



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ANAIS DO X COLÓQUIO
DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA SEM-
RELIGIÃO: FACETAS DA CRENÇA NÃO AFILIADA

PUC Minas, 7 a 11 de novembro de 2022.
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

REALIZAÇÃO:
PPGCR PUC Minas
Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

Beatriz de Oliveira Pinheiro
Flávio Augusto Senra Ribeiro
Tatiane Aparecida de Almeida
(Organizadores)

ANAIS DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA –
PUC MINAS X
COLÓQUIO

SEM-RELIGIÃO: FACETAS DA CRENÇA NÃO AFILIADA

PUC Minas, 7 a 11 de novembro de 2022.
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Comunicações científicas

Edição Digital / Textos Completos

GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA
ISSN 2447-7524

Belo Horizonte
2022

ANAIS DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA –
PUC MINAS

ISSN 2447-7524

X Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura
SEM-RELIGIÃO. FACETAS DA CRENÇA NÃO AFILIADA

Local: PUC Minas, 07 a 11 de novembro de 2022.
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor/a.

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2022.

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (10. : 2022 : Belo Horizonte)

C719a Anais do X Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura [recurso eletrônico]: PPGCR PUC Minas: Sem Religião: facetas da crença não afiliada / organizadores Beatriz de Oliveira Pinheiro, Flávio Augusto Senra Ribeiro, Tatiane Aparecida de Almeida, Belo Horizonte: PUC Minas, 2022.
E-book (71 p.)

Realização: Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

1. Religião - Filosofia. 2. Religião e ética. 3. Religião e política. 4. Espiritualidade. 5. Pesquisadores - Pesquisa. 6. Experiência (Religião). 7. Felicidade. I. Pinheiro, Beatriz de Oliveira. II. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. III. Almeida, Tatiane Aparecida de. IV. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. V. Título.

CDU: 261.7

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito - CRB 6/2999

ORGANIZAÇÃO

PPGCR PUC Minas
Grupo de Pesquisa Religião e Cultura
Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico
PUC Minas, Prédio 4 | sala 204-B
Belo Horizonte – MG | CEP 30.535-901
Fone: (31) 3319 4333

COMISSÕES:

Comissão Científica:

Mary Rute Gomes Esperandio (PUC PR)
Paulo Barrera Rivera (UFJF)
Sandra Duarte de Souza (UMESP)
Silas Guerriero (PUC SP)

Comissão Organizadora:

Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC Minas)
Beatriz de Oliveira Pinheiro (PUC Minas)
Tatiane Aparecida de Almeida (PUC Minas)

REALIZAÇÃO:

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião
Grupo de pesquisa Religião e Cultura

APOIO:

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 6

A CRISE DA TRADIÇÃO E OS SEM RELIGIÃO	8
SECULARIZAÇÃO: compreender o fenômeno da crença hoje	14
PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: contribuições sobre a relação entre indivíduo, religião, estado e traços identitários	19
A PÓS-MODERNIDADE E A CRISE COMO POSSIBILIDADE DE SOCIALIZAÇÃO PARA OS/AS ROQUEIROS/AS SEM RELIGIÃO NAS TRIBOS URBANAS HEADBANGERS EM BELO HORIZONTE.....	26
EXECUTIVA SEM RELIGIÃO: facetas da crença sem afiliação no sistema de valores coletivos em organizações empresariais	34
REFERÊNCIAS	41
KARATE-DO: a arte marcial como um caminho de espiritualidade	42
JOVENS SEM RELIGIÃO EM BETIM: elementos para a construção da identidade não religiosa.	49
A PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO E AS MULHERES SEM RELIGIÃO	57
PESSOAS LGBTIA+ SEM RELIGIÃO: elementos para interpretação do senso religioso a partir da categoria de gênero	64

APRESENTAÇÃO

O X Colóquio o Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, intitulado “Sem-religião: facetas da crença não institucionalizada”, foi realizado de forma remota através do canal do Youtube do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, entre os dias 7 e 11 de novembro de 2022.

A presente edição dedicou-se ao estudo do fenômeno de pessoas que se autodeclaram sem-religião. Palestras e painel abordaram os aspectos constitutivos do fenômeno de pessoas sem religião no Brasil e no exterior, considerando aspectos como globalização, secularização, desafeição religiosa, desinstitucionalização e individualização da crença, além de aspectos relacionados à crença sem afiliação ou espiritualidade sem religião.

Vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/PPGCR da PUC Minas, o Grupo de Pesquisa Religião e Cultura foi criado em 2005 e tem por objetivo investigar as questões que emergem do caráter secular e plural das sociedades ocidentais contemporâneas. Este grupo dedica-se ao estudo do senso religioso em transformação, na perspectiva da crise cultural e religiosa no horizonte da contemporaneidade.

A realização desta edição reafirmou as recorrentes iniciativas do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, liderado pelos professores Flávio Augusto Senra Ribeiro e Fabiano Victor de Oliveira Campos. Propôs-se dar continuidade aos eventos de mesmo teor realizados anualmente pelo grupo de pesquisa, desde 2013. São eventos que têm se mostrado como um espaço significativo de debates, reflexões e diálogos em torno do tema da religião no contexto das culturas contemporâneas.

O X Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura foi elaborado a partir da concentração dos estudos realizados pelo grupo acerca do fenômeno dos sem religião nacional e internacionalmente, e também da necessidade de estabelecer diálogos com outros pesquisadores do tema em questão.

O evento foi organizado a partir de três descritores: Sem-religião. Crença não afiliada. Espiritualidade sem religião.

OBJETIVOS

1. Analisar o estado da arte dos estudos sobre pessoas sem religião e da crença sem afiliação
2. Constituir rede de pesquisa sobre o fenômeno das pessoas sem-religião e da crença sem afiliação.
3. Identificar afinidades teóricas e metodológicas no estudo do fenômeno das pessoas sem religião e da crença sem afiliação
4. Reunir pesquisadoras e pesquisadores, docentes, discentes e pessoas egressas de Programas de Pós-graduação em Ciência da Religião, disciplinas e áreas afins, com interesse no estudo do fenômeno das pessoas sem religião e da crença sem afiliação.

METODOLOGIA

Conferências, painel, comunicações científicas

PÚBLICO ALVO

Docentes, discentes e pessoas egressas de Programas de Ciência da Religião, disciplinas e áreas afins com pesquisa em curso sobre pessoas sem religião e crença sem afiliação.

A comissão organizadora agradece especialmente a colaboração de Claudia Danielle de Andrade Ritz, Milene Costa dos Santos, Thais Fernandes do Amaral e Paulo Vinícius Faria Pereira , membros do grupo de pesquisa que trabalharam no apoio imprescindível à organização do evento.

A CRISE DA TRADIÇÃO E OS SEM RELIGIÃO

Adenilton Moises da Silva¹

RESUMO

Esse artigo, a partir de ideias e conceitos centrais dos pensamentos de Daniele Hervieu-Léger: *O Peregrino e o Convertido* (2008), Peter Berger: *Os Múltiplos Altares da Modernidade* (2017), investigou o processo de ressignificação do sujeito religioso a partir dos novos cenários onde sagrado é compreendido, provocando no espaço institucional uma postura de relocação de suas atitudes, tendo o pluralismo como fator que pode ajudar a reinterpretar o religioso na contemporaneidade, levando em consideração a religião como produtora de sentido (BERGER; LUCKMANN, 2004). O modelo de religião tradicional enfrenta desafios para se manter em continuidade. Pois novos sistemas de crenças surgem e se reinventam na mesma velocidade que avança a sociedade contemporânea, onde o indivíduo é cada vez mais plural e experimentador de novos elementos que lhe são oferecidos e que ele garimpa no grande espaço múltiplo de ofertas, sobretudo, religiosas. O pluralismo contemporâneo é elemento norteador desse processo de desapropriação da tradição como lugar definidor da sociedade. Agora, essa mesma sociedade confronta-se com um panorama religioso despedaçado, quer dizer, plural e ressignificado a partir das novas motivações dos que se dizem “sem religião”.

Palavras-chave: Crise. Instituição. Sem religião. Emancipação. Pluralismo.

1. EMANCIPAÇÃO RELIGIOSA E AS RUPTURAS COM A INSTITUIÇÃO

Nesse artigo analisamos o pluralismo religioso como um fenômeno que expõe as fragilidades e dificuldades das instituições religiosas, e ao mesmo tempo, as obriga a se reinterpretarem no cenário competitivo religioso. As atitudes exigidas são de uma força tarefa para combater a saída dos sujeitos das instituições para o espaço dos sem religião, um universo religioso individualista, sem pertença, porém reinterpretado a partir das ruínas institucionais promovem sua emancipação religiosa.

A “emancipação” religiosa não representa uma plena liberdade do religioso que fora construído ao longo dos séculos pelas instituições, pois é a partir dessa construção secular que o novo ganha forma no cenário contemporâneo. As ideias, as formas, os dogmas, as autoridades institucionais ou divinas são deslocadas para o

¹Doutorando em Ciências da Religião, na UNICAP. Mestre em Ciências da Religião, na UNICAP. Licenciatura em Filosofia, no INSAF. E-mail: adenilton.silva80@gmail.com.

espaço privado e doméstico, onde a continuidade sofre a metamorfose da descontinuidade, que é uma ressignificação do tradicional revestido de um simbólico subjetivista e vertical. Portanto, a emancipação é apenas enquanto âmbito privado, mas conservam-se os elementos do passado, isto é, as ruínas de uma religião que é questionada em seu modo de apresentação e atuação social. Essa emancipação está constituída a partir de uma atmosfera híbrida, ou se preferimos, composta pela “bricolagem das crenças”, que segundo Hervieu-Léger (2008), trata de elementos que são reinterpretados pelos sujeitos que vão constituindo um novo universo religioso, sem a observância das diretrizes religiosas.

Pela ideia de autonomia, o sentido da vida e suas experiências estão desapropriadas do respaldo e da submissão à instituição religiosa, pois essa não mais responde aos interesses individuais ou coletivos, os quais têm suas referências em escolhas e valores simbólicos adquiridos pelo viés da liberdade de escolha, da liberdade religiosa. É possível afirmar, então, que certos sujeitos, embora vivendo num Estado laico, não se desprenderam totalmente das instituições religiosas, porque muitas das crenças ou novas experiências religiosas estão fundadas sobre crenças antigas, muitas delas das tradições oriundas de instituições religiosas.

Dessa emancipação tão louvada na contemporaneidade, tem sido marcante o fato de a experiência religiosa ser um assunto de caráter pessoal, no sentido de não mais ser capaz de reger e determinar as normas sociais, pois esses temas estão restritos às leis regidas pelo estado laico. Não é cabível, no cenário contemporâneo, o papel da religião intervir na regência social ou querer governar a vida de cada indivíduo, embora alguns grupos fundamentalistas queiram assumir essa função, todavia encontram resistência até mesmo de alguns crentes e outros agentes da sociedade laica. Esse papel do estado laico é analisado pela socióloga francesa, Hervieu-Léger, nas sociedades modernas, que ela identifica como o espaço da liberdade sem interferir na esfera pública, sem usurpar o direito coletivo, que na contemporaneidade vem se confirmando e evidenciando vários conflitos entre as esferas pública e privada.

Nas sociedades modernas, a crença e participação religiosa são “assunto de opção pessoal”: são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a quem quer que seja. Inversamente, a pertença religiosa de um indivíduo e suas crenças não podem constituir um motivo válido para excluí-lo da vida social, profissional ou política, na medida em que elas não põem em questão as regras de direito que regem o exercício dessas diferentes atividades. Esta

distinção de domínios se insere na separação entre esfera pública e esfera privada que é a pedra angular da concepção moderna de política (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34-35).

Esse conflito estabelecido entre Estado e sujeito, que na sua consciência é movido pelas suas escolhas, representa um choque de valores, de vontade demarcada entre ambos. O Estado representando o conjunto de normas e valores coletivos ultrapassa a individualidade dos sujeitos todas as vezes que esses querem impor sua vontade e romper as regras sociais que regem os mecanismos da sociedade. Esse modelo de sociedade sustentado pelo Estado é fruto das atribuições de inspirações do universo religioso, em grande parte, por isso, é uma continuidade na descontinuidade. O modelo de Estado moderno tem propriedades assimétricas com o modelo de instituição ocidental, tudo governa e rege.

O sociólogo Max Weber em *A Ética protestante e o espírito capitalista (2009)*, analisou que as crenças do puritanismo foram determinantes na compreensão do trabalho como um agir racional no mundo, transformando o trabalho num modelo de atividade econômica capitalista. O trabalho a título de vocação, um chamado de Deus para transformar a vida em sociedade, foi de fato, uma condição propulsora para a constituição da sociedade capitalista em seu progresso econômico, segundo o mesmo autor, onde se pode ver princípios teológicos da salvação e da graça como elementos construtivos para a experiência capitalista do mercado.

“Mas para além da relação entre protestantismo e o capitalismo, o que está colocado é o problema mais vasto, das relações entre os traços da Modernidade e a tradição religiosa ocidental”, afirma Hervieu-Léger (2008, p. 36). Tal intuição demonstra como a estrutura social é consequência de um hibridismo nitidamente mais estreito do que se possa imaginar, que formação social ocidental é fruto das implicações ancestrais de uma cultura remanescente nos atos e projetos da contemporaneidade. O modelo de vida social contemporânea é, na verdade, uma aliança elaborada a partir dos estratos históricos da tradição, que uma vez reinterpretados, experimenta o deslocamento das ideias originárias, passando a representar e constituir novas teologias e crenças dentro do novo *panteon* da globalização.

Dentro dessa continuidade na descontinuidade, tem uma outra ideia própria do indivíduo contemporâneo. Ele acredita que a instituição religiosa seja a mediadora entre Deus e a humanidade, porém é nítida, em sua fé, que a salvação não é coletiva,

mas ela é oferecida de modo pessoal e que depende da conversão de cada um. Portanto, a ideia de uma fé única, comunitária é apenas o modelo de aproximação, mas a efetivação de tal fenômeno é entendido numa relação pessoal e subjetiva. Para além das normatizações, o indivíduo sem religião desacredita dessa condição medianeira entre Deus e a humanidade, bastando a si mesmo e a sua fé para consumir a relação com o Divino.

A dinâmica que está por trás dessa interpretação da fé é de um estado de insatisfação com as instituições, seja a Igreja ou a própria sociedade. O indivíduo contemporâneo não admite um estado permanente de insatisfação, a própria monotonia da vida, em tudo o que ela se manifesta, deve ter uma dinamicidade, uma imediatez que gera sempre um novo, porém, esse imediato da vida social tem provocado inúmeras patologias, tem-se um indivíduo doentio, sobrecarregado de muitos afazeres, num alto índice de estresse que afeta seu modo de relacionamento nas diversas áreas da vida social e privada.

Se a contemporaneidade trabalha com a ruptura desse estado permanente de insatisfação, criando sempre novas alternativas lúdicas, sobretudo, ela tem contribuído para acelerar um alto índice de insatisfação com a própria vida, pois as metas estabelecidas não sendo alcançadas, torna o indivíduo um ser contínuo em frustrações e melancólico, e a religião e outras coisas mais vêm a ser um refúgio para se esconder, quando a vida num todo, em todos os sistemas, desde crenças até trabalho e lazer, deveriam ser completudes para o sujeito envolvido na sua existência. Os ideais que fundaram a modernidade se fazem presentes na contemporaneidade, a saber: a razão, o conhecimento e o progresso. Esses valores se apropriavam dos ideais religiosos deixados pela tradição: a fé, Deus e Igreja.

Na verdade, a Modernidade realmente criou, graças ao método e hábitos da cientificidade, um substituto viável para as garantias de ordem da teologia. Nesse sentido, foi correto ou possui um sentido inteligível que, no século XIX europeu, se formou um tipo de igreja cientificista que tentou acalmar seus contemporâneos afirmando que ela existia para substituir a antiga fé empalidecida por uma nova fé vital, pela contemplação científica do mundo. Aquilo que, aqui, é chamado “nova fé” é, do ponto de vista funcional, nada mais do que a imposição de ordem pela ciência e técnica, para tornar o mundo menos monstruoso para o ser humano (SLOTTERDIJK, 2019, p.308).

Por meio dessa reinterpretação e apropriações, a sociedade atual é constituída como um projeto de promessas que visa um mundo da paz e felicidade plena ao

sujeito. Esse trabalho na contemporaneidade, inverteu a utopia religiosa, produz sob formas seculares um universo de aspiração utópica fundado sobre a imediatez de um mundo abundante de prazeres e sabores. Está sendo oferecido não um mero objeto, mas a possibilidade de transcender o ordinário da vida, oferece-se a possibilidade de se superar diante dos fracassos inerentes à própria existência. O panorama religioso agora é amplo e sua constelação tem novas construções, um hibridismo que faz surgir novas experiências religiosas a partir de novas crenças e práticas, relações com o sagrado em ambientes anteriormente reprovados pelas autoridades eclesiais, embora com resquícios da tradição, torna-se um hibridismo, que vem a afirmar, o surgimento de religiões seculares. Esse pluralismo religioso por um lado representa uma variedade de elementos típicos da contemporaneidade, uma diversidade de crenças que enriquece o universo religioso do ponto de vista sociológico e antropológico, como diria BERGER (2017), por outro lado, vem a ser um grande desafio à instituição que se vê obrigada a se reinventar para não perder seu espaço e seu papel de poder social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, o princípio de autonomia se revela ao indivíduo atual como um desafio a ser confrontado pela própria busca de sentido, pois pela estrutura social que se fundamenta na imediatez, no consumo, na fluidez das coisas e das relações, esse indivíduo se vê na condição de exercer sua autonomia, porém o medo e a insegurança oriundos desse desequilíbrio social provocam um recuo frente às exigências cotidianas. Mas somente perante a consciência de si, quando o sentido é objeto da própria consciência, parafraseando Berger e Luckmann (2004), o indivíduo pode entender a força da sua liberdade. Ao sujeito lhe foi dada a liberdade, porém não sabe como lidar com ela, e suas consequências em uma sociedade profundamente vazia e de relações fluidas lhe causam náuseas. Por isso, a religião secular parece ser o lugar acolhedor para onde migra esse indivíduo, na tentativa de encontrar respaldos, responder para si mesmo frente ao vazio social, cultural e religioso institucional.

Por fim, a mudança de uma época acarreta sempre inadequações, insatisfações com modelos estabelecidos e absolutistas. Compreender o fenômeno dos sem religião significa observar que as estruturas institucionais não correspondem mais aos anseios do sujeito contemporâneo, uma vez que esse se sente cada vez mais livre e

responsável por si, sem a necessidade de uma obediência que aliena e que priva a liberdade e a responsabilidade de escolhas.

REFERÊNCIAS

BERGER, L. Peter. ***Os Múltiplos altares da Modernidade***: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, L. Peter; LUCKMANN, Thomas. ***Modernidade, pluralismo e crise de sentido***: A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

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

SLOTERDIJK, Peter. ***Pós-Deus***. Petrópolis: Vozes, 2019.

WEBER, Max. ***A Ética protestante e o Espírito Capitalista***. 2^a ed. São Paulo: Pioneira, 2009.

SECULARIZAÇÃO: compreender o fenômeno da crença hoje

Angelo José Salvador¹

RESUMO

Com frequência o pensamento moderno argumentou que a “luz da razão” traria um processo conhecido hoje como secularização. Essa nova etapa na história promoveria o fim da religião ou mesmo da crença em Deus. Entretanto, será que isso pode ser verificado no mundo da vida? Na atualidade, principalmente no aspecto político, raramente se viu tanto apelo à crença. Não obstante, não se quer dizer que a “cristandade” está em voga novamente ou outra forma de religiosidade que se baseia na institucionalização em que os fiéis seguem as orientações de seus líderes. O fenômeno da secularização, ao que parece, caminha para outra direção, pois a ênfase está na liberdade de escolha daquele que crê e não pura e simplesmente naquilo que orienta a autoridade.

Palavras-chave: Secularização. Crença. Berger.

Com frequência o pensamento moderno postulou que a razão fomentaria o processo conhecido como secularização. Essa nova etapa na história promoveria o fim da religião ou mesmo da crença em Deus. Entretanto, essa tendência de fato se consolidou? Na atualidade, principalmente no aspecto político, raramente se viu tanto apelo à crença. Manifestações de cunho de religioso não diminuíram, pelo contrário aumentaram. Não obstante, não se quer dizer que a “cristandade” está em voga novamente ou outra forma de religiosidade que se baseia na institucionalização em que os fiéis seguem as orientações de seus líderes. Vamos aprofundar um pouco mais essa questão nas páginas seguintes.

Essa reflexão a respeito do fim da crença teve seu início no iluminismo. Através da de uma visão de mundo racional baseado em fatos e não em crenças irracionais. Augusto Comte é um deles, embora ele ainda não tenha usado essa expressão (cf. DICIONÁRIO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO. Org. Frank Usarsk, Alfredo et al. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus: 2022, p. 845). Contemporaneamente,

¹Professor de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC Minas e Doutorando pelo programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

alguns pensadores, dentre eles, Max Weber ainda pensa o fenômeno da secularização nos termos postos acima, ou seja, representaria acentuado declínio da religião:

Se levada às últimas consequências, a chamada teoria da secularização – e longe de nós afirmarmos que a leitura de Weber leva necessariamente a esta conclusão – significa “morte de Deus”, fim da religião ou de toda crença e experiência religiosa na história (pelo menos, do Ocidente). Segundo tal acepção, em muitos lugares do mundo, mas não em todo o mundo, a secularização reservou à religião o lugar do fanatismo. (JEUDY, 2021, p. 2).

O fenômeno da secularização, ao que parece, caminha para outra direção, pois a ênfase está na liberdade de escolha daquele que crê e não pura e simplesmente naquilo que orienta a autoridade. Por outro lado, há uma virada no pensamento contemporâneo no que diz respeito ao conceito de secularização. O mundo da experiência parece contradizer o pensamento iluminista que pregava o fim da religião na medida em que se constatava o avanço da razão esclarecida. Isso se nota ainda no século XX em pensadores como Sigmund Freud ao argumentar que a ciência seria a cura para nosso sentimento infantil o componente fundamental da religião¹

É interessante a análise feita pelo assim chamado “segundo Berger” em seu livro “os múltiplos altares da modernidade”: “a teoria da secularização, baseada na ideia de que a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião, serviu durante algum tempo como um paradigma para o estudo da religião. mas ela não pode mais se sustentar diante da evidência empírica”. (BERGER, 2017, p. 7).

O que se nota é uma nova abordagem do fenômeno da secularização. A ideia de que a secularização representaria o fim da religião não parece se sustentar frente ao mundo empírico. É preciso buscar uma nova epistemologia para abordar o fenômeno. Berger propõe um novo *paradigma* para pensar tal problemática, qual seja, o fenômeno do *pluralismo*. Esse pluralismo, sob a ótica desse novo paradigma, contemplaria dois tipos: 1 – a coexistência de diferentes religiões e; 2 – a coexistência de discursos religiosos e seculares (BERGER, 2017, p. 7).

Berger, tenta substituir o termo secularização, por *pluralismo*. Para ele, esse termo fornece bases mais sólidas para pensar a modernidade e o fenômeno da religião. Pretendo manter aqui essa tese de Berger, sem perder de vista o termo *secularização*. Berger, sob a ótica desse paradigma, pretende pensar a modernidade e

¹Ver FREUD, 1996, p. 36.

a religião. esse aprofundamento não é a pretensão desse trabalho, mas apenas um panorama introdutório.

Pessoalmente, a teoria da secularização era pensada como fenômeno que relegaria a religião ao campo do espaço privado ou, num futuro próximo, levaria a religião ao ocaso. Uma dessas conclusões se deu quando pesquisei a questão de Deus em Immanuel Kant, foi relegado à religião, na melhor das hipóteses, pensar o tema da esperança. Nem mesmo a moralidade é tema central na religião; basta ao sujeito, por meio de sua razão, guiar à vontade para a busca do *sumo bem*. (SALVADOR, 2019, p. 99).

A meu ver, não obstante a formação pietista do filósofo prussiano, sua leitura sobre a religião condizia com o futuro da religião. Se não cabia a ela nem mesmo assuntos tão específicos como a moralidade, o que lhe restava senão o desaparecimento? Admito que quando a razão faz sobrevoos, prescindindo dos fenômenos da experiência – aqui se encontra a crítica kantiana aos excessos da razão – ela é ótima para produzir ideias distantes do mundo da vida.

Também Peter Berger admite que também se baseou em uma teoria da secularização que levaria o declínio da religião (BERGER, 2017, p. 7). Para não fugir ao tema, penso que quando se afirma que a secularização levaria o fim da religião, isso também se aplica à crença. Acreditar seria uma forma de vida relegada ao passado.

Para Camurça a secularização não destrói a religiosidade – a crença – mas é um fenômeno que se dá numa sociedade da velocidade, da multiplicidade de mentalidades em que o indivíduo processa por sua conta a mensagem religiosa. A pessoa, ela mesma, consome o que lhe parece adequado. Mesmo uma pessoa que afirma pertencer a uma instituição religiosa, é atravessada pelo processo secular da modernidade (CAMURÇA, 2017, p. 64).

Ao que parece, um dos efeitos mais impactantes da SECULARIZAÇÃO, não é o fim da religião ou mesmo da crença, mas a acentuação da necessidade de escolha.

Mas há mais, na emergência da figura contemporânea do convertido, do que o efeito mecânico da desregulação institucional. O convertido manifesta e cumpre esse postulado fundamental da modernidade religiosa segundo o qual uma identidade religiosa ‘autêntica’ tem que ser uma identidade escolhida. O ato de conversão cristaliza o reconhecido valor do engajamento pessoal do indivíduo que expressa,

dessa forma, por excelência, sua autonomia enquanto sujeito crente. (HERVIEU-LÉGER, 2008. p. 116).

No caso brasileiro, Camurça chama a atenção de que o processo de secularização na juventude. Dois processos são fundamentais: a crítica à religião e 2) as necessidades materiais impostas por aquilo que Bauman chamou de “auto suficiência humana” (BAUMAN, *apud*, CAMURÇA, 2017, p. 64). Esse processo afasta muitos jovens da religião, mas que, mesmo assim, continuam “crentes”.

No processo eleitoral brasileiro percebi, com certa frequência, um pensamento que vai mais ou menos nessa direção: Sou uma pessoa crente em Deus, tenho família e amo meu país, mas não concordo com alguns líderes religiosos da minha instituição. Parece-me uma característica do mundo empírico que vai encontro do termo que estamos trabalhando aqui, ou seja, que a secularização não elimina necessariamente a crença, mas a “customiza”. Obviamente, esse é apenas um ensaio, uma intuição, mas não tenho dados abrangentes sobre a percepção da religião ou da crença nesse contexto.

Enfim, parece-me que tanto o mundo empírico, quanto a teorização elaborada por muitos pensadores da atualidade corroboram que a secularização é um fenômeno moderno e não representa o declínio da crença. A experiência de pertencimento a uma instituição e mais ainda – cumprindo o objetivo desse texto – que a crença não diminuiu com a secularização, mas é um processo em que o sujeito escolhe como crer. Há uma experiência maior de liberdade em dizer não ou sim a crer nisso ou naquilo e até – como temos visto – se opor a uma autoridade religiosa sem receio de ser punido.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Trad. De Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres, Os “Sem Religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3 • 55-70 • set.-dez. 2017

DANIÈLE, Hervieu-Léger. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DICIONÁRIO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO. Org. Frank Usarski, Alfredo et al. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus: 2022.

JEUDY, Breno Martins Campos Josner. **A secularização no pensamento de Charles Taylor: uma análise de resultado de pesquisa.** Revista Caminhando v. 26, p. 1-12, jan./dez. 2021.

FREUD, SIGMUND. **O futuro de uma ilusão.** São Paulo: Imago. 1996.

SALVADOR, Angelo J. **fundamentações da existência de Deus.** 2019, p. 99. Dissertação de mestrado

PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: contribuições sobre a relação entre indivíduo, religião, estado e traços identitários

Claudia Danielle de Andrade Ritz¹

RESUMO:

O nosso objetivo nessa comunicação é apresentar, a partir das contribuições das pessoas sem religião com crença, a relação entre indivíduo, religião e Estado, bem como as principais representações dos traços identitários do país. A metodologia utilizada foi pesquisa de campo e bibliografia. Concluímos, a partir dos dados da nossa pesquisa de campo, que as pessoas sem religião com crença concordam com a preservação da laicidade, com a liberdade religiosa e com o ensino religioso no intuito de formação de conhecimento sobre as tradições religiosas e não como prática de conversão religiosa. Outrossim, nos traços identitários que melhor representa o Brasil, para as pessoas sem religião com crença, não são as instituições, nem os símbolos nacionais, tampouco o ordenamento jurídico ou político, mas as paisagens da geografia natural, a diversidade étnica e o povo brasileiro, aquelas mais frequentemente apontadas, como melhores representações da identidade do povo brasileiro. Em nenhuma destas circunstâncias inquiridas, a religião foi ponderada pelas pessoas sem religião com crença no sentido de fusão com as instituições Estado e escola, tampouco associada à identidade nacional. Os dados apresentados não se presumem representativos de todo o fenômeno religioso dos sem-religião.

Palavras-chave: Pessoas sem religião com crença. Laicidade. Liberdade religiosa. Ensino religioso. Identidade. Religião.

1. INTRODUÇÃO

Esta comunicação é refletida e elaborada a partir das contribuições das pessoas sem religião com crença, dados parciais da pesquisa de doutoramento em curso, que versa sobre as pessoas que se identificam como ‘sem religião com crença’ (SRC). A metodologia utilizada na pesquisa é mista (CRESWELL; CLARK, 2011) e abarca pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo, realizada por questionário estruturado digital, no mês de setembro de 2020. A participação na pesquisa de campo foi

¹Doutoranda em Ciências da Religião na PUC Minas, sob a orientação do Prof. Dr. Flávio Senra. Doutoranda em Estudos da Religião pela Universidade Católica Portuguesa, sob a orientação do Prof. Alfredo Teixeira. Bolsista FAPEMIG. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura PUC Minas. Mestra em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC Minas (2018) como bolsista CAPES, sob orientação do Prof. Dr. Flávio Senra. Bacharel em Direito pela PUC Minas (2008). Especialista em Direito do Trabalho pela UCAM RJ (2009). Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Izabela Hendrix (2018). E-mail: claudiaritz7@gmail.com

facultativa¹ e contamos com 75 (setenta e cinco) participantes. A amostragem não foi probabilística. (MARCONI; LAKATOS, 2012, p. 84).

Obtivemos em nossa pesquisa, dados socioeconômicos e de identificação religiosa. As identificações religiosas foram diversas. Os que se identificaram como “sem religião específica, mas tenho crenças religiosas”, são as pessoas que designamos por sem religião com crença (SRC) e correspondem aos “sem-religião sem religião” na nomenclatura do Censo 2010. As pessoas que se identificaram como sem religião com crença correspondem a (23%) dos participantes da pesquisa. A pesquisa de campo foi realizada com a juventude universitária urbana da PUC Minas, incluindo discentes da graduação matriculados na disciplina de Cultura Religiosa e da pós-graduação do PPGCR em Ciências da Religião.

Abordamos nesse texto, especificamente as contribuições das pessoas sem religião com crença (SRC) sobre as temáticas laicidade, liberdade religiosa, intolerância religiosa, ensino religioso e traços identitários que melhor representam o povo brasileiro. Estes eixos de abordagem trazem a relação entre indivíduo, religião e Estado. Para tanto, utilizamos os dados das questões de n. 32, 33, 36 e 37 do questionário estruturado da pesquisa de campo.

2. SÍNTESE DO PERFIL SOCIOECONÔMICO DAS PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA

Para iniciarmos, importante situarmos nossos participantes da pesquisa de campo que se identificaram como SRC, a partir de uma síntese dos dados socioeconômico. O perfil socioeconômico predominante dentre os SRC é de pessoas que se identificam mormente com o gênero feminino, a idade média é de 24 anos, a maioria (94%) são solteiros/as e não possuem filhos/as, a maioria se autodeclara pardos/as, há predominância da profissão estudante, a renda média familiar é de 1 a 3 salários mínimos, com média de 04 moradores na residência e são

¹Pesquisa de campo submetida à Plataforma Brasil sob o CAAE: 24706819.4.0000.5137, com aprovação pelo Comitê de ética da PUC Minas mediante o Parecer Consubstanciado do CEP: n.: 3.717.358, expedido em 21 de novembro de 2019 pela Profa. Dra. Coordenadora Cristiana Leite Carvalho. Em razão da pandemia da COVID-19, submetemos uma emenda em 24 de agosto de 2020 à Plataforma Brasil para conversão do questionário estruturado e TCLE da pesquisa para a modalidade digital. A emenda foi aprovada pelo Comitê de ética da PUC Minas, mediante o Parecer Consubstanciado do CEP n.: 4.264.447, expedido em 08 de setembro de 2020 pela Profa. Dra. Coordenadora Cristiana Leite Carvalho.

majoritariamente residentes na capital mineira Belo Horizonte ou região metropolitana.

3. O ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL NA PERSPECTIVA DAS PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA

No intuito de compreender a opinião das pessoas sem religião com crença sobre a formação religiosa nas escolas e universidade, indagamos na questão de n. 32: “Você acha importante ter formação religiosa, com o intuito de fomento do conhecimento e tolerância religiosa, nas escolas e universidades?”

A alternativa mais assinalada foi “Sim. O conhecimento favorece a tolerância e respeito ao direito de crer e não crer” somando (76%). Os demais participantes (24%) aduziram: “Talvez, mas o objetivo é distorcido e tentam converter os alunos/as.” Notamos que os que relativizaram a importância, sinalizaram a distorção do objetivo da formação religiosa em escolas e universidades. Nenhuma pessoa sem religião com crença manifestou opinião de no sentido de não haver benefício, tampouco se eximiram de opinar. São posições assertivas no sentido de benefício, mas demonstrando receio de instrumentalização via proselitismo. Sobre a relação histórica entre ensino e práticas proselitistas, João Décio Passos (2007), assevera:

Desde a nova LDB, o Ministério da Educação não conseguiu implantar um apolítica de Ensino Religioso que superasse a clássica questão da separação Igreja-Estado, o que significou não conseguir sustentar uma proposta consistente desse ensino: do ponto de vista antropológico, como uma dimensão humana a ser educada; do ponto de vista epistemológico, como uma área de conhecimento com seu estatuto próprio, conforme indica a resolução n. 2/98, da Câmara de Educação Básica; e do ponto de vista político, como uma tarefa primordialmente dos sistemas de ensino e não das confissões religiosas. (PASSOS, 2007, p. 14).

A junção entre educação e catolicismo foi visto em grande medida com um instrumento para “recatolicizar” a sociedade brasileira. (PASSOS, 1999, p. 36).

4. A LAICIDADE, A LIBERDADE RELIGIOSA E A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA PERSPECTIVA DAS PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA

No Brasil, na Constituição Federal de 1988 traz esse direito humano fundamental, sendo compreendido como inerente à própria dignidade humana dos

indivíduos. A laicidade também prevista na Constituição Federal de 1988 no artigo 19º, embora esteja não nominalmente designada, objetiva a isenção do Estado em relação à religião, o que não significa um Estado averso a religião. Isto é, a religião migrou da esfera pública para a privada, ocorreu “a privatização do religioso” (FREIRE, 2017, p. 29).

Na questão de n. 36, indagamos, “Na sua opinião, o Brasil deverá continuar sendo laico (Estado sem religião oficial) e com liberdade religiosa (pessoas podem ser crentes ou descrentes)? As alternativas eram “sim” e “não”. A totalidade das pessoas sem religião com crença, (100%) afirmaram concordar com o Estado brasileiro laico e com a liberdade religiosa. “A liberdade religiosa é uma garantia constitucional ou um direito fundamental que passou a figurar nos textos constitucionais somente a partir da Modernidade.” (REIMER, 2013, p. 15). Não obstante, a laicidade e a liberdade religiosa estejam previstas na Constituição Federal de 1988, nos artigos 19º e 5º respectivamente, no Brasil há ocorrências de intolerância religiosa.

Acerca da intolerância religiosa que resulta em não raras circunstâncias em violência religiosa, na questão de n. 33 indagamos: “você já sofreu violência/intolerância religiosa? Se sim, faça um breve relato?” A afirmativa de vivência de intolerância/violência religiosa entre as pessoas sem religião com crença foi de (24%), enquanto a maioria de (76%) negaram a ocorrência. No Brasil, no “Balanço anual: Disque 100 registra mais de 500 casos de discriminação religiosa” do MDH¹, em 2021 tivemos o registro de 506 ocorrências. Os dados do governo e também a mídia noticiam ocorrências de violência religiosa no Brasil e algumas tradições religiosas e seus adeptos são com frequência as mais infligidas.

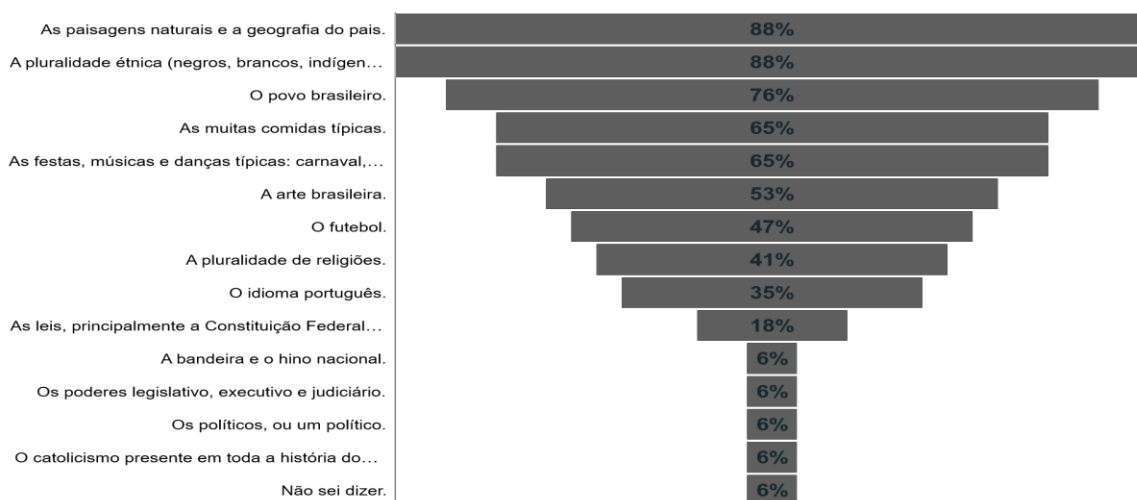
5. TRAÇOS IDENTITÁRIOS DO POVO BRASILEIRO NA PERSPECTIVA DAS PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA

Nós abordamos em nosso estudo a questão das múltiplas modernidades e os aspectos que se correlacionam com a dinâmica das identidades. No âmbito dessa abordagem, buscamos compreender a opinião das pessoas sem religião com crença

¹Publicado em 13/06/2019 12h09 Atualizado em 14/06/2019 10h49 no site:<https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>. Acesso em: 05 de abril de 2021. O Disque Direitos Humanos - Disque 100 é conceituado pelo MDH como “um serviço disseminação de informações sobre direitos de grupos vulneráveis e de denúncias de violações de direitos humanos.” (MDH, 2021). Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/denunciar-violacao-de-direitos-humanos>. Acesso em: 07 abril 2021.

sobre os traços identitários que notam como representativo do povo brasileiro. Na questão n. 37 indagamos: “Quais dos itens abaixo você considera como elementos que identificam a identidade do povo brasileiro. Marque todas as opções que concordar.” O Gráfico a seguir mostra as alternativas e respectivos percentuais conforme assinalados pelos participantes.

Gráfico 1 - Traços identitários do povo brasileiro na opinião das pessoas sem religião com crença (2020)



Fonte: Pesquisa de campo da autora (2020)

A maioria considerou as paisagens naturais e a geografia do país (88%), assim como a pluralidade étnica (88%) e o povo brasileiro (76%), os três traços identitários do povo brasileiro na opinião das pessoas sem religião com crença. Ao tratar sobre as identidades nacionais, Stuart Hall assevera:

As identidades nacionais estão se desintegrando, como resultado do 1. Crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global.”; 2. As identidades nacionais e outras locais ou particularistas estão sendo reforçadas pela resistência à globalização e 3. As identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades – híbridas – estão tomando seu lugar. (HALL, 2019, p. 40).

Notamos que alguns traços pertinentes aos símbolos nacionais, os três poderes do Estado, as leis, os políticos ou um político em especial, não configuraram entre os mais assinalados, assim com a religião em relação ao passado histórico da herança religiosa também não obteve percentual elevado. Poderíamos pensar na perspectiva de Stuart Hall sobre o declínio de algumas identidades nacionais e a reconfiguração para outras composições. “Racionalidade que gera a autonomia do indivíduo, que

passa a ser responsável pelo próprio sentido de existência, a cisão com o mundo da tradição e crenças tradicionais e a diferenciação em relação às Instituições.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 32-33). O indivíduo moderno e urbano apresenta uma reconfiguração dinâmica da própria identidade e uma latente recomposição das memórias. (HALBWACHS, 2006).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nossa pesquisa de campo contou com 75 participantes universitários e as pessoas sem religião com crença corresponderam a (23%) dos participantes. Esta comunicação apresenta apenas os dados e análises relativos aos participantes que se identificaram com sem religião com crença.

A perspectiva das pessoas sem religião com crença, convergem para a concordância de ensino religioso nas escolas e universidades no intuito de formação de conhecimento sobre as tradições religiosa (76%), enquanto (24%) respondeu talvez, mas o intuito é por vezes distorcido e ocorre tentativa de conversão religiosa. Esses dados nos sugerem que o denominado ensino religioso na perspectiva das pessoas sem religião com crença é útil para a formação de conhecimento sobre as tradições religiosas, sem que haja objetivos de outra natureza.

A totalidade das pessoas sem religião com crença apoiam a laicidade e liberdade religiosa no Brasil. Estes são direitos previstos na Constituição Federal de 1988. Acerca de vivências pessoais de intolerância/violência religiosa, a maioria (76%) negaram a ocorrência, enquanto (24%) disseram ter vivenciado situações de intolerância/violência religiosa.

A indagação sobre o traços identitário que melhor representa o povo brasileiro, maioria considerou as paisagens naturais e a geografia do país (88%), assim como a pluralidade étnica (88%) e o povo brasileiro (76%). Nós não indagamos no questionário sobre os traços identitários que melhor representa o Brasil, em razão da nosso escopo de pesquisa, mas essa é uma indagação oportuna para estudos futuros. As análises dos dados lançam luzes sobre a perspectiva das pessoas sem religião com crença da nossa pesquisa de campo sobre a relação indivíduo, religião e Estado, mas esses dados não se presumem representativos de todo o fenômeno dos sem religião.

REFERÊNCIAS

CRESWELL, John. W.; PLANO CLARK, Vicki. L. **Designing and conducting mixed methods research**. 2nd. Los Angeles: SAGE Publications, 2011.

FREIRE, Phablo. **Laicidade ficta, democracia urgente**. Rio de Janeiro: Lumen juris, 2017.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2012.

PASSOS, João Décio. **Construção de uma proposta**. São Paulo Paulinas, 2007.

REIMER, Haroldo. **Liberdade religiosa na história e nas constituições do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

A PÓS-MODERNIDADE E A CRISE COMO POSSIBILIDADE DE SOCIALIZAÇÃO PARA OS/AS ROQUEIROS/AS SEM RELIGIÃO NAS TRIBOS URBANAS HEADBANGERS EM BELO HORIZONTE

Flávio Lages Rodrigues¹

RESUMO

Nesta comunicação apresentaremos um fragmento do capítulo 2 da tese de doutorado, mostrando como a pós-modernidade e a crise gerada pelo crescimento das grandes cidades abriram para novas socializações com diversos grupos sociais e tribos urbanas. Nossa hipótese procurou identificar se há algum tipo de espiritualidade não religiosa na sociabilidade que é gerada na solidariedade dos/as roqueiros/as sem religião que estão nas tribos urbanas *headbanger*sem Belo Horizonte. A metodologia utilizada aqui ocorreu com a revisão bibliográfica e teve como principal teórico o sociólogo francês Michel Maffesoli. Quanto à ocorrência da espiritualidade não religiosa na solidariedade gerada pela música *rock*, com o *heavymetal* e seus subgêneros entre os/as roqueiros/as sem religião, nossa hipótese foi parcialmente comprovada. A pesquisa também contribui para as Ciências da Religião, ao ver o grupo dos/as roqueiros/as sem religião não com uma prática individual, mas com contornos que apontam para a prática coletiva desse grupo.

Palavras-chave: Pós-modernidade e crise. Roqueiros/as sem religião. Espiritualidade não religiosa e solidariedade. *Heavymetal* e seus subgêneros. Michel Maffesoli.

1. INTRODUÇÃO

As transformações que as cidades experimentam com o intenso processo de urbanização, apresentam sociabilidades de diversos grupos e tribos urbanas, que têm como pilar a pós-modernidade, respectivamente como elementos no *espaço* e no *tempo*. Aliados a esses conceitos², também destacamos a crise, que permeia as *interações sociais* e acaba proporcionando outras formas de sentir e ser

¹ Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas PPGCR, bolsista pela CAPES e membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura/CNPq desde 2015. Graduado em Bacharel em Teologia (2005) e especialista em Teologia Sistemática (2007) pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte - FATE-BH. E-mail: flavioposttrevor@yahoo.com.br

² Esta comunicação está ligada à pesquisa de doutorado em Ciências da Religião no PPGCR da PUC Minas com o título: O ROCK COMO ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA. ESTUDO SOBRE OS RITUAIS, SOCIABILIDADES E COSMOVISÃO DE ROQUEIROS SEM RELIGIÃO EM BELO HORIZONTE. Nessa parte do capítulo 2, com a revisão bibliográfica, alguns conceitos cunhados pelo sociólogo francês Michel Maffesoli foram utilizados, dentre eles a cidade, pós-modernidade, memória e crise. Aqui trataremos apenas os conceitos da pós-modernidade e crise, pois ambos expõem as distensões, cismas e injuções, que abrem para outras formas de socialização em torno de variados grupos sociais e tribos urbanas, como verificamos com os/as roqueiros/as sem religião.

coletivamente. Como verificamos com os/as roqueiros/as sem religião¹ que estão nas tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte.

Mesmo observando a ocorrência de um tipo de espiritualidade não religiosa na solidariedade que é gerada com o *rock* pesado, o *heavymetal* e seus subgêneros, percebemos que isto não se dá de forma unânime, devido à rejeição ou negação a qualquer manifestação religiosa ou até mesmo espiritual entre os participantes da pesquisa. Dessa forma, compreendemos as possibilidades que são geradas através das diversas formas de sociabilidade, devido à crise atual no contexto citadino. Que acabam proporcionando os inúmeros laços sociais e solidariedades com essas tribalizações na pós-modernidade, como descrito por Michel Maffesoli².

2. A PÓS-MODERNIDADE COMO POSSIBILITADORA DE OUTRAS FORMAS DE SOCIALIZAÇÕES

Notamos que a pós-modernidade³ se apresenta como um marco temporal, conforme aponta Maffesoli, que entre outras situações, possibilita novas formas de construções culturais e acabam expondo as rupturas e crises, frente aos poderes sociais, políticos, econômicos, culturais e também religiosos, com a criação de novos

¹ De acordo com José Álvaro Campos Vieira: “Os sem religião, são uma diversidade de pessoas: umas se dizem ateias, outras agnósticas e outras são *como religiosas*, mas sem vínculo com alguma instituição.” (VIEIRA, 2018, p. 15). Ainda segundo Vieira (2018, p. 15), em sua pesquisa dentro do grupo de sem religião, identificou pessoas que são *como religiosas*, pois mostram vestígios de uma prática religiosa que ainda acontece com crenças, necessidades e soluções de problemas diários e pela liberdade que elas têm para acessar bens e serviços religiosos, sem a imposição de agremiações ou instituições religiosas. Conforme o Censo 2010 do IBGE houve um declínio do número de católicos e aumento dos evangélicos, espíritas e sem religião. Analisando os sem-religião no Censo 2010, foi registrado um aumento entre a população que se declarou sem-religião. Em 2000 eram quase 12,5 milhões (7,3%), ultrapassando os 15 milhões em 2010 (8,0%). Ressaltamos que na nossa pesquisa investigamos pessoas sem religião, aquelas que ainda possuem algum fragmento da religião e outras que não têm nenhum vínculo com as instituições ou círculos religiosos.

²Maffesoli é um sociólogo, pensador e estudioso das crises em que o ser humano passa na atualidade, destarte, seu afinco em pesquisar as socializações que emergem nessa época denominada por ele como pós-moderna. Ele nasceu na cidade de Graissessac, na França no dia 14 de novembro de 1944. Maffesoli foi aluno de Gilbert Durand, é professor na Universidade de Paris Descartes (Sorbonne), na cadeira que pertencera a Emile Durkheim. É também diretor do Centro de Estudos do Atual e do Cotidiano (CEAQ) e do Centro de Pesquisa sobre Imaginário (CRI), em Paris. Maffesoli construiu uma vasta obra em torno da questão da ligação social comunitária, que aponta para o coletivismo com a prevalência do imaginário nas sociedades pós-modernas, como também cunhou e popularizou o termo tribo urbana, para dar conta dessas formas de socializações com o sentimento de pertencimento e de estar juntos no interior dessas inúmeras tribos ou neotribos, que configuram as grandes cidades atuais.

³ Para marcar a contemporaneidade em nossa pesquisa, utilizamos como pano de fundo o conceito de pós-modernidade amplamente difundido por Michel Maffesoli. De acordo com o autor, as marcas da pós-modernidade podem ser vistas por toda a parte. Basta ver as inúmeras tribos urbanas que compõem o tecido social das grandes metrópoles. Maffesoli, adota o termo pós-modernidade no livro: *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*, e também em outras obras.

modos de ser e de viver na atualidade. O que pode ser verificado com as socializações dos diversos grupos e tribos urbanas, que compõem o tecido social citadino. Maffesoli mostra essa crise que ocorreu com a mudança da modernidade para a pós-modernidade, esta acabou se apresentando como uma resposta para esses problemas. Se por um lado a modernidade buscou separar os indivíduos, entre outras situações, levando a cabo antagonismos com o corpo e espírito, e natureza e cultura, a pós-modernidade busca agregar, e as tribos urbanas são um exemplo desse modo de viver e pertencer na partilha das mesmas emoções e gostos, bem como dessa paixão gregária, que exalta o coletivismo e a aderência desses grupos.

É sobretudo interessante destacar o ritmo específico que secreta, característica da estética pós-moderna. Trata-se de um ritmo sincopado, com tendência a agregar mais do que a distinguir. Efetivamente, nunca será demais lembrar que a modernidade se dedicou a separar os indivíduos entre eles (classes, camadas, categorias sócio-profissionais), o corpo do espírito, a natureza da cultura. A política era a forma racionalizada dessa separação e de sua administração. Já a viscosidade tratada aqui tende à indistinção, à constituição de pequenos corpos específicos, de “tribos” que viverão, de forma mais ou menos explosiva ou barulhenta, o prazer de estar-junto através de diversos mimetismos, cuja aparência é apenas o aspecto mais visível. (MAFFESOLI, 2005, p. 189-190).

Essa crise exposta pela pós-modernidade com o advento das tribos, pode ser verificada também com os/as roqueiros/as sem religião, com a *viscosidade* que leva a *indistinção* com os *pequenos corpos* ou tribos, *explosivas ou barulhentas*, que se socializavam numa frenética imitação e no prazer de estar juntos, com a criação de variadas bandas de *rock* pesado, com estilos *heavymetal*, *thrashmetal*, *deathmetal*, *blackmetal*, entre outros. Assim, para Maffesoli, a pós-modernidade proporcionou um certo esvaziamento dos valores dados como absolutos e incontestáveis pelas instituições modernas. Se a modernidade se estabeleceu sob o escrutínio da razão, a pós-modernidade se estabelece pelo pertencimento, comunhão, compartilhamento das mesmas emoções, sentimentos, gostos e sensações.

Na crise pós-moderna, Maffesoli (2010, p. 01) sinaliza para a tensão, com dois modos de culturas dentro de uma mesma cultura. De um lado ele mostrou os *proprietários da sociedade* como *poder instituído* que têm o poder de decisão e mudança. Por outro lado, ele mostra a força da vida que acontece nas socializações mais corriqueiras com a *potência instituinte*.

De um lado, alguns proprietários da sociedade; os que têm o poder de dizer e fazer. Eles ronronam em seus habituais meios de expressão e outros “centros de decisão”. Respondem uns aos outros em seus diversos boletins paroquiais, nos quais consultam, prioritariamente, uma informação essencial: a rubrica necrológica. De outro, a vida selvagem, bastante anômica, e em todo caso desordenada. Em suma, o *poder instituído*, sob suas diversas formas: cultural, religiosa, social, econômica, contra a potência instituinte. (MAFFESOLI, 2010, p. 01).

De acordo com Maffesoli, na pós-modernidade há uma tensão dentro da cultura no que se refere, entre outras situações, também às manifestações culturais. O que não é aceito pelo *poder instituído*, pode ser sufocado como foi com o *rock*, o *heavymetal* e seus subgêneros, e as tribos urbanas *headbangers* décadas passadas. Se pensarmos nos/as roqueiros/as sem religião que estão nessas tribos, o preconceito e todo tipo de estigma que esse grupo sofre, pode ser ainda mais potencializado pelo não enquadramento também a um modelo religioso, ou ainda pela negação de pertença a qualquer agremiação ou círculo religioso.

Maffesoli mostra que a pós-modernidade expõe as inúmeras crises contemporâneas e ainda assim, dinamiza os relacionamentos que podem ser criados com a vida cotidiana. Essas socializações exprimem uma *religiosidade* que acontece no *ambiente* e fomentam uma *religação* que pode alimentar todas as *formas menores do sagrado* que nascem nas sociedades, tanto as ditas *desenvolvidas*, quanto *assubdesenvolvidas*.

Presente, um pouco pagão, que se exprime a cada dia através de uma religiosidade ambiente. Vetor de *religação*, alimenta todas as formas menores do sagrado que florescem nas sociedades, das mais desenvolvidas às “subdesenvolvidas”, das que ostentam o estandarte do progressismo ocidental às que continuam ainda condicionadas por mitologias tradicionais. Isso pode incitar-nos a pensar que, além ou aquém das diversas racionalizações e legitimações políticas, há, no fundamento de todo estar-junto, um conglomerado de emoções ou de sentimentos partilhados. (MAFFESOLI, 2005, p. 16).

Neste aspecto, o que importa é o presente que é vivido, na *religação* com os outros na socialização, na força do cotidiano e nos laços que são criados ao estar juntos para viver as mesmas emoções. Essa vida cotidiana ao proporcionar uma *religiosidade ambiente* e um *pouco pagã*, com outras formas de *sagrado*, abre para a uma solidariedade na *religação* das emoções e sentimentos partilhados pelo grupo,

com o esvaziamento da religião institucional e incorporação dessas formas de *sagrado*, que podem surgir, como suspeitamos de espiritualidades não religiosas.

3. CRISE, RUPTURAS E NOVAS FORMAS DE COLETIVIDADES

Percebemos que a crise gera rupturas das tribos urbanas em relação à sociedade em geral, o que suscita a criação de coletividades nos mais variados rituais para os adeptos dessas tribos, como observamos entre os/as roqueiros/as sem religião. Na visão de Maffesoli, essa construção da coletividade observada nas tribalizações, ocorre com o esvaziamento do *eu* em função da construção do *nós*, que acaba gerando novos grupos e novas tribos urbanas.

Totalmente diferente é a relação entre o “eu” e o “nós”. Pode acontecer um confronto entre eles, o que é mesmo constitutivo da dialética deles, mas como o “eu” não passa de um momento da elaboração do “nós”, não se colocando enquanto entidade absoluta e abstrata, o confronto não resulta em destruição. Se o “eu” perde-se no “nós”, ele obtém, ao final, novas forças. (MAFFESOLI, 2005, p. 175).

A coletividade apreendida na socialização aponta para a potencialização do *nós* que é feita matematicamente na soma, multiplicação e potencialização. Sociologicamente essa potencialização se inscreve nas inúmeras tribos urbanas, no qual as pessoas se unem com os mesmos ideais, gostos e emoções. Para Maffesoli essa perda do *euno nós* e na coletividade com novas energias e forças nos relacionamentos sociais, são ocorrências não apenas das tribos urbanas, mas podem ser vistas nas mais variadas tribos e grupos sociais, políticos, econômicos, culturais, esportivos, filosóficos, religiosos, entre outros.

Assim, o “eu” da pessoa se perderá no “nós” da tribo e portanto dará a esta uma nova energia, obtendo, ao mesmo tempo, a renovação de suas próprias forças. É, por exemplo, a impressão dada pelos diversos protagonistas dos grupos religiosos, das tribos amicais, afetuais, culturais ou filosóficas; é igualmente o que pode explicar a vitalidade desses agrupamentos, e o papel cada vez mais importante desempenhado por eles na praça pública. É enfim essa sutil dialética que dá a esses microgrupos um inegável aspecto prospectivo. (MAFFESOLI, 2005, p. 176).

Embora, possa ser observada uma crise com a vontade própria da pessoa e do *eu*, que posteriormente, se dissolve no encontro e plenitude do *nós* no coletivo. O

cotidiano, com suas crises nas diversas modalidades de vida diária, consegue abrir para inúmeras manifestações sociais no interior dessas tribos, com hábitos que se traduzem em rituais coletivos. Para Maffesoli, essa vida diária se apresenta como uma vasta possibilidade de manifestações sociais, que é coberta pelas grandes *ondas de uma energia coletiva*.

Na moda, nos modos de vida, nas agregações juvenis, nas modalidades de fala, na música, nas atitudes de consumo e, claro, nos hábitos ou rituais da vida de todos os dias, tudo se passa como se o indivíduo tivesse sido encoberto pelas ondas de uma energia coletiva da qual é apenas um espectador-ator, no sentido teatral do termo, entre outros. (MAFFESOLI, 2005, p. 176).

Estas sociabilidades podem girar em torno da moda, da dança, da literatura, do consumo, da efervescência religiosa, esportista ou musical. Observamos também estas sociabilidades através da música e da religião, nos estilos musicais com o *rock*, *heavymetal* e seus subgêneros, com os roqueiros/as sem religião que estavam nas tribos urbanas *headbangers*, no qual, os adeptos dessa tribo eram levados por essas *ondas de energia coletiva* ao criar o que viria a ser a cena *underground* na capital mineira, sendo ao mesmo tempo *espectador* e *ator* nessa criação.

Ainda de acordo com Maffesoli, as riquezas da socialidade ocorrem também com uma *não lei* ou *antinomia* na construção do cotidiano e do imaginário. Não há limites para a vastidão dos diversos modos de socialização e nenhum deles pode ser deixado de lado pelo observador social no projeto antropológico.

Existe realmente uma antinomia entre o cotidiano e o imaginário, embora esses termos sejam variáveis, e mais do que pretender reduzir, negar ou ultrapassar dialeticamente essa antinomia é necessário, talvez, deixar-se afrontar, e permitir o curto-circuito dos seus vários elementos. Não se trata, portanto, de atribuir títulos de nobreza às mínimas atitudes cotidianas, mas ver de que maneira estas se encontram enraizadas na relação existente entre o arquétipo fundador e o estereótipo banal. Essa relação, que é uma outra maneira de dizer o ritual, pode ser apreendida de diversos modos, pois constitui um conjunto de vários acessos, onde nenhum pode ser negligenciado, sob o risco de parcialidade. (MAFFESOLI, 1984, p. 20).

Maffesoli mostra que é somente através do cotidiano e do imaginário, que conseguimos pensar e agir na construção de outros mundos possíveis. Com experiências que se apresentam de forma livre e espontânea, nos encontros mais

corriqueiros e banais, e por isso, cimentam as bases para o tribalismo com a força do hábito e do costume. Na potencialização e dinamismo das experiências cotidianas, com as suas crises, rupturas e novas formas de coletividades é que esse imaginário pode brotar. Como foi observado na socialização dos/as roqueiros/as sem religião nas tribos urbanas *headbanger*sem Belo Horizonte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que a pós-modernidade expõe as crises e geram novos modos de viver nas cidades, com possibilidades de novos padrões culturais e assim de novas linguagens. As agregações sociais ocorridas entre os/as roqueiros/as sem religião nas tribos urbanas *headbangers*, mostraram que a crise social, a revolta e o caos, denunciada pelos adeptos dessas tribos na década de 1980, acabaram criando a cena *underground* em suas diversas formas de sociabilidade. O que proporcionou uma diversidade de ritmos e gêneros musicais, visões políticas, ideológicas e posturas.

Portanto, a pós-modernidade e a crise, tiveram grande força para esse novo modo de viver e ser no tempo e no espaço. Dessa forma, nossa hipótese foi confirmada parcialmente, pois embora haja para os participantes da pesquisa uma espiritualidade não religiosa na solidariedade, que é gerada com a música *rock*, o *heavymetal* e seus subgêneros, percebemos que isto não é uma unanimidade, devido à rejeição a qualquer manifestação religiosa ou espiritual dentro dessa tribo.

Assim, o *rock* e suas derivações poderiam estar sendo incorporados como uma espiritualidade não religiosa, justamente por figurar como algo, que se transforma em um sentido de vida para os adeptos dessa tribo e acaba tomando aspecto de elemento sagrado, com seus ícones, signos, cores, rituais e repetições, que levam a uma devoção, com trajetórias e peregrinações.

REFERÊNCIAS

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político: a tribalização do mundo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**. Vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **Entre o bem e o mal**: compêndio de subversão pós-moderna. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: Zouk, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **O ritmo da vida**: variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro: Record, 2007.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Os sem-religião. A aurora de uma espiritualidade não religiosa**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

EXECUTIVA SEM RELIGIÃO: facetas da crença sem afiliação no sistema de valores coletivos em organizações empresariais

*Jonathan Félix de Souza*¹

RESUMO

Nos últimos anos o debate sobre espiritualidade nas organizações empresariais cresceu consideravelmente, como uma prática que independe da religião. Neste cenário, identifica-se a emergência de grupos que prescindem das instâncias de controle feito pela religião em sua forma institucionalizada, para cultivo da espiritualidade. O presente trabalho apresentará parcialmente a partir da epistemologia axiológica de MariàCorbí, fragmentos da análise da narrativa de uma das executivas que se autodeclaram sem religião. Especificamente nessa organização, existe um espaço semanal, de oração, meditação, reflexão, para proporcionar às pessoas uma palavra de conforto. Apontaremos as facetas da crença sem afiliação como configurações culturais mínimas constituintes do sistema de valores coletivos, presentes na linguagem que orientam o sujeito em suas interpretações e avaliações.

Palavras-Chave: Sem Religião. Epistemologia Axialógica. Sistema de Valores Coletivo. Sistema de Crenças.

1. INTRODUÇÃO

A disciplina da Epistemologia Axialógica (EA) está preocupada em compreender os fenômenos humanos que afetam a sua sensibilidade e criam um sistema de comunicação entre a espécie. Segundo o autor, esses sistemas de comunicação terá um padrão que se articula e se estende a todos os aspectos da vida coletiva, são interpretações e avaliações automáticas, presentes na nossa forma de pensar, sentir e agir (CORBÍ, 1983). Aqui vale uma observação que nos ajudará a diferenciar, de um lado, os sistemas de valores, e, de outro, os sistemas de crenças.

Esses sistemas de valores [...] se referem àquelas interpretações e avaliações automáticas, evidentes e “verdadeiras” do mundo, que são claras para nós e constituem indivíduos em um coletivo. Sistemas de crenças são afirmações racionais que precisam ser pensadas como verdadeiras, e que se tornam sistemas de valores coletivos quando aplicadas com sucesso em coletivos, de modo que se tornam interpretações automáticas, evidentes e verdadeiras do mundo (PRAT-I-PUBILL, 2018, p. 83, tradução nossa).

¹Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas, Bolsista CAPES.

Essa diferenciação apresentada pela professora QueraltPrat-i-Pubill entre Sistema de valores *versus* Sistema de Crenças possibilita compreendermos o fenômeno religioso por outro ângulo, o paradigma da linguagem. O primeiro passo é perceber que quando estamos nos referindo a um Sistema de Valores pela perspectiva do paradigma da linguagem, estamos nos referindo àquelas configurações culturais mínimas constituintes, presentes na linguagem que orientam o sujeito em suas interpretações e avaliações. Elas possuem um “padrão ou paradigma, [que] se articulará e se estenderá a todos os aspectos da vida coletiva, ao que os linguistas chamam de ‘códigos’” (CORBÍ, 2013, p. 281, tradução nossa).

O segundo passo é perceber que um sistema de crenças nem sempre parte do sistema de valores daquele indivíduo ou coletivo. Um sistema de valores axiológicos é um sistema de respostas às motivações dos sujeitos. Na compreensão aqui adotada, os sistemas de “crenças são aqueles preceitos e valores coletivos legitimados pelo divino (religião), ou descobertos na natureza das coisas (ideologias). Por definição são heterônomos”(PRAT-I-PUBILL, 2018, p. 101, tradução nossa). São sistemas que possuem uma noção fixa e intocável, assumida como verdadeira e legitimadora da realidade, sendo uma afirmação racionalizada que é pensada e assumida como verdadeira.

2. SISTEMA DE VALORES COLETIVOS DE PESSOAS SEM RELIGIÃO

Compreendendo que a cultura é um sistema de comunicação transmitido historicamente por meio de concepções herdadas do meio em que vivemos, e que através dela o ser humano perpetua e desenvolve suas concepções sobre a vida, buscamos identificar a presença ou a ausência da religião na tradição familiar dos/as executivos/as. O grupo entrevistado possui uma média de 50 anos e vem de um ambiente majoritariamente cristão. O dado não nos surpreende ao olharmos para história de ocupação e implantação do cristianismo como religião oficial, e, conseqüentemente, suas contribuições para formação do *ethos* brasileiro. Identificar esse ambiente de formação onde os/as executivos/as nasceram nos oferece elementos para compreender códigos linguísticos presentes nos discursos dos/as entrevistados, de modo que mesmo se afirmam não ter religião, poderemos encontrar vestígios da crença que sustentam a tradição da família e/ou elementos que favoreçam o cultivo da sua espiritualidade na atual etapa de vida. Tais códigos linguísticos possibilitarão

também verificar se utilizam os elementos desta tradição como interpretação da realidade.

Ao relatar as memórias da infância, o campo destaca diversas experiências, algumas ressaltadas com aspectos positivos e outras com aspectos impositivos. O primeiro ponto que frisamos do discurso é a referência dos/as entrevistados/as à religião, com um caráter institucional, a igreja. Aqui precisamos ficar atentos/as para o fato de que o campo não está dizendo que não cultiva espiritualidade, que tenha fé ou não. O campo semântico tem nos ajudado a compreender que a referência é, de fato, a conexão com a instituição a partir de um sentimento de pertença. Na nossa análise, poderemos inferir como um Projeto Axiológico Coletivo (PAC)¹ que não os toca, portanto, não se sentem pertencentes, o que não quer dizer que não existam elementos que possam contribuir com o cultivo da espiritualidade atualmente.

Os/as entrevistados/as destacam a forma de impor uma realidade com as suas regras, dogmas, a compreensão sobre o que é certo/errado, o pecado. A determinação de quem vai para o céu ou para o inferno não faz sentido para uma leitura sobre a realidade, havendo um reconhecimento de que existe outra forma de modelar a realidade e de que não existe uma compreensão fixa, como a verdade. Com experiências distintas, contudo, com pontos em comum, apresentam elementos que confirmam essa não adesão a esse PAC.

Em nossa análise, para eles/elas, não cabe uma religião que imponha um sistema de valores para o coletivo. Frisam que este modelo de controle, que determina o que é certo ou errado e estabelece regras para todos, não cabe para as suas vidas. Nesta comunicação em específico, queremos apresentar os elementos centrais no campo semântico de uma das executivas, os demais dados serão apresentados na tese. As explicar os seus motivos para ser uma pessoa sem religião, ela fez: “cansei de ir para igreja e assistir àqueles filmes horrorosos do que é estar plena no céu e do que é estar no inferno. Então, para mim aquilo ali é algo que ele realmente desmistificou” (E6).

Utilizando essa expressão de desmitificação, queremos adentrar nos elementos que nos parecem evidenciar o sistema de valores das pessoas que se compreendem sem religião. Fica evidente que essa autodeclaração dos/as entrevistados/as está conectada a uma percepção de religião como instituição. Em uma análise corbiana,

¹Para Corbí, a religião é um PAC.

podemos aqui inferir, a partir das falas, que a religião como PAC, com sua forma de atuar, já não faz mais sentido para eles/as.

A palavra **sentido** é muito presente nos discursos, ela revela um caminho de sinais sentidos para escolha e condução da própria vida. A palavra ‘sentido’ se apresenta diversas vezes como uma confirmação do que se acredita, se assume e é confirmado pelo seu sentir. Em nossa análise, podemos interpretá-la como um sinal para o sistema de valores que motiva e orienta os indivíduos. Nas palavras de Corbí,

“Tudo o que afeta o nosso sentir, em qualquer nível, deve entrar através de nossos sentidos e tem uma conexão direta e inevitável com o sentir relacionado à nossa sobrevivência, ao sistema de sinais, à nossa estrutura viventes de estímulos e respostas” (CORBÍ, 2021, p.93, tradução nossa).

Na nossa análise, fica evidente que, quando eles se referem à religião, estão dizendo que aquele PAC já não responde ao seu ambiente de sobrevivência e construção de respostas. Não oferece elementos para suas interpretações. O que estamos buscando aprofundar na tese é se nessa não adesão ao PAC institucional de uma tradição específica, os PACs aderidos e construídos por eles/elas apresentam alguns elementos de PACs religiosos, ou seja, se esses projetos estão enraizados em crenças construídas pelas religiões. Queremos também investigar a seguinte questão: se a relação com a religião como instituição se desmitificou, teriam sido todos os seus outros conteúdos também desmitificados? Isso nos ajudaria a perceber se as crenças estão sendo utilizadas para a leitura da realidade, se eles/as a manuseiam apenas em algum âmbito da vida ou se elas são apenas simbólicas para cultivarem a Dimensão Absoluta (DA)¹.

Para procurar esses elementos, vamos apresentar a análise de similitude de três perguntas: (1) ‘Quais os motivos que levaram você a se tornar sem religião?’, (2) ‘Em que você acredita sobre religião e/ou religiões?’, e (3) ‘Você se considera uma pessoa de fé?’. Essas três perguntas nos ajudarão a acessar códigos presentes no discurso que constitui os/as executivos deste campo. Nesta comunicação vamos apresentar dois gráficos da análise de similitude², um referente ao recorte do campo e outro referente ao discurso da executiva que estamos apresentando.

¹Termo utilizado para se referir ao que as tradições nomeiam como espiritualidade.

² A análise de similitude “se baseia na teoria dos grafos, possibilita identificar as coocorrências entre as palavras e seu resultado traz indicações da conexidade entre as palavras, auxiliando na identificação da estrutura de um corpus textual, distinguindo também as partes comuns e as especificidades em

Gráfico 1 – Motivos para ser sem religião

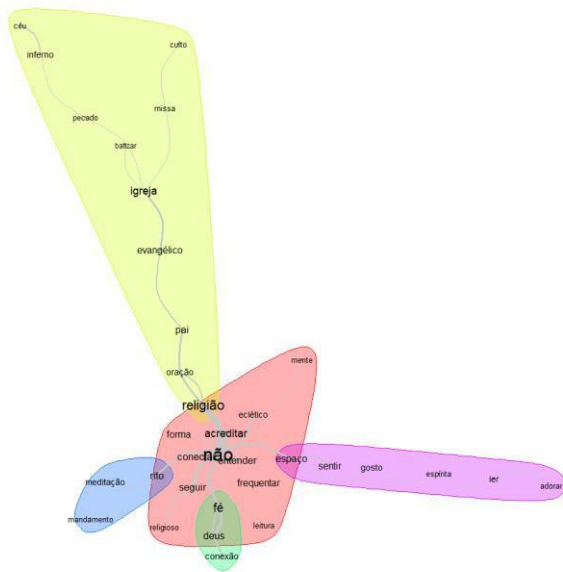
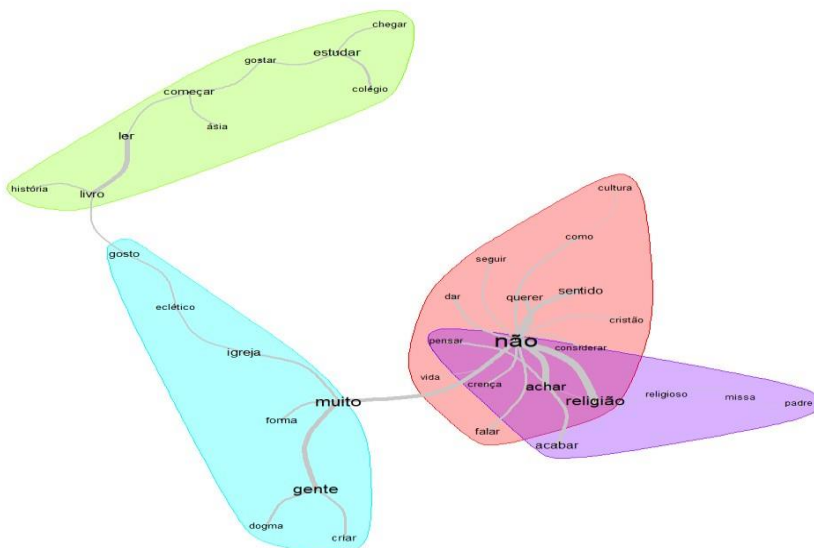


Gráfico 2 – Motivos para ser sem religião – E6



função das variáveis ilustrativas (descritivas) identificadas na análise. (JUSTO; CAMARGO, 2013, p. 515)

A advérbio ‘não’ aparece 39 vezes durante a explicação dos/as entrevistados demonstrando alguns motivos que os fizeram se tornar pessoas sem religião e o modo como esse processo aconteceu. Destacam-se frases como “eu acho que a forma, ela é ruim sempre” (E1), “eu aceito qualquer uma (...), mas eu não tenho religião” (E4), “eu acredito muito mais na prática, como a gente de fato vive a vida do que nos dogmas. Eu acho que os ritos têm que representar a prática da vida, e não o contrário” (E7), “Eu sempre fui muito questionadora, e algumas coisas não faziam sentido para mim” (E8), “o que me afastou foi mais o ritual, não a crença em si” (E9).

Este campo interpreta que a forma como a religião se organiza e busca orientar a vidas pessoas é cheia de dogmas e regras, se apresenta impositivamente, e os/as que dela participam “acabam perdendo muito também o poder de discernimento, o poder de tomada de decisão, acabam se balizando demais por um tipo de pensamento e acabam esquecendo todo o resto” (E1). Para eles, são dogmas criados pelas pessoas, um aspecto humano, levando-nos a inferir a partir das palavras ‘dogmas’ e ‘criar’ uma forma de sentir, pensar e agir sobre a realidade.

Essa percepção da religião como uma forma institucionalizada é confirmada na palavra ‘igreja’. Para eles, ao longo da trajetória de vida, a compreensão dela como uma forma de orientar a realidade vai ficando evidente quando percebem que as pessoas criam seus dogmas. Vejamos essa afirmação na conexão com a palavra ‘gente’. Isso nos leva a inferir uma compreensão da religião como uma criação humana, uma forma de se organizar. A ideia de um sentido imposto para se organizar no cotidiano é colocada como algo que não faz sentido para eles/elas quando percebem as formas de imposição e manipulação da realidade, a partir daquilo que é tido como certo ou errado. Nas palavras de uma das pessoas: “eu acredito muito mais na prática, como a gente de fato vive a vida do que nos dogmas. Eu acho que os ritos têm que representar a prática da vida, e não o contrário” (E6).

Relataram também que é no caminho de estudos, no encontro com outras culturas tanto em viagens, como na relação do trabalho, e um aprofundamento da história, que os levam a compreender a religião como uma forma de se organizar e dar sentido para as pessoas, onde “tem religião para tudo quanto é gosto” (E4). Essa percepção da diversidade de formas e possibilidade de escolhas também fortalece a ideia de religião como práticas institucionalizadas que precisam fazer sentido para as pessoas. A crença é apresentada não só como algo religioso, mas como um sentido assumido pelo sujeito/a. Desse modo, é preciso “respeitar a escolha, a crença que faz

sentido para cada pessoa” (E7), contudo, essa crença assumida não deve ser imposta. Essa percepção sobre a crença parece confirmar um padrão de individualização das crenças, que é gerido pelos sujeitos/as nas relações cotidianas. Podemos aqui estar diante de uma mistura de crenças religiosas, ideológicas, científicas, que são manuseadas pelos sujeitos/os não como descrição total da realidade, mas apenas em parte da sua realidade. A crença não é tida como interpretação de todo o mundo, mas do mundo que faz sentido para aquele sujeito/a.

Os pontos levantados até agora reúnem elementos que vão dando maior nitidez à nossa hipótese. Não é porque os/as executivos/as se apresentam como pessoas sem religião, que eles não possuam no seu sistema de valores a adesão às crenças como descrição da realidade, desconfiança que levantamos quando aventamos a hipótese de que as práticas de espiritualidade nas organizações estariam enraizadas em crenças. Essa percepção de campo nesta etapa é importante, pois escancara inúmeros desafios para compreender a relação que está sendo feita pelas pessoas entrevistadas. O campo se apresenta cada vez mais complexo e multifacetado, e reúne códigos linguísticos que parecem não nos permitir afirmar se é isso ou aquilo, mas isso e isso.

Na nossa análise, parece que o padrão presente no campo possui códigos linguísticos que levam a uma forma de pensar, sentir e agir com um misto de EM e EnM. As pessoas se desligam da religião como instituição, mas não dos elementos presentes no seu sistema de valores axiológicos. A pista está no ato de ‘acreditar’ apresentado como um processo de construção autônoma de sentidos, no qual cada pessoa assume a construção daquilo que faz sentido para si e o mantém conectado. Essa forma de interpretar a realidade e atuar nos confirma uma forma de lidar com os conteúdos das tradições religiosas, específicos de pessoas imersas nas SC, o que atesta a assunção de Corbí de que a religião como PAC das sociedades agrícolas já não faz mais sentido. Nas palavras de E6:

Eu acredito que eu me conecto com Deus a qualquer momento; e não significa se eu não frequentar nenhuma religião, eu não tenho essa conexão. Então, para mim é muito forte a minha fé é a minha conexão com o divino em qualquer momento. (E6)

Sem a intenção de concluir a análise, pois teremos outros elementos, concluimos essa comunicação apontando que o fenômeno das pessoas que se

declaram sem religião possui múltiplas facetas, mesmo que a religião enquanto instituição não faça sentido ou não oriente a vida dos/as sujeito/as, os seus conteúdos continuam presentes na vida das pessoas. O fato de fato de falarem ou se declararem sem religião, não significa que deixaram de ter crenças que são manipuladas por eles/as no âmbito individual e/ou coletivo.

REFERÊNCIAS

CAMARGO, Brígido Vizeu; JUSTO, Ana Maria. IRAMUTEQ: um software gratuito para análise de dados textuais. **Temas psicol.**, Ribeirão Preto, v. 21, n. 2, p. 513-518, dez. 2013.

CORBÍ, Marià. **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas.** La necesidad de relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.

CORBÍ, Marià. **La construcción de los proyectos axiológicos colectivos.** Edición: Ed. Bubok, 2013.

CORBÍ, Marià. **El sentir hondo de la vida. Principios de epistemología axiológica 7.** Edición: Ed. Bubok, 2021.

PRAT-I-PUBILL, Queralt. **Axiological knowledge in a knowledge driven world: considerations for organizations.** 2018. Thesis (Doctor in Organization and Management Studies). Copenhagen Business School, Denmark, 2018.

KARATE-DO: a arte marcial como um caminho de espiritualidade

Luiz Fernando Pires Dias¹

RESUMO

A presente comunicação propõe-se a apresentar o Karate-do – sistema de autodefesa que se insere nas artes marciais japonesas – como uma via de espiritualidade não religiosa, que busca o aperfeiçoamento humano através da conjugação harmônica dos recursos físicos, psicológicos e intelectuais de seus praticantes. A palavra “Karate”, habitualmente traduzida como “mãos vazias”, carrega consigo, também, o sentido mais profundo de “mente vazia”, que relaciona-se ao desprendimento do ego, postura de desapego necessária à abertura e ao acolhimento do outro. O sufixo “Do”, por sua vez, significa “caminho”, expressando um modo de vida no qual está integrada a busca de constante evolução física, psicológica e espiritual. Para o cumprimento dessa proposta, abordaremos o *ethos* característico do Budo (caminho marcial), herdado dos guerreiros do Japão feudal, e o Zen Budismo, incluindo o seu papel na origem das artes marciais, as suas influências e empréstimos concedidos nos âmbitos conceitual e empírico. Nesse sentido, apresentaremos aspectos e práticas cotidianas no ensino do Karate-do que conservam a influência da doutrina Zen. Dessa forma, pretendemos mostrar que a prática do Karate-do compreende a busca de um horizonte ético e espiritual que auxilia o praticante na compreensão de seu próprio ser e do mundo que o cerca.

Palavras-chave: Budo. Espiritualidade. Japão. Karate-do. Zen Budismo

1. INTRODUÇÃO

O desenvolvimento de técnicas de combate remontam à própria origem do homem. Contudo, assim como ocorreu em outros domínios da atividade humana, os diversos métodos de luta não se desenvolveram de maneira uniforme, apresentando padrões distintos, frequentemente relacionados aos sistemas de valores oriundos das estruturas civilizacionais que os originaram (REID; CROUCHER, 2010). A título de exemplo, no pensamento ocidental se fez presente uma perspectiva dicotômica entre o corpo e a *psykhé*² e foi desenvolvida uma concepção predominantemente logocêntrica, caracterizada por uma valorização da teoria em relação à prática, com a necessidade de uma fundamentação lógica para a ação. Em contrapartida, no

¹ Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Trabalho realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). E-mail: l.ferna2805@gmail.com

² Lembremo-nos de Platão, que no *Górgias* apresenta a ideia do corpo como túmulo da alma (PLATÃO, 2007).

pensamento oriental, *grosso modo*, corpo e mente foram considerados como uma unidade, bem como teoria e prática caminharam juntas.

Tais diferenciações são relevantes quando abordamos o Karate-do, que se insere nas artes marciais japonesas e mantém sólidos vínculos com os pressupostos éticos e filosóficos da cultura que o gerou. A proposta da presente comunicação é apresentar o Karate-do como um caminho de espiritualidade laica, através da abordagem de suas origens e de suas ligações com o Zen Budismo, e também por meio da análise do Budo (caminho marcial) herdado dos antigos samurais japoneses, noção que relaciona-se com uma determinada atitude mental e ética do praticante, tanto no aprendizado e no treinamento das artes marciais, como na sua vida cotidiana.

2. A ORIGEM DO KARATE-DO E O ZEN BUDISMO

A origem das artes marciais orientais remonta ao ano de 520 d.C. (TOKITSU, 1979), com a chegada do monge budista, de origem indiana, Bodhidharma¹ na China, cujo objetivo era a transmissão da doutrina de Buda. Depois de intensa peregrinação, Bodhidharma – considerado o fundador do Zen Budismo (COEN, 2015), assim como o precursor das artes marciais – se estabeleceu no mosteiro Shaolin², onde se deparou com monges sedentários e debilitados fisicamente, vítimas constantes dos assaltantes que atuavam na região (CAMPS; CEREZO, 2007). Diante desse cenário, Bodhidharma formulou e apresentou aos monges um sistema de treinamento – que aliava técnicas de meditação, movimentos físicos e exercícios de respiração – denominado de *Ekkinkyo*, ao qual estava relacionada uma busca espiritual e a união da mente e do corpo (FUNAKOSHI, 1999; FUNAKOSHI, 2014; TOKITSU, 1979).

Esse método deu origem ao Zen e a sistemas chineses de luta. Um desses sistemas chegou a Okinawa e, mesclando-se a lutas locais, deu origem ao método marcial denominado Okinawa-te, antecessor do Karate-do (FUNAKOSHI, 1999; FUNAKOSHI, 2014). O Karate-do foi sistematizado e nomeado pelo mestre

¹ “[...] dentre aqueles que trouxeram os ensinamentos do Buda para a China, nenhum teve um impacto comparável ao de Bodhidharma. Desconhecido por todos, exceto por alguns discípulos durante sua vida, Bodhidharma é o patriarca de milhões de zen-budistas e estudantes de Kung-Fu.” (PINE, 1987, p. 4, tradução nossa).

² “A mais famosa das escolas de técnicas marciais chinesas é a que se originou num monastério budista provavelmente construído no ano de 495 da nossa era, o Templo da Floresta Pequena ou, Shaolin.” (AGUIAR; APOLLONI, 2008, p. 266).

Gichin Funakoshi, responsável pelas primeiras apresentações dessa arte no Japão – em 1916 na cidade de Kyoto e em 1922 na cidade de Tóquio (SASAKI, 1995)– com grande sucesso, passando então a integrar o conjunto das artes marciais japonesas.

A primeira significação da palavra “Karate” corresponde à tradução literal “mãos vazias”, empregadas na autodefesa sem a utilização de armas. A segunda conotação atribuída por Funakoshi ao vocábulo é a de “mente vazia”, que diz respeito a uma acepção mais profunda, indicando o desprendimento do ego, estado mental adequado à prática das técnicas do Karate-do.

O entendimento de “mente vazia” como significação da palavra “Karate” evidencia a influência recebida do Zen Budismo. No entanto, faz-se importante destacar que o termo “vazio” – preponderantemente associado à privação e à carência na tradição ocidental – tem um significado bem diferente no contexto oriental, ganhando contornos de plenitude, conforme podemos aferir na seguinte formulação de Funakoshi: “[...] a forma do universo é vazia (kara), e então o vazio é a própria forma em si.” (FUNAKOSHI, 2014, p. 22).

Outra influência do Zen no Karate-do refere-se ao sufixo “do”, que os japoneses utilizam para se referir não só às artes marciais, mas que também é utilizado na denominação de outras artes Zen de origem nipônica, como a arte da caligrafia (Shodo), a arte da cerimônia do chá (Sado), a arte do Ikebana (Kado), etc. (OKANO, 2013). O “do” é a tradução em japonês da palavra chinesa “tao” (KUSHNER, 1995) e carrega consigo a ideia de uma profundidade espiritual, estando ligado ao Zen e ao taoísmo.

A noção japonesa de “do” transcende a significação literal de “caminho”, compreendendo, também, a forma como o caminhante se dispõe a caminhar, integrando o caminho a uma estética de vida e de realização. Nesse sentido, “todas as expressões artísticas são meios para a realização espiritual, portanto, podemos nos realizar espiritualmente através da pintura, da música, da escultura, da caligrafia artística, da arte marcial...” (JYH CHERNG, 2010, p. 22), o que corresponde a dizer que o caminho da espiritualidade pode ser trilhado de múltiplas formas.

3. BUDO: A HERANÇA DOS GUERREIROS DO JAPÃO FEUDAL

Na concepção de “do” podemos também observar a herança do *ethos* relativo aos guerreiros do Japão feudal, configurada nos conceitos de Budo (caminho da arte

marcial) e de Bushido (caminho do guerreiro), que compreendem, além de técnicas de combate, a noção de uma determinada postura diante da vida.

Nos séculos XVII-XVIII o Budo alcançou seu maior grau de aprimoramento, durante a era Tokugawa¹, período de paz no qual os mestres do sabre interiorizaram sua arte, na busca da essência do caminho. Faz-se importante salientar que o Budo teve a sua origem em uma sociedade na qual a cultura da espada tinha uma grande importância, mesmo contexto no qual foi gerado o teatro Noh e a cerimônia do chá, dentre outras manifestações culturais, cenário que determinava perspectivas de vida e morte distintas daquelas que hoje predominam. Os samurais, em especial, tinham uma relação bastante peculiar com a morte. O livro *Hagakure* (que contém o Código do Samurai) afirma que a essência do Bushido é morrer, ou, em outras palavras, que “o Caminho do Samurai é encontrado na morte.” (TSUNETOMO, 1990, p. 17, tradução nossa). O guerreiro deveria ter uma relação cotidiana com a própria morte, ou seja, deveria estar sempre pronto para morrer.

Nesse aspecto particular se estabeleceu uma grande confluência entre a arte marcial e a espiritualidade, por meio de um paradoxo: para vencer um adversário dentro de um contexto de vida e morte, além do domínio de técnicas e estratégias específicas, era fundamental para o Bushi (guerreiro) se desvencilhar do medo da morte, através de um obstinado trabalho de desapego do ego. Ocorre que nesse caminho de libertação do ego, o propósito original – ou seja, matar ou derrotar o seu adversário – frequentemente adquiria um caráter secundário ou, até mesmo, perdia totalmente o seu sentido. Dessa forma, o caminho do desapego do ego entrelaçou o Budo ao Zen de maneira muito concreta, pois, assim como grandes mestres do sabre atingiram altos níveis na prática do Zen, vários mestres do Zen alcançaram a excelência no manejo da espada (TOKITSU, 2008).

A herança do Budo, portanto, não se restringe às técnicas e estratégias de luta, mas compreende também estados de espírito ou níveis de consciência relativos ao combate e ao caminho das artes marciais. Abordaremos de forma sucinta três desses estados mentais, que estão interligados e que são de importância capital nas artes marciais: Zanshin, Fudoshin e Mushin.

O Zanshin corresponde a um termo composto por duas palavras, Zan, que expressa a manutenção ou conservação, e Shin que significa mente, espírito ou

¹ “Os Shoguns da família Tokugawa estabelecem e estabilizam seu poder em todo o Japão entre 1600 e 1640. Eles impõem um governo forte e garantem um longo período de paz, que perdurará até meados do século XIX.” (TOKITSU, 2008, *E-book*, tradução nossa).

coração. Na arte marcial, Zanshin consiste na permanência do estado de concentração mental e física utilizados quando da aplicação do golpe, mesmo após a sua execução, sem que ocorra desconcentração. O Zanshin não se restringe à luta, representando a continuidade dos princípios do Budo na vida cotidiana (KUSHNER, 1995). O Zanshinassemelha-se ao importante conceito de atenção plena do ZenBudismo¹.

Fudoshin significa mente inabalável, impenetrável. Não se trata de uma mente inflexível, mas sim de uma mente estável, que não é transtornada por razões de origem interna (pensamentos e emoções) ou eventos e estímulos externos. Trata-se de uma mente que mantém a estabilidade, mesmo diante das adversidades (SASAKI, 1995).

Mushin pode ser traduzido por ausência de mente, ou de pensamento², correspondendo ao estado de espírito no qual a mente não se deixadistrair por pensamentos ilusórios. Nesse sentido, ocorre um desapego em relação aos próprios pensamentos, que fluem naturalmente, permitindo uma percepção mais profunda da realidade (englobando seus próprios movimentos e os de seu adversário, em um contexto de luta). No mesmo sentido é utilizada a palavra Muga que significa “não eu” ou ausência de ego.

Os estados de consciência citados podem ser considerados como o eixo central das artes marciais e são cultivados e almejados cotidianamente em todas as práticas do Karate-do e, também, através de exercícios específicos de meditação, praticados antes e depois das aulas. Tal prática é denominada de Mokuso – palavra formada por Moku, silenciar, e So, pensamento – que consiste no exercício meditativo, realizado em posição de seiza (sentado), com a coluna ereta (LOWRY, 2011) e uma respiração lenta e profunda, com os pensamentos e sentimentos transcorrendo em fluxo livre, como se fossem as águas de um rio, sem que o praticante tenha a intenção afastá-los ou dominá-los.

¹ “Mindfulness ou atenção plena é o que Patañjali chamou de Darana – capacidade de concentração. Quando nos concentramos no que estamos fazendo, podemos fazê-lo de forma mais efetiva e em menos tempo. Não é se bitolar, mas ter a capacidade de estar absolutamente presente onde se está. Isso pode ser usado para qualquer atividade – esportiva, de estudo, trabalho, meditação, cuidado amoroso, entre outras atividades, assim como também pode ser usado para atirar com armas de fogo, guerrear, lutar, assaltar, violentar.”(COEN, 2019, *E-book*).

² “A associação de marcialidade como caminho espiritual teria sido formulada, assim, talvez, pela primeira vez, no Japão, pelo Monge Zen Takuan Soho (1573-1645) que formulou a doutrina Mushin ou ‘não mente’. Ele associava de forma íntima o aprimoramento espiritual à perfeição no método de esgrima.”(AGUIAR; APOLLONI, 2008, p. 269).

Por fim, consideramos importante assinalar que o local onde é ensinado o Karate-do é denominado de Dojo, termo originário do Budismo, cuja tradução literal corresponde a “lugar onde se ensina o caminho”. O Dojo demanda cuidados na arquitetura e na organização de seu espaço, com o propósito de oferecer um ambiente propício à prática marcial e à transformação interna do praticante. O Dojo é, portanto, detentor de uma significação e de uma densidade espiritual própria, que o diferencia dos habituais espaços de prática desportiva (como as salas de musculação, quadras, campos de futebol, etc.).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Karate-do é frequentemente buscado como uma prática de autodefesa, uma atividade para melhoria do condicionamento físico e da saúde, uma forma de integração social ou uma modalidade esportiva, na busca de títulos e de medalhas (em sua faceta esportiva, o karate é uma modalidade olímpica).

Todos esses propósitos são louváveis, no entanto, recordemos aqui da antiga máxima samurai: “além da árvore, enxergar a montanha”. O objetivo principal das reflexões desenvolvidas nesse texto foi apresentar uma visão mais profunda do Karate-do, arte marcial japonesa portadora de um caráter pluridimensional. Ou seja, além dos benefícios citados, o Karate-do proporciona ao seu praticante um caminho ético-espiritual, uma via de aperfeiçoamento humano, conjugando recursos físicos, intelectuais e uma dimensão espiritual desprovida de crenças e de filiação religiosa.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, José Otávio; Apolloni, Rodrigo Wolff. Budismo, marcialidade e legitimação da violência: o Kung Fu e as disputas historiográficas sobre o mosteiro de Shaolin. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 261-278, dez. 2008.

CAMPS, Hermenegildo; CEREZO, Santiago. **Estudio técnico comparado de los katas de karate**. Barcelona: Editorial Alas, 2007.

COEN, Monja. **108 contos e parábolas orientais**. São Paulo: Planeta, 2015. *E-book*.

COEN, Monja. **Aprenda a viver o agora**. São Paulo: Planeta, 2019. *E-book*.

FUNAKOSHI, Gichin. **Karatê-do Kyohan**: o livro Mestre. São Paulo: Cultrix, 2014.

FUNAKOSHI, Gichin. **Karatê-do**: o meu modo de vida. São Paulo: Cultrix, 1999.

JYH CHERNG, Wu. **Iniciação ao Taoísmo I**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2010. *E-book*.

KUSHNER, Kenneth. **O arqueiro zen e a arte de viver**: uma flecha, uma vida. São Paulo: Pensamento, 1995.

LOWRY, Dave. **O Dojo e seus significados**: um guia para os rituais e etiqueta das artes marciais japonesas. São Paulo: Pensamento, 2011.

OKANO, Michiko. Prefácio. In: Shioda, Cecilia KimieJo; YOSHIURA, Eunice Vaz; NAGAE, Neide Hissae (Org.). **Dô - caminho da arte**: do belo do Japão ao Brasil. São Paulo: UNIESP, 2013.

PINE, Red. Introduction. In: BODHIDHARMA. **The Zen Teaching of Bodhidharma**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1987. *E-book*.

PLATÃO. Górgias. In: PLATÃO. **Diálogos**: Górgias, Eutidemo, Hípias maior, Hípias menor. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007. v. 2, p. 41-168.

REID, Howard; CROUCHER, Michael. **O caminho do guerreiro**: o paradoxo das artes marciais. São Paulo: Cultrix, 2010.

SASAKI, Yasuyuki. **Karatê-dô**. São Paulo: CEPEUSP, 1995.

TOKITSU, Kenji. **La voie du karaté**: pour une théorie des arts martiaux japonais. Paris: Éditions Du Seuil, 1979. *E-book*.

TOKITSU, Kenji. **Miyamoto Musashi**: maestro de sable japonés del siglo XVII. El hombre y la obra, mito y realidad. Badalona: Paidotribo, 2008. *E-book*.

TSUNETOMO, Yamamoto. **Hagakure**: the book of the Samurai. New York: Kodansha International, 1990.

JOVENS SEM RELIGIÃO EM BETIM: elementos para a construção da identidade não religiosa.

Paulo Vinicius Faria Pereira¹

RESUMO

Partindo da categoria identidade, busca-se compreender os elementos que contribuem para a construção de uma identidade religiosa entre jovens estudantes de Betim/MG, nos anos finais da educação básica, que se apresentam como sem-religião. Nesse sentido, o projeto em andamento parte da hipótese de uma falha na transmissão da memória religiosa no processo de socialização. Logo, foi escolhida uma escola pública presente no centro de Betim/MG que pela sua realidade traz uma amostra de estudantes que ajuda a compreender a realidade dos jovens do município. Para esse processo de analisar os estudantes que se declaram como sem-religião, recorrerei a duas abordagens metodológicas, quais sejam, quantitativa e qualitativa. Na pesquisa quantitativa, a coleta de dados se dará pela confecção de questionários, os quais ajudarão a traçar o perfil religioso desses estudantes, bem como a identificação daqueles que se autodeclaram como sem-religião. Após essa identificação, se utilizará a técnica da História Oral Temática antes de proceder a análise de conteúdo. O referencial teórico que orienta essa pesquisa parte das autoras Danièle Hervieu-Léger, Denise dos Santos Rodrigues, Regina Novaes, e de José Álvaro Campos Vieira.

Palavras-chave:Sem-religião. Identidade. Juventude.

1. INTRODUÇÃO

A presente comunicação parte do projeto em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, no qual, me propus a compreender uma das facetas do fenômeno dos sem-religião, a construção de uma identidade não religiosa entre jovens estudantes no município de Betim/MG. Para isso, a pesquisa tem o prazo de desenvolvimento durante o período de estudos do mestrado, com previsão de apresentação dos resultados no primeiro semestre de 2024.

O desenvolvimento da pesquisa traz, enquanto discussões teóricas, percepções sobre a construção da identidade e sobre os estudos de juventudes,

¹Mestrando em Ciências da Religião. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Instituição financiadora: CAPES. E-mail: paulo.vinicius.teologia@gmail.com

de modo a contribuir para as produções sobre os sem-religião. O presente projeto busca compreender o processo da construção da identidade não religiosa de jovens, nos anos finais da educação básica, residentes em Betim. Devido às discussões do tema identidade, esse trabalho pretende contribuir com as pesquisas desenvolvidas na linha de pesquisa Religião e Contemporaneidade, pois essa linha busca compreender o *ethos* religioso contemporâneo a partir das indagações que o senso religioso trás. Nesse sentido, contribuirá ainda, de modo mais específico, no grupo de pesquisa Religião e Cultura, que tem proposto compreender o fenômeno dos sem-religião.

2. O TEMA

Como contribuição às pesquisas da linha de pesquisa Religião e Contemporaneidade, dois temas serão tratados, o processo de construção da identidade e os sem-religião. Procura-se com esse trabalho compreender o fenômeno dos sem religião sob o viés da construção de uma possível identidade.

A identidade pode ser pensada como um conjunto “de percepções sobre quem somos em relação a nós mesmos, aos outros e aos sistemas sociais” (JOHNSON, 1997, p. 204). Pensando no aspecto dos sujeitos, ManuellCastells (1999) afirma que a construção da identidade é o “processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados” (CASTELLS, 1999, p. 22).

Ao se pensar o processo de construção da identidade é necessário entender que o indivíduo está inserido em uma cultura. A cultura pode ser compreendida como “as ideias e atividades através das quais fabricamos e construímos nosso mundo” (MCCRACKEN, 2003, p. 11). Portanto, nenhuma característica ou comportamento de um indivíduo ou de algum grupo é inato a eles.

Como propõe Tomaz Tadeu da Silva (2003), a identidade, assim como a cultura, sofre mudanças constantes. A relação cultural influencia a identidade no gosto pela música, comida, relações interpessoais, na compreensão dos graus de parentesco e nos símbolos que serão utilizados nos processos de identificação ou de trocas simbólicas. Devido a essas mudanças constantes sofridas pela

cultura, Stuart Hall (2003) identifica três concepções de identidade: a do sujeito iluminista, a do sujeito sociológico e a do sujeito pós-moderno.

Na mesma linha de argumentos que Stuart Hall (2003) e Tomaz Tadeu da Silva (2003), Zygmunt Bauman (2003) mostra que a configuração da identidade na contemporaneidade passa a apresentar complexidades. Nesse contexto contemporâneo, tem-se evidenciado o crescimento dos sem-religião, tornando necessário a compreensão desse grupo.

Dentro dessa complexidade, segundo José Álvaro Campos Vieira (2018) são um “grupo multivariado e nada homogêneo” (VIEIRA, 2018, p. 62), pois eles não são formados apenas por ateus e agnósticos, mas, também por crentes que não têm um vínculo institucional com alguma religião. Segundo o autor, os sem-religião podem manter uma crença em uma divindade, muitas vezes oriunda da herança de um vínculo religioso anterior ou do meio social em que vivem.

Diante de uma complexidade, que representa a diversidade e, por consequência, a riqueza do campo religioso no Brasil, se busca compreender a construção de uma identidade não religiosa entre jovens na última fase da educação básica, o ensino médio.

3. JUSTIFICATIVA

A escola, enquanto instituição social é responsável pela participação no processo de socialização dos indivíduos, onde aprenderão os códigos e a linguagem da sociedade em que estão inseridos. Além disso, essa instituição favorece a apreensão dos hábitos, valores, leis e costumes próprios da cultura em que está inserida. Entretanto, em uma sociedade plural, marcada pela diversidade religiosa, não é possível traçar para os seus membros as mesmas referências ideológicas, sejam elas políticas, econômicas, filosóficas ou religiosas. Portanto, a escola, enquanto espaço de socialização e sociabilidade acolherá em seu contexto os coletivos diversos, ou seja, as várias identidades; sejam elas étnico-raciais, de gênero, de classe, e entre tantas, as religiosas.

Segundo Geraldo Jose de Oliveira (2017), o “espaço escolar é um pequeno retrato da sociedade brasileira, onde as diferenças e a heterogeneidade das crenças cotidianamente se encontram e convivem. Essa multiplicidade cultural

é que constitui a beleza e a riqueza do país, sendo fruto de encontro de diversos povos e transmitida às gerações” (OLIVEIRA, 2017, p. 25). Logo, para o autor (2017), essa diversidade se acentua com a “expansão e multiplicação de novos grupos religiosos” (OLIVEIRA, 2017, p. 25). A comunidade escolar, representada por professores, estudantes, funcionários e pais, leva para a escola características do seu pertencimento religioso. Como um retrato da sociedade, torna-se necessário compreender como os jovens que se declaram sem-religião se veem nesse espaço e como constroem a identidade de pessoas sem-religião. A escola aqui é vista como o campo de pesquisa para encontrar e indagar esses indivíduos que se declaram como sem-religião.

Para pensar sobre a construção da identidade não religiosa de jovens estudantes no município de Betim (MG), duas realidades serão tomadas como referência. A primeira se refere à localização de Betim na Região Metropolitana de Belo Horizonte que compartilha de uma realidade similar à das regiões metropolitanas do restante do país, onde o fenômeno dos sem-religião é mais destacado. E Betim, conforme Alberto Antoniazzi (2004) é um município que tem demonstrado constante crescimento populacional, contribuindo significativamente para o percentual dos sem religião.

A segunda realidade foi mostrada por Vieira (2018), quando ele apresenta os percentuais das faixas etárias dos sem religião e da população brasileira no Censo de 2010, o grupo que tem maior percentual (2,9) são os jovens de 15 a 17 anos (VIEIRA, 2018, p. 66). Esses mesmos jovens, devido a sua faixa etária, estão frequentando os últimos anos da educação básica.

Em vistas desses pontos, torna-se oportuno a contribuição social do presente projeto, pois é importante compreender não somente as transformações no campo religioso brasileiro, mas também como essas transformações têm afetado os comportamentos e as percepções que as juventudes brasileiras têm sobre a religião. Se essas juventudes têm ignorado os elementos religiosos numa perspectiva de uma indiferença religiosa; se têm ignorado as instituições religiosas num processo de desinstitucionalização, marcado pela desafeição religiosa ou mesmo no processo de individuação da crença.

Por fim, pretendo contribuir para as pesquisas acadêmicas acerca dos sem-religião no Brasil, desenvolvendo trabalhos significativos juntamente com o

grupo de pesquisa Religião e Cultura, sob orientação do professor Flávio Senra. O grupo tem desenvolvido pesquisas significativas sobre os sem-religião, seja as pesquisas em curso, como as pesquisas finalizadas (SENRA, 2022).

4. PROBLEMA E HIPÓTESE

As transformações no campo religioso brasileiro não podem ser vistas como um problema, quando pensamos na quebra da hegemonia de algumas instituições religiosas. Mas, o processo que têm produzido pessoas a se identificarem como sem-religião desperta uma necessidade de compreensão desse campo religioso. E, mais ainda, quando o mesmo tem afetado a juventude que passa a se identificar com esse grupo religioso, apesar da incompreensão de muitos pesquisadores sobre o que essa autoidentificação representa.

Partindo desse cenário, como se dá o processo de construção da identidade não religiosa, de jovens em idade escolar dos anos finais da educação básica, residentes em Betim, se identifiquem como sem religião?

Penso que essa construção da identidade não religiosa de jovens, nos anos finais da educação básica, residentes em Betim, passa por momentos que são consequências do seu processo de socialização. A socialização é fundamental na construção da identidade dos indivíduos, pois eles constroem a sua identidade em contato com as instituições e grupos sociais que estão inseridos. Assim, se os indivíduos se apresentam como sem-religião, tal realidade pode talvez estar ligada ao fato de não terem a religião presente no seu processo de socialização. Além disso, uma vez que a socialização não é um processo fechado e estático, ocorre a conservação ou a transformação da realidade subjetiva, que é quando os indivíduos confrontam com as realidades aprendidas e refletem sobre elas. Assim, um indivíduo pode ter tido contato com uma experiência religiosa, mas optou, por processos subjetivos diversos, não ter vínculo com essa experiência religiosa (a transformação da realidade subjetiva) ou mesmo, ao pensar sobre ela, querer continuar com ela (conservação da realidade subjetiva).

Nessa dinâmica, fruto do processo de socialização, onde os indivíduos passam pela transformação das realidades subjetivas, há as possibilidades dessa opção por ser sem-religião ser das seguintes naturezas: frutos de umadesafeição religiosa, ou seja, quando há problemas com lideranças e/ou outros membros

da comunidade religiosa; ser fruto de uma construção de uma espiritualidade individual, ou seja, a individualização da crença, isto é, a crença é algo individual e não precisa da mediação de uma instituição. Mas, também há a possibilidade de acontecer a conservação de uma realidade subjetiva quando o seu núcleo de socialização não inseriu esses indivíduos em uma religião, que nas palavras de Danièle Hervieu-Léger seria a ruptura com a transmissão religiosa, provocando uma indiferença religiosa, quando a religião deixa de ser algo importante para a vida da pessoa.

Na dinâmica das transformações do mundo contemporâneo, os jovens são os mais suscetíveis a mudanças, inclusive rompendo com estruturas fixas das instituições sociais que eram tidas como referências, tais como família, escola e as instituições religiosas. Nesse sentido, outros grupos sociais, como grupo de amigos, mídia e as redes sociais, se tornam as novas referências na construção de elementos que farão parte da identidade desses indivíduos. Mostrando a importância de conhecer essas juventudes e como elas relacionam entre si e com as instituições e grupos sociais que fazem parte da sociedade em que vivem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com vistas a analisar os processos que levam estudantes dos anos finais da educação básica de Betim a se identificarem como sem-religião escolhi como campo de estudo uma escola pública para o desenvolvimento da pesquisa. Como os sem-religião não são um grupo institucionalizado, torna-se difícil identificar um espaço para estudá-los, de modo que o espaço escolar se torna um lugar privilegiado para acompanhar jovens que se declaram como sem-religião.

Para esse processo de analisar os estudantes que se declaram como sem-religião, recorrerei a duas abordagens metodológicas, quais sejam, quantitativa e qualitativa. Com as técnicas da metodologia quantitativa, pretende-se identificar categorias gerais comuns aos processos socioreligiosos de autorreconhecimento não religioso. E com as técnicas da metodologia qualitativa, pretende-se aprofundar na discursividade dos elementos ideológicos das categorias referidas.

Além das metodologias escolhidas, as análises terão como base teóricas as os trabalhos desenvolvidos sobre os sem-religião, dando destaque para Denise dos Santos Rodrigues que produziu o segundo trabalho sobre a temática, assim como Regina Novaes que, desde o Censo de 2000 têm tratado da relação entre sem-religião e juventude. Para a compreensão das transformações no campo religioso, utilizo por Danièle Hervieu-Léger que criou categorias para entender os indivíduos que rompem e questionam os laços com a instituição religiosa, assim como a realidade a quebra da transmissão da memória religiosa no contexto da modernidade.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** São Paulo: Paulus, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade:** tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2004.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade** - A era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de sociologia:** guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

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

MCCRACKEN, Grant David. **Cultura & consumo:** novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

NOVAES, Regina. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos avançados**, v. 18, p. 321-330, 2004. Disponível em:
<<<https://www.scielo.br/j/ea/a/HfVpVQGHx3CKwZF4mPHBwWp/abstract/?lang=pt>>>.

OLIVEIRA, Geraldo Jose de. **Diversidade religiosa:** um desafio para a escola pública. 2017 163 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

SENRA, Flávio. Sem-Religião: um tema para investigação. Belo Horizonte: **Interações**, v. 17, n. 1, jan/jul, 2022.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Quem precisa da identidade? IN: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Org.) (Trad.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2003.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Os sem-religião**: autora de uma espiritualidade não religiosa. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2018.

A PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO E AS MULHERES SEM RELIGIÃO

Renata Fernandes Maia de Andrade^{1}*

RESUMO

As pesquisas que abordam gênero e religião têm se dedicado, especialmente, em analisar como as relações de poder se estabelecem sobre o gênero feminino dentro das instituições religiosas, ou seja, as reflexões se debruçam basicamente sobre as relações das sujeitas com a religião estruturada em sua forma institucional. Nessa comunicação, porém, objetivamos discutir como a desinstitucionalização religiosa de mulheres pode ser pensada a partir das performances de gênero exigidas nas igrejas. O gênero é uma ferramenta de análise que nos permite compreender como os corpos são tratados nos espaços de relações sociais, econômicas e de poder. Quando um indivíduo nasce, passa-se a exigir dele certa postura socialmente difundida dos gêneros. Se do sexo feminino, deve falar e agir para consolidar a impressão de ser uma mulher. A Igreja, dentre outras instituições sociais de apoio, produz e reproduz as performances de gênero estabelecidas pela heteronormatividade e, por isso, estipula-se uma moldura de feminilidade supostamente adequada. O gênero, portanto, é um mediador da experiência e da vivência religiosa, pois molda a forma de ser e tornar-se uma pessoa religiosa. Pensa-se como hipótese para essa reflexão que as mulheres sem religião podem ter se desvinculado devido a incompatibilidade com as performances de gênero exigidas nas igrejas para essas mulheres. As normas para a performatividade de gênero buscam sujeitar as indivíduos a um enquadramento socialmente aceito e definido como feminino e uma performance inesperada ou inadequada afeta, negativamente, a norma estabelecida, trazendo implicações prejudiciais para a narrativa de gênero incorporada pelo poder discursivo institucional e, por isso, essas mulheres se desvinculam das instituições religiosas e vivem suas crenças de forma autônoma e independente.

Palavras-chave: Ciência da Religião. Gênero. Mulheres. Sem-religião. Desinstitucionalização.

1. INTRODUÇÃO

A partir dos estudos de Juliana Alves Magaldi (2008), Denise Rodrigues (2009), Rafael Villasenor (2013) e José Vieira (2020), é possível

^{1*} Bolsista CAPES. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, membra do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura. Graduada em História (UNI-BH), Mestra em História da Educação (UFU). Atua como Professora de História do Ensino Médio na rede privada em Belo Horizonte/MG. Colunista da Revista *Senso* e articulista do Projeto *Pensar Educação, Pensar o Brasil (1822-2022)* da UFMG.

afirmar que os indivíduos que se declaram sem religião não são necessariamente ateus, mas sim pessoas des filiadas das instituições religiosas e que mantêm algum tipo de fé desinstitucionalizada, ou seja, os sem religião

não devem ser compreendidos na sua totalidade, obrigatoriamente, como desprovidos de práticas ou crenças religiosas, mas como aqueles não institucionalizados, por não estarem formalmente vinculados ou associados a instituições religiosas. (RODRIGUES, 2009. p.19).

Os sem religião, portanto, são compreendidos como indivíduos que se afastaram das instituições religiosas e a sua fé “[...] deixa de ser dominada pela tradição de um povo ou de uma comunidade para se tornar objeto de escolhas e gosto do indivíduo.” (ANTONIAZZI, 2004, p. 260). Isso significa que essas pessoas vivem suas crenças de um jeito próprio e adotam valores simbólicos de outras religiões e/ou filosofias de vida. Assim, têm um sincretismo próprio e não possuem práticas e obrigações constantes em nenhuma instituição religiosa. Segundo Regina Novaes (2004), podem ser compreendidos como “espírito de época”, isto é, indivíduos que são convidados a fazer escolhas em um campo religioso mais plural e diversificado onde se pode aderir a diversos sistemas de crença. Segundo Rafael Villasenor (2013), os indivíduos fazem um arranjo individual do religioso ou da espiritualidade e a liberdade religiosa, além de abrir as possibilidades das ofertas, também possibilita a análise crítica e de confronto com os sistemas religiosos tradicionalmente postos.

Os dados do IBGE, a partir de 1950, vem revelando importantes informações acerca da identidade religiosa brasileira, bem como mostra o crescimento dos indivíduos que se declaram sem religião. Chama a atenção nas estatísticas, não apenas pelo ritmo de crescimento, mas também pelas inúmeras possibilidades de significados contidos nos dados censitários. Os anos de 2000 e 2010 apresentam significativo crescimento do número de pessoas que se declaram sem religião, revelando que esse grupo corresponde ao terceiro principal grupo de pertencimento religioso no Brasil. Os dados do ano 2000, por exemplo, apresentam 12.492.403 [7.35%] que se declaram sem religião e os dados do ano de 2010, por sua vez, 15.335.510 [8.04%]. (VIERIA, 2020. p. 74).

As pesquisas elaboradas sobre os sem religião buscam explicar esse fenômeno a partir de algumas hipóteses: crise das instituições tradicionais de sentido, a secularização, os impactos da pós-modernidade, desencantamento, a privatização religiosa do indivíduo, anacronismo da estrutura das Igrejas, crescimento do individualismo, neoliberalismo, dentre outros. Nessas análises destaca-se que o perfil majoritário dos sem religião é o de serem jovens, homens, baixa ou nenhuma renda e maior concentração em periferias urbanas do país. Quando mergulhamos nos microdados, no entanto, percebemos que nos anos de 2000 (4.887.267) e 2010 (6.253.004) o número de mulheres que se declararam sem religião teve um aumento de 27.94%. Mas, ao buscarmos pesquisas e análises sobre essas mulheres sem religião, percebemos um enorme hiato acadêmico e, isso torna essa reflexão pertinente e necessária, pois julga-se imperativo jogar luz aos dados do IBGE, especialmente, acerca das mulheres sem religião. Além disso,

se, por um lado, na atualidade, existe certo consenso nas Ciências Sociais acerca da importância do fenômeno religioso como dinamizador da sociedade, por outro, parece que a abordagem desse objeto tem dado pouca atenção aos aspectos de gênero que o envolvem. Gênero e religião compõem uma equação ainda pouco discutida e pouco admitida, abordada de forma muito acanhada. O número reduzido de publicações a esse respeito é um indicador importante da pouca atenção que se tem dedicado à religião como um mecanismo ainda eficaz de construção e redefinição das identidades de gênero, mesmo no contexto de uma sociedade secularizada. (SOUZA, 2008. p. 16).

As estatísticas representam uma das formas de representar a vida social e nos trazem o desafio da interpretação em busca de atribuir-lhes sentido. Em um país declaradamente religioso como o Brasil e, em que o número de desfiliações religiosas cresce, pensar o papel do gênero como um possível agente na autodeclaração de mulheres sem religião apresenta-se como um desafio imperativo. A proposta deste texto, portanto, é pensar como a desinstitucionalização religiosa de mulheres pode ser pensada a partir das performances de gênero exigidas nas instituições religiosas.

2. DESENVOLVIMENTO

As pesquisas que abordam gênero e religião têm se dedicado, especialmente, ao fenômeno religioso, com foco em análises a respeito das instituições religiosas, com vistas a compreender como as relações de poder se estabelecem sobre o gênero feminino dentro dessas instituições. Segundo Sandra Duarte Souza (2008), “a problematização que deriva desse tipo de abordagem se debruça basicamente sobre as relações dos sujeitos com a religião estruturada em sua forma institucional” (SOUZA, 2008, p. 24). As problematizações mais frequentes se referem aos seguintes questionamentos: se o número de fiéis é majoritariamente feminino, qual é o motivo de mulheres não terem participação em cargos de poder nas instituições religiosas? E, quando nomeadas pastoras, por exemplo, por que isso ocorre em igrejas menos expressivas? Ainda não foram encontradas pesquisas que joguem luz para a compreensão do fenômeno do crescimento do número de mulheres que se declaram sem religião, bem como não foram identificadas pesquisas de campo que ouçam essas mulheres e problematizem como as relações de gênero impactaram nessa escolha.

Joan Scott (2019) afirma que gênero é uma categoria de análise política que revela relações de poder sobre corpos, pois constitui relações sociais hierarquizadas entre os sexos. Portanto, o gênero é resultado de um processo de socialização, onde as performances de gênero são replicadas sem serem percebidas. Quando um indivíduo nasce, passa-se a exigir dele certa postura socialmente difundida dos gêneros. Se do sexo feminino, deve falar e agir para consolidar a impressão de ser uma mulher. As instituições religiosas reforçam essas performances e asseguram a reprodução de determinadas concepções de gênero. A Igreja, dentre outras instituições, produz e reproduz as performances de gênero estabelecidas pela heteronormatividade e, por isso, estipula-se uma moldura de feminilidade supostamente adequada. Um exemplo de como a religião se relaciona ao gênero encontra-se na declaração do Papa Bento XVI, em 2013, de que gênero não existe e que os cristãos devem dizer sim à aliança entre homem e mulher, uma vez que o casamento reflete a natureza do Criador. A fala do Papa sinaliza que instituições como a Igreja Católica são locais que asseguram que os corpos reproduzam determinados valores e comportamentos.

Nesse sentido, como a desinstitucionalização religiosa de mulheres pode ser pensada a partir performances de gênero exigidas nas instituições religiosas. Dessa dúvida, outras problematizações nascem: qual é a relação que essas mulheres tiveram com a sua religião originária? Essas mulheres possuem práticas religiosas após sua desfiliação? Se sim, quais? Como se dão as relações sociais de gênero, raça e classe nessa nova relação? Maria José Rosado Nunes (2001), nos mostra que o gênero é um mediador da experiência e da vivência religiosa, pois molda a forma de ser e tornar-se – ou não - uma pessoa religiosa. Logo, considera-se relevante averiguar quais são os impactos dessa vivência religiosa para a desinstitucionalização de mulheres.

Levanta-se como hipótese que a desinstitucionalização das mulheres que se declaram sem religião pode ser motivada pela incompatibilidade das mulheres que, se autodeclaram como sem religião, com as performances de gênero exigidas nas igrejas, pois o desempenho adequado da performance de gênero é essencial para o controle dos corpos e depende do policiamento, da vigilância e do controle das instituições sociais de apoio. Essas normas buscam sujeitar as indivíduos a um enquadramento socialmente aceito e definido como feminino e uma performance inesperada ou inadequada afeta, negativamente, a norma estabelecida, trazendo implicações prejudiciais para a narrativa de gênero incorporada pelo poder discursivo institucional.

As análises de Judith Butler (2019) são fundamentais no percurso da dessa análise, pois a autora afirma que um gênero não possui uma identidade pré-definida e fixa, mas construída e transformada ao longo do tempo, por meio da repetição, de uma teatralização. Gestos corporais, discursos, movimentos e ações criam uma forma para o gênero. O gênero é uma caricatura que tenta dar forma, homogeneidade e controle ao todo. É um falseamento, um teatro da realidade, mas que constrói ações, conecta e cria reconhecimento – ou não – para as pessoas. A performance trata de um fenômeno produzido e reproduzido no tempo histórico. Nesse sentido, instituições como as igrejas asseguram que a sociedade reproduza essa teatralização. Significa, portanto, a repetição de um modelo dentro de um determinado contexto histórico, que parece natural. Butler (2019) usa o conceito de performatividade para problematizar a heteronormatividade, pois emoldura os sujeitos e afeta a vida de vários grupos minoritários, tais como as

mulheres. Gestos e posturas são repetidos numa determinada performance, esperada do indivíduo, e assim esse indivíduo é classificado em um gênero específico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nenhum sujeito é o gênero, mas é marcado por ele. Isso, porque ter um gênero faz com que o indivíduo participe da vida social, influencia na busca pelo reconhecimento do outro e define como o outro agirá com aquele indivíduo. Gênero, portanto, retira a condição de sujeito dos seres, pois estabelece um enquadramento pré-determinado, que já está dado e que se materializa nos corpos. A performance de gênero é determinada a partir do desejo de alguém que foi colocado em um lugar de autoridade e que, ao interpelar os sujeitos, em tese de forma legítima, questiona a sua identidade, pois, a partir dela, esses sujeitos são colocados em determinadas categorias nos espaços sociais. Com base nessa questão, busca-se refletir se as mulheres que se declaram sem religião se incomodaram com uma determinada exigência de performance do gênero feminino em suas igrejas de origem. Se, em algum momento, questionaram as autoridades nas instituições religiosas para exigir-lhes que fossem reconhecidas a partir de determinados termos. Se, caso não tenham performado o gênero feminino, foram julgadas nessas instituições. Segundo Butler (2019), performar o gênero de maneira considerada errada implica num conjunto de punições que podem ser óbvias ou indiretas, enquanto performá-lo bem garante a manutenção e a reprodução de formas de opressão.

O gênero não é determinado pela natureza, passivamente marcado nos corpos ou exclusivamente imposto pelo patriarcado, mas é aquilo que se colocasob controle sistemático e contínuo, buscando determinar, no palco social, interpretações que concordem com as diretrizes estabelecidas nas convenções sociais. O corpo é, portanto, o operador do gênero.

REFERÊNCIAS

Agence France-Presse (AFP). **Cristãos devem dizer não à teoria do gênero, diz papa.** G1, 19 jan. 2013. Disponível em:

<<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/01/papa-diz-que-cristaos-devem-dizer-nao-a-teoria-do-genero.html>> Acesso em: 02 nov. 2022 às 15h30.

ANTONIAZZI, Alberto. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** São Paulo: Paulus, 2004.

BUTLER, Judith. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre a fenomenologia e teoria feminista. In. HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 213-230.

MAGALDI, Juliana Alves. **Os 'sem religião' no Brasil: um estudo socioantropológico sobre suas interpretações e consequências.** Tese(Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos: notas preliminares. **Estudos Avançados**,18 (52), 2004.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo. Plura, **Revista de Estudos de Religião**, vol. 2, nº 1, 2011.

SOUZA, Sandra Duarte de. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. **Caminhos**, Goiânia, v. 6, n. 1, jan./jun. 2008.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de Análise histórica. In. HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 49-80.

ROSADO NUNES, Maria José. O Impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, v. 16, 2001.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Ensaio de espiritualidade não religiosa: estudo a partir de indivíduos sem religião em Belo Horizonte.** 2020. Tese de Doutorado– Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

VILLASENOR, Rafael Lopez. **Os "sem religião" no ciberespaço: interfaces da religiosidade nas comunidades Virtuais.** 2013. Tese de Doutorado– PUC - São Paulo, São Paulo, 2013.

PESSOAS LGBTIA+ SEM RELIGIÃO: elementos para interpretação do senso religioso a partir da categoria de gênero

Sandson Almeida Rotterdam¹

RESUMO

Os estudos sobre gênero e religião revelam que as religiões são um importante constitutivo das construções históricas de gênero. No caso do cristianismo, religião majoritária no mundo, delimita para os seus fiéis performances de gênero, a licitude ou ilicitude de práticas sexuais. Nesse sentido, o cristianismo funciona como agência normatizadora das performances de gênero e práticas sexuais, de modo a naturalizar algumas práticas que, em última instância, expressariam a vontade de deus para a humanidade. A dissidência seria, dessa forma, expurgada da institucionalidade do cristianismo. O presente trabalho reconhece os dados da pesquisa realizada em 2018, pelo Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual, que apontam que 47,5 % da população LGBTIA+ se autodeclara sem religião. A presente comunicação tem por objetivo apresentar, a partir de estudos de gênero e religião, alguns elementos oriundos da categoria gênero que possibilitem a interpretação do senso religioso de pessoas LGBTIA+ sem religião.

Palavras-chave: Senso religioso. Sem religião. Gênero. LGBTIA+

A pesquisa *Perfil Nacional da População LGBTI+*, do Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual, realizada em 2018 em todos os Estados Brasileiros, aponta que, em âmbito de filiação religiosa, dos 8.892 entrevistados, 15,7% declaram nenhuma religião, 15,2% agnósticos e 10,8% ateus e 5,8% afirmam não saber a qual religião pertencem. Fazendo o recorte de homens gays na pesquisa, de um total de 5.678, 28,7% se enquadram no grupo de pessoas sem religião, sendo 8,6% agnósticos; 6,6% ateus, 3,2% afirmam não saber sua religião e 10,3% declaram não ter nenhuma religião. Os dados apontam para um grupo de pessoas que não se identificam como vinculadas a instituições religiosas, o que não quer, necessariamente, dizer que todos eles não conservem em seus modos de ser, de dar sentidos às suas vidas, práticas e valores que não carreguem consigo algum vestígio de tradição religiosa em suas vivências.

¹ Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas, graduado em filosofia e teologia pela PUC Minas, editor chefe da Revista Senso. Bolsista CAPES.

Comparativamente às pertencas religiosas declaradas pela população brasileira e aferidas no Censo do IBGE de 2010, as pessoas LGBTIA+ aparecem com uma maior declaração de não afiliação religiosa do que o restante da população, que é de 8,04%. Esses são dados relevantes uma vez que podem apontar para a relação entre a desfiliação religiosa com a temática de gênero e sexualidades, uma vez que a maioria das igrejas cristãs, que são hegemônicas no Brasil, definem como prática sexual lícita somente a heterossexual. Com relação às homossexualidades fala-se de repúdio a um pretenso pecado e de acolhida da pessoa, desde que renuncie à sua prática sexual.

As religiões fazem parte das construções culturais dos seres humanos. Na maioria das culturas, mitos fundadores orientam modos de ser, de se comportar, de se relacionar em sociedade e, também, de vivenciar a sexualidade. Segundo Libânio,

A religião é, pois, um dispositivo ideológico, prático, simbólico pelo qual se constitui, se alimenta e se desenvolve o sentido individual e coletivo de pertença a uma linha particular de crença. Por meio da tradição de crença, estabelece-se uma identificação que opera internamente no grupo e externamente o distingue dos outros. Cria-se uma cadeia de memória de crenças, que se organiza, se preserva e se reproduz. (LIBÂNIO, 2011, p. 90)

Enquanto um dispositivo ideológico, nas mais diversas culturas, as religiões estabelecem normas, padrões de comportamento que, estabelecem a fronteira entre o certo e o errado, entre o bem e o mal. Estabelecem um sentido coletivo e pessoal vida para os pertencentes àquele grupo, criando identidades. Em tese, o que é o certo, o bem é aquilo que agrada a deus ou deuses e isso que agrada à divindade é assumido pelas tradições religiosas como sendo “A Verdade”, ou o moralmente bom e correto.

O cristianismo, como a religião com maior declaração de pertença em âmbito mundial exerce, nesse caso, um papel fundamental para que se possa compreender os dispositivos ideológicos e simbólicos que constroem sentidos e estabelecem comportamentos tidos como bons, honestos e verdadeiros que agradam a Deus e que, por isso, devem ser praticados¹.

¹ Claro que, aqui, se fala em um cristianismo hegemônico, lido como um todo, mas há perspectivas dissidentes nessa construção, como, por exemplo, o que a autora MarcellaAltaus - Reid propõe em suas obras Teologia indecente e Deus Queer, por exemplo. Há também teólogas

Musskopf afirma que

Não é à toa que a tradição patriarcal da “família colonial” persiste até hoje, hierarquizando as relações em termos de gênero, geração, raça/etnia e classe social. Enquanto perseguiram as perversões que estavam por todo lado, missionários e inquisidores também desenvolveram uma “teologia do poder familiar” que sacralizou as relações estabelecidas com base no poder do patriarca sobre os demais membros da família e agregados. (MUSSKOPF, 2012, p. 83).

Para o autor, na contemporaneidade persistem as estruturas patriarcais da família colonial e isso significa que se mantêm hierarquizando as relações de gênero, de maneira que tudo o que se vive fora desse padrão estabelecido, deveria ser extirpado da sociedade. A não aceitação da homossexualidade brasileira acontece já desde o período da colonização até a contemporaneidade. Nesse sentido, Trevisan, na obra “Devassos no Paraíso” faz um importante inventário das perseguições e recusa da participação de homossexuais na sociedade.

Segundo pesquisadora Guacyra Lopes Louro há uma diversidade de mecanismos de poder que exercem um poder de demarcação de identidade e de normatização.

esses mecanismos operam, fortemente, no campo da sexualidade. Aqui, uma forma de sexualidade é generalizada e naturalizada e funciona como uma referência para todo o campo e para todos os sujeitos. A heterossexualidade é concebida como natural e também como o universal e normal. Aparentemente supõe-se que todos os sujeitos tenham uma inclinação inata para eleger como objeto de seu desejo, como parceiro de seus afetos e de seus jogos sexuais alguém do sexo oposto. Consequentemente, as outras formas de sexualidade são constituídas como antinaturais, peculiares e anormais. É curioso observar, no entanto o quanto essa inclinação, tida como inata e natural, é alvo da mais meticulosa, continuada e intensa vigilância, bem como o mais diligente investimento. (LOURO 2019, p. 19).

Esses mecanismos, inclusive normas religiosas que hegemonizam a heterossexualidade como única forma de vida correta, de alguma maneira

feministas e teólogos gays e queer que têm perspectivas diversas da hegemonizada no cristianismo oficial.

encerram outras possibilidades de vivência da sexualidade, outras identidades sexuais no âmbito de o que deve ser escondido, que não pode ser vivido, ou que pode ser dissimulado. Pode, até saber que existe o que está lá, pode-se até gostar, em alguma medida, do que está lá, mas é lá que deve permanecer para não contaminar os demais. Se os outros virem o que está lá, o que dirão de nossa Igreja ou família? Mas, deixe lá, guardadinho, afinal, Deus detesta o pecado, mas ama o pecador. Desde que não pratique o *homossexualismo* (sic), poderá participar da comunhão dos santos.

Essa anatematização social não cessou, nem mesmo no século XXI. A pesquisadora Cris Serra (2019) em sua obra “Viemos para comungar: os grupos de católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja” faz uma longa série de eventos na sociedade e no Estado Brasileiro que, devido à influência das tradições religiosas cristãs, tentam diminuir os direitos civis de pessoas LGTIA+.

Trevisan retrata a maneira pela qual bancadas religiosas presentes na política continuam esse processo de anatematização. Segundo o autor,

Valendo-se de alianças até com parlamentares católicos, num ecumenismo pouco ortodoxo, a frente evangélica “trouxe para si o mandato da defesa da família e da moral cristã contra a plataforma dos movimentos feministas e de homossexuais e de grupos de direitos humanos. (TREVISAN, 2018, p. 443).

Nessa perspectiva, grupos religiosos, autorizados politicamente, se articulam no parlamento para legislar em nome de o que entendem ser uma sexualidade querida e autorizada por Deus. A suposta vontade de Deus como que cria uma subcategoria de sujeitos que está, pelo menos em teoria, condenada ou a não viver sua sexualidade ou a viver em uma subalternidade, ou outro abaixo, que não se configura com um modelo de perfeição cristã. Isso se dá por um constante controle dos corpos, uma constante reafirmação da heterossexualidade compulsória.

Nesse contexto, faz-se necessário deter-se acerca da problemática da heterossexualidade compulsória e de como ela se torna mecanismo de controle por parte das Igrejas. As igrejas cristãs, em nome de uma verdade pretensamente recebida de Deus antes de todos os tempos, arrogam para si o

direito dessa determinação e naturalização da sexualidade, de modo que, quem sai da norma, deve ser anátema, expulso da comunhão.

Segundo Butler, “a assunção de um sexo não é fruto de uma reflexão, mediação, mas a partir de algo imposto, o aparato regulatório da heterossexualidade”. (BUTLER 2019, p. 213). Na concepção da autora, diferentemente do propugnado pelas compreensões cristãs hegemônicas acerca de gênero, este não é algo natural e inscrito por Deus nas pessoas, de maneira a determinar as suas identidades e preferências sexuais. Mas os gêneros são construções históricas e, historicamente existe um aparato regulatório que normatiza a heterossexualidade como padrão.

A não conformidade à norma, faz da pessoa LGBTIA+ um ser abjeto e, por não se encaixar nas normatizações impostas, são relegados a um não lugar, a uma espécie de matéria escura social, onde deve permanecer para não contaminar a comunidade. Para além das metáforas, os não conformados com a suposta lei natural, se quiserem fazer parte da comunhão dos santos devem anular as suas sexualidades, prazeres e desejos, enfim, heteronormatizar o seu corpo. Com isso, coloca no armário as diversas sexualidades e gêneros que não cabem na sua compreensão de o que seja natural.

Esse questionamento de o que algo que seja humano é ou não natural é parte do pensamento contemporâneo. No dizer de Paul Beatriz Preciado,

a natureza humana é efeito de uma tecnologia de dominação heterossocial que reproduz corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade. O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação dos corpos: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença social.” (PRECIADO, 2014, p. 25).

Na concepção do autor, essa perspectiva da existência de uma natureza humana heterossexual nada mais é do que uma tecnologia – e, por isso, nada natural – que produz o que se chama de lei natural. A ideia mesma de uma natureza é produto de construções humanas. Dessa forma, heterossexualidade – assim como qualquer outra identidade e orientação sexual – não é algo natural.

Dessa forma, a naturalização do gênero e do sexo, como frutos de uma ordem sobrenatural que normatizaria todas as coisas desde todos os tempos, gradativamente perde força com a ascensão de outras atrizes sociais que não se encaixam no que foi pretensamente normatizado. A existência de pessoas dissonantes da norma, a própria possibilidade de se questionar a norma, a suposta lei natural põe em xeque essa ideia de uma lei natural que o cristianismo, pelo menos em suas formas hegemônicas, crê ser estabelecida por Deus.

Mas em âmbito brasileiro, por mais que haja essa presença forte das instituições religiosas na tentativa de delimitar e normatizar corpos, historicamente a relação entre sexualidade e religião – sobretudo cristã – é marcada pela ambiguidade, e, segundo o autor “existe mais fluidez nas compreensões e práticas sexuais do que a ênfase no discurso das autoridades definidoras e reguladoras de uma sexualidade heterocêntrica deixa perceber. (MUSSKOPF. 2012, p. 160)

No campo das Ciências da Religião e da Teologia há questionamentos bastante relevantes a essa concepção de ser humano regulado por uma lei natural que adviria de Deus. Segundo Musskopf,

as teologias gays/lésbicas/queer assim como novos posicionamentos e práticas de determinados grupos religiosos nessa área, são as expressões mais fortes desse tipo de questionamento e recontextualização que poderiam ser resultantes do que Judith Butler chama de contradições performativas do discurso e da prática religiosa dominante, fruto do que Ivone Gebara chama de “criatividade popular” (MUSSKOPF, 2020, p. 56).

Com isso se pode perceber que há tentativas de conciliar a fé cristã, hegemônica, com as diversificadas experiências existenciais e de identidades sexuais dos sujeitos. Isso exigiu uma reflexão bastante diferente de o que a tradição construiu ao longo dos dois milênios de cristianismo.

Esses questionamentos permitem afirmar que a religião, na contemporaneidade, já não é mais o que fora em outros tempos. Por mais que ela seja um dos aspectos de poder a tentar normatizar as vivências e corpos, ela já não tem mais a força de outrora.

É nesse sentido que a reflexão acerca desse enfraquecimento, ou dessa transmutação da religião em algo presente, mas menos forte do que fora que abre a possibilidade de refletir acerca do senso religioso de homens gays sem religião.

Falar do senso religioso contemporâneo é hoje abordar algo, a religião (uma instituição) e, ao mesmo tempo, o sentimento religioso (uma herança). Contudo, tem ficado evidenciado em nossa reflexão que aquela religião hegemônica, institucionalizada, na força de seus dogmas e capacidade para determinar um comportamento moral, já não é mais o que chegou a ser um dia. Sobrou fragmentos de um passado, de uma teologia, de uma cosmovisão, de uma moralidade. (SENRA. ROTTERDAN 2015, p. 118).

Quando estudamos sobre religião, sobretudo no Ocidente, não podemos negligenciar que, histórica e socialmente, o cristianismo não é mais, embora algumas instituições ainda queiram ser, o cânone que estabelece a norma, que demarque as fronteiras entre o certo e o errado, entre o permitido e o proibido. Na perspectiva de se pensar o senso religioso contemporâneo percebe-se que, embora o cristianismo, em sua forma hegemônica, continue presente na sociedade como um dos demarcadores de comportamento, de moralidade, essa força já não se expressa na mesma intensidade de um passado, no qual o estágio do processo de secularização encontrava-se em outro patamar.

Contudo, há vestígios ainda muito demarcados da moral cristã que tenta se impor e manter ou colocar as sexualidades que não se encaixam no cânone. Há, na sociedade, muito do que foi estabelecido e naturalizado como norma a ainda fazer permanecer em algum armário sexualidades dissonantes.

Isso não quer dizer, necessariamente, que as vivências religiosas tenham se eclipsado completamente da realidade de homens gays sem religião. No entanto, muitos deles podem conservar alguma crença, práticas religiosas. Há que se considerar que, em alguma medida, o *ethos* religioso pode ser reproduzido pelos homens gays que se consideram sem religião, mas suas vivências de espiritualidade ou outras práticas religiosas são vivenciadas longe das instituições, longe do controle dos especialistas das religiões, de modo que se possa supor que esses têm menor influência sobre como esses homens

vivem suas sexualidades, longe dos armários regulatórios das disciplinas morais do cristianismo.

No entanto, poderia subsistir neles crenças, práticas, valores, porém vivenciados fora dos cânones, como uma herança ou pano de fundo que podem lhes ajudar a construir e recriar significações para suas vidas.

Nesse sentido, os homens gays, ao se autodeclararem sem religião, deixam para a Igreja o armário, ou sejam abandonam-na para poderem viver suas sexualidades para além das normas, ou pelo menos alguns deles e continuam seus itinerários alijados das instituições.

REFERENCIAS

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 18ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

IBDSEX. **Pesquisa perfil nacional da população LGBTI+**. Curitiba, 2018. Não Publicado.

LIBÂNIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. (org.) **O corpo educado: Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MUSSKOPF, André S. **Viado não nasce, estreia! Não morre, vira purpurina: Diversidade sexual, performatividade e religião**. Belo Horizonte: Senso, 2020.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte, 2012.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidadessexual**. São Paulo: N•1 edições, 2014.

ROTTERDAN, S.; SENRA, F. O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações para o senso religioso contemporâneo. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 96–127, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/religare/article/view/27254>. Acesso em: 9 dez. 2022.

SERRA, Cris. **Vimos para comungar: os católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.