

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização (NEARG)

VII CICR CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO



A Religião entre
o espetáculo
e a intimidade

08 a 11 de abril de 2014
Goiânia-GO- Brasil



55 (62) 3946-1673
www.pucgoias.edu.br
vii.congressointernacional@gmail.com



Orgs.:
ALBERTO DA SILVA MOREIRA
CAROLINA TELES LEMOS
EDUARDO GUSMÃO DE QUADROS
ROSÂNGELA DA SILVA GOMES

**GT11: SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO E ESPIRITUALIDADES
NÃO RELIGIOSAS**

Coordenadores

Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC Minas) flaviosenra@pucminas.br

Mt. Fabiano Victor de Oliveira Campos (UFJF) fvocampos@hotmail.com

A RELIGIÃO COMO ATO DE REBELDIA E A TRAGICOMÉDIA DAS RELAÇÕES HUMANAS NO CONTEMPORÂNEO

Doutorando: Marivelto L. Xavier - SEDAC – MT (mariveltoemonica@yahoo.com.br)

Resumo

O presente artigo discute a religião como ato de rebeldia, fundante de toda relação humana ou institucional e aborda a felicidade artificial como consequência tragicômica desse processo no contemporâneo. Trata-se de tematizar a religião em sua teleologia como felicidade racionalmente autônoma e democrática, conforme o *faktum der vernunft* kantiano. Constructo mental do acordo mútuo - ideológico entre os homens sendo a religião o primeiro motor. Ora, a pulsão subjetiva compreendida como ato de rebeldia legitima-se antropológicamente nos atos mais secretos e contra culturais, cuja genética pré-racional pretende ser o êxtase anterior ao motor racional da memória consciente. Fonte de toda contra – consciência o ato de rebeldia dissolve as relações sociais e precipita as relações conscientes em ficcionais. A religião torna-se, desse modo, relações tragicômicas manipuladas virtualmente quanto necessário para legitimar o bem estar psicológico subjetivo.

1. INTRODUÇÃO

Propomos neste texto uma breve reflexão acerca da condição de validade da razão autônoma como mito religioso e paradoxalmente a desontologização dos acordos humanos, portanto, da possibilidade histórica da fé. Nosso objetivo é contribuir para o debate em torno das discussões acerca das novas possibilidades de espiritualidades não religiosas.

A abordagem teórica empreendida neste texto parte das discussões acerca da Ética Kantiana conforme Aquino (2004; 2005), em diálogo com Kant (1974), na formação do conceito de fato do entendimento; de como este foi absorvido pela antropologia contemporânea, formatando o ato de rebeldia como condição de acordo mútuo em Eibi-Eibesfeldt (1977).

A metodologia escolhida para esta abordagem parte da exposição dos mecanismos de construção do ato de rebeldia como condição de construtiva de toda construção entre acordos humanos.

Sendo assim, é possível inferirmos que só é possível acordos humanos se necessariamente estes forem de construções semânticas das suas formas originais, permitindo o sentido de relativização e solvência dos mesmos, configurando o que chamamos de relações tragicômicas espiritualizadas, enquanto felicidade, sem religião.

2. O ATO DE REBELDIA COMO CONDIÇÃO RACIONAL DA FELICIDADE ARTIFICIAL

Qualquer sujeito comprometido com o *Zeitgeist* hodierno que pretende ser feliz só pode fazê-lo ao modo dessa esperança no que não se vê ou se objetivou. A condição da felicidade artificial como *destruktion* (para falar com Gadamer) é antes de tudo certeza na própria razão que lhe serviu como escada e agora foi dispensada. Porque a felicidade como escopo da vida certamente não pode estar na história, ao menos consciente. Como deveria ser de outro modo? Seja de que modo for, (o ser) é notoriamente racional e certamente inconsciente e evolutivo. Por conseguinte, a antítese

consistirá no fato de que quanto mais racional for a condição de felicidade, ao modo gnóstico, mais agnóstico (síntese) será seu critério de validade (fé enquanto autonomia) numa crescente evolutiva de modo assustador, ao ponto de pacificarmos como felicidade a artificialidade das engenharias científico-filosóficas para legitimar os mais patéticos e tragicômicos personagens da alta cultura contemporânea, como ficará dito no termo desta discussão.

Qualquer pessoa em plena atividade reflexiva há de convir que vivemos numa realidade no mínimo perversa. Com isso, quero dizer corrupta. Uma espécie de “realidade artificial” (DWORKIN, 2000, p. 10), criada para legitimar as mais diversas insanidades do amor por si mesmo, isto é, “bem-estar psicológico” (KANT, 1974, p. 145).

De fato, essa invenção do real é consequência de uma mentalidade à qual denominamos promíscua, uma forma de inteligência que se prostitui de acordo com sua felicidade artificial. Um dos elementos fundamentais à educação do indivíduo está na identidade deste com a comunidade, não um mero grupo histórico de sujeitos que partilham do mesmo espírito; trata-se da identidade com sua tradição, sua memória. Identidade, mais ou menos ao que é comum a todos, valores, sentimentos, preconceitos, entre outros, que tornam o indivíduo aceito. Livre da angústia de não pertença a um corpo social e às vezes até dito importante para a comunidade. Destarte, faz-se pertinente abordar qual seria o critério dessa identidade social, comum aos contemporâneos.

Antes de iniciar a curta exposição desse estudo, delimitar-se-á seu alcance. Trata-se do conceito de “fato da razão” (AQUINO, 1991, p. 329) como possibilidade de liberdade transcendental em Kant, isto é, “pedra angular de sua ética” (AQUINO, 1991, p. 329).

O conceito de fato de razão requer, por antecipação, a compreensão da evolução da ética kantiana em seus pressupostos e efetiva realização, não sendo este objeto do presente estudo.

Kant “se empenha em demonstrar que é possível e necessário admitir, tendo em vista o uso prático da razão pura, uma vontade auto legisladora, capaz de passar da máxima subjetiva a uma lei universal objetiva” (AQUINO, 1991, p. 328). Desse modo, Kant propõe uma ética universal, mediada pelo conceito de *Faktum der vernunft*.

Segundo Aquino, Kant afirma a igualdade da razão pura e prática. Destarte, a universalidade da determinação da vontade *a priori*. No entanto, ressalta que essa “determinação da vontade a priori independe de qualquer fator empírico” (AQUINO, 1991, p. 328). A vontade como fato de razão não poderia ser demonstrável como experimento científico; logo, sua universalidade seria inválida? (KANT, 1974, p. 87).

Conforme Aquino, Kant afirma a existência desse fato, embora não possa ser explicável por nenhum dado do mundo sensível – “produz seus efeitos como lei do mundo inteligível” (AQUINO, 1991, p. 329). Destarte, “a lei moral deve ter valor por si mesma e como a lei moral é a lei da vontade racional, a vontade é autônoma. Ou seja, dá a si mesma a sua lei” (ROVIGHI, 1999, p. 524).

A liberdade transcendental torna-se efetividade na lei moral do imperativo categórico: “procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal” (KANT, 1974, p. 83).

Kant abre especulação à uma metafísica da subjetividade, que tem por objeto o inteligível puro (AQUINO, 1991, p. 329). A filosofia aqui encontra-se, para Kant, em situação crítica:

Necessita de demonstrar aqui a pureza, arvorando-se em guardiã de suas próprias leis, em vez de se apresentar como arauto daquelas que lhe são sugeridas por um senso inato ou por não sei que natureza tutelar. Sem dúvida, estas em seu conjunto, valem mais do que nada; nunca porém podem subministrar princípios como os ditados pela razão, aos quais a origem plena e inteiramente a priori afiança esta autoridade imperativa, não esperando coisa alguma da inclinação do homem, mas tudo da supremacia da lei e do respeito que lhe é devido, de contrário condenando o homem a desprezar-se e a sentir horror de si mesmo. (KANT,1974, p. 88).

Segundo Kant, o homem, cuja existência em si mesma possui valor absoluto, é fim em si mesmo. Então nisso e só nisso se poderá encontrar o princípio de um imperativo categórico (KANT,1974, p. 90).

Nesse sentido, a *pessoa* é, para Kant (1974, p. 91), um fim em si mesma. Desse modo, “todos os outros seres racionais concebem de igual maneira sua existência, em consequência do mesmo princípio racional que vale também para mim” (KANT,1974, p. 91). O imperativo categórico será, pois, o seguinte: “procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como a pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como puro meio.” (KANT,1974, p. 92).

O sujeito, portanto, possui uma “vontade auto legisladora” (KANT,1974, p. 96) capaz, por esse princípio de autonomia da vontade, de constituir a ideia do “reino dos fins” (KANT,1974, p. 96). Daí o imperativo: “que a vontade possa, mercê de sua máxima, considerar-se como promulgadora, ao mesmo tempo, de uma legislação universal” (KANT,1974, p. 97).

O sujeito racional deve legislar-se nesse reino dos fins pela liberdade da vontade, quer como chefe ou como membro. Todavia, como chefe, “só o poderá fazer se for um ser completamente independente, sem necessidades de qualquer espécie e dotado de um poder de ação, sem restrições, adequado à sua vontade.” (KANT,1974, p. 87).

O sujeito, então, busca a liberdade de suas próprias inclinações, fonte de necessidades que possuem tão reduzido valor absoluto que as torne desejáveis por si mesmas “contra essas fraquezas da imaginação fantasmagórica” (KANT,1974, p. 89). Eis aí o desejo universal de todos os seres racionais – “não sofrer” (VAZ, 2000, p. 273). O reino dos fins é um reino sem sofrimento, sem dor nem cruz, tal é o “melhor dos mundos” kantiano (KANT,1974, p. 157). A razão subjetiva levada as últimas circunstâncias em Kant propõe já teoricamente o ato de rebeldia como o enlace contraditório e, por isso, evolutivo da autonomia da vontade subjetiva e a legislação universal. Ora, a felicidade se mostrará como um espectro teórico comum oculto no sem-razão da consciência dos idealismos e materialismos e, ao lançar-lhe os olhos, o homem vê-se como num espelho. O naturalismo bolchevique e o neoclassicismo se beijam nesse ser sem carne e ossos de uma promessa às custas do juramento de desobediência a qualquer preço da memória, em troca do devaneio insensato e titânico do não-sofrer. Deixar o corpo do Barroco às aves de rapina e desobstruir o caminho áureo deste não dito. Faz-se necessário percorrermos esta empresa da subjetividade hodierna.

3. A PERCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA DO ATO DE REBELDIA

Sigmund Freud, movido pela doutrina evolucionista de C. Darwin, afirmava que no decorrer da evolução dos animais existiu primitivamente uma horda de animais liderada por um Velho Gorila. Este monopolizava todas as fêmeas do bando e, por isto, perseguia e expulsava os filhos, tendo em vista, claro, manter o monopólio das fêmeas.

As pesquisas recentes demonstram tal instinto primitivo no homem intimamente determinado pelo denominado instinto inibitório que:

Em muitos grupos de macacos os machos ameaçam indivíduos da mesma espécie mostrando seus órgãos genitais externos de maneira especial. Essa apresentação genital também é usada por alguns macacos para delimitação de território. Quando algum macaco que não pertence ao grupo se aproxima, então os vigias tem uma ereção. Este comportamento provavelmente é uma ameaça ritualizada de cópula. A ameaça de cópula é, para muitos mamíferos, também uma manifestação de liderança. (EIBI-EIBESFELDT, 1977, p. 30).

A existência do “rito erotizado da cópula” (APEL, 2000, p. 260) mantinha uma determinada ordem no bando. A ameaça instintiva era precedida pela instituição de ritos teogonômicos, isto é, forças criadora de deuses e, portanto, da moral. Trata-se, segundo, Konrad Lorenz, do comportamento animal análogo à moral, ou seja, pela comprovação dos instintos inibitórios que contribuem para a conservação da espécie e que têm funcionamento normal em animais não domesticados, tais instintos impedem os animais de atacar outros companheiros da mesma espécie mesmo que estes se ofereçam a eles desprovidos de qualquer proteção (APEL, 2000, p. 260).

Tal assertiva acerca dos instintos inibitórios, condição de possibilidade de todo princípio de comunidade, é verificada em animais e nos próprios seres humanos. Por exemplo, “o cão subjugado por outro deita-se de costas e urina, como o fazem seus filhotes, desenvolvendo assim um padrão comportamental infantil que desencadeia ações de cuidado no cão atacante, por exemplo, lambe o derrotado.” (EIBI-EIBESFELDT, 1977, p. 26).

Nos seres humanos, entretanto, o infantilismo e atitudes de cuidado da prole pertencem ao repertório carinhoso do adulto. Infantilismos são típicos modos carinhosos de falar:

Manifestações regressivas pertencem ao repertório comportamental normal. O homem sadio usa tais apelos quando precisa de cuidados. Uma pessoa desesperada encosta a cabeça no peito da outra como se fosse uma criança. Nestas ocasiões consegue-se observar até mesmo os movimentos pendulares automáticos da cabeça, como um bebê procurando o seio materno. (EIBI-EIBESFELDT, 1977, p. 30).

Torna-se necessário, nesse momento, prestarmos atenção ao que foi dito anteriormente acerca da determinação das forças teogonômicas [instintos inibitórios] como instituição; doravante:

Entende-se por instituição em sentido amplo toda cristalização e autonomização de nosso trato comportamental com o mundo exterior e com os outros, adequadas para atribuir a nosso comportamento uma consistência externa capaz de estabelecer compromissos. Nesse sentido, uma instituição é até mesmo uma troca de correspondência entre diversas pessoas, ou pra mencionar um exemplo mais elementar ainda, a maneira especializada que a elaboração de um artefato exige, e que acaba por se transformar num fim em si mesmo. (APEL, 2000, p. 233).

Destarte, as instituições são modos de falar efetivados em atitudes de cuidado com o outro – o derrotado. Charles Darwin já indicou que algumas das nossas tendências sociais seriam com certezas inatas. Como animais sociais é muito provável que tenhamos herdado a tendência para a fidelidade em relação a um companheiro e a tendência de obedecer ao chefe do grupo, porque estas qualidades são inerentes a todos os animais sociais. Isto foi aceito por Sigmund Freud, quando escreveu que o fato de existirem chefes e subordinados que se lhe submetem deveria estar localizado na própria natureza do homem. (EIBI-EIBESFELDT, 1977, p. 30).

Entretanto, em certo momento da evolução, os filhos transformaram-se em homens; reuniram-se então num ato de rebelião contra o Velho Gorila, mataram seu pai e o comeram numa orgia canibalesca. Eis, porém, que, desaparecido o Velho, instaurou-se a anarquia no grupo. Cada qual queria comandar, ser o pai, assumindo a melhor parte. Assim sendo, tiveram a sua subsistência ameaçada pela desordem interna. Lorenz tornou provável que, ao lado da redução geral dos instintos própria ao ser humano, também o desaparecimento desses instintos inibitórios deva ser visto como responsável pelo canibalismo amplamente praticado por homens primitivos.

O ato de rebeldia parece ser, desse modo, um movimento antitético necessário à constituição e evolução do homem. Dito de outro modo, a caducidade da instituição somente poderá ser renovada se houver esse princípio de negativo a toda ordem que já não permite mais o desenvolvimento cíclico das mesmas instituições. Tal processo promoveu o surgimento das instituições, pois todos eram de alguma forma dominados pela forma paterna; o pai era um tirano, mas tirano capaz! Ao considerarem tal situação, os jovens começaram a se arrepender de ter assassinado o Velho e sentiram a necessidade de venerar a sua memória. Para tanto, fizeram de um animal o símbolo e o substituto do Pai desaparecido, mas divinizado. Este animal é chamado Totem. Aí estaria a origem de toda religião, a sua primeira expressão seria o totemismo, ou seja, a veneração de um animal (ou de uma planta) símbolo de um ancestral, do qual os seus cultores descendem. Além disto, os homens do clã resolveram não esposar as mulheres do seu grupo ou condenaram o casamento endogâmico, estipulando um tabu em torno deste. Totem e Tabu se tornaram as formas originárias e primitivas da religião e da moral (APEL, 2000, p. 231).

Portanto, se podemos falar de uma substância do homem, para a antropologia contemporânea, esta é o instinto inibitório concretizado como instituição. Capacidade particular e inata ao homem dotado de linguagem e de solidariedade com os mais fracos. Instinto inibitório, que, por sua vez, possui em si mesmo este *Lust*, isto é, ato rebelde, estranha vontade de poder que funciona como força inovadora das instituições

através do canibalismo e gerando novas instituições, novas comunidades ilimitadas de compreensão, aceitação do diferente e de novas expressões de convivência.

A busca ilimitada de transformação tem como teleologia ética a satisfação plena e ilimitada de cada pessoa. Movimento dialético que implicará sempre no de construtivismo de todas as representações conscientes – sob pena de neuroses – assegurando deste modo uma ética racional teogonômica, isto é, o diálogo racional entre os seres humanos representa hoje uma metainstituição autossuficiente, e sua ligação com as instituições da vida atuante consiste em que tais instituições medeiam seu próprio surgimento por meio do diálogo racional, mesmo que não haja qualquer possibilidade delas virem a ser deduzidas, em sua obrigatoriedade, de maneira científica e universalmente válida (APEL, 2000, p. 262).

4. O MITO DO SUJEITO FELIZ E A DISSOLUÇÃO DOS ACORDOS

Para tal empreendimento titânico, o sujeito adequa-se ao estilo da platéia cuja aprovação tanto anseia para reforçar sua vaga identidade pessoal com a aprovação de um grupo de referência. Daí sua autêntica e racional atitude de não sofrer se estende à qualidade de vida da família, dos parentes e amigos. Isso inclui o aumento do saldo no fim do mês, através do qual virá o celular novo, o carro novo e assim por diante. A necessidade obsessiva de ostentar bons sentimentos, entendidos como tais os sentimentos aprovados pelo grupo, um certo fingimento (e que podem, decerto, parecer desprezíveis ou abomináveis a outros grupos) tornam o sujeito, sem dúvida, a espécie melhor adaptável ao sistema evolutivo. Situação patética do humanismo puritano, sobretudo nas expressões cristãs marcadas indelevelmente pela textura paradoxal da cruz, tão bem representada pelo barroco.

Como o grupo dominante, hoje em dia, é agnóstico, o chamado debate é apenas um torneio para decidir quem personifica melhor o amor sem fim aos próprios interesses ocultos nas causas das minorias injustiçadas. Contorcionismos verbais os mais diversos são utilizados para justificar um ponto de vista que na verdade é o seu. A voz cálida de quem jamais voltou-se pra dentro de si mesmo na tentativa de honestidade intelectual.

Tais demonstrações de relativismo diante da verdade são por vezes aplaudidas como provas de autenticidade e excelência intelectual. O sujeito capaz dessas controladíssimas dissimulações torna-se a personificação mais próxima do que seria, em condições normais, o representante da intelectualidade vigente.

O aspecto tragicômico dessa situação se manifesta claramente nas relações intersubjetivas. O fato de que quando a felicidade artificial torna-se paradigma subjetivo agnóstico de toda gnose filosófico-científica, nos perguntamos: que tipo de intersubjetividade daí decorre? Que critério de confiança garante o cumprimento dos compromissos? Só há possibilidades.

Nesse oceano de insegurança e medo, onde reina tiranicamente o mais forte na escala evolutiva, todas as relações são líquidas e passíveis de metamorfismos os mais patéticos e trágicos configurados aos pensamentos positivos de um humanismo que se quer sem o homem. Não há solidez. Mergulhados no abismo do niilismo conceitual, o único critério válido é o de que nenhum seja tomado como direção; portanto, todos são válidos desde que haja por fundamento esse contínuo ato de rebeldia contra si mesmo.

5. CONCLUSÃO

As discussões deste trabalho pretendem abrir questões que precisariam de uma discussão mais incisiva em seus âmbitos de legitimidade epistêmica. Entretanto, colocar a questão não impõe um interdito à espiritualidade moderna, mas antes importa dizer que as coisas não estão bem e que algo precisa ser repensado. As recentes descobertas da teoria mimética de René Girard, de outro modo, a instrumentalização da linguagem comunicativa como racionalidade autônoma proposta pela teoria crítica, o direito dos animais e as exigências da ecologia têm provocado uma necessidade urgente de repensar a autonomia da razão e suas controvérsias.

6. REFERÊNCIAS

- APEL, Karl Otto. **Transformação da filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.
- AQUINO, Marcelo F de. Sistema e Liberdade. A fundamentação metafísica da ética em Hegel (I). **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 31, n. 101, p. 301-331, 2004.
- AQUINO, Marcelo F de. Sistema e liberdade. A fundamentação metafísica da ética em Hegel. (II). **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 32, n. 104, p. 309-334, 2005.
- DWORKIN, Ronald. **Felicidade artificial**. São Paulo: Planeta, 2007.
- EIBI-EIBESFELDT, Percha. Adaptações filogenéticas. In: GADAMER, Hans G; VOGLER, Paul. **Nova antropologia**. Volume II. São Paulo: Edusp, 1977. p. 1-45.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores).
- NICHOLI, Armand M. **Deus em questão**. São Paulo: Ultimato, 2005.
- ROSENFELD, Kathrin H. Méritos e Falhas da Estética hegeliana. **Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira – SHB**, ano 2, n. 03, dez. 2005. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev03.htm>. Acesso em: 21 mar. 2014>.
- ROVIGHI, Vanni Sofia. **História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel**. São Paulo: Loyola, 1999.
- VAZ LIMA, H. C. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

FENÔMENO RELIGIOSO E ESPIRITUALIDADE: CAMINHOS QUE SE ENTRELAÇAM

Ms. Rosangela Xavier da Costa – UFPB (rosangelaxis@gmail.com)

Mestranda: Silvia Xavier da Costa Martins – UFPB (silvinhaxis@gmail.com)

Resumo

Este artigo, enquanto pesquisa bibliográfica, tem por objetivo demonstrar como o Fenômeno Religioso e a Espiritualidade, apesar de seguirem caminhos específicos, se entrelaçam. Hock (2010) define Ciência da Religião como uma ciência transmissora de conhecimentos sobre religiões e culturas; onde, entre tantas coisas, busca compreender o sentido da experiência espiritual e religiosa das pessoas com base no Fenômeno Religioso. O Fenômeno Religioso pode ser encontrado em todos os povos e culturas, tanto nas pessoas como nas instituições. Explicado, na medida em que as pessoas necessitam de um ser superior, para servir-lhes de apoio diante das adversidades da vida; momentos em que tudo parece não ter sentido. É quando a razão já não explica mais a realidade; então surge a fé, a crença e a esperança num amanhã circundado de perseverança e resiliência (ABREU, 2013). Portanto, o Fenômeno Religioso, ao ser detectado nas diversas religiões e culturas como processo subjetivo, está associado à Espiritualidade. Segundo Vasconcelos (2006, p.32), Espiritualidade é uma dimensão particular do processo subjetivo que orienta a prática humana, assumindo diferentes aspectos a partir da cultura dos povos. Percebe-se que Espiritualidade não é uma crença em uma religião específica, mas está na fé, na força, na esperança e na capacidade de acreditar em algo ou alguém superior; encontrando-se também nas emoções que o ser humano tem ao sentir, se emocionar, acreditar, cuidar, decidir, ou seja, transcender. Mediante isso, pode-se concluir que, tanto a Espiritualidade quanto o Fenômeno Religioso são buscas subjetivas pessoais de sentido e significado para a vida.

1. INTRODUÇÃO

A ciência e a religião buscam cada vez mais desvendar os mistérios do universo e da vida. Entre tantos e distintos desafios, o surgimento da Ciência da Religião, enquanto disciplina, está entre eles.

Na metade do século XIX, fatores culturais e históricos contribuíram para o aparecimento da disciplina Ciência da Religião em meio às profundas transformações por que passou o Ocidente; a partir de um processo de ramificação das ciências naturais e das ciências humanas. Essa disciplina juvenil, na Modernidade, é de importância fundamental para a pesquisa científica, devido ao fato de que ela se propõe a desenvolver “[...] um estudo comparado das diferentes tradições religiosas da humanidade então desconhecidas, com o objetivo de reconstruir a história da evolução religiosa da humanidade” (FILORAMO; PRANDI, 2003, p. 7). Segundo esses autores, o problema epistemológico básico das Ciências das Religiões é tentar explicar ou compreender a religião.

A Ciência da Religião não é Teologia porque parte do princípio de estudar várias religiões e o fenômeno religioso, sem se ater à veracidade ou axioma de valor, em busca de resultados úteis à comunidade universal, e não a um grupo específico (HUFF JÚNIOR; PORTELLA, 2012). No entanto, a Teologia é “a interpretação racional da fé religiosa” (RYRIE, 2004, p.16), ou seja, é a busca do significado sistematizado das verdades a respeito de Deus.

O estudo da religião, portanto, não é apenas uma janela que se abre para panoramas externos, mas é como um espelho em que nos vemos, afirma Rubem Alves. Segundo ele,

é fácil identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes. Mas é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir [...], a Ciência da Religião é também ciência de nós mesmos, é sapiência, é conhecimento saboroso. (ALVES, 2008, p.12).

Nesse entrelaçar cotidiano de fios invisíveis, Hock (2010) define religião como um construto científico que abrange componentes de diferentes fatores, critérios e dimensões que, em seu conjunto, descreve um quadro no qual a Ciência da Religião insere o seu objeto.

Segundo Durkheim (1989), nenhuma religião é falsa, todas são verdadeiras, por responderem diferencialmente a determinadas condições da vida humana; todas exprimem o indivíduo a sua maneira, facilitando a compreensão de mais um aspecto da natureza humana. A religião, portanto, segundo este autor, é uma espécie de entidade indivisível, formada por partes de um sistema complexo de mitos, dogmas, ritos e cerimônias.

Desse modo, a Ciência da Religião é uma ciência que transmite os conhecimentos sobre religiões e culturas (HOCK, 2010), em que, entre tantas coisas, busca-se compreender o sentido da espiritualidade e do fenômeno religioso.

Para melhor compreensão, este artigo objetiva fundamentar as teorias e conceitos de autores que aprofundaram sobre os temas da espiritualidade e do fenômeno religioso.

2. O FENÔMENO RELIGIOSO

Os historiadores das religiões procuram complementar informações a respeito das estruturas específicas dos fenômenos religiosos, em busca de compreender a própria essência da religião.

O fenômeno religioso, enquanto aspecto subjetivo do ser humano, está fundamentado em duas categorias: as crenças e os ritos (DURKHEIM, 1989). As crenças são as representações que estão constituídas nas opiniões, valores e saberes de determinadas ações humanas, ao passo que os ritos são as maneiras de se conduzir essas ações.

Podendo ser encontrado em todos os povos, culturas e religiões, o fenômeno religioso está associado às necessidades humanas, principalmente durante o enfrentamento das adversidades da vida. Quando tudo parece não ter mais sentido, o fenômeno religioso surge como um apoio; nos momentos em que a dificuldade é tamanha, faz-se necessário o surgimento da fé e da crença em um futuro cheio de esperança (ABREU, 2014). Nessa situação, a fé pode se sobrepor à razão. As emoções positivas surgem, expandindo o potencial de elevação da autoestima permeada pela espiritualidade.

Além disso, a fé é uma crença individual de uma extrema convicção e entrega, mediante a qual o indivíduo direciona sua energia positiva para a busca de uma realização pessoal, independente de religião. Quando se refere à fé, Vaillant (2010, p. 70) afirma que ela “pode ser experimentada por meio da emoção positiva, da percepção pessoal de iluminação interior, de reverência e de anseio pelo sagrado”.

Segundo Durkheim (1989), a vida religiosa se encontra ao redor de duas classes ou de dois gêneros opostos, que são o sagrado e o profano, variando de acordo com a concepção de cada religião.

Na busca pela compreensão do sagrado, Eliade (2010, p. 16) enfatiza que “o sagrado se manifesta sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais”. As realidades consideradas naturais ou normais na vida humana, ou seja, as que podem ser intituladas profanas, são classificadas como as coisas do cotidiano, que são separadas da noção de sagrado. Desse modo, o indivíduo “[...] toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra, como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 2010, p.17).

Essas duas modalidades de ser no mundo, o sagrado e o profano, segundo Mircea Eliade, são classificadas como duas situações existenciais humanas, que interessam a todo cientista que busca conhecer as dimensões possíveis do ser humano. O termo proposto pelo autor para o ato da manifestação do sagrado é hierofania, que significa a revelação do sagrado.

Então, o fenômeno religioso é uma hierofania? Certamente, afirma Croatto (2010, p. 71): “todo fenômeno religioso é uma hierofania. O sagrado, de fato, só pode ser experimentado se ele se mostrar”. Nesse sentido, o ato da revelação do sagrado (hierofania) vem acontecendo durante toda a história das religiões. As religiões estão repletas de hierofanias. Eliade (2010, p. 17) afirma: “[...] a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas”.

O indivíduo das sociedades mais arcaicas tinha a tendência de viver o maior tempo possível no sagrado ou muito perto dos objetos ditos consagrados, constata Eliade (2010), ao passo que o indivíduo ocidental moderno já não tem essa percepção, devido ao ceticismo e a falta de crença nas inúmeras formas de manifestações do sagrado.

Nesse sentido, objetos podem representar essa hierofania, como por exemplo, pedras e árvores podem ser consideradas sagradas, para algumas pessoas, sem perder a essência de serem pedras e árvores, pois revelam algo que já não é pedra nem árvore, mas é o sagrado, o *Ganz Andere*¹ (ELIADE, 2010).

Essa adoração em relação aos objetos sagrados como hierofanias pode ser exemplificada pela árvore que Buda, o iluminado, meditou na sombra dela, na Índia (figura1); ela ainda continuou a ser uma árvore, mas passou a ser considerada sagrada mediante a representação que adquiriu após ter sido utilizada por ele para o devido fim.

¹ O grandioso, o totalmente diferente, aquilo que o homem religioso interpreta como a materialização extrema do sagrado.



Figura 1: Buda, o iluminado, meditando sob a árvore sagrada.
Fonte: http://www.buddhachannel.tv/portail/local/cache-vignettes/L450xH248/femme_bouddha-98734.jpg

Portanto, o fenômeno religioso detectado nas diversas religiões e culturas, como processo subjetivo, está associado à espiritualidade.

3. A ESPIRITUALIDADE

A utilização da palavra “espiritualidade” esteve sempre associada à religião, mas nos últimos vinte anos tem adquirido significados mais amplos.

Na contemporaneidade, a espiritualidade se encontra independente da religião porque surge como fruto do conhecimento humano associado à elaboração subjetiva de sentimentos positivos e fenômenos individuais.

Para uma compreensão mais relevante sobre isso, corrobora-se com Jeff Levin, quando este enfatiza que a palavra espiritualidade adquiriu um novo significado.

Obras populares de escritores da nova era e da mídia, frequentemente hostis às instituições religiosas estabelecidas, mas abertos à expressão religiosa individual, começaram a reservar o termo “religião” para comportamentos, crenças e outras manifestações que ocorrem no contexto das religiões organizadas. Todas as outras expressões religiosas, inclusive práticas tais como a meditação e experiências transcendentais seculares (por exemplo, sentimentos de unidade com a natureza), são agora abarcadas pelo termo “espiritualidade”. Nesse novo sentido, espiritualidade é o fenômeno mais amplo, sendo a palavra “religião” reservada para o subconjunto de fenômenos espirituais que se referem à atividade religiosa organizada. (LEVIN, 2001, p. 25).

Vasconcelos (2006) afirma que a espiritualidade é uma dimensão particular do processo subjetivo que orienta a prática humana, assumindo diferentes aspectos a partir da cultura dos povos.

Sem interferir na importância da religião, a espiritualidade amplia seu conceito e abrange formas de fenômenos mais variados, incluindo processos subjetivos com experiências individuais de contato com uma dimensão que vai além das realidades consideradas normais na vida humana, que as transcende (VASCONCELOS, 2006, p. 30). Segundo o autor, apesar de ser uma experiência individual, o fenômeno transcendente da espiritualidade tem uma importância significativa social, porque transforma profundamente a percepção da vida nas pessoas, ressignificando e gerando novas condutas mediante uma conexão com o “eu profundo” (VASCONCELOS, 2006, p. 36). O “eu profundo”, para o autor, é um canal de conexão e abertura com a transcendência.

Entretanto, para Vasconcelos (2006), toda pessoa já pode ter vivenciado eventualmente essa experiência da transcendência na espiritualidade, ou seja, o mergulho no “eu profundo”. Ele exemplifica com um caso hipotético. Uma pessoa que resolve passar por um parque, para encurtar o caminho que o levaria ao dentista, se depara com a cena de um pequeno lago rodeado de árvores, onde encontra-se uma pata nadando com seus filhotes (figura 2).



Figura 2: Pata nadando com seus filhotes.

Fonte: <http://4.bp.blogspot.com/-pbUvF-WEJZA/UBXrmi4rThI/AAAAAAAAABIA/7Mfd94geXRU/s1600/o+amor.jpg>

A cena a toca profundamente e a pessoa fica enlevada, esquecendo-se momentaneamente de seus problemas e compromissos, altera-se repentinamente o seu estado de consciência, de modo que ela percebe dimensões da realidade que antes não conseguia identificar. Fica nesse espaço por mais de uma hora, observando o cenário, perde o dentista, mas consegue perceber alguns *insights* com perspectivas para a resolução dos problemas que estava enfrentando. O estado mental de encantamento dessa pessoa caracteriza-se como uma conexão espiritual com o “eu profundo”.

Nessa linha de pensamento, Koenig demonstra a percepção da espiritualidade no contato com a natureza:

Muitas pessoas encontram espiritualidade através da religião ou de um relacionamento pessoal com o divino. Porém, outros podem encontrá-la por meio de uma conexão com a natureza, com a música e as artes, por meio de um conjunto de valores e princípios ou por uma busca da verdade científica. (KOENIG, 2012, p. 13).

Assim, buscar compreender a espiritualidade, de forma subjetiva e pessoal, em busca de sentido e significado para a vida, é essencial para a compreensão e para o enfrentamento dos desafios da existência, em um mundo carregado de símbolos e signos, que codificam, de certa forma, a relação com o mistério, o transcendente, o divino, o sagrado e os assombros das questões existenciais (DITTRICH, 2005).

Por isso, a espiritualidade não se caracteriza apenas como uma crença em determinada religião, mas está na fé, na força, na esperança e na capacidade de acreditar em algo ou alguém superior, encontrando-se também nas emoções que o ser humano tem ao sentir, se emocionar, acreditar, cuidar, decidir, ou seja, transcender. Assemelha-se ao conceito de Jung (2008), que trata a espiritualidade não a referindo a uma determinada profissão de fé religiosa, mas à relação transcendental da alma com a divindade e à mudança que daí resulta; ou seja, a espiritualidade está relacionada a uma atitude, a uma ação interna, a uma ampliação da consciência, a um contato do indivíduo com sentimentos e pensamentos superiores e ao fortalecimento e amadurecimento que esse contato pode resultar para a personalidade e para a vida. Portanto, espiritualidade é um sentimento pessoal que dá sentido à vida, e a religião é uma expressão da espiritualidade (SAAD; MASIERO; BATTISTELLA, 2014).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A essência da espiritualidade, independentemente de religião, está intrinsecamente associada ao fenômeno religioso. São fios invisíveis que se entrelaçam nas crenças, nos saberes, nos valores e nos questionamentos pessoais presentes na vida do ser humano envolvidos pela cultura de cada ser.

Considerando a espiritualidade e o fenômeno religioso como buscas subjetivas pessoais de sentido e significado para a vida, entende-se que existe uma grande contribuição em tudo o que envolve esses temas e na relação entre ambos. Afinal, a espiritualidade encoraja o aprendizado para a própria experiência, como forma peculiar de vivenciar o mundo.

Constata-se que o fenômeno religioso e a espiritualidade, mesmo sendo categorias diferentes, estão entrelaçadas, porque fazem parte de um universo transcendente de experiências individuais, de emoções e de hierofanias que se apoderam fortemente do ser humano, em determinados momentos, transformando o cotidiano e as realidades ditas normais na existência.

No entanto, esse campo de estudos em formação e em expansão necessita de pesquisas mais aprofundadas, pois a reflexão aqui presente apenas demonstra a relevância da compreensão sobre esse assunto, de suma importância para a contribuição do conhecimento do ser humano, que permeia a humanidade desde os primórdios.

5. REFERÊNCIAS

ABREU, Edivaldo Siqueira de. **O fenômeno religioso**. Disponível em: <<http://meuartigo.brasilecola.com/religiao/o-fenomeno-religioso.htm>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

DITTRICH, Maria Glória. A arteterapia: da criatividade e espiritualidade ao sentido de viver. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). **Espiritualidade e saúde**: da cura d'almas ao cuidado integral. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 44-59.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2003.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v.15, n. 2, p. 433-456, 2012.

JUNG, Carl Gustav. Chegando ao inconsciente. In: _____. (Org.). **O Homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KOENIG, Harold G. **Medicina, religião e saúde**: o encontro da ciência e da espiritualidade. Porto Alegre: L&PM, 2012.

LEVIN, Jeff. **Deus, fé e saúde**. São Paulo: Cultrix, 2001.

RYRIE, Charles Cadwell. **Teologia básica ao alcance de todos**. Tradução de Jarbas Aragão. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

SAAD, Marcelo; MASIERO, Danilo; BATTISTELLA, Linara Rizzo. Espiritualidade baseada em evidências. **Revista Acta Fisiátrica**, v. 8, n. 3, p. 107-112, 2001. Disponível em: <<file:///C:/Users/Ros%C3%A2ngela/Desktop/Espiritualidade%20baseada%20em%20Evid%C3%A2ncias.pdf>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

VAILLANT, George E. **Fé**: evidências científicas. Tradução de Isabel Alves. São Paulo: Manole, 2010.

VASCONCELOS, Eymard Mourão. A espiritualidade no cuidado e na educação em saúde. In: _____. (Org.). **A espiritualidade no trabalho em saúde**. São Paulo: Hucitec, 2006. p. 13-19.

ESTUDO DE CASO: O CORPO ESPIRITUAL

Ms. Márcia Viana Pereira - Metrocamp/Campinas - SP
(marciavianapereira@yahoo.com.br)

Resumo

Wilhelm Reich afirmou que o inconsciente é o corpo. Algumas décadas depois, seu discípulo John Pierrakos exploraria a espiritualidade desse corpo criando a terapia corporal Core Energetics, que tem a espiritualidade como uma de suas fundações. A terapia agrega a base corporal da Bioenergética e a espiritual do Guia do Pathwork. São 258 palestras proferidas pelo Guia, espírito canalizado por Eva Pierrakos. Os textos propõem um caminho para a evolução espiritual (a Jornada da Alma). Esse caminho passa pelo trabalho com os aspectos emocionais da personalidade humana para que o espírito possa se libertar das armadilhas do ego. O objeto de estudo deste trabalho é uma das pós-graduações oferecidas pelo Instituto Rede Brasil Core Energetics, o *Programa de Aprofundamento no trabalho do Guia canalizado por Eva Pierrakos*. Nele os terapeutas são apresentados aos aspectos mais espirituais da terapia. Além de meditação e trabalho corporal, os encontros são palco de tramas cosmológicas, em que o universo espiritual apresentado pelo Guia se encontra com o Budismo (em conceitos como impermanência, apego, vazio, meditação) e, ao mesmo tempo, incorpora preceitos cristãos. Interessa-nos explorar essas pontes conceituais das palestras do Guia com o Budismo e o Cristianismo.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu do desejo de entender mais profundamente o aspecto espiritual da terapia corporal Core Energetics. Como intérprete dos cursos de especialização em Core Energetics, na UNIPAZ/Brasília, fomos apresentados a uma cosmologia bastante particular dentro da terapia. Os conceitos de não dualidade que aparecem nas palestras do Guia, sobre as quais falaremos adiante, são muito próximos dos conceitos budistas de não dualidade. Isso despertou o interesse em aprofundar o entendimento do que se coloca como a realidade para a Core Energetics.

Ao longo do texto será apresentado o nascimento desta terapia corporal e seu fundamento espiritual. Através da análise da cosmologia apresentada conseguimos entrever possíveis pontes entre o budismo e o fundamento espiritual da Core Energetics.

2. EM BUSCA DE UM CORPO EMOCIONALMENTE SAUDÁVEL

John Pierrakos (1993) foi cliente e estudante de W. Reich (1998), hoje considerado o “pai” das terapias corporais. Com ele Pierrakos aprendeu que o inconsciente é o corpo, pois é na musculatura que vão se depositar nossos traumas, ou melhor, através da musculatura o indivíduo encontra as soluções para lidar com as demandas da família e da cultura. Reich trabalhou com o conceito de couraças musculares, as “couraças de caráter” (REICH, 1998): as células têm pulsação, expandem e contraem, no trauma o corpo congela o movimento, alterando o tônus muscular. Se esse congelamento acontece na expansão o indivíduo vai constantemente perder energia (subcarga), se, ao contrário, o congelamento se dá na contração o indivíduo retém energia (sobrecarga). As couraças são desenvolvidas bem cedo na vida da criança e são resultado da tentativa de se adaptar aos estímulos do meio. O problema se estabelece quando o indivíduo deixa de se mover livremente e passa acreditar que o

estado patológico, representado no corpo pela musculatura, é o estado natural. Reich desenvolve um método de trabalho, chamado Vegetoterapia, em que ele intervém no corpo do paciente. Pierrakos e Lowen (1977), outro estudante e cliente de Reich, criaram uma metodologia que levou o cliente a intervir em seu próprio corpo (LOWEN, 1985). Desta forma estava criada a Bioenergética, um dos ramos das terapias corporais, que formalizou uma série de exercícios para lidar com a energia e as couraças de caráter.

3. ENCONTRANDO O CORPO ESPIRITUAL

Pierrakos, no entanto, foi além do corpo emocionalmente saudável e incorporou a dimensão espiritual ao trabalho com as couraças de caráter. Ele conheceu Eva Broch, posteriormente Eva Pierrakos, uma médium que recebia mensagens de um guia espiritual. O Guia, como é chamado pela comunidade que se formou em torno de Eva, deixou 258 palestras que descrevem um caminho para o desenvolvimento espiritual. As palestras estão disponíveis na internet em sua íntegra, tanto em português, quanto em inglês, mas elas também foram compiladas em livros (PIERRAKOS, 1985, 1996, 1999, 2007, 2013) que focam um ou outro assunto em particular.

Durante a vida de Eva Pierrakos foi criada a fundação do Pathwork, nome pelo qual o trabalho em torno das palestras foi chamado. Depois de sua morte houve uma cisão que resultou na criação de outro centro chamado The 50-50 Work, também baseado nas palestras do Guia do Pathwork.

John Pierrakos foi profundamente tocado pelas palestras e incorporou o trabalho do Guia ao seu trabalho corporal. Esse movimento provocou uma ruptura com o trabalho no centro de Bioenergética e na sua parceria com Lowen. Pierrakos fundou então a Core Energetics, terapia corporal que tem um duplo fundamento, por um lado o trabalho com as couraças de caráter, por outro o trabalho com as palestras do Guia do Pathwork.

4. A JORNADA DA ALMA

Para falar sobre a Jornada da Alma precisamos entender a cosmologia da vida na terra, assim como o Guia a coloca. O universo é energia em movimento, o Uno criativo. Essa energia tem uma frequência muito alta e comporta tudo, destrói e cria ao mesmo tempo ininterruptamente. Essa energia cria também energias de frequência mais baixa que vão se tornar matéria. Uma alegoria disso é o pião que no máximo da velocidade vai mostrar uma cor branca e, ao desacelerar, nos deixa ver cores separadas. A separação é só uma ilusão, uma diminuição da frequência energética. Tudo é feito de energia em movimento, a rocha é de uma frequência energética baixíssima se comparada ao corpo humano, mas somos feitos da mesma matéria: energia. Agora imaginemos o universo como uma folha em branco, tudo em movimento criativo, dessa criatividade nasce a ideia de separação, vemos um pontinho ser criado na folha, esse ponto representa a individuação, a separação, é só uma invenção, mais uma possibilidade para o todo criativo. A queda acontece quando há apego ao ponto, esse apego faz com que o ponto seja recoberto por uma camada de esquecimento. A Jornada da Alma é a volta para a consciência, para lembrarmos quem somos verdadeiramente: unos com o todo, e não uma parte separada.

5. O CAMINHO DE VOLTA

O Guia do Pathwork nos apresenta um universo reencarnacionista, a alma passa por várias experiências de existência terrestre através de inúmeras encarnações. Cada encarnação tem por objetivo lembrar e curar os pontos de ilusão de separatividade. Como seres encarnados o trabalho passa pela personalidade humana e seus aspectos emocionais. É necessário curar a personalidade que se apega às distorções geradas pelo esquecimento do pertencimento ao todo.

O desapego passa a ser um dos objetivos do trabalho, desapego em relação às emoções e aos conceitos dualistas, a realidade é una, perceber a vida como algo separado do uno é aceitar a ilusão da dualidade. Para atingir o desapego no nível da personalidade é preciso trabalhar o vazio. O vazio é o espaço para a desconstrução de padrões e abertura de canais com o espiritual. Ele pode ser atingido através da meditação enquanto prática cotidiana.

A Jornada da Alma é uma jornada em direção ao Eu Real, que suporta todos os sentimentos e pensamentos sem se apegar a nenhum deles. O Eu Real é um estado de atenção plena, nele o ser humano vive a realidade presente, que está em constante movimento.

6. VISLUMBRE DE PONTES ENTRE OCIDENTE E ORIENTE

O Guia se refere a Jesus em grande parte das palestras, no entanto os preceitos cristãos são vistos sob uma perspectiva mais oriental, que congrega a meditação como uma das práticas mais importantes do trabalho.

No budismo, a partir de uma cosmologia diferente daquela apresentada pelo Guia, há também o reconhecimento da dualidade como um empecilho à realização plena do ser. “Essa ignorância – a percepção dos fenômenos como tendo existência intrínseca – produz a possibilidade da dualidade objeto-sujeito, que por sua vez é o ponto de partida de todos os julgamentos e impressões” (SOUZA, 2012, p. 21). A meditação também é um instrumento poderoso na prática budista e a experiência de meditar “[...] é um grande divisor. Agora há méritos de estabilidade e concentração que permitem a prática da sabedoria. É o momento de receber ensinamentos sobre a natureza da realidade.” (SAMTEN, 2001, p. 99). Para o Guia, a meditação é a possibilidade de se abrir para o Vazio Criativo e, através desse vazio, possibilitar um contato maior com o espiritual, com a realidade impermanente. Já no budismo “a meditação é um instrumento pelo qual podemos purificar as visões errôneas [...]” (SOUZA, 2012, p. 53).

Por fim, mas não por último, vemos uma ligação mais geral entre todas as terapias e o budismo que é serem instrumentos de percepção do real sem as ilusões racionais ou emocionais. Nas palavras do Lama Padma Samten (2001, p. 16-17): “reconhecendo com profundidade e sabedoria o que de fato estamos fazendo e a forma de ação que estamos usando, poderemos nos direcionar para agir como geradores de equilíbrio e felicidade”.

7. CONCLUSÃO

Há diversos pontos de encontro entre as palestras do Guia e os conceitos budistas de impermanência, dualidade, apego, entre outros. É preciso explorar essas

pontes conceituais com o cuidado de relacioná-las dentro dos seus respectivos quadros conceituais.

Esta é uma conclusão inconclusa. Uma proposta de abertura de caminhos. Pensar os conceitos orientais do budismo sob a luz das palestras do Guia, que possuem um linguajar bastante cristão, é possibilitar mais uma ponte para a união de realidades que são pensadas como não intercambiáveis. Desta forma esperamos contribuir para um mundo mais harmônico e em expansão.

8. REFERÊNCIAS

- BRENNAN, B. A. **Mãos de luz: um guia para a cura através do campo de energia humana**. São Paulo: Pensamento, 1991.
- CÂMARA, M. V. A. **Reich: o descaminho necessário**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- CAPRA, F. **O ponto de mutação**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HANH, Thich Nhât. **Para viver em paz: o milagre da mente alerta**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HANH, Thich Nhât. **Ensinamentos sobre o amor: desenvolvendo a capacidade de amar com alegria e compaixão**. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- LIMA, E. P. Da escrita total à consciência planetária. **Criatividade e novas metodologias**, Peirópolis, v.4, p.51-100, 1998.
- LIMA, L. M. A. (Org.). **O espírito na saúde**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LOWEN, A. **O corpo em terapia: a abordagem bioenergética**. São Paulo: Summos, 1977.
- LOWEN, A. **Exercícios de Bioenergética: o caminho para uma saúde vibrante**. 7. ed. São Paulo: Ágora, 1985.
- PIERRAKOS, Eva. **Guide lectures for self-transformation**. Phoenicia: Pathwork Press, 1985.
- PIERRAKOS, Eva. **O caminho da autotransformação (The Pathwork of Self-Transformation)**. São Paulo: Cultrix, 2007.
- PIERRAKOS, Eva; SALY, J. **Criando união**. São Paulo: Cultrix, 1996.
- PIERRAKOS, Eva; THESENGA, Donovan. **Entrega ao Deus interior**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- PIERRAKOS, Eva; THESENGA, Donovan. **Não temas o mal**. São Paulo: Cultrix, 2013.
- PIERRAKOS, J. C. **Energética da essência (Core Energetics): desenvolvendo a capacidade de amar e curar**. São Paulo: Pensamento, 1993.
- REICH, W. **Análise do caráter**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SAMTEN, Padma. **Meditando a vida**. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- SOUZA, Carlos Henrique Amaral de. **Constituição do campo sensível: apegos, renúncia e liberdade – uma contribuição da filosofia budista**. 2012. 110 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.
- THESENGA, Susan. **O eu sem defesas**. São Paulo: Cultrix, 1997.

BENZEÇÃO: A TRAJETÓRIA DE UMA SENHORA POPULAR

Kaique Matheus Cardoso – UFG (kaiq.eu@hotmail.com)

Resumo

O trabalho foi desenvolvido na localidade de Catalão/GO, entrevistando Maria de Lourdes, 61 anos, kardecista ativa. A investigação é uma narrativa que busca compreender a trajetória pessoal da agente em destaque, enfocando o exercício de seu “dom espiritual”. Maria de Lourdes nasceu e foi criada em Catalão, no sudeste goiano, seus pais biológicos não a criaram, seno ela adotada por uma família que, segundo seu relato, lhe acolheu com muito amor e mimos. Biologicamente, Maria de Lourdes era filha de mãe holandesa que engravidou fora do casamento. Seu pai, João Netto de Campos, tornou-se um grande político em Goiás, sendo prefeito por dois mandatos e suplente de Deputado Federal. Maria de Lourdes teve uma infância bastante tranquila, contudo, sempre ouvia vozes de personagens ocultos e enxergava velas acendendo, portas batendo e outras coisas que seus pais de criação se negavam a acreditar. Na idade adulta, já casada, teve um colapso nervoso e, a partir 12 de então, começou a desvendar o seu dom espiritual. Socializada desde a infância no catolicismo tradicional, Maria não possuía informações sobre o espiritismo. Sua trajetória pessoal se confunde com fatos marcantes da cidade, como seu envolvimento familiar no caso do linchamento de Antero da Costa Carvalho, fato que gerou, mais tarde, devoção e fé em torno de uma vítima que se converteu em santo popular.

1. INTRODUÇÃO

O primeiro contato com Maria de Lourdes Gimenes se deu em uma tarde quente e nebulosa na cidade de Catalão, em Goiás. Maria, como farei referência neste trabalho, é uma senhora de 60 anos que se declara kardecista ativa. Durante as entrevistas foi bastante receptiva, animada e muito educada. Mora na zona urbana da cidade, com seu marido e dois netos.

A entrevista começou com perguntas sobre sua família. Prontamente ela começou a relatar que foi criada na zona rural de Catalão, que sua família era toda católica, porém nenhum parente próximo, como pais ou avós, foram pessoas de muita fé ou tinham algum vínculo estreito com a Igreja. Uma tia bem distante, com a qual teve pouco contato, era espírita e se dedicava à vida religiosa. Maria nasceu na zona rural de Catalão, é filha biológica de João Netto de Campos e Dubla Rosa da Silva. Dulba, sua mãe, era casada com outro homem e tinha uma família com seis filhos quando engravidou de Maria de Lourdes, sendo Maria fruto de um relacionamento extraconjugal.

Devido aos vários problemas sociais que envolvem o nascimento de uma criança fora de um casamento oficial, e conseqüentemente a sociedade conservadora da época, Maria não pode ser criada pela mãe biológica. Rejeitada pela mãe, sua criação desde recém-nascida ficou a cargo de sua avó paterna até seus cinco anos. Com cinco anos, seu pai, João Netto de Campos, a entregou a um primo que já era casado e tinha outros dois filhos, pois o sonho do casal era ter uma filha. Maria afirma que foi bem criada, recebeu todo amor, carinho, dedicação e muitos mimos de sua família, teve uma vida confortável para os padrões da época e afirmou ter sido muito feliz. Nunca sentiu a mínima necessidade de conhecer sua mãe biológica, pois se sentia preenchida pela família que a criou; só saiu de casa depois de casada.

Seu pai, João Netto de Campos, participou pouco de sua vida, apenas com visitas raras. Maria sabia que ele era seu pai, tinha total consciência de sua situação desde pequena; desta forma, nunca teve um vínculo estreito com ele. João Netto de Campos foi um homem de grande destaque e influência na região de Catalão-GO, destacando-se por ser uma liderança carismática. Nascido em 1911, entrou na vida política aos 35 anos, sendo o mais legítimo representante do fim da ditadura militar, rompendo um ciclo de violências e torturas na região. Foi o primeiro prefeito eleito pelo voto direto em 1947, Deputado Estadual em 1950 e 1962, em 1969 voltou a ser Prefeito de Catalão-GO, em 1974 foi novamente Deputado Estadual, já em 1982 foi Vice-Prefeito e, por último, em 1989, vereador e presidente da câmara. (NAVES, 1996, p. 19).

Maria se aproximou dele somente ao final da vida, rezando por ele e também fazendo companhia, pois João Netto sofreu um aneurisma cerebral e ficou por um ano acamado.

2. INFÂNCIA CONTURBADA

Perguntando mais sobre sua vida, em especial a respeito da infância, se já notava algo diferente em si própria, se comparada com outras crianças, ela me disse que sim. Quando estava em alguma procissão ou qualquer outra situação na qual ela segurava uma vela, a cera das velas nunca escorregava em sua mão, simplesmente sumia; curiosa com esta situação, trocava de vela com outras pessoas, porém novamente o mesmo fato ocorria. Outro fato é que ela, ao passar a mão em cima de uma vela, fazia com que a chama subisse ficando em um tamanho fora do comum.

Barulhos, ranger de portas, objetos estralando, objetos caindo e pessoas desconhecidas que somente ela enxergava também fizeram parte de sua infância. Coisas estas que geravam milhares de perguntas em sua cabeça, mas todas guardadas, pois ela já sabia que naquela situação não havia ninguém para responder com exatidão a isto que somente ela via, e que a intrigava. Na atualidade ainda acontece estes fatos com Maria, porém hoje ela sabe o motivo e compreende o que cada uma destas peculiaridades quer dizer a ela. Tanto que durante toda a entrevista o teto de sua casa, que é de laje, não parava de estralar. Instigado e confesso que com medo, perguntei qual seria o motivo daqueles barulhos, ela me disse que não estava em um dia bom, estava cansada com a cabeça cheia e gripada. Consequentemente, quando ela não se sente bem acontece isto, objetos caem, portas batem, entre outros, ela tem que se manter sempre calma e serena.

3. COLAPSO NERVOSO E DESCOBERTA DO DOM

Voltando a sua trajetória de vida, Maria, aos dezoito anos, conheceu seu primeiro marido e coincidentemente a sua família e do seu marido se mudaram para Brasília na mesma época. Já em Brasília ela se casou e teve três filhas; com a correria dos afazeres domésticos, se afastou completamente da Igreja. Alguns anos se passaram e ela retornou a Catalão-GO, com seu marido e filhas.

Ao chegar a Catalão-Go montou um negócio próprio no qual era sócia de sua sogra e também ajudava seu marido em uma peixaria, conciliando tudo isto com os afazeres domésticos e educação das crianças, que ainda eram pequenas. A vida de Maria era frenética, relatou que não parava um segundo sequer com tantas responsabilidades, até que surtou, perdeu totalmente o controle emocional, o controle de si própria, temia

se matar ou ferir a própria família. Logo procurou ajuda e começou um tratamento psicológico com um médico especialista, a solução encontrada era tomar caixas e caixas de medicamentos desconhecidos para que ela se acalmasse. Durante este período de crise Maria não frequentou nenhum tipo de centro espiritual ou Igreja.

Durante este período de crise muitas pessoas próximas de Maria se solidarizaram, pois ela pertence a uma família bastante conhecida na região. Desta forma, sempre algumas perguntavam se ela já tinha melhorado e se passava bem, como resposta dizia que não, e pedia para eles rezarem e intercederem a Deus por sua melhora. Algum tempo se passou, e ela afirma que essas várias pessoas de fé, cada uma pedindo por ela, tornou-se uma corrente na qual despertou seu dom espiritual. Certo dia, deitada em sua cama com as mãos na cabeça e os olhos fechados, apenas pensava a respeito de seu dia; enquanto isto, seu marido estava ao lado dormindo. Maria relata que o quarto ficou completamente branco como se uma luz divina tomasse conta de tudo; ao abrir os olhos, viu um senhor branco de cabelo bem cortado, e barba feita, usava um terno escuro e estava sentado ao seu lado na cama. Ela não sentiu medo nenhum, mas assim que ela viu este senhor ele se levantou e, na medida em que foi andando em direção à porta, Maria foi simplesmente caindo de sono; uma paz e tranqüilidade tomaram conta dela naqueles instantes, uma paz que ela já não experimentava a alguns meses devido às crises. Apenas dormiu tranqüilamente durante toda a noite e acordou somente no outro dia.

Assim que acordou, imediatamente jogou todos os remédios que tomava fora e também decidiu parar o tratamento com o médico. Maria relatou que o encontro com este senhor lhe renovou, trazendo com ele uma fé que ela não ainda não conhecia. Todos os dias durante os três meses seguintes a este encontro, exatamente às 15h ela sentia um sono inabalável e onde quer que estivesse parava e dormia sentada ou até em pé, mas de qualquer maneira dormia por cerca de 15 minutos. Este fato lhe despertou uma curiosidade que se remeteu a algumas vagas lembranças de sua tia espírita, ligando, desta forma, os últimos acontecimentos ao espiritismo. Certo dia, passando na porta de uma livraria espírita, ela entrou, sem intenção alguma, apenas de curiosidade, mas de forma inexplicável foi escolhendo alguns livros aleatórios; por fim, comprou todos, mesmo sem saber pra que serviriam. Poucos dias se passaram e Maria mostrou os livros a uma amiga espírita, esta amiga disse para Maria que ela havia comprado a coleção de Alan Kardec sem saber. Desta forma, Maria passou a ler com convicção, entendendo que isto era um sinal divino para que ela passasse a conhecer seu dom espiritual. Logo começou a frequentar um centro espírita.

A vida seguia bem, os negócios cada vez mais prósperos, família feliz e Maria despertando cada vez mais seu dom espiritual. Certa vez, durante a noite em sua casa, ela escutou um choro de uma criança e ficou preocupada, afinal não havia nenhuma criança na vizinhança; alguns instantes depois, uma vizinha bateu no seu portão, Maria saiu preocupada e viu que na casa da frente havia uma aglomeração de pessoas, a vizinha lhe explicou a situação dizendo que o marido dela estava dentro da casa e que, segundo ela, estava possuído. Desesperadamente esta vizinha implorou para que Maria fosse a sua casa, que rezasse ou fizesse qualquer coisa que livrasse seu marido; por alguns instantes ela relutou, pensando que não tinha força espiritual suficiente para isto, porém uma voz interior a disse para ir. Ao chegar à casa, encontrou o homem na sala, deitado no sofá, prostrado com os braços cruzados em forma de X. Maria pediu para ficar sozinha e colocou a mão na cabeça dele fazendo sua prece, alguns instantes se passaram e este homem foi arremessado brutalmente no teto, voltou a bater no chão e

mais uma vez no teto; ao cair no chão pela última vez, ele já estava livre, apenas chorava sem conseguir dizer nenhuma palavra, Maria rezou mais uma vez e deu água para ele beber.

Após toda esta situação, Maria relatou ter ido caminhando calmamente em direção a sua casa, e começou a sentir-se diferente daquele momento em diante. A motivação desta vizinha em chamá-la deixou-a intrigada, pois ela não era conhecida por ser uma pessoa religiosa, ou qualquer outra coisa do tipo. O porquê disto ela nunca soube, mas carregou em si a certeza de que todos os fatos neste mundo são sincronizados de acordo com as vontades divinas. Esta sua ação na casa dos vizinhos já começou a despertar a atenção de todos a respeito dos dons de Maria.

Passados alguns dias, pediram a ela para ajudar em uma casa de idosos da região, que estava sem ninguém para dormir com os internos e dar-lhes os remédios durante a noite. Prontamente ela se disponibilizou para ajudar. Após cumprir os afazeres e cuidar dos idosos, ela se sentou e começou a ler uma revista; já cansada, acabou dormindo por alguns instantes, ali mesmo sentada. Quando abriu os olhos, viu nitidamente em sua frente um quadro muito grande, e pintado neste quadro o mesmo senhor que ela havia visto em seu quarto há alguns anos atrás, embaixo estava o nome daquele senhor: Antero da Costa Carvalho. Antero, homem injustiçado que sofreu nas mãos dos coronéis de Catalão-GO, sendo torturado e morto em um linchamento por pessoas induzidas pelas autoridades a acreditarem que ele havia matado um rico fazendeiro da região. Algum tempo se passou e criou-se uma devoção muito forte ao Antero, sendo conhecido como Santo Antero e também por ser um espírito de luz que vem ajudando as pessoas. Na cidade de Catalão-GO, Santo Antero tem devoção tanto de pessoas católicas quanto espíritas. Maria se lembrou de que seus familiares haviam ajudado a matá-lo, e que seu espírito, em um ato de extrema generosidade e amor ao próximo, a resgatou do total descontrole emocional, sendo pra ela esta uma forma sublime de perdão, de evidenciar que ele perdoou todos os que não acreditaram nele e o mataram.

4. A VIDA DE MARIA

Maria cursou sua trajetória, é uma senhora reconhecida por seus dons espirituais, seja no Centro Espírita que frequenta, seja em sua própria residência. Com o avanço da medicina e descrença nos saberes populares, a prática de benzer está cada vez mais esquecida, poucas são as pessoas que hoje ainda recorrem a este tipo de cura espiritual e consequentemente física. Não são muitos os frequentadores, chegando ao máximo a 10 pessoas por mês que a procuram em sua residência. Um fato relevante é que esta senhora é espírita, e afirma com convicção que não há diferença entre aplicar o passe ou benzer, que as duas práticas são válidas e trazem paz e saúde aos seres humanos.

Quando procurada para benzer, ela recorre a tradições populares como utilizar sempre um ramo para benzer, rezar ave-maria e outras orações católicas. Maria diz não se sentir no direito de mudar a fé de uma pessoa, se a pessoa acredita que é necessário utilizar ramos, folhas, ela o fará. No centro espírita a situação muda, ela é bastante procurada por ser médium, a espera é longa e ela se diz satisfeita com este reconhecimento, e tenta sempre ajudar o máximo que pode.

Maria também é procurada para benzer terras, a fim de expulsar do local qualquer tipo de cobra ou animais que possam vir causar perigo aos moradores. Ela também revelou já ter benzido animais, pois estes são diretamente atingidos pela inveja

de outras pessoas, e principalmente crianças, estas são frágeis e sempre recebem energia negativa de adultos. O neto de Maria já teve a vida salva pela avó, pois começou a convulsionar em meio à zona rural, localidade que estava a mais de 50 km da cidade de Catalão-GO e do hospital. Segundo relata ela, em momento de desespero, já a caminho do hospital se lembrou da fé que possuía e das várias pessoas curadas pelas quais intercedeu, e não fez diferente com seu neto, elevou seu pensamento a Deus e pediu para que curasse aquela criança inocente. Assim o fez e, ao chegar ao hospital, a criança não apresentava nenhum sintoma ou sequela das convulsões sofridas.

5. CONCLUSÃO

Maria de Lourdes Gimenes, uma senhora simpática que tem sua história marcada por pessoas importantes na região, e que não perde a simplicidade da vida, e a vontade de trazer o bem às pessoas que estão ao seu redor. Mulher bastante dedicada à vida religiosa e também à família, que não aceita receber nada em troca das benzeções realizadas, apenas quer que as pessoas sejam gratas e rezem por ela, pois para ela este é um dom divino, do qual ela não tem propriedade nenhuma para trocar seus feitos por bens materiais.

6. REFERÊNCIAS

- NAVES, Aparecida de Fátima do Nascimento. **Povo meu, gente minha: João Netto de Campos e a Política em Catalão na década de 40**. Catalão: UFG, 1996.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. São Paulo : Brasiliense, 1985.
- VAZ, Geraldo Coelho de. **Vultos Catalanos**. Catalão: Editora UFG, 1984.

ENTRE A MEMÓRIA, TRANSMISSÃO E EMOÇÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO NO PENSAMENTO DE DANIELÈ HERVIEU-LÉGER

Mestrando: Victor Breno Farias Barrozo - PUC Minas (victorbrenofb@gmail.com)

Resumo

No âmbito das reflexões acadêmicas sobre o fenômeno religioso na atualidade, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger vem se tornando cada vez mais uma importante referência para compreensão das transformações do religioso nas sociedades modernas. Sua singularidade se dá justamente em *articular* perspectivas teóricas da sociologia da religião que até então estavam em antagonismo entre a “secularização”, entendida como sublimação do religioso na modernidade, e “dessecularização”, uma contra tese da ideia anterior, afirmando um tipo de “revanche de Deus”. Aqui se encontra sua contribuição mais particular ao campo de análises do senso religioso contemporâneo que é “tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo, ela faz surgirem novas formas de crença” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 41). O elemento aglutinante de sua produção teórica gira em torno do tema da modernidade religiosa onde trás para o campo semântico de elucidação da questão os conceitos de tradição, memória, transmissão, crença, emoção religiosa, entre outros, que são desenvolvidos para pensar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporâneas. Este artigo pretende desenvolver alguns conceitos centrais na sociologia da religião desta autora que nos ajudem a pensar a problemática do senso religioso contemporâneo.

1. INTRODUÇÃO

As mutações pelas quais passa o fenômeno religioso contemporâneo apresentam um cenário extremamente complexo e exige a superação das perspectivas interpretativas antagônicas que regeram a análise dos estudos da religião nos últimos anos – entre a secularização e a revanche do sagrado – e sugerir uma abordagem mais integrativa.

Tal divergência dominou boa parte da reflexão acadêmica sobre a situação e o lugar da religião nas sociedades modernas. Entretanto, cada vez mais se foi gerando entre os pesquisadores uma insatisfação sintomática do esgotamento e insuficiência dessas duas posturas em face da complexidade com a qual se apresentava o religioso na contemporaneidade. Diante desse quadro controverso de perspectivas, começou a ganhar lugar, nos últimos anos a convicção da necessidade de uma abordagem mais integrativa e criativa do senso religioso atual.

Em face desse horizonte contraditório das concepções que envolvem as relações que se estabelecem entre religião e modernidade, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger vem se tornando cada vez mais uma importante referência para a compreensão das transformações do religioso nas sociedades modernas. Muito embora seu incurso teórico não tenha desenvolvido necessariamente uma escola de pensamento própria, Hervieu-Léger tem uma pertinência significativa nos atuais estudos do fenômeno religioso.

Os conjuntos de suas produções certamente demarcam uma leitura privilegiada no que diz respeito à elucidação das dinâmicas que caracterizam as modernas manifestações do religioso. Sua singularidade se dá justamente em *articular* perspectivas teóricas da sociologia da religião que, até então, estavam em antagonismo.

O elemento aglutinante de sua produção teórica gira em torno do tema da *modernidade religiosa* que traz para o campo semântico da elucidação da questão os conceitos de tradição, memória, transmissão, crença, emoção religiosa, entre outros, os quais são desenvolvidos para pensar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporâneas.

Queremos partir e sustentar a hipótese, derivada das análises feitas sobre o conjunto das obras selecionadas, que a estrutura elementar e dorsal da teoria sociológica da religião de Danièle Hervieu-Léger coloca-se com respeito à problemática da modernidade religiosa. Em especial, atribuímos um maior valor aos conceitos de *memória*, *transmissão* e *emoção* que, em nossa compreensão, formam o núcleo da ideia de modernidade religiosa e que leva, por conseguinte, o título desta comunicação.

Defendemos a premissa de que o pensamento hervieu-légeriano se desenvolve como um tipo de espiral – para usarmos uma descrição metafórica. Significa dizer que Hervieu-Léger propõe determinados conceitos centrais desde o início de sua teoria sociológica que vão ganhando, na progressão dos textos que escreve com o passar dos anos, maior amplitude e significado. Esses, por sua vez, vão sendo frequentemente retomados ao longo dos novos artigos e livros, sempre de uma maneira articulada e integrativa com os mais antigos, porém alargados em sua aplicação a outros temas, tipologias e questões.

A seguinte exposição tem como objetivo desenvolver um estudo acerca da modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. Para tanto, realiza um curso expositivo sobre os principais temas e tópicos de sua teoria sociológica da religião tendo em vista uma elucidação teórica do senso religioso contemporâneo. Deste modo, este trabalho vem apresentar uma abordagem alternativa aos estudos sobre as transformações e dinâmicas do fenômeno religioso nas sociedades modernas à luz da perspectiva hervieu-légeriana.

2. A RELIGIÃO EM MOVIMENTO: RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E MODERNIDADE

Ao pensarmos sobre as relações entre religião e modernidade, entendemos que para Hervieu-Léger (2008a), a modernidade se desenvolve de forma paradoxal: na medida em que ela solapa a credibilidade dos sistemas religiosos (dimensão histórica), também dá vazão à manifestação de novas formas de crença (dimensão utópica). Isso porque a modernidade é caracterizada por uma aspiração utópica para a qual não pode satisfazer de forma plena, gerando vazios sociais e culturais que, por consequência, abrem espaços possíveis para produções religiosas no interior da modernidade. Desse modo, diante dos surtos religiosos contemporâneos, a secularização passa a ser vista como reorganização permanente da religião nesta sociedade incapaz de realizar as expectativas que ela mesma levanta.

Isso configuraria, segundo Hervieu-Léger, a modernidade religiosa, caracterizada pelo duplo movimento de perda da influência dos grandes sistemas religiosos e pela recomposição das representações religiosas. Seguindo esta linha de

raciocínio e desdobrando-a, a autora vai conceituar a modernidade religiosa como a individualização e pluralização das trajetórias de identificação de um sujeito crente a integrar-se a uma linhagem crente particular. Passando da reflexão teórica para a empírica, segundo Hervieu-Léger, as características do sujeito crente em face da modernidade religiosa tipificadas nas figuras do peregrino e do convertido, que elucidam sobre o aspecto móvel do religioso contemporâneo.

3. MEMÓRIA E TRANSMISSÃO NA MODERNIDADE RELIGIOSA: CRISE DA MEMÓRIA RELIGIOSA E DIMENSÕES DA IDENTIFICAÇÃO

Num segundo momento, para elucidar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporânea, Hervieu-Léger (2005b) desenvolveu um léxico semântico explícito nos conceitos de tradição, memória, transmissão, crença para operacionalizar essa problemática.

A autora definiu a religião como um modo de crer e que toda religião implica na mobilização de uma memória coletiva, no caso, a oferecida pela tradição constitui uma “memória autorizada” ou “linhagem de fé”.

A religião constitui-se de um processo dinâmico de transmissão da memória fundadora para as novas gerações. Essa perpetuação da “memória coletiva” das origens criaria uma “linhagem religiosa autorizada” que constituiria assim a “tradição”. Todavia, na contemporaneidade as sociedades modernas são amnésicas, gerando uma crise de transmissão da memória religiosa. Diferente das sociedades tradicionais, nas sociedades modernas a religião não é mais herdada, mas o indivíduo é levado a constituir sua relação de identidade com a “linhagem de fé”.

A identificação religiosa nas sociedades modernas se processa pela combinação de quatro dimensões, onde há pouco ou nenhuma influência institucional, a saber: dimensão comunitária, dimensão ética, dimensão cultural e dimensão emocional. Essas dimensões se articulam de modos distintos, formando lógicas de cruzamento particulares.

4. A NOVA ECONOMIA DO RELIGIOSO: AS CRENÇAS CONTEMPORÂNEAS NO HORIZONTE DA MODERNIDADE RELIGIOSA

Segundo Hervieu-Léger (2001) os novos movimentos religiosos apontam para o fato de que o traço mais particular e característico da economia religiosa contemporânea é o individualismo religioso moderno. A modernidade religiosa, em termos simples, pode ser definida como a individualização e subjetivação dos conteúdos religiosos. Para Hervieu-Léger, a pluralização das formas de crença diversificam paralelamente as modalidades de validação do crer religioso. Segundo esta perspectiva, há na modernidade religiosa uma multiplicação das instâncias de validação da crença que consequentemente gerarão tipos distintos de vínculos formais ou não a esta crença.

Segundo o pensamento hervieu-légeriano, uma das importantes reconfigurações pelas quais passa a nova economia religiosa diz respeito a um aprofundamento e intensificação da experiência emocional pelos indivíduos ou coletividades crentes. A religiosidade moderna vê brotar no interior de si uma sensibilidade emocional intensa. Na modernidade religiosa essa emocionalidade ressurgiu de forma nova e criativa alterando significativamente as modalidades da experiência religiosa em nosso tempo.

O senso religioso contemporâneo dá centralidade ao elemento emocional nas produções modernas do crer.

Hervieu-Léger (1987) cunhou reflexivamente a expressão *religião de comunidades emocionais* ou *religiosidade de comunidades emocionais*. Esta *religiosidade de comunidades emocionais*, longe de ser uma particularidade de determinados grupos religiosos, constituiria um tendência própria da dinâmica do religioso de uma forma geral no contexto da modernidade. Existem determinados traços comuns que marcam estas *comunidades emocionais*: adesão voluntária mantida por laços emotivos entre o indivíduo e o grupo, porosidade de fronteiras, desconfiança em relação ao dogmático e doutrinal, tendência ao “bairrismo”, o caráter exclusivamente espiritual dos propósitos religiosos dos aderentes.

5. CONCLUSÃO

Em vista a estas considerações, verificamos e julgamos como plausível a hipótese levantada pela pesquisa. De fato, em nosso estudo sobre a ideia de modernidade religiosa no pensamento hervieu-légeriano, pudemos notar a centralidade deste tema na estruturação de todo o raciocínio e produção teórica da autora. Suas obras, conceitos e temáticas articulam-se na problemática mais ampla que é desvelar as mutações e dinâmicas do senso religioso contemporâneo.

A comunicação aqui exposta não representa a totalidade da teoria sociológica da religião de Hervieu-Léger, mas uma leitura e interpretação do seu pensamento a partir de questões específicas levantadas sobre a ideia de modernidade religiosa no conjunto de suas obras. Por isso, afirmamos a necessidade de uma pesquisa futura mais completa e extensa que tenha condições de apreciar de forma sistemática o pensamento hervieu-légeriano.

A proposta desta comunicação foi contribuir com a expansão do pensamento hervieu-légeriano entre o público acadêmico brasileiro. Esperamos que a presente exposição tenha incitado possíveis desdobramentos teóricos e analíticos do pensamento desta socióloga aos leitores que tomarem contato com este trabalho. Também venha suscitar e fomentar o interesse pela leitura e aplicação da teoria hervieu-légeriana nos estudos sobre o cenário religioso brasileiro atual. Consequentemente a isso, por fim, oferecemos ao público brasileiro a exposição elementar do pensamento hervieu-légeriano concernente à ideia de modernidade religiosa como alternativa teórica às leituras interpretativas das transformações pelas quais passam o fenômeno religioso em âmbito nacional.

6. REFERÊNCIAS

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**. Enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HERVIEU-LÉGER Danièle; CHAMPION, Françoise (Org.). **De l'émotion en religion**. Renouveaux et traditions. Paris: Le Centurion, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental**. Paris: Cerf, 2008b.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. **Estudos de Religião**, n. 18, p. 39-54, 2000.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Catholicisme, la fin d'un monde**. Paris: Bayard, 2003.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. **Rever**, São Paulo, n. 2, 2005a.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion en miettes ou la question des sectes**. Paris: Calmann-Lévy, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder, 2005b.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Les manifestations contemporaines du chistianisme et la modernité. In: DUCRET, Roland; HERVIEU-LEGER, Danièle ; LADRIÈRE, Paul. **Christianisme et Modernité**. Paris: CERF, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008a.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes. In: CAULIER, B. (Org.). **Religion, sécularisation, modernité**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 37-58.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 1997.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularización y modernidad religiosa. In: **Selecciones de Teología**, Barcelona, Facultad de Teología de Catalunya, v. 26, n. 103, p. 217-227, 1987.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion des sociétés ultra-modernes**. Disponível em: <http://www.france.cz/IMG/doc/Texte_D_Heriveu-Leger.doc>. Acesso em: 15 mar. 2013.
- PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Uma interpretação da sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Juiz de Fora, UFJF, ano 3, n. 7, p. 183-198, mai./ago. 2009.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e modernidade. A precariedade da memória religiosa contemporânea. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. XIV, n.18, p. 121-144, 2000.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e pós-modernidade. Implicações nos fatos religiosos. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. XII, n.15, p. 51-62, 1998.

DA RELIGIÃO FAMILIAR À RELIGIÃO DO INDIVÍDUO: UMA LEITURA DOS PROCESSOS DE INICIAÇÃO COMUNITÁRIA DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

Mestrando: Welder Lancieri Marchini - PUC SP (wwlancieri@yahoo.com.br)

Resumo

A paróquia Nossa Senhora da Conceição conta com um número cada vez maior de adultos que buscam os sacramentos de iniciação (batismo, crisma e eucaristia), entendidos aqui como processos de iniciação da Igreja católica. Em contrapartida é cada vez menor o número de crianças e jovens que participam dos processos tradicionais de iniciação comunitária. As pessoas não deixaram de buscar a religião, mas agora a buscam por iniciativa própria e depois de adultos e não mais sob a influência da família ou da sociedade local. Situada no bairro do Tatuapé, a presente paróquia encontra, na relação com aqueles que procuram seus trabalhos, traços e características da sociedade moderna. No cotidiano, a comunidade sente a necessidade da busca de uma nova organização religiosa, adaptada às novas configurações de tempo e espaço da metrópole, mais fluida e menos territorial, mais itinerante e menos familiar. Com base na teoria da socióloga Hervieu-Léger, encontramos, na pesquisa, o enfraquecimento da identidade religiosa herdada, entendida a partir dos dados apresentados pela paróquia e de contato com aqueles que participam dos processos de iniciação. Outra característica é o enfraquecimento da influência da religião e da família como parâmetros para a vida do indivíduo moderno. Temos um novo religioso: ele busca a religiosidade (o que podemos entender como espiritualidade, dissociada da adesão institucional), mas não a adesão à religião (institucional).

1. INTRODUÇÃO

A paróquia Nossa Senhora da Conceição conta com um crescente número de adultos que buscam os sacramentos de iniciação (batismo, crisma e eucaristia), entendidos aqui como processos de iniciação da Igreja católica. Em contrapartida, é cada vez menor o número de crianças e jovens que participam dos processos tradicionais de iniciação comunitária.

As pessoas não deixaram de buscar a religião, mas agora a buscam por iniciativa própria, depois de adultas, e não mais sob a influência da família ou da sociedade local. Situada no bairro do Tatuapé, na cidade de São Paulo, essa paróquia encontra, na relação com aqueles que procuram seus trabalhos, traços e características da sociedade moderna.

No cotidiano, a comunidade percebe a construção de uma nova organização religiosa, adaptada às novas configurações de tempo e espaço da metrópole, mais fluida e menos territorial, mais itinerante e menos familiar. Um dos primeiros sintomas é a relativização da identidade religiosa herdada (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 57s.). Característica adjunta é o enfraquecimento da influência da religião e da família como parâmetros para a vida do indivíduo moderno. Temos um novo religioso: ele busca a religiosidade (o que podemos entender como espiritualidade, dissociada da adesão institucional), mas não a adesão à religião (institucional). Com base nos dados apresentados pela paróquia e do contato com aqueles que participam dos processos de iniciação, procuraremos entender a religião vivida pelos neoconvertidos.

Mas a realidade é complexa e por isso escolhemos o recorte dos processos de iniciação à religião católica. Para entendermos melhor a questão da iniciação dentro do catolicismo, é necessário entender que este processo acontece através dos chamados “sacramentos de iniciação”, que compreendem o batismo (iniciação propriamente dita e que insere a pessoa na comunidade cristã), a eucaristia (iniciação à chamada mesa da comunhão) e a confirmação ou crisma (que, segundo a teologia católica, é a confirmação da fé recebida no batismo). Entender a relação existente entre estes três sacramentos – e não apenas o batismo – se faz importante para entendermos o enfraquecimento da herança religiosa dentro da metrópole.

Os dados citados abaixo, que foram objeto de análise desta pesquisa, foram disponibilizados pela organização da paróquia e são enviados, a cada período, para a Cúria Arquidiocesana, que os sintetiza para serem enviados à Cúria Romana na “*Visita ad limina*”². Os dados coletados se referem aos últimos cinco anos de trabalhos paroquiais e estão categorizados como “*crianças batizadas até sete anos*”, que podemos entender como aqueles que são batizados ainda quando crianças e, por isso, são levados pela família para a comunidade católica. Aqui entenderemos como aqueles que vivem o catolicismo por herança. Depois temos os “*batizados depois dos sete anos*”, que entenderemos aqui como aqueles que não herdaram a pertença católica da família, mas optaram por ela. Dentro desta categoria estão inseridos também os adultos. O limite dessa categoria é justamente a de não especificar se aquele que foi batizado é adulto ou criança. Mas os números são relevantes para nossa pesquisa, pois dentro da tradição católica a criança é batizada logo quando nasce, salvo raríssimas exceções. Logo, se a criança foi batizada já crescida (o que os dados entendem a partir dos oito anos) é porque não veio de tradição católica. Trata-se de um convertido.

Os dados ainda trazem o número de pessoas que recebem o sacramento da *primeira comunhão* (citado acima como eucaristia) e daqueles que recebem o *sacramento da confirmação* (ou crisma).

| | 2009 | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 |
|--------------------------------|------|------|------|------|------|
| Batizados até os sete anos | 106 | 70 | 51 | 40 | 41 |
| Batizados depois dos sete anos | 32 | 12 | 02 | 10 | 04 |
| Primeira eucaristia | 17 | 19 | 18 | 22 | 35 |
| Confirmação | 10 | 12 | 22 | 17 | 18 |

Este trabalho se propõe a ler os dados acima a partir da realidade metropolitana na qual a paróquia está inserida com enfoque no modo como a religião se organiza na inserção de seus novos participantes, sejam eles filhos daqueles que já participam da paróquia, sejam eles neoconvertos. Não queremos aqui mapear qual é a opção religiosa daqueles que deixam de ser católicos – mesmo tendo consciência desta realidade a partir do Censo 2010 (PIERUCCI, 2013, p. 50) – mas entender qual é o impacto desta situação dentro do ambiente católico e paroquial. Este trabalho se desenvolve como

² A “*Visita ad limina apostolorum*” é parte da organização da Igreja Católica Romana. A cada cinco anos, o bispo diocesano vai a Roma para prestar contas dos trabalhos realizados e da administração de sua diocese. A cúria diocesana (ou arquidiocesana no caso da Arquidiocese de São Paulo) é o organismo da igreja católica responsável pela organização de uma diocese, que é um território que está sob a responsabilidade do bispo diocesano.

parte – e ao mesmo tempo em paralelo – com uma dissertação de mestrado que estuda os impactos da metrópole na organização paroquial e na vivência da fé católica.

2. A RELIGIÃO EM CONTEXTO DE METRÓPOLE

A metrópole tem um modo próprio de constituir a vida de seus habitantes. Muda-se o referencial de trabalho, lazer, locomoção e habitação, dentre outras tantas características que são próprias desse modelo de cidade. Teria também, a metrópole, um modo próprio de constituir a adesão e participação religiosa? A paróquia Nossa Senhora da Conceição, no bairro Tatuapé, em São Paulo, é um exemplo relevante para entendermos a religião no contexto metropolitano. Situada num antigo bairro, se estabeleceu como lugar de habitação dos operários (SOUZA, 2004, p. 464) e sua história se confunde com a história recente e de maior extensão da cidade de São Paulo.

O território da paróquia, fundada na década de 1950, passa por transformações típicas do contexto metropolitano: suas casas dão lugar a prédios e o bairro se transforma em centro comercial; pessoas de outros bairros passam a trabalhar nesta região, que se torna uma espécie de “centro comercial e administrativo local”. Não é possível entender o Tatuapé como um bairro isolado. Ele é uma “região” que, além de comércio, conta, por exemplo, com cartório civil e eleitoral, bancos, faculdades etc. Nas últimas décadas, o bairro não só cresceu em dimensões demográfica e geográfica como se organizou de tal modo na relação com seus habitantes e com o restante da Grande São Paulo que isto o insere no contexto tipologicamente metropolitano.

A metrópole é entendida aqui dentro do projeto da modernidade e pode ser caracterizada como sua “filha madura” e “herdeira de suas promessas cumpridas e falidas” (PASSOS; SOARES, 2009, p. 7). A mudança de uma sociedade de raízes rurais para uma sociedade de dinâmica metropolitana faz parte da história da paróquia Nossa Senhora da Conceição. Entender seus processos pastorais e históricos nos ajuda a entender os processos de iniciação em contexto metropolitano.

Outra característica presente nas paróquias de realidade metropolitana é a da desterritorialização. O indivíduo escolhe uma paróquia não porque mora próximo, mas porque trabalha em suas redondezas, porque gosta do estilo das missas ou porque se identifica com seus parâmetros religiosos. Assim, os processos de iniciação se dissociam da pertença territorial.

Em tempos de modernidade, muito se fala em secularização ou laicização. Segundo a socióloga Hervieu-Léger, podemos entender a modernidade como movimento de pretensão da racionalidade como parâmetro para a vida do indivíduo, sua consequente autonomia, e da fragmentação das instituições que organizam a vida humana e a consequente delegação do religioso à esfera privada (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31-33). É a partir dessa promessa de autonomia do indivíduo metropolitano – sejam suas tentativas frustradas ou não – que analisaremos os dados apresentados acima, tendo como referência a herança religiosa e a relação deste indivíduo com as instituições religiosas.

3. ENFRAQUECIMENTO DA RELIGIOSIDADE HERDADA

Uma das características da religião em tempos de modernidade é a de delegar a escolha espiritual à instância privada (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 60). Os organismos públicos se tornam responsáveis por organizar a vida em sociedade, tendo em vista

aquilo que diz respeito a todos. Em tese, não há religião oficial, muito menos a obrigatoriedade de se ter uma religião.

Por outro lado, a liberdade de escolha da religião não significa adesão sólida a uma instituição. Em contexto metropolitano é cada vez mais comum a religiosidade marcada pela eventualidade. O indivíduo participa de momentos que satisfaçam seus anseios (PASSOS; SOARES, 2009, p. 33), seja pela identificação com o estilo cúltico, com o líder religioso ou até mesmo pelo simples fato de adequar a ida ou a volta do trabalho com o local onde o culto acontece. Nesse sentido, alguns daqueles que procuram os processos de iniciação da igreja católica no Tatuapé, conheceram a paróquia em seus horários alternativos de missa. Às quintas-feiras há missa às 12h10min. Pessoas que trabalham na região aproveitam o horário de almoço para participar da missa. Dessas algumas que procuraram os processos de iniciação, uma parte se tornou participante de missas dominicais.

A metrópole é fluida e muitas vezes suas práticas religiosas acontecem à margem da religião oficial. Na realidade metropolitana, a prática religiosa se adequa às necessidades imediatas de seus seguidores. Assume-se a lógica mercadológica, de oferta/procura, também no campo religioso, entendida não só como a ideia de comprar produtos religiosos, mas de consumir a própria religião (LIPOVETSKY, 2006, p. 131-133). Antagonicamente, o indivíduo busca se constituir com suas próprias experiências religiosas e os discursos tradicionais e os ritos pouco trazem para sua vivência. Na ânsia de vivenciar suas próprias experiências, mesmo que efêmeras, ele busca nos líderes religiosos exemplos de experiências religiosas (BAUMAN, 2001, p. 84-85) que geralmente acontecem pelo viés emocional, que o religioso relaciona como uma religião que efetivamente “lhe fala à vida”. Instituições universais, como é o caso da igreja católica, que têm dificuldade de assumir critérios particulares para sua organização e atividade sacramental, perdem espaço. Essa tendência à cristalização da identidade religiosa traz uma tendência à aproximação de indivíduos de perspectiva religiosa mais tradicional, sejam eles de tradição religiosa herdada ou neoconvertos (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 77).

Os processos de iniciação da igreja católica sempre foram longos. Valoriza-se o tempo como critério de maturação da inserção na comunidade. O processo de iniciação de adultos na sociedade metropolitana – como em grande parte das interioranas – funciona como uma espécie de supletivos ou educação de jovens e adultos (EJA) das escolas. Há a ideia de que é preciso recuperar o tempo perdido e agilizar o processo. Numa sociedade marcada pela instantaneidade da vida e das promessas imediatas, pouco se sobra de expectativas para o futuro (BAUMAN, 2001, p. 148-149). As religiões de salvação – e dentre elas o cristianismo – que se baseiam na perspectiva de uma salvação futura e escatológica, acabam por encurtar seus processos de iniciação, trabalhando unicamente na perspectiva da salvação instantânea e iminente. A paróquia Nossa Senhora da Conceição apresenta um processo de iniciação chamada de “catequese permanente”³. Não há um tempo prévio até que se receba os sacramentos de iniciação. E algumas pessoas continuam participando da catequese mesmo depois de receberem os sacramentos.

³ Muitas paróquias utilizam o termo “catequese permanente” para se referir ao trabalho de conteúdos doutrinários e catequéticos realizados com aqueles que já receberam os sacramentos e têm participação ativa na paróquia, inclusive com trabalhos pastorais. A paróquia Nossa Senhora da Conceição não distingue as duas atividades, homogeneizando os dois grupos.

Na sociedade metropolitana, o critério de pertença a uma comunidade religiosa é cada vez mais delegado ao próprio indivíduo e enfraquece-se a chancelaria institucional. Isso porque, de modo geral, diferentemente do que acontece em pequenas cidades, na metrópole, as pessoas são autônomas. O contexto metropolitano coloca em crise os processos de iniciação como critério de pertença a uma comunidade cristã (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 66). Participar dos processos de iniciação nem sempre significa adesão eficaz à comunidade. Há na paróquia Nossa Senhora da Conceição um grupo de participantes que pode ser chamado de “núcleo duro”, responsável por pensar a vida e os trabalhos da paróquia. Nem sempre os neoconvertos passam a fazer parte desse núcleo. Sua participação continua eventual.

A queda no número de sacramentos ministrados pela paróquia pode ser lida sob a perspectiva nacional. O Censo 2010 traz um declínio das religiões tradicionais (PIERUCCI, 2013, p. 56). Considerando a reflexão a partir dos dados nacionais, na leitura dos dados apresentados pela paróquia, o batizado de adultos não é crescente em número absoluto. Mas a leitura que cabe é a de certa manutenção numérica após 2010. Um referencial para a leitura é importante: em 2010, houve mudança de padre na paróquia. Uma nova perspectiva de trabalho de iniciação foi inserida, mais personalizada, voltada à construção da religiosidade e menos institucionalizada. A adesão institucional passou a ser vista como consequência desse trabalho. Em 2011, temos uma queda brusca de adultos que procuram o batismo, mas o número se sustenta em 2012. Em contraponto, o número de batizados de crianças – que herdaram a tradição religiosa de seus pais – se mantém nos últimos três anos, mas tem queda significativa, se comparado a 2010, e mais significativa ainda, se comparado a 2009.

A concepção de trabalho de iniciação assumida pela paróquia nos últimos tempos tem sinais de adaptação à sociedade metropolitana e especificamente ao contexto do bairro Tatuapé, favorecendo ainda mais a adesão dos neoconvertos e não à transmissão da fé por herança.

4. ENFRAQUECIMENTO DAS INSTITUIÇÕES

Nas sociedades tradicionais, as instituições têm o papel de demarcar períodos importantes da vida humana. Os ritos de iniciação incluem o indivíduo numa sociedade, seja porque nasceu, como é o caso do batizado católico, seja porque ficou adulto, como é o caso do sacramento da confirmação, seja porque vai assumir o compromisso diante da sociedade de constituir uma nova família, como é o caso do sacramento do matrimônio. Submeter-se a um ritual de iniciação significa querer fazer parte da sociedade dos adultos (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 57). É um dos motivos que fortalece a tradição dentro de uma sociedade e a consequente herança religiosa é o fato de a religião dar sentido à vida humana.

A sociedade metropolitana é marcada pela fluidez das instituições. Estas não exercem o mesmo poder, principalmente no que diz respeito à sua implicação na vida dos jovens. Na realidade brasileira, vemos o enfraquecimento de instituições, como a escola, a família e a igreja em sua relação com as novas gerações (TOURAINÉ, 2003, p. 50).

O ritual e os processos de iniciação não consistem “apenas na garantia da passagem de um determinado conteúdo de crenças de uma geração a outra, colocando os recém-chegados em conformidade com as normas e valores da comunidade” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 62). Esse sentido de transmissão se enfraquece numa

sociedade onde os rituais têm menos incisão social. Talvez esses processos de iniciação de religião herdada funcionem dentro de grupos já estabelecidos e que se organizam em espécie de comunitarismo, o que os faz se fecharem em relação ao restante da sociedade numa postura de autodefesa (BAUMAN, 2001, p. 56).

Se por um lado os neoconvertidos da paróquia Nossa Senhora da Conceição optam por serem católicos, sua opção em particular é pela paróquia do Tatuapé, como pode, porventura, ser por uma outra comunidade em determinado momento histórico. A opção por determinada comunidade pode ser lida como atitude comunitarista.

Se não há uma identificação total com a instituição religiosa, o indivíduo passa a viver sua religiosidade ou espiritualidade (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 143). Mas essa tendência é cada vez menos personalizada e cada vez mais homogeneizada, por influência da globalização (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 131).

O cenário religioso brasileiro está longe de se intimidar pelo chamado processo de secularização. O número daqueles que se dizem religiosos, de acordo com o censo de 2010, é grande (SANCHIS, 2013, p. 13-14). Contudo, essa religiosidade, que se desinstitucionaliza, passa a ser vivida como “bricolagem”, definida por Hervieu-Léger como a apropriação por parte do sujeito, “de elementos religiosos, daqui e dali, criando, a partir de suas experiências e expectativas pessoais, pequenos sistemas de significações que dão um sentido à sua existência” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 63). A crença religiosa é menos doutrinária e dá lugar à subjetivação (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42). Assim, o sujeito se sente livre para não aderir a práticas ditas como obrigatórias por parte das instituições religiosas e forma seu próprio sistema de crenças.

Essa “bricolagem” também (ou principalmente) se dá no campo moral. O sujeito se sente livre para aderir às práticas morais que se adequam aos seus critérios de vida (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 77). Mesmo se dizendo membro de determinada religião, o indivíduo moderno se sente à vontade para substituir a moral do senso do dever religioso pela moral que tem em vista o próprio bem-estar. A maior responsabilidade do indivíduo moderno é com sua realização (LIPOVETSKY, 2005, p. 35-36).

A bricolagem supera qualquer fronteira entre religiões. Não há uma adesão incondicional a uma determinada religião e muito menos um descarte prévio de uma crença que por ventura tenha sentido para o indivíduo. Segundo Hervieu-Léger,

o significado atribuído a essas crenças e a essas práticas pelos interessados se afastam, geralmente, de sua definição doutrinária. Elas são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31).

Dentro do conceito de bricolagem não é difícil ver um católico que acredite em reencarnação ou pratique assiduamente a meditação budista. As doutrinas ou práticas religiosas facilmente perdem seu sentido original e doutrinário para receberem um novo sentido que se adequa aos critérios do indivíduo praticante.

Para saber qual é o grau de inserção que a “bricolagem” exerce sobre a paróquia Nossa Senhora da Conceição, precisaríamos conhecer aqueles que buscam os processos de iniciação. O que é possível afirmar é que o perfil flutuante daqueles que participam dos momentos cúltricos e o pequeno aumento do número daqueles que buscam os

processos de iniciação já adultos nos levam a crer que essas pessoas trazem consigo características herdadas de outras experiências religiosas.

5. CONCLUSÃO

A modernidade ou a metrópole estão longe de representar o fim da religião ou da religiosidade (TOURAINÉ, 2013, p. 528-529). As novas configurações de tempo e espaço, em conjunto com algumas características do projeto de modernidade, influenciam as práticas religiosas da metrópole.

Existe na paróquia Nossa Senhora da Conceição muito de religiosidade herdada. Seria um contrassenso falar em seu fim. Contudo, ela é presente em famílias mais antigas e existe em pequeno número, se comparado ao público total da paróquia. O número de conversos e neoconversos é expressivamente maior.

Temos na realidade paroquial um novo religioso. Ele é menos influenciado pelos processos institucionais. Não assume previamente os critérios, doutrinas e ensinamentos da igreja para sua vida. É mais livre e fluido. Não tem muito sentimento de pertença pela paróquia, podendo, com facilidade, mudar para uma outra paróquia se sentir necessidade.

A paróquia Nossa Senhora da Conceição atrai um pequeno, mas expressivo para a atual realidade católica, número de neoconversos. Isso acontece devido seu trabalho personalizado. Seus neoconversos vão à missa – em sua maioria – sozinhos, e não acompanhados da família. Talvez isso aconteça por serem poucos os neoconversos. Em paróquia de maior participação e procura de sacramentos, essa realidade pode ser diferente.

Os limites desta pesquisa estão em não ser possível entender de onde esses neoconversos vieram e não entender esse processo de iniciação em outras religiões e igrejas de realidade metropolitana. Mas, a herança religiosa dá sinais de que não se sustenta, em comparação às sociedades rurais, seja no bairro Tatuapé, seja na Grande São Paulo, seja na realidade católica ou não.

6. REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion en miettes ou la question des sectes**. Paris: Calmann-Lévy, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri: Editora Manole, 2005.

PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria Ligório (Org). **A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos**. São Paulo: Paulinas: EDUC, 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 49-61.

SANCHIS, Pierre. Prefácio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 11-16.

SOUZA, Ney de (Org.). **Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja católica em São Paulo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

TOURAINÉ, Alain. **La fin des sociétés**. Paris: Éditions Du Seuil, 2013.

TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes**. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

A MORTE DE DEUS COMO ESQUECIMENTO DO OUTRO: SECULARIZAÇÃO E NOVAS ESPIRITUALIDADES À LUZ DA OBRA DE LÉVINAS

Doutorando: Fabiano Victor de Oliveira Campos – UFJF, bolsista CAPES (fvocampos@hotmail.com)

Resumo

A partir da obra de Emmanuel Lévinas, esta comunicação visa oferecer elementos de reflexão para uma releitura do fenômeno da secularização e para a análise de alguns aspectos presentes nas chamadas novas espiritualidades. Concebe a secularização como um processo intrínseco à própria dinâmica intelectual do Ocidente, na qual o outro humano ora é esquecido, ora emerge sacrificado em sua alteridade por obra da razão. Uma vez que, para Lévinas, a relação ética é lugar em que Deus se passa, vindo ao pensamento e à linguagem, o esquecimento de outrem e a tentativa de redução da sua alteridade absoluta acarretam inevitavelmente a chamada morte de Deus. Entende-se que as raízes desse processo de secularização se ramificam e arvoram em meio às novas espiritualidades sob dois modos principais, a saber, sob a forma de tentativas de manipulação da transcendência divina e sob as espécies de um individualismo que se recusa a caminhar na direção ética da responsabilidade pelo outro humano.

1. INTRODUÇÃO

É plausível entender Lévinas como um pensador da secularização, buscando apreender a sorte que é, para o pensamento, a morte de um certo Deus enquanto ídolo conceitual forjado pelo razão e habitante de um além-mundo, sendo portanto, inacessível ao homem. Buscaremos apresentar, neste trabalho, a concepção levinasiana da secularização, relacionando a chamada morte de Deus a um certo esquecimento do outro humano.

Em um segundo momento, procuraremos mostrar de que modo o processo de secularização, entendido segundo essa chave hermenêutica proposta por Lévinas, se irradia por entre as novas espiritualidades, principalmente sob duas formas: primeiro, sob a forma de tentativas de manipulação da transcendência divina, e, em seguida, sob o modo de um certo individualismo mediante o qual o homem se recusa a caminhar na direção ética da responsabilidade pelo outro humano. Para demonstrar essa tese, nos serviremos do testemunho de um grupo de pessoas não religiosas, recolhido de uma pesquisa realizada na região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais⁴.

2. A SECULARIZAÇÃO COMO ESQUECIMENTO DO OUTRO

⁴ Trata-se da pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, que foi encomendada pela Arquidiocese de Belo Horizonte, coordenada pelo Dr. Malco Camargos e realizada pelos Institutos VER e VERTEX. Uma equipe de consultores *ad hoc* se associou ao Centro de Geoprocessamento de Informações e Pesquisas Pastorais e Religiosas – CEGIPAR, vinculado ao Centro Integrado de Formação – Anima PUC Minas para colaborar na análise dos dados em sua etapa quantitativa. A equipe de consultores *ad hoc* foi constituída pelos professores Dr. Pedro Ribeiro de Oliveira, Dr. Roberlei Panasievicz e Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPGCR PUC Minas).

À semelhança de Heidegger, que a partir do procedimento genético-sintomático⁵ inaugurado por Nietzsche pretendeu inserir toda a história da metafísica sob o signo do esquecimento do Ser, Lévinas julga poder enfeixá-la sob o epíteto de uma “egologia” ou “filosofia do Mesmo”. Com estas expressões, Lévinas busca ressaltar o privilégio atribuído ao Eu enquanto sujeito cognoscente, ao longo da tradição filosófica ocidental, sublinhando a pretensa imunidade a ele outorgada ante tudo aquilo (coisas) e *aquela* (o Outro humano e Deus) que se lhe impõem como Outro no processo de conhecimento.

Para o filósofo de Kaunas, a filosofia do Mesmo, não obstante as vicissitudes de suas figuras históricas⁶, finca suas raízes no monismo eleático de Parmênides⁷ e alcança o seu apogeu na ontologia fundamental de Heidegger. O mito de Ulisses retornando à Ítaca, sua terra natal, impõe-se para Lévinas como a metáfora da história da filosofia, sobretudo sob a forma da “ontologia fundamental” de Heidegger. “A ontologia deveria, pois, ser interpretada não só como saber que duplica o ser, mas como o último retorno da identidade do ser a si mesmo, como retorno ao Uno” (LEVINAS, 2005, p. 200). Segundo essa chave hermenêutica, a filosofia, inclusive em sua vertente heideggeriana, ergue-se como mera repetição. A acusação que Lévinas endereça tanto a Heidegger quanto à tradição filosófica de modo geral, finca suas raízes numa certa interpretação que suspeita, parafraseando o filósofo que pretendeu repropor a questão do Ser, de um “esquecimento do Outro”. Porém, não no sentido de que o Outro não tenha sido tematizado ou pensado, como no caso da questão do Ser sob a forma como fora interpretada por Heidegger. Ao contrário, justamente por ter sido constantemente tematizado, o Outro teria sido, aos olhos de Lévinas, ora subsumido ao Mesmo ora subordinado ao neutro, isto é, o Ser, no caso de Heidegger. Desta sorte, ao passo que Heidegger pretende inserir toda a metafísica sob o signo do esquecimento do ser, Levinas procura colocar toda a história da filosofia ocidental sob a insígnia de um certo “olvido do Outro”.

Mas, afinal, em que sentido específico Lévinas afirma que a ontologia fundamental de Heidegger não é senão uma outra face da filosofia do Mesmo, ou seja, uma nova roupagem com a qual este obstinado modo de filosofar se reveste? Para o

⁵ Trata-se de uma expressão cunhada por Vaz (2000, p. 150-151) para traduzir a tentativa nietzschiana de “atingir algum episódio verdadeiramente *fatal* (*fatum* = destino) ocorrido nos estratos profundos da história espiritual do Ocidente e que irá impelir o destino dessa história no seu inexorável avançar para o niilismo”.

⁶ Segundo Lévinas, no *Timeu* o círculo do Mesmo engloba e compreende o círculo do Outro: cf. Lévinas (1993, p. 150). Sobre a filosofia cartesiana como filosofia do Mesmo, cf. Lévinas (1993, p. 162-163). Uma sucinta, porém esclarecedora nota histórica sobre o problema filosófico do outro, que escapa a essa generalização pretendida por Lévinas, foi elaborada por Vaz (2001, p. 231-245).

⁷ Já em *O tempo e o outro*, Lévinas se insurgia contra o que ele considerava como o movimento próprio da “filosofia do Mesmo”, cuja aurora ele vê despontar no monismo eleático de Parmênides. “Trata-se, pelo contrário, de encaminhar-nos em direção a um pluralismo que não se funde em unidade e, se isso pode ser ousado, trata-se de romper com Parmênides”, propunha o filósofo de Kaunas (LEVINAS, 1994b, p. 20). Criticando a interpretação levinasiana do Mesmo como categoria ou conceito, Derrida (1967, p. 206, nota 2; 2002, p. 201, nota 57) desmantela a tese de uma subsunção do Outro sob o Mesmo, que é a própria violência do conceito, para Lévinas. Ressalta a necessidade de se confrontar atentamente as teses de Lévinas com o escrito heideggeriano intitulado *Identidade e diferença* (1957). Para esse intérprete, talvez o maior crítico de Lévinas, “o mesmo não é uma categoria, mas a possibilidade de toda categoria”, bem como “não é a negação da diferença”, isto é, “o idêntico”, tal como proposto em *Humanismo do outro homem*, por exemplo. Gilbert (2005, p. 22), por sua vez, também retorquiu que o “mesmo” parmenidiano seja o “indiferente” neutralizante ao qual Lévinas teria nos acostumado e que, segundo esse crítico, provém da mentalidade formal das ciências.

filósofo de Kaunas, o olvido do Outro no âmbito da reflexão heideggeriana apresenta um duplo movimento, mas que converge numa única direção. Por um lado, Heidegger é inculcado de subordinar a relação com o Outro (ética) à relação com o neutro, que é o Ser⁸ (ontologia), sob a forma de uma violência dirigida a outrem através da mediação do Ser neutro e impessoal. Como vimos, é sob a mediação do Ser que o Mesmo exerce a sua dominação sobre o Outro, subordinando a ética à ontologia, isto é, submetendo a responsabilidade à liberdade. Deste modo, “[...] para Lévinas, a realidade originária do ser [Ser] que Heidegger evoca pertence ainda ao saber da ontologia ocidental” (MOSÈS, 2006, p. 78).

Entretanto, essa violência contra outrem não é senão o desfecho inelutável de uma certa interpretação bastante idiossincrática que Lévinas elabora da relação estabelecida por Heidegger, na obra *Ser e tempo*, entre o Ser e o *Dasein*. Ora, já na aurora de sua leitura sobre Heidegger, Lévinas (1974, p. 60-61) entendia que “o ser [Ser] que se revela ao *Dasein* não lhe aparece sob a forma da noção teórica que ele contempla, mas numa tensão interna, na inquietação que o *Dasein* experimenta da sua própria existência”. Deste modo, Lévinas assaca ao filósofo de *Ser e tempo* o infortúnio de ter reduzido o existente humano a uma mônada autocentrada. Acusa-o de ter concebido o *Dasein* como uma subjetividade enclausurada em uma espécie de solipsismo existencial, no qual o que importa é unicamente o seu próprio ser, ou seja, a sua própria existência. Essa incriminação fundamenta-se, por sua vez, numa interpretação peculiar de Lévinas sobre a afirmação heideggeriana segundo a qual “o homem existe de tal maneira que o que está em jogo para ele é sua própria existência”⁹. Detendo-se nessa proposição, Lévinas entende a noção heideggeriana da compreensão do ser sob a forma de uma inquietação que o ente humano experimenta em relação ao seu próprio existir. “Compreender o ser é existir de maneira a inquietar-se com a sua própria existência. Compreender é ficar inquieto”, interpreta LEVINAS (1974, p. 61). Essa preocupação com a própria existência constitui, segundo a leitura idiossincrática

⁸ “A ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o Neutro que é o Ser e, dessa forma, continua a exaltar a vontade de poder de que só Outrem pode abalar a legitimidade e perturbar a boa consciência” (LEVINAS, 1967, p. 207).

⁹ Lévinas refere-se aos parágrafos 9 e 41 de *Ser e tempo*. A recente tradução brasileira de *Ser e tempo*, levada a cabo por Fausto Castilho, propõe traduzir a sentença heideggeriana dos seguintes modos, respectivamente: “O ser ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente” [*Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht*] e “o *Dasein* é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo” [*Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*] (HEIDEGGER, 2012, p. 139, 535). Cabe notar que, nessas proposições, a reflexão de Heidegger se direciona para a autenticidade do *Dasein*. De fato, pode-se dizer que o questionamento sobre o sentido do Ser, pelo menos no âmbito da reflexão desenvolvida em *Ser e tempo*, emerge da “preocupação” que o *Dasein* experimenta em relação ao seu modo peculiar de ser, isto é, em relação à sua própria existência. O “aí” (*Da*) do “Ser-aí” (*Da-sein*), enquanto designa a faticidade da existência, é entendido como o único lugar da manifestação do Ser, concomitantemente próximo e distante, como a luz que ilumina as coisas, porém oculta a visão da própria fonte. Entretanto, o próprio Heidegger contestaria que o voltar-se para a própria existência implica necessariamente num esquecer-se do outro, como interpreta Lévinas. Basta sublinhar que a estrutura fundamental do ser do *Dasein*, que é o cuidado, significa concomitantemente preocupação com as coisas do mundo (*Besorgen*) e cuidado com os outros (*Fürsorge*). E é aí que emerge a dupla forma do estar-com-o-outro (*Mitsein*), que pode ou desembocar na existência inautêntica, o mundo do *se* (*das Man*) que é o mundo do cotidiano em que o *Dasein* busca se refugiar em sua fuga face à angústia e à morte, ou desaguar na existência autêntica, em que o assumir a própria finitude e liberdade deve permitir a afirmação da liberdade do outro. Ver, a propósito, as análises de Biemel (1950, p. 79-152) e Corvez (1961, p. 12-54).

que Lévinas empreende sobre Heidegger, a estrutura ontológica do *Dasein*¹⁰, mediante a qual o ser se desvela ao homem.

A existência do *Dasein* consiste em existir com vista a si mesmo. Isso quer dizer também que o *Dasein* compreende a sua existência. O *Dasein* compreende, pois, desde já, esse “com vista a si mesmo”¹¹ que constitui a sua existência. [...] O Mundo não é mais do que esse “com vista a si mesmo” em que o *Dasein* está integrado na sua existência e em relação ao qual se pode encontrar o manejável. (LÉVINAS, 1974, p. 65).

Aos olhos de Lévinas, esta posição, por sua vez, acarreta consequências inexoráveis à questão do Outro humano e de Deus. Ora, enquanto voltado exclusivamente para si, o *Dasein* seria incapaz de pensar o Outro¹² em sua alteridade e transcendência absolutas, reduzindo-o às exigências da própria razão, por intermédio do Ser. Deste modo, enquanto uma nova face do pensamento do Mesmo, a ontologia

¹⁰ Cf. Lévinas (1974, p. 64-65). De fato, Heidegger (1977, p. 8) afirma que há compreensão do ser, na qual desde sempre já nos movemos, “[...] e que em última análise já pertence à constituição do próprio *Dasein*”. Essa compreensão do ser é descrita como o *factum* primeiro e incontornável que, justamente enquanto tal, não requer uma dedução prévia e nem uma verificação posterior, mas simplesmente está ante nós, de forma que não é possível retroceder além dela. A propósito, cf. Fleig; Santos; Pimentel (2006, p. 343-344).

¹¹ Segundo Lévinas, esse “com vista a si mesmo” que constitui a estrutura ontológica do *Dasein* teria sido descrito por Heidegger sob a forma de “possibilidades” do existente humano. Trata-se da compreensão do ente humano como modo de ser as suas próprias possibilidades. A propósito, cf. Lévinas (1974, p. 66).

¹² É certo que Heidegger é atualmente conhecido como o filósofo que pretendeu repropor a questão do Ser em seu sentido, isto é, em sua verdade. Mas isto não significa que ele tenha esquecido a questão da verdade do homem em sociedade e em pessoa. Foi em função de uma interpretação como esta, que Richard Wisser (1996) o questionou na entrevista de 24 de setembro de 1969, na ocasião de seu octogésimo aniversário: “Terão razão aqueles, entre seus críticos, que afirmam que Martin Heidegger se ocupa do ‘Ser’ com tanta intensidade que sacrificou a condição humana, o ser do homem em sociedade e como pessoa?”. A resposta de Heidegger foi enfática: “essa crítica é um grande mal-entendido! Pois a questão do Ser e o desenvolvimento dessa questão pressupõem mesmo uma interpretação do ser-aí (*Dasein*), quer dizer, uma determinação da essência do homem. E a ideia que está na base de meu pensamento é precisamente a de que o Ser ou o poder de manifestação do Ser precisa do homem e que, vice-versa, o homem é homem unicamente na medida em que se encontra na abertura (*Offenheit*) do Ser”. E acrescenta ainda: “Não se pode pôr a questão do Ser sem pôr a da essência do homem”. Neste sentido, a crítica que Lévinas endereça a Heidegger é justamente a de ter pensado a condição humana como residindo essencialmente na sua vinculação com o Ser, ou seja, de ter entendido a essência do homem como relação com o Ser, e não com o Outro. Esta correlação entre o homem, enquanto *Dasein*, e o Ser, na qual este tem a primazia, teria sido, aos olhos levinasianos, o ponto nevrálgico de todo o pensar heideggeriano e o qual urgiria refutar. Não é nosso interesse, neste trabalho, discutir a questão ética em Heidegger. Entretanto, cabe mencionar que alguns estudiosos põem em questão a pertinência da acusação levinasiana de que o *Dasein* teria sido pensado na analítica existencial como uma subjetividade encastelada numa espécie de solipsismo existencial, ocupada exclusivamente com o seu próprio ser. A este respeito, cf. as críticas de Derrida (2002, p. 212, nota 74) e Greisch (1993, p. 15-45). Uma análise que rompe com a barreira comumente aceita da neutralidade ética da filosofia heideggeriana, bem como uma resenha detalhada das mais importantes publicações recentes sobre a questão em Heidegger, encontra-se em Loparic (1999). A propósito da questão ética em Heidegger, ver também Loparic (2003, p. 65-77).

fundamental heideggeriana acabaria por realizar o mesmo movimento espiritual presente em toda a tradição filosófica. Segundo esta chave hermenêutica, Deus, enquanto Outro, pensado no horizonte da verdade do Ser, tal como propõe Heidegger, também permanece subjugado pelo pensamento do Mesmo, de modo que sua alteridade transcendente é sacrificada à medida do próprio pensar.

Desta sorte, no âmbito da filosofia enquanto ontologia, que aos olhos de Lévinas não é senão uma egologia ou filosofia do Mesmo, o outro humano permanece esquecido e Deus morre. Segundo esta chave hermenêutica, a secularização finca, pois, as suas raízes no próprio movimento espiritual do Ocidental, conduzindo inelutavelmente à morte de Deus e do outro homem.

A nosso ver, a acusação feita por Lévinas dirige-se ainda aos tempos hodiernos. Nestes, o mesmo processo secularizatório parece se inscrever, tanto no âmbito religioso quanto na esfera das novas espiritualidades não religiosas, revestindo-se de nova roupagem. Para demonstrar essa tese, nos serviremos do depoimento de um grupo de pessoas não religiosas numa pesquisa realizada na região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais, comparando o discurso desses sem religião com o pensamento levinasiano.

3. A RELAÇÃO COM DEUS DOS SEM RELIGIÃO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE LÉVINAS

Evidencia-se, por um lado, no discurso daqueles que constituem o grupo focal dos sem religião uma certa crença em um ser ou força transcendente, comumente designado sob o nome *Deus*. Tais pessoas asseveram ser a crença pessoal em Deus um fato comum, inerente a todos, inclusive a si próprios, que se autodenominam não religiosos. No entanto, dispensam a religião enquanto meio capaz de intersectá-las ao transcendente. Distinguem e até estabelecem uma separação entre a crença numa religião e a crença em Deus. Eis alguns exemplos:

[sem religião 1]: [...] todo mundo crê em Deus, em uma pessoa superior [...].

[sem religião 2]: Eu acredito assim, num ser superior sim, mas não em religião em si.

[sem religião 3]: Eu acredito em Deus, mas não consigo ver uma religião definida [...]. Eu acredito que existe um Deus acima de tudo, que é ele, né, que me encaminha pra tudo, mas não devido à religião.

[sem religião 4]: [...] eu não acredito em religião nenhuma! A pessoa já pensa: nossa, é ateu! Não acredita em nada, não acredita em Deus. Discrimina você.

[sem religião 5]: Acredito em Deus, acho que a gente tem que pôr ele na frente de todo, sem ele eu não sou nada, mas acho que eu não preciso ir na igreja pra conseguir acreditar que Deus existe. (CAMARGOS, 2012a).

Constata-se, por outro lado, que essa crença pessoal dos sem religião os conduz a estabelecer um tipo peculiar de relação com Deus. De fato, embora tenham caminhado inelutavelmente à saída definitiva da religião, vindo a proclamarem-se como sem

religião, essas pessoas trazem consigo uma certa religiosidade. Não mais se considerando religiosas, apesar de admitirem já terem frequentado alguma igreja, essas pessoas procuram estabelecer um contato direto com Deus, sem a mediação de líderes religiosos, cultos e ritos, e mesmo sem o intermédio dos livros sagrados, como a Bíblia, por exemplo, inculpada de estar eivada pelo “dedo do homem”, como se constata na seguinte fala de uma delas: “[...] e esse negócio, esse pessoal que acredita em Bíblia. A Bíblia é um livro tão antigo, o homem muda tudo. Por que que ele não botou o dedinho na Bíblia? Eu não acredito em nada disso!” (CAMARGOS, 2012a).

Ao passo que, no caso dos sem religião, essa relação direta com o transcendente¹³ esgota sua prática religiosa, convém questionar a forma de relação que aí se estabelece, perscrutando os verdadeiros motivos que os conduzem a se aproximar de Deus na intimidade da oração pessoal. Com efeito, o que se observa é que a procura de Deus não é pautada pela gratuidade, mas permeada pelo interesse, como se pode evidenciar na seguinte afirmação de um sem religião: “[...] eu acho que a igreja não é o lugar que eu tenho que ir para conseguir o que eu preciso.” (CAMARGOS, 2012a). A busca de satisfação de desejos ou necessidades, sejam eles de ordem psíquico-emocional, sejam de ordem física, material ou econômica, impõe-se como um dado evidente. Ela constitui a finalidade da relação que se procura estabelecer com Deus na intimidade da oração pessoal. O contato com Deus é motivado, como bem expressou um dos entrevistados, pela “hora do aperto” (CAMARGOS, 2012a).

Essa busca de satisfação de interesses individuais estende-se do momento em que havia uma pertença religiosa, ainda que motivada apenas pelo legado da tradição, à saída definitiva da religião. Atravessando o processo intermediário de desafeição religiosa¹⁴ e o seu inexorável desenrolar sob a forma de trânsito religioso, essa procura de realização dos desejos e necessidades pessoais inscreve-se, enfim, na esfera privada da religiosidade dos sem religião. Aí persiste, incólume, porém travestido de nova roupagem, um certo individualismo que outrora permeava a experiência religiosa. Neste sentido, urge notar que a crítica que os sem religião dirigem aos que se proclamam religiosos volta-se contra aqueles. Pois se se admite como plausível a ideia dos sem religião segundo a qual os que manifestam uma pertença religiosa são incitados à busca de Deus pelo medo neles inculcado pelos discursos religiosos, bem como pelas propostas

¹³ Esse contato pessoal ou direto com Deus também foi diagnosticado por Oliveira (2012, p. 1241-1242) como a principal, embora não fosse a única forma de prática religiosa constatada nos grupos focais constituídos unicamente por quem se declarou católico, no caso, dois grupos de católicos praticantes e dois de não praticantes, respectivamente de jovens de 18 a 34 anos e adultos de 35 a 55 anos.

¹⁴ Oliveira (2012) assinalou que, no caso do catolicismo, a perda da fé na necessidade da mediação sacramental da Igreja para a salvação eterna, bem como no caráter sacrificial da missa, constitui-se como fator radical para a “desafeição religiosa”. Todavia, se por um lado é verdadeira essa tese no que concerne à religião católica, por outro lado convém sublinhar os outros motivos arrolados para a mudança de pertença religiosa, esquadrinhando as razões reais que, embora implícitas, subjazem a essas justificativas. Ora, dentre os vários motivos alegados para as mudanças de pertença religiosa, destacam-se, em maior porcentagem de respostas dos entrevistados, o fato de as pessoas se sentirem melhor ou terem paz de espírito (13%) e, em números menores, o fato de elas terem conseguido a cura na igreja ou terem se livrado de vícios (5%). Desta sorte, o que se observa por trás dessas justificativas é que a mudança de pertença religiosa também é incitada por interesses de ordem estritamente pessoal, isto é, pela busca de satisfação de desejos ou de necessidades imediatas. A respeito das justificativas arroladas pelos entrevistados para a mudança de pertença religiosa, convém conferir a tabulação sintética dos dados presente no relatório geral das entrevistas, realizado sob a coordenação de Camargos (2012b, p. 19).

de solução de seus problemas financeiros através do dízimo, não é menos verdadeiro que o contato pessoal com Deus dos sem religião seja motivado por interesses pessoais.

Uma vez que o ato da crença em Deus é pautado por esse tipo de busca, seja no interior das práticas dos que se consideram religiosos, seja na esfera privada da religiosidade dos sem religião, revela-se aí uma face peculiar da relação que a pessoa pretende estabelecer com o divino. O que se observa é que a tentativa de nossos contemporâneos de estabelecer uma forma de contato com Deus, seja através de experiências religiosas e sensações ditas espirituais ou místicas, como no caso dos que se autoproclamam religiosos, seja por meio de um contato direto e pessoal com o transcendente na intimidade da oração, como é o caso dos sem religião, não implica em um dispor-se a ser tocado pela alteridade do outro divino. Em ambos os casos, verifica-se que as formas de compreensão e de estabelecimento de uma relação com Deus nem sempre correspondem a um desejo sincero de que a diferença do transcendente se aflore em liberdade.

Evidencia-se nesse tipo de relação a emergência de uma ideia de um Deus sacrificado em sua alteridade e requerido para atender aos anseios humanos. O transcendente encontrado nesse processo não será o que ele realmente é, mas aquilo que preenche e realiza o homem face às suas angústias e aspirações. Trata-se, pois, de um Deus escravizado à medida do desejo humano, que emerge aos olhos do homem como satisfação plena de suas aspirações de felicidade, submetido aos seus interesses e vontades. Forjado à nossa imagem e semelhança como meio para satisfazer toda sorte de necessidades humanas – intelectuais, afetivas, econômicas, etc. –, ele tende a tornar-se um ídolo, um objeto do qual o ser humano dispõe segundo seus interesses particulares. De fim último das ações, pensamentos e desejos do homem, Deus é reduzido à ideia de instrumento de realização do indivíduo em suas múltiplas dimensões. Em última instância, contrariamente ao ensinamento da tradição cristã, não se trata de um Deus que tem a iniciativa no diálogo com o ser humano, um Deus acolhido como dom gratuito de si mesmo, mas exigido para a satisfação das necessidades ou aspirações humanas mais imediatas.

Face a essa realidade, acreditamos que as exigências éticas de um pensar que intenta respeitar a alteridade divina, tal como o que entrevemos na reflexão de Lévinas, podem ser profundamente renovadoras no que tange à relação que o homem se dispõe a entreter com o transcendente. Trata-se de um pensamento que nos interpela à renúncia a dispor de Deus como meio para os fins a que almejamos, isto é, a apoderar-se dele pelo saber ou pelo querer. De fato, Lévinas adverte-nos acerca da necessidade de pensar Deus na sua diferença inabarcável e intransponível, rechaçando toda e qualquer forma de tentativa de manipulação do transcendente, inclusive teórica¹⁵. Para mostrar essa tese, convém analisarmos brevemente as categorias levinasianas de *Eleidade (Illeité)* e *vestígio (trace)*¹⁶, atribuídas a Deus.

Segundo o filósofo de Kaunas, o encontro com o outro humano ou relação ética é o acontecimento concreto em Deus desce ao pensamento e à linguagem, ou seja, é o evento em que a palavra Deus adquire sentido para o homem. Para ele, Deus se passa na relação ética sob o modo de um *Ele*, isto é, um terceiro que se retrai no fundo do tu, o outro humano, e deixa apenas o vestígio (*trace*) de sua passagem sob a forma de um

¹⁵ Sobre os limites da interpretação teísta tradicional da transcendência divina, ver Mac Dowell (2000, p. 40-43).

¹⁶ A propósito dessas categorias, veja-se Lévinas (1974, p. 199-202; 1978, p. 228-238; 1986, p. 93-127).

imperativo ético. Através do neologismo *Illeité*, que aqui traduzimos por Eleidade, forjado a partir do francês *il* (ele) e do *ille* latino, Lévinas indica o retraimento de Deus na forma de terceira pessoa. Essa categoria significa, pois, a retirada de Deus da ordem fenomênica, isto é, do acontecimento de encontro da subjetividade com o outro humano. Nesse retraimento, Deus se esconde no vestígio de sua passagem pela relação ética. O vestígio não é uma marca estanque deixada por Deus em sua passagem. Ele não remete à presença de algo que, ao se retirar, possibilita a sua representação, isto é, a sua retomada em um presente. Ao contrário, o vestígio tem uma significação bastante peculiar: significa “o próprio vazio de uma ausência irrecuperável”, de modo que “aquilo que se retirou não é evocado, não retorna à presença, mesmo que a uma presença indicada” (LÉVINAS, 1967, p. 253). Assim, o vestígio refere-se ao próprio movimento da transcendência divina absolvendo-se de sua entrada ou visitação na ordem fenomênica. Todavia, essa retirada de Deus também possui um sentido positivo: significa, para a subjetividade, uma invocação à responsabilidade pela vida do outro humano. Designa o mandamento ético do *não matarás* que, segundo Lévinas, se delinea tacitamente no rosto. Deus passa pela ordem fenomênica, mas rompendo-a, isto é, não se permitindo agarrar como fenômeno. Nela deixa apenas o vestígio de sua passagem sob a forma de um mandamento ético que se inscreve no rosto, não sob a forma de palavras, imagem, signo ou sinal visível, mas sob o modo da própria transcendência do outro¹⁷ ante o ato intencional da consciência. Neste sentido, o rosto não se refere à forma plástica e sensível da face de uma pessoa, mas significa a própria alteridade inabarcável de outrem. Deste modo, à medida que se mantém irrefratário à intencionalidade da consciência, o rosto ou diferença do outro impede o domínio e a posse por parte da subjetividade consciente. Este impedimento, aos olhos de Lévinas, é já um mandamento, o próprio vestígio invisível da passagem de Deus no seio da relação ética, que nela adentra e dela já se retira.

Convém notar o esforço do filósofo para manter a separação, isto é, a santidade de Deus na intriga¹⁸ ética que se estabelece entre a subjetividade, outrem e o próprio Deus. A salvaguarda da transcendência divina permite a Lévinas pensar Deus como não utilizável, não manipulável, por causa de sua alteridade e transcendência, que permanecem intocadas. Trata-se de um Deus que não se dobra às exigências humanas, mas, ao contrário, interpela e ordena a subjetividade à responsabilidade para com o outro humano.

Todavia, a tentativa levinasiana de manter incólume a transcendência divina não conduz o filósofo a banir Deus a um além-mundo, tornando-o inacessível ao homem. Ao contrário, Lévinas pretende devolver ao homem a proximidade¹⁹ de Deus. “E a proximidade de Deus, devolvida ao homem”, assevera Lévinas (1986, p. 171), “é talvez

¹⁷ Para Lévinas (1980; 1991), essa transcendência reside no fato de que o outro humano não se reduz aos conceitos e categorias com as quais tentamos compreendê-lo, tais como as noções de classe social, gênero, etnia, espécie, etc. Para o filósofo, a alteridade de outrem permanece refratária a toda tentativa de submetê-la a uma totalidade. O outro homem mantém-se único e singular, mesmo que queiramos entendê-lo a partir de nossos esquemas teóricos e definições.

¹⁸ O termo *intriga* é sugerido pelo próprio filósofo para indicar o caráter enigmático desse acontecimento que envolve o sujeito, outrem e Deus, e no qual a subjetividade, em sua passividade absoluta, é transida de responsabilidade, isto é, *traumatizada* ou perpassada pelo outro, sem que tenha tomado consciência. (LÉVINAS, 1993, p. 248-254).

¹⁹ Essa aproximação divina é descrita também como Desejo ou relação com o Infinito (LÉVINAS, 1986, p. 104-115; 1993, p. 223-247).

um destino mais divino que o de um Deus gozando de sua divindade”. Por isso, Lévinas pensa Deus a partir da relação humana de encontro com o outro, na qual o sujeito é eleito à responsabilidade por outrem. A responsabilidade por outrem a que o sujeito é inelutavelmente eleito apresenta-se como a situação concreta em que Deus vem à ideia e aos lábios humanos, isto é, adentra o mundo humano e dele já se retira, permanecendo incólume em sua transcendência. Eleição é o termo que Lévinas usa para designar essa condição de passividade absoluta do sujeito ante à intimação de responsabilidade desencadeada pelo outro humano.

Se considerarmos, pois, o lugar primordial que Lévinas atribui ao outro humano no seio da relação que o homem pretende estabelecer com Deus, e compararmos esse pensamento com o que subjaz ao discurso dos sem religião, é possível constatar um ponto de convergência entre ambas formas de pensar. Para mostrarmos a veracidade dessa assertiva, convém analisar a questão da relação com o outro humano no âmbito do discurso dos sem religião, seja no sentido da sua pretensão de contato direto e pessoal com Deus, seja no que concerne à crítica que eles endereçam aos que mantêm uma pertença religiosa.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidenciou-se que os sem religião difundem largamente a concepção de Deus como uma presença imediata e disponível para a pessoa que o busca com sinceridade na intimidade da oração. Porém, eles dispensam a necessidade de intermediários, seja de ordem sacramental e/ou ritualística, seja sob a forma de uma liderança religiosa.

Por um lado, inegavelmente repudia-se o contato com o transcendente mediado por outrem, no caso, através de um líder ou instituição religiosa. Dentre os motivos arrolados para essa recusa, eleva-se sobremaneira a incoerência entre a crença e a prática dos agentes religiosos oficiais, inculcados de se preocuparem mais com o dízimo ofertado pelos fiéis do que com a mensagem da qual deveriam ser as principais testemunhas.

Todavia, constata-se nos discursos dos que se autoproclamam como não religiosos uma importância capital atribuída aos trabalhos sociais desenvolvidos por algumas Igrejas e até mesmo por certos líderes religiosos, ou seja, uma certa preocupação com o outro no âmbito da sua realidade social ou de suas necessidades imediatas. Deste modo, se por um lado os sem religião repudiam a ideia de outrem pensado sob o signo de intermediário entre os homens e o divino, por outro lado valorizam os trabalhos desenvolvidos em defesa dos mais necessitados, vendo neles o sinal distintivo do verdadeiro sentido do religioso. Chegam a afirmar que uma religião ou ação religiosa é boa quando ela atende aos mais necessitados. É, pois, o lugar que esse outro humano ocupa no âmbito da religião que determinará o seu destino frente à ótica dos sem religião, seja o de ser rechaçado, seja o de ser acolhido e mesmo valorizado.

Embora não tematizem nem sistematizem reflexivamente o seu entendimento acerca dessa questão, o que se observa é que subjaz ao discurso dos sem religião uma certa compreensão de religião, na qual tem primazia o outro humano, entendido sob o signo do próximo mais necessitado. Neste sentido, entrevemos um ponto de convergência entre o discurso dos sem religião e o pensamento levinasiano, e que, por sua vez, serve de crítica para os que se professam religiosos e ao mesmo tempo pretendem prescindir da relação com o outro humano, principalmente no sentido da

responsabilidade para com ele. Ora, a valorização atribuída pelos sem religião aos trabalhos de ajuda social aos mais necessitados como o sinal distintivo da verdadeira ação religiosa converge, até certo ponto, com a identificação que Lévinas (1991; 1986, p. 115-123; 1993, p. 154) estabelece entre ética e religião²⁰.

Com efeito, no intuito de enfatizar o lugar central que o outro humano ocupa no bojo da relação que o sujeito pretende estabelecer com Deus, Lévinas propõe uma identificação entre a intriga ética e o conceito de religião. Para ele, o acontecimento de encontro com o outro humano, por quem o sujeito se torna responsável, é religioso no sentido de que possibilita a vinda de Deus à ideia, porém não no sentido de um desvelamento, isto é, de uma apreensão racional ou conceitual de Deus. A descida de Deus ao pensamento se faz sob a forma da própria significação ilimitada da responsabilidade. Ora, a responsabilidade por outrem não diminui nem finda, mas aumenta infinitamente na medida em que é assumida. Para Lévinas, a subjetividade é chamada a cavar sempre novas formas, ainda insuspeitas, de caminhar responsabilmente na direção do outro humano. E esse movimento de abertura ao Infinito, que o filósofo chega a traduzir como um *a-Deus*, isto é, um dirigir-se a Deus, se dá à medida que a própria responsabilidade vai se concretizando. Deste modo, para Lévinas, o movimento responsável, em sua expansão contínua, permite a emergência da verdadeira significação do Infinito no mundo humano, isto é, permite ao homem entrever o sentido ético da palavra Deus. Cabe sublinhar que não é o homem que desvela, por seus esforços racionais, o sentido de Deus; ao contrário, é a própria significação ética de Deus que se revela ao homem, o qual a acolhe à medida que se aproxima responsabilmente de outrem. Neste sentido é que a estrutura última da relação com o outro é religiosa.

Importa observar que o outro humano de que fala Lévinas refere-se a qualquer pessoa com a qual o sujeito se encontra. Todavia, em alguns momentos, o filósofo esclarece que o outro por eminência, o mais sublime de todos os outros, é o pobre, o órfão e a viúva. Convém notar que essa concepção finca suas raízes na tradição judaica da qual Lévinas é herdeiro e que inelutavelmente atravessa e influencia a sua reflexão filosófica.

De modo semelhante, ao atribuírem uma valorização seminal aos trabalhos sociais desenvolvidos pelas Igrejas e destinados aos mais necessitados, os sem religião acabam por entrever, embora sem uma explicitação reflexiva, essa significação ética fundamental que constitui a própria essência da religião ou da ação religiosa, tal como é tematizado por Lévinas. Recuperar este sentido essencial do religioso talvez seja fundamental, tanto na concepção de Lévinas quanto na visão dos sem religião, para se trilhar o êxodo desse mar de secularização em que o homem hodierno parece se afogar.

5. REFERÊNCIAS

- BIEMEL, W. **Le concept de monde chez Heidegger**. Louvain: Nauwelaerts, 1950.
CAMARGOS, Malco (Coord.). **Transcrição da gravação dos grupos dos sem religião**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012a.
CAMARGOS, Malco (Coord.). **Valores e religião na região metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012b.

²⁰ Dentre os intérpretes da obra levinasiana que sublinham essa identificação, ver Ribeiro Júnior (2005, p. 317-328) e Susin (1984, p. 248-249).

- CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. O redimensionamento ético da questão de Deus em Lévinas. **Redes**: revista capixaba de filosofia e teologia, ano 7, n. 12, p. 21-44, jan.-jun. 2009.
- CORVEZ, M. **La philosophie de Heidegger**. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- DERRIDA, J. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-228. [Trad. Port.: Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 111-223].
- FLEIG; SANTOS; PIMENTEL. A dupla omissão da fenomenologia husserliana e a necessidade de um segundo começo. In: OLIVEIRA, N. de; SOUZA, D. G. de (Org.). **Hermenêutica e filosofia primeira**. Festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006. p. 339-376.
- GILBERT, Paul. **A paciência de ser**. Metafísica. São Paulo: Loyola, 2005.
- GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Org.). **Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- HEIDEGGER, M. **Sein und zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe 2). [Trad. Port.: **Ser e tempo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012].
- LEVINAS, Emmanuel. **Altérité et transcendance**. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.
- LEVINAS, Emmanuel. **De Dieu que vient à l'idée**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1986.
- LEVINAS, Emmanuel. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. 3. ed. Paris: Vrin, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nous**: essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991. [Trad. Port.: **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005].
- LEVINAS, Emmanuel. **Éthique et infini**. Paris: Fayard, 1982c.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1973.
- LEVINAS, Emmanuel. **Les imprévus de l'histoire**. Montpellier: Fata Morgana, 1994a.
- LEVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre**. 5. ed. Paris: Quadrige; Presses Universitaires de France, 1994b.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini**: essai sur l'extériorité. 4. ed. La Haye; Boston; Londres: Martinus Nijhoff, 1980.
- LEVINAS, Emmanuel. **Transcendance et intelligibilité**. Genève: Labor et Fides, 1984.
- LOPARIC, Z. Ética da finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 65-77.
- LOPARIC, Z. **Ética e finitude**. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 5-34, jan.-abr. 2002.
- MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. O fim do "fim da metafísica". **Reflexões**: I e II Semanas Filosófico-Teológicas do Seminário Arquidiocesano de Mariana, Mariana, p. 9-44, 2000.

- MOSÈS, S. Levinas lecteur de Derrida. In: ZARKA, Y. (Ed.). Emmanuel Levinas: une philosophie de l'évasion. **Cités**, Paris: PUF, n. 25, p. 77-85, 2006.
- OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, out./dez. 2012.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria de amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2005.
- SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 1984.
- VAZ, H. C. de L. **Escritos de Filosofia VI**: ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2001.
- VAZ, H. C. de L. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 149-163, mai.-ago. 2000.
- WISSER, R. (Hrsg.). **Martin Heidegger im Gespräch**. Freiburg; München: Karl Alber, 1970. [Trad. Port. de Antonio Abranches da entrevista de Heidegger, In: **O que nos faz pensar**: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio, n. 10, p. 11-17, out. 1996].

OS SEM-RELIGIÃO POR ELES MESMOS

Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro - PUC Minas (flaviosenra@pucminas.br)

Resumo

A presente comunicação tem por objetivo analisar a autocompreensão que pessoas sem-religião têm sobre si mesmas. Os dados foram coletados durante duas sessões em que se utilizou a técnica de grupo focal. A coleta fez parte da pesquisa intitulada *Valores e religião na região metropolitana de Belo Horizonte*, encomendada pela Arquidiocese da capital mineira aos Institutos Ver e Vertex, com assessoria do CEGIPAR PUC Minas e PPGCR PUC Minas, Programa de Pós-graduação do qual o proponente faz parte como docente permanente. A participação nesta pesquisa se deu no horizonte do Projeto de Pesquisa *Senso Religioso Contemporâneo*, coordenado pelo proponente e financiado pelo Fundo de Incentivo à Pesquisa – FIP PUC Minas, FAPEMIG e CNPq. Observou-se nos discursos dos autodeclarados sem-religião alguns elementos recorrentes, explicitando que o sem-religião não se apresenta comumente como ateu ou agnóstico, mas apenas como uma pessoa distanciada da vinculação à instituição religiosa. A permanência de um senso religioso não permeado por tal sentimento de pertença será objeto das apreciações de natureza conclusiva do trabalho, tendo em vista a proposição de uma espiritualidade não religiosa como a terceira principal força do campo religioso do país, conforme demonstram os dados do Censo do IBGE 2010.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS²¹

A presente comunicação se interessa pelo senso religioso contemporâneo no horizonte da busca de compreensão do surgimento de uma espiritualidade não religiosa, particularmente nos referimos aos que se autodeclararam no Censo do IBGE como sem religião. Os sem religião constituem, no Brasil, uma terceira força religiosa caso possam ser compreendidos como um grupo religioso, dado que não são propriamente avessos à experiência fundante que caracteriza uma pessoa religiosa. São sem religião porque por religião se entende uma institucionalidade da experiência. Sem religião podem ser chamados de sem igreja, desafiados e outros termos congêneres. Ampla maioria, como indicam os dados, seguem sendo crentes em Deus mas não sentem necessidade de participar de instituições religiosas. Esse grupo cresce, particularmente no Brasil das últimas quatro décadas, saltando, segundo dados do último Censo Demográfico do IBGE, de 0,8% da população brasileira em 1970, para 8,04% em 2010.

Este cenário pode sugerir que os sem religião sejam expressão do fenômeno da secularização.²² Deve-se destacar que estão superadas as rivalidades entre secularização e retorno do sagrado. De qualquer forma, mesmo quando se observa a presença de experiências religiosas em nosso tempo, o modo de ser religioso e o papel das religiões

²¹ Esta comunicação reúne dados parciais da pesquisa *Senso religioso e contemporaneidade*, realizada na PUC Minas, com apoio da FAPEMIG, CNPq e do Fundo de Incentivo à Pesquisa – FIP PUC Minas. Os professores Dr.s Aurino José Gois, Dra. Izabella de Faria Carvalho e Flávio Augusto Senra Ribeiro; os mestrados Sandson de Almeida Rotterdam, José Álvaro Campos Vieira e Junio dos Reis Moreira, além das graduandas em pedagogia com ênfase em Ensino Religioso, Cassiana Matos e Tatiane Almeida compõem a equipe do projeto. A versão final presente trabalho será publicada em forma de artigo com a participação do Prof. Mt. Fabiano Victor de Oliveira Campos.

²² Para compreender este processo, que considera o cenário religioso em movimento, destacamos os trabalhos de Weber (2004), Berger (1985; 1999), Hervieu-Léger (1987; 1990; 2008a; 2008b), Vattimo (1996; 2000; 2006; 2010), Marià Corbí (1992; 2010; 2013) ou Taylor (2010).

estão transformados. Um exemplo é Gianni Vattimo (1996) que recorda que os homens e mulheres de nossa época, como ele, já não mais se orientam por uma referência dogmática e moral que lhes vem determinada a partir de uma exterioridade cuja autoridade não é reconhecida pela consciência do sujeito.

O termo “religião” para os especialistas da área, guarda consigo muitas reservas. Em uma publicação com Pedro Ribeiro de Oliveira chegamos a afirmar que entendemos por religião a “um fenômeno humano, de organização humana e, portanto, cultural. Conjunto dos modos de crer e compreender a vida e as relações sociais que conformam as instituições, o corpo doutrinário, visão de mundo, sentido moral, práticas rituais e bens simbólicos. (OLIVEIRA; RIBEIRO, 2013, p. 205).

Entendendo assim o termo religião, por senso religioso se procura nomear o sentimento, as disposições, os movimentos e manifestações daquilo que pessoas e grupos expressam em relação à dimensão espiritual, ou seja, ao ultrapassamento qualitativamente superior aos anseios ordinários e rotineiros. Por senso religioso se entende algo não necessariamente vinculado àquele processo de institucionalização do qual depende o sentido estrito do termo religião. Senso religioso, neste sentido, ultrapassa a noção de vínculo a uma instituição religiosa e abriga experiências e noções que são correlatas, mas que são vivenciadas em anterioridade e para além das determinações institucionalizantes das religiões.

O senso religioso, embora constitutivo do ser humano enquanto disposição para um ultrapassamento de seus limites está sempre determinado pelo caráter de temporalidade, ou seja, de uma contextualidade epocal. Portanto, há algo de específico naquilo que pode ser, por exemplo, nomeado como senso religioso contemporâneo. Por contemporâneo nomeia-se aqui a certo horizonte de sentidos que se revelam em expressões, modos de fazer, de pensar e de organizar-se numa época marcada pelas consequências da ruptura com os fundamentos estáveis, um tempo orientado pela consciência da inevitável pluralidade e relatividade das perspectivas.

Ao se observar o senso religioso contemporâneo evidencia-se uma perda significativa da supremacia religiosa tomada como fundamento estável, seja quanto ao conteúdo, seja quanto à forma. Como afirma Steil (2001, p. 116), “na medida em que a religião deixa de ser fundante do social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento”. O religioso é antes um instrumento do que uma base sobre a qual se assentam os horizontes de sentido para a existência e para o mundo. Sendo instrumento, a dimensão religiosa de ser monopólio de uma elite especializada e passa ao domínio de qualquer sujeito – agora em condições de afirmar-se como capacitado de manipular os interesses e bens religiosos a seu favor. De um lado, ampliou-se significativamente a classe sacerdotal, liberada de uma extensa formação técnica e teórica. Ao deixar de ser dominado pela exigência de responder aos fundamentos últimos, ascendem as lideranças que têm a tarefa das pequenas e rotineiras orientações para a boa utilização dos bens religiosos dispostos pela tradição. De outro lado, e talvez mais radicalmente, emerge aqueles (as) que já nem sequer têm outras pretensões de que serem guias de si mesmos e sentem-se cada vez mais livres para organizar o próprio menu de bens religiosos. Isso faz com que o produto ainda chamado “religioso” esteja cada vez mais à mercê do gosto, das preferências e das necessidades da época. Em ambos os casos, conteúdos e formas tidas como inadequadas para o momento são evitadas, ao passo que outras são diluídas e remixadas para a satisfação dos consumidores de tal produto. Como afirma Luiz (2013, p. 77) “as experiências religiosas não são mais dependentes

da formulação de práticas religiosas de uma determinada instituição, mas por meio daquilo que fornece sentido e eficácia simbólica para as pessoas, para indivíduos em suas subjetividades”.

Como afirma Sanchis (1997, p. 35), “o campo religioso é hoje, cada vez menos, o campo das religiões, pois o homem religioso, na sua ânsia de compor um universo-para-si, (...) tende a não se sujeitar às definições que as instituições lhe propõem”. São os sujeitos os verdadeiros atores e mediadores das transações no mercado de bens e serviços religiosos. Esse controle já esteve, no passado, majoritariamente, com os agentes religiosos vinculados à oficialidade de suas agremiações. Além disso, em relação ao que ainda pretensamente se poderia continuar chamando “religião”, essa cultura celebra o local frente ao universal, os pequenos relatos frente aos grandes relatos, a excitação dos afetos frente às doutrinas, o amortecimento anímico frente à reflexão, paz e tranquilidade face à consciência e compromisso.

2. OS SEM RELIGIÃO COM A PALAVRA

Ao pensar o senso religioso contemporâneo, muitos poderiam ser os aspectos a serem analisados. A escolha de partir daqueles que se autocompreendem sem religião favorecerá o entendimento sobre o que pensam os sem religião acerca si mesmos.

Reconhecemos que o cenário brasileiro, considerando a autodeclaração dos entrevistados pelo IBGE, seja hegemonicamente religioso, particularmente cristão, majoritariamente católico, com amplo crescimento de evangélicos pentecostais e neopentecostais. Não retomaremos esses dados que o IBGE explicitou e que muitos colegas da área se dedicaram a analisar em várias publicações recentes. Também não realçaremos as críticas muito pertinentes que vários colegas já levantaram a respeito do método e categorias utilizadas pelo Instituto. Para o momento interessa-nos destacar os dados dos que se autodenominam sem religião e os elementos que caracterizam sua autocompreensão. Trata-se da terceira maior expressão nacional, já destacava o teólogo católico Alberto Antoniazzi, no início da década passada, em artigo publicado no periódico Horizonte, revista por ele criada. A presença dos sem religião é crescente na série histórica dos Censos do IBGE. O maior crescimento, contudo, ocorreu nas décadas de 1970 a 1990. De 1990 até o Censo de 2010 o ritmo do crescimento dos sem religião diminuiu, particularmente na última década. No entanto, mantém-se superior às taxas geométricas de crescimento anual. Atualmente, representam 8,04% da população brasileira. Sua caracterização não é homogênea. Majoritariamente, 95,15% dos sem religião são apenas sem religião. 3,98% são ateus e 0,87% são agnósticos. Algumas características gerais desse fenômeno, com base nos relatórios do IBGE, destacam que os sem religião são jovens com idade média de 26 anos. Há maior autodeclaração como sem religião entre os que têm 30 e 39 anos. A redução de autodeclaração apenas é menos frequentes entre os que têm mais de 60 anos. 9,7% são homens, frente a 6,4% de mulheres. Estão mais presentes entre a população urbana (8,5%) que a população rural (5,3). Com exceção da região sul (4,8%), os sem religião estão próximos da média nacional nas regiões sudeste (9%), nordeste (8,3%), Norte e centro-oeste (7,7%). Fenômeno urbano, 16 das 27 capitais superam a média nacional de 8,04% de sem religião autodeclarados, com destaque para as quatro primeiras, localizadas nas regiões Norte e Nordeste, como, por exemplo, Salvador (17,64%), Rio Branco (15,93%), Boa Vista (15,19%) e Recife (14,59%). Do sudeste, acima da média nacional, Rio de Janeiro está em 6º lugar com 13,59%, Vitória em 8º lugar com 10,73% e, por fim, São Paulo em

12º lugar, com 9,38%. Da região sul, cujos índices em relação à média nacional são mais baixos, duas capitais estão acima da média, sendo Florianópolis com 11,93% em 7º lugar e Porto Alegre, com 10,69%, em 9º lugar. Segundo o IBGE, os sem religião são pardos (3,78%) e brancos (3,19%), com instrução entre os níveis fundamental incompleto (39,2%), médio a superior incompleto (25,2%) e fundamental a médio incompleto (20,2%). Em termos de rendimento, destacam-se os que se encontram entre 1/4 a 2 salários.

A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*²³, na etapa quantitativa, ao se referir à questão do trânsito religioso, observa que, do total de 6% dos 2.826 entrevistados, comparada a religião da infância com a situação de pertença atual, 3% se declararam católicos, 15% se declararam protestantes históricos, 29% se declararam pentecostais/neopentecostais e 57% se declararam sem religião.

Entre os motivos elencados para ser sem religião, destacamos os seguintes:

Não sabe porque / sem motivo; Só acredita em deus; Cansou da igreja / desinteresse; Por discordar de algumas atitudes da igreja; Nunca mais foi a igreja; Falta de tempo para dedicar; Igreja não modifica ninguém / não salva ninguém; Se sente melhor / tem paz de espírito; Perdeu a fé na religião / igreja. (CAMARGOS, 2012b).

Na etapa qualitativa da pesquisa, que utilizou a técnica de grupos focais, 20 pessoas autodeclaradas sem religião foram ouvidas.²⁴ Entre os motivos para se encontrar nessa situação, os sem religião se manifestaram da seguinte maneira²⁵:

Tenho achado as pessoas [das Igrejas] muito hipócritas. Parei por causa de correria. Em nenhuma das religiões eu consegui acreditar cem por cento. [Não concordo com] aquele negócio de dízimo, de dinheiro. Tem anos que eu não vou à Igreja, desde que eu engravidei solteira e o pessoal da igreja caiu de pau. Eu acho que eu sou muito crítico; prefiro buscar em oração, sozinho no dia a dia. (CAMARGOS, 2012a).

De modo geral, dos dois grupos de vinte pessoas que se autodeclaravam sem religião, organizados por idades entre 18 e 30 anos e 35 a 55 anos, 90% dos participantes disseram acreditar em Deus. Destacamos abaixo algumas expressões significativas dessa manifestação de crença em Deus entre os sem religião.

²³ A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* foi coordenada pelo Dr. Malco Camargos e realizada pelos Institutos VER e VERTEX, de Belo Horizonte. Uma equipe de consultores *ad hoc* se associou ao Centro de Geoprocessamento de Informações e Pesquisas Pastorais e Religiosas – CEGIPAR, vinculado ao Centro Integrado de Formação – Anima PUC Minas para colaborar na análise dos dados em sua etapa quantitativa. A equipe de consultores *ad hoc* foi constituída pelos professores Dr. Pedro Ribeiro de Oliveira, Dr. Roberlei Panasiewicz e Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPGCR PUC Minas).

²⁴ Nesta fase da pesquisa 140 pessoas participaram, tendo sido organizadas em outros grupos como católicos praticantes, não praticantes, ex-católicos e evangélicos, além de grupos mistos organizados por classe social.

Eu não sou religiosa, eu acredito em Deus. Deus já me provou diversas vezes que ele existe. Eu acho que não precisa de eu estar dentro de uma igreja. Eu acredito que existe um Deus acima de tudo, que é ele né que me encaminha para tudo, mas não devido à religião. (CAMARGOS, 2012a).

Assim como no Censo do IBGE, uma pequena parte dos que se declaram sem religião, também se declaram ateus ou agnósticos. Entre os ateus, foram detectados 10% dos participantes dos grupos focais constituídos por sem religião que disseram não acreditar em Deus. Alguns deles assim se expressaram:

Eu não sinto necessidade de Deus, não tenho a menor motivação em acreditar. Me sinto muito bem, trazendo a minha tranquilidade, o meu bem estar, o meu esforço de ter a consciência tranquila. O meu deus pra mim sou eu mesmo né. O time que eu torço é pra mim mesmo, então, não sinto falta nenhuma mesmo. A questão da bondade está sempre na minha mente, eu me sinto muito bem sendo bom, eu sou bom, e eu não preciso de nenhum suporte externo não. (CAMARGOS, 2012a).

Para os sem religião consultados, entre os que tinham 18-30 anos, 50% associaram religião a Igreja, um número que cai para 10 % entre os sem religião entre 35-55 anos.

Perguntados sobre os motivos que levam as pessoas a serem religiosas, os sem religião disseram que acreditam que o medo, a insegurança e a necessidade estão entre os motivos mais importantes.

Entre os que disseram ser uma questão de medo e insegurança a questão da morte foi destacada. Para um dos participantes a adoração a Deus está associada ao temor. A pergunta de um religioso seria: “O que é que vai acontecer comigo depois que eu morrer?”. Quando a questão é a necessidade, um sem religião diz que as pessoas religiosas costumam buscar a religião quando estão precisando de algo, como, por exemplo, quando estão doentes. Destacamos aqui um dos relatos:

[A pessoa] está indo no médico e não está conseguindo uma cura, a necessidade que ela busca, e chega à igreja e o pastor fala: ‘Eu te curo com sete sopros’. Aquele trem... ‘Eu sopro em nome de Jesus, um, dois, três e te curo!’ Então eu acho que as pessoas vão mais atrás disso mesmo [por necessidade]. (CAMARGOS, 2012a).

O preconceito, o fanatismo, a incoerência entre crença e prática, o comércio da fé são as principais acusações que os sem religião costumam fazer aos que se dizem religiosos. Destacamos entre algumas das participações os seguintes relatos:

A maioria tem até preconceito. As pessoas não são religiosas. Elas são fanáticas. Quem está próximo à pessoa [que se diz religiosa], vê que as atitudes dela não convêm com o que ela diz e com o que a religião prega. Na maioria dos casos a religião

está mais sendo usada como um negócio. Sendo usada pra comércio. (CAMARGOS, 2012a).

Quando se valoriza algum aspecto das religiões as atividades sociais se destacam, como também o papel que desempenham na organização da vida das pessoas. Quanto ao aspecto social, disse um participante do grupo: “Tem muita gente lá na região que não tem condições de comprar medicamento e a Igreja faz isso. Então, o lado bom seria mais o social”. Além disso, a religião é vista como algo importante como fator de organização social. “O fator de amortecedor social, eu acho que ela [a religião] dá essa proteção. O contato com a religião condiciona a gente. Alguns aprendem que existe um algo a mais vigiando seus atos”, afirmou um sem religião.

E quando o tema é a morte, o diálogo havido entre o moderador do grupo e os sem religião revela-se bastante curioso.

[Moderador]: Agora, morreu hoje o quê que acontece?
[Sem religião]: Não sei.
[Sem religião]: Enterra.
[Moderador]: Enterra? O que mais que acontece? O que vocês acham?
[Sem religião]: Não, segundo essas religiões aí...
[Moderador]: Não! Pra vocês.
[Sem religião]: Pra mim?
[Moderador]: É. Morreu hoje...
[Sem religião]: Enterra!
[Sem religião]: Não sei... Morreu hoje enterra e acabou a sua participação aqui na terra!
[Moderador]: Mas, começa em outro lugar?
[Sem religião]: Não sei!
[Moderador]: O que você acha ‘nome’?
[Sem religião]: Enterra.
[Moderador]: ‘nome’ também?
[Sem religião]: Também!
(CAMARGOS, 2012a).

Mas o imaginário religioso permanece atuando e os sem religião mantém um vestígio do imaginário religioso tradicional. Vejamos o diálogo entre sem religião relativo à questão da vida após a morte.

Minha avó falava que eu ia queimar no fogo do inferno [...] Eu não esqueço da minha avó falando assim: “– na hora que você ligar o chuveiro vai cair água quente!” Então, quer dizer, isso foi criando na minha cabeça de que eu vou pro inferno, entendeu? (...) E eu vou ser sincera pra você. Hoje eu acredito que se eu morrer eu vou pro inferno, mas, tipo assim, fazer o que? Ah, eu acho que não existe isso não [céu e inferno]! Eu acho que o pior inferno é aqui! Não o tem nenhum pior do que aqui. Se você aprontar aqui, aqui mesmo você vai pagar. Aqui é o pior inferno que existe! (“eu também penso assim!”) Agora que eu acho que,

como eu acredito em Deus, eu acho que a gente tem um propósito além. (CAMARGOS, 2012a).

Em relação às práticas pessoais de oração, uma pessoa sem religião afirmou que ora todos os dias. “É orando todo dia, pedindo a Deus, agradecendo. É desse jeito que eu exerço [...] Eu gosto de orar.”. O sem religião se revela com um profundo senso religioso, embora não seja um sentido religioso em sentido de manutenção de uma pertença ou vínculo institucional.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* possibilitou aos investigadores envolvidos uma escuta particularmente especial. Entre os vários grupos que participaram dos grupos focais, as vinte pessoas que se declararam sem religião puderam falar sobre o que pensam acerca de sua condição e também do seu modo de perceber as instituições religiosas.

A presente comunicação procurou evidenciar esses discursos, articulando-os de forma a poder evidenciar o que vem sendo de modo geral defendido. O que se vive hoje é uma desvinculação dos sujeitos de suas instituições religiosas. Os nascidos em famílias vinculadas a Igrejas e os filhos de sem religião sugerem, para o momento, uma tendência que revela uma crise de pertença, mais do que de questionamento do senso, enquanto sentimento e disposição de acolhida da dimensão transcendente.

4. REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter. The Desecularization of the World: A global overview: In: BERGER, Peter (Org.) **The desecularization of the world**. Resurgent religion and world politics. Grand Rapids MI: Ethic and Politic Policy Center and W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- CAMARGOS, Malco (Coord.). **Transcrição da gravação dos grupos dos sem religião**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012b.
- CAMARGOS, Malco (Coord.). **Valores e religião na região metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012a.
- CORBÍ, Marià. **La construcción de los proyectos axiológicos colectivos**. Principios de Epistemología Axialógica. Barcelona: Bubok, 2013.
- CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.
- CORBÍ, Marià. **Proyectar la sociedade, reconvertir la religión**. Los nuevos ciudadanos. Barcelona: Herder, 1992.
- HERVIEU-LÉGER Danièle; CHAMPION, Françoise (Org.). **De l'émotion en religion**. Renouveaux et traditions. Paris: Le Centurion, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau Christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Cerf, 2008b.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder, 2005.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- HORIZONTE**: Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, PUC Minas, v. 10, n. 28, 2012.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico. Disponível em: <ces.ibge.gov.br/base-de-dados/metadados/ibge/censo-demografico>. Acesso em: 14 fev. 2014.
- LUIZ, Ronaldo Robson. A religiosidade dos sem religião. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 15, n. 19, p. 73-88, jul./dez. 2013.
- OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, out./dez. 2012.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro; RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. O que dizem que eu sou? In: BOSCHI, Caio César; PINHEIRO, Luiz Antônio. **Arquidiocese de Belo Horizonte e a contemporaneidade**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2013.
- SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**: Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 2º sem. 1997.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out. 2001.
- TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- TEIXEIRA, Faustino (Org.). Religiões em movimento: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- VATTIMO, Gianni. **Creer que se cree**. Barcelona: Paidós, 1996.
- VATTIMO, Gianni. **Después de la cristiandad**. Por un cristianismo no religioso. 2. reimpresión. Barcelona: Paidós, 2010.
- VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jaques. **A religião**. O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard; ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade, ironia. Coimbra: Angelus Novus, 2006.
- VILLASENOR, Rafael Lopes. Crise institucional: os sem religião e os de religiosidade própria. **Nures**, São Paulo, n.17, p. 1-13, abr. 2011.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Volumes 1 e 2. São Paulo: Editora UNB, 2004.