21. Muitas vezes falta de tempo de frequentar o lugar da religião; 22. Não ter pai e mãe na igreja; 	
Mulheres	<ol style="list-style-type: none"> 23. Hipocrisia; 24. Excepção [acepção] de pessoas (grifo nosso); 25. Outras filosofias mais coerentes; 26. Deus existe; 27. Não preciso seguir uma religião para acreditar; 28. Não tenho vontade de seguir nenhuma religião; 29. Não concordar com algumas coisas escritas na Bíblia; 30. Sempre fui obrigada a ir na igreja por minha mãe; 31. Não me dava muito bem com as pessoas da igreja que frequentava; 	
Branços 3		
20-24 anos		
Homens	<ol style="list-style-type: none"> 32. Acho que não é necessario ir em igreja para falar com Deus; 33. Muita falsidade dentro das igrejas; 	

²⁷⁹ Na primeira transcrição dos questionários que fizemos tínhamos colocado os motivos dos 45 respondentes pela ordem habitual, ou seja, 1. pelos subgrupos; 2. por grupos de idade; 3. e pelo componente sexo. Fazemos referência a esse ordenamento na seção 2, no item 1.2.2 Operacionalização da pesquisa. Bem, no instante da análise e interpretação dos motivos julgamos pertinente separá-los, primeiramente, em dois grupos: de um lado, o grupo dos respondentes que não foram sempre sem-religião (38 respondentes); de outro lado, o grupo daqueles que foram sempre sem-religião (sete respondentes). Em cada um desses grupos a exposição dos dados segue a disposição habitual da transcrição, quer dizer, subgrupos – grupos de idade – componente sexo. A razão dessa separação se explica porque acreditamos que deve haver algum diferencial entre aqueles e aquelas que já participaram em alguma tradição religiosa, daqueles e daquelas que nunca passaram por essa experiência. Uns falam a partir ‘de dentro’, outros se pronunciam a partir ‘de fora’. Certamente, podem existir motivos comuns, mas também motivos distintos. Pensamos ser importante escutar uns e outros separadamente. Para isso, tivemos que retomar os questionários, separá-los segundo o critério desses dois grupos e transcrever todos os motivos conforme essa nova disposição. Essa é a razão, então, da diferença que se observa na exposição dos dados relativos à questão A.7.e A.2. comparando com os outros dados, das demais questões.

(continuação da A.7.)

	34. Escandalos sobre o catolicismo;
	35. “Putaria” dos dirigentes evangélicos;
	36. Desacreditar nos “homens” perante religião;
	37. Rituais muito pesados;
	38. Discordia dentro da própria Religião;
	39. Pessoas esnobes;
Mulheres	40. Falta de sinceridade;
	41. Aproveitar para ganhar dinheiro;
	42. As igrejas viraram empresas;
	43. O que eles pregam não faz sentido (algumas vezes)
	44. Eles [os que pregam?] tomam todo nosso tempo; (grifo nosso)
	45. Não concordar com a conduta da igreja / religiã católica;
	46. Não me identificar com nenhuma religião [igreja] (grifo nosso);
	47. Conviver com pai ateu e não frequentar nenhum templo ou igreja;
	48. Falsos profetas;
	49. Falta de comunhão nas igrejas;
Branco 2	
25-29 anos	
Homem	50. A ideia Deus é aberta a todos;
Mulher	-
40 anos em diante	
Homens	51. Vergonha;
	52. Não acredito no homem e sim em Deus;
Mulheres	53. Algo que aconteceram na igreja;
	54. Falta de sinceridade;
	55. Aproveitar para ganhar dinheiro;
Branco 2	
Não declarou idade	
Homem	56. Não preciso de religião [igreja] para seguir Deus (grifo nosso);
	57. Não precisamos de religião para ter fé;
	58. Não precisamos de religião para ter a presença de Deus;
SEM-RELIGIÃO ATEUS	
30-39 anos	
Homem	59. Notar que Deus não interfere na vida das pessoas e no mundo;
	60. Presença de contradições nos dogmas religiosos;
	61. Pluralidade religiosa. Cada qual se intitula a verdadeira;
40 anos em diante	
Mulher	62. Deus é uma construção humana, social, política;
	63. Estudo de filosofia;
	64. Concepção de mundo – o homem é quem constrói sua realidade;
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS	
15-19 anos	
Homem	65. O fato de crer em algo que nunca vi;
	66. As igrejas querendo apenas lucro;
Mulher	-
30-39 anos	
Homem	67. Contradições do discurso religioso;
	68. Dominação religiosa sobre os crentes;
	69. Ciência;

(continuação e conclusão da A.7.)

40 anos em diante	
Homem	-
Mulher	70. A diversidade de religiões; 71. A postura de crentes, contrária ao que pregam; 72. A dominação de povos respaldada em religiões;

Motivos que levaram sete respondentes a serem sempre sem-religião**SEM-RELIGIÃO COM FÉ**

15-19 anos	
Homens	73. Não ter certeza; 74. Não ser inteiramente descrente; 75. Achar que existe algo
Mulheres	76. Muitas gentes me contando mentiras; 77. Me cobrando algo sendo que elas estão erradas; 78. Sem vontade de estar naquela religião;

20-24 anos	
Homens	79. São igrejas uma criticando as outras e esquecendo de Deus; 80. São o mundo na igreja e a igreja no mundo;

25-29 anos	
Mulher	81. Meus pais também não tem religião. Eles também iam em várias igrejas;

40 anos em diante	
Homens	82. Cada religião tem um ensinamento, tornou-se um comércio. São lideradas quase sempre por falsos profetas;

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos	
Mulher	83. Falta de crença na fé mostrada em igrejas; 84. Falta de convicção nas palavras bíblicas; 85. Acreditar na não necessidade de uma religião específica;

40 anos em diante	
Homem	86. Humildade;

A.8. Costumam participar de alguma atividade ou rito de alguma religião?

(continua)

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ*	20 = 53%	17 = 45%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	1 = 50%	1 = 50%
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS	2 = 40%	3 = 60%
TOTAIS	23 = 51%	21 = 47%

* Brancos 1 (= 2%, relativamente ao universo de respondentes; = 3%, em relação ao respectivo subgrupo)

QUAL A ATIVIDADE

(continuação da A.8.)
POR QUAL MOTIVO**SEM-RELIGIÃO COM FÉ**

15-19 anos

Homens	1. Evangélica, em cultos	Por sempre minha mãe me leva, e as vezes me sinto bem;
	2. Católica	Não tenho motivo, as vezes da vontade de ir;
	3. Futebol, teatro, musica	-
	4. Danças evangélicas	-
	5. Batisados	-
	6. Cultos em igreja católica	Levado por parentes;
Mulheres	7. Algumas reuniões em igrejas evangélicas	-
	8. As vezes minha família convida a participar de alguns cultos	Por que não custa nada atender ao pedido;
	9. Celebração de natal e de páscoa	Para deixar minha mãe feliz e porque nessas épocas costumam ter algumas apresentações de teatro interessantes;
	10. Católica	As vezes me sinto bem indo a igreja;

Branco 1

20-24 anos

Homens	-	
Mulheres	11. Pratico orações	-
	12. Gira	Por gosto... (me sinto mais leve);
	13. As vezes vou a igreja	Senso comum;
	14. Casamentos, batizados	-

25-29 anos

Homem	15. As vezes em cultos quando sou convidado	-
Mulher	-	

40 anos em diante

Homens	16. Casamentos, batizados	-
Mulheres	17. Oração, onde nos reunimos uma vez por semana indo de casa em casa	-
	18. Casamentos, batizados	-
	19. Casamentos, batizados	-
	20. Porque meus filhos e netos genro são evangélicos	Todas as vezes que sinto triste ou com alguns problemas e estou presisando de paz;

Branco 1

Não declarou idade

Homem	-	
-------	---	--

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem	21. Raramente. Somente quando sou surpreendido quando estou em um grupo e alguém "puxa" uma oração. A minha experiência demonstra que existe uma intolerância enorme (!) com os ateus, então, para não gerar um desconforto no grupo, muitas vezes acabo cedendo em participar parcialmente da oração. Digo parcialmente porque me limito a dar as mãos para formar a roda, mas não repito /digo uma palavra, apenas fico em silêncio até que se termine a oração. Quando consigo perceber que há uma oração iminente, eu busco me esquivar com antecedência;	-
-------	---	---

(continuação e conclusão da A.8.)

40 anos em diante		
Mulher	-	
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS		
15-19 anos		
Homem	-	
Mulher	-	
30-39 anos		
Homem	22. Gira de umbanda com uso de ayauasca	Para ter acesso aos signos mais sutis da consciência íntima;
40 anos em diante		
Homem	-	
Mulher	23. Missas – em intenção de mortos ou celebração. Manifestações populares: procissões, festas	-

A.9. Participam de algum grupo, movimento, entidade ou organização que não seja de cunho religioso (ao nível virtual ou real / concreto)

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ*	5 = 13%	32 = 84%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	2 = 100%	-
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS	1 = 20%	4 = 80%
TOTAIS	8 = 18%	36 = 80%

* Brancos 1 (= 2%, relativamente ao universo de respondentes; = 3%, em relação ao respectivo subgrupo)

QUAL GRUPO...

POR QUAL MOTIVO

SEM-RELIGIÃO COM FÉ			(continua)
15-19 anos			
Homens	1. Força jovem	-	
	2. Expressão de Deus	Meus amigos;	
Mulheres	-		
20-24 anos			
Homens	3. Ratos Brasil CRC (Grupo relacionado a carros antigos)	Apreciar a cultura automobilística R.A.T – Recycled Automotive Transporter. Ser admirador da engenharia mecânica antiga;	
Mulheres	4. Casas espíritas	Sabedoria e outros;	
25-29 anos			
Homem	-		
Mulher	-		
40 anos em diante			
Homens	-		
Mulheres	5. Chico Xavier	Recebo uma ajuda mensal de cesta básica;	
Não declarou idade			
Homem	-		

(continuação e conclusão da A.9.)

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem	6. ATEA – Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos	Nós / Eles combatem a discriminação contra ateus e agnósticos e também o fundamentalismo religioso. Também zelam / lutam por um mundo Estado laico efetivo;
-------	---	---

40 anos em diante

Mulher	7. Sindibel – Sindicato dos Servidores Públicos Municipais	Busca da melhoria de trabalho (condições de trabalho). Contribuir na mobilização e conscientização dos trabalhadores;
--------	--	---

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem -

Mulher -

30-39 anos

Homem	8. Sind-UTE	Ação prática e política que se preocupa com a conformação material da vida social. Educação humana para a vida e a resolução de seus conflitos mais latentes.
-------	-------------	---

40 anos em diante

Homem -

Mulher -

B.1. Por que as pessoas se vinculam a alguma igreja?**SEM-RELIGIÃO COM FÉ**

(continua)

15-19 anos

Homens	1. Fé
	2. Escutar a palavra de Deus
	3. Por desejo de se encaixar em um grupo
	4. Ter um lugar aonde outras pessoas compartilham as mesmas ideias
	5. Sua fé e sua religião
	6. Fé, vitória, nação
	7. Acreditam que na igreja estão longe de todo mal
	8. Para manter saudavel aquilo que acredita
	9. Para procurar respostas sobre tudo
	10. Questão de fé
	11. Ambiente onde foram criadas
	12. Porque elas possuem fé
	13. Dedicam seu tempo, como um meio de agradecer
	14. Pela fé
	15. Ela veio buscar a palavra de Deus na Igreja
	16. Porque elas não tem não conseguem entender a mensagem da Biblia

Mulheres	17. Porque elas se sente bem indo a igreja
	18. Algumas acham que tem que ir por compromisso
	19. Para direcionar sua fé
	20. Algumas pessoas de vinculam para trabalhar para a comunidade
	21. Para dar testemunhos
	22. Para aceitar Jesus
	23. Para pregar a palavra da bíblia
	24. Na busca intensa por deus
	25. Aumentar o vinculo entre eles
	26. Adora a Deus, demonstrar que está entregue
	27. Buscar soluções para problemas

Branços 2

(continuação da B.1.)

20-24 anos	
Homens	28. Pelo fato onde na biblia esta escrito que a igreja é um lugar de encontro com Deus 29. Por insentivação de um amigo, família 30. Se sente bem 31. Se sente forçado 32. Necessidade de conseguir algo 33. Fé 34. Bondade em querer ajudar o próximo
Mulheres	35. A procura de uma fe ou certa ajuda 36. Senso comum 37. Religiosidade 38. Necessidade de sentir-se acolhido por Deus 39. Influência de família ou amigos 40. Sensação de inclusão 41. A maioria dos fiéis são enganados 42. Muitos estão lá por causa do dinheiro 43. São poucos que levam a sério em busca da salvação 44. Para ver os milagres 45. Crença, fé
Branco 2	
25-29 anos	
Homem	46. necessidade de estar proxima de outras pessoas 47. medo do pre-conceito de um país religioso 48. imposição social
Mulher	49. Porque acham que na igreja Deus vai ouvi-los mais 50. Por seguir costumes de familia
40 anos em diante	
Homens	51. Se apegam a alguma coisa para ter apoio 52. O grande medo de não se salvar 53. A ambição de dar para receber 54. Repara a vida dos outros
Mulheres	55. Fé 56. Escutar a palavra de Deus 57. Primeiro quando agente segue a religião temos compromisso dever a cumprir. So assim podemos ter paz formilhor quando colocamos Deus em primeiro lugar 58. Gostam 59. Crença 60. Busca ajuda 61. Uma forma de fica proxima a Deus
Branco 1	
Não declarou idade	
Homem	62. Por que acreditam que a presença de Deus esta mais na igreja
SEM-RELIGIÃO ATEUS	
30-39 anos	
Homem	63. Vínculo social 64. Respeito ao dogma 65. Crença de que ali se trata de um local sagrado (Casa de Deus)
40 anos em diante	
Mulher	66. Para dar sentido a sua vida 67. Para buscar soluções para seus problemas reais 68. Para ter um convívio social

(continuação e conclusão da B.1.)

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem	69. Pois elas crem que vão conseguir a salvação
Mulher	70. Para buscar esperança de uma vida melhor 71. Para se sentirem protegidas por um “ser superior” 72. Para se curar de doenças e males (de acordo com a fé das mesmas)

30-39 anos

Homem	73. Socialização
-------	------------------

40 anos em diante

Homem	74. A miséria humana
Mulher	75. Porque são levadas a fazê-lo por imposição 76. Porque procuram conforto na fé 77. Porque o grupo social determina

B.2. O que mais desaponta os sem-religião em relação às igrejas?**SEM-RELIGIÃO COM FÉ**

(continua)

15-19 anos

Homens	1. O homem 2. Além da corrupção, algumas das igrejas de hoje usam como se fosse um veículo para forçar opiniões próprias em um grupo de pessoas 3. Oferta 4. Os cultos 5. As pessoas 6. Hipocrisia 7. Blasfemia 8. Muita das vezes o caráter dos líderes, e nem todas as pessoas que lá estão procuram a paz espiritual 9. Religião contra religião, islamismo, política e religião 10. Os dizem que são cobrados em algumas igrejas, sendo de valores altíssimos, chegando a alguns como um salário mínimo 11. Pelo comércio feito nas igrejas 12. Por motivos que não agradam e que não convêm [condizem] com a religião (grifo nosso) 13. Não todas as igrejas são como antigamente hoje as igrejas só sabe fala de bens materiais pra mim não precisa as pessoas que vai não quer saber de dinheiro não quer buscar a deus 14. Seu modo de vestir 15. Supostos milagres
Mulheres	16. Porque tem algumas igrejas que eles mais pedem dinheiro do que prega a palavra de deus 17. A competição de alguns membros dentro de algumas igrejas 18. São as pessoas querendo te cobrar uma coisa sendo que elas também estão erradas é muita mentira envolvida 19. A cara de pau de alguns. Fazem um “show” durante o culto, mas fora da igreja são completamente diferentes 20. Hipocrisia

Branco 1

20-24 anos

Homens	21. A falsidade dentro delas 22. São os [?] pelos critica um aos outros por seguir [?] ou fachada (grifo nosso) 23. O uso do nome de Deus para arrecadar dinheiro 24. Escandalos sexuais 25. Excesso de templos
--------	---

(continuação e conclusão da B.2.)

Mulheres	26. A pedição de dinheiro
	27. O comércio e o mal uso da palavra da bíblia sagrada
	28. Usar o nome de Deus para benefício financeiro e promessas em nome de Deus
	29. As igrejas viraram empresas, onde as pessoas que são realmente de fé são enganadas e extorquidas
	30. Doutrina, e a existência [insistência?] para ficar na igreja (grifo nosso)
	31. Hipocrisia

25-29 anos

Homem	32. A falsa comunhão, o ensino deturpado e a falta de respeito com as outras instituições
Mulher	33. Igrejas que aproveitam das ofertas dadas pelos fieis. Usam o dinheiro para luxo próprio

40 anos em diante

Homens	34. O comércio e a ganância das lideranças religiosas
	35. Falsidade dos representantes
Mulheres	36. Doutrina
	37. Quando a Igreja vira um comercio ou os pastore ou lidere tira proveito da fé das pessoas
	38. Falsidade
	39. A forma de pedir ajuda, conheço igreja que da o nº da conta para o fiel fazer depósito

Branco 1**Não declarou idade**

Homem	40. Falso profeta
	41. Mentira

SEM-RELIGIÃO ATEUS**30-39 anos**

Homem	42. O abuso da fé das pessoas, sobretudo por [para] se angariar dinheiro!!! (grifo nosso)
-------	---

40 anos em diante

Mulher	43. O distanciamento da realidade brasileira
	44. A ênfase na pregação de uma vida eterna
	45. O foco na construção de um patrimônio considerável

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS**15-19 anos**

Homem	46. As pessoas querendo cada vez o dinheiro das pessoas que participam das igrejas
Mulher	47. A falta de honestidade dos “representantes divinos”, que, apenas exploram de pessoas necessitadas da ajuda espiritual

30-39 anos

Homem	48. Mentiras
	49. Ataque às minorias
	50. Pensamento conservador

40 anos em diante

Homem	51. Falta de humildade perante a morte
	52. Falta de humildade perante a ignorância e insignificância humanas
	53. Falta de humildade perante a vida
Mulher	54. A ostentação dos seus dignatários, a manipulação dos fieis

B.3. Percebem algo de positivo nas igrejas de hoje?

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ*	21 = 55%	15 = 40%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	1 = 50%	1 = 50%
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS	3 = 60%	2 = 40%
TOTAIS	25 = 56%	18 = 40%

* Brancos 2 (= 4%, relativamente ao universo de respondentes; = 5%, em relação ao respectivo subgrupo)

(Se Sim) O quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

(continua)

15-19 anos

- | | |
|----------|--|
| Homens | 1. A fé muitas pessoas estão pela fé . Ja tem varias que estão por causa de familiares |
| | 2. É a casa de Deus, todos são bem vindos, ou seja, lá não há discriminação, todos são iguais aos olhos de Deus |
| | 3. Ensino da fundação do mundo e do futuro |
| | 4. Fé |
| | 5. Que as pessoas acreditam na Palavra de Deus |
| | 6. Muitas pessoas se sentem mais felizes por ter um lugar aonde podem praticar e compartilhar suas ideias / religião |
| | 7. A calma |
| Mulheres | 8. Projetos sociais |
| | 9. A caridade que as igrejas fazem e as campanhas da fraternidade (que eu acho bem interessante) |
| | 10. A fé das demais pessoas que vai a igreja |

Brancos 1

20-24 anos

- | | |
|----------|---|
| Homens | 11. Um lugar realmente cheio do espirito santo |
| Mulheres | 12. A paz |
| | 13. Pois levam ás pessoas se motiva na crença delas |

25-29 anos

- | | |
|--------|---|
| Homem | 14. "Talvez" exista igrejas que realmente cumprem seus papeis sociais |
| Mulher | - |

40 anos em diante

- | | |
|----------|---|
| Homens | 15. Os santos |
| | 16. Acho que tem um certo [?] dentro da sociedade no que se diz respeito ao uso de álcool drogas etc |
| Mulheres | 17. Na minha opinião, acho que é a católica que menos extorca [extorque] seus fieis (grifo nosso) |
| | 18. Uma paz |
| | 19. Eu criei 7 filhos sosinha venho de uma familia de 9 irmaos todos tem problema com droga na familia graças Deus por criar meus filho na igreja não tenho este problema em casa |
| | 20. Paz |

Não declarou idade

- | | |
|-------|---|
| Homem | - |
|-------|---|

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

- | | |
|-------|---|
| Homem | 21. Eu penso que, infelizmente, a maioria das pessoas ainda precisam de uma recompensa ("céu") e uma ameaça (inferno) para agirem de forma moralmente aceita. A moral cristã, para mim, é melhor que o egocentrismo |
|-------|---|

(continuação e conclusão da B.3.)

40 anos em diante

Mulher -

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem -

Mulher -

30-39 anos

Homem 22. Teologia da libertação

40 anos em diante

Homem 23. Alguma benevolência

Mulher 24. Geralmente são responsáveis por projetos sociais de ajuda a carentes

B.4. As igrejas têm algo a contribuir para o bem das pessoas e da sociedade, na atualidade?

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ*	24 = 63%	13 = 34%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	1 = 50%	1 = 50%
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS	4 = 80%	1 = 20%
TOTAIS	29 = 64%	15 = 33%

* Brancos 1 (= 2%, relativamente ao universo de respondentes; = 3%, em relação ao respectivo subgrupo)

(Se Sim) O quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

(continua)

15-19 anos

- Homens
1. Tem igrejas que sim, algumas só querem dinheiro
 2. Paz espiritual, como ter uma boa vida segundo os ensinamentos de Deus
 3. A crença faz com que as pessoas acreditem nas coisas espirituais
 4. Porque de certa forma a igreja ajuda a manter a ordem
 5. Não são todas, mais aquelas que vem pra ajudar é não te "rouba"
 6. Alimento para que precisa
 7. Ajudam os proximos
 8. Se a ideologia aplicada for a de amar ao próximo como a si mesmo, sim
 9. Grupo de orações em prisões

- Mulheres
10. Doutrina para pessoas sem domínio próprio
 11. A caridade que a igreja faz ajuda muitas pessoas e a igreja é a responsável por transmitir ensinamentos de uma religião e por mais que eu não concorde com muitas coisas, o amor é o principal em muitas religiões e é importante passar isso para frente

Branco 1

20-24 anos

- Homens
12. A compreensão com o mundo de hoje
 13. Projetos sociais, ajuda com alimentos, vestimentas etc...

- Mulheres
14. Acredito que muda um pouco o caráter
 15. Grupo de orações com pessoas que moram nas ruas
 16. Pois motiva á elas ter um vinculo espiritual e social com as pessoas e com Deus

25-29 anos

- Homem 17. São lugares onde pessoas se encontram e fazem força para serem melhores

Mulher -

(continuação e conclusão da B.4.)

40 anos em diante

Homens	18. Sim quando se leva a sério o que se ensina
Mulheres	19. Acho que já contribuí, mas poderia fazer mais
	20. Alimentação para pessoas quem mora nas ruas
	21. Na Igrejas se nao fazer bem pra você e sua familia jamais vai fazer o mau
	22. E como uma terapia quando esta triste, quando pensa em se matar si você vai na igreja ouve a palavra e se acalma isso e bom
	23. Grupo de orações

Não declarou idade

Homem	24. Ajuda as pessoas a seguir o caminho de Deus
-------	---

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem	25. Ensinar o exemplo de Jesus
-------	--------------------------------

40 anos em diante

Mulher	-
--------	---

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem	26. Unem as pessoas evitando conflitos
-------	--

Mulher	-
--------	---

30-39 anos

Homem	-
-------	---

40 anos em diante

Homem	27. Há inúmeras formas de ajudar
-------	----------------------------------

Mulher	28. A maior contribuição seria levar seus fieis à reflexões sobre a sociedade, sobre política e postura atuante quando for necessário
--------	---

C.1. Quando o assunto é 'Religião', qual é a primeira coisa (imagem, ideia...) que vem à mente dos sem-religião?**SEM-RELIGIÃO COM FÉ**

(continua)

15-19 anos

Homens	1. Deus
	2. Grupo de regras que são seguidas por varios grupos de individuos que compartilham a mesma opinião pelo grupo de regras
	3. Deus
	4. Deus
	5. Um grupo de pessoas que segue as mesmas ideias
	6. Fé
	7. Meio social no qual as pessoas possuem sua fé
	8. Fé
	9. Fé
	10. Deus
Mulheres	11. Pessoas corruptas usando a religião para ganhar dinheiro
	12. Fanatismo
	13. Discursões
	14. Deus e Demônios
	15. Regras

Branços 3

(continuação e conclusão da C.1.)**20-24 anos**

Homens	16. Ecesso, desnecessário 17. Fé 18. Imagens 19. Acreditar em um tipo de Deus
Mulheres	20. Deus 21. Guerra, preconceitos entre eles 22. Catolicismo 23. Igreja 24. Dança

25-29 anos

Homem	25. Manipulação e falsa moral
Mulher	26. Deus

40 anos em diante

Homens	27. Homens liderando um monte de pessoas sem vontade própria 28. Deus
Mulheres	29. Deus 30. Pessoas orando 31. Ter fé quer no impossível 32. Deus 33. Depende de cada religião

Não declarou idade

Homem	34. Escolhas
-------	--------------

SEM-RELIGIÃO ATEUS**30-39 anos**

Homem	35. Deus / deuses
-------	-------------------

40 anos em diante

Mulher	36. Ideia de algo que se adora
--------	--------------------------------

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS**15-19 anos**

Homem	37. Bíblia pois cada religião tem a sua
Mulher	-

30-39 anos

Homem	38. Hipocrisia / moral conservadora
-------	-------------------------------------

40 anos em diante

Homem	39. Nada
Mulher	40. Igrejas, datas, esculturas

C.2. Para os sem-religião, Religião é...**SEM-RELIGIÃO COM FÉ****(continua)****15-19 anos**

Homens	1. E uma crença em que a pessoa se apega porque ela quer acreditar em algo melhor no futuro dela 2. Seguir um Deus, seguir e compreender. Não so disse [dizer] que e da religião e não saber o que faz ou o que deve fazer 3. Uma so 4. Uma doutrina a ser seguida
--------	---

(continuação da C.2.)

5. Meio social em que as pessoas se reúnem e depositam e obtêm mais conhecimentos através [?] fé
6. Um grupo formado por pessoas que creem na vida eterna
7. Uma forma de vida, se você se encaixa numa determinada forma de religião, você vai usar aquilo para [a] vida
8. Uma escolha
9. Para cada pessoa segue a sua religião
10. Que cada pessoa segue sua religião
11. É muito forte pra mim por que fala sobre Deus
12. Grupo de regras e ideias determinadas para quem as quiserem seguir
13. Ter fé

Mulheres	14. Uma forma de adorar Deus, que inclui regras, limitações, julgamentos e condenação
	15. Ser aquilo que sua família passa pra você
	16. Um conjunto de crenças e práticas religiosas, baseadas em um livro sagrado

Branços 2

20-24 anos

Homens	17. Algo para pessoas desestruturadas (de alguma forma) se apoiarem
	18. Seguir o princípio de um Deus
	19. Seguir os passos que Deus ensinou através da Bíblia sagrada

Mulheres	20. Ter uma crença em algo
	21. Acreditar em Deus e ter fé
	22. Um meio das pessoas não se sentirem só, sempre ter algo presente para que eles possa seguir
	23. Algo que o homem criou para reger condutas as quais ele mesmo criou e tem como verdades absolutas
	24. Ser apegado em versículos da bíblia e não à realidade
	25. Crer em algo ou ceguir

Branços 1

25-29 anos

Homem	26. É um termo tendencioso, pois, religar com o criador e impossível tanto como ligar-se. Quem pode se desligar e se ligar ao criador?
-------	--

Mulher	-
--------	---

40 anos em diante

Homens	27. Feita pelos homens par tirar proveito próprio
	28. Acreditar em Deus

Mulheres	29. Fé
	30. Servir a deus, não anda errado, amar o proximo etc
	31. Algo que faz você crer na coisas que ainda não aconteceu
	32. Acreditar que augo pode fazer as pessoas mudar
	33. Ter fé
	34. Para quem é católico é crer em Deus, ter um compromisso com a igreja

Não declarou idade

Homem	-
-------	---

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem	35. Recurso utilizado pelo homem para lidar com o mistério / incapacidade de explicar a vida e o universo
-------	---

40 anos em diante

Mulher	36. Idolatrar, adorar
--------	-----------------------

(continuação e conclusão da C.2.)

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem	37. Catolico, evangelico, budista etc. são as diversidades que a pessoa tem para escolher qual religião escolher.
Mulher	38. Um ideal que tenta explicar os fenômenos do mundo e, principalmente da vida das pessoas, como dádivas dadas por Deus (ou Deuses)

30-39 anos

Homem	39. Controle social
-------	---------------------

40 anos em diante

Homem	40. Uma fé controlada
Mulher	41. Acreditar em um Deus criador

C.3. Segundo os sem-religião, os motivos que levam as pessoas a seguir uma religião são...**SEM-RELIGIÃO COM FÉ**

(continua)

15-19 anos

Homens	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ter a vida eterna 2. Ser privilegiada por passar a mensagem de Deus a outras pessoas 3. Por fé em deus 4. Pelas evidencias que fazem acreditar nela 5. Pelos motivos que cada religião propõe 6. Um meio do porque existimos 7. Qual nossa finalidade 8. Por que foram criadas naquele ambiente 9. Principios de vida 10. Fé 11. Fé 12. Deus 13. Porque ela tem fé em sua religião 14. Porque ela acredita em Deus 15. Cada pessoa tem uma religião hoje em dia 16. Busca de respostas pessoais 17. Tem a ideia que se encaixem nestas regras 18. Porque acredita na religião
Mulheres	<ol style="list-style-type: none"> 19. Porque elas acreditam na religião que ela segue 20. Para ter um suporte, quando algo da errado e para ter a quem agradecer quando algo da certo 21. Para terem garantia de um lugar no céu 22. Porque os pais colocam na mente delas 23. Por crer na religião 24. Por vontade 25. Maior parte por influência dos pais

Branco 3

20-24 anos

Homens	26. Independente da religião eles acreditam em um ser celestial
Mulheres	<ol style="list-style-type: none"> 27. Fé 28. Ter um vinculo com a sociedade 29. Acredita na religião 30. Porque elas acreditam que se não seguirem uma religião vão queimar no fogo do inferno 31. Necessidade de sentir-se “perdoados” 32. Medo do que vem pós morte 33. Para encontrar apoio em mais pessoas 34. Para entrar no senso comum 35. Para fortalecimento

Branco 2

(continuação e conclusão da C.3.)

25-29 anos	
Homem	36. Medo 37. Tradição 38. Em alguns casos, ambição
Mulher	39. Por serem incentivadas 40. Por gostar

40 anos em diante	
Homens	41. Cegueira espiritual 42. Credibilidade nos amadores 43. Como uma atividade a fazer 44. Acredita na religião
Mulheres	45. Pelo amor 46. Pela dor 47. Uns para fugir de algo que não pode resolver. Outros para se ajudar mais uns ao outro 48. Pela fé necessidade de palavras amigas mesmo 49. Compreender Deus 50. Às vezes muitas pessoas seguem, com um propósito busca Deus nos coração

Não declarou idade	
Homem	51. Um caminho que pode trazer a salvação

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos	
Homem	52. Auxílio para enfrentar os problemas

40 anos em diante	
Mulher	53. Dar sentido a vida 54. Buscar uma harmonia, uma vida diferenciada 55. Criar novos vínculos

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos	
Homem	56. Por que as pessoas da antiguidade acreditavam em Deus e isso vem como erança dos antepassados por isso as pessoas seguem uma religião
Mulher	57. Porque é ensinado desde cedo que ter religião é estar próximo a Deus 58. Porque elas precisam de ensinamentos que as tornem "pessoas boas" 59. Por imposição da sociedade / família

30-39 anos	
Homem	60. Socialização

40 anos em diante	
Homem	61. Carência humana 62. Miséria humana 63. Ignorância humana
Mulher	64. Por desconhecer o pós-morte 65. Para ter conforto espiritual 66. Para fazer parte de um grupo

C.4. Na ótica dos sem-religião, existe algo de bom (de valor) na Religião?

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ*	24 = 63%	10 = 26%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	2 = 100%	-
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS	3 = 60%	2 = 40%
TOTAIS	29 = 64%	12 = 27%

* Brancos 4 (= 9%, relativamente ao universo de respondentes; = 11%, em relação ao respectivo subgrupo); dois indivíduos registram simultaneamente *Sim* e *Não*.

(Se Sim) O quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ**(continua)****15-19 anos**

Homens	1. Fé
	2. Fazer pessoas se identificarem e ter algum sentido para sua existencia
	3. Aprende mais sobre Deus
	4. A Palavra do Senhor
	5. Pode ser que ajude unir algumas pessoas
	6. A fé e os ensinamentos da bíblia
	7. Fé
	8. Dependendo você sempre que saber mais da igreja, mesmo não estando na igreja
	9. Faz as pessoas pensar no proximo
Mulheres	10. A explicação sobre todos contidos [conteúdos?] no livro Sagrado e como descrevem coisas que acontecem no mundo atualmente (grifo nosso)
	11. Os ensinamentos de amor e respeito
	12. A fé

20-24 anos

Homens	13. Nos ensina a se adaptar no mundo de hoje
	14. Viver da graça é a melhor coisa
Mulheres	15. Fé
	16. Algumas pessoas se sentem bem
	17. Nos ajuda a refletir mais e evitar certos erros [erros] (grifo nosso)

25-29 anos

Homem	18. O fato de ter regras e disciplinas, mesmo que não sejam cumpridas por seus representantes
Mulher	19. Por que fala sobre Deus e o que ele viveu por nos

40 anos em diante

Homens	20. Fé
Mulheres	21. Fé
	22. As pessoas se tornam mais amáveis, onestas
	23. So conhece [conheci] a felicidade apartir do momento que um pastor me acolheu e minha familia (grifo nosso)
	24. Acolhimento

Brancos 1

Não declarou idade

Homem	-
-------	---

SEM-RELIGIÃO ATEUS**30-39 anos**

Homem	25. No caso das religiões cristãs (que são as que tive maior oportunidade de conhecer), são pregados muito valores em prol da coletividade e do respeito mútuo, que são coisas fundamentais para se viver em sociedade
-------	--

(continuação da C. 4.)

40 anos em diante

Mulher	26. Talvez o convívio social. Possibilidade de aproximação, convivência, trocas de experiências. Estreitar laços. Uma pessoa poder ajudar outra. Ou coletivamente se ajudarem.
--------	--

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem	27. Conhecimento
-------	------------------

Mulher	-
--------	---

30-39 anos

Homem	-
-------	---

40 anos em diante

Homem	28. Não me lembro, mas sempre há
-------	----------------------------------

Mulher	29. A obrigatoriedade do fiel em ser ético, moral, solidário
--------	--

(Se Não) Por quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

15-19 anos

Homens	-
--------	---

Mulheres	30. Porque nada esta bom pra ninguém
----------	--------------------------------------

Branco 2

20-24 anos

Homens	31. Por que Deus é apenas um, então porque varias religioes
--------	---

Mulheres	32. Pois é muitas disavencas
----------	------------------------------

	33. Atualmente a religião tem sido usada para matar, roubar e tem sido mal interpretada por líderes religiosos e fiéis
--	--

	34. Porque nada mais é que “implantar” coisas em nossa mente, as igrejas tentam mudar a rotina das pessoas
--	--

25-29 anos

Homem	-
-------	---

Mulher	35. Por que eles usam da crença da pessoa para aproveitar
--------	---

40 anos em diante

Homens	-
--------	---

Mulheres	36. Muita materialidade
----------	-------------------------

Não declarou idade

Homem	-
-------	---

Branco 1

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem	-
-------	---

40 anos em diante

Mulher	-
--------	---

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem	-
-------	---

(continuação e conclusão da C. 4.)

Mulher 37. Porque a religião às vezes cega muito os praticantes, fazendo as pessoas esquecerem de seus princípios morais para serem seguidores fiéis de determinada doutrina religiosa

30-39 anos

Homem 38. A religião aponta a direção errada para resolver os conflitos da humanidade

40 anos em diante

Homem -

Mulher -

C.5. É possível uma pessoa ter religiosidade sem pertencer a uma religião?

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ*	23 = 61%	13 = 34%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	2 = 100%	-
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS	3 = 60%	2 = 40%
TOTAIS	28 = 62%	15 = 33%

* Brancos 2 (= 4%, relativamente ao universo de respondentes; = 5%, em relação ao respectivo subgrupo)

(Se Sim) Porque quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

(continua)

15-19 anos

Homens 1. Porque ela pode rezar em casa
2. O indivíduo pode ser indiferente sobre as regras ou ideias da religião mas acreditar que algo existe
3. Eles inventa uma
4. A pessoa que não segue a religião tem que seguir a religião dela
5. A pessoa pode ter característica de varias religiões não so uma, assim não seguir nenhuma
6. Ela pode ter pertencido a alguma antes, mas atualmente ela não frequenta
7. Por acreditar em Deus ou Deuses e etc
8. Eu acredito que sim, eu fui batizado na igreja catolica, eu me considero um católico sem ir na igreja e tenho muita fé

Mulheres 9. Por que mesmo ela não seguindo determinada religião, a fé dela é intacta. É algo da propria pessoa.
10. Porque acreditamos na religião so não sentimos mais vontade de participar dela
11. Porque o que emporta é a fé

Brancos 1

20-24 anos

Homens 12. Por que sim
13. Acreditar em Deus não se exige uma religião

Mulheres 14. Pois ela pode seguir, se ela tem fé
15. Crer em algo maior acaba tornando se um tipo de religiosidade
16. Porque Deus não está nas igrejas, está em espírito
17. Eu mesmo sou uma, creio em entidades, visito casas e reuniões, mas não sou membro de nenhuma

Brancos 1

(continuação da C.5.)

25-29 anos	
Homem	18. Crêr não implica participar de alguma religião
Mulher	19. Por que eu mesmo sem religião acredito em Deus

40 anos em diante	
Homens	20. Pode rezar em casa
Mulheres	21. Pode buscar Deus em casa
	22. Porque eu não preciso ir a igreja para adorar a deus

Não declarou idade	
Homem	-

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos	
Homem	23. Essa é uma questão um pouco problemática pelo seguinte: uma pessoa pode até ter religiosidade sem ter religião, mas como vivemos imersos em cultura(s), me parece quase impossível uma pessoa religiosa não ter sofrido influência em sua religiosidade de alguma religião. O que entendemos por Deus é o que a(s) religiões nos disseram. É claro que é possível traçar uma visão particular sobre o tema, mas negar em absoluto a influência de alguma religião, acho praticamente impossível

40 anos em diante	
Mulher	24. A religiosidade é acreditar em algo, sem pertencer a uma instituição religiosa

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos	
Homem	25. Pois ela que faz as escolhas
Mulher	-

30-39 anos	
Homem	26. Vivemos um momento histórico de identidades fluidas. Dessa forma, é comum que as pessoas juntem elementos de diferentes religiões, numa espécie de bricolagem

40 anos em diante	
Homem	27. !!?
Mulher	-

(Se Não) Porque quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

15-19 anos	
Homens	28. Porque ela não vai ter a sua fé
	29. Por que já existem as religiões
	30. ela deve acompanhar sempre para que a fé dela não se “esfrie”
Mulheres	31. se a pessoa não segue uma religião não vai acreditar e seguir os dogmas daquela religião
Branco 1	

20-24 anos	
Homens	-
Mulheres	32. Impossível ter religiosidade sem religião
Branco 1	

25-29 anos	
Homem	-
Mulher	-

(continuação e conclusão da C.5.)

40 anos em diante	
Homens	33. Geralmente quem tem religiosidade segue o que e exposto a ela
Mulheres	34. Porque precisamos de comunhão um com outro. Poristo eu estou voltando aos poucos 35. Ela está frequente em uma religião

Branco 1

Não declarou idade	
Homem	-

Branco 1

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos	
Homem	-

40 anos em diante	
Mulher	-

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos	
Homem	-

Mulher	36. Porque para possuir religiosidade o indivíduo primeiro deve ter conhecimento e, provavelmente, ser praticante de alguma religião
--------	--

30-39 anos	
Homem	-

40 anos em diante	
Homem	
Mulher	37. Porque a religião doutrina

D.1. Das alternativas indicadas, os sem-religião selecionaram:

	Acredito em Deus	Acredito em Deuses	Acredito em Entidades sobrenaturais	Não acredito em nada superior ou sobrenatural	Acerca disso nada posso dizer
Os sem-religião com fé*	36	1	4	-	-
Os sem-religião ateus	-	-	-	2	-
Os sem-religião agnósticos	-	-	-	3	2

* Branco 1; 4 sem-religião com fé assinalam simultaneamente crer em Deus e em Entidades sobrenaturais

D.2. Crendo ou não crendo, que ideia têm de Deus?**SEM-RELIGIÃO COM FÉ**

(continua)

15-19 anos	
------------	--

Homens	1. É Deus 2. Não tenho ideia [...] acerca disso nada posso dizer 3. Que deus existe e vai volta alqualque momento 4. Liberta pessoa do vicio 5. Para mim Deus é um ser onipotente 6. Vejo nele uma figura protetora e justo 7. Superior a todas as coisas, criador do mundo um ser insuperável 8. Ser perfeito Superior Misericordioso 9. Um ser que existe mas não tem religião 10. Pra mim deus é um só é essa religiões que falam que tem mais de um deus
--------	---

(continuação da D.2.)

	11. Muitas sem ele agente não e muita coisa nesse mundo
	12. Deus é o criador de todas as coisas. A primeira criação dele foi Jesus filho dele e tambem tem o Espirito Santo. São essas três que eu acredito
Mulheres	13. Um ser soberano, que ama seu povo (humanos) sem julgar
	14. Que ele criou tudo e todos
	15. Acho que é uma força superior a nós humanos
	16. Eu acredito em Deus e tenho uma ideia de como ele seja

Branços 2

20-24 anos

Homens	17. Que é muito bom para todos nós
	18. Que Deus é um ser superior a qualquer coisa
	19. Onipotente Oniciente Onipresente
Mulheres	20. Deus: espirito divino, criador de todas as coisas, amor
	21. Deus maravilhoso
	22. Deus é o nosso amigo sempre te mostrando os caminhos que você deve seguir, mas nunca impecilia nas suas decisões
	23. Que tudo existe veio dele e é regido por ele
	24. Que Deus criou o mundo de tal forma [?] qual o homem pudesse viver, em harmonia, em paz
	25. Um ser maior e capaz de tudo

Branços 1

25-29 anos

Homem	26. Deus é natureza. Acredito na maneira espinozana (Baruch Espinoza) de Deus
Mulher	27. Deus pra mim é uma força maior que nos abençoa, nos ama e nos protege

40 anos em diante

Homens	28. Deus nosso pai
	29. Para mim tudo [?] que se chama universo não veio do nada tem um ser superior que comanda
Mulheres	30. Todo poderoso
	31. Deus existe ele esta em tudo, ouve tudo e vem para que nos podemos amar o proximo sem pedir na entroca
	32. Deus e ser espiritual ninguém pode ver em olhos nus so podemos sentir pela fé
	33. Poderoso
	34. Deus é tudo na nossa vida

Não declarou idade

Homem	35. Ele e a existencia da vida eterna, e tudo!
-------	--

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem	36. Um ser pleno que explica o mundo e a vida
-------	---

40 anos em diante

Mulher	37. Deus, talvez tenha sido alguém que participou de movimentos, transgredindo a ordem de seu tempo e assim foi penalizado por isso
--------	---

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem	38. Que pode ser pessoas de outras galáxias com tecnologias avançadas que possam prever o futuro
Mulher	39. Um homem bonito, com poderes imensuráveis e a capacidade de mudar a vida de qualquer pessoa a qualquer momento

30-39 anos

Homem	40. Criação
-------	-------------

(continuação e conclusão da D.2.)

40 anos em diante	
Homem	41. ?
Mulher	42. Hoje em dia, imagens figurativas ou ideias sobre um criador não tenho mais

D.3. É importante ter fé?

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ	36 = 95%	2 = 5%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	1 = 50%	1 = 50%
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS*	2,5 = 50%	2,5 = 50%
TOTAIS	39,5 = 88%	5,5% = 12%

* Um respondente registra simultaneamente *Sim* e *Não*

(Se Sim) Por quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

(continua)

15-19 anos

- Homens
- Porque vivemos em um mundo que não nos oferece nada de bom, por isso ter fé e importante sem a fé não passaremos por esse momentos de turbulencia
 - Sim. Fé e muito bom mesmo você achando que não consegue, ao mesmo tempo você acha que consegue por causa da fé
 - A fé é tudo na vida do ser humano se ele não tiver fé ele vai acreditar em quem
 - Por que com a fé podemos alcançar tudo que cremos que é possível ou ate mesmo impossivel ao olhos humanos
 - Porque você precisa ter algo na qual você acredita, se não porque viver?
 - Por que a fé é para as pessoas que acreditam naquilo que não consegue vê
 - Sim porque a fé vai te levar para um caminho, e acredito que se não tiver fé você não tem para onde ir e se não tem para onde ir a pesso [pessoa] par [para] e estaciona a sua vida (grifo nosso)
 - Por que as pessoas tem fé em sua vida
 - [tendo] fé e não fazer nada de errado você sera salvo (grifo nosso)
 - Não é preciso mas alguns individuos tem a ideia que se você não tem fé em nada você não tem força
 - A fé move montanhas

- Mulheres
- Porque no fundo todo mundo acredita em deus
 - A fé move montanhas. Em um momento ruim, que talvez não queira compartilhar com as pessoas. Fale para Deus. Ele ouve tudo sem julgar.

Branco 3

20-24 anos

- Homens
- Por que a fé move montanhas
 - Porque a fé remove montanhas
 - Através da fé a pessoa pode ser curada de doenças incuráveis
- Mulheres
- Para estar sempre seguindo em frente mesmo com as pancadas da vida
 - Sim, é necessário acreditar que tudo é possível
 - Porque nos ajuda a viver confiante diante das dificuldades
 - Você sempre tem que ter fé em si mesma
 - A fé cura
 - Pois motiva a pessoa viver mais á vida

Branco 1

(continuação da D.3.)

25-29 anos	
Homem	23. Porque a razão na se sustenta e a fé é um atributo da mente que deve sim ser usado
Mulher	24. Acho que a pessoa tem que ter fé. sem fé a pessoa não é nada. Deus que nos deu a vida

40 anos em diante	
Homens	25. Temos que nos apegar em algo 26. Porque acredito que tudo se move através da fé
Mulheres	27. Sem fé em Deus você não consegue nada 28. Porque sem a fé não chegamos a lugar nenhum 29. Sem fé e impossível viver neste mundo tão cruel 30. Por que assim impede muitas das vezes de voce fazer besteira 31. Move montanhas

Não declarou idade	
Homem	-

Branco 1

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos	
Homem	-

40 anos em diante	
Mulher	32. Sim é importante ter fé na vida, nas pessoas, na capacidade de transformação. Fé na evolução das coisas

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos	
Homem	33. Para servir como combustível para as pessoas que pra mim e a mesma coisa de esperança
Mulher	34. Porque desde que você tenha fé em suas próprias capacidades, ou seja, desde que seja confiante em si mesmo, sua boa vontade e esforço para com as coisas será maior e mais eficaz

30-39 anos	
Homem	-

40 anos em diante	
Homem	-
Mulher	35. Fé em minha pessoa é imprescindível. No que acredito também (mesma que responde a 39.)

(Se Não) Por quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

15-19 anos	
Homens	-
Mulheres	36. Não acho que ter fé é essencial, a fé só é lembrada realmente (por muitas pessoas) quando elas precisam de algo ou querem agradecer, apesar de que eu tenha fé mesmo não achando-a essencial

Branco 1

20-24 anos	
Homens	-
Mulheres	-

25-29 anos	
Homem	-
Mulher	-

40 anos em diante	
Homens	-

(continuação e conclusão da D.3.)

Mulheres -

Não declarou idade

Homem -

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem 37. Compreendendo fé (acreditar) em sentido restrito religioso, que é o caso dessa pesquisa, para mim não acho importante, mas para a maioria das outras pessoas, acho importante sim. (vide questão B.3)

40 anos em diante

Mulher -

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem -

Mulher -

30-39 anos

Homem 38. A fé legitima as concepções religiosas

40 anos em diante

Homem -

Mulher 39. Fé em ícones, personagens, histórias não são importantes (mesma que responde a 35.)

Branco 1

E.1. Na visão dos sem-religião, espiritualidade é...**SEM-RELIGIÃO COM FÉ**

(continua)

15-19 anos

Homens

1. Espírito Santo
2. Não sei dizer
3. Evangelico
4. As pessoas que tem Espírito livre do mau
5. Não sei o que é na verdade, mais tenho uma ideia de ser alguma coisa que trabalha junto com o corpo, tipo uma engrenagem se encaixam
6. Uma coisa do além
7. Sua relação com o espírito, o que você realmente é
8. Não sei
9. É o poder de Deus, ele sera [terá] passado a você para que você consiga vencer os obstaculos do mundo (grifo nosso)

Mulheres

10. A maneira que você se relaciona com Deus
11. São tudo que envolver espíritos
12. Um sentido de conexão com Deus

Branco 6

20-24 anos

Homens

13. Nada
14. É tudo aquilo que trata nosso espirito

Mulheres

15. Crer em algo que não vemos
16. Conectar-se com uma força do universo
17. Característica de quem pratica a religião
18. Não faço ideia
19. Crer em um ser divino

Branco 3

(continuação e conclusão da E.1.)

25-29 anos
Homem 20. É assumir que existe algo superior que nos colocou aqui para ajudar e conviver uns com os outros

Mulher -

Branco 1

40 anos em diante

Homens -

Mulheres 21. É crer em Deus e crer no Espírito Santo e crer na existência de Deus
22. E ter paz no coração
23. Espírito Santo

Branco 4

Não declarou idade

Homem 24. Uma conexão espiritual

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem 25. Relacionar-se com o desconhecido, com o misterioso

40 anos em diante

Mulher -

Branco 1

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem 26. Acreditar em algo que não e capaz de provar a existência

Mulher 27. É uma característica de quem tem uma ligação forte com alguma religião, mas pode ser também uma vontade dentro de todos de alcançar algo na vida (espiritualmente, socialmente...)

30-39 anos

Homem 28. Identidade vinculada à “transcendência”

40 anos em diante

Homem 29. Não sei

Mulher 30. Sentimentos, ações e viver de modo assertivo

E.2. É fundamental ter um sentido na vida?

(continua)

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ*	35 = 92%	1 = 3%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	2 = 100%	-
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS*	3 = 60%	2 = 40%
TOTAIS	40 = 89%	3 = 7%

* Branco 2 (= 4%, relativamente ao universo de respondentes; = 5%, em relação ao respectivo subgrupo)

(Se Sim) Por quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

(continuação da E.2.)

15-19 anos

Homens	1. Para adorar a Deus
	2. Para persistir nas metas da vida
	3. Ajuda os próximos
	4. Como disse há duas perguntas atrás, tem que te um sentido na vida para você não parar no mesmo lugar, e cair na mesmisse
	5. Por que não fareria sentido agente existir
	6. Porque se você não acreditar em algo, qual seria o sentido da vida?
	7. Para dar proceguimento a ela
	8. Porque o ser humano deve buscar algo melhor do que este mundo
Mulheres	9. Pra você conseguir controlar a sua vida
	10. Sem um sentido na vida ninguém vai procurar crescer e melhorar para alcança-lo
	11. Pra você saber onde você vai
	12. Para ter um motivo para viver. Criar metas e ir em busca delas

Branco 4

20-24 anos

Homens	13. Por incentivo
	14. Sem sentido não se chega em lugar nenhum
Mulheres	15. Para ter onde chegar
	16. Porque ter um sentido na vida é basicamente ter um objetivo de vida
	17. Porque senão não se sai do lugar sem ter um sentido de vidas
	18. Se não, não tem graça nada que você faz
	19. Para viver bem, com fé em Deus e minha família
	20. Porque se a pessoa não ter um sentido na vida ela está vivendo só por viver

Branco 1

25-29 anos

Homem	21. Viver e importante, ajudar e compartilhar faz sentido e traz outros sentido para a vida
Mulher	-

40 anos em diante

Homens	22. Se não tem sentido na vida não tem como viver [...]
	23. Deus , saúde, família
Mulheres	24. Se a nossa vida não tem sentido, a vida fica destruturada
	25. Para viver bem com a família
	26. Vida sem sentido não e vida. A pessoa não existe e [é] um nada (grifo nosso)
	27. Se não pra que viver
	28. Para viver muito com minha família

Não declarou idade

Homem -

Branco 1

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem	29. O "sentido" a que me refiro aqui é particularidade de cada um, ou seja, "o que eu quero para a minha vida?". É a busca em concretizar a minha resposta (particular) à essa pergunta, que dará sentido às minhas ações diárias.
-------	--

40 anos em diante

Mulher	30. A vida é uma construção humana. O homem busca sentido em tudo
--------	---

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem -

Mulher	31. Porque sem um sentido para viver, sua existência se torna chata, forçada e conseqüentemente, desnecessária
--------	--

(continuação e conclusão da E.2.)

30-39 anos	
Homem	32. Não existe vida sem sentido. O que observo é a pobreza de sentido

40 anos em diante	
Homem	-
Mulher	33. Porque precisa-se viver

(Se Não) Por quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

15-19 anos	
Homens	-
Mulheres	-
Branco 1	

20-24 anos	
Homens	-
Mulheres	-
Branco 1	

25-29 anos	
Homem	-
Mulher	-

40 anos em diante	
Homens	-
Mulheres	-

Não declarou idade	
Homem	-

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos	
Homem	34. Porque não consigo ver sentido nas coisas

40 anos em diante	
Mulher	-

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos	
Homem	-
Mulher	-

30-39 anos	
Homem	-

40 anos em diante	
Homem	-
Mulher	-
Branco 1	

E.3. Para os sem-religião, os valores essenciais na vida de uma pessoa são:**SEM-RELIGIÃO COM FÉ****(continua)**

15-19 anos

- Homens
1. Família
 2. Sonhos
 3. Persistência
 4. Fé em si mesmo
 5. Amo [amor] alproximo [ao próximo] (grifos nossos)
 6. Sinceridade de vida
 7. Fé
 8. Acreditar em Deus
 9. Saber sobre a Palavra de Deus
 10. Vida
 11. saude
 12. Livre do maus
 13. Ter vida larga
 14. Educação
 15. Determinação
 16. Carater
 17. Ter fé
 18. Saúde
 19. Sabedoria
 20. Fé
 21. Paz
 22. Deus
 23. Fé
 24. Humildade
 25. Amor ao proximo
 26. Amor
 27. Familia
 28. Paz
 29. Fé
 30. Sabedoria
 31. Compaixão
 32. Amar a Deus
 33. Amar ao proximo
 34. Amar a si mesmo

Mulheres

35. Fé
36. Força
37. Amor
38. Respeito pelos outros
39. Amor pela familia
40. Honestidade
41. Atitude
42. Valor
43. Capacidade
44. Amor
45. Fé
46. Alegria
47. Humildade
48. Dominio proprio
49. Racionalidade
50. Amor á vida
51. Amor ao proximo

Branco 1

(continuação da E.3.)

20-24 anos	
Homens	52. Onestidade 53. Bondade 54. Coerencia 55. Crescimento na vida 56. Saude
Mulheres	57. Respeito 58. Sabedoria 59. Bondade 60. Honestidade 61. Humildade 62. Determinação 63. Honestidade 64. Educação 65. Cárateer 66. Honestidade 67. Confiança em si mesma 68. Amor próprio 69. Família 70. Fé 71. Fogo 72. Coragem
Branços 2	
25-29 anos	
Homem	73. Fidelidade 74. Misericordia 75. Amor 76. Fé
Mulher	77. Fé em Deus 78. Família 79. Amor ao próximo
40 anos em diante	
Homens	80. Carater 81. Honestidade 82. Disposição 83. Família
Mulheres	84. Saúde 85. Família 86. Trabalho 87. Família 88. Comunhão com todos 89. Estudar em família 90. Respeito 91. Gratidão 92. Amor 93. Família 94. Saúde
Branços 1	
Não declarou idade	
Homem	-
Branços 1	
SEM-RELIGIÃO ATEUS	
30-39 anos	
Homem	95. Respeito 96. Amor 97. Solidariedade

(continuação e conclusão da E.3.)

40 anos em diante

- | | |
|--------|--------------------------|
| Mulher | 98. Respeito às pessoas |
| | 99. Valorizar a vida |
| | 100. Viver com dignidade |

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

- | | |
|--------|-------------------|
| Homem | 101. Família |
| | 102. Estabilidade |
| | 103. Conhecimento |
| | 104. Honestidade |
| Mulher | 105. Respeito |
| | 106. Coragem |

30-39 anos

- | | |
|-------|----------------|
| Homem | 107. Autonomia |
| | 108. Liberdade |
| | 109. Igualdade |

40 anos em diante

- | | |
|--------|------------------------------------|
| Homem | 110. A verdade A verdade A verdade |
| Mulher | 111. Compaixão |
| | 112. Amor |
| | 113. Respeito |

E.4. Como pode uma pessoa cultivar esses valores se ela não está ligada a nenhuma religião?**SEM-RELIGIÃO COM FÉ**

(continua)

15-19 anos

- | | |
|----------|--|
| Homens | 1. Atravéz da fé |
| | 2. Ter fé em si mesmo e ser forte |
| | 3. Não sei te responde |
| | 4. Acredito que esses valores são crenças de cada família e sendo assim, você aprende com a família e não a religião |
| | 5. Credo em Deus, fazendo orações particulares, tendo uma vida saudavel |
| | 6. Através da Bíblia, familiares e etc... |
| | 7. Pela familia |
| | 8. Não sei |
| | 9. Por isso a "pessoa" tem que ter fé, o principal e a fé |
| | 10. Será difícil mas se você não quer amar a Deus ou ao você mesmo não prejudique o proximo. É simples não faça o mal a outras pessoas |
| Mulheres | 11. Tendo uma nossão que deus existe |
| | 12. Esses valores nem sempre são ensinados na igreja, cabe a familia ensiná-los |
| | 13. Sendo uma pessoa boa |
| | 14. Cultivando. Deus está em todo lugar, não somente dentro de uma religião. tendo um base isso é sim possivel alimentar esses valores na vida |
| | 15. Orando |

Branços 3

20-24 anos

- | | |
|----------|--|
| Homens | 16. Acreditando em Deus |
| Mulheres | 17. Sendo sempre uma pessoa que seja capaz de ajudar ao proximo. agradecer à Deus sempre |
| | 18. É apenas focar onde quer-se chegar e cultivar esses valores afim de alcançar esse objetivo |
| | 19. Sempre tendo confiança e fé nela mesma |

(continuação e conclusão da E.4.)

	20. Através da fé
	21. Cultivando sua fé em casa
Branco 4	
25-29 anos	
Homem	22. Olhando para a vida, a natureza e vendo que há mais manifestações de Deus lá fora do que nas paredes de uma igreja
Mulher	23. Não tenho religião nem por isso não acredito em Deus. Sei que ele existe e que cuida de nos todos
40 anos em diante	
Homens	24. Apenas seguindo ou fazendo o que Jesus nos ensinou
	25. Tendo fé
Mulheres	26. Através, da luta, fé e crença
	27. Sempre tem alguém que fala sobre religião. TV. Radio em cada esquina você vê uma igreja poristo [?] fora voce esta ligada a religião
	28. Através dos pais
	29. Pela fé
Branco 1	
Não declarou idade	
Homem	-
Branco 1	

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos	
Homem	30. Penso que as pessoas lidam com a religião puramente por conveniência. As pessoas que acreditam em deus mas não tem religião, sempre acatam determinados valores religiosos e desprezam outros, mas isso também ocorre com os que se dizem religiosos

40 anos em diante	
Mulher	31. Através da sua cultura, da forma como vive e relaciona com as outras pessoas

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos	
Homem	32. Através das coisas que essa pessoa acredita ou pelo se [seu] passado (grifo nosso)
Mulher	33. Sempre mantendo sua “ambição”. Porque com essa ambição a pessoa nunca irá se “cansar da vida”, tornando-a cada vez mais desafiadora e emocionante

30-39 anos	
Homem	34. Esses valores não são religiosos

40 anos em diante	
Homem	35. Que pergunta!...
Mulher	36. Somos todos iguais. Todos merecem as condições mínimas para viver. Não há melhora ou piores. Se creio em igualdade, alimento esses valores

E.5. É possível ter espiritualidade sem estar ligado a uma religião?

(continua)

	Sim	Não
SEM-RELIGIÃO COM FÉ*	20 = 53%	9 = 24%
SEM-RELIGIÃO ATEUS	2 = 100%	-
SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS**	3,5 = 70%	1,5 = 30%
TOTAIS	25,5 = 57%	10,5 = 23%

(continuação da E.5.)

* Brancos 9 (= 20%, relativamente ao universo de respondentes; = 24%, em relação ao respectivo subgrupo)

** Um respondente assinala simultaneamente *Sim* e *Não*.

(Se Sim) Por quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

15-19 anos

Homens	1. Porque você pode buscar a deus de qualquer lugar
	2. Você pode ter força de vontade e fé em si mesmo
	3. Por quê religião não salva ninguém
Mulheres	4. Pois Deus é bem maior que as religiões. a religião é uma criação humana
	5. Espiritualidade é algo intimo. Cada um com a sua. É uma busca interna que não é obrigatoriamente estar ligado a uma religião

Brancos 3

20-24 anos

Homens	-
Mulheres	6. Porque não é necessário ser religioso para ter ligação com Deus
	7. Você pode estar em qualquer lugar para se conectar não precisa ser em um banco da igreja. "Não importa onde estamos nossa mente e o nosso lar"
	8. Pode buscar Deus em qualquer lugar
	9. Porque as credibilidade vem da pessoa não de uma religião

Brancos 1

25-29 anos

Homem	10. Porque independe de religião, todos temos capacidade de pensar Deus e observar evidências do mesmo
Mulher	-

40 anos em diante

Homens	11. A espiritualidade e individual não precisamos de outras pessoas para termos espiritualidade
	12. Deus está em qualquer lugar
Mulheres	13. Tem pessoas que foi criado com tanto amor que não precisa ter religião
	14. Deus está em qualquer lugar
	15. Deus esta em todo lugar

Não declarou idade

Homem	-
-------	---

Brancos 1

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos

Homem	16. A religião não é algo natural (já nascemos com ela) no homem, acredito que a religião é algo posterior à espiritualidade. Entendo a espiritualidade como algo desenvolvido pelo ser humano para lidar com o mistério da vida e do mundo. Neste sentido, a religião seria algo posterior à espiritualidade, uma espécie de formalização da espiritualidade
-------	---

40 anos em diante

Mulher	-
--------	---

Brancos 1

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos

Homem	17. Pois conheço pessoas que dizem ter espiritualidade sem ter uma religião
Mulher	18. Porque a espiritualidade pode ser simplesmente nossa vontade de viver, e isso todos nascem possuindo

(continuação e conclusão da E.5.)

30-39 anos	
Homem	-

40 anos em diante	
Homem	19. Que pergunta!..
Mulher	20. Porque você pode seguir valores impostos por religiões

(Se Não) Por quê?

SEM-RELIGIÃO COM FÉ

15-19 anos	
Homens	21. Por que se esta desligada não tera fé em deus
	22. Não sei acredito que não
	23. Para ter Espírito Santo você deve estar empregado a religião com fervor
Mulheres	24. Não e possivel
Branços 2	

20-24 anos	
Homens	-
Mulheres	25. A religião rege a espiritualidade
Branços 1	

25-29 anos	
Homem	-
Mulher	-

40 anos em diante	
Homens	-
Mulheres	26. Não tem como

Não declarou idade	
Homem	-

SEM-RELIGIÃO ATEUS

30-39 anos	
Homem	-

40 anos em diante	
Mulher	-

SEM-RELIGIÃO AGNÓSTICOS

15-19 anos	
Homem	-
Mulher	-

30-39 anos	
Homem	27. A espiritualidade, como crença, é uma característica da religião

40 anos em diante	
Homem	-
Mulher	28. Porque se for preciso ter religião para ter valores, você não poderá seguí-los

Manifestam interesse em receber o resultado final da pesquisa,
via endereço eletrônico ou de residência 26

APÊNDICE H – Os motivos que estimularam – e estimulam – os indivíduos participantes da pesquisa a se firmarem como sem-religião

Quadro 1 – Motivos apresentados pelos 38 respondentes que não foram sempre sem-religião

(continua)

ÂMBITOS	MOTIVOS ²⁸⁰
Individual	<ul style="list-style-type: none"> . Falta de tempo para frequentar (A.7./15 e 21)²⁸¹ . Falta de interesse (A.7./20) e de vontade de seguir alguma religião (A.7./28) . Medo de agir errado e do que os outros vão pensar (A.7./1; 2 e 3) . É melhor estar no mundo do que falar que sou igreja e não o ser (A.7./13) . Não adianta ir à igreja e cometer pecado [...] prefiro ficar no mundo com minha fé (A.7./14) . Porque confio na minha fé, a qual não muda (A.7./9 e 11) . Acredito em Deus (A.7./7; A.2./10) . Tenho fé que existe um Deus espiritual (A.7./19) . Não frequento nenhuma igreja, mas continuo tendo minha fé, lendo a Bíblia e os meus meios para me comunicar com Deus (A.2./3)
Familiar	<ul style="list-style-type: none"> . Meus pais não frequentavam a igreja (A.7./22) . Diante das circunstâncias da minha família, por ser dividida, escolhi apenas ter fé (A.2./4) . Minha mãe não tem tempo para ir à igreja (A.7./16) . Sempre fui obrigada a ir na igreja por minha mãe (A.7./30) . Meu pai é ateu e não frequenta nenhum templo ou igreja (A.7./47)
Institucional	<p>Decorrentes daquilo que constatam</p> <ul style="list-style-type: none"> . Coisas erradas que acontecem (A.7./18; 34 e 35; A.2./2) . Não concordo com a conduta da igreja (religião católica) (A.7./45) . Hipocrisia e muita falsidade (A.7./23; 12; 33; 71; A.2./5) . Falta de sinceridade (A.7./4; 40; 54) . Discurso religioso com contradições (A.7./67) e sem sentido (A.7./43) . Falsos profetas (A.7./48) . Igrejas com pessoas esnobes e que fazem acepção de pessoas (A.7./39 e 24; A.2./1) . As igrejas viraram empresas (A.7./42; 5; 41; 55 e 66) . Falta de comunhão nas igrejas (A.7./49; 10; 38; 61 e 70) . Rituais muito pesados (A.7./37) . Dominação religiosa sobre os crentes (A.7./68) . Nenhuma religião [igreja] me satisfaz a ponto de crer no Deus da forma como ela prega (A.2./6) <p>Decorrentes de uma postura emancipada de igreja</p> <ul style="list-style-type: none"> . Igreja não salva ninguém (A.7./17) . Não precisamos de religião [igreja] para ter fé e a presença de Deus (A.7./57; 58; 27; 32 e 56; A.2./11) (grifo nosso) . A ideia Deus é aberta a todos (A.7./50) . Não acredito no homem e sim em Deus (A.7./52) . Não me identifico com nenhuma igreja (A.7./46) . Não acredito que Deus seja propriedade de alguma instituição. Deus é tudo e está em tudo (A.2./8) <p>Outros</p> <ul style="list-style-type: none"> . Provenientes de experiências individuais (problema de relacionamento, de cobrança e falta de tempo, entre outros) (A.7./31; 44 e 53)

²⁸⁰ Diferente da forma como estão registrados no Apêndice G – escritos da maneira como constam nos questionários (citação direta) – neste apêndice decidimos, para uma compreensão mais clara e direta, reescrever os motivos, alguns na primeira pessoa do singular, mantendo, obviamente, a veracidade do conteúdo.

²⁸¹ No momento se analisa a questão A.7. registrada no Apêndice G. O numeral 15 equivale ao motivo 15, conforme a ordem da lista de motivos exposta no apêndice. Incluímos, também, motivos que constam na questão A.2. do referido apêndice.

(continuação e conclusão do Quadro 1)

Religioso	Decorrentes daquilo que constataam
	Decorrentes da incompatibilidade de visões
	Decorrentes de uma postura emancipada de religião
Motivos vistos com ambiguidade	

Fonte: Elaborado pelo autor.

Quadro 2 – Motivos apresentados pelos sete respondentes que foram sempre sem-religião

ÂMBITOS	MOTIVOS
Individual	<ul style="list-style-type: none"> . Não tenho certeza (A.7./73) . Não sou inteiramente descrente (A.7./74) . Acho que existe algo (A.7./75) . Sem vontade de estar naquela religião [igreja] (A.7./78) (grifo nosso)
Familiar	<ul style="list-style-type: none"> . Meus pais iam a várias igrejas, mas agora não têm religião (A.7./81)
Institucional	Decorrentes daquilo que constataam <ul style="list-style-type: none"> . Mentiras que me contam (A.7./76) . Exigem e me cobram, mas eles(as) é que estão errados(as) (A.7./77) . As igrejas se criticam umas às outras e se esquecem de Deus (A.7./79; A.2./14) . Cada religião tem um ensinamento e tornou-se um comercio, e é liderada quase sempre por falsos profetas (A.7./82) . É o mundo na igreja e a igreja no mundo (A.7./80)
Religioso	<ul style="list-style-type: none"> . Falta de crença na fé mostrada em igrejas (A.7./83) . Falta de convicção nas palavras bíblicas (A.7./84) . Acredito na não necessidade de uma religião específica (A.7./85)
Motivos vistos com ambiguidade	<ul style="list-style-type: none"> . Vou em igrejas católicas e também evangélicas porque me sinto bem e o louvor é incrível mas não tenho religião e acredito em Deus (A.2./15) . Humildade (A.7./86)

Fonte: Elaborado pelo autor.