

Religiosidade Laica: autopoiesis precária e solidariedade dos sem religião das periferias

Marcos Nicolini*

Resumo

Os institutos de pesquisa têm apontado para o pluralismo crescente de sociedades, como a brasileira, destacando-se os sem religião. Embora expressivos, nomeá-los como tal torna problemática a conceituação e a análise, a partir dos paradigmas prevaletentes. Pretendemos apontar alguns limites deste ferramental e creditar aos sem religião a autonomia crítica e autodeclaratória. Desse reconhecimento, buscaremos a via testemunhal, daqueles que produzem narrativas de si, precárias. Reconhecemos a racionalidade destes que produzem sua religiosidade, articulada a uma ética cosmopolita, que se volta ao indivíduo concreto com o qual compartilha espaços e bens. Dialogamos com os sem religião de periferias brasileiras, cujo desprovimento de reconhecimento, além daquele dado por si e seus pares, permite anunciar a autopoiesis e demanda por novos paradigmas.

Palavras-chave: Pluralismo. Sem religião. Periferia urbana.

1. Introdução

O catolicismo já não mais é a religião de todos os brasileiros e gradualmente o que era homogêneo pluraliza-se, ampliando o espaço aberto para novas escolhas. Há 150 anos, praticamente 100% dos brasileiros diziam-se católicos, segundo as estatísticas oficiais. Esse quadro, porém, tem se alterado sensivelmente, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, ainda que o país não tenha sido afetado diretamente por esse conflito. Mais e mais o Brasil vem conhecendo e reconhecendo a pluralidade, também a religiosa. Em 2010, data do último censo do IBGE, menos de 65% dos brasileiros se disseram católicos. O decréscimo da presença relativa de católicos, todavia, não significou o crescimento complementar de evangélicos, o que preservaria, assim, certa hegemonia cristã. O trânsito não se verifica do catolicismo para o protestantismo, ou para o pentecostalismo, mas do cristianismo para outros espaços de crença e descrença.

Tomando como referência o período que se estende de 1970 a 2010,

* Bacharel em Filosofia pela FFLCH-USP. Doutor pelo PPG-CR UMESE
marcos.nicolini@usp.br

podemos verificar a presença crescente daqueles que se autodenominam sem religião, os quais somam-se àqueles que professam outras crenças, religiosas ou não, para além das escolhas circunscritas ao mundo cristão fendido entre católicos e protestantes. O monopólio, oficializado, da religião católica no Brasil, em fins do século XIX, desfaz-se em prol de um pluralismo religioso, o qual coloca em questão aquele binarismo, marcadamente europeu do século XVI em diante, católico-protestante, ou mesmo a escolha binária dada pela relação crer-não-crer, igualmente europeu dos séculos das Luzes.

Um quadro a destacar em nossa introdução é aquele que nos apresenta um detalhamento maior da diversidade religiosa, segundo os dados dos últimos dois censos feitos pelo IBGE no Brasil.

Tabela 1 – Diversidade religiosa segundo o censo IBGE

	2000	2010
Católico Romano	73,57%	64,63%
Católico Brasileiro	0,29%	0,29%
Ortodoxo	0,02%	0,07%
Evangélico Missão	4,09%	4,03%
Evangélico Pentecostais	10,37%	13,30%
Evangélicos Não Determinados	0,96%	4,83%
Outros Cristianismos	0,14%	0,77%
Adventistas	0,12%	0,12%
Testemunhas de Jeová	0,65%	0,73%
Espiritualistas	0,02%	0,03%
Espíritas	1,33%	2,02%
Umbanda/Candomblé	0,31%	0,31%
Judaísmo	0,05%	0,06%
Budismo	0,13%	0,13%
Novas Religiões Orientais	0,09%	0,08%
Outras Religiões Orientais	0,00%	0,01%
Islamismo	0,02%	0,02%
Trad. Esotéricas	0,03%	0,02%
Trad. Indígenas	0,01%	0,03%
Outras Religiosidades	0,01%	0,01%
Sem Religião	7,35%	7,65%
Ateu		0,32%
Agnóstico		0,07%
Não Determinados e Múltiplos Pertencimentos	0,44%	0,49%
Total	100,00%	100,00%

Desse quadro, haveremos de salientar:

1º. – o decréscimo do catolicismo em 8,94 pontos percentuais, passando de 73,57% em 2000, para 64,63% em 2010;

2º. – o crescimento dos evangélicos pentecostais em 2,93 pontos percentuais, passando de 10,37% em 2000, para 13,30% em 2010;

3º. – os evangélicos não determinados, ou seja, aqueles que se dizem evangélicos, mas não se identificam com alguma igreja em particular, têm sua representatividade ampliada de 0,96% em 2000, para 4,83% em 2010;

4º. – os que não se identificam com as categorias apresentadas pelo censo, ou que dizem ter múltiplo pertencimento, passaram de 0,44% para 0,49% da população;

5º. – e os que se dizem sem religião, que em 2000 eram 7,35% da população, passando para 8,04% (somando ateus, agnósticos e os que dizem crer em alguma divindade, espírito ou força imaterial, mas se autodeclararam sem religião).

Não apenas o IBGE nos coloca diante do quadro de aumento da pluralidade religiosa no Brasil, como também o faz o Instituto Datafolha. No quadro a seguir, apresentamos dados de pesquisa do Datafolha de 1994 e 2016, intercalados com os dados do IBGE de 200 e 2010.

Tabela 2 – Os sem religião e pesquisas Datafolha

	1994	2000	2010 ¹	2016 ²
Católicos	75,00%	73,57%	64,63%	50,00%
Evangélicos	14,00%	15,42%	22,16%	29,00%
Outros	6,00%	3,36%	5,56%	7,00%
Sem Religião	5,00%	7,35%	7,65%	14,00%
Total	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

1 Os dados correspondentes aos anos de 2000 e 2010 foram obtidos de dados do IBGE e apresentados na página 1 deste trabalho.

2 Os dados correspondentes aos anos de 1994 e 2016 foram obtidos do Instituto Datafolha de São Paulo: extraído de <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml> em 01/05/2017.

Fonte: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>

Da Tabela 2 podemos dizer que a tendência de pluralidade religiosa é acentuada, em 2016, segundo dados do Instituto Datafolha, os quais intercalamos com os do IBGE, já apresentados. O catolicismo recua 14,63 pontos

percentuais, os evangélicos avançam em 6,84 pontos percentuais, os sem religião ampliam sua presença em 6,35 pontos percentuais e os demais grupos religiosos somados aumentam sua representação relativa em 1,44 pontos, em relação a 2010. Pela primeira vez na História, desde que as estatísticas oficiais tornaram-se conhecidas, não há maioria relativa de católicos no Brasil e o número absoluto de católicos reduz. Em 22 anos o cristianismo viu diminuir sua presença relativa em 10 pontos percentuais, indo de 89% em 1994, para 79% em 2016, segundo o Datafolha. Os sem religião, ainda que dispersos, tornam-se uma parcela expressiva e não mais negligenciável da população. Apontamos para o fato que os sem religião, em 2016, representam um percentual (sobre a população total brasileira) similar ao que representavam os evangélicos, em 1994, de acordo com os dados do Instituto Datafolha.

Tomando referência os dados do último censo do IBGE (2010 e que por hora nos é o mais contemporâneo), poderíamos nos perguntar sobre o perfil destes sem religião, mormente aqueles que dizendo crer em alguma divindade, ou espíritos, ou forças imateriais, se reconhecem, ou, se declaram como tais. Porém, não desejando retomar o longo e exaustivo trabalho a respeito dos dados estatísticos já realizados em outro lugar,¹ cuja pretensão nos afastaria da economia própria do presente trabalho, podemos, entretanto, apontar o seguinte perfil médio daqueles que se autodeclaram sem religião:

- 58,87% são homens, enquanto 48,97% dos brasileiros são do sexo masculino;
- 89,36% moram em cidades, 84,37% dos brasileiros moram em cidades;
- Escolaridade (9,776 anos de estudo) similar à da média do Brasil (9,798 anos de estudo);
- Mais negros (11,22%) e pardos (47,81%) e menos brancos (38,77%): no Brasil há 7,52% de negros, 43,42% de pardos e 47,51% de brancos;
- Renda média pouco acima da média brasileira: 4%;
- Idade média (30,5 anos) inferior à idade média do brasileiro (34 anos).

¹ NICOLINI, 2017, p. 26-48.

Grosso modo, podemos dizer que os sem religião são homens, jovens, negros e pardos, habitantes de cidades brasileiras, com renda e escolaridade próximas à média dos brasileiros. A esse perfil médio devemos acrescentar a presença acentuada dos sem religião nas periferias urbanas de cidades brasileiras, conforme poderemos apontar mais adiante neste texto quando nos referirmos às pesquisas de campo em algumas cidades brasileiras.

Devemos salientar que as periferias das metrópoles brasileiras podem ser caracterizadas como espaços de maior vulnerabilidade social (menor renda, menos escolaridade, precarização do trabalho etc.), com menor presença de aparelhos de Estado (segurança pública, saneamento básico, saúde, transporte etc.), moradias precárias, maior violência urbana etc., conforme nos mostram diversas pesquisas, entre as quais nos reportamos àquelas feitas pela REPAL: *Religião e Periferia na América Latina*.²

No Brasil, contudo, não se percebe uma tendência de presença mais significativa daqueles que se autodeclararam sem religião que seja estatisticamente díspar de outros países ou regiões continentais. Ao contrário, em outros países a presença daqueles que se dizem “no religion” faz-se notar com grande e similar nitidez. Assim, conforme dados da ARIS 2008,³ os estadunidenses que se autodeclararam “no religion” saltam de 8,2% em 1990, para 14,1% em 2001, e 15,0% em 2008. Destes, segundo os dados de 1990, 0,7% se declaram ateus e agnósticos, enquanto 7,5% diziam ser sem religião com crença; em 2001, 0,9% se declaram ateus e agnósticos, enquanto 13,2% se declaram sem religião com crença; e, em 2008, 1,6% se declaram ateus e agnósticos e 13,4% sem religião com crença. O Canadá também apresenta dados compatíveis, conforme dados oficiais. Em 1981, 7,4% dos canadenses se autodeclararam sem religião (ateus, agnósticos, humanistas e sem religião com crença); em 1991, esse número saltou para 12,3%; e, em 2001, eram 16,1%. Segundo a Comissão Europeia, em relatório de 2005, 18% dos habitantes daquele continente se diziam ateus ou agnósticos, 52% se diziam crer em Deus e 27% diziam crer em algo: espírito ou força. A presença de ateus, agnósticos e sem religião com crença também pode ser notada na América Latina e Caribe, de acordo com dados do Pew Reserch de 2014,⁴ em destaque

² RIVERA, 2016.

³ American Religious Identification Survey (ARIS, 2008): Summary, March 2009, Trinity College.

⁴ Pew Research Center: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>

a presença marcante de ateus e agnósticos no Uruguai (13%), Argentina (5%), Chile (5%) e México (3%), enquanto os sem religião com crença são 24% no Uruguai, 18% na República Dominicana, 12% em El Salvador, 11% no Chile. O Brasil, portanto, não é exceção, mas copartícipe de uma tendência que se verifica fora de suas fronteiras.

Os dados citados nos permitem dizer que os sem religião, particularmente aqueles das periferias urbanas no Brasil, representam mais do que dados estatísticos, podendo ser tomados como um interessante objeto de pesquisa, não apenas por sua relevância quantitativa, como pelas implicações e articulações que se dão a partir de sua presença diante do pesquisador. Para além disso, esses indivíduos, cuja estatística nos evidencia a relevância, autodeclarados sem religião, sinalizam certo mal-estar de uma nomeação que escapa ao mesmo pesquisador. O interesse suscitado pelos sem religião com crença não está apenas no apontamento de um elemento novo no quadro do pluralismo crescente nas sociedades, em particular a brasileira, como sinaliza para as exigências teóricas que suscitam tal análise.

E também, a análise não se circunscreve apenas às questões concernentes aos paradigmas prevaletentes, mas às exigências de reconhecimento de novas diferenças autodeterminadas e de busca de uma igualdade na partilha do espaço comum. E não somente às questões de fundo do pluralismo e às respectivas tensões decorrentes do compartilhamento do espaço comum, como aquelas que nos falam dos indivíduos que fazem escolhas num ambiente plural. Não apenas na presença da crença (questionada a partir do tema da secularização), como o questionamento da pretensão de monopólio institucional (reconhecido pelo nome de religião, mas que se estende como crítica ao que não é religião também) sobre as escolhas (articulável a partir da religiosidade) dos indivíduos.

Buscamos, então, de um lado apontar para o desafio decorrente da cunha introduzida entre a palavra e a coisa, entre o nome e o fenômeno que se queria nomear. Tomando a metáfora da luz, tão cara ao Iluminismo, podemos dizer que assim como ela se apresenta ao cientista ora como onda, ora como partícula, os sem religião ora acentuam o caráter secular, ora sua religiosidade, como também ora se mostram indivíduos autodeterminantes, ora se voltam para a comunidade na qual reconhecem seu *habitat* de sentido. Longe de optar por um polo do ímã (o qual nega o polo oposto que lhe permite vigorar em sua positividade), estes sem religião são atraídos pela

copresença do sim e do não. Por sua vez, tendo em vista tal desconforto de uma emergência que se nega a um nome próprio, pretendemos questionar uma religiosidade individualizada, mas que se articula numa ética comunitária, sem os compromissos identitários que o comunitarismo nos propõe.

Sem religião, um conceito precário

Nossa pesquisa se deu a partir de um interesse suscitado pelos dados estatísticos, que buscam traduzir escolhas daqueles brasileiros que se autodeclararam sem religião, conquanto creem em divindade/s, espírito/s ou força/s imateriais. No entanto, tais declarações, espontâneas e reunidas em dados censitários, nos desafiam exatamente quando estes dizem crer, mas não reconhecem a legitimidade da religião para lhes determinar os modos de suas religiosidades, ou sequer a identificação. Dessa maneira, a primeira questão pertinente à abordagem dos sem religião, com crença, pareceria o da busca de um conceito que nos permitisse delimitar o objeto de estudo e inscrever esses indivíduos num espaço razoavelmente homogêneo, o que tanto os segregasse dos que se inserem na religião, quanto dos secularistas, entendido como os que não têm quaisquer crenças religiosas: ateus e agnósticos.

Parece-nos que tal conceitualização geral passaria pelo enfrentamento de sua negatividade diante da religião, isto é, ser sem religião, enquanto são aqueles que não são ateus, ou seja, são como que a negação da negação (a-ateus), ao crerem: arreligiosos e a-ateus. Portanto, tal conceito estaria, em princípio, referenciado no significante mestre, religião, pelo caminho da crença e o da descrença: os sem religião como os que se colocam nem como identificados com a religião nem como ateus, enquanto têm crenças e se afastam da religião.

A busca conceitual nos levaria a tomar a religião como significante original/mestre, que se contraporaria ao ateísmo, visando, no entanto, não só responder às questões sobre os conceitos de religião e de ateísmo, como abrir um espaço que não fosse ocupado nem pela religião nem pelo ateísmo, e que pudesse ser o interstício a ser habitado pelos sem religião. Ou, por outra via, inscrever os sem religião na religião, conceituando-os como aqueles que têm uma religião atomizada, a qual vai muito além de uma religiosidade do indivíduo, assim como, além da individualidade da crença religiosa: cada indivíduo uma religião. Ambos os caminhos partem de uma premissa: ter um conceito que nos permita responder a questão, “o que é a Religião?”. Tais vias parecem impor uma necessidade conceitual mínima para dar conta da identificação dos sem religião, ou como uma religião atomizada, ou como

religião intersticial. Contudo, somos instados a uma abertura para outra coisa que não mais exige um nome próprio.

Tal exigência conceitual, de um nome próprio, coloca-nos diante de certa dificuldade, pois, até onde podemos saber, não haveria um conceito universal ou geral que possa nos dizer o que é a religião nem mesmo o que é o ateísmo: nomes próprios cujos conceitos são problemáticos. Sabemos que não há uma resposta para a questão: o que é religião? Assim como não há uma para a questão: o que é a ciência? Contudo, os religiosos, tanto quanto os cientistas, sabem o que estão fazendo quando estão envolvidos em atividades próprias da religião e da ciência (alguns nem tanto, por exemplo aqueles que defendem o *Intelligent Design*). O que fazemos é lhes conferir crédito quando se declaram como tais, lhes concedemos razões e lhes perguntamos sobre suas práticas e crenças.

Mas ainda poderíamos insistir na busca de um tal conceito com o qual poderíamos circunscrever ou excluir os sem religião, tanto pela via positiva (o que é...?), quanto pela negativa (o que não é...?). Tanto como religião do indivíduos, quanto religiosidade intersticial. Contudo, o primeiro desafio estaria no fato que nem as ciências sociais, em particular a das religiões, ou a filosofia e ou a teologia deram conta de realizar o trabalho conceitual que nos possa responder o que seria a religião (e seus supostos negativos: ateísmo e sem religião), sem que quaisquer tentativas comportem desacordos, controvérsias e novas tentativas. Por exemplo, caso viéssemos adotar um conceito elástico o suficiente para abrigar todas as religiões, podemos, ou haveremos de correr o risco (ou antes, estaremos frente à certeza), concomitante, de incluir como religião o capitalismo (BENJAMIN, 2013) e o marxismo (como sinaliza MAR- RAMAO, 1997 e LÖWTH, 1991). No entanto, se restringimos em demasia esse campo conceitual, buscando evitar tais riscos e possibilidades, encontramos dificuldade em abrigar, por exemplo, sob o mesmo conceito, o xamanismo, o budismo e as religiões do Livro, além de tantas outras religiões. Entretanto sabemos, de um lado, que o capitalismo e o marxismo, a despeito das respectivas metafísicas que tomam referência em teologias secularizadas, não são confundidos com a religião; de outro lado, entendemos que os aborígenes, os budistas, os judeus, os cristãos e os muçulmanos, e tantos outros religiosos, articulam práticas e “crenças” (colocamos entre aspas para sublinhar o problema de vincularmos todas as religiões a um corpo de crenças específicas e, por meio dessas aspas, ratificarmos a dificuldade desse significante geral), tais que cada um deles pode nomear como próprias de suas religiões.

A indeterminação, a indefinição e a atual ausência de um conceito que garanta consenso ao se mostrar adequado para abrigar todas as religiões e excluir delas práticas e crenças, que entendemos como não religiosas, parece que exige de nós outra abordagem à questão dos sem religião, que não seja aquela que está subsumida a uma conceituação positiva, a que partindo de um nome próprio se vincule uma natureza ou essência da coisa nomeada. Ainda que possa ser inconclusivo para o enfrentamento do presente problema, ou mesmo como um artifício *ad hoc* que evitaria dar resposta definitiva à questão, podendo ser tomado como uma abordagem estranha, nossa estratégia, a ser apresentada no transcurso deste texto, que evita resolver a nomeação dos sem religião por meio de um conceito positivo, permite-nos, contudo, a ampliação da pesquisa a partir de três outras vias: a assunção de credibilidade aos indivíduos que se autodeclararam sem religião, isto é, entender como legítima a autodeterminação do indivíduo sobre suas escolhas críticas; o questionamento das referências binárias para a identidade em sociedades plurais; e, a questão da crítica reflexiva e a autenticidade na narrativa de si, ainda mais quando precária. Os sem religião nos abrem a possibilidade da crítica à exigência de uma conceituação positiva em sociedades plurais, cuja rigidez fundamental da positividade não dá conta de arranjos complexos e precários, nas quais os indivíduos produzem narrativas de si igualmente precárias.

2. Credibilidade aos autodeclarantes

A primeira via, a da legitimidade da autonegação como sem religião, nos convida a usar um artifício, transitório e que revelará seus limites, o qual nos permitirá antever um espaço em que estes sem religião poderiam estar inseridos. Tomemos dois parâmetros que, embora não sejam mutuamente excludentes, são razoavelmente independentes: a crença e a identificação. Ambos os parâmetros aqui tomados por referência têm conceitos, suficientemente, elásticos, mas que nos permitem articulá-los a partir de uma referência aos tipos ideais weberianos, valendo-nos no esforço de marcar distinções. A crença é entendida como qualquer crença religiosa, em deus, deuses, espíritos ou forças, excluindo as crenças materialistas, mesmo aquelas que são fundamentadas em metafísicas. Enquanto a identificação nos apontaria para uma declaração de identidade referenciada, por exemplo, ser católico, ou protestante, ou espírita etc., isto é, uma identificação religiosa.

Tendo em vista a crença, estariam contrapostos aqueles que creem em deus, deuses, espíritos e forças imateriais, e os que, além de não

compartilharem tais crenças, creem apenas no humano, na natureza, na vida, ou em nada (nihilistas): crer ou não crer. E, tendo em vista a identificação, contraporiam os que se identificam com alguma religião e os que não se identificam com quaisquer uma delas, por exemplo, católico x ateu. Assim, poderíamos dizer que haveria quatro tipos distintos em questão: os que creem em divindades, espírito ou forças e se identificam com alguma religião, chamemo-los de religiosos; os que não creem em divindade, espírito ou forças imateriais nem se identificam com quaisquer religiões, chamemo-los de ateus; há, porém, aqueles que não creem no que creem os religiosos, mas se identificam com alguma religião, chamemo-los de conservadores;⁵ por fim, há os que creem de maneira similar à crença dos religiosos, mas não se identificam com qualquer religião, a estes poderíamos chamar de sem religião.

Certamente que não podemos cair na tentação de imaginar que esse quadrilátero há de nos oferecer uma espacialização conclusiva, certamente que não. Estariam de fora os agnósticos (cuja dúvida sobre a racionalidade e a fé exige destes o adiamento de uma resposta conclusiva sobre religião e ateísmo), assim como estariam de fora aqueles que transitam entre religiões, ou que dizem não pertencer a algum grupo religioso, embora não se digam sem religião, por exemplo. A complexidade que o pluralismo nos oferece vai além desta matriz 2x2, em que dois conjuntos binários nos colocam diante de quatro opções ideais e excludentes. Ademais, é a complexidade do pluralismo, e sua precariedade, de um universalismo aberto e mutante, que coloca em xeque os esquemas binários fixos, dados por certo esquema de exclusões definidos pelo sim e pelo não. Essa proposição apenas nos serve para sinalizar os limites esquemáticos de conceituações que dizem buscar a clareza e a distinção e que repousam sobre essências implicadas por conceituações rigorosas. Não haver conceito não significa, contudo, a impossibilidade de escolha e composição de narrativas de si, antes, apenas as torna precárias, passíveis de recomposições. Devemos tomar distância da propositura (problemática nos dois sentidos) que diz que “a ausência de provas é prova da ausência”, e dar crédito a autodeclaração como prova de si.

É nesse sentido, então, que buscamos fazer eco àquelas pesquisas,⁶ as quais, antes de buscar um conceito, um nome para a coisa, e posteriormen-

⁵ Conforme podemos perceber na defesa de Ronald Dworkin de seu ateísmo religioso, isto é, um ateu que se identifica com uma religião, no caso do autor, cristã (DWORKING, 2013).

⁶ Fazemos referência à pesquisa de Christopher Cotter (2014) e a de Denise Rodrigues (2007).

te encontrar indivíduos que possam ser identificados como coisa nomeada, tratam de dar crédito à declaração de si dos indivíduos. Declarar-se sem religião apresenta-se a nós como uma via aberta de não identificação com a crença e com a descrença religiosa, ao mesmo tempo em que trata de um reconhecimento de uma religiosidade de fundo articulada com certo laicismo.⁷ O epicentro dessa credibilidade está na declaração dos próprios sem religião e não no nome dado à coisa, proposto por um pesquisador. Sem religião não será, no transcurso deste trabalho, um conceito, mas uma declaração de si, precária, que neste momento surge como resistência à heteronomia (de um nome próprio advindo do pai ao filho, do poder instituinte ao nomeado), pela via crítica a identidades socialmente determinadas.

3. Os limites da metafísica binária

Passemos à segunda via: sobre o questionamento da lógica binária. Sabemos que a tradição nos legou uma narrativa identitária de mútua exclusões. Na lógica, aquela que remontaria a Aristóteles, encontramos a segregação excludente entre o verdadeiro e o falso, que vige sobre a premissa do “ou -ou”. Essa relação de exclusões binárias não apenas encontramos na lógica clássica, como é possível percebê-la na ordem social e suas oposições: público e privado, homem e mulher, civilizado e bárbaro, senhor e escravo, adulto e infante, *logos* e *doxa*, ideia e matéria, *klerós* e *laikós* etc. Esses binarismos são atualizados na Idade Média com a ortodoxia e a heresia, cristãos e pagãos, sagrado e profano, bem e mal, Deus e o diabo etc. Por fim, seculariza-se na

⁷ O termo laico neste nosso presente trabalho não é uma tradução de secularização, como tal se faz notar na linguagem comum que não requer o esforço semântico acadêmico, ou a palavra colonizada pelo conceito de secularização. Essa linguagem confunde secularização e laicidade. Antes, por um lado, aponta para articulações de conceitos como igualdade face à lei – reconhecimento, participação e atenção – e liberdade de crença e expressão, que reclama uma política intrassocial onde o Estado se coloca como neutro diante das demandas sociais e em que há um aparte entre as conflituosas demandas privadas, as quais são articuladas em acordos precários. Por outro lado, a laicidade (ou laicismo), traz consigo seu reporte histórico que nos lembra, muito a propósito deste presente trabalho, que os *laikós* na Grécia eram aqueles homens livres cuja cidadania lhes era restrita, por não serem herdeiros, ou proprietários (*klerós*, os que possuíam bens e tinham cidadania plena, exercendo-a na ação política e legal). Uma religiosidade laica, portanto, é tanto aquela que se dá entre os não-*klerós*, mas que buscam reconhecimento de sua plena cidadania, ou seja, reclamam por liberdade de crer e expressar, e igualdade na produção de crenças e de vida ética (BAUBERÓT e MILOT, 2011; MILOT, 2008; VERDELHO, 2004; NICOLINI, 2016).

modernidade, vindo tratar das diferenças radicais entre luz e obscurantismo, razão e fé, religião e ateísmo, burgueses e proletariado, capital e trabalho, necessidade e contingência, liberdade e igualdade etc. No século XX, subsiste a dicotomia nos confrontos entre capitalismo e comunismo, Estado e Mercado, progressistas e conservadores, Norte e Sul, Leste e Oeste etc. A identificação individual traz consigo a exigência, até certo ponto, de algo como o “tudo ou nada”, “nós x eles”.

O pluralismo, como temos indicado, aponta para os limites dessas exclusões binárias. Ademais, tem questionado tanto as identidades que se dão pela via da absorção do indivíduo ao todo, que o precede e o excede, quanto aquelas que se dariam pela subsunção aos conceitos previamente determinados, ou mesmo de individualismo ensimesmado e absoluto. Vai muito além das escolhas sobre crença ou descrença religiosa, abrindo espaços intermédios, de interesses individuais e de ética cosmopolita, não dados previamente nem fixados. Por certo, hoje aparece como anacrônico a referência heterônoma de identidades, como dada pela polis, a igreja, a nação, o partido, a classe, o mercado, por exemplo.

Tal totalidade, mais sutil, passava, também, pela construção de um homem abstrato e outras referências transcendentais na forma de idealismos e de racionalismos. O indivíduo se via tensionado entre pertença e não pertença, em que as igualdades por identificação colidiam com as diferenças por negação, o que de certa maneira pode ser tomado como uma atualização da lógica binária que remontaria a uma tradição de mais de dois e meio milênios. Outro espaço de exclusões que se tornaram questionáveis é o que nos era dado pela relação entre público e privado, tão cara à modernidade. O público se privatiza por meio dos segredos de Estado e dos interesses de preservação do poder e da classe política, enquanto o privado, por intermédio das redes sociais, toma de assalto o espaço da publicidade. Não é de menos lembrar que também a sexualidade foi marcada por esse campo de exclusões binárias a partir da biologia, mas, cuja referência à lógica nos parece inevitável. A modernidade ainda articula os papéis dos homens e das mulheres a partir da lógica da produção, como reprodução, de filhos e de papéis sociais. É, em larga medida, o movimento LGBT que introduz uma cunha, não apenas nas identidades biologicamente referenciadas, como na lógica da reprodução, pela via do embaralhamento da sexualidade, da busca do prazer e as identidades de si por si. Os LGBTs rompem com o binarismo macho-fêmea, como os sem religião com o religioso-ateu.

Cada qual atuando em seu próprio campo, apontam para o pluralismo e os limites das identidades fixadas por heteronomia e por abstrações.

Tais exclusões binárias, remanescentes nas identificações modernas, remetiam o homem a um dever de ser verdadeiro e se afastar das quedas na falsidade. Assim, em sociedades seculares, a dicotomia fé ou razão apontou para a saída da religião, a partir de muitos motivos, como nos mostram as teorias de secularização.⁸ Muitos deles tributários à crença no progresso e na verdade. Não devemos nos esquecer que, seguindo a tradição que remonta a Platão, aos neoplatônicos e a de Agostinho, a verdade é um atributo de Deus (ou ao mundo das ideias, isto é, ao fundo metafísico), articulada ao bem, ao belo e ao justo. Retomemos algumas verdades modernas que confrontam e denunciam as falsidades religiosas, cuja crítica mais adequada escapa à economia deste trabalho.

Um dos mais fortes argumentos modernos é o que trata a religião como obscurantismo, confrontado pela luz da razão moderna: trevas e Luz. Tal Luz da Razão, ao iluminar esse espaço escuro da vida humana, propunha dissipar a superstição religiosa. Em outras palavras, a religião entendida como coisa de gente ignorante, próprio da minoridade da razão, cuja exposição à razão, progressivamente conduziria o homem à verdade, pela via metodológica da ciência moderna. Ainda que esse movimento da minoridade (infantilidade) para a maioria (adulto) não obedeça a uma lógica mecânica, mostra-se inexorável, inelutável. Em Max Weber, o tema da secularização traz em si esse movimento do religioso para o secular como inescapável (PIERUCCI, 1998).

Ainda tomando referência na verdade moderna, na racionalidade e no progresso, apontamos para o argumento da religião como entorpecente, permitindo ao ignorante um alento, uma fuga, pelo tempo de sua ignorância. A religião não é apenas ignorância, mas um alento ao ignorante, que alheio às causas verdadeiras do mal que o aflige, refugia-se nesse ópio. A religião permitiria ao vulnerável, ao que não tem uma razão plena e, digamos, adulta, um alento, posto não compreender os males e injustiças, produto, não do embate dos deuses, mas, dos arranjos humanos. A religião é coisa de crianças, mulheres e loucos, cuja lógica binária contrapõe ao adulto, ao homem e ao racional (LÖWITZ, 2014, p. 393-398). Mais propriamente, a religião é a alienação da alienação, uma inversão de mundos.

⁸ Não pretendemos retomar esse longo debate, o qual pontuamos em outro trabalho (NICOLINI, 2017).

Muito próximo desse argumento estaria aquele que diz que a religião é proveniente do medo que o homem arcaico tinha das forças da natureza, as quais não compreendia, do escuro da morte e dos homens violentos. Não compreendendo o que lhe metia medo, buscava explicações extramundanas, sobrenaturais, para os seus temores. Uma vez conhecidas as causas e razões do mundo, dissipado o medo do escuro, o homem abandonaria a credence religiosa.⁹

Ainda podemos nos lembrar que a religião pode ser pensada como um dispositivo civilizacional, suplantada, no entanto, pela racionalidade moderna. Esse argumento nos permite dizer que a religião seria um tutor de uma humanidade adolescente, mas que se tornando mais adulta, racional, prescinde de sua assistência. Se a religião não existisse, os homens haveriam de inventá-la a fim de garantir a coesão social, pelo tempo de maturação da razão, que a substituiria. O processo civilizacional há de ser conduzido pelos homens da razão.¹⁰ Outro argumento que podemos destacar exemplarmente é aquele que trata de apontar para a busca de um lugar de segurança, de estabilidade. O homem busca fundamentos incorruptíveis, os que lhe permita escapar do tempo e da mudança: a metafísica. O último homem é o que abandonando o erro metafísico, as falácias de um mundo verdadeiro, encara o nada e a abertura para a produção de si (NIETZSCHE, 2002 e KLOSSOWSKI, 2000).

Cada um desses críticos apontava para uma finalidade no ultrapassamento das sombras em vista da luz: o Estado positivo, a classe, os cientistas, os intelectuais. Um princípio de ordem que garantisse a unidade diante da questão do mal social: a fragmentação. Todavia, cada uma dessas críticas à religião ancorava-se em certa metafísica secularizada, isto é, em um Deus cuja gravidade se exige em nome da unidade social.¹¹ Isso significava retirar deus, os deuses, os espíritos ou forças imateriais e substituir por um artifício que garantisse, imanentemente, um ponto arquimediano, uma referência última e causa primeira, chamemos de significante mestre, um deus recalque.

⁹ “Três fontes de nosso sofrimento provem: o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (FREUD, 1996b, p. 93).

¹⁰ “É tão impossível passar sem o controle da massa por uma minoria, quanto dispensar a coerção do trabalho da civilização, já que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes [...] Só através da influência de indivíduos que possam fornecer um exemplo e a quem reconheçam como líderes, as massas podem ser induzidas a efetuar o trabalho e a suportar as renúncias de que a existência depende” (FREUD, 1996a, p. 17).

¹¹ Segundo propõe Giorgio Agamben (2008).

A sucessão desses arbítrios realizou os limites dessa arbitragem. As diversas tentativas de encontrar a verdade (no idealismo, no racionalismo, no romantismo, no marxismo etc.), por um lado atualizavam o binarismo arcaico, por outro desarticulavam o próprio recurso binário e a crença progressista articulada como dialética (EAGLETON, 2016).

À medida que as experiências,¹² no século XX, promoveram o esgotamento dessas metafísicas secularizadas, fomentaram, ao que nos parece, a crítica aos críticos, a crítica reflexiva, a qual faz recair os argumentos da crítica à religião sobre os que a criticavam. Tendo como finalidade eliminar as sombras pela luz, encontraram o fim dessa homogenia (equalização das identidades individuais), que buscava fundar o Ocidente em um valor metafísico universal. A crítica à religião cristã ocidental transbordou como fim do homogêneo, da igualdade ontológica, e apontou para a pluralização da sociedade como desafio contemporâneo. Retomando à crítica de Nietzsche, percebemos que a supressão de Deus produziu no centro do Ocidente um nada, um vazio que tragou Deus, a Razão, o Estado, a Classe, o Eu.

O esquema de exclusões binárias, Verdadeiro x Falso, permitia, não apenas fundar o movimento histórico do progresso da racionalidade, como ordenar o mundo a partir de um recalque arquimediano, um deus-recalque. Sobre a Verdade (seja qual for) o mundo poderia manter-se coeso e ordenado por forças centrípetas, as quais operam como agentes de neutralização das forças centrífugas, de fragmentação e relativismo moral. A contraposição verdade e falsidade é reposta aqui nas oposições entre ordem e caos. Mas as verdades, proliferadas, redundaram nos horrores de um século de guerras seculares e experimentos monstruosos.

Se de um lado nos chamam a atenção os horrores que se fizeram em nome da Razão e da Luz, desde o século XVIII até o século XX, de outro lado não devemos ignorar que as sociedades plurais trazem consigo o desafio da fragmentação relativista e certo movimento caótico. Cria-se que a verdade é una e une, enquanto a falsidade desagrega e fragmenta. Os indivíduos, não contando mais com valores supremos e discursos universais que os proveja com identidades homogeneizantes, ainda que heterônomas, tornam-se críticos desses arbítrios da razão, como os da religião, suportados pela autonomia

¹² Lembramos aqui a crítica feita por Lyotard sobre as metanarrativas e as meta-histórias, fundadas numa metafísica, cujo esgotamento passa pelos experimentos sociais no século XX, imbricados com as guerras e as soluções finais dados pelos campos de extermínios, os gulags e o machartismo (LYOTARD, 2010).

de si. Mais do que apenas permanecer na crítica, tais indivíduos buscam narrativas de si, as quais possam dar conta do relativismo fragmentário que os ameaça.

4. Narrativas precárias de si

Até aqui salientamos a pluralização da sociedade a partir das estatísticas sobre as escolhas religiosas, as ateias e as agnósticas, e as sem religião, o que evidenciou nosso interesse acerca desta emergência: o pluralismo e a emergência dos sem religião. Apontamos para as dificuldades de nomear a coisa, isto é, conceituar os sem religião (tanto apontamos para os limites inerentes à inscrição dos sem religião como uma religião apropriada pelo individualismo radical,¹³ quanto para os limites da busca de um conceito intersticial, entre a fé e a razão que definiu particularmente os sem religião), o que nos conduziu a dar crédito às declarações desses indivíduos a respeito de suas escolhas e o que podem vir a dizer sobre o que entendem destas. Buscamos, em outro momento, perceber como a Modernidade atualizou a lógica binária em seus diversos discursos, os quais sinalizavam e buscavam realizar o ultrapassamento do obscurantismo religioso pela luz da razão. O binarismo, o qual se mostra tributário de uma lógica milenar, preservada pelo cristianismo e atualizada pelos Iluministas, encontrou seus limites quando o “sonho da Razão produziu seus monstros”.¹⁴

Não nos parece que tratamos aqui, no entanto, do retorno da religião ou mutações desta nem mesmo de uma saída, ou privatização da religião, antes, parece-nos que o pluralismo e os sem religião, em especial, exigem uma caixa de ferramentas específica. Não podemos mais, simplesmente, dizer que os sem religião são jovens que, por conta da imaturidade própria da idade, ainda não escolheram crer ou não crer, nem mesmo dizer que haja uma suspensão, um adiamento da decisão,¹⁵ entre a crença e o ateísmo, até um tempo de maturidade, quando se tornarão adultos plenos e identificados. Essa leitura é confrontada com os dados estatísticos dos últimos dois censos, os quais nos apontam para os sem religião em todos os estratos etários.

Também suscita dúvidas a tese que preconiza que o pretenso sincretismo religioso dos, chamados, neopentecostais, aliado às ditas religiões de nova era,

¹³ Como nos propõe Robert Bellah e Richard Madsen (2007).

¹⁴ Segundo as palavras de Goya (GOMES; PETTY, 2017).

¹⁵ Como parece defender Clara Mafra (2013) e tal mantém o velho binarismo que ordena a sociedade a partir do homem-adulto-escolarizado.

com as possibilidades de terapias de autoajuda, tenham produzido, digamos assim, um caldo caótico de dúvidas viróticas, o qual redundaria nessa escolha por não escolher.¹⁶ Nesse caso, a questão se coloca como uma escolha equivocada ao se abandonar a religião, que está articulada ao medo do vazio niilista secular, redundando numa determinação fragmentária, pela via da atomização religiosa. O indivíduo manteria suas crenças religiosas, sem a pertença e a identidade religiosa, negando-se, concomitantemente, ao vazio ontológico que, supostamente, o ateísmo implicaria. A crítica parece a respeito da negação do salto desde o obscurantismo civilizatório da religião para a racionalidade moderna, autárquica, determinando uma escolha pelo relativismo fragmentário, o qual radicaliza as brumas, e o precipita no caos. Entre o obscurantismo religioso e o niilismo ateu, se escolheria quebrar o espelho.

Outro caminho que é apontado para a emergência e o crescimento dos sem religião tem como chão uma das teses da secularização, a saber, no arrefecimento institucional, que se articula com a individualização da religião, sem a institucionalização.¹⁷ Essa leitura opera com dois componentes razoavelmente antagônicos, o da secularização (que sinalizaria a privatização da religião) e o da individualização, a qual passa a exigir uma religião íntima e incomunicável.¹⁸ Conforme nossa leitura já apresentada, a secularização está articulada com certa lógica binária e identitária, que se funda na filosofia do progresso, na crença na razão e na identificação do indivíduo com um todo homogeneizante e abstrato (Classe, Nação, Homo Oeconomicus etc.), cuja divindade é, no mínimo, eclipsada. A secularização aponta para o movimento de saída da religião do espaço público, sendo relegada ao espaço privado num primeiro momento, e em um segundo momento, a religião não faz sentido algum para o indivíduo. O homem que surge na secularização é o homem abstrato, certa transcendência da humanidade, fundado na imanência da Razão. Por sua vez, a individualização da religiosidade desinstitucionalizada pode ser melhor referenciada em Stirner e Kierkegaard (LÖWITH, 2014, p. 398-414), e a consequente perspectiva do homem concreto, factual, empírico. Se de um lado o arrefecimento nos parece efeito do pluralismo, e de outro lado a sua crítica às identidades heterônomas, universalistas e homogeneizantes, a individualização da religiosidade é o desafio que se apresenta à nossa pesquisa.

¹⁶ Como nos apontaria Alexandre Fonseca (2017).

¹⁷ Conforme leitura de Ronaldo Robson Luiz (2013).

¹⁸ Apontamos para o texto de Moniz, 2017, o qual nos apresenta este duplo momento: secularização e individualização.

Nesse sentido, pensar na crise institucional e o movimento dos sem religião como produção de uma religiosidade própria, subjetivada, individualizada, de um lado traz os desafios da fragmentação e atomização radical dos indivíduos, de outro, avilta a hipótese de que a identidade dos sem religião mantém-se tributária à identidade religiosa,¹⁹ uma vez que é uma crise, a qual pode ser, hipoteticamente, revertida, inverter a tendência. As religiões institucionais continuam apelando aos desviados, permitindo aos sem religião um distanciamento relativo, um manter-se próximo, ainda que fora, como um filho pródigo, lhe negando a racionalidade, a autonomia. Devemos marcar, de passagem, que o que é posto no epicentro crítico de sociedades plurais não são as instituições, religiosas ou não, mas a produtividade de identidades heterônomas, universalistas e homogeneizantes. Não nos parece, a partir da perspectiva pluralista, que devamos apontar para a crise da religião, mas crise das escolhas excludentes do tipo “ou-ou”, nós x eles, determinadas por crenças binárias, religiosas ou seculares. Não se trata de escolher entre fé e ateísmo, assim como não se trata mais de identificar-se como homem ou mulher, ou defender o público ou o privado. O pluralismo aqui ressaltado, também nos coloca para além das escolhas entre comunitarismo ou relativismo.

Por sua vez, e os sem religião nas periferias urbanas brasileiras nos permitem essa proposição, não é um abandono do social em vista do individualismo. Os sem religião nas periferias urbanas, com sua precariedade e vulnerabilidade, nos permitem pensar numa crença individualizada crítica com apelo ético, portanto, que precariza e tenciona a individualidade diante daqueles com os quais se solidariza.²⁰ Nenhum dos dois polos subsiste hegemonicamente. Não se trata de escolher entre liberdade e igualdade, de maneira excludente, ou hierarquizada. Antes, a igualdade ontológica sem recalcque metafísico abre o horizonte a liberdades precárias.

Assim, podemos, certamente, nos referir à crise das instituições religiosas, mas não tendo como referência primária aquela crise pensada pelas teorias da secularização. Podemos pensar na crise institucional na medida em que pensamos na crise dos fundamentos lógicos e binários das instituições, os quais configuraram a escolha entre fé e razão, crença ou ateísmo, isto ou aquilo. Dessa maneira, os sem religião se distinguem tanto da religião quanto

¹⁹ Vide Villasenor, 2011.

²⁰ Devemos destacar a pesquisa de campo apresentada por Rivera, que aponta para o caráter solidário das relações sociais no interior de favelas na periferia de São Bernardo. Os grupos mais vulneráveis articulam uma economia de trocas que visa suprir as carências individuais, apoiadas numa ética não referenciada em institutos formais (RIVERA, 2012).

dos ateus e agnósticos; assim como são distintos daqueles que se digladiam a partir da propriedade da verdade, sem cair no erro relativista. Os sem religião, como nos aponta Denise dos Santos Rodrigues (2007), se voltam para uma religiosidade sem religião, que está articulada com a crítica institucional. Contudo, devemos ir além desse ponto marcado pela crise institucional e religiosidade individualizada.

Se em dado momento a modernidade realizou um trabalho crítico sobre a ordem precedente, cujas crenças estavam amalgamadas com as da religião, em outro momento, no século XX, o trabalho crítico voltou-se sobre a própria modernidade, tornando-a objeto da crítica. Esta se deu em, pelo menos, três frentes: o retorno da religião, a pós-modernidade e a reflexibilidade crítica. Podemos dizer que o retorno da religião é algo como um movimento nostálgico de retorno aos fundamentos verdadeiros, o qual propicia e fomenta os comunitarismos religiosos e ideológicos. Enquanto a pós-modernidade escancara o relativismo ético, radicalizando o niilismo ontológico, desagregando e fragmentando o viver comum. A reflexibilidade crítica, por sua vez, questiona as crenças e instituições modernas, enquanto crítica imanente e comprometida, não apenas com a contemporaneidade, como com a ética e a vida comum. Essa reflexibilidade crítica, como nos mostram os trabalhos de Anthony Giddens, Beck e Lash (2012), ultrapassa os limites da academia, e é realizada nas ruas e casas, o que nos permite aproximá-la do cosmopolitismo. O homem e mulher comuns realizam tal crítica sem a necessária tutela institucional.

Ao realizarem a crítica reflexiva sobre as crenças e instituições modernas, os comuns também absorvem a crítica à religião: suas crenças e instituições. Ao mesmo tempo em que realizam tais críticas, mantêm-se em diálogo com as crenças e instituições que criticam. Enquanto criticam tais crenças e instituições, mantêm estes como o outro do diálogo, portanto, rejeitam a intolerância própria de quem contemplou a verdade. As críticas e os horizontes passam a ter sentido em autobiografias tecidas como narrativas de si,²¹ em busca de autenticidade, precária e provisória. O que é importante salientar aqui é que estes sem religião nas periferias brasileiras agem de maneira ra-

²¹ “Uma parte importante da inautenticidade da narrativa parece ser o pressuposto de que a vida é passível de compreensão e, portanto, de controle. Faz parte da natureza da narrativa explicar; ela sente-se forçada a relatar como as coisas são e até mesmo por que isso acontece [...] A história não é contada por um idiota, mas por uma consciência racional que percebe nas coisas os processos que constituem sua razão de ser e que deriva dessa percepção um princípio de conduta, uma forma de viver entre as coisas” (TRILLING, 2014, p. 150-151).

cional e criativa,²² tendo em vista a autobiografia a partir de narrativas de si as quais são tecidas no diálogo, no reconhecimento. Não há minoridade e lugar privilegiado do discurso. Por isso nos parece crucial acreditar em suas declarações de si como sem religião. A legitimidade da autonomia da escolha e autodeclaração como sem religião não é um artifício de pesquisa, mas a assunção de credibilidade e autoridade desses declarantes, é a superação da hierarquia clerical em prol do laico.

Retornando brevemente, haveremos de lembrar a percepção de certo esgotamento dos esquemas binários, aqueles que ofereceriam identidades fixadas numa relação ou-ou, nós-eles, de exclusões, assim como dos questionamentos sobre as homogeneizações sociais abrangentes ou de fechamentos multiculturalistas (homogeneizações internas e incomensurabilidades grupais, que ativam e radicalizam intolerâncias recíprocas), e seu contraponto o relativismo. A presença dos sem religião sinalizaria para uma alternativa no interior da pluralidade, como elemento plural que, no entanto, fugiria do conceito de viés relativista dado sob a égide de cada indivíduo e sua religião. A questão dos sem religião nas periferias urbanas não trata da religião do indivíduo,²³ mas de uma religiosidade crítica a partir do indivíduo que se coloca diante do outro, num movimento ético. Como tal, tanto se coloca criticamente diante da religião, quanto da secularização, resistindo à heteronomia homogeneizante das identidades fixadas, assim como se afasta da fragmentação da individuação solipsista, determinada pela proposição de uma religião atomista.

Os sem religião, nas periferias urbanas brasileiras que alguns pesquisadores têm encontrado, longe de estabelecerem religiões de indivíduos, mostram-se preocupados com uma ética compromissada com a solidariedade e se voltam para a partilha de bens comuns, desafiados, constantemente, com a vulnerabilidade social e a precariedade de suas identidades. Essa disposição razoavelmente comum de suas vidas, vulneráveis e precárias, cuja ação está direcionada para a comunidade, conduz-nos ao encontro de ideias cosmopolitas, aquelas que apontam para o comprometimento e reconhecimento dos mais vulneráveis, aos quais se lhes confere a legítima palavra que se direciona publicamente (ROUANET, 1990). Para Anthony Appiah,²⁴ o cosmopolitismo

²² Indo além do caráter solidário, já apontado, Boudon aponta para a racionalidade das ações, escolhas e projetos daqueles que estão nas periferias de sociedades desiguais. As diferenças em racionalidades não implica em graus de racionalidade, mas enfrentamento de situações e condições distintas (BOUDON, 2009).

²³ Como propõe Bellah; Madsen, 2007.

²⁴ “Primeira estirpe do cosmopolitismo: o reconhecimento da nossa responsabilidade face

se afasta da humanidade abstrata e se volta ao reconhecimento de demandas individuais de homens e mulheres concretos, por meio de diálogos e conversações, fazendo apelo aos valores comuns, o que abre vias para a construção de ampliação do bem comum a mais indivíduos.

O desafio é perceber que esses indivíduos, sem religião, não se fecham em comunidades tradicionais, que circunscrevem fronteiras normativas de identidade. No entanto, produzem suas narrativas precárias a partir das muitas narrativas precárias, do outro, com as quais se solidarizam. Sua vulnerabilidade social se imbrica com a precariedade de si. Esse indivíduo vulnerável e precarizado não se deixa capturar pelo discurso da minoridade, antes, lança-se na produção de si, com autonomia. Neste encontramos o desafio premente no qual está colocada a nossa pesquisa: reconhecer o sem religião como alguém que, ao se afastar da identificação com a religião, não se deixa tomar pelo discurso secular (problemático desde os seus fundamentos filosóficos), antes, resistindo a ambos os extremos, produz narrativas de si que tanto coloca em marcha uma narrativa de autenticidade, quanto se volta para uma ética da partilha do bem comum.

Em consonância com o que já dissemos, isto é, da impossibilidade de um conceito que seja abrangente o suficiente que possa identificar os sem religião, promovendo, assim, uma identidade que lhe seja imputada de fora, ao mesmo tempo em que nos permita reconhecer nestes sem religião uma racionalidade tal que eles mesmos possam dizer-se de si mesmos sem recorrer a um empréstimo não satisfatório, devemos ratificar a proposição de dar crédito aos sem religião quando se autodeclaram como tal. É a expressão de si mesmo, ainda que precária, que deve nortear o reconhecimento de sua escolha: nem religioso nem arreligioso, com religiosidade, mas sem pertencimento. Alguém que hoje pode estar próximo do cristianismo, amanhã do xamanismo, em outro dia do agnosticismo, sem superar e abandonar a experiência passada, mas a recolocando no tecido de suas próprias narrativas.

Reconhecemos, aqui, a legítima fala autodeclaratória, a racionalidade crítica e a crença desses indivíduos sem religião. Reconhecemos a igual maioridade dos sem religião na produção de suas narrativas de si, articuladas, com

a cada ser humano” (APPIAH, 2008, p. 25). “Os cosmopolitas partem do princípio que todas as culturas têm suficiente margem de manobra no seu vocabulário de valores para permitir o diálogo. Mas não supõem, como alguns universalistas, que poderíamos todos chegar a acordo se partilhássemos o mesmo vocabulário” (IDEM, p. 68). “Um cosmopolitismo sustentável tempera o respeito pela diferença com o respeito pelos atuais seres humanos” (IDEM, p. 117).

os quais se solidarizam, e que oferece sentido às suas narrativas. Reconhecemos nestes sem religião a maioria que suporta a autonomia de dizer de si por si, dizer esse que se estende como produtores de suas narrativas de si. Narrativas estas que não são fixas, mas que articulam, precariamente, como pluralidade, rompendo com o eu ensimesmado, fechado sobre si mesmo, próprio de um cosmos obsoleto. Os sem religião são, em nossa perspectiva de pesquisa, autênticos e racionais, enquanto produtores de si mesmo, os quais resistem, concomitantemente, à fragmentação relativista e à heteronomia pela via da ética solidária, sem apelo à individuação solipsista.

5. Os sem religião e as periferias brasileiras

A presença dos sem religião nas periferias urbanas brasileiras tem sido notada por pesquisadores, cujos trabalhos nos permitem pontuar não apenas a autodenominação laica, como suas escolhas a partir de uma flexibilidade livre e igual, articulada com uma ética solidária.

Destacamos a pesquisa realizada com um grupo de jovens entre 14 e 21 anos de idade, na periferia do município de Juiz de Fora, no Estado de Minas Gerais, moradores do bairro de Dom Bosco, local chamado de Chapadão, autodenominados sem religião. Tais jovens buscam confrontar a fragmentação identitária e a instabilidade coletiva por meio de um projeto comum, coletivo (STEPHAM, 2013, p. 90). Contrariamente ao que poderíamos supor, a de uma experiência comunitária decorrente da pertença às instituições sociais, como igreja e escola, buscam nos arranjos comuns reconhecidos por eles mesmos, maneiras de autoidentificação, resistindo à identidade pela via do pertencimento religioso e escolar (STEPHAN, 2013, p. 93). Tais jovens buscam a mútua cooperação, por meio de um projeto musical comum.

Um deles diz ter se afastado da religião “pois não gosta do que acontece nas igrejas em termos das falas dos padres e das exigências das igrejas evangélicas que não deixam que ele faça o que quer” (STEPHAN, 2013, p. 104). Outro dirá que a religião perdeu a prioridade em sua vida e que em momento de necessidade (fora preso) não obteve ajuda dos religiosos (STEPHAN, 2013, p. 105). Se de um lado as instituições não lhes são úteis, alguns alegam se voltar a Deus quando se veem em apuro, ou, buscam auxílio entre os amigos próximos (p. 126). Estão distantes dos interesses da religião e dela se distanciam, enquanto se voltam para certa partilha do bem comum. Por fim, constata a pesquisadora que “...alguns adolescentes vivem mesmo sem religiões, outros são indiferentes, outros não falam de suas religiosida-

des porque não possuem a linguagem religiosa” (STEPHAN, 2013, p. 130), mais ainda, entender que na ausência de uma linguagem que dê conta dessas experiências heterogêneas singulares e partilhadas, talvez, “declarar-se sem religião pode ser pensado como protesto e resistência” (STEPHAN, 2013, p. 133-134).

Outro trabalho sobre os sem religião foi produzido na Baixada Fluminense, no Estado do Rio de Janeiro. Segundo a pesquisa, podemos dizer que negar as autodeclarações desses indivíduos é lhes negar a própria cidadania, ou seja, é restringir a autonomia e a autenticidade, a liberdade de compor sua própria biografia, estando eles reféns de identidades impostas de maneira heterônoma. Ademais, haveria dois grupos distintos de sem religião: os ateus e agnósticos, descrentes ou duvidosos da crença no transcendente, e os sem religião, “com religiosidade”, aqueles que se afastam das instituições religiosas, mas mantêm alguma forma de crença religiosa, os quais deslocam sua religiosidade para a esfera íntima e se desprendem das crenças e práticas institucionais (RODRIGUES, 2012, p. 1.135-1.136).

O traço marcante dos sem religião é o distanciamento das instituições. Os ateus e agnósticos rejeitam ou duvidam de alguma crença remanescente, enquanto os demais procuram manter certa religiosidade. O que se configura aqui é uma crise de credibilidade das instituições e uma liberdade individual de compor suas crenças (RODRIGUES, 2012, p. 1.142). Por fim, cabe destacar que, para Rodrigues:

Em geral, aquele que muda de sistemas de significados também muda de relações sociais, redefinindo sua identidade em função do outro, de uma subcultura. Então, um contexto específico de aprovação de determinado estilo de vida torna-se indispensável, o que pode ser remetido ao caso dos sem religião, cujo ambiente dinâmico e de alta reflexividade possibilita seu desprendimento das instituições religiosas (RODRIGUES, 2012, p. 1.144).

Os sem religião, pela via de uma crítica à instituição religiosa, promovem um movimento de saída da instituição, sem que abandonem a religiosidade, voltando-se, assim, para a comunidade e para valores que integram e articulam aqueles que também podem ser os da religião. Criticam as instituições, não apenas as religiosas, enquanto se voltam para a comunidade imediata, articulando valores que a ultrapassam. Uma comunidade que se volta para a partilha do bem comum.

Ao sul da Região Metropolitana de São Paulo, na cidade de São Bernardo do Campo, podemos, também, encontrar indivíduos que se autodenominam sem religião. É possível verificarmos, nessas periferias, “práticas de reciprocidade de bens materiais e simbólicos dos moradores (de favelas, ou comunidades vulneráveis)”; tais práticas “encontram sua eficácia nas redes sociais, de parentesco, de vizinhança, de lugar de origem, de migrantes, e também em redes religiosas” (RIVERA, 2012, p. 25). As relações nesses espaços sociais fundam-se em credibilidade mútua, em confiança recíproca. A pesquisa aponta para o fato que é cada vez mais comum nessas periferias e comunidades, diante da indagação sobre a pertença religiosa, ouvir como resposta: “‘Não tenho religião no momento’, ‘Não frequento nenhuma igreja’, ‘Eu ia, mas agora eu estou quieto’, ‘nunca fui membro da igreja’, e ‘Acredito em Deus, mas, não vou à igreja nenhuma’” (p. 50). A relação entre pertencer e crer se dissolve diante da autenticidade como liberdade partilhada.

Ao norte do município de São Paulo, nos bairros de Cidade Tiradentes e José Bonifácio, na Zona Leste, periferia paulistana, outra pesquisa nos permite reconhecer os sem religião. Para estes a crença em Deus lhes permite dizer que “se não for Deus nós não vive” (NICOLINI, 2017, p. 487). Outro dirá que Deus é aquele que ouve as orações e reza em momentos de incertezas (NICOLINI, 2017, p. 491), ou mesmo, que Deus é “uma força maior [...] uma força criadora” (NICOLINI, 2017, p. 492). Para alguns a comunidade e a presença reconhecida de amigos aponta para um que “Deus... é isso aqui! É o ar, Deus é o amor” (NICOLINI, 2017, p. 502).

Se de um lado as crenças no que chamam de Deus variam amplamente, sem que isso crie um acirramento doutrinário em torno de dogmas, é o conflito permanente entre os religiosos²⁵ e o descompromisso desses religiosos, entre a moral que apregoam e as ações nem sempre correspondentes, que determina a crítica e o afastamento das igrejas. Estes sem religião apelam para a tolerância religiosa e social como contraparte das diferenças de crenças. A crítica à religião ainda passa pela crença que “Ele não está na Igreja, Ele está dentro de mim” (NICOLINI, 2017, p. 490), enquanto outro jovem nos diz que ir à igreja é “encheção de saco [...] o pessoal só fala, fala, fica orando” (NICOLINI, 2017, p. 492).

²⁵ Nos termos de nosso texto, diríamos que tal embate toma a versão de um comunitarismo eclesial, isto é, cada comunidade se percebendo portadora da verdade, legitima-se no direito de combater as mentiras, heresias, desvios.

Há uma crença em Deus e uma crítica à religião, e a superação dessa contradição se dá em torno de uma identificação íntima como filho de Deus. Mas essa crença não é uma fé mística, antes pragmática, que lhes permite uma mútua identificação com igual dignidade humana e a liberdade de, “ir à luta” (NICOLINI, 2017, p. 503), isto é, de enfrentar as dificuldades próprias daqueles que vivem nas periferias urbanas brasileiras. Esse movimento de interiorização do valor e dignidade humanas a partir da crença compartilhada, coopera, no dizer dos sem religião, com um movimento pragmático de se voltar para a ação. Contudo, não é qualquer ação, pois, segundo seus depoimentos, voltam-se contra o individualismo possessivo, o acumular para si os benefícios dessa herança divina. Os sem religião foram unânimes em demonstrar sua crença que o mal é esse fechamento sobre si mesmo, esse acumular de bens para benefício individual.

É nesse sentido que se voltam contra as igrejas, pois as defesas dogmáticas vão além do reforço à verdade contra as mentiras; antes, buscam determinar para si a exclusividade da verdade, para além do qual tudo é mentira, e dentro da qual há a exclusividade da salvação. O rico e as igrejas, que acumulam para si, são a expressão do mal, enquanto o bem, aquela prática cotidiana dos filhos de Deus, os quais vão à luta, é a partilha dos recursos e das carências. Seja na participação em movimentos políticos-sindicais, em movimentos sociais, ou nas comunidades e famílias, há uma ética do bem comum, que se volta contra a ética da acumulação e do individualismo.

Os sem religião criticam a apropriação da verdade, promovida pelas instituições, a igreja e também a religião. No entanto, encontram em sua filiação divina a mesma dignidade humana que os auxilia numa ética da partilha do bem comum. Transpõem para além da comunidade local os valores éticos nos quais se fundam. Suas lutas políticas, sociais e comunitárias (e familiares) não visam um bem pessoal, mas se referenciam naqueles valores que entendem que devem ser defendidos, muitos dos quais herdaram da própria religião. Valores esses que permeiam a comunidade, mas que a extrapolam.

Os sem religião, um nome precário cuja expressão mais aproximada, talvez (eles nos digam) seria a de que são os produtores de uma religiosidade laica: autopoiesis de uma religiosidade laica, a qual demanda de nós, os interessados, uma paradigmática ferramental ainda por encontrar.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **El reino y la gloria**. Buenos Aires, AR: Adriana Hidalgo, 2008.
- APPIAH, Anthony. **Cosmopolitismo**. Lisboa: Europa América, 2008.
- BAUBERÓT, Jean; MILOT, Micheline. **Laïcité sans frontières**. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- BELLAH, Robert; MADSEN, Richard and others. **Habits of the heart: Individualism and commitment in American life**. Los Angeles: California University, 2007.
- BENJAMIN, Walter. **Capitalismo como religião**, O. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BOUDON, Raymond. **Relativismo**, O. Lisboa, PO: Gadiva, 2009.
- COTTER, Christopher R. Without God yet not without nuance: A qualitative study of atheism and non-religion among Scottish University students. In: **Atheist identities – Spaces and Social Context**, v. 2, p. 171-193, 2014.
- DWORKIN, Ronald. **Religion without God**. Washington, DC: Library of Congress, 2013.
- EAGLETON, Terry. **Morte de Deus na cultura**, A. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- FONSECA, Alexandre. **Nova era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem religião**. Extraído de: <https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/855/740>, em 31/08/2017.
- FREUD, Sigmund. **Futuro de uma ilusão, O**. Rio de Janeiro: Imago, 1996^a.
- FREUD, Sigmund. **Mal-estar na civilização, O**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: UNESP, 2012.
- GOMES, Aline Ferreira; PETTV, Luiz Fernando. **Luz e razão: a sede de Goya**. Extraído do <http://www.unicamp.br/chaa/PDFTrabs/MI-Osonodarazao.pdf> em 31/08/2017.
- KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- LÖWITZ, Karl. Marx. In: **Sentido da história, O**. Lisboa, PO: Ed. 70, 1991.
- LÖWITZ, Karl. O problema da cristandade. In: De Hegel a Nietzsche: **A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX – Marx e Kierkegaard**. São Paulo: UNESP, 2014.
- LUIZ, Ronaldo Robson. **Religiosidade dos sem religião, A**. Porto Alegre. Ciências Sociais e Religião, ano 15, n. 19, p. 73-88, jul./dez. 2013.
- LYOTARD, Michael. **Condição pós-moderna, A**, 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.
- MAFRA, Clara. Números e narrativas. Porto Alegre: **Debates do NER**, ano 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013.
- MARRAMAO, Giacomo. **Céu e terra**. São Paulo: UNESCO, 1997.
- MILOT, Micheline. **La Laïcité**. Montreal, CA: Novalis, 2008.
- MONIZ, Jorge Botelho. Teorias da secularização e da individualização em análise comparada. São Bernardo do Campo: **Revista Estudos de Religião**, v. 31, n. 2, 2017.

- NICOLINI, Marcos Henrique de Oliveira. **Pensar uma laicidade cosmopolita**. Juiz de Fora: PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 7, n. 1, 2016, p. 372-404.
- NICOLINI, Marcos Henrique de Oliveira. **Religião e poder civil, arranjos e resistências: a autenticidade da religiosidade laica nas periferias**. Curitiba: CRV, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. Lisboa, PO: Ed. 70, 2002.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos acessar aquele velho sentido. São Paulo: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, jun. 1998.
- RIVERA, Paulo Dario Barrera. Introdução. In: **Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro: Estudos de sociologia e antropologia urbanas**. Curitiba, PR: CRV, 2012.
- RIVERA, Paulo Dario Barrera (Org.). **Diversidade religiosa e laicidade no mundo urbano Latino-Americano**. Curitiba: CRV, 2016.
- RODRIGUES, Denise dos Santos. Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. São Paulo: REVER, **Revista de Estudos da Religião**, n. 4, p. 31-56, dez./2007.
- RODRIGUES, Denise dos Santos. Sem religião nos censos brasileiros, Os: sinal de uma crise de pertencimento institucional. In: **Dossiê: Religião e o censo IBGE 2010**. Belo Horizonte. PUC-MG: Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1.130-1.153, 2012.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Ética e Antropologia. In: **Estudos Avançados**, vol. 4, n. 10, São Paulo, set./dez. 1990, p. 110-150. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em 03/03/16.
- STEPHAN, Ana Maria. Deslocamento da religião do discurso dos adolescentes. In: **Adolescentes e a poética das religiosidades: Reflexões sobre (des)crenças e invenções**. Juiz de Fora: Tese de Doutorado apresentada ao PPG-CD da UFJF, 2013.
- TRILLING, Lionel. **Sinceridade e autenticidade: A vida em sociedade e a afirmação do Eu**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- VERDELHO, Telmo. Clérigo/Leigo: nota filológica. In: **Variações sobre o tema anticlerical. Aveiro, PO: Universidade de Aveiro: Centro de Línguas e Cultura, 2004.**
- VILLASENOR, Rafael Lopes. **Crise institucional: os sem religião de religiosidade própria**. São Paulo: Revista Nures, n. 17, jan./abr. 2011.