

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
CURSO STRICTU SENSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM SOCIOLOGIA
LINHA DE PESQUISA: SOCIEDADE E CONHECIMENTO
SUB-LINHA: SOCIOLOGIA DA MORAL E DA RELIGIÃO
ALUNO: RICARDO CORTEZ LOPES
MATRÍCULA: 00159931

A situação da Religião com relação a Universidade Laica : uma análise a partir da perspectiva dos atores

Dissertação submetida à Banca examinadora como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra Raquel Andrade Weiss

Agosto, 2015

AGRADECIMENTOS

CIP - Catalogação na Publicação

Cortez Lopes, Ricardo

A situação da Religião com relação a Universidade Laica : uma análise a partir da perspectiva dos atores / Ricardo Cortez Lopes. -- 2015.
230 f.

Orientadora: Raquel Andrade Weiss.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2. Sociologia da Moral. 3. Laicidade. 4. Sagrado. 5. Universidade. I. Andrade Weiss, Raquel, orient. II. Título.

Devo agradecer a uma série de pessoas nesse espaço. Em primeiro lugar, agradeço aos professores Alfredo Gugliano e Daniel Mocelin por terem me incentivado a me inserir na Sociologia, me alertando da seleção de mestrado. Tenho uma dívida enorme para com vocês por terem percebido a minha inclinação de pesquisador. Sem vocês, eu não teria nem pensado em concorrer na seleção para realizar esse mestrado, que mudou a minha vida. Não fosse essa esperança depositada em mim, provavelmente estaria inserido no setor de serviços, me divertindo bem menos e talvez ganhando um salário menor. E o pior: sem saber o que fazer da vida.

Agradeço aos meus colegas de “sala”: Rhuany, Fábio (bolsista da Rhuany), Wagner, Bruna e Jade. Sem vocês aquela sala seria bem menos divertida e com bem menos risadas! Isso sem contar os grandes amigos da ONGEP, que trazem também muitas alegrias para a memória. E uma memória cheia de alegrias é a minha definição de felicidade.

Agradeço aos meus colegas de mestrado, pela primeira vez me senti totalmente identificado com uma turma. Nunca esquecerei dos momentos no intervalo, dos churrascos (em um deles eu não consegui achar o local do churrasco mesmo passando na frente do local).

Agradeço à todos os orientadores - sim, estive meio perdido por um tempo, mas já me achei! - que agregaram “tijolos” à minha trajetória mesmo que não tenham participado diretamente do projeto. Ao professor Carlos Alberto Steil, que ajudou a confirmar a minha paixão por estudar Religião de um ponto de vista da pesquisa social, e que me inseriu no Núcleo de Estudos da Religião; à professora Lia Levy, por me apresentar a hermenêutica como constituidora do que eu já fazia sem nenhum preparo teórico, e também por me ensinar a pensar com mais rigor lógico e clareza dando verdadeiros “nós” na minha cabeça com suas argumentações; à professora Clary Milnitsky Sapiro por ter acreditado em mim quando ninguém mais acreditava, e pela orientação na construção do projeto (sem essa ajuda, nunca teria ingressado no mestrado, porque não teria literalmente nada para apresentar) e também por ter me ensinado a técnica da análise de conteúdo (a qual eu tenho muito carinho intelectual e afetivo e que encampa minha orientação hermenêutica para o paradigma científico).

Um agradecimento muito especial à professora Raquel Andrade Weiss, que aceitou me orientar sem ter nem ideia de como era minha personalidade ou meu empenho pessoal (e se eu descobrisse que era de outra área novamente? Já tinha passado por várias

mesmo!). Espero que tenha valido a pena ter me orientado, porque eu dei tudo de mim para que valesse a pena ter assumido o risco. Um risco que ainda veio com uma saia justa: com alguém te perguntando num corredor cheio de gente. “professora, a senhora não quer me orientar?”.

E, se aceitarmos que os objetos também têm agência, como diria Bruno Latour, seria bem plausível agradecer também ao elíptico que compramos e que deixamos na sala. Ao me exercitar nele nas pausas do trabalho, tive muitos *insights* nesses momentos de suspensão.

Gostaria de agradecer ao CPD UFRGS também por disponibilizar meu survey para a sua lista de e-mails, a minha amostra cresceu muito depois disso!

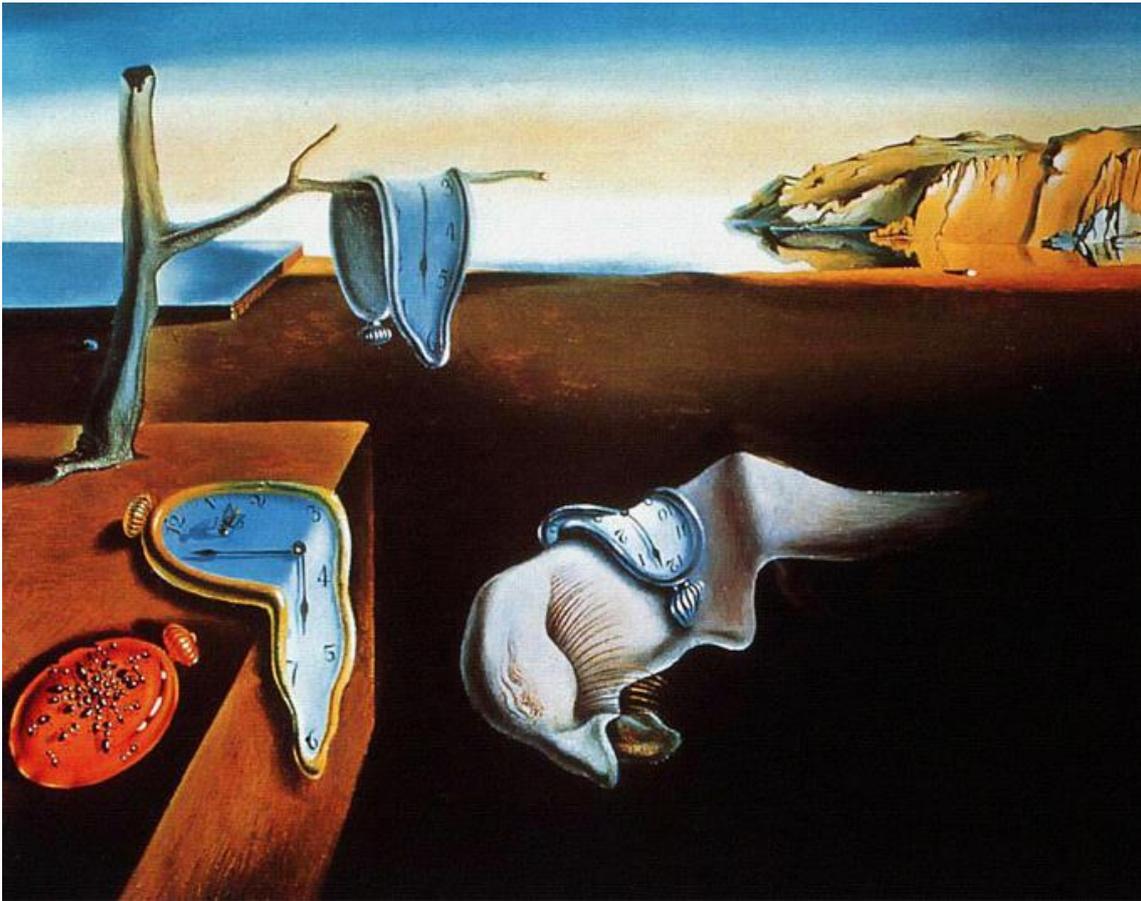
Um agradecimento muito especial ao meu amigo, que ainda é meu colega de mestrado, Fernando Gonçalves, por me ajudar tanto com a parte quantitativa do estudo.

Gostaria de agradecer também ao parecerista número 2 pela análise de um artigo que enviei para a Debates do NER. Muitas das leituras que ele me sugeriu foram úteis para essa dissertação também. Gostaria de agradecer pessoalmente, mas, como não sei quem é, vou ficar torcendo para que porventura ele leia esses agradecimentos e conecte os pontos. Agradeço também aos editores da Revista Contraponto, Luciana Sieber, Rodrigo Dilélio, Gabriela Ramão e Pedro Mello (que ainda veio na minha defesa!) e ao ex-editor Maicon Macedo por toda a prestatividade. Também agradeço à ONGEP, realmente amo aquele lugar e as pessoas que estão lá.

É justo agradecer à secretaria do Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tanto os coordenadores do PPG (que foram na minha época as professoras Clarissa Neves e a professora Marilis Lemos) quanto à secretária, Regiane Accorsi. Senti minhas demandas muito bem atendidas nesse lugar, onde podíamos perceber toda a boa vontade de quem lá trabalhava muitas vezes em difíceis condições de exercer seu ofício.

Uma adição de agradecimentos do que vivi no ano de 2015: agradeço à professora Cíntia Inês Boll por todo o incentivo (e pela ideia do laicismo interacional, grande *insight*) e também ao pessoal da Deu Cria, com quem desenvolvi alguns trabalhos. A vontade de todos vocês de ajudar na Educação – através de recursos à Distância ou na busca pelo existencial - interferiu nesse trabalho. Agradeço também à minha família (que eu já descrevi tanto em outros trabalhos que não quero me tornar repetitivo) e a família da minha noiva - em especial à Fernanda Alves, que me ensinou a nunca desistir mesmo diante de muitas e muitas dificuldades -, a Liliam. E, para ela, agradeço por ter

me ajudado a ter a calma e a atitude positiva para poder fazer uma dissertação de mestrado que foi, além de pacientemente trabalhada, a responsável por me tornar uma pessoa melhor.



Pintura: “A persistência da memória” (1931), de Salvador Dalí (1904-1989)

A senhora acha que é preciso, para ser agrônomo, ter trabalhado pessoalmente na terra ou engordado aves? O mais importante, no entanto, é conhecer a constituição das substâncias em questão, as jazidas geológicas, as ações atmosféricas, a qualidade das terras, dos minerais, das águas, a densidade dos diferentes corpos e a sua capilaridade! Que sei eu? (...) Quisera Deus que nossos agricultores fossem químicos ou que ao menos escutassem os conselhos da ciência! (...) Tenho uma religião, minha religião, e inclusive tenho mais do que os outros (...) muito pelo contrário, eu adoro Deus (...) Mas não preciso ir numa Igreja, beijar travessas de prata e engordar com meu dinheiro um monte de farsantes que comem melhor que nós! (Madame Bovary, pgs. 81 e 133)

Se tu ler esse livro, tu nunca mais vai conseguir acreditar em Deus (Bolsista da Biblioteca ao me entregar, após o registro de empréstimo, um exemplar de “Deus, Um delírio”, de Richard Dawkins)

Logo que se convenceu da existência de Deus e da imortalidade, disse naturalmente consigo: “quero viver com a imortalidade, não aceito meio termo”. Do mesmo modo, se houvesse concluído não existirem nem Deus e nem a Imortalidade, imediatamente se teria feito ateu e socialista (Os Irmãos Karamazov, pg. 29)

"Se Deus não existe, então tudo é permitido."

-Dostoiévski

Cuido que ele ia falar, mas reprimiu-se, Não queria arrancar-lhe as ilusões. Também ele, em criança, e ainda depois, foi supersticioso, teve um arsenal inteiro de credences, que a mãe lhe inculcou e que aos vinte anos desapareceram. No dia em que deixou cair toda essa vegetação parasita, e ficou só o tronco da religião, ele, como tivesse recebido da mãe ambos os ensinamentos, envolveu-os na mesma dúvida, e logo depois em uma só negação total. Camilo não acreditava em nada. Por quê? Não poderia dizê-lo, não possuía um só argumento; limitava-se a negar tudo. E digo mal, porque negar é ainda afirmar, e ele não formulava a incredulidade; diante do mistério, contentou-se em levantar os ombros, e foi andando. (“A Cartomante”, Machado de Assis)

Naquele momento, questioneei meu ateísmo” (colega desabafando que pensou em encontrar um amigo um dia antes de receber a notícia de que ele havia morrido vítima de um assassinato ainda não explicado)

*“É uma tristeza muito grande. **Será que Deus existe?** Todos os dias faço uma oração pedindo que Deus acompanhe ele nas viagens. Entro no carro ou no avião e faço uma oração. Eu não estava com ele ontem?” (João Reis de Araújo, pai do cantor Cristiano Araújo, morto em acidente de carro no dia 24 de junho de 2015)*

“Então a primeira obra do realismo brasileiro é a de um espírito contando a vida antes de morrer. Não é lá muito realista, vocês concordam?”(professor de literatura de um cursinho pré-vestibular)

*É como a luz do sol, que toca o cristal, e em sete cores mostra assim que tudo é natural
(Música “Além do olhar” de Ivo Pessoa)*

*“[...]parece que sua mãe exprimiu várias vezes aos amigos o desejo de ter um enterro religioso”[...]. Embora sem ser ateia, enquanto viva a mãe nunca pensara em religião
(O Estrangeiro, Albert Camus)*

Vital passou a se sentir total/Com seu sonho (de metal) (Vital e a sua moto, Paralamas do Sucesso)

*Eu canto porque o instante existe
e a minha vida está completa.
Não sou alegre nem sou triste:
sou poeta. (Cecília Meirelles)*

Dedico esse trabalho à uma pessoa nos deixou cedo demais: Máximo Rosatti, grande sociólogo e grande figura humana que veio da Itália até aqui para compartilhar tão vasto conhecimento colhido em tão pouco tempo de trajetória. Sabedoria acompanhada de uma gentileza sem igual, apenas semelhante à saudade que fica das boas lembranças cultivadas em tão breve semeadura.

Resumo: Este estudo buscou compreender, a partir de uma perspectiva durkhiemiana, o modo como o princípio de laicidade dos espaços públicos brasileiros pode ter conformado as práticas e as crenças dos alunos portadores de diferentes religiosidades e com o religioso em uma universidade federal pública. Nosso estudo de caso foi a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Assim, foi realizado um *survey* (que obteve 5501 respondentes) e o total de doze entrevistas semi-estruturadas para buscar o modo como se desenvolve essa relação neste ambiente a partir da perspectiva dos atores. Uma das conclusões desse estudo é a de que a existência do princípio de laicidade e certa interpretação própria dos alunos sobre esse princípio organizam a prática religiosa na UFRGS de maneira a tornar bem-vinda sua presença quando esta se processa de maneira superficial, ligada mais à um traço subordinado à identidade dos alunos do que como religião por si. De modo que no momento em que esta norma é transgredida, gera-se um desconforto que pode resultar em questionamentos os quais podem dar a alguns atores a ideia de que a universidade é um ambiente anti-religioso. Essas elaborações de ser e sentir do princípio de laicidade diferem diretamente do arcabouço moderno e pretendemos apontar em que medida isso ocorre.

Palavras-Chave: Sagrado. Religião. Universidade. UFRGS. Laicidade. Sociologia da Moral.

Abstract: This study sought to understand, from a durkhiemiana perspective, how the principle of secularism of Brazilian public spaces may have formed the practices and beliefs of students with different religiosity and the religious in a public federal university. Our case study was the Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Thus, it conducted a survey (which won 5501 respondents) and the total of twelve semi-structured interviews to check how this relationship develops in this environment from the perspective of the actors. One of the conclusions of this study is that the existence of the secularism principle and right own interpretation of the students on this principle organize religious practice in UFRGS in order to make welcome your presence when this takes place in a superficial way, linked to more a dash under the identity of students than as a religion for you. So at the time that this rule is transgressed, it generates a discomfort that can result in questions which may give some players the idea that the university is an anti-religious environment. These elaborations of being and feeling of the principle of secularism differ directly from modern framework and we intend to point out the extent to which this occurs.

Key-Words: Sacred. Religion. University. UFRGS. Secularism. Moral's Sociology.

Resumé: Cette étude a cherché à comprendre, dans une perspective de durkhiemiane, comment le principe de la laïcité des espaces publics brésiliens peut avoir formé les pratiques et les croyances des étudiants avec la religiosité différente et les religieux dans une université publique fédérale. Notre étude de cas était l'Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Ainsi, il a mené une enquête (qui a remporté 5501 répondants) et le total de douze entretiens semi-structurés pour vérifier comment cette relation se développe dans cet environnement du point de vue des acteurs. Une des conclusions de

cette étude est que l'existence du principe de laïcité et propre interprétation droit des étudiants sur ce principe d'organiser la pratique religieuse dans UFRGS afin de faire félicite de votre présence quand il a lieu d'une manière superficielle, lié à plus un tiret sous l'identité d'étudiants que comme une religion pour vous. Donc, au moment où cette règle est transgressée, il génère un malaise qui peut se traduire par des questions qui peuvent donner certains joueurs l'idée que l'université est un environnement anti-religieuse. Ces élaborations d'être et le sentiment du principe de la laïcité diffèrent directement de cadre moderne et nous avons l'intention de souligner l'ampleur de ce phénomène.

Mots-Clave: Sacré. Université. UFRGS. Laïcité. Sociologie de la Morale.

ÍNDICE

1 - INTRODUÇÃO	12
1.1- Revisão Bibliográfica.....	16
1.2 – Metodologia.....	18
2 – SOCIOLOGIA DA MORAL	23
2.1 - A moral e a religião.....	23
2.2 – A noção de Sagrado.....	25
2.3 – Auge e declínio da ideia de secularização.....	29
2.3.1 - Era Secular e Pós-Secular.....	32
2.3.2 - Pluralismo, multiculturalismo e Brasil.....	43
2.4 – Variedades Religiosas.....	45
2.4.1 – Religiosos.....	45
2.4.2 – Agnósticos.....	46
2.4.3 – Ateus.....	48
2.4.4 – Deístas.....	52
3 – UNIVERSIDADE	56
3.1 – Genealogia da Universidade.....	56
3.1.1 - A Universidade no Brasil: orientações e políticas públicas.....	62
3.1.2 - A Universidade Federal do Rio Grande do Sul.....	69
3.2 – Teorias da Modernização.....	74
3.2.1 - Tradição e Sagrado.....	76
3.2.2 - Transição Pré-Modernidade para Modernidade.....	80
3.2.3 – Modernidade e Sagrado.....	81
3.2.3.1 - Modernidade e Religião: a tentativa de domesticação...84	
4 – ATORES	89
4.1 – Representações individuais e representações sociais.....	89
4.1.1 - Representações individuais: carne, ossos e neurônios.....	96

4.1.2 - Representações Coletivas: independência.....	97
4.1.3 - Apropriações dos conceitos anteriores: Hawbwach e Moscovici.....	101
4.2 – Análise dos dados quantitativos.....	111
4.2.1 – Análise dos Gráficos Univariados.....	111
4.2.2 – Análise dos Gráficos Bivariados.....	136
4.2.3 – Breves conclusões dos dados quantitativos.....	155
4.3 - Análise dos dados qualitativos.....	158
4.3.1 – Pergunta 1: pertença religiosa e constrangimento.....	159
4.3.2 – Pergunta 2: religião x ciência.....	165
4.3.3 – Pergunta 3: formação da instituição universitária.....	171
4.3.4 – Pergunta 4: frequência de religiosos e não-religiosos.....	176
4.3.5 – Pergunta 5: classe econômica x opção religiosa.....	181
4.3.6 – Pergunta 6: dias atuais e exercício das crenças.....	185
4.3.7 – Pergunta 7: evidência x conhecimento.....	189
4.3.8 – Pergunta 8: mudança da pertença religiosa.....	192
4.3.9 – Pergunta 9: religião e entrada na universidade.....	196
4.3.10 – Pergunta 10: religião x escolha do curso.....	200
4.3.11 – Pergunta 11: intolerância religiosa e intolerância científica....	200
4.3.12 – Pergunta 12: laicidade e necessidade dela.....	204
4.3.13 – Breves conclusões dos dados qualitativos.....	209
5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	212
6 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	212
7 – ANEXOS.....	226

1 - INTRODUÇÃO

Esse estudo trata, em linhas gerais, do modo como diferentes subjetividades religiosas e não-religiosas se comportam dentro do ambiente constitucionalmente laico chamado universidade pública. Ao se denominar como *laica*, no entanto, a instituição não apenas advoga para si um adjetivo definitivo, mas também a condição de partícipe de um projeto, que é a modernidade, dotada de uma orientação sobre o modo como se deve lidar com a religião e com tudo que seria, em certo sentido, pré-moderno. Portanto, antes de chegarmos propriamente aos resultados da pesquisa, é essencial empreender uma jornada de delimitação dos conceitos que cercam nosso objeto. Nosso objetivo prático com esta pesquisa é divulgar entre os membros da comunidade universitária características dessa própria comunidade universitária e fornecer material para políticas públicas de expansão da universidade.

Por muito tempo os teóricos – entre eles os três fundadores do campo da Sociologia – pensaram a dinâmica social através da teoria da secularização¹ (HÖLINGER, 2003: 65, MARTINS, 2012: 108). Elaborava-se que a contínua racionalização do ambiente social, de uma perspectiva otimista (Durkheim, e de certo modo até mesmo Marx², com a ideia de comunismo) ou de uma perspectiva pessimista (Weber), tornaria o mundo concreto o alvo das aspirações das sociedades, que, por essa razão, relegariam as crenças e atividades religiosas à dimensão doméstica, em um primeiro momento, e, posteriormente, à nulidade (GAUCHET, 2004: 195). A esfera pública, portanto, reino da objetividade e da racionalidade (ARENDRT, 2010: 73, HERVIEU-LÉGER, 1999: 63), espalharia-se para todos os domínios da vida privada. Esse pensamento clássico, portanto, construiu-se em cima de uma binariedade entre religião e modernidade, razão e fé, o que tornaria possível separar essas esferas (DULLO, 2012: 280). Todavia, essa teorização não se confirmou no plano empírico. A religião não se confinou em seu nicho específico, e, além de não ter realizado esse movimento, ampliou a abrangência de sua influência para

¹ Teoria ou tese da secularização apresenta um caráter multidimensional e polissêmico. Como outros conceitos e categorias das Ciências Sociais, não comporta uma única definição. Grosso modo, diz respeito ao refluxo da religião na modernidade. O advento de uma sociedade moderna, marcada pela urbanização, industrialização e pelo progresso técnico e científico acarretaria o enfraquecimento da religião. Diferentemente do que ocorria em sociedades arcaicas, “primitivas” ou tradicionais, onde a religião ocupava um lugar central, na modernidade o sagrado, ou o religioso torna-se uma esfera, um domínio, em separado e restrito (RANQUETAT, 2012: 16)

² Embora na obra de Marx o fenômeno religioso não apareça com tanta força, também existe, ao menos de forma latente, a ideia de que a religião perdeu espaço na modernidade.

campos como a política, a economia, as relações internacionais, etc (GEERTZ, 2001: 151). A religião voltou de sua “sortie” (GAUCHET, 2004: 197) não como um retorno integral daquela religião tradicional da pré-modernidade (HÖLINGER, 2003: 66), mas sim com características próprias e muitas vezes modernas, como a desterritorialização-reterritorialização, transnacionalização, marketing religioso, etc.

A universidade, como uma das expressões dessa esfera pública – nascida da autonomização do campo da ciência e da cultura (MARTINS, 2012: 18, DURKHEIM, 2010: 7) – é um desses locais de racionalidade dessa esfera, e possuiria a missão de resguardar essa razão como um sagrado, responsabilizando-se pela atividade científica em uma sociedade comandada pela ciência e pela técnica (HERVIEU-LÉGER, 1999: 22). Mas será que a universidade também não poderia se constituir em mais um local de expressão dessa religiosidade que volta, ou, de fato, conseguiria se manter alheia a esse movimento? Preliminarmente, afirmamos que, metodologicamente, a universidade pode ser apreciada através de duas dimensões (mais adiante vamos refinar essa afirmação através de apreciações teóricas). A primeira delas é a funcional: a de transmissão de conhecimento em sala de aula na relação pedagógica que, obviamente, varia de um curso para outro, uma vez que nem todos os cursos discutem o assunto da religiosidade. A segunda delas seria com relação com o ambiente: a convivência entre os alunos e professores para além das aulas, algo que não seria tão diferente entre os cursos, pois nesses momentos a religião poderia estar envolvida de uma maneira direta. Essas duas dimensões precisam ser levadas em conta quando se aborda o assunto da universidade, com o intuito de localizarmos nosso objeto de maneira mais precisa. Nosso estudo se focará nesta segunda dimensão, como será possível apreciar mais adiante.

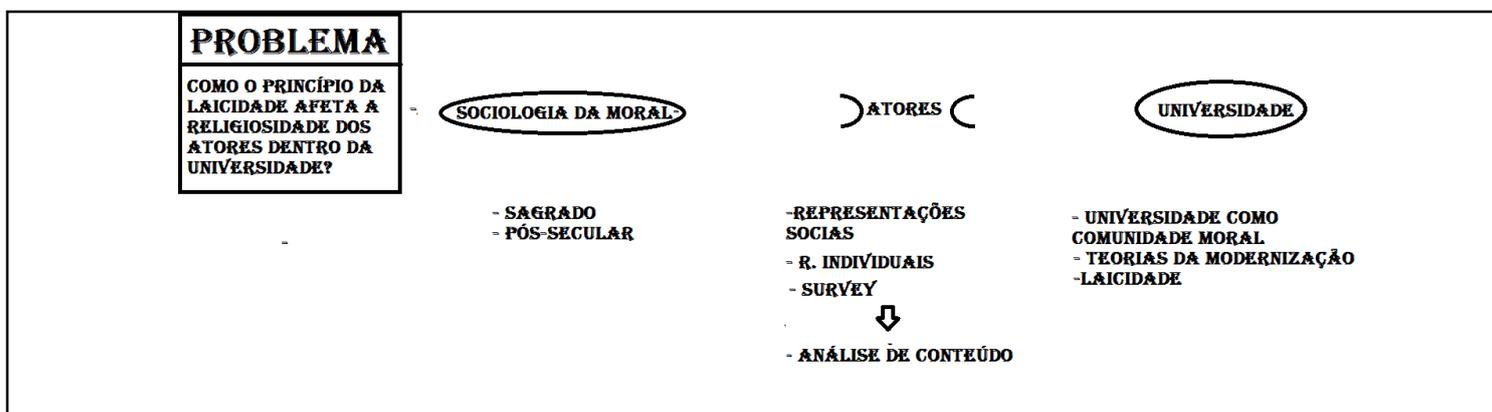
Este é um estudo da relação entre a laicidade constitutiva desse espaço público denominado “Universidade Pública” e a religião a partir da perspectiva dos atores (professores e alunos) que habitam esse espaço, analisadas pelas lentes da Sociologia da Moral, de modo a se buscar compreender a natureza dessa relação e de que modo se dá a articulação do princípio da laicidade com a religiosidade dos diferentes atores. O estudo de caso será desenvolvido na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Intentamos com essa pesquisa, primeiramente, mapear elementos que caracterizam as crenças morais religiosas e não-religiosas, para a compreensão do nosso objeto e, em segundo lugar, pretendemos verificar se a laicidade se faz presente no cotidiano desta universidade – para, então, procurar avaliar se este é um princípio viável no contexto da universidade brasileira.

O estado nacional brasileiro por muito tempo vinculou a legitimidade do seu poder de mando à simbologia cristã, principalmente aquela da Igreja Católica Apostólica Romana. O advento da República, no entanto, erigiu um novo cenário: à moda européia, o Brasil agora passava a ser um estado laico, cuja legitimidade emanava do seu povo, e não do religioso, que, nesse momento, precisaria portanto se privatizar. A esfera pública agora precisava excluir essa influência religiosa, resquício subjetivo que poderia prejudicar o princípio de isonomia entre os cidadãos do novo estado.

Esse cenário descrito no parágrafo anterior todavia não existiu. Foi o projeto da época (e ainda hoje mobiliza uma série de ações na esfera pública, como veremos adiante), mas muitos pesquisadores foram muito argutos em demonstrar que o Brasil não passou por esse processo nas etapas que se costuma atribuir ao surgimento da esfera pública. Para muitos autores (conf. AGAMBEN, 2011), a esfera pública, para além de não ter secularizado a política, teria sido, de sobremaneira, formada pela religião cristã.

O problema que mobiliza o esforço investigativo de nossa pesquisa seria este: no contexto contemporânea, definido como “modernidade tardia” e caracterizado pela constituição de um espaço pós-secular, de que modo os atores vivem e percebem a sua religiosidade no contexto da universidade pública que, em princípio, constitui-se como uma instituição laica e como uma comunidade moral estruturada sobre a racionalidade enquanto sagrado fundamental?

Para tentar responder a esta indagação buscamos articular instrumentais teóricos que pudessem fundamentar a construção do problema e do pano de fundo conceitual, com uma pesquisa empírica que tinha como intuito apreender a percepção dos atores em questão. Assim, organizamos um percurso que guiou nossa estratégia na coleta dos fenômenos relevantes e nos auxiliou na exposição e análise do que foi agrupado. Este percurso vamos descrever a partir de um mapa conceitual:



Um mapa conceitual não possui utilidade se não é acompanhado de uma explicação, de modo que vamos proceder a subsequente elucidação de sua estrutura interior.

Na primeira fileira observamos os três grandes entes envolvidos na pesquisa, que estão embutidos na principal questão com a qual queremos contribuir para a sociologia: a sociologia da moral – enquanto área específica, a universidade – enquanto recorte espacial e os atores – enquanto unidades de análise. Os atores serão o ponto de contato (indicadores) entre as lentes da sociologia da moral (nossa ferramenta) e a universidade (o ambiente empírico). Pois essa será a grande discussão da pesquisa: como a secularização, um valor intrínseco da modernidade, foi absorvida realmente como um valor por uma instituição que traz no seu interior esse projeto moderno? Acreditamos que a Sociologia da Moral possa ajudar a responder essa pergunta, uma vez que concebemos que os atores podem contribuir fortemente nesta compreensão, para além da análise documental de regimentos internos e da Constituição Federal de 1988, que nos permite apreender, do ponto de vista formal, a presença dessa tendência laica nos princípios constitutivos da universidade laica.

Na fileira de baixo há a composição conceitual interna dos entes da primeira fileira. Esses foram formados teoricamente pela conjunção de conceitos selecionados, que os relacionam e os articulam. Assim, sobre a Sociologia da Moral nos referiremos a alguns assuntos clássicos desta abordagem: a noção de sagrado e a noção de pós-secularidade. Sobre a Universidade, alguns assuntos precisam ser considerados da mesma maneira: o seu conceito, a sua apreciação como uma comunidade moral, a teoria da modernização (porque a universidade, nascida da idade média, *torna-se* moderna) e a ideia de laicidade como consequência dessa teoria da modernização. Por último, os atores são compostos por representações sociais e individuais, e estas são acessadas através da análise de conteúdo, mediada por um *survey*.

Será a partir desse mapa conceitual que realizaremos as divisões dos capítulos, de maneira a tornar as partes deste trabalho coesas entre si. Assim, após esse primeiro capítulo, que trata da Introdução a esse estudo, procederemos ao segundo capítulo, que tratará da Sociologia da moral e toda a orientação que pretendemos dar ao assunto. O terceiro capítulo trata da Universidade tanto de uma perspectiva diacrônica como por uma construção teórica. No quarto capítulo, nosso alvo são os atores, que povoam seus ambientes sociais com representações e abasteceram nosso survey com respostas abertas

e fechadas. Neste mesmo quarto capítulo, realizaremos a análise dos dados de uma perspectiva quantitativa e de uma perspectiva qualitativa, com a posterior articulação entre essas duas dimensões para produzir uma reflexão sociológica mais acurada. O quinto capítulo apresentará as considerações finais do estudo.

1.1 – Revisão bibliográfica

A discussão da literatura correlacionada ao tema central desta pesquisa privilegiou trabalhos que oferecessem elementos para pensar a articulação entre religião, laicismo e instituições de ensino. Nesse sentido, apresentamos aqui alguns trabalhos que tematizam essa relação tanto no âmbito das Instituições de Ensino Superior quanto das Instituições de Ensino Fundamental.

Resumidamente, nosso ponto de partida é a revisão da contribuição de Durkheim a partir de duas obras, o livro “A Educação Moral” e o artigo “O ensino da Moral na escola primária”. Nesses textos, o autor observa a educação pelo ângulo da moral e, partindo do pressuposto de que essa moral pode ser ensinada, propõe-se a encontrar um novo fundamento para a pedagogia moderna, para que se possa construir uma solidariedade orgânica, não pautada por uma moralidade religiosa (tal como ocorria com a solidariedade mecânica).

Decidimos dar às nossas crianças, em nossas escolas, uma educação que fosse puramente laica: com isso se deve entender uma educação que abdica de qualquer referência aos princípios sobre os quais repousam as religiões reveladas, que se apóia exclusivamente sobre as ideias, sentimentos e práticas que se justificam unicamente pela razão, em uma palavra, uma educação puramente racionalista” (DURKHEIM, 2008, 19)

Para Durkheim (2007: 68), portanto, apenas a sociedade seria o poder legislador do homem, e as formas religiosas seriam apenas transfigurações simbólicas desse princípio fundamental.

Por outro lado, o artigo “A Transdisciplinaridade e a Dimensão Espiritual Na Educação Superior: Abordagem Teórica”, (BONILLA, 2006: 14) destaca a importância da inserção da espiritualidade no currículo das graduações em Administração de Empresas no Brasil, algo que já ocorre na Europa e nos EUA entre outros aspectos. O autor também se preocupa em como inserir o conceito de espiritualidade em um ambiente

no qual as pessoas, em teoria, já possuem o senso crítico para aderir à espiritualidade sem esta adoção constituir-se por simples coerção: daí a escolha pelos universitários em suas abordagens, e não por crianças.

Oro em seu artigo “Os universitários brasileiros e a religião” identificou quantitativamente crenças, valores, motivações e significações na sua amostragem (ORO, 2004: 65) através de um survey. Assim, o autor revisa a representação social (não intencional) de que os ateus constituiriam maioria em cursos de exatas e em universidades federais, em três cidades distintas do Brasil, Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Luís, em diferentes IES (ORO, 2004: 64).

Em sua tese de doutorado, “Laicidade à Brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos”, Cesar Alberto Ranquetat Júnior se propõe a analisar símbolos religiosos deslocados do seu contexto de culto e situados em espaços públicos, um deles a própria universidade pública. Na tese pode-se encontrar uma série de definições conceituais muito importantes e uma grande quantidade de bibliografia sobre o tema da relação entre estado e religião (relação que não é e não consegue ser neutra), que serão assimiladas de forma mais detida no decorrer da pesquisa.

No artigo de Regina Novaes, “Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares”, os assim chamados “Sem Religião”, no censo do ano de 2000, representavam 10% do grupo amostral, de modo que 9% deste percentual admitia-se como crente em Deus sem inseri-lo dentro de um sistema religioso, constituindo-se o 1% restante como composta de ateus e agnósticos (NOVAES, 2004: 322). A autora afirma que este segmento obteve um crescimento que, todavia, não remeteria a uma crescente secularização do mundo, mas sim a uma maior “oferta” de religiões (NOVAES, 2004: 326). De modo que os jovens conseguem consumir uma série de itens simbólicos religiosos sem obter uma filiação insitucional correspondente, declarando-se, assim, sem religião. Os ateus, por seu turno, ainda são franca minoria, mas estão presentes em todos os territórios nacionais (NOVAES, 2004: 323).

O artigo “Esoterismo, ciência e política: A Nova Era entre estudantes universitários”, do sociólogo austríaco Franz Höllinger, trata de um estudo sobre a Universidade Nacional de Brasília, que tem como a afinidade dos alunos desta instituição com o movimento New Age, para também discutir, em seguida, a suposta apoliticidade dos adeptos do movimento -e nesse sentido, a religião não seria naturalmente conservadora. Invocando Ekkerd Bahr, Höllinger afirma que a religião possuiria duas

funções antagônicas: a de manutenção e a de renovação da ordem social, e que a ênfase em uma dessas funções seria uma contigência histórica (HÖLLINGER, 2003: 72). O artigo traz uma interessante discussão sobre a relação das teorias da secularização com a religião, e a questão das ciências naturais e ciências sociais com relação a uma disposição (expressão que emprestamos de Bourdieu) para aderir ao pensamento religioso ou não. Aproveitamos desse artigo o agrupamento de cursos proposto pelo autor, o qual utilizaremos para o survey: “[...]Física e Química formam o grupo de “ciências naturais”; Direito, Ciências Políticas e Administração formam o grupo de “direito”; Sociologia e Antropologia, o grupo das “ciências sociais”; Artes plásticas e Música, o grupo de “Artes”.” (HÖLLINGER, 2003: 68).

1.2 – Metodologia

A coleta dos dados empíricos foi composta por duas etapas, uma quantitativa, a partir do uso de um survey, e qualitativa, em um segundo momento. A etapa quantitativa coletou uma amostra não-probabilística, uma vez que esta se formou a partir de voluntários, que, em um segundo momento, participaram de entrevistas semi-estruturadas. A análise dos dados foi realizada a partir da técnica de análise de conteúdo.

Segundo o site da UFRGS, o universo de pesquisa no momento da pesquisa foi composto por:

Alunos Matriculados	{	Graduação (presenciais e à distância): 31.587
		Pós-Graduação: 13.624
		Docentes: <u>2.749</u>
		Total: 47960

A amostra do survey que logramos dentro deste universo foi a de 5501 respondentes. Isso corresponde a 11,46 % do universo total de pesquisa. O universo das entrevistas, então, seria a de 5501 indivíduos, mas destes uma pequena parte dispôs o seu e-mail para correspondência.

Nesse sentido, no envio do questionário, o destino da interação foi a população total da UFRGS. Por motivos particulares (mudanças de contas, caixas de SPAM, exclusões involuntárias de mensagens), muito provavelmente a mensagem não tenha chegado à população no total. Destes a quem a mensagem chegou, havia a escolha destes

em responder ou não ao formulário. Ou seja, nesse ponto já possuíamos um espaço amostral que se baseou um pouco no acaso, mas também no voluntarismo. Assim, nossa amostra tem uma natureza não-probabilística, baseada na voluntariedade dupla dos participantes mas que conseguiu atingir uma boa porcentagem da população. Muitos estudos dentro da sociologia, da educação e da saúde se utilizam deste tipo de amostra, que é chamada de amostra por conveniência, cuja validade vem sendo discutida e afirmada por autores como DA ROSA (2004), ALVES (2002), CARVALHO-FREITAS (2010), RIBEIRO (2008), LOOS (2003).

Sendo assim, a primeira etapa se desenvolveu de maneira quantitativa, realizada a partir de um survey online com a possibilidade de um agendamento de entrevista qualitativa. As pistas de como enviar um survey com essa magnitude de alcance foram dadas pela pesquisa de um professor chamado Henrique Nardi, que estuda sexualidade e a UFRGS foi parte de seu ambiente empírico. Assim, entramos em contato com a Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD), com a Associação de Docentes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (ADUFRGS) e com a Pró-Reitoria de Pós-Graduação (PROPG).

Feito o contato com o ator que se dispuser a participar da etapa qualitativa da pesquisa, agendou-se a entrevista. Essas entrevistas foram de perfil semi-estruturadas semi-padronizadas, cujas respostas foram abertas (e gravadas para futuras transcrições), utilizando-se também probes específicos. A concessão da entrevista conservou o anonimato daqueles atores que as concederem.

O tratamento dos dados coletados seguiu a técnica de “Análise de Conteúdo” tal como apresentada e fundamentada por Laurence Bardin (1970). Tal como afirmamos anteriormente, a análise de conteúdo será uma das nossas ligações com o paradigma compreensivo, pois a análise de conteúdo conserva a atitude da hermenêutica de interpretar o sentido escondido de algum discurso, mas a apoia em processos técnicos de validação (BARDIN, 1970: 16), incidindo sobre variadas mensagens relacionadas ou ao locutor dos enunciados ou às condições sociais em que o discurso é produzido (CAMPENHOUDT, QUIVY, 1992: 226).

Essa técnica é definida como um conjunto de instrumentos metodológicos para a análise de uma série de manifestações diversificadas de algum enunciado (BARDIN, 1977: 9), buscando o que está latente ou escondido da mera percepção cognitiva. “[a análise de conteúdo consiste em] Analisar mensagens por esta dupla leitura onde uma segunda leitura se substitui a primeira “normal” do leigo, é ser agente duplo, detetive,

espião...” (BARDIN, 1977: 9). Esta análise “pressupõe processos técnicos relativamente precisos (como, por exemplo, o cálculo das frequências relativas ou das co-ocorrências dos termos utilizados)” (CAMPENHOUDT, QUIVY, 1992: 226) e “permite, harmoniosamente as exigências de rigor metodológico e profundidade inventiva, que nem sempre são facilmente conciliáveis” (CAMPENHOUDT, QUIVY, 1992: 227).

Campenhoudt e Quivy (1992: 227) afirma que os diferentes métodos costumam ser agrupados em duas categorias: quantitativos (extensivos, tomando como base a frequência de certas características do conteúdo ou de sua correlação) e qualitativos (intensivos, buscando a presença ou ausência de uma característica ou de um modo de um elemento que articula os elementos do discurso). Mas o próprio autor reconhece que essa distinção só funciona de uma maneira muito geral, de modo que muitas técnicas e métodos recorrem a essas duas instâncias.

O autor também propõe três grandes grupos de técnicas de análise de conteúdo: as de **análise temática**, as de **análise formal** e as de **análise estrutural**. As primeiras buscam as representações sociais e os juízos dos interlocutores a partir dos elementos constitutivos do discurso. Dentre essas, o autor destaca duas: a **análise categorial** (agrupar certas características frequentes no discurso em categorias que, conforme sua recorrência, demonstram a importância dessa categoria para o grupo) e a **análise de avaliação** (que busca os juízos do locutor, buscando a frequência destes, sua direção e sua intensidade). As segundas se baseiam nas “formas e encadeamentos do discurso” (CAMPENHOUDT, QUIVY, 1992: 228), dentre as quais destaca o autor: a **análise de expressão** (escrutinando a parte subjetiva da forma do discurso afim de encontrar as tendências ideológicas do ator) e a **análise de enunciação** (buscando o modo como o discurso se desenvolve buscando revelar nisto aspectos reveladores do próprio discurso). As últimas buscam a maneira como os elementos implícitos da mensagem podem estar ocultos na estrutura através de sua disposição. Quivy também destaca duas delas: a **análise de co-ocorrência** (que examina as associações de temas para informar as estruturais mentais e ideológicas) e a **análise estrutural propriamente dita** (que busca os princípios que organizam os elementos, em detrimento do conteúdo, para construir um modelo operatório abstrato ou para estruturar o discurso de modo a torná-lo inteligível).

A maioria das técnicas de análise de conteúdo são do tipo temático e sequencial (BARDIN, 1977: 49). As técnicas em questão, oferecidas pelo livro “Análise de Conteúdo”, são a análise dos respectivos tópicos: associação de palavras, questões abertas, entrevistas de inquérito e comunicação de massa. Por conta dos dados se referirem à

entrevista, optamos pela segunda técnica, ressaltando o caráter temático de uma pesquisa textual – “contagem de um ou vários temas ou itens de significação, numa unidade de codificação previamente determinada” (BARDIN, 1977: 77). Definida a técnica de abordagem, inicia-se o método propriamente dito. Bardin afirma que há 3 fases deste método: (a) a pré-análise, (b) a exploração do material e (c) o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação. (BARDIN, 1977: 95). A pré-análise é composta pela leitura flutuante e pela escolha dos documentos gerados a partir do trabalho de campo (BARDIN, 1977: 96). A leitura flutuante consiste em “passar os olhos” por sobre o material, deixando o fluxo de ideias iniciar-se (algo como uma livre associação psicanalítica (BARDIN, 1977: 96), para, em um momento posterior, focar-se a atenção sobre o que se mostrou relevante para o pesquisador.

Dentre as técnicas da análise de conteúdo, o procedimento que adotaremos, entre os apontados pela autora, será o de categorização. Segundo Bardin, este é um processo sobre os dados brutos que funciona, em um primeiro momento, por classificação (em conjuntos), e em um segundo momento, por reagrupamento (por gêneros) (BARDIN, 1977: 145). Assim, um documento apresenta todos os dados misturados dentro de sua estrutura, remetendo estes a uma série de temáticas sem haver separação destas. O analista de conteúdo fará, em um primeiro momento, a separação destas temáticas, adotando o mesmo procedimento com uma série de outros documentos da mesma natureza. Assim, ele realizará a classificação (no nosso caso, através das categorias), e, dentro deste conjunto, conseguirá reconstruir condensadamente os dados, encontrando, assim, a realidade subjacente a que eles fazem referência (BARDIN, 1977: 146), reconstruindo as causas a partir de seus efeitos (BARDIN, 1977: 167).

Assim, categorias: [...] são rubricas ou classes, as quais reúnem um grupo de elementos (unidades de registro, no caso da análise de conteúdo) sob um título genérico, agrupamento esse efectuado em razão das características comuns destes elementos” (BARDIN, 1977: 145).

Essas categorias podem ser determinadas segundo uma série de critérios, que vão ditar quais serão as características comuns que irão determinar a união desses elementos em torno da categoria em questão. Os critérios podem ser semânticos, sintáticos, lexicais ou expressivos. Como nossa pesquisa se centra na busca de recorrência de determinados sentidos, nos alinharemos ao primeiro critério.

Assim encerramos esta parte mais preliminar de aproximação com a pesquisa de uma perspectiva mais global. Nosso intuito agora é o de buscarmos os elementos que a

compõem de maneira mais detalhada e articulada. Por erra razão, o passo seguinte será o de buscarmos compreender o que é a sociologia da moral.

2 – SOCIOLOGIA DA MORAL

A sociologia da moral é uma área da sociologia que estuda os fenômenos ligados à dimensão moral das relações sociais. É um objeto que a sociologia divide com a disciplina filosófica chamada moral ou ética, que estuda questões tais como o que é bom e justo, certo e errado. As abordagens, no entanto, são diferenciadas nos dois campos, e vamos tentar demarcar essas diferenças para deixar nosso objeto mais evidenciado.

Para Émile Durkheim, autor central para a fundamentação da abordagem aqui construída, haveria uma diferença básica entre a ciência da moral e o estudo filosófico da moral: a ciência da moral focaria as diferentes concepções morais derivadas da solidariedade social, no “ser”, enquanto a abordagem filosófica enfocaria as essências abstratas, privilegiando investigações ligadas ao “dever ser”.

Portanto, esta pesquisa é um trabalho de sociologia da moral, uma vez que busca investigar as concepções morais (que ditam comportamentos desejáveis) vinculadas a diferentes grupos de pertencimento. Como veremos, as concepções morais específicas que estamos buscando são as religiosas. Portanto, é preciso definir a religião segundo o ponto de vista da sociologia da moral.

2.1 - A moral e a religião

Muitos autores³ publicam em sociologia da moral, e essa abordagem já foi institucionalizada com a) o “Handbook of Moral Sociology” e b) a criação de um Grupo de Trabalho na Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (VANDENBERGHE, 2015: 62). De qualquer maneira, essa sociologia da moral se baseará, conforme o próprio nome dá a entender, no estudo social do fenômeno da moral.

Mas o que seria a moral? Seria o conjunto de ideais que servem de parâmetro para que uma sociedade julgue como aceitável ou como condenável determinada atitude de um indivíduo ou de um grupo que a compõe, ideais que Durkheim cristalizou na categoria de regras (DURKHEIM, 2007: 48), levando em conta que estas não são apenas regulatórias, mas sim constitutivas de ações, da ordem e da mudança social ao cerca-los de princípios, bens e fins (VANDENBERGHE, 2015: 66). A moral é dotada basicamente de três características: o dever, o bem e a racionalidade. Essas ideias são consideradas

³ Tais Como Honneth, Boltansky, Thevenot, Malntyre, Taylor, Walzer, Bhaskar, Archer, entre outros.

sagradas, e vamos observar rapidamente o modo como estas são geradas quando formos nos referir ao sagrado. De qualquer maneira, o fato de ser compartilhada faz da moral um objeto exterior ao sujeito também, que o reproduz ou o contesta, o que a torna objeto possível de uma ciência, uma ciência da moral (ROSATI, WEISS, 2015: 34). Assim, é possível encontrar essa moralidade em diferentes sociedades no nível informal e também nas diferentes instituições que as compõem, como a religião - esta confundida com a moral por muitos séculos (DURKHEIM, 2007, ROSATI, WEISS, 2015: 34) - e a universidade. Além disso, a moral é estreitamente ligada “[...] a algo real; deve, evidentemente, em alguma medida, fundar-se na natureza das coisas” (DURKHEIM, 2008: 63). A moral retrata a sociedade-em-si, na medida em que consiste em uma expressão da consciência pública (DURKHEIM, 2008: 65).

Mas, se por um lado, a moral é o fundamento de toda a organização e interação social (HITLIN, 2015: 28), por outro lado, para se estudar qualquer objeto a partir dessa perspectiva é preciso antes que se defina a unidade de análise dessa teoria. Uma vez demarcados os fenômenos que possam ser percebidos como morais, é possível criar uma relação de explicação coesa (DURKHEIM, 2007: 47). Assim, o fenômeno moral é aquele que aparece quando o ser humano julga e age segundo parâmetros estabelecidos culturalmente – por compartilhamento de significados - do que é certo e do que é errado e de obrigações morais, de modo a dar sentido ao mundo através dessas “lentes” (HITLIN, 2015: 30). A nível de mundo, vamos observar que existe uma infinidade plural de crenças morais que são concorrentes entre grupos e indivíduos (HITLIN, 2015: 30, DURKHEIM, 2007: 68). Assim, uma sociologia da moral vai poder estudar esses fenômenos quando abrange a formação dessas “[...] crenças, sua relativa imutabilidade ou as circunstâncias em que elas mudam, sua influência sobre a ação e sua reconstrução retrospectiva frente a respostas invalidadoras ou pressões sociais” (HITLIN, 2015: 32). Assim, busca o conteúdo: sentidos tácitos e sentidos explícitos traduzidos em normas e valores que ditam o padrão de julgar e agir de seus membros (HITLIN, 2015: 34).

A religião e a moral coincidiram por um grande período de tempo, pois por muito tempo a religião baseou o sistema moral na especulação divina (DURKHEIM, 1996: VII, DURKHEIM, 2007: 62), de modo que toda a vida moral tem um componente de religiosidade e vice-versa, embora difiram na questão da crítica do sagrado (DURKHEIM, 2007: 62). Ainda hoje é possível afirmar que a religião é um fator importante na formação da moral individual (HITLIN, 2015: 47). De qualquer maneira, a religião é uma das muitas morais que existem para diferentes coletividades (DURKHEIM, 2007: 53) e é

dotada de suas regras e de suas sanções próprias, assim como um sagrado, os elementos constituintes dos sistemas morais.

Mas ainda não defimos o que entendemos por religião. Esse delineamento será realizado a partir de Durkheim. Mas o conceito de religião de Durkheim possui uma dimensão estrita e uma dimensão ampla, sobre a qual realizaremos uma reflexão mais detida quando nos referirmos ao sagrado, na seção posterior à essa. Mas nos focaremos, neste momento, na dimensão ampla:

Chegamos, pois à seguinte definição: uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem (DURKHEIM, 1996: 79)

É importante ressaltar que existem crenças e práticas relacionadas ao sagrado. Mas o que nos “salta aos olhos”, e que nos ajudará na abordagem relativa à universidade, é a questão da comunidade moral. A comunidade moral passa a ser um valor importante dentro deste conceito amplo, pois será dentro desta comunidade que o ideal moral se faz, se fortalece e se ressignifica. Seria esta um grupamento humano que se constitui como coeso a partir de regras morais. Essas regras morais são tipos peculiares de fatos sociais, definidos como:

[...] toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais. (DURKHEIM, 2007: 11)

Seguindo-se essas maneiras de fazer e respeitando seu caráter sagrado, o indivíduo pode usufruir dos benefícios que a comunidade moral religiosa lhe oferece. Nesse sentido, consideraremos a universidade como uma igreja, e a comunidade moral como a zona de convivência física, mas também moral, na qual um conjunto de pessoas cumpre com determinadas normas que a tornam aptas a permanecer naquele grupo e usufruir de suas benesses. Tal como aprofundaremos mais adiante, é essa a universidade que destacaremos em nosso estudo.

2.2 – A noção de Sagrado

É importante que entendamos o sagrado para poder avançar em nossa busca. Esta seção se dedica a pensar o sagrado e as ideias morais, porque esses itens estão em relação e precisam ser distintos. Preliminarmente, no contexto desta teoria o sagrado é, antes de tudo, uma característica que se vincula a diferentes objetos, uma espécie de força que instila respeito, e que só pode ser compreendida em contraposição à noção de profano. A idéia moral entendida enquanto uma ideia que é sagrada, um tipo especial de ideia a respeito do que é o bem e o mal e que tem a capacidade de determinar a ação dos sujeitos em uma ou outra direção.

Para Durkheim, ideais são ideias – e as ideias compõem o social - que não coincidem necessariamente com o real no sentido metafísico do termo, “tratando-se de uma representação criada socialmente e que vive na consciência coletiva” (WEISS, 2011: 200). Esse ideal seria absoluto e intocável, e é criado por cada sociedade em um determinado momento de sua existência (ou seja: o ideal não é nem atemporal e nem universal) e em determinadas pré-condições. Essas ideias se formam a partir de um complexo de acontecimentos que incluem a colocação em xeque de ideais a partir de momentos de crises, com a criação subsequente de novos ideais morais. Não nos interessa aqui descrever o processo da gênese desses ideais, mas sim entender como eles se tornam sagrados. Para Durkheim, explicar a origem do ideal pressupõe explicar a origem do sagrado, porque o sagrado surge de uma ideia que foi gestada em um momento em que as forças sociais criativas estavam em curso. A vida coletiva se intensifica e isso gera algo novo e superior, que é mais sublime do que se passa na vida ordinária, e eleva os sentimentos individuais e coletivos. Assim como o ideal, o sagrado superpõe, soma, acrescenta no real. Atribui as coisas que o circundam propriedades que elas não possuem, para exprimir de forma mais tangível as sensações que antes experimentou em maior intensidade, no momento em que o ordinário se transformou o extraordinário de maneira provisória.

Se os ideais morais são representações coletivas sobre um fim sendo perseguido, eles deixam de ser simples representações (ideias) e viram ideais. Por isso o sagrado é um ideal e um ideal é um sagrado. E, apesar do papel crucial que o sagrado cumpre nessa dinâmica, ele não é formulado com clareza por Durkheim. O esforço intelectual de Durkheim nas *Formas...* é o de entender melhor a religião a partir da compreensão de suas partes mais elementares, ou seja, as crenças e os ritos. Tal como vimos, as crenças são estados de opinião, representações, que cristalizam os ideais que se tem a respeito

das coisas. As crenças circunscrevem os domínios do sagrado e do profano. Uma vez que a crença é uma forma de classificação, sagrado e profano são um modo de classificação da mesma maneira, um modo de divisão do mundo - porque o homem é dual, como veremos quando nos referirmos às representações -, e isso seria verificável em todo pensamento religioso. Ou seja, a crença fundamental não é a existência de um deus ou de uma vida pós-morte, mas sim que o mundo possui um caráter dual. Nesse sentido, é o sagrado que define a religião, e não o contrário. O sagrado seria superior e é inviolável, e não dependeria da religião para existir.

Por essa razão, o sagrado não é transcendente. Ele está ligado ao grupo, de modo que hoje em dia, com o multiculturalismo, muitos sagrados convivem no mesmo espaço (WEISS, 2013: 398). O sagrado está ligado também a noção de autoridade moral, que “[...]parece ser anterior, pois é dessa autoridade que brota o caráter sagrado das coisas e o sentimento de sagrado que elas inspiram, que, na verdade, é uma emanção dessa autoridade mesma”(WEISS, 2011: 400). Isso porque:

[...] os imperativos que constituem as regras morais são representações coletivas que de um lado expressam o ideal e, de outro, regulamentam a ação. Por isso, tanto as regras quanto o ideal aparecem como sagrados, como invioláveis, na medida em que essas representações aparecem como sendo investidas da força oriunda dos processos que as constituíram. Assim podemos retornar à noção de respeito e entender em que sentido ele é uma reação emotiva que experimentamos em virtude da força psíquica engendrada pela vida em grupo que, em última análise, é o que funda a ideia de autoridade moral (WEISS, 2011: 401)

As forças criativas – e não transcendentes - é que concedem o caráter de autoridade moral, e é a presença dessas forças em algo que torna sagrado esse algo (WEISS, 2011:401). Mas, mesmo assim, as coisas sagradas pertencem a um mundo não visível e não disponível para os sentidos (JONES, 2013: 207). E as coisas sagradas conseguem dar materialidade a essa característica, daí a sua distinção daquilo que é profano.

Adicionalmente, vamos tentar fundamentar o nosso conceito de sagrado com o apoio de alguns outros autores onde esse sagrado aparece um pouco mais definido a partir de Durkheim.

No desenvolvimento da noção de sagrado que é proposto por Bruno Latour encontramos um argumento importante, na medida em que esse autor ressalta o sagrado verdade suprema para cada grupo no qual o sagrado foi gerado e que, ao ser posto em dúvida por pessoas que acreditam outros sagrados, causam alguma reação de desconforto,

uma vez que esse sagrado fundamenta as concepções morais mais basilares da vida humana. É esta ideia que está presente no conceito de *acheiropoiete*:

Como é bem sabido por historiadores da arte e teólogos, muitos ícones sagrados que têm sido celebrados e cultuados são chamados *acheiropoiete*; ou seja, não feitos por mãos humanas [...]. Faces de Cristo, retratos da Virgem, o véu de Verônica; existem muitos exemplos desses ícones que caíram do céu, sem intermediários. Mostrar que um humilde pintor humano os fez seria enfraquecer sua força, manchar sua origem, dessacralizá-los. Além disso, acrescentar a mão às pinturas é equivalente a estragá-las, criticá-las. O mesmo é verdade com relação à religião em geral. Se alguém diz que ela é feita pelo homem, anula a transcendência das divindades, esvazia a afirmação de uma salvação do além (LATOURE, 2008: 116)

O que é feito pelo homem seria o profano. É anular a transcendência, se aplicada essa lógica à religião. E esse é o recurso do qual se utilizam os iconoclastas, mostrar a não transcendência.

De maneira mais geral, a mente crítica é a que mostra as mãos dos humanos agindo em todos os lugares, a fim de trucidar a santidade da religião, a crença nos fetiches, o culto ao transcendente, os ícones mandados do céu, a força das ideologias. Quanto mais se puder ver que a mão humana trabalhou em uma imagem, mais fraca será a pretensão da imagem de oferecer verdade (ver o exemplo prototípico de Tintin). Desde a Antigüidade, os críticos nunca se cansaram de denunciar os esquemas tortuosos de humanos que tentam fazer os outros acreditarem em fetiches que não existem. O truque para desvendar o truque é sempre mostrar a baixa origem do trabalho, o manipulador, o contraventor, o fraudador por baixo do pano, pego em flagrante (LATOURE, 2008: 116)

O autor argumenta que isso é válido também para compreender o estatuto da ciência, afinal, a partir dessa chave de leitura, também ela é portadora de uma verdade não tocada pelas mãos humanas. A objetividade da ciência excluiria uma pretensa subjetividade.

O mesmo é válido em relação à ciência. Também ali a objetividade deve supostamente ser *acheiropoiete*, não feita por mão humana. Se alguém mostra que há mãos a trabalhar no tecido humano da ciência, é acusado de manchar a santidade da objetividade, de arruinar sua transcendência, de proibir qualquer desejo de verdade, de pôr fogo à única fonte de iluminação que podemos ter [...]. Nós tratamos como iconoclastas aqueles que

falam dos humanos que trabalham – cientistas em seus laboratórios – por trás ou por sob as imagens que geram a objetividade científica [...] A única maneira de defender a ciência das acusações de falsificação, de evitar o rótulo de “socialmente construída”, é, aparentemente, insistir em que mão alguma jamais tocou na imagem que produziu [...]. Assim, em ambos os casos, da religião e da ciência, quando a mão é mostrada a trabalhar, ela é sempre a mão que segura o martelo ou o archote: sempre mão crítica, destruidora (LATOURE, 2008: 116)

E o caso da ciência é mais paradoxal, porque os aparelhos que melhoram a precisão de suas observações na verdade funcionam como mediadores. Ou seja, o maior número de mediadores (no caso a mão humana) aumenta a objetividade ao dar certeza da precisão (LATOURE, 2008: 45).

O Sagrado é intocado por mãos humanas, e, por isso, guarda uma verdade. Michael Taussig descreve um pouco esse sagrado quando pensa no sua dessacralização, que é a assimilação cognitiva desse sagrado. Porque o sagrado é essencialmente uma verdade que não pode ser conhecida sem algum processo de destruição.

Portanto, essa verdade precisa ser desvelada através de um *defacement*. (TAUSSIG, 1999: 1), porque ela não está aparente, e precisa perder o seu envoltório ilusório que justamente impede o acesso a essa verdade. Ou seja, ela não é imediata, só é possível chegar ao sagrado por mãos não-humanas. Por essa razão, o sagrado sempre envolve um mistério (uma vez que está escondido), e sempre nos pega de surpresa quando é revelado.

Uma vez estabelecida essa discussão sobre sagrado, nossa intenção é avançar sobre a discussão sobre a secularização e a sua condição de processo ou de conceito.

2.3 – Auge e declínio da ideia de secularização

A experiência religiosa mudou, segundo especialistas no assunto (GAUCHET, 1985: 130, HERVIEU-LÉGER, 1997: 362)), uma vez que o mundo ao redor dessa experiência mudou da mesma maneira, o que afetou o processo de socialização das pessoas e, por conseguinte, a sua maneira de sentir experiências desse tipo. Ela pode ter mudado ou no sentido de uma erradicação do religioso ou no sentido de uma reformulação, segundo esses especialistas. O consenso é que houve um processo de secularização (ou vários processos), e o dissenso é se esse processo de secularização (ou processos) continua (m) ou se interrompe(m) ou simplesmente produz(em) outros “encantamentos”.

Neste capítulo pretendemos traçar um pouco desse panorama sobre a secularização. Porque nossa pesquisa, ao se focar em uma instituição que é central para o projeto moderno, pode servir como um indicador neste longo debate.

O conceito de secularização usualmente é aplicado unicamente para o cristianismo, associação que é uma falha teórica; Todavia, o conceito tem origem justamente na gramática moral cristã, como veremos agora.

Nas religiões abrahâmicas, para se utilizar de uma nomenclatura durkheimiana, o sagrado e tudo que é sagrado é imutável, fora do tempo. Tudo o que estaria inserido no tempo estaria sujeito a mudança, daí o seu caráter profano. Ne sentido, o que estava no século, no tempo, era considerado como não-sagrado. Essa concepção é muito visível na oposição de clero secular ao clero regular: um estaria mais ligado a lugares sagrados e o outro mais espalhado por lugares profanos.

A palavra foi ressignificada para o instrumental científico quando foi dotada do sentido de processo. Passou a designar a expansão dessas áreas não sagradas tanto territorialmente como também nas consciências individuais. Seria, nesta concepção, a Secularização um processo teleológico, e não apenas um fato constatado. É possível perceber esse lastro religioso em uma definição mais geral do conceito: a secularização é o processo que “recobre processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas.” (MARIANO, 2003: 244). Mais adiante aprofundaremos esse termo, o da secularização, mas por agora, vamos discutir esta concepção descrita agora impactou as ciências sociais.

Afirmamos que é uma concepção porque o fenômeno possui mais de um nome. Se por um lado a tradição inglesa e alemã se utilizam do vocábulo “secularização”, por outro lado os franceses, espanhóis e portugueses usam mais o termo “laicidade” (MARIANO, 2003: 243).

Quaisquer que seja o nome que se escolha para denominar o fenômeno, o fato é que o debate sobre a Secularização retornou ao mundo acadêmico por conta de alguns acontecimentos no mundo político:

[...] irrupção da República Islâmica do Irã, em 1979, e de movimentos de militantes vislâmicos noutras regiões do Oriente Médio, do engajamento da Direita Cristã e dos evangélicos fundamentalistas na política norte-americana – começando pela eleição de Ronald Reagan em 1980 –, pela expansão da Teologia da Libertação na América Latina e do pentecostalismo na mesma região, no Sudeste Asiático e na África

subsaariana, pela resistência sindical e católica ao regime comunista polonês nos anos 1980 e pela ressurgência de identidades religiosas na Europa oriental pós-comunista (MARIANO, 2003: 140)

Todos esses acontecimentos mostraram que as religiões não permaneceram em seus lugares privados – tal como previa a modernidade, como veremos mais adiante, e tornaram-se públicas (CASANOVA, 2011: 23). Esses fatos colocaram a Teoria da Secularização *sub judice* nos anos 1960, “Desde então, [ela] perdeu a aura de asserção quase autoevidente e assumiu uma posição defensiva” (MARIANO, 2003: 140). Surgiram atacantes a ela (como Jeffrey Hadden e Rodney Stark) e defensores dela (como Steven Bruce, Norris e Inglehart).

Contudo, mesmo com toda essa controvérsia, até a década de 1990, ainda se associava, no meio da sociologia da religião, a teoria da modernização intimamente com a teoria da secularização. Partiu dos estudos da teoria da modernização a possibilidade de ruptura dessa associação: a aceitação da teoria das modernidades múltiplas, de Schmucl Eisenstaldt, que colocou a Europa Ocidental como um modelo possível de modernização, e não como o modelo por excelência e único caminho possível para uma sociedade poder ser considerada moderna.

Mas, até antes da elaboração dessa teoria e até mesmo um pouco posteriormente a ela, durante a maior parte dos séculos XIX e XX os teóricos entenderam que era necessário que existisse secularismo para haver modernização. Essa noção de secularismo seria um fenômeno positivo que ocorreria com a expansão da ciência, da educação e da tecnologia e, que, unindo-se a uma crença otimista no progresso como incremento do bem-estar da população, contribuiriam para minar a necessidade de explicações religiosas do mundo, que acabaria por não se necessitar mais do consolo coletivo por meio da religião, constituindo-se na prática, ao longo prazo, o fim desta.

Mariano nota ainda que esse ambiente intelectual afetou os clássicos da sociologia, que estavam alinhados a alguma das ideologias secularistas do século XIX, a saber: o liberalismo, o socialismo, o positivismo e republicanismo (MARIANO, 2003: 241). Mas, na sociologia contemporânea, também seria possível perceber que alguns trabalhos ainda adotam essa perspectiva, e a consequência lógica para as pesquisas que se guiam por esse princípio, é a de que a religião – principalmente a islâmica – excluiria a possibilidade de se fazer democracia (MARIANO, 2003: 242).

Para esta perspectiva, as ciências sociais acabam definindo alguns conceitos de maneira muito apressada para estudar a religião. Assim, a definição de *tradição* seria a

de tudo que é referente ao passado; *superstição* seria então essa palavra que possui a mesma significação dos fetiches, que circulou por muitos lugares e tradições, de conhecimento que não é baseado em ilusões; por fim, secularização, que é associado automaticamente com “modernidade”, “racionalidade”, “ciência” e “progresso” (MARIANO, 2003: 242).

Mariano, por fim, afirma que essa concepção já consolidada (em uma narrativa da secularização, na expressão de Taylor) exclui o caráter agonístico da secularização, pois ela não é um processo neutro que se desenvolve inercialmente. Mas sim que ele é resultado de um conflito de grupos.

Definido o conceito de secularização e da sua importância para as ciências sociais, podemos iniciar o percurso que vai da religião como ponto de vista estruturante do real até a pós-secularidade.

2.3.1 - Era Secular e Pós-Secular

Quando formos nos dedicar ao estudo da modernidade, uma vez que ela está incorporada na instituição universitária, veremos que a modernidade foi um pensamento que se preocupou com a autonomização das esferas de ação e pensamento humano - tal como a política, daí se engendrando o processo de secularização. Por essa razão, vamos caracterizar brevemente a passagem da sociedade secular para a sociedade pós-secular através da contestação do projeto moderno.

Para o conceito de pós-secular ficar mais claro, acreditamos que seja interessante iniciar um percurso para compreendê-lo tanto do ponto de vista conceitual quanto do ponto de vista de seu regime jurídico. Falaremos do ponto de vista do modelo secular presente no oeste europeu, pois este foi o modelo para o projeto moderno de civilização. Não vamos entrar em detalhes pormenorizados sobre essa trajetória, mas vamos pontuar alguns aspectos que podem ajudar na elucidação do conceito.

Até o advento da modernidade, com a constituição dos estados nacionais, o estruturador da visão de mundo eram as diferentes religiões (GEERTZ, 2001: 63), algo que Taylor chamou de enquadramento transcendente de mundo. As religiões dessa época são encaradas de um ponto de vista ingênuo, não contestatório. Esta seria a era **pré-secular**, onde não haveria maneira de se pensar o mundo fora do parâmetro religioso. É a modernidade que traz a discussão sobre a secularização.

A modernidade teria começado cronologicamente com a unificação de Portugal. Mas esse referencial temporal não diz muito sobre o projeto moderno, que inclui uma série de pressupostos que constroem uma visão de mundo particular. Projeto inacabado que teria sido “descoberto” e não inventado, o que justificaria uma superioridade deste em relação a outros conhecimentos: “Assim, o pensamento moderno europeu coloca-se a si próprio como um saber superior no mesmo movimento que qualifica todos os outros saberes como locais, regionais ou provincianos” (GONÇALVEZ, 2002: 218). Não entraremos em detalhes sobre o pensamento moderno neste capítulo, mas é importante frizar o modo como ele se pretende uma meta-narrativa dotada de uma orientação hegemônica por sobre toda uma diversidade cultural que é considerada como “primitiva”, mais próxima do estado de natureza:

O pensamento moderno europeu pouco a pouco vai construir uma geografia imaginária onde as diferentes qualidades dos diferentes povos e culturas, que 1492 pôs em assimétrica relação, serão dispostas num continuum linear que vai da natureza à cultura, ou melhor, da América e da África, onde estão os povos primitivos mais próximos da natureza, à Europa, onde está a cultura, a civilização. E dominar a natureza, sabemos, é o fundamento da civilização moderna construída pelos europeus à sua imagem e semelhança e, para isso, os povos a serem dominados foram assimilados à natureza começando por considerá-los selvagens que significa, rigorosamente, os que são da selva, logo, aqueles que devem ser dominados pela cultura, pelo homem (europeu, burguês, branco e masculino). Vê-se, logo, que a invenção do europeu civilizado é, ao mesmo tempo, a invenção do selvagem e, assim, a invenção da modernidade é inseparável da invenção da colonialidade. (GONÇALVEZ, 2002: 219)

A civilização é a palavra chave aqui. Ela é separada da natureza e, ao se colocar nesta posição, pode dominá-la, e a tudo que se relaciona com ela, como os povos ditos como primitivos: “Assim, se ergue todo um conjunto de categorias dualistas características do pensamento moderno europeu –natureza e cultura; sujeito e objeto; matéria e espírito; corpo e mente; razão e emoção; indivíduo e sociedade; ser e pensamento” (GONÇALVEZ, 2002: 220).

A instituição política que foi engendrada a partir desse tipo de pensamento é o que dá a tona do que queremos denominar como **era secular**. Isto porque a legitimidade dessas instituições pós-feudais estaria baseada no projeto moderno do progresso, que só

poderia ser alcançado através de um humanismo exclusivo, traduzido em um antropocentrismo, que se considera não transcendental, imanente.

Esse modelo de representatividade política buscou criar uma esfera pública onde o cidadão precisaria se desfazer de seus atributos pessoais para poder compô-la (DULLO, 2012: 380). Nesse ponto de vista, com a globalização já em curso, qualquer religião passa a ser considerada como uma opção diante de tantas outras possíveis (CASANOVA, 2011: 13, ROSATI, 2010: 32, TAYLOR, 2010: 231), sendo a única univoquez a política moderna, “purificada” de outras percepções (HERVIEU-LÉGER, 1996: 43). Assim, a perda da influência da religião na arena pública seria a inauguração de uma **era secular**, na qual o fazer político se basearia na entidade povo.

Mas essa democracia adotada pelos estados nações teve o seu fundamento moral no indivíduo iluminista – racionalista-instrumental - por essa razão sendo denominada representativa. Não nos aprofundaremos no assunto da democracia representativa e seus mecanismos institucionais, mas acreditamos que a opção pela representação justamente espelha a nova concepção de homem, que é a de que todos eles seriam iguais em potência (para usar um termo aristotélico) que permitiria a inserção até mesmo do homem comum no jogo político através da representação, e que existe uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva no jogo social. Isto porque o conceito de *representação* não penetrara a dimensão política e de agência até o século XVI, somente sendo formulado a partir do momento em que o parlamento começou a se estabelecer na Inglaterra (PITKIN, 2006: 26).

Assim, a representação colocaria os representados em pé de igualdade, sem permitir que seus interesses egoísticos e instáveis:

Alexander Hamilton, John Jay e James Madison, nos Artigos Federalistas, apresentam o governo representativo como um dispositivo adotado no lugar da democracia direta, porque seria impossível reunir um grande número de pessoas em um único lugar. A representação é assim um “substituto para o encontro pessoal dos cidadãos” [...] Mas eles não a consideram um substituto menor (PITKIN, 2006: 35)

Assim, a democracia direta teria essa desvantagem comparativa, uma vez que se basearia no encontro pessoal. Sem essa dimensão subjetiva é possível alcançar-se o ideal moderno do bem público:

No entanto, O Federalista também admite a existência de algo maior e mais objetivo, “o bem público” (Hamilton, Madison e Jay, 1948, n.o 10: 45; veja também n.o 63: 324). A representação é superior à democracia direta precisamente porque pode assegurar o bem público sem a distração de vários interesses particulares conflitantes, ou “facções” (PITKIN, 2006: 35)

Portanto, esse espaço público no qual o bem público é o ponto de saída e de chegada do fazer político é composto por sujeitos iluministas, que se organiza através de suas instituições políticas e culturais (e a universidade seria uma delas, inclusive), relegando suas subjetividades para o espaço privado. E é nesta toada que se observou ao longo dos séculos XIX e XX instituições da modernidade europeia se expandirem para as antigas e atuais colônias. A homogeneização cultural seria inevitável em toda a humanidade, segundo essa concepção iluminista, que ainda divide com o cristianismo esse caráter teleológico da sucessão do tempo.

E é nesse contexto de expansão - vide as grandes revoluções democráticas do século XVII e as lutas políticas do século XIX pelo sufrágio, por exemplo (PITKIN, 2006: 30)- da nova concepção de estado, que se proliferaram os estados que buscaram a laicidade estatal, visando aderir a esse projeto civilizacional. A laicidade é um conceito cujo sentido permanece em disputa, de modo a possuir uma infinidade de definições. A discussão sobre o laicismo adquiriu contornos decisivos quando do advento da Revolução Francesa, após o Iluminismo (CIPRIANI, 2012: 16). Dentro do clima de derrubada do Antigo Regime, muitos intelectuais (ou “publicistas”, na expressão utilizada por Auguste Comte) empreenderam um esforço com o intuito de fundar uma nova moral que pudesse dar início a um novo princípio de coesão, capaz de integrar os indivíduos em uma sociedade moderna não baseada na religião católica como fator aglutinador dos diferentes atores. Uma série de projetos de laicização do espaço público foram formuladas no bojo desta conjuntura social específica. O projeto que foi o “vencedor”, e que muitas vezes é confundido com a própria concepção de laicismo é aquele que diz que a religião é uma atividade privada, de modo que diz respeito apenas ao indivíduo, e que busca romper radicalmente com a religião (SANCHIS, 2001: 38). Será esse sentido o adotado pela Constituição Federal de 1890 e por essa razão, sobretudo, será o sentido que adotaremos para a palavra Laicidade.

Esse projeto buscava através do exercício da política purificada a equalização dos seus cidadãos independente de suas origens dinásticas, ou seja, um humanismo exclusivo, no qual os esforços se direcionavam para o humano enquanto humano. Um

enquadramento imanente, nos dizeres de Taylor, que gerou uma meta-narrativa que colocava a humanidade como sendo progressivamente aderente ao progresso, o que proveria um acesso ao poder para o ser humano-em-si.

Mas este projeto não se concretizou – com um destaque maior para os países colonizados, onde as diferenças sociais ou se mantiveram ou se acentuaram – e o encanto cessou: a partir dos anos 40 e com mais intensidade dos anos 60, foi possível perceber uma série de contestações à essa razão liberal iluminista. Esse fenômeno é percebido de diferentes maneiras pelos campos da sociologia. Para exemplificar, vamos trazer brevemente a contribuição da Sociologia do Trabalho:

Vivemos, neste final de século, um novo e peculiar período de aceleração histórica. Rápidas e profundas mudanças econômicas, sociais, técnicas e culturais articulam-se de maneira imprevisível. Certezas e esperanças que orientaram a ação humana desde o século das luzes, em poucos anos, perderam sua base de inspiração. Energias, utopias e ideais revolucionários foram atingidos por um brusco processo de entropia (CATTANI, 1996: 15)

Neste trecho fica bem possível perceber que a filosofia das luzes perdeu sua legitimidade, e o que estava rigidamente certo acaba por se tornar questionado.

[...]sobretudo depois de Heisenberg, com seu “princípio de incerteza”, [esse projeto moderno] já não se sustenta e se vê obrigado a reconhecer que na *Physis* além de “leis da natureza”, ordem e causalidade/necessidade há, também, indeterminação, acaso e caos; que, além do conhecimento científico, existem outras formas de conhecimento e, mesmo, que o conhecimento está, no mínimo, inscrito na vida (bios) e, mais ainda, que esse pensamento atomístico-individualista [...] que opera por dicotomias é mais característico desse pensamento moderno europeu do que do “pensamento selvagem”, aqui para ficarmos com a expressão de Lèvy-Strauss (GONÇALVES, 2002: 220)

Essa contestação do projeto moderno não é algo apenas daquele momento. Essa crítica já acontecia em outros lugares e ocasiões:

A modernidade é criticada desde os seus primórdios. Inúmeros autores conservadores do século XVIII e XIX foram acerbos críticos das concepções iluministas, centradas na razão e no racionalíssimo. Defensores do *ancien régime*, das tradições e dos privilégios aristocráticos, viam, no ideal do aperfeiçoamento humano, na crença do progresso, ameaças à humanização e ao

equilíbrio social. Mais tarde, a utopia universalista foi associada ao totalitarismo, e o ideal de igualdade entendido como fator de nivelamento pela mediocridade. Nietzsche, com seus brilhantes e corrosivos aforismos, antecipou inúmeras críticas que hoje compõem o breviário pós-moderno. Ortega y Gasset, no campo conservador, Adorno, no campo de esquerda, entre tantos outros pensadores, insistiram no esgotamento do projeto moderno (CATTANI, 1996: 18)

Ou seja, a crítica era anterior e esteve sempre presente, mas será nos anos 90 que essa crítica se torna mais eficaz e mais fundamentada:

Até recentemente, essas ideias permaneciam num segundo plano, fustigando a posição dominante ocupada pela razão histórica e pelos vários projetos de desenvolvimento, formulados pela razão instrumental. Nos anos 90, ocorreu a inversão das posições. Os metadiscursos, as noções de estrutura e de totalidade, de agentes históricos passaram a ser crescentemente refutados, e variações do pensamento pós-moderno ganharam legitimidade inusitada (CATTANI, 1996: 19)

Porque é nesta época que começa a crise:

Tudo isto tem por situação e horizonte uma crise geral que afecta a ideia, ou o ideal, de razão que o Ocidente, desde as Luzes, foi forjando e estabelecendo [...] essa razão proclamada pelos nossos avós esclarecidos foi cega a esses substratos religiosos que hoje surgem com uma força e um vigor inusitados (TRÍAS, 1997: 115)

Essa crise resulta dessa contestação da filosofia das luzes e de certa maneira resultou em uma situação nova. Isto porque algo mudou nos dias atuais com relação a essa modernidade. E o que resultou dessa mudança também não se mostra favorável a uma decifração por parte dos sociólogos. Veremos que muitos termos-chave foram empregados na análise dessa realidade: Modernidade Tardia, Sociedade da Informação (Manuel Castells), Sociedade do Consumo, Sociedade do Espetáculo (Guy Debord), Pós-Modernidade (Jean-François Lyotard), Pós-Modernismo, Sociedade pós-Industrial, Pós-Estruturalismo, Consequências da modernidade (Anthony Giddens), Sociedade Pós-Social (Alain Touraine), Multiculturalismo (Stuart Hall) ou Sociedade Pós-Secular. Enfim, são alguns dos nomes pelos quais se denomina essa nova sociedade, mas que indicam a queda da modernidade.

Esse “parricídio” da ideia de modernidade acabou por deixar espaço para outras variedades culturais que não se encaixavam no ser moral iluminista: calculador,

introspectivo, instrumental. Elas passam a ser opções possíveis de vida, e não apenas um modelo de desvio, e também se desacopla a crença e a prática (TAYLOR, 2010: 603). E isso tem um efeito bem visível: a desinstitucionalização da prática religiosa e a desvinculação dela à identidade nacional. Complementando o silogismo, se a religião pode ser considerada como uma opção, ela passa a ser como uma variável cultural possível. A secularização que veio a reboque com o carro moderno, inaugurou uma era pós-secular. Isso porque, como nota Berger: “a modernidade conduz, mais ou menos necessariamente, ao pluralismo religioso”. Assim, a paisagem espiritual seria a de um

[...] aumento do número daqueles que se declaram ateístas, agnósticos ou que afirmam não ter religião [...] o leque de posições intermediárias amplia-se muito: muitas pessoas desligam-se da prática ativa, mas ainda declaram-se pertencentes a alguma confissão ou crentes em Deus. Em outra dimensão, o leque de crenças em algo além amplia-se, sendo que menos pessoas declaram crer em um Deus pessoal, ao passo que mais aderem a algo como uma força impessoal, em outras palavras, um conjunto maior de pessoas expressa crenças religiosas que se movem fora da ortodoxia cristã (TAYLOR, 2010: 603)

Conclui Taylor:

[...] os séculos transcorridos desde então presenciaram a dissipação do cosmo encantado (alguns elementos da crença no encantamento permanecem, mas eles não formam um sistema, sendo sustentados por indivíduos aqui e ali, mais do que socialmente compartilhados). Seguiu-se, então, a introdução, no contexto da ordem moral moderna, de uma alternativa viável à crença, das formas do humanismo exclusivo, por sua vez, seguido da multiplicação de posições tanto crentes quanto descrentes, o que denominei de “nova”. Isso tudo gerou a contestação, o solapamento e a dissolução das formas sociais mais antigas que inseriam a presença de Deus no espaço social: as formas paleodurkheimianas e, mais genericamente, as formas do *ancien régime*. No início, as maiores beneficiárias desse declínio foram as formas neodurkheimianas e demais formas da Era da Mobilização, que foram erguidas sobre as ruínas das estruturas e comunidades do *ancien régime*. Porém, os desenvolvimentos subseqüentes acabaram por solapar também estas, incluindo a exigência de que a civilização deveria ser cristã para ser bem ordenada. Não mais vivemos em sociedades, nas quais se possa manter o sentimento muito difundido de que a crença em Deus é central para a vida ordenada que usufruímos (parcialmente) (TAYLOR: 2010: 624)

Assim, o mundo é pluralista, com seus choques entre essas opções que promovem enfraquecimentos:

Trata-se de um mundo pluralista, no qual muitas formas de crença e descrença se chocam e, em consequência, fragilizam umas às outras. Trata-se de um mundo em que a crença perdeu muitas das matrizes sociais que a faziam parecer “óbvia” e inquestionável. Não todas, é claro; (TAYLOR, 2010: 625)

Finalmente, compreendido o que chamamos de pré-secular e de secular, assim como a queda da hegemonia moderna, podemos discutir o conceito de pós-secular, que se segue desse contexto. Para a imersão nesta categoria vamos nos utilizar das concepções de Massimo Rosati, sociólogo italiano que pensou esta questão tendo como referencial empírico o caso da Turquia, país ao qual se referiu como o laboratório de um secularismo originador de um novo modelo de laicismo.

Existiria um novo contexto ao qual a democracia representativa deveria responder: seria um contexto atual feito “[...]de sociedades contemporâneas, poli-contextualizadas e apátridas, cada vez mais globais que exigem desenhos institucionais necessariamente multiculturais, incluindo jurisdições multiculturais⁴” (ROSATI, 2012: 9). Apenas uma democracia pós-liberal poderia responder a esses anseios de um mundo multicultural, e suas instituições deveriam se re-desenhar para esse intento.

E justamente seria esse caracter multicultural que ocasionaria muitas das críticas que se realizam ao pensamento durkheimiano, considerado como homogeneizador das mentes que pertenceriam a um grupo, como se houvesse apenas um sagrado em nossa sociedade. Haveria muitos sagrados e todos deveriam ser defendidos:

Uma freqüente objeção à ideia durkheimiana de sagrado é a de que ela é incompatível com o pluralismo moderno. Tal como Taylor e outros acreditam, uma posição Durkheimiana implica uma sobreposição total entre o sagrado e o institucional nos arranjos políticos de uma dada sociedade. Em outras palavras, isso implica na coincidência entre sagrado e estado, sagrado e nacionalidade, algo que é coerente apenas com a modernidade primeira⁵ (ROSATI, 2010: 97)

⁴ Tradução livre de: “[...]of contemporary poly-contextualizing, increasingly stateless global societies, and necessarily multicultural institutional designs, including multicultural jurisdictions”

⁵ Tradução livre de: A frequent objection to the Durkheimian idea of the sacred is that it is incompatible with modern pluralism. As Taylor and others believe, a Durkheimian position implies total overlapping between the sacred and the institutional, political arrangements of a given society. In other words, it implies the coincidence of sacredness and statehood, sacredness and nationhood, coherently with early-modernity

Isto porque a sociedade moderna seria descentrada, formada de subsistemas, cada um com um código operativo específico:

Pensando nossa sociedade global contemporânea nós não podemos a conceber como uma comunidade internacional, mas como uma sociedade menos submissa e centralizada, uma colagem de subsistemas múltiplos globais e diferenciados (economia, saúde, educação, pesquisa intelectual, profissionais, religiões, artes e assim por diante). Cada um desses subsistemas tem seus próprios códigos operativos – sua própria média nos termos luhmannianos – sua próprias regras em sua fronteiras na sociedade civil global, regras em busca de um processo constitucional distinto⁶ (ROSATI, 2010: 98)

Os subsistemas precisam ser protegidos nesta ordem pelas constituições civis, porque, sem essa proteção jurídica acaba ocorrendo uma sobreposição:

Constituições civis são a expressão da lei sem Estado. Além disso, esses novos direitos constitucionais têm não apenas que proteger indivíduos contra o Estado, como na lei clássica constitucional, mas eles têm que proteger liberdades não-individuais como as da diferenciação e da autonomia de cada subsistema, e contra a colonização de outros subsistemas⁷(ROSATI, 2010: 98)

Os direitos constitucionais não são mais para proteger os indivíduos contra o estado, mas sim para proteger liberdades não individuais, para garantir a diferenciação e autonomia dos subsistemas, contra a colonização de outros subsistemas.

Em termos políticos o conceito de poli-contextualizado e de constitucionalismo sem Estado parecem ser coerentes com uma ideia pragmática de democracia concebida como um conjunto de práticas compartilhadas por grupos que tem diferentes ideias de

⁶ Tradução livre de: If we think of our contemporary global world society, we cannot think of it as an international community, but as a summit-less and centreless society, a collage of multiple global and differentiated subsystems (economy, health, education, intellectual research, professionals, politics, religions, arts and so on). Each of these subsystems has its own operative code – its own medium in Luhmannian terms – its own inner cross- boundary rules in the global civil society, rules in search of a distinct constitutional process

⁷ Tradução livre de: Civil constitutions are the expression of a law without State. Moreover, these new constitutional rights have not only to protect individuals against the State, as in classical constitutional law, but they have to protect non individual liberties, such as the differentiation and autonomy of each subsystem, against the colonization of other subsystems

sagrado. Democracia aqui é uma forma de organização pública para proteger interesses⁸ (ROSATI, 2010: 99)

A democracia, então, deve proteger as diferentes ideias de sagrado. Esses sagrados são gerados dentro de diferentes comunidades, partilhando seus entendimentos pré-contractuais, sua própria consciência coletiva, seus próprios códigos, suas ideias de sagrado (imanescentes ou transcendentes):

Diferentes comunidades dividem seus próprios entendimentos pré-contractuais, sua própria consciência coletiva, seus próprios códigos, ideias de sagrado (imanescentes ou transcendentes). Ao mesmo tempo, eles compartilham a prática de uma democracia multi-partidária, enraizada na diferença em suas tradições. Essa é a língua dos poli-contextualizados pluralismos e da pluralidade cibernética do sagrado. Essa é a língua que eu quero reter, o respeito da “dignidade da diferença”, ambas nas bordas das democracias ocidentais e fora dessas fronteiras⁹ (ROSATI, 2010: 100)

Ou seja: é essencial que a democracia preserve a dignidade da diferença, numa ideia que lembra um pouco o conceito de *differance* do pós estruturalistas Jacques Derrida:

[...] caracterizado por uma não-coincidência entre organismos políticos (estados-nação) e civilizações, e ao mesmo tempo pela criativa interação entre civilizações e a modernidade, entendida como o ambiente no qual toda civilização tem que achar sua própria acomodação. Em outras palavras, uma possível desconstrução da Ordem de Westphalia, e também a sobreposição entre a modernidade e ocidente¹⁰ (ROSATI, 2010: 415)

⁸ Tradução livre de: “In political terms, the concepts of poly-contextualizing and constitutionalism without State seem to be coherent with a pragmatist idea of democracy as a set of practices shared by groups that have different ideas of the sacred. Democracy here is a form of public organization to protect its interests”

⁹ Tradução livre de: “Different communities share their own pre-contractual understandings, their own collective conscience, their own codes, ideas of the sacred (immanent or transcendent). At the same time, they share a practice of multi-party democracy, rooted in different ways in their traditions. This is the language of poly- contextualizing pluralism and plural cybernetics of the sacred. This is a language I want to retain, respectful of the ‘dignity of difference’ both within the borders of Western democracies and outside those borders.”

¹⁰ Tradução livre de: “characterized by a non- coincidence between political organisms (nation-states) and civilizations, and at the same time by the creative interaction between civilizations and modernity understood as the environment in which every civilization has to find its proper form of accommodation; in other words, a possible deconstruction from within of the Westphalia international order, and also of the overlapping between modernity and the West.”

Assim, há muitas civilizações dentro de cada estado, e elas devem interagir e se acomodar da melhor maneira. Esse tipo de lógica passa para a religião também, cujas variedades acabam por formar comunidades específicas, que quebrariam a lógica da ordem estabelecida em Westphalia¹¹:

Atualmente, isso é o que nós estamos testemunhando. Comunidades religiosas que operam como atores globais conectados com redes intracivilizacionais são parte dessa mais ampla “instituição da globalização” que está quebrando a ordem de Westphalia. Associações e redes econômicas e legais, a enorme galáxia de ONGs, obviamente a mídia de massas, mas também as comunidades diaspóricas religiosas, todas elas são atores que produzem e uma pluralização da soberania, mostrando o contingente¹² (ROSATI, 2012: 415)

Essa ideia de multi-civilizações dentro de civilizações afeta a própria experiência religiosa, porque agora o contexto passa a ser de pluralismo:

O pluralismo contemporâneo – para além das mitologias da modernidade (secularização, individualização e privatização das crenças religiosas, tendência real das modernas sociedades mas erroneamente considerada a única relevante, factual e normativamente) – tem que ser considerada com o seu mais amplo quadro, como uma faceta da multi-civilizada sociedade, e como uma faceta de uma ordem pós-Westphalia¹³ (ROSATI, 2012: 416)

Em síntese, a sociedade passa por este processo de pós-secularização, onde a religião acaba se inserindo como uma variedade dentro de um projeto multiculturalista mais amplo. Obviamente, não é possível afirmar que há um etapismo no que foi descrito até aqui: muitas pessoas defendem o pensamento iluminista, que procura sobrepor um projeto civilizador sobre diferentes subjetividades; também há pessoas que pensam de maneira pré-secular. A questão não é o que a sociedade seria como um todo, mas sim

¹¹ Nome de um acordo celebrado entre os Estados Nacionais para convencionar suas fronteiras e suas políticas nacionais que seriam autônomas e não sujeitas a intervenções de outras nações.

¹² Tradução livre de: “Actually, this is what we are witnessing today. Religious communities that operate as global actors connected with intra-civilization networks are part of those broader ‘institutions of globalization’ that are breaking the Westphalia order. Economic and legal associations and networks, the huge galaxy of NGOs, obviously mass media, but also religious diasporic communities, all of them are actors that produce a fragmentation and pluralization of sovereignty, showing the contingent”

¹³ Tradução livre de: “Contemporary religious pluralism – beyond mythologies of modernity (secularization, individualization and privatization of religious beliefs, real tendencies of modern societies but erroneously considered the only relevant ones, factually and normatively) – has to be considered within this broader frame, as a facet of a multi-civilization society, and as a facet of a post- Westphalia order.”

pensar esta sociedade como habitada por muitos tipos de concepções sobre o assunto religião. Conforme veremos nos capítulos a seguir, os dados obtidos em nossa pesquisa indicam que essa concepção da religião como uma opção é mais forte no contexto universidade investigada, , mesmo que haja pessoas com outras naturezas de pensamento. Assim, no nosso entender, há um pluralismo.

2.3.2 - Pluralismo, multiculturalismo e Brasil

Efetivamente um pluralismo se estabeleceu, e nos dedicaremos nesta seção na longa jornada de acomodação deste na nação.

O catolicismo foi a religião oficial do país – o que é o contrário da ideia de laicismo, diga-se de passagem - até o advento da República. A república se estabeleceu e determinou o princípio de laicidade como a relação Estado-Igreja. Mas o catolicismo não se retirou da esfera pública, e estabeleceu uma relação de “tolerância hierárquica”: outros modelos foram perseguidos através de estratégias legais e por agentes privados, utilizando-se de acusações de crimes de charlatanismo. Isto aconteceu nas primeiras décadas do século XX (MARIANO, 2003: 246), dentro da lógica das correntes higienistas, criminológicas e cientificistas, que buscaram estabelecer uma ordem e um espaço público modernizados. Nesse sentido, a Igreja Católica passou a ser um modelo de religião e de culto religioso. A polícia e o judiciário reprimiram ritos, cultos e práticas afro-brasileiras até os anos 1940.

Segundo Mariano, os católicos empreenderam esforços para dificultar a expansão de correntes religiosas até a década de 1950, em um esforço que visaria garantir a identidade de uma “Nação Católica”, de modo que no ano de 1939 teria sido criado o Departamento de Defesa da Fé. Em 1953, quando começou a deslançar uma modernização urbano-industrial e, ao mesmo tempo, uma expansão do pentecostalismo, da umbanda – nas camadas populares - e do espiritismo – nas camadas médias, a reação católica teria sido a de criar uma Secretariado Nacional para a Defesa da Fé e da Moralidade (MARIANO, 2003: 247).

Este foi um indicativo importante. Nos anos 1950, não existiam ainda iniciativas institucionais para se garantir o pluralismo religioso (o que só foi acontecer no ano de 1975), mas já acontecia um processo chamado Destradicionalização Religiosa. Na sociedade civil, as questões religiosas começaram a ser consideradas como opção, uma

vez que as pessoas começavam a não viver mais de perto as suas comunidades eclesiais e nem a seguir tão fortemente os sacramentos locais (MARIANO, 2003: 247).

A existência de outras religiões como não criminalizadas juridicamente possibilitou que um grupo tomasse uma postura mais agressiva:

Ao contrário do kardecismo e dos cultos afro-brasileiros, nos quais tais fenômenos são mais frequentes, o pentecostalismo tende a demandar laços exclusivos de seus adeptos. Proselitista e conversionista, ele foi fundamental para consolidar o pluralismo religioso no país, para reforçar a defesa do princípio da liberdade religiosa e de culto, do qual o pluralismo depende, para provocar a ruptura da lógica monopólica prevalecente no campo religioso, para pôr em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira e para dilatar enormemente a competição religiosa (MARIANO, 2003: 248)

Isso rompeu com o sincretismo hierárquico, que fazia com que o catolicismo organizasse as outras crenças religiosas ao seu redor como se fossem satélites, estabelecendo uma relação de protagonismo com relação a estas. Neste momento, em que há uma disputa declarada entre as religiões, estabelece-se o modelo pluralista, que é o que permite a existência de várias opções, e que tem como motor a disputa (MARIANO, 2003: 248). É possível se afirmar que foi a expansão pentecostal que estabeleceu a modernidade religiosa, porque estabeleceu a competição entre essas variedades.

Mas não a um pluralismo que conduza necessariamente à laicidade.

A laicidade estatal no Brasil não somente não dispõe de força normativa e ascendência cultural para promover a secularização da sociedade e para assegurar sua própria reprodução, como tem sido acuada pelo avanço de grupos católicos e evangélicos politicamente organizados e mobilizados para intervir na esfera pública. (MARIANO, 2003: 254)

Neste ponto, então, podemos adentrar no conceito de multiculturalismo no Brasil, uma vez que temos um ambiente de competição das variedades culturais, sem uma estar na condição de norma e as outras em condições de desvio ou em uma relação de submissão. Assim, a religião, uma vez destituída de transcendência, passa a ser um traço cultural na conformação da identidade dos sujeitos, uma opção cultural válida também.

2.4 – Variedades Religiosas

Apesar de o foco da dissertação ser as percepções dos atores, ainda assim pensamos que é interessante revisarmos um pouco sobre as categorias que disponibilizamos para a escolha destes no intuito de que pudéssemos conduzir as entrevistas de maneira mais segura. Por essa razão, vamos trazer um pouco da contribuição acadêmica de alguns autores sobre as posições acerca da religiosidade. É curioso notar que muitas variedades religiosas não são estudadas, ou são estudadas muito pouco, especialmente as que se declaram não religiosas (MONTERO, DULLO, 2014). Desse modo, precisamos apelar para um dicionário de filosofia e um dicionário de filosofia da religião e de apologética (área da teologia que busca convencer o interlocutor) para alguns termos. Apesar de ser uma publicação cristã, que poderia enviesar nossa leitura, ela tem muito a contribuir, uma vez que muitos dos termos utilizados no debate sobre o assunto partem de gramáticas morais cristãs, como veremos adiante.

Consideraremos essas variedades como opções religiosas. Entendemos opções religiosas como unidades de identidade refletoras de um pluralismo neste campo. O fenômeno da religião se manifesta de infinitas maneiras nas mais diferentes expressões culturais, ou seja: em diferentes comunidades morais. A palavra opção pode servir para ilustrar essa diversidade religiosa – sincrônica e diacronicamente – que resulta em um “menu religioso”, um leque de crenças religiosas pelas quais o indivíduo pode transitar livremente. Embora não expresse exatamente a nossa ideia do porquê de uma adesão religiosa – acreditamos que não haja realmente a escolha de uma opção, dado que há uma persuasão que apela para disposições e representações de teor coletivo que não são apenas racionais - essa persuasão ocorre quando a opção religiosa consegue responder às perguntas metafísicas – mesmo que rudimentares – do aderente. Questões sobre o porquê do ser humano existir, o que acontece após a morte, se há algo além dos sentidos, todas são perguntas que as opções religiosas respondem de acordo com as suas epistemologias específicas. Elas todas remetem a um sagrado, que pode ser religioso ou não.

2. 4. 1 – Religiosos

Inserimos nesta definição os religiosos praticantes e não-praticantes. Não definiremos o termo religião novamente aqui, mas nos parece muito importante pensar a questão da prática e da sua falta. Porque incide diretamente na definição durkheimiana de Religião. Assim, diferentes religiões possuem diferentes crenças e diferentes práticas.

É de se notar, portanto, que possui a maior variabilidade facilmente perceptível de categorias interiores. Porque existem muitos tipos de religiões. Convencionamos que fenômenos cognitivos que trabalhassem no sentido de tirar a autonomia da natureza como ente de origem aleatória e regida por leis físicas imutáveis poderiam ser consideradas como religião.

O sagrado religioso muitas vezes é confundido com o sagrado *per se*, muito embora não se reduza a ele (como já pudemos observar quando nos dedicamos ao estudo sobre o sagrado). Porque o sagrado na religião é muito mais fenomênico, porque para a sua busca os ritos religiosos são muito mais explícitos do ponto de vista empírico, e o fim está mais explícito. Não é como o sagrado ateu ou agnóstico, por exemplo, que, ao se revestirem de ritos e mitos mais “imanescentes”, podem acabar por invisibilizar os seus sagrados. Mas estes existem, como tentaremos demonstrar agora.

2.4.2 – Agnósticos

O agnosticismo é uma posição religiosa que tem origem de uma posição filosófica, que foi aplicada de uma dimensão epistemológica para uma posição existencial. Neste capítulo vamos observar o percurso dessa transformação, para depois nos focarmos no interior da posição religiosa e seu sagrado.

É certo que houve *gnósticos* durante a idade média, mas o nosso interesse aqui são realmente os agnósticos. Mas como estamosnos referindo a uma negação de algo (o gnosticismo), talvez seja importante em um primeiro momento partir da afirmação:

Define-se de um modo geral o gnosticismo como toda a tendência e pretensão de conseguir o saber absoluto, sem que isso signifique sempre o acesso ao mesmo por via puramente racional ou intelectual: mas antes mística e estética. Usualmente chamam-se gnósticos a uma série de pensadores que elaboraram grandes sistemas teológico-filosóficos durante os primeiros séculos da era cristã, nos quais se encontram misturadas as especulações do tipo neoplatónico com os dogmas cristãos e as tradições judaico-orientais (FERRATER, 2001: 121)

Ou seja, existiria um saber absoluto e ele seria acessível por meio de via mística ou estética, e não apenas pela razão ou pelo intelecto. É uma concepção “otimista” quanto ao alcance de conhecimento de caráter absoluto, de causa última. O agnosticismo,

portanto, vai negar esse acesso, ou ao menos negar a possibilidade de as formas de análise desenvolvidas até o momento darem conta deste objeto.

Isto porque os agnósticos enxergam perguntas últimas (metafísicas) como existentes e como devendo ser respondidas, mas não conseguem vislumbrar suas soluções através das soluções oferecidas pelas ciências ou pelas religiões:

Esse termo foi criado pelo naturalista inglês Thomas Huxley em 1869 para indicar a atitude de quem se recusa a admitir soluções para os problemas que não podem ser tratados com os métodos da ciência positiva, sobretudo os problemas metafísicos e religiosos. O próprio Huxley declarou ter cunhado esse termo "como antítese do 'gnóstico' da história da Igreja, que pretendia saber muito sobre coisas que eu ignorava" (ABBAGNANO, 2004: 23)

É interessante que o termo se volta para a religião com o uso conferido por Charles Darwin:

Esse termo foi retomado por Darwin, que se declarou agnóstico em uma carta de 1879 - Desde então o termo foi usado para designar a atitude dos cientistas de orientação positivista em face do Absoluto, do Infinito, de Deus e dos respectivos problemas, atitude essa marcada pela recusa de professar publicamente qualquer opinião sobre tais problemas (ABBAGNANO, 2004: 23)

Assim, esses problemas – o Absoluto, o Infinito, Deus - são deixados em suspenso, acompanhado por um posicionamento público específico voltado para o não-posicionamento. Porque a realidade seria a inacessibilidade das razões últimas:

Assim, foi chamada da agnóstica a posição de Spencer, que, na primeira parte dos Primeiros princípios (1862), pretendeu demonstrar a inacessibilidade da realidade última, isto é, da força misteriosa que se manifesta em todos os fenômenos naturais. O fisiólogo alemão Du-Bois Raymond, num texto de 1880, enunciava Os sete enigmas do mundo (origem da matéria e da vida; origem do movimento; surgimento da vida; organização finalista da natureza; surgimento da sensibilidade e da consciência; pensamento racional e origem da linguagem; liberdade do querer), em face dos quais ele achava que o homem estava destinado a pronunciar um *ignorabimus*, já que a ciência nunca poderá resolvê-los (ABBAGNANO, 2004: 23)

Essa palavra também pode ser aplicada ao sistema kantiano, mas essa discussão não é do nosso interesse. O mais importante é isso: o agnóstico silencia diante de questões que não possuem, no seu entender, uma solução definitiva. É útil aqui chamarmos uma definição de um dicionário de filosofia da religião:

Conceito que não afirma a crença em Deus (teísmo) nem nega a existência dele (ateísmo), mas evita o juízo de valores. É útil para distinguir o “agnóstico modesto” – que se diz incapaz de resolver a questão da existência de Deus – do “agnóstico militante” – que afirma a impossibilidade de decidir essa questão e advoga a suspensão do juízo de valores como única postura racional (EVANS, 2004: 9).

Ou seja, um dos agnósticos, o modesto, individualiza sua solução, enquanto o militante a expõe para a interação social. Mas a questão da incapacidade da solução está muito presente, daí a utilização do prefixo grego negativo “a” seguido de “gnose”, que é “conhecimento” em grego. Mas este seria o conhecimento último.

A Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos, que é uma organização que divulga ideias laicas, congrega também agnósticos em sua formação, de modo que as ideias dela poderiam ser considerada uma expressão pública desses ideais. Mas essa é uma expressão aliada com os ateus. De maneira independente não encontramos nenhuma exposição pública sobre o agnosticismo, o que explica em parte o fato de não encontrarmos pesquisas acadêmicas sobre essa posição.

Mas qual seria, então, o sagrado do agnosticismo? Acreditamos que o sagrado possa estar focado na ideia de dúvida. É a dúvida que é dotada de inquestionabilidade, mas é um sagrado encarado como a possibilidade do desvelar rumo à verdade maior, que provavelmente é a não-resposta. Assim, passemos da incerteza das respostas para a resposta já encontrada na negação.

2.4.3 – Ateus

Do ponto de vista social, Montero e Dullo (2014) afirmam que o ateísmo experimenta uma condição de invisibilidade social por conta de (1) a formação cultural brasileira eminentemente católica e (2) pela forma como o ateísmo se posiciona no debate público:

[...] no intuito de especificar e dar visibilidade a sua posição, os ateístas desenvolvem suas campanhas no próprio campo das lutas religiosas. Embora se apresente como uma posição de combate ao teísmo e a toda forma de “religião”, a mobilização pública da associação se organiza na chave política do “pluralismo religioso”: por um lado, reivindicando liberdade de expressão e de crença, direito constitutivo da liberdade religiosa; por outro, parafraseando, em sua luta contra o “preconceito”, os modos de defender as minorias religiosas por meio de slogans tomados de empréstimo do vocabulário político das lutas de minorias raciais e sexuais (MONTERO, DULLO, 2014: 61)

Um dos terrenos públicos no qual o ateísmo se coloca de maneira bastante ativa é o da internet. E há uma frase que circula por esse meio que afirma o seguinte: “se o ateísmo é religião, então TV desligada é um canal”¹⁴. É fácil notar que esta frase traz um recurso muito comum em uma produção discursiva voltada para a persuasão: uma analogia, que, ao nosso ver, é muito convincente, muito por conta de sua didática ao envolver poucos elementos em sua construção. A figura, apesar de ser fortemente associada ao discurso nativo, serve para ilustrar parcialmente o que queremos esclarecer neste capítulo: o ateísmo não caracterizado como uma religião, mas sim como uma opção religiosa, o que contraria a figura em pelo menos um aspecto. E há um “abismo” entre os dois conceitos do qual buscaremos dar conta. Mas para isso precisamos mostrar que há pelo menos um ponto em comum do ateísmo com a religiosidade: a que ambos possuem crenças em seu interior, acompanhadas de um sagrado.

O ateísmo é composto de crença porque qualquer conhecimento é composto delas, mesmo o verificável (que é aquele que muitas variedades de ateísmo consideram como única forma de conhecimento). Isto porque a própria verificabilidade conta com esse elemento de crença quando (1) é necessário acreditar-se também que a verificação conduz ao real, (2)) existem conhecimentos não verificáveis e (3) se vincula muitas aceitaçãoções de conhecimento a argumentos de autoridade, cuja aceitação se baseia em uma relação de confiança, e não numa verificabilidade de fato, (4) é possível aplicar-se regressão em qualquer argumento até o momento em que encontremos axiomas – que não podem ser comprovados e (5) seria impossível conhecer todo o processo de construção de qualquer

¹⁴ Disponível em: https://www.google.com.br/search?hl=pt-BR&site=img&tbm=isch&source=hp&biw=1366&bih=667&oq=televis%C3%A3o+ateu+canal+&gs_l=img.3...2432.6182.0.7644.21.12.0.9.1.0.191.1236.6j6.12.0....0...1ac.1.35.img..11.10.699.UHH0cpn_ZIU&q=televis%C3%A3o%20ateu%20canal#facrc=_&imgdii=_&imgrc=8-OOVoJtWUGnmM%253A%3B1EgdEQtXM6f9M%3Bhttp%253A%252F%252Fdesmotivado.booger.net.br%252Ffiles%252F2012%252F01%252Fateismo.jpg%3Bhttp%253A%252F%252Fdesmotivado.com%252F2012%252F01%252F29%252Fateismo%252F%3B640%3B480

conhecimento, o que nos deixa “reféns” do argumento de autoridade também¹⁵. Portanto, o ateísmo não pode abdicar de elementos de crença interiores. Cumpre ressaltar que não estamos afirmando que o ateísmo não é uma variedade cultural inválida por conta de possuir crenças – apenas estamos ressaltando que o fato de possuir crenças é condição inescapável e não pode servir como uma justificativa para estigmatizar outras variedades.

E se há elementos de crença na explicação ateísta de mundo, há a possibilidade de se fazer algum paralelo com a religiosidade. Não no tocante a afirmar que o ateísmo é uma religião – como muitos religiosos dizem – ou que a religião é um ateísmo – como muitos ateus afirmam. Mas sim no tocante a afirmar que **o ateísmo é uma opção religiosa, mas não é uma religião.**

Como afirmamos anteriormente, a opção se define por responder a questões metafísicas específicas. O ateísmo se torna muito atraente ao responder a estas questões segundo os componentes de seu sistema simbólico. Ao responder isso e a pessoa aceitar essa explicação, ela se torna atea. Portanto, consideraremos o ateísmo como uma opção religiosa por se remeter a questões que a própria religião cria e que também responde.

Mas ser uma opção religiosa não torna o ateísmo uma religião. Porque, para ser religião, seria necessário que a comunidade moral ao qual o ateu está vinculado baseasse o seu vir-a-ser em uma base transcendente e não materialista. O argumento de que há crenças envolvidas não é o suficiente para se afirmar que um sistema simbólico é religioso, e o sagrado do ateu – que é laico – é de outra base, que não a religiosa. Esse sagrado parte do natural, e não do sobrenatural, o que torna impossível afirmar que ele divide exatamente a mesma base das religiões, que enquadram o mundo material através do sobrenatural.

Nesse sentido, podemos conceber o ateísmo como uma opção religiosa específica diante do sagrado, que nega a crença em um (ou mais) “ser não tangível todo-poderoso” e em ritos de fé (e não suspende o seu juízo quanto a isso, como faria uma atitude agnóstica), pois, segundo os ateus, as posições que não negam estes aspectos não tomariam como base de julgamento os mecanismos de comprovação científica ou mesmo empírica, o que justificaria sua refutação imediata e óbvia (CONESA, 2011: 582). Nicola Abbagnano, em seu Dicionário de Filosofia, afirma que o pensamento ateísta “É, em geral,

¹⁵ Do mesmo modo, em um grau ingênuo, não tenho qualquer experiência da constiuição molecular das coisas. Mas isto não me impede que eu acredite no que me ensinam nas aulas de Física. Apenas essas crenças possuem um determinado lugar específico na minha visão de mundo; sei que estão disponíveis para mim apenas por meio de uma complexa atividade teórica de pesquisa, que fora realizada por outros (TAYLOR, 2010: 47)

a negação da causalidade de Deus” (ABBAGNANO, 2004: 87). O ateísmo pode ser compreendido em diferentes momentos históricos (ABBAGNANO, 1998:?, CONESA, 2011: 580), pois cada período histórico possuiria ideias que vigoraram em determinada conjuntura com mais força do que outras.

Mas é somente no século XIX que o pensamento do ateísmo moderno é sistematizado, de modo que é possível distinguir-se muitos tipos de ateísmo, entre eles o especulativo, o prático e o militante (SIEGMUND APUD CRUZ, 2010: 145), e também a variação entre ateísmo forte – aquele que busca uma fundamentação metafísica não-deísta - e ateísmo fraco – aquele que busca apenas erradicar Deus sem “colocar” nada em seu lugar (HAUGHT apud CONESA, 2011: 549).

O sagrado ateu, portanto, é laico, porque se baseia na natureza como ente não-causado. O rito de passagem para a busca desse sagrado é a iconoclastia do já, uma vez que a possibilidade de um ateu ser socializado dentro de alguma religião é muito grande antes de ele vir a se tornar ateu de fato. No segundo momento, há ritos de reforço, que é a utilização da não-comprovação empírica ou evidencial para reafirmar a autoridade do novo sagrado.

2.4.4 – Deístas

Quando lidamos com os atores, necessitamos utilizar a linguagem menos especializada. Porque estes, ao acreditarem em Deus sem possuir uma religião, estão se identificando com o deísmo, mesmo que não possuam conscientemente uma conexão intelectual com essa tradição religiosa.

A fronteira entre esta categoria e a categoria de religioso não-praticante aparentemente parece bem borrada. Afinal, ambos não participam de uma comunidade moral e de uma prática de uma religião. A diferença, basicamente, que a pessoa sem religião que acredita em Deus simplesmente abdica totalmente de uma pertença religiosa, não deixando espaço para ela em sua identidade a não ser como um registro do passado.

Acreditar em Deus sem pertencer a um sistema religioso é uma tendência bem forte em uma situação multicultural. Isto porque ocorre uma desinstitucionalização religiosa, e a pertença religiosa fica mais difusa do que concentrada. Por conta disso, as crenças se descolam das práticas, daí Taylor denominar a nossa época de pós-durkheimiana. Mas precisamente, não são todas as crenças que se descolam, apenas

aquelas que não são primárias como a crença de que “há algo que não é físico”, sendo que este algo seria deus.

Mas o deísmo teve origem em um contexto em que não havia essa desinstitucionalização, e possui uma longa tradição e intelectuais importantes como pertencentes a essa variável:

Doutrina de uma religião natural ou racional não fundada na revelação histórica, mas na manifestação natural da divindade à razão do homem. O D. é um aspecto do Iluminismo, de que faz parte integrante. Mas as discussões em torno do D. foram iniciadas pelos chamados platônicos de Cambridge, especialmente por Herbert de Cherbury em sua obra *De Veritate* (1624) (ABBAGNANO, 2004: 237)

É possível perceber que é um aspecto do Iluminismo, porque o sentimento religioso se volta justamente para uma religião natural ou racional. Esse ponto de partida

Ponto de vista segundo o qual Deus criou o mundo, mas não o sustenta providencialmente. Em outras palavras, apesar de Deus existir, ele não interage com a criação. O termo é também usado para descrever a convicção de que a verdadeira religião é a religião natural fundamentada na razão e não em alguma revelação especial detentora de autoridade (EVANS, 2004: 40)

Ou seja, a existência de deus seria uma evidência natural porque racional, e não revelada. Nesse sentido, não seria necessário haver uma revelação com um sistema de crenças embutido para se sustentar a crença em um deus, muito menos a prática integradora deste com uma comunidade crente.

Nota-se, no entanto, que apesar da inexistência de um grupo que se una em volta de algo a que defender, mesmo assim há uma grande variabilidade de grupos dentro dos deístas:

Note-se, porém, que em relação ao conceito de Deus nem todos os deístas estavam de acordo. Enquanto os deístas ingleses atribuem a Deus não só o governo do mundo físico (a garantia da ordem do mundo), mas também o do mundo moral, os deístas franceses, a começar por Voltaire, negam que Deus se ocupe dos homens e lhe atribuem a mais radical indiferença quanto ao seu destino. Todavia, a "religião natural" de Rousseau é uma forma de D. mais próxima da inglesa porque atribui a Deus também a tarefa de garantir a ordem moral do mundo. Em todo caso, o que há de peculiar ao D., em relação ao teísmo, é a negação da revelação e a redução do conceito de Deus às características que

lhes podem ser atribuídas pela razão. Essa é a distinção estabelecida entre D. e teísmo por Kant (ABBAGNANO, 2004: 237)

É de se notar, no entanto, que existem deístas que fazem uma elaboração muito grande para sustentar filosoficamente o seu deísmo. E outros deístas que apenas o são, em uma atitude agnóstica que desequilibra para o lado de acreditar em Deus. E não estabelecem maiores teorizações sobre o assunto, vivendo suas vidas práticas com a tranquilidade de terem assentado seus pés em uma verdade segura. Acreditamos que esse seja o caso da maioria dos deístas que não são filósofos, que em verdade são resultado da nova paisagem espiritual que se estabeleceu e que permite a existência de deístas, porque vivemos em uma era da autenticidade, onde a pessoa desfrutaria de opções possíveis:

Quais são as características dessa nova paisagem espiritual? A primeira é uma que todo mundo irá saudar: a derrubada de barreiras entre diferentes grupos religiosos, a desconstrução dos muros em volta de guetos onde estes existiam [...] Porém, o outro lado disso constitui um declínio. Os resultados externos e mensuráveis são o que se pode esperar: o primeiro, o aumento do número daqueles que se declaram ateístas, agnósticos ou que afirmam não ter religião, e isso em muitos países [...] Porém, para além disso, o leque de posições intermediárias amplia-se muito: muitas pessoas desligam-se da prática ativa, mas ainda declaram-se pertencentes a alguma confissão ou *crentes em Deus*. (TAYLOR, 2010: 602)

Por essa razão, o deísmo (crer em Deus) pode ser considerado como uma dessas posições intermediárias com relação à fé que liga a crença à prática:

Danièle Hervieu-Léger [citada nesta pesquisa também] fala de uma “*decouplage de la croyance et de la pratique*” [...]. Grace Davie fala de “*crer sem pertencer*”. O estreito elo normativo entre certa identidade religiosa, a fé em certas proposições teológicas e uma prática-padrão não vigora mais para um grande número de pessoas (TAYLOR, 2010: 603)

Portanto, é o ambiente ideal para o surgimento e uma proliferação maior do deísmo. O interessante é que se poderia pensar que essa condição mais individualista da crença poderia ser mais proliferado em uma situação em que o mundo do trabalho se mostra bastante presente na vida da pessoa, absorvendo-lhes uma boa parte de seu tempo. Nesse sentido, seria mais interessante possuir um sagrado que não exigisse a contrapartida da prática. Todavia, a nossa amostra não indica que essa relação seja direta.

O sagrado deísta está ligado com a aceitação da existência de Deus, mas não no segmento dos rituais que levam a esse sagrado. É a atitude de negação dos ateus com relação às práticas e crenças que se seguem da crença na existência de um princípio sobrenatural. É basicamente a *concessão* da existência de Deus, mas não seria uma questão que suscitaria tantos questionamentos.

3 – UNIVERSIDADE

Neste capítulo o nosso foco será na Universidade. É importante ressaltar que não se trata da universidade como instituição ou, como conjunto de princípios organizacionais ou como espaço físico de salas de aula ou de hierarquias acadêmicas e administrativas. O nosso objetivo é mostrar a universidade como um local que engendra uma moral específica, um objeto mais abstrato. Para essa percepção se tornar mais aguçada, é importante apreciar a universidade como geradora de diferentes tipos de moralidade na dimensão diacrônica, porque ela mostra a trajetória de “agregar” morais. Há um ponto desta trajetória que será de nosso maior interesse e no qual nos deteremos, pois nos servirá muito na etapa qualitativa do estudo: a universidade moderna que engendrou um tipo de relação com a religião, que foi a chamada laicidade.

3.1 – Genealogia da Universidade

Os atores entrevistados nesta pesquisa fazem parte de um tipo específico de universidade, qual seja, a universidade pública, que possui algumas características específicas que, em princípio, exerceriam um papel importante na formação moral dos sujeitos que dela fazem parte. Nesse percurso mobilizaremos argumentos propostos por sociólogos, filósofos, cientistas políticos, antropólogos e estudiosos de educação, com o objetivo de oferecer um panorama breve acerca de suas origens e dos princípios que a norteiam, buscando apreender elementos que constituem os sistemas morais que puderam circular dentro da instituição.

Um primeiro elemento a ser destacado diz respeito aos argumentos que fundamentam a legitimidade moral da Instituição Universitária, que aparentemente ficou a mesma durante o seu percurso histórico e que levanta críticas contra instituições individuais que não observam essa premissa mais interior nas suas atividades. Esta legitimidade está vinculada à função que se espera ser cumprida pela universidade, que é a de ser uma

[...] instituição social, científica e educativa, cuja identidade está fundada em princípios, valores, regras e formas de organização que lhe são inerentes. Seu reconhecimento e sua legitimidade social vinculam-se, historicamente, à sua *capacidade autônoma de lidar com as ideias, de buscar o saber, de descobrir e de inventar o conhecimento*. Nesse

processo, a universidade interroga, reflete, critica, cria e forma, exercendo papel fundamental no avanço e na consolidação da democracia, que implica compromisso com a luta pela democratização dos meios de produção da vida humana [...]. A atualização da universidade acontece por meio dessa capacidade histórica de estar imersa em condições objetivas dadas, em cada tempo-espaço, mantendo-se fiel à sua natureza e motivada pela sua vocação primeira: a de ser um campo de reflexão crítica, descoberta e invenção do conhecimento novo, comprometido com a construção e consolidação de uma sociedade democrática [grifos nossos] (CATANI, DE OLIVEIRA, 2002: 15)

Percebe-se, então, que a legitimidade da instituição se embasaria na produção do saber, e a produção do saber pressuporia um certo deslocamento do processo social total para que a Universidade possa oferecer respostas diferentes das usuais e possa contribuir de alguma maneira para a sociedade circundante, esse seria o viés da conexão sociedade-universidade. Acreditamos que tal concepção da função da universidade é bastante legitimada socialmente. É possível perceber que ela reverbera em uma série de epistemologias, mesmo as mais distintas entre si. Ficaremos apenas em duas delas para efeito de exemplificação.

Em um livro de forte teor marxista (devido à época em que foi redigido), podemos enxergar essa concepção estruturante a partir de categorias analíticas marxistas:

A universidade deve ser, por sua própria essência, o local de reflexão, de críticas e de debates, comportando democraticamente opiniões diversas e mesmo antagônicas. Nesse clima é que o saber e a ciência encontram estímulo para a produção criadora, a formulação de dúvidas, a revisão de posições, a busca de respostas e do instrumental mais adequado para obtê-las. Este processo implica uma posição crítica diante do estabelecido, de seus fundamentos e de sua interpretação e abordagem da problemática social, científica, tecnológica e cultural a partir de perspectivas não-tradicionais. É, por isso, potencialmente revolucionário, mas, ao mesmo tempo, não tem, na prática, por si mesmo, o poder de transformar as estruturas social, econômica e política do país (AVERBUCK, 2008: 21)

Esta concepção parece ressoar em outra modalidade de livro, o voltado para a divulgação. Em um livro lançado pela UFRGS para comemorar os seus 70 anos de nascimento, lemos um trecho que parece bem afinado com o ideal exposto anteriormente nesta seção:

A universidade tem como missão fundamental a educação superior e a pesquisa científica; educação entendida como um

bem público, não comercializável, e o conhecimento científico como parte do patrimônio social da humanidade. Enquanto centro nervoso do pensamento, da reflexão e da crítica, ela é, simultaneamente, portadora e ambiente de produção da ciência. A partir desses princípios, a universidade tem a responsabilidade de assumir um papel de destaque na definição dos acordos e das formulações de projetos para o pleno desenvolvimento da sociedade (NETTO, 2003: 13)

Portanto, mesmo duas epistemologias discordantes reproduzem essa legitimidade social da universidade como foi discutido.

Vamos observar que a universidade nunca conseguiu manter-se distante e conectada na medida correta da sociedade, de modo que há especialistas que afirmam que esta, ao se desconectar de uma mera “especulação” acabou por se vincular não à sociedade, mas a um mercado econômico, considerado como distinto da sociedade civil. De qualquer maneira, tenhamos em mente essa expectativa moral que se estabelece sobre a universidade. Vamos argumentar que a Universidade Pública passou, globalmente, de um ambiente moral mais uniformizado em seus primórdios – devido à sua função de reprodutora de hierarquias sociais – para um ambiente moral menos uniformizado a partir dos processos de universalização – ainda que privilegiando determinadas predisposições morais que garantem a permanência e o sucesso escolar dos alunos que nela adentram. Partindo desse ponto, podemos iniciar a trajetória da instituição.

A Universidade é uma instituição inserida na dinâmica social, e não possuiu sempre a mesma orientação para a formação de seus alunos e de seus professores. Ela foi portadora de uma variedade de orientações epistemológicas e foi influenciada (e também ajudou a moldar) conjunturas sociais. Ultimamente, com as mudanças que têm passado a democracia, a universidade passou a ser alvo de políticas públicas com a intenção de ser expandida.

No ambiente de sua gênese, a universidade tinha uma orientação escolástica, mais voltada para o conhecimento especulativo, fato que é bem compreensível, já que sua fundação foi durante a Idade Média:

Produto de uma síntese de tradições – em termos de métodos didáticos e junção de conhecimentos – que percorre, espacialmente e territorialmente. As academias e liceus da Antiguidade Ocidental; as instituições de ensino árabo-orientais, bizantinos e monástico-episcopais; as escolas especializadas na formação de juristas e médicos, as universidades começam a aparecer no ocidente por volta da segunda metade do século XII [...] Visando aprofundar e expandir a esfera do saber, eles procuraram criar uma instituição que fosse mais próxima possível de um fórum de livre desenvolvimento da arte de pensar [...] A universidade nasce

com o propósito de se inspirar nas ciências da Antiguidade e conjugá-lo com o mundo cristão; ela aspira, assim, a absorver novos saberes (BRANDALISE, 2004: 32 e 33)

A passagem da Idade Média para a Idade Moderna incidiu diretamente na orientação epistemológica das universidades. Charles Taylor afirma que as concepções da Idade Média derrocam e as concepções de mundo modernas colocam-se no seu lugar, de modo a estruturar o pensamento social vindouro com uma maior fuga da atividade especulativa extra-mundana (TAYLOR, 2011: 24). Nesse momento, a orientação humanista é a que se torna mais evidente, marcando-se o declínio da escolástica:

Em fins do século XIV o declínio da lógica medieval anuncia-se. Mesmo as contribuições e os esforços de renovação trazidos por Duns Scot e D'Ockham são criticados. Seus seguidores são acusados de se haver encerrado no estudo da lógica, com elocubrações sem fim sobre o significado das palavras, em um verbalismo estéril, em divisões e subdivisões fictícias. A extrema tecnicidade de antes se torna subutilidade excessiva. Por fim, os humanistas rejeitarão em definitivo uma considerada esclerosada. (BRANDALISE, 2004: 36)

O humanismo como projeto ainda fazia a universidade menos afeita à intervenção política e às transformações sociais que ocorriam nesta época. Mas a superação do humanismo veio a mudar um pouco esse quadro. A Universidade foi se moldando ao contexto da modernidade, de modo que no século XVII começou a se espalhar o modelo concebido pelo ministro prussiano Wilhelm von Humboldt (1767-1835):

[...] o modelo de universidade concebida por Humboldt em 1810 - o qual procurava proclamar a autonomia institucional da universidade diante das demandas da religião e do Estado e, ao mesmo tempo, assumir uma posição estratégica na produção da pesquisa, no desenvolvimento do conhecimento e na formação de profissionais de elevado padrão intelectual - espalhou-se pelos quatro cantos do mundo (MARTINS, 2012: 107)

Separada da religião, o objetivo da universidade tornou-se mais imediatista, e não tão transcendente. O advento histórico dos nacionalismos também foi importante, já que inaugurou a época da competição capitalista dos estados-nações entre si por mercados. Nesse momento as universidades ajudaram a pensar as identidades dos novos países que iam se formando.

Na segunda metade do século XVI, o otimismo cede lugar ao ceticismo. [...] O fortalecimento dos particularismos nacionais, a reação contra a dominação do

latim ou contra a supremacia italiana conduzem a afirmação das culturas nacionais e à defesa das línguas vernáculas (BRANDALISE, 2004: 54)

No século XIX, elaboram-se e constroem-se na Europa e nos Estados Unidos da América os sistemas educacionais de massa, juntamente com a compulsoriedade da educação para todas as crianças submetidas a esses governos (MARTINS, 2012: 109). Se, no início da modernidade, a Universidade ainda se mostrava um pouco isolada - das esferas econômicas, políticas e sociais (por conta de suas atividades de ensino e por conta de seus produtos culturais e científicos) (MARTINS, 2012: 108) - no contexto do surgimento dos estados nacionais a universidade mostrou-se fundamental na formação de quadros de elites culturais, econômicas e políticas (MARTINS, 2012: 109).

No século XX essa orientação na busca de massificação continuou, mas em um contexto mais globalizado, em uma sociedade do conhecimento¹⁶. Os países começaram a conhecer a sociedade de massas (com as suas efervescências causadas pelas contradições do sistema capitalista e por mudanças de mentalidade), e, nesse contexto a universidade tornou-se um direito do cidadão em uma ordem democrática e republicana (CHAUI, 2003: 5):

A legitimidade da universidade moderna fundou-se na conquista da idéia de autonomia do saber em face da religião e do Estado, portanto, na idéia de um conhecimento guiado por sua própria lógica, por necessidades imanentes a ele, tanto do ponto de vista de sua invenção ou descoberta como de sua transmissão (...) A partir das revoluções sociais do século XX e com as lutas sociais e políticas desencadeadas a partir delas, a educação e a cultura passaram a ser concebidas como constitutivas da cidadania e, portanto, como direitos dos cidadãos, fazendo com que, além da vocação republicana, a universidade se tornasse também uma instituição social inseparável da idéia de democracia e de democratização do saber: seja para realizar essa idéia, seja para opor-se a ela, no correr do século XX a instituição universitária não pôde furtar-se à referência à democracia como uma idéia reguladora. (CHAUI, 2003: 6)

¹⁶ Adotaremos a definição de Marilena Chaui para Sociedade da Informação, embora tenhamos noção de que esse conceito possa ser abordado de maneira muito diferente: “Ao se tornarem forças produtivas, o conhecimento e a informação passaram a compor o próprio capital, que passa a depender disso para sua acumulação e reprodução. Na medida em que, na forma atual do capitalismo, a hegemonia econômica pertence ao capital financeiro e não ao capital produtivo, a informação prevalece sobre o próprio conhecimento, uma vez que o capital financeiro opera com riquezas puramente virtuais, cuja existência se reduz à própria informação. Entre outros efeitos, essa situação produz um efeito bastante preciso: o poder econômico baseia-se na posse de informações e, portanto, essas tornam-se secretas e constituem um campo de competição econômica e militar sem precedentes, ao mesmo tempo em que, necessariamente, bloqueiam poderes democráticos, os quais se baseiam no direito à informação, tanto o direito de obtê-las como o de produzi-las e fazê-las circular socialmente.” (CHAUI, 2003: 8)

Portanto, a universidade converte-se de uma instituição social (essencial para a Democracia) em uma organização social (que não é mais exclusividade do Estado), o que a tornou mais instrumental para fins de tornar as economias nacionais mais competitivas. Para Chauí, essa universidade, denominada como Operacional, tornou-se pouco reflexiva e mais afeita a produzir número de diplomados do que propriamente produzir emancipação (algo que teria sido o ponto de legitimidade social da Universidade).

No século XXI, esse processo ainda está em marcha, o que daria origem a duas ideias “apresentadas com insistência crescente pelos organismos internacionais que subsidiam e subvencionam universidades públicas. A primeira ideia é a de sociedade do conhecimento; a segunda, uma nova concepção da educação permanente ou continuada (CHAUI, 2003: 8)”.

A universidade, por essa perspectiva, guiaria-se muito segundo a lógica do mercado, uma vez que está inserida dentro de um contexto de competição entre os países, competição que se dá na disputa pela informação (CHAUI, 2003: 8). Nesse sentido, a universidade mostrar-se-ia privatizada, pois responderia a demandas do capital empresarial e globalizado.

Por último, gostaríamos de mencionar algumas implicações do Processo de Bologna, lançado no ano de 1999. Este processo se insere no projeto de integração europeia, no qual a Educação passou a ser um valor central. Afinal a universidade europeia ainda se apresentava um descolamento do ambiente de integração europeu. Dentre essas implicações, destacam-se as seguintes:

- a) o fato de que tenha sido uma decisão eminentemente política e tomada de cima para baixo, que passou a ser vista como inevitável e irreversível por todos os atores dos diferentes sistemas nacionais europeus;
- b) a percepção da necessidade de aprofundar a integração dos sistemas nacionais como forma de aumentar as chances do bloco. A percepção de que a Europa, no seu conjunto, começara a perder a posição de prestígio e liderança acadêmica e cultural no mundo e que era necessário recobrar a atratividade do seu sistema de educação superior num cenário globalizado de competição de talentos;
- c) a necessidade de ajustar as estruturas universitárias a um cenário de afirmação da sociedade do conhecimento em escala global e de competitividade econômica, baseada na permanente incorporação de conhecimentos ao processo produtivo;

- d) o rompimento de uma longa tradição de modelos europeus, questionando-os quanto à eficiência e qualidade no novo cenário de exigências advindo com a globalização e o acirramento da competição entre os países desenvolvidos; o diagnóstico negativo no tocante à evasão, a demora na conclusão dos cursos, os altos custos e o conservadorismo das estruturas das instituições de educação Superior/IeS;
- e) o diagnóstico de que era necessário apressar a qualificação e a entrada de jovens no mercado de trabalho para aumentar a produtividade e fazer frente ao progressivo envelhecimento da população (adaptado de NEVES, KOPPE, 2010. 18)

Alguns traços da reforma de Bologna são compartilhados pela universidade brasileira, como veremos mais adiante, como a ênfase na mobilidade e a organização dos currículos através da unidade de créditos, o “controle” de qualidade e avaliação (conf. NEVES, KOPPE, 2010).

3.1.1 - A Universidade no Brasil: orientações e políticas públicas

O ponto principal deste tópico é a discussão de que universidade como ambiente moral mudou no Brasil. Isto porque ela teria passado sucessivamente por estágios em que mais pessoas de diferentes ambiente e, sobretudo, de diferentes classes sociais passaram a frequentar o espaço universitário e, como consequência, a diversidade de concepções morais também aumentou. Isto é, o argumento defendido aqui é o de que as reformas que visavam ampliar o acesso à universidade trouxeram consigo um significativo aumento da pluralidade do perfil dos estudantes, e esta pluralidade diz respeito a diferentes esferas, inclusive a esfera moral. Portanto, entender o contexto religioso e moral da universidade brasileira contemporânea pressupõe uma breve discussão sobre o significado dessa mudança, que está ligada à adoção da concepção inclusiva de educação, implementada de uma maneira específica no Brasil.

A situação do Brasil não se descola do contexto mundial, mas guarda algumas especificidades. Trata-se, no caso brasileiro, de uma sociedade na qual o modelo da universidade foi implantado de fora para dentro e o conhecimento foi importado e adaptado de contextos sociais diferenciados, o europeu e o americano. Nesse sentido, a Universidade não foi construída juntamente com um projeto de nação, mas sim em um momento *a posteriori*. Tudo começou pelo modelo de colonização:

Cunha destaca que, nas colônias espanholas da América, a universidade não demorou a aparecer, enquanto que no Brasil, Portugal bloqueava o desenvolvimento da educação superior. A primeira faculdade foi fundada, no país, em 1808, por Dom João VI. No entanto, a primeira universidade, veio bem mais tarde, na República Velha, em 1920. (NUNES, 2012: 29)

O Cientista Político José Murilo de Carvalho complementa essa afirmação com dados colhidos em documentação:

Em contraste com a Espanha, Portugal nunca permitiu a criação de universidades em sua colônia. Ao final do período colonial, havia pelo menos 23 universidades na parte espanhola da América, três delas no México. Umas 150 mil pessoas tinham sido formadas nessas universidades. Só a Universidade do México formou 39.367 estudantes. Na parte portuguesa, escolas superiores só foram admitidas após a chegada da corte, em 1808. Os brasileiros que quisessem, e pudessem, seguir curso superior tinham que viajar a Portugal, sobretudo a Coimbra. Entre 1772 e 1872, passaram pela Universidade de Coimbra 1.242 estudantes brasileiros. Comparado com os 15 mil da colônia espanhola, o número é ridículo (DE CARVALHO, 2001: 31)

Mesmo com a chegada da corte e a instalação de cursos superiores, até 1872 muitos estudantes brasileiros ainda se deslocavam até Coimbra para realizar os estudos de natureza superior. Esse dado indica um pré-requisito fiduciário considerável para um calouro de um curso superior poder se tornar um calouro. As elites é que possuíam um acesso a esta modalidade de ensino, o que permitia a sua habilitação para a ocupação de cargos burocráticos. Estes, que, em uma tradição jurídica portuguesa, são os que concentram o poder. Portanto, esse era o “público moral” atendido: ele era mais patrimonialista do que representativo da pluralidade moral brasileira.

A universidade foi, desde 1808, adotante do modelo napoleônico, que privilegiava a formação técnico profissional:

No Brasil, até a década de 1930, havia um predomínio do modelo profissional napoleônico, no qual as instituições privilegiavam a formação técnico- profissional e atribuíam menor importância à investigação e à produção de conhecimentos. Ao lado do modelo profissionalizante ou napoleônico, segundo Morosini e Leite, emerge também o modelo latino-americano ou de democratização. (NUNES, 2012: 29)

Esse modelo napoleônico, porém, não foi unanimidade nos debates nacionais, e foi contraposto por uma série de outros modelos, como o modelo humboldtiano (já explicitado anteriormente). Mas permaneceu como vigente até a década de 1930: “A Reforma Francisco Campos, no ano de 1931, abriu espaço para a utilização de alguns traços fundamentais do modelo alemão humboldtiano pela universidade brasileira” (NUNES, 2012: 30). Portanto, seguiu-se até a década de 60 um modelo que mesclava os traços napoleônicos e os humboldtianos.

Isto porque nessa década, no bojo do crescimento dos movimentos sociais e da ameaça constante da Guerra Fria, a universidade brasileira novamente se mostrou disposta a rever alguns de seus postulados mais básicos. Em 1950, cria-se o Sistema Público Federal de Ensino Superior, com vistas a se valorizar o ensino superior (NETTO, 2003: 7).

Na mesma década, com a criação do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), o Brasil passa a investir de maneira mais efetiva também em pesquisa (NETTO, 2003: 7)

A Reforma de 1968 ocasionou que a instituição universitária começasse a se mostrar mais aberta a se dedicar também à pesquisa, e não apenas ao ensino. Isso porque nessa década “nossas poucas universidades dedicavam-se sobretudo às atividades de ensino – à transmissão de conhecimento” (NETTO, 2003: 7). Também se abriram as portas para a mercantilização da instituição.

Nos anos de 1960, a necessidade de construção de um novo modelo de universidade que associe o ensino com a pesquisa, aglutinando todas as atividades básicas e profissionais, de acordo com o que descreve Sguissardi, faz surgir a UNB, coordenada por Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro. Os ideais que pregavam mudanças nas estruturas universitárias brasileiras foram determinantes para a concretização da Reforma de 1968. A associação do ensino e da pesquisa, propiciada pelo fim das cátedras, fez surgir um modelo neo-humboldtiano. (NUNES, 2012: 30)

Essa reforma, a de 1968, iniciou o chamado *modelo único*, que buscou

[...] formular diretrizes e desenvolver ações que permitissem construir um ambiente universitário mais *homogêneo e unificado nacionalmente*. O modelo único tinha como princípio básico a indissociabilidade ensino-

pesquisa-extensão, significando que as universidades deveriam institucionalizar a pesquisa e articulá-la com o ensino e com os serviços de extensão [grifos nossos] (CATANI, DE OLIVEIRA, 2002: 20)

Ou seja, a paisagem moral mudou novamente: mais do que o ideal de reprodução, agora também se exige uma moral que inclua uma inclinação para a pesquisa, o que exige outras disposições. A partir deste ponto, o ideal da inclusão começa a se fazer sentir no ambiente universitário.

Neste ponto, gostaríamos de deslocar a análise da adoção de paradigmas norteadores da universidade para a questão das políticas públicas. Porque a partir da década de 70 aconteceu uma grande crise econômica, com a queda do modelo fordista, e o neoliberalismo ganha força por um bom tempo. É claro, existem muitas discussões interessantes sobre se os governos Lula e, por consequência de alinhamento, o Dilma, teriam sido ou não continuidades do projeto neoliberal (conf. MECCA, 2013) ou de um pós-liberalismo. Mas, de fato, esses governos promoveram um aumento na estrutura estatal, e isso se fez sentir também nas políticas públicas.

Os anos 1990 trouxeram uma reformulação “globalizada” do papel do ensino superior na sociedade, a

[...] Declaração da Conferência Mundial de Ciências, promovida pela Unesco em 1999, que afirma: “Sem educação superior em ciência e tecnologia e instituições de pesquisa capazes de prover uma massa crítica de cientistas treinados, nenhum país pode assegurar um genuíno desenvolvimento (NETTO, 2003: 14)

O Brasil é signatário dessa declaração. Percebe-se nessas palavras a responsabilização moral da universidade pelo desenvolvimento econômico, e não mais da indústria como único motor do processo. De qualquer maneira, outros setores se tornam importantes, daí a necessidade de políticas públicas que incluam os setores sociais antes excluídos.

A primeira política pública que vamos comentar é da reforma de 1996. O balanço da educação superior, levantado pelo MEC em 1996, fez uma avaliação das características do modelo único – obviamente enviesada, mas que pode ser muito útil para o nosso objeto:

- a) Elitização da universidade, ou seja, ausência de equidade ao acesso;

- b) Baixos percentuais de oferta, no panorama da América Latina, e estagnação das matrículas;
- c) Incapacidade do governo federal de continuar financiando e ampliando os recursos das universidades federais;
- d) Necessidade de racionalização dos gastos nas instituições, em razão da despesa por aluno ser extremamente elevada;
- e) Insistência no modelo unificado de universidade de pesquisa, o que torna o sistema inflexível e impede o atendimento à diversidade da demanda;
- f) Baixa produtividade científica e pouca vinculação da pesquisa às demandas tecnológicas e do setor produtivo;
- g) Inércia do sistema diante das transformações da sociedade contemporânea;
- h) Papel equivocado do Estado no financiamento e gerenciamento do sistema;
- i) Autonomia formal das Ifes [instituições federais de ensino superior] e dos controles burocráticos excessivos;
- j) Currículos padronizados e inflexíveis;
- k) Baixa qualidade de grande parte dos cursos oferecidos; (Adaptado de CATANI, DE OLIVEIRA, 2002: 40)

O cenário descrito abriu espaço para um novo modelo. Dessa maneira, a universidade “balançou” de novo no governo Fernando Henrique Cardoso, a começar pela Lei de Diretrizes e Bases de educação (criada pela Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996), que buscou reformular o modelo único. A função social da universidade federal deveria acompanhar a mudança social que se processava. Assim, iniciou-se o que Catani e De Oliveira (2002) denominaram de *metamorfose institucional*, que teria mudado o modo de ser e de agir das universidades federais” (CATANI, DE OLIVEIRA, 2002: 14). O modelo único teria se esgotado e seria incapaz de lidar com as novas condições da economia mundial (CATANI, DE OLIVEIRA , 2002: 20).

Por isso, para o governo Fernando Henrique Cardoso, faz-se necessário flexibilizar e diversificar a oferta de educação superior, de maneira que possibilite surgir outros formatos institucionais e organizacionais e que as instituições existentes em especial as universidades, possam redefinir sua identidade e desenvolver competências mediante o estabelecimento de vínculos com as demandas e exigências do regional, do local, do setor produtivo e do mercado de trabalho (CATANI, DE OLIVEIRA , 2002: 20)

É interessante notar que, neste aspecto, os governos de Luís Inácio Lula da Silva e de Dilma Rousseff continuaram com o modelo resultante da metamorfose. A diferença básica residiria, ao nosso ver, no volume de investimento público direcionado para a instituição. No governo FHC o estado também “aumenta paulatinamente sua função avaliadora e coordenadora do sistema tornando-se basicamente um Estado avaliador e gestor do sistema”, mas, diferentemente dos presidentes mais recentes:

[...] diminui a sua função de mantenedor das Instituições de Ensino Superior (públicas e gratuitas), ao mesmo tempo que as pressiona, com o objetivo de racionalização dos gastos, do estabelecimento de uma estrita avaliação da relação custo-benefício e de diversificação de suas fontes de financiamento, sobretudo mobilizando maior volume de financiamento do setor privado (CATANI, DE OLIVEIRA , 2002: 20)

O modelo que se tentou implantar foi o chamado *diversificado e flexível*. Vamos apreciar um pouco das características pretendidas por esse modelo, pois elas apontarão para um paradigma moral também:

- a) Definir a natureza-identidade e missão básica que possui o cenário acadêmico;
- b) Definir as reais vocações e potencialidades específicas;
- c) Contribuir decisivamente para o desenvolvimento do estado e da região em que se insere;
- d) Expandir as vagas, sobretudo no período noturno, sem ampliar o quadro de docentes e técnico-administrativos, objetivando aumentar a relação aluno-professor;
- e) Otimizar a utilização das instalações físicas e dos equipamentos, bem como das habilidades docentes;
- f) Diminuir as taxas de reprovação e evasão;
- g) Reduzir os recursos destinados à residência estudantil, restaurantes, bolsas e subsídios;
- h) Flexibilizar o ensino, os cursos, os currículos e os programas de estudo;
- i) Melhorar a qualidade do ensino oferecido;
- j) Adequar os cursos de formação e os serviços às demandas do mercado de trabalho;
- k) Aperfeiçoar mecanismos de avaliação;

- l) Qualificar a gestão, racionalizar o uso dos recursos e estimular a produtividade;
- m) Buscar alternativas de financiamento;
- n) Flexibilizar a política de pessoal docente e técnico-administrativo;
- o) Qualificar e titular docentes e servidores;
- p) Integrar pós-graduação-graduação;
- q) Consolidar a pesquisa e os programas de pós-graduação;
- r) Ampliar a produção e capacidade científicas instaladas;
- s) Desenvolver processos de inovação tecnológica de produção e difusão da ciência e da cultura;
- t) Exercer ampla autonomia; (adaptado de CATANI, OLIVEIRA, 2002: 45)

Nota-se entre todas essas características, portanto, que buscou-se uma diversificação de quem ingressaria no espaço da universidade, a partir da expansão de vagas de ingresso na instituição. Todavia, cumpre notar que essas medidas conseguiram aumentar o número de vagas nos cursos de graduação e de pós-graduação. Todavia, o mesmo não ocorreu com o número de matriculados nos mesmos:

O aumento do número de estudantes nesse nível de ensino, entretanto, pode-se dar não apenas pela criação de novas vagas, mas também pelo melhor aproveitamento daquelas já existentes – alternativa cuja principal vantagem é a possibilidade de sua implementação a curto prazo (ANHAIA, 2012: 2)

Essa orientação persistiu nos governos posteriores, de modo que foram criados alguns programas para ampliar esse acesso, destacando-se o programa “Universidade para Todos” (PROUNI), em 2006, e pelo Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI, criado em 2007). Uma nova reforma se iniciava, com o objetivo de expandir o ensino e as estruturas das universidades:

Nos últimos vinte anos, o Brasil assistiu a um notável processo de crescimento de seu ensino superior. No começo dos anos noventa do século passado, somavam-se 1.540.080 estudantes matriculados no ensino superior no Brasil. Esse número saltou para 2.694.245 de estudantes em 2000 e para 6.379.299 em 2011. (NEVES, 2012: 2)

Nosso foco quantitativo não se desenvolverá nesta temática, na do número de estudantes e de suas origens sociais. A ideia é a que nos parece mais relevante para os

presentes propósitos é a da tentativa da universalização do ensino. A ideia é que diferentes disposições morais passem a conviver num mesmo espaço, formando uma nova comunidade moral, mas que ainda dá importância para determinadas disposições - como a disciplina, a capacidade de concentração, o pensamento prospectivo (SOUZA, GRILLO, 2009: 14), mas que agora não são as únicas a habitar esse espaço. Para além do sistema moral dominante, há ainda outras míriades de morais co-habitando esse espaço.

3.1.2 - A Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Atualmente (2015) existem vinte e uma Ifes distribuídas pelo território brasileiro. Escolhemos para esse estudo uma delas, pelos motivos explicitados na justificativa da pesquisa, que é a Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Portanto, é interessante entender um pouco da trajetória da instituição, conjugando-a com o estudo do contexto com o qual ela se relaciona. Observamos que a UFRGS aparentemente não é muito estudada quanto à sua memória, de modo que não se achou muito material sobre a “biografia” da instituição. Assim, iniciaremos pelo que nos informa o site, que concede uma versão bem resumida desta trajetória através de uma cronologia, que dá conta de que a UFRGS foi forjada em três momentos distintos:

- 1) a a fundação da Escola de Farmácia e Química, em 1895 e, em seguida, da Escola de Engenharia;
- 2) fundação das faculdades de Medicina e de Direito em 1900. Em 1934 foi criada a Universidade de Porto Alegre e
- 3) em 1947 essa instituição passou a ser chamada Universidade do Rio Grande do Sul, a UFRGS.

Em seguida, no ano de 1950, a UFRGS foi federalizada, tornando-se a atual Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O guia do estudante, disponível online, dá alguns detalhes da fala do reitor, que faz aos calouros uma fala integradora e mostra em parte a articulação dessas diferentes faculdades, que não foram fundadas de modo a se complementar, mas que acabaram se complementando:

Nossa universidade nasceu com o nome de Universidade de Porto Alegre, em 28 de novembro de 1934, por Decreto do Governo do

Estado. [...] Suas primeiras faculdades, as quatro escolas profissionais, foram fundadas no século XIX: Farmácia (1895), Engenharia (1896), Medicina (1899) e Direito (1900). (NETTO, 2010: 5)

Mas essas quatro faculdades não foram simplesmente se juntando por um processo natural e inercial. Houve tensões e negociações por trás dessas associações que deram origem à Universidade, que se relacionavam com as instituições políticas da época. Mas para compreender essa dinâmica, precisaremos ir mais a fundo nessa cronologia.

A necessidade de um ensino superior no estado está vinculado ao governo castilhista (1891–1898):

A relação entre elites e o desenvolvimento das instituições de ensino superior no Rio Grande do Sul historicamente ocorreu sob a hegemonia política do governo positivista de Júlio de Castilhos. Desta forma, em 1891, em plena República, foi criada a Escola de Agricultura e Veterinária de Taquari, e em 1896, surgiram a Escola de Engenharia e a Faculdade de Farmácia, que dois anos depois, ao incorporar a Escola de Partos, deu origem à Faculdade de Medicina de Porto Alegre [...] (MONTEIRO, 2013: 27)

Foi no período republicano que foi criada a primeira instituição de ensino superior no Rio Grande do Sul: “[...] até o surgimento da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, quando, por imposição de lei, surge a Universidade do Rio Grande do Sul, em 1934” (MONTEIRO, 2013:16).

Nesse ponto, a junção dessas três faculdades (DIREITO + MEDICINA+UNIVERSIDADE TÉCNICA) gerou a Universidade, mas ainda nomeada como pertencente ao município de Porto Alegre.

[...] a Universidade de Porto Alegre foi instituída pela junção das Faculdades de Direito, de Medicina com a Universidade Técnica. Essas instituições de ensino superior no Rio Grande do Sul foram criadas a partir de iniciativas de particulares após a Constituição de 1891, de orientação positivista, a qual preconiza a liberdade de ensino e profissional (MONTEIRO, 2013: 36)

Mas antes de avançar propriamente para o que veio depois da primeira formação da universidade, é interessante entender a síntese que se gerou justamente por essa união, que pode indicar mais ou menos as comunidades morais que estavam separadas.

Nossa primeira descrição incidirá sobre a Escola Livre de Farmácia e Química Industrial de Porto Alegre, criada em 1892, que deu origem à primeira escola não oficial

(livre) brasileira de Medicina e Farmácia. Ela era oposição ao governo estadual, e por isso se vinculou ao governo federal, tornando-se escola em 1900:

A primeira instituição criada foi a Escola Livre de Farmácia e Química Industrial de Porto Alegre, idealizada e fundada por um grupo de farmacêuticos liderados por Alfredo Leal, em 1892. Em 1897 foi criado o curso de Partos, e assim, um ano após, os dois cursos juntando-se dando origem à Escola Livre de Medicina e Farmácia de Porto Alegre, sendo a primeira escola de medicina não oficial fundada no Brasil colocar: era contra o governo estadual (positivista), e buscou apoio do governo federal tornando-se uma escola federal em 1900 (MONTEIRO, 2013:36)

Mas havia um faculdade que apoiava o governo estadual de Júlio de Castilhos, seguindo os preceitos do positivismo castilhista: a Escola Livre de Engenharia, idealizada, sintomaticamente, por engenheiros militares que davam aula na Escola Militar de Porto Alegre e por alguns engenheiros civis:

A Escola Livre de Engenharia teve um percurso oposto à de Medicina, uma vez que seus objetivos estavam em sintonia com a Carta Constitucional Estadual e com os preceitos de PRR. Foi idealizada e estruturada, em 1896, por um grupo de engenheiros militares, professores da Escola Militar de Porto Alegre, como: João Simplício Alves de Carvalho, João Vespúcio de Abreu e Silva, Juvenal Octaviano Muller e Lino Carneiro da Fontoura, juntamente com os engenheiros civis: Gregório Paiva Meira e Álvaro Nunes Pereira, todos ligados à concepção positivista de ensino (MONTEIRO, 2013: 37)

A escola de engenharia tornou-se universidade técnica em 1931, uma vez que possuía onze institutos e não optou por se tornar uma escola politécnica (MONTEIRO, 2013: 37).

O terceiro vértice é o da Faculdade Livre de Direito, fundada em 1900, que foi equiparada às escolas federais em 1903. Ela possuiu uma vinculação direta com o governo estadual no tocante à formação de sua elite, e não apenas em seu apoio ou sua oposição

Porém é na Faculdade Livre de Direito, fundada em 1900, nove anos após o golpe republicano, que a relação entre o grupo dirigente do Partido Republicano e formação da “elite” política e cultural se concretiza. Primeiramente pelos magistrados convidados por Borges de Medeiros que estudara na Faculdade de Direito de Recife, e que terão um papel decisivo, sob a liderança de Manuel André da Rocha na fundação da instituição e na formação de seu corpo docente. É a partir dessa Faculdade

que se constituía uma elite social no Rio Grande do Sul e que atuará na política, no judiciário, na Universidade, nas letras e mesmo na economia (MONTEIRO, 2013: 15)

O curso acabou sendo o epicentro da formação de cursos humanistas no estado:

Desde cedo revelou sua vocação universalista. Sua criação marcou o início dos cursos humanísticos no Estado. A Escola de Comércio de Porto Alegre, futura Faculdade de Ciências Econômicas, originou-se em 1909 na Faculdade de Direito, desligando-se apenas em 1945. A Faculdade de Educação, Ciências e Letras, futura Faculdade de Filosofia, instituída em 1936, embora funcionando apenas a partir de 1942, instalou-se durante algum tempo em seu prédio. Por ocasião da fundação da Universidade de Porto Alegre, em 1934, a Reitoria localizou-se na Faculdade de Direito. (SANTOS, 2000: 31)

Portanto, foi a união dessas duas faculdades e de uma universidade que formou a Universidade do Rio Grande do Sul:

É a partir desse panorama que se projetou a criação da Universidade do Rio Grande do Sul, em 1934, no entanto, ao juntar instituições com tradições distintas de ensino superior, com a finalidade de estruturar a universidade com todos os órgãos previstos em lei, com a Faculdade de Filosofia e a de Administração e Economia, sem ter tido um projeto universitário definido pelas elites gaúchas, a nova instituição demorou a funcionar, uma vez que o relacionamento com o governo do estado foi conflituoso [...] E deste modo, conseqüentemente, houve disputa pelo controle do ensino superior (MONTEIRO, 2013: 38)

Agora possuímos uma Universidade com a essência da atual, mas ainda é a Universidade do Rio Grande do Sul, em 1934. Apenas em 1950 ela se tornará Federal, sem mudar sua denominação, que só se alterará em 1968 para a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Essa universidade estadual foi federalizada em 1950, passando a chamar-se Universidade do Rio Grande do Sul – URGs, como é conhecida na nossa comunidade, mas somente após a reforma do ensino introduzida em 1968 é que passou a chamar-se UFRGS, isto é, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. (NETTO, 2010: 5)

Tal como instuição federal, a UFRGS acabou por participar das políticas públicas voltadas para as IFES, negociando suas adoções de acordo com as suas possibilidades de barganha. Como já descrevemos essas políticas públicas anteriores – voltadas para a ampliação do acesso ao espaço universitário, acreditamos que a nossa trajetória se encerrando aqui não prejudica em nada a ideia da pesquisa.

Essa breve descrição pode parecer indicar que a universidade pública surgiu laicamente em um ambiente fortemente religioso, e que se tornou alheia a esse ambiente ao seu redor. Mas isso seria errôneo: não se mostra possível separar o histórico da origem da Universidade Federal do Rio Grande do Sul do cristianismo. Pois, nos primórdios da fundação houve religiosos envolvidos no processo. Iremos citar o caso da institucionalização da sociologia na UFRGS, pois só o seu caso já demonstra que a religião não estava tão excluída do processo de formação da universidade pública e laica, uma vez que: “a Sociologia considerada científica não surgiu espontaneamente, seus precursores não foram sociólogos, mas sim representantes das elites culturais e políticas, estabelecidas no espaço social” (MONTEIRO, 2011: 454). Segundo Lorena Madruga Monteiro:

Essa lógica periférica dos primórdios do desenvolvimento da disciplina de Sociologia no Brasil teve, no estado do Rio Grande do Sul, um caso emblemático. Refere-se ao fato de que a Cátedra de Sociologia, da Universidade Federal do Rio Grande de Sul (UFRGS), foi consagrada a um representante da chamada geração católica: Laudelino Teixeira de Medeiros. A geração católica, como ficou conhecida após o estudo pioneiro de Fernando Trindade [...], alude a um grupo de católicos, advindos do Ginásio Anchieta dos jesuítas alemães e da congregação mariana Mater Salvatoris, que, estrategicamente, conquistou o controle das cátedras de caráter humanístico dessa nova universidade que surgia. (MONTEIRO, 2011: 454)

Essa inserção de religiosos não foi apenas no departamento de Sociologia. Houve a mesma inserção nas cátedras de antropologia e na escola de engenharia, para se ficar em alguns exemplos mais pontuais. Portanto, é importante não se criar dualismos quando se trata da emergência da universidade pública e laica, ela não se desvinculou totalmente do seu contexto.

Será dentro da UFRGS que nosso estudo será realizado, buscando um aprofundamento nas questões levantadas por esse ambiente empírico, em um estudo de

caso. Contudo, antes de prosseguirmos, é necessário que se transforme essa empiria em um objeto apreensível do ponto de vista teórico também.

3.2 – Teorias da Modernização

A modernidade foi assunto central na fundação da Sociologia. A maioria das pesquisas em sociologia acabam por chegar até essa discussão, mesmo que implicitamente. Nossa pesquisa não tratará diretamente da modernidade, mas ela se mostrará um assunto de extrema importância: será a modernidade que afetará a constituição institucional, política e moral da universidade medieval; Será a modernidade que buscará privatizar a religião; será a modernidade que “atacará” a si mesma e tudo o que não é moderno; Mas a modernidade em si não nos é de interesse específico: o mais importante aqui é associá-lo com o conceito de sagrado. E é nesse sentido que abordaremos a modernidade: como produtora de um sagrado específico, que é propagado discursivamente.

Mas quando a modernidade surgiu, ela surgiu em oposição à tradição, outra forma de pensamento que seria anterior ao advento do capitalismo como sistema econômico e cultural, e que seria um pensamento fadado à extinção segundo a perspectiva nascente, destarte a sua maior longevidade em termos cronológicos. As pesquisas atuais apontam mais para a natureza dessa comparação se deslocando para a comparação sobre o momento atual (chamado de muitos nomes, tal como já apreciamos) com essa modernidade mais tenra. Mas aqui há a reprodução, em outros termos, da binaridade clássica modernidade x tradição.

Em linhas bem gerais, vamos tecer considerações sobre os sagrados das mentalidades tradicional e moderna - a da pós-moderna vamos dispensar pelos motivos que esclareceremos mais adiante. Pois esse sagrados aparecem de muitas maneiras justamente neste contexto multicultural, e é importante conhecê-los para compreender melhor aos atores em suas práticas. Nos aproximaremos deste tópico a partir da discussão proposta pelo filósofo canadense Charles Taylor em *Uma era secular e As fontes do Self* – no segundo livro o filósofo buscou as origens e as características da moralidade moderna, e no primeiro pensou essa moralidade moderna em comparação com uma moralidade anterior a esta - de modo que realizaremos, concomitantemente a este

processo, o diálogo deste autor com importantes teóricos da área da Sociologia da Religião e da Antropologia da Religião para podermos apreciar um painel mais amplo.

Posto que vamos nos utilizar de Taylor para realizar essa discussão, é natural que utilizemos outro conceito do autor para tornar esse debate mais rico: o de plenitude. Segundo Taylor, a Plenitude seria um lugar de transcendência (que varia de acordo com a crença ou a não crença das pessoas), uma perturbação da concepção ordinária do mundo (TAYLOR, 2010: 18).

Neste caso, a sensação de plenitude fora alcançada em uma experiência que perturba e rompe nossa percepção usual de estar no mundo, com seus objetos, atividades e pontos de referência familiares. Estes podem ser momentos, como observa Peter Berger, ao descrever a obra de Robert Musil, quando a “realidade costumeira é “abolida” e algo terrivelmente distinto se manifesta”, um estado de consciência [...] (TAYLOR, 2010: 18)

Seria como o “Beliscão do Destino” pensado por Geertz, adaptado da expressão “Beliscão Individual do Destino” (GEERTZ, 2001: 23), de William James. Essa transcendência, a qual o sagrado já alcançou e que aparentemente está longe do ser humano, é a palavra-chave para entender as aspirações de tradicionais e modernos, pois conformam toda a sua estrutura moral e social. Esse sagrado é a transcendência da qual falamos, que, uma vez alcançado – mesmo que inspire certo receio – leva à plenitude, ou seja, à completude, à perfeição.

Assim, o sagrado também acaba se traduzindo em uma confiança de que um dia se alcançará essa plenitude, seja ela individual ou coletiva. É uma confiança que se desenvolve pela socialização, e que também promove uma “liberação do pensamento” (BERGER, LUCKMAN, 1987: 44), ao permitir que a pessoa não precise elocubrar sempre as causas últimas de cada ação que compõe as possibilidades - podemos dizer estatísticas - do agir. Seria possível argumentar que a religião é que cumpriria esse papel de maneira exclusiva, mas vamos perceber que religiosidades ditas seculares cumprem essa função também (PIETTE, 1993: 31).

Afirmar que tradição e modernidade são mais do que maneiras de socialização, e também que se ligam a valores terminais da vida do indivíduo, significa também afirmar que ambas são posições ontológicas sobre a humanidade (se esta deve ser tradicional ou progressista como um todo), e não apenas sobre o seu grupo, e que ditam o modo como as percepções de mundo dos atores são organizadas (BACHELARD, 1996: 71) e como estes

realizam suas tipificações (BERGER, LUCKMAN, 1987: 44) sobre si e sobre o outro. Logo, é necessário ir-se mais a fundo nessas noções de Tradição e Progresso para entender suas imbricações com a religião (teísta ou não) e com o sagrado laico. Em um primeiro momento, tentaremos pensar tipos ideais da Religião e da Modernidade (que surgiram em momentos históricos diversos, mesmo que na primeira já houvesse sementes na segunda e na segunda haja sementes da primeira, assim como uma infinidade de tipos médios que aparentemente são contraditórios). Portanto, não nos referiremos a um processo de sobreposição cultural, mas sim à uma coexistência.

Novamente nos utilizaremos de Taylor. A concepção geral de Taylor sobre o assunto é a de que houve uma transição de uma sociedade pré-moderna para uma sociedade moderna, e que essa mudança causou uma mudança profunda nas formas de se crer em religiões e em Deus. Essas grandes transformações seriam o 1) o desencantamento do mundo, 2) o eclipse da antiestrutura, 3) uma nova consciência de tempo, 4) uma nova compreensão do universo (TAYLOR, 2010: 27). Vamos tentar apreciar esses itens ao descrever os sagrados da tradição e da modernidade, dado que foi a partir dessa reflexão que pensamos o survey e o questionário.

3.2.1 - Tradição e Sagrado

Na fundação da sociologia o assunto da tradição era central. A sua compreensão (mesmo que de maneira etnocêntrica) era essencial para se entender a nova realidade problemática e conflitiva, que foi a modernidade industrial. Mas a partir do desencanto do projeto moderno e com o período que se seguiu a ele (o pós-moderno), a modernidade que se erigiu posteriormente à tradição passou a ser considerada como o parâmetro comparativo. Assim, a tradição parou de ser um problema de pesquisa, e é enxergada apenas como resquício ou como resistência a um paradigma dominante. Pretendemos aqui aplicar a noção de multiplicidade à tradição, tal como Eisenstaldt a aplicou à modernidade, e vimos que essa percepção ajudou a acabar com o etapismo que o projeto moderno pressupunha (que levaria todos os seres humanos a substituir a tradição pela modernidade). Assim, existiriam múltiplas tradições, tal como as múltiplas modernidades de Eisenstaldt.

A modernidade é uma mentalidade e um período cronológico tão importante dentro das Ciências Humanas que muitas vezes o período cronológico anterior à ela é denominado a partir da negação dela: pré-modernidade. Esta denominação esconde a

imensa variedade de culturas que se desenvolveram nesses milênios reservados à predominância social da tradição como modo de vida, nesta como estruturadora da vida social de muitos grupamentos humanos.

As épocas em que a tradição foi hegemônica como um, entre todas as formas possíveis, “sistema-mundo”¹⁷ não foram tão homogêneas assim. Vamos admitir como correta a conclusão de Marcel Gauchet de que os tempos tradicionais foram épocas em que a religião sustentava a visão de mundo das culturas (GAUCHET, 1985: 101). Uma vez admitida essa ideia anterior, vamos afirmar que existem dois tipos de tradição baseado na tipologia de religiões de que nos fala Taylor em *Uma era secular*: a tradição primitiva e a tradição axial. Ainda postulamos um terceiro tipo, que é a tradição modernizada, que é aquela do pensamento saudosista que utiliza a tradição como indicador identitário, e não como recurso de satisfação de uma plenitude. A tradição primitiva se relaciona ao modo como se organizavam as sociedades tribais paleolíticas, neolíticas e povos da Antiguidade até o aparecimento do Cristianismo, que é a primeira religião axial. Haveria uma coincidência entre o cosmos e a hierarquia social (ou seja, o sagrado seria social), o que tornaria essa hierarquia inquestionável e o indivíduo inexistente dentro dessa ordem. As religiões axiais começaram a surgir a partir da Baixa Antigüidade, iniciando com o cristianismo em Roma e com outras religiões como o budismo e o islamismo. São as religiões que, reveladas, colocam Deus fora do cosmos, e, como foram concebidas durante um período em que as religiões primitivas ainda dominavam, conformaram uma elite simbólica de indivíduos que buscam não apenas a sobrevivência material, mas uma salvação no pós-morte, fugindo do mundo “sensível”, como nos dizeres platônicos.

Há também um terceiro tipo de tradição que gostaríamos de chamar a atenção, que é a **tradição modernizada**. Este seria um tipo de tradição desenvolvida em sociedades modernas e posteriores, que dá conta de um tipo de pensamento que, moralmente, se volta para os interesses modernos, e que ambiciona o futuro na cópia do passado, acomodando essa contradição de diversas maneiras, como se na época em que esse pensamento é formulado o rumo do progresso houvesse se perdido, de modo que não é um pensamento multiculturalista em essência. É interessante notar que esse tipo de pensamento deveria ser combatido pela Educação e pela Imprensa modernas, mas estas acabam se acomodando a ela ou se utilizando dela para iniciar um processo comunicativo, sem

¹⁷ Apenas adaptamos a expressão cunhada por Emanuel Wallerstein para dar a ideia de que as diferentes culturas adotavam o pensamento tradicional. Não há uma integração a nível macro-econômico, como pensou o sociólogo.

buscar a emancipação desse sujeito, que seria a modernização completa desse pensamento. É possível percebermos, portanto, que essa teoria se contrapõe diretamente à teoria da dupla cabeça brasileira, que diz que no Brasil há ao mesmo tempo um pensamento moderno ao mesmo tempo que um pensamento tradicional, convivendo e conflitando (conf. DAMATTA, 1997).

São variedades de experimentação do pensamento tradicional. São variedades de experimentação do sagrado também. Mas é de nosso interesse tentar montar um tipo ideal do que seria o pensamento tradicional a partir do traço comum entre essas duas variedades, porque isso é que foi combatido pela modernidade iconoclasta (mesmo que a batalha não tenha sido totalmente vencida e, o “inimigo”, “aniquilado”).

A tradição seria um modo de vida adotado por uma comunidade que a volta para um **culto ao passado**. Ou seja, a sua plenitude está no passado, o conhecimento que conduz à felicidade estaria no passado, com os ancestrais ou com o mundo de “antigamente”, daí a não necessidade de acúmulo de “inovações” materiais ou representacionais. O importante para a vida tradicional é a satisfação dos antepassados, mais do que propriamente as necessidades do presente, que são menores ante à essa satisfação. A sociedade, ao se voltar para o que se admira, procura **repetir** gestos, performances e pensamentos sem se utilizar de um uso recorrente da escrita, o que incentiva a cultura oral como portadora dessa possibilidade de retorno. Essa repetição nos termos exatos dos antigos é impossível - seja porque a memória reelabora conhecimentos, seja porque outros fatores mudam, como a quantidade de população, ou mudanças naturais no ambiente-, e daí se gera o que Durkheim chama de “evolução” da sociedade, que é a sucessão de representações coletivas inseridas no tempo. Mas esse desejo de repetir fica mais concretamente perceptível na utilização do ritual, que busca performar uma ordem que está no passado em oposição ao caos formado por uma injúria do presente ou apenas pelo acúmulo de corrupção no corpo social.

Assim sendo, o sagrado da tradição como estruturador do modo de vida é basicamente religioso. A transcendência estaria no sobrenatural, no enquadramento transcendente. Mas é um religioso baseado na hierarquia social, em um assentimento. Sim, as religiões axiais não aceitam os outros sagrados como verdadeiros, mas isso não torna o seu sagrado buscável por via individual também. Portanto, existe um coletivismo gerado por esse sagrado, que se baseia ao mesmo tempo no passado, e é para ele que se volta o esforço desse sagrado: **recuperar** o que se perdeu. Assim estudar a religião – pelo menos parte dela - também é estudar a tradição.

De onde decorreria o coletivismo tradicional, apenas dessa vontade de conservar o passado através da memória? Charles Taylor afirma que, no mundo encantado pré-moderno, esta era sinônimo da vida em sociedade, pois, se todos os *selfs* eram afetados pelo ambiente, todos deveriam se defender juntos (TAYLOR, 2010: 60):

Assim, estamos todos juntos nisso. Isto tem duas consequências. Primeiro, fixa-se uma tremenda recompensa pela manutenção de um consenso. Virar “herege” e rejeitar esse poder ou acusar essa prática de idolatria não é somente uma questão pessoal. Moradores que renegam ou até mesmo denunciam os ritos comuns colocam em risco a eficácia desses ritos e, portanto, representam uma ameaça para todos (TAYLOR, 2010: 61).

Entendemos que o autor está se referindo à cristandade, mas pensamos que essa reflexão possa se mostrar estrutural para o *homo religiosus*. De modo que vamos aproveitá-la em nossa empreitada da mesma maneira.

Outro traço importante dessa ordem tradicional de mundo é o *self* aberto/desprotegido. O *self* não está protegido de influências do mundo sobrenatural, de modo que se cria uma fé ingênua – que favorece o ato de não se enxergar morais diferentes como opção de vida viável, estabelecendo-se um monismo cultural (TAYLOR, 2010: 61). Como consequência, a organização política das sociedades tradicionais (pré-modernas) era conectada, ou embasada ou garantida por alguma fé em Deus, ou em alguma realidade derradeira. Por consequência, Deus estaria presente em grande quantidade de práticas sociais, de modo que a Religião estaria presente em “tudo” (TAYLOR, 2010: 61). Estar no mundo físico não impediria de depararmos com uma série de demônios ou entidades de outra natureza que poderiam nos fazer mal, daí a desproteção do *self*.

Assim, concluído o esforço de tentar definir o que é intrínseco (sagrado) ao que convencionamos como tradicional, podemos tentar empreender a mesma tarefa com o sagrado da modernidade.

3.2.2 - Transição Pré-Modernidade para Modernidade

Segundo a socióloga da religião Danièle Hervieu-Léger, a Modernidade se caracterizou como um rompimento – ou tentativa de o fazer - com a assim chamada *lyen croyance* (“linhagem crente”), que unia as pessoas do presente com as pessoas do passado através da Tradição (HERVIEU-LÉGER). Os cientistas sociais do século XIX

enxergaram na derrubada de importantes símbolos da ordem tradicional o início de um processo que culminaria na gradual expulsão da Religião das vivências humanas (MARTINS, 2012: 31, HERVIEU-LÉGER, 2008: 12) – em um primeiro momento do ambiente público (quando isolar-se-ia na esfera privada), e depois com a sua substituição completa pela Ciência e pela Técnica (quando seria erradicada de vez). Os pensadores dessa nascente modernidade estabeleceram, portanto, uma dualidade básica entre dois pensamentos presentes na vida social: o da tradição, cujo último resquício palpável seria o da religião já agonizante, e o da modernidade, que expressaria sua pungência através da desconexão do binômio /organização política-Deus/, tornando a sociedade passível de convivência entre todas as crenças, e essa convivência não permitiria o monopólio de uma religião sobre as diferentes esferas (TAYLOR, 2010: 36).

Acreditamos que essa concepção “entrincheirante” – que coloca de um lado a tradição e do outro lado a modernidade - possua uma natureza mais ideológica do que empírica. Na época de sua formulação - em que o cristianismo era basicamente a religião que ocupava a esfera pública e os intelectuais não conheciam outras variedades religiosas em profundidade - esse pensamento poderia até ter um forte apelo político. Nos dias de hoje, todavia, já se verificou que essa indução, a partir da teoria da secularização nos moldes do século XIX, não se confirmou, e a religião não se limitou a uma esfera privada – este que também foi um conceito questionado.

Esse tipo de vontade de retirar a religião da vida pública, que passou a ser estruturada a partir de outros mecanismos, seria o ponto de diferença entre a pré-modernidade e a modernidade. A construção desses mecanismos é o que dá a tônica dessa transição. Por essa razão Charles Taylor afirma que a Modernidade promove a secularidade (TAYLOR, 2010: 36), pois o sentido de plenitude se perde na passagem para a modernidade, através da perda de 3 características do mundo pré-moderno:

- 1) a natureza deixa de ser uma imanência da vontade divina,
 - 2) as sociedades só existiam pela imanência da mesma vontade divina e
 - 3) o desencantamento do mundo.
- (Adaptado de TAYLOR, 2010: 36)

No primeiro item, a natureza passa a ter uma existência por si só, e segue suas próprias leis. Assim, ela não é mais determinada por nenhum tipo de vontade, sua existência e sua continuidade são frutos de acasos que, acidentalmente, conduziram as coisas para o que são hoje em dia. O segundo item decorre do primeiro: se a natureza não

decorre de uma vontade divina (ou divinas), a sociedade também existe por autodeterminação, e não pela mesma vontade, e as nações exemplificam muito bem essa tentativa de mudar a causalidade do social: o social se torna mais sujeito às mudanças por conta de ações humanas. Finalmente, o terceiro item se refere à célebre expressão weberiana do desencantamento do mundo, que no sentido de Taylor, está relacionado à proteção do *self* sobre as influências possíveis do mundo sobre nós. Mas este último tópico é muito importante e vamos analisá-lo mais atentamente.

Se a mente pré-moderna era aberta às influências intencionais do mundo (daí o sentido estar nessa interação da subjetividade com o mundo), a mente moderna já se encontra protegida do mundo, pois separa-se totalmente deste, mesmo que sofra algumas influência pequena, como na mudança do humor diário. Mas o moderno não acredita realmente que possa ser afetado por nada não-físico, o que lhe deixa mais confiante de não ser manipulado a qualquer momento por algo de que não pode se defender ou compreender¹⁸. Assim, esse centramento no mundo como entidades mensuráveis e físicas é uma mudança chave do pensamento tradicional para o pensamento moderno: ele passa a ser um *self* protegido. Mas apesar da importância capital desta concepção, ela é acompanhada por muitas outras, às quais buscaremos elucidar de agora em diante.

3.2.3 – Modernidade e Sagrado

Ao definirmos a palavra Tradição pela sua etimologia, ou seja, tradição se originando de latim *traditio*, que significa “entregar”, corremos o enorme risco de incorrer em uma definição euro centrada, pois estaremos definindo uma realidade cultural a partir de outra. Todavia, o mesmo não parece ocorrer com a origem da palavra “Modernidade”, que vem do latim *modernu* e significa “novo”. Mas é interessante que há quem diga que na verdade não seria o novo a característica ontológica da modernidade, mas sim a sobreposição do sujeito sobre a sociedade (DAMATTA, 2000: 10). Nesta seção essa será a nossa intenção entender o sagrado moderno através das categorias já estipuladas por Taylor. Mas também procuraremos, ao fim desse percurso entender a relação da modernidade com a religião.

Acerca da modernidade há bibliografia muito mais abundante do que sobre a tradição. Por essa razão, vamos ter de realizar uma seleção de autores que pensam esta

¹⁸¹⁸ Um dos entrevistados parece ter percebido esse carácter por si, como veremos nas entrevistas.

mentalidade para deixar o nosso conceito mais evidenciado. E o faremos nos utilizando de Hervieu-Léger e de Anthony Giddens.

Segundo Hervieu-Léger, há três elementos essenciais na modernidade, de um ponto de vista discursivo: 1) colocar a racionalidade à frente em todos os domínios da ação, 2) colocar o homem como legislador da própria vida e 3) conceber diferentes instituições para executar diferentes funções (ou seja, a especialização das atividades da vida) (HERVIEU-LÉGER, 2008: 32 e 33). A modernidade é governada também – além da ciência e da democracia – por um imperativo da mudança (HERVIEU-LÉGER, 2008: 373) ou pelo que Giddens (2008: 22) denominou como um “mundo em disparada”. É um permanente olhar para o futuro, um “permanente estado de antecipação”, sempre se espera mais e mais da humanidade, o que cria um vazio de incertezas (de sentido), já que a mudança é constante (GIDDENS, 2008: 38) e não há certezas fixas.

Essa característica de constante mudança é muito importante. Giddens (2008: 22) é que, pensa um pouco mais a fundo esse “imperativo da disparada” (expressão nossa que amalgama as concepções dos autores) através do estudo de três elementos essenciais na modernidade:

- 1) Separação de tempo e de espaço: o tempo é desconectado do lugar (há um tempo independentemente da localidade que pode ser controlado)
- 2) Mecanismos de desencaixe: a especialização.
- 3) Reflexividade institucional;

(Adaptado de Giddens, 2008: 38)

Para não ficarmos apenas na enumeração, poderíamos afirmar que a domesticação do tempo é uma característica importante da modernidade, de modo que ele passa a ser dominado e, ao ser dominado, permite a organização das ações de maneira projetiva também. Também há mecanismos de desencaixe das pessoas a partir da especialização: ela torna as pessoas diferentes umas das outras, o que as torna menos coesas (diferentemente da concepção de Durkheim, cuja solidariedade decorre da complementariedade). A terceira característica é a reflexividade institucional, que se refere à formação de instituições que estão submetidas à reflexividade.

Adicionalmente, Giddens pensa a Modernidade como “[...] instituições e modos de comportamento estabelecidos pela primeira vez na Europa depois do Feudalismo, mas que no século XX se tornaram mundiais em seu impacto.” (GIDDENS, 2008: 21). O autor

pensa que a modernidade é composta por uma série de dimensões. A primeira delas seria o industrialismo como instituição, mas não como o todo da modernidade; a segunda delas seria o capitalismo (como sistema de produção de mercadorias). A terceira seria as instituições de vigilância, que permitiram o crescimento da força direcionada e organizada para a produtividade. Paradigma organizacional que poderia ser exemplificado pelos próprios estados-nações (GIDDENS, 2008: 22).

Em suma, compreendendo a modernidade relacionalmente com a tradição, o sagrado moderno é essa ideia de **culto ao futuro**. O essencial seria a **inovação**, o desvelamento do desconhecido através da atividade científica ou baseada em empiria (obedecendo as leis da natureza independentes de qualquer vontade de alguma divindade). Assim, a plenitude estaria localizada no futuro, no momento em que a sociedade estará totalmente harmonizada pelo **progresso**, que **equalizaria a** todos os homens. Dessa maneira, a percepção do que se convencionou real é **secular**, ou seja, não é totalmente mediada por um paradigma estrutural tradicional (ou religioso). Obviamente, isto tudo seria o discurso moral moderno, sobre o qual se desenrolaram várias críticas sobre a sua efetiva aplicação.

Outro traço da modernidade é a tendência de criar polos. Alguns destes polos seriam: “natureza e cultura; sujeito e objeto; matéria e espírito; corpo e mente; razão e emoção; indivíduo e sociedade; ser e pensamento” (GONÇALVES, 2002: 219). Acrescentamos a essa polarização os elementos “religião” e “secularização”. Mas efetivamente, poderíamos afirmar que a modernidade inclui a secularização em seu interior? Assim, a relação entre a modernidade e a religião precisa ser apreciada para esse ponto ficar bem demarcado.

Por último, o traço dessa modernidade que nos interessa sobremaneira é a questão da reflexividade (EISENSTADT, 2001: 140). Isto porque a modernidade, ao questionar a transcendência das estruturas sociais, como fizeram as religiões axiais, acabava por deixar um espaço destinado à contestação:

Desenvolveu-se assim uma intensa reflexividade em torno das premissas ontológicas básicas das estruturas da autoridade social e política - uma reflexividade partilhada mesmo pelos críticos mais radicais da modernidade, que negavam por princípio a sua validade [...]questionou-se também a própria evidência dessas visões e dos padrões institucionais com elas relacionados. Surgiu assim uma consciência da possibilidade de múltiplas visões que, de facto, podiam ser contestadas (EISENSTADT, 2001: 141)

Portanto, essa negação da validade acompanha a modernidade o tempo inteiro em seu devir, como se a modernidade lançasse a semente da destruição desse projeto teleológico que a modernidade primeira lançou. E esse projeto incluiria uma relação específica com uma concepção de mundo que foi anterior à essa modernidade, que foi a religião. É esta relação que observaremos agora.

3.2.3.1 - Modernidade e Religião: a tentativa de domesticação

A domesticação da religião não aconteceu integralmente como projeto da humanidade. Mas quando utilizamos o termo domesticação, o usamos em relação ao quê? É importante aqui trazer brevemente a discussão sobre esfera pública para entendermos a relação entre modernidade e religião.

A distinção entre esfera pública e esfera privada pode ser considerada uma característica das civilizações ocidentais modernas (HERVIEU-LÉGER, 1999: 34). Hannah Arendt afirma que a impessoalidade desses sistemas nasce quando da impessoalidade da relação homem-estado, que foi gestada quando do advento das *pólis* gregas no século V a.C., época em que a democracia deslocou o poder político dos tiranos para a entidade *demos* (WOLFF, 1996: 73), composta pelos *pater familias*. Nesse sentido, a legitimidade do estado repousa na imanência de um consenso – que gera um espaço público autônomo de circulação das opiniões dos cidadãos (ARENDR, 2010: 73) - e não na linhagem de algum soberano, o que permite a separação entre as esferas privada (que se relaciona ao indivíduo) e pública (o que é comum a todos). Nesse sentido, há um espaço para “[...] o Estado e conjunto de regras formais que lhe correspondem” e “outro, [para] o indivíduo e suas “liberdades”” (HERVIEU-LÉGER, 1999: 35). A concepção de estado laico atual (a vencedora, gestada durante a Revolução Francesa) considera a religiosidade como uma prática privada que acaba por divergir da prática coletiva, de modo que a coisa pública procura depurar os interesses religiosos em prol de um interesse coletivo (e para isso, precisa separar-se e ocasionar um “exílio da religião”, na expressão de Hervieu Léger (1999: 30). A própria Sociologia concebia que o processo de racionalização do mundo acabaria por, em um primeiro momento, excluir a religião da esfera da política para depois aboli-la em prol da ciência (HERVIEU-LÉGER, 1997: 370). Todavia, a Religião acabou por se “desterritorializar” e aparecer de volta nos outros campos da vida moderna (LANPLATINE, 2003: 14).

Portanto, a religião, ao invés de se manter condicionada em sua dimensão doméstica, “derramou-se” não somente para a política, como também para outros campos, como o cultural, o simbólico, o identitário, o econômico, o internacional, etc.

Mas mesmo que se verifique que a religião e a política não se desvincilharam de fato no fim das contas, muitos autores argumentam que nem mesmo na gênese houve essa desvinculação. Argumentam que a ideia de autonomia do indivíduo (vital para o humanismo e para a democracia), por exemplo, teria derivado das ideias de Aliança Deus-Fiéis das religiões judaica (que mostrou pela primeira vez que a aliança poderia ser desfeita), cristã (que expandiu a aliança para a humanidade) e protestante (que individualizou a Aliança) (HERVIEU-LÉGER, 1997: 31; HERVIEU-LÉGER, 2008: 38). Outro exemplo seria a Escola, que teria sido gestada juntamente com a institucionalização da Igreja Católica (DURKHEIM, 2002: 67), de modo que essa instituição não possuiu em sua origem um caráter laico. Segundo Danièle Hervieu-Léger, a sociedade moderna teria o mesmo nível de crença que as sociedades tradicionais, de modo que a diferença seria qualitativa, naquilo que seria objeto de sua crença. Giorgio Agambem vai mais longe, afirmando que há uma teologia política que explica o moderno (que se utilizaria de uma “carapaça de ferro” para esconder essa origem).

A religião e a modernidade se relacionaram de maneira muito diferente na década de 60, que mostrou um pouco do desencanto do ocidente para com a promessa moderna de emancipação e plenitude em um futuro paradisíaco. Como nos demonstra Lüc Boltansky, esse projeto foi colocado em cheque por uma série de movimentos sociais na época que criticavam a coisificação do homem pelo mercado (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2009: 27). Acontecimentos como a Bomba Atômica de Hiroshima e o Holocausto contribuíram para que se repensasse o ideal de comunidade humana e de acumulação de meios materiais como meio de se chegar a felicidade geral. Acreditamos que a tese kuhniana de descontinuidade do conhecimento científico ilustre muito bem essa nova concepção de “evolução” da humanidade. Essa “dívida não paga” pela modernidade, o ideal de progresso, abriu uma brecha para que o desencantamento do mundo fosse freado. Mas o religioso não retornou tal como o era na época da tradição: tomou uma nova significação, não tão atrelada apenas às instituições tradicionais (LANPLATINE, 2003: 31), mas que “enriqueceu” a concepção pós-moderna com uma possibilidade de alternativa à modernidade.

A relação da modernidade com a religião no dia atual vai ser mais explorada quando nos referirmos ao pluralismo do campo religioso. Como vimos, nos dias de hoje,

se pode pensar as religiões em termos de “opções” (TAYLOR, 2010: 32, HERVIEU-LÉGER, 1996: 43) de vida. O fato de se considerar a existência de opções cria uma base ideológica para a tolerância. Alguns autores vão um pouco mais fundo em mostrar o modo como a condição da Modernidade pós-rationalista se mostra em um paradoxo não só ideológico, mas também que é a consequência do próprio modelo democrático e pluralista: “vou mostrar que não existe um paradoxo, em realidade, mas ao contrário um desenvolvimento lógico e coerente da democracia liberal e de seu pluralismo¹⁹” (GAUCHET, 1985: 53).

Por esta razão, vamos aprofundar a questão do retorno da religião na modernidade, este que parece ser o ponto mais importante nesta relação. Esse retorno se processaria em duas frentes: uma na tentativa de recuperar a função estruturante do social que a religião possuía antigamente (através dos fundamentalismos e dos integristas) e a outra através da privatização das crenças. A religião passou a compor a identidade privada dos atores - o autor considera que essa perspectiva estruturante já se perdeu, com o esvaziamento do sentido universalista do cristianismo, e nesse sentido se poderia até mesmo cogitar um pós-cristianismo (GAUCHET, 1985: 54). É na inserção destes atores na esfera pública, após a falha das religiosidades seculares ao desempenharem um papel de transição para o pluralismo.

As religiosidades seculares cumpriram um papel de transição, como se fosse possível retirar o religioso de seu interior e que vai embasar uma definição do que é laico. Esse evento é presente, para simplificar, em duas versões assaz diferentes em extensão e em intensidade dessa laicidade: uma versão republicana do espírito democrático, e uma versão comunista a realização da história. Elas são ligadas por uma gradação invisível, esta que não os previne de se opor ultimamente.²⁰ (Gauchet, 1985: 55)

Essas religiosidades não preencheram de maneira completa a “dívida de sentido” (expressão do autor de uma outra obra) do homem (GAUCHET, 1985: 56), de modo que as religiões tradicionais empreenderam uma “revanche” a partir desse nicho deixado. Mas essa revanche não teria feito retornar a função estruturante do mundo. Essa revanche se

¹⁹ Tradução livre de: “J’essarei [o autor] de montrer qu’il n’y a là nul paradoxe, en réalité, mais au contraire un développement logique et cohérent de la démocratie libérale et de son pluralisme”

²⁰ Tradução livre de: “Les religiosités séculières ont rempli un rôle de transition, comme s’il n’avait été possible de se soustraire à la définition religieuse qu’en lui aménageant une sorte de répondant laïc. Ce cas s’est présent, por simplifier, sous deux versions assez différentes en extension et en intensité: une version républicaine du spirituel démocratique, et une version communiste de l’accomplissement de l’histoire. Elles sont liées par une gradation insensible, ce qui ne les empêche pas de s’opposer ultimement”

desenvolveria não na submissão do indivíduo ao sistema religioso, mas em uma escolha do indivíduo em um leque (expressão nossa) de opções (ou seja, outras instâncias de sentido), de modo que é na esfera pública mediada por esse indivíduo que a religião se estabelecerá. A religião não é mais soberana, mas ainda é privilegiada no espaço público, caracterizado como a expressão das identidades privadas.

O mesmo autor traz interessantes contribuições para a História da Religião. No livro “O desencantamento do mundo”, Gauchet pensa em três grandes ideias-tipo (no sentido weberiano) para explicar os três grandes marcos do estatuto da religião no ocidente.

- 1) **Religião pura (ou substantiva):** o sagrado possuiria uma função de estruturar o mundo, seria o pensamento mágico, no qual se articula intimamente o visível e o invisível (ou seja, o transcendente e o imanente), de modo que a concepção de mundo gerada por essa religião seria uma visão sem rupturas, totalizante da realidade.
- 2) **Religião da Transcendência:** foi inaugurada em 500 a.C., quando o princípio fundante da realidade é posto fora da realidade sensível, de modo a conferir autonomia ao imanente, ou seja, ao indivíduo, o que o liberta. Para poder surgir essa religião, foram necessário quatro elementos: 1) aparecimento de uma divindade em outro mundo, 2) Apreensão laica do mundo (porque o homem está sozinho no mundo sensível), 3) a experiência da subjetividade (irrupção do humano) e 4) surgimento do estado. O cristianismo seria a expressão mais acabada dessa Religião da Transcendência.
- 3) **Crise da Religião da Transcendência:** foi iniciada no século XVIII. A religião não sumiria, mas apenas deixaria de ser estruturante do mundo, teria perdido sua legitimidade. Ela permaneceria como cultura, presa na subjetividade, ou seja: esgotar-se-ia o invisível. A religiosidade permaneceria presente através de analogias (como na política, na ciência, etc.).

(Adaptado de GAUCHET, 1985)

Para finalizar essa seção, gostaríamos de ressaltar que, além da religião estar presente na esfera pública, ela ainda está presente de maneira difusa em práticas modernas que aparentemente são totalmente destituídas de sentidos religiosos. Porque ainda há a

necessidade da crença no sagrado (LANPLATINE, 2003: 13), e ele está presente em uma série de outros objetos, como a ciência e a política. Seria algo como um desencantamento:

Estudiosos complicam seu próprio desencantamento por observarem que crenças religiosas prosperam mais do que nunca e que mesmo quem especificamente rejeita a religião pode encontrar novas formas de encantamento na fantasia que a tecnologia, os filmes, e as viagens intercontinentais, entre outras coisas, parecem oferecer. Mas é importante ter em mente que cada fantasia representa “reencantamento” apenas depois do autoconsciência subjetiva “moderna” ter definido “desencantamento” como uma das características-chave da modernidade²¹ (ENGLUND, LEACH, 2000: 227)

A modernidade e a religião, portanto, possuem uma relação muito longa, e não vamos a esgotar neste capítulo. Todavia, é importante que estabeleçamos os aspectos dessa associação que nos serão caros à pesquisa.

²¹ Tradução livre de: “Scholars complicate their own disenchantment by observing that religious beliefs thrive as much as ever and that eventhose who specifically reject religion can find new sources of enchantment in the fantasy that technology, movies, and intercontinental travel, among other things, seem to offer. But it is important to be ar in mind that such fantasies represent “re enchantment” only after self-consciously “modern” subjects have defined “disenchantment” as one of modernity’s key features”

4 – ATORES

Os atores constituem o foco de nossa pesquisa na medida em que são portadores de representações individuais e sociais. Portanto, neste capítulo, ainda nos deteremos um pouco na dimensão teórica ao pensar as representações como conceito e como teoria para, em um segundo momento, focarmos nas representações dos nossos atores *per se*, ou seja, nos dados que foram gerados a partir da pesquisa. Ao invés de coloca-los em um capítulo à parte, optamos por alocá-los juntos por se referirem ao eixo atores. Porque estes atores possuem representações individuais sobre representações sociais, e esses termos todos precisam ser bem especificados.

4.1 – Representações Individuais e representações sociais

Neste capítulo abordaremos alguns temas relacionados às representações sociais. O primeiro será a relevância de seu estudo para as ciências sociais, em especial à sociologia; em um segundo momento, estudaremos como o conceito foi concebido por Durkheim e apropriado direta e indiretamente por alguns autores, até chegarmos a Serge Moscovici, cujo conceito de representações sociais estrutura nosso estudo qualitativo.

Mas o que seria uma representação do ponto de vista filosófico? A primeira pista é a de que ela torna o ausente presente de alguma maneira:

Para a teoria cultural contemporânea, a identidade e a diferença estão estreitamente associadas a sistemas de representação. O conceito de representação tem uma longa história, o que lhe confere uma multiplicidade de significados. Na história da filosofia ocidental, a ideia de representação está ligada à busca de formas apropriadas de tornar o "real" presente – de apreendê-lo o mais fielmente possível por meio de sistemas de significação. Nessa história, a representação tem-se apresentado em suas duas dimensões - a representação externa, por meio de sistemas de signos como a pintura, por exemplo, ou a própria linguagem; e a representação interna ou mental - a representação do "real" na consciência (DA SILVA, 2000: 6)

Essa presença pode ser interna ou externa, mas o que é interessante para o nosso objeto é justamente o modo como o “real” surge na consciência de nossos entrevistados. Mas essa ligação foi tratada de maneiras muito diferentes na história da filosofia e das

ciências sociais. Como vamos relatar em seguida, o problema das representações é uma questão filosófica muito antiga:

O problema da representação se coloca para o homem desde o momento em que o próprio "pensamento" - sua produção e exteriorização - torna-se objeto das especulações filosóficas, o que traria mais tarde a questão do papel do trabalho e da linguagem na constituição da consciência individual ou coletiva. (XAVIER, 2002: 19)

Não pretendemos entrar em todos os níveis implicados na natureza das representações (o metafísico, o perceptivo e o epistemológico). Porque isso tem a ver com questões relacionadas à existência da realidade e a possibilidade de esta ser percebida, e esta discussão é por demais extensa (XAVIER, 2002: 20). Também não pretendemos discutir o modo como variou o conceito de representações, que mudou de um subjetivismo extremo, passando por uma transformação em significativa, para em um terceiro momento tornarem-se puramente objetiva; pretendemos apenas nos focar no instante final, no qual as representações foram apropriadas pelas ciências sociais como um auxílio compreensivo para o universo social.

A representação, de todo modo, adquire "materialidade", deixando de pertencer exclusivamente ao nível ideal e constituindo-se, efetivamente, como "objeto" – ao menos como objeto de estudo para as ciências do homem, uma ponte a mais para se chegar à compreensão do seu universo psíquico e social, individual e coletivo (XAVIER, 2002: 20)

Nas ciências sociais, as Representações acabam por assumir diversos níveis (XAVIER, 2002: 20), sendo um deles as representações sociais, no qual as representações assumem o papel de “mediação/organização da realidade no plano interativo” (XAVIER, 2002: 20). Portanto, as representações sociais são muito úteis nas ciências sociais: “A relevância sociológica do estudo das representações sociais, desse modo, está no fato de que elas fundamentam práticas e atitudes dos atores, uns em relação aos outros, ao contexto social e àquilo que lhes acontece” (XAVIER, 2002:23).

A criação do conceito de representações de origem social – coletivas, para o autor - foi de autoria de Durkheim. Serge Moscovici tentou ampliar essas representações coletivas e transformou-as, de maneira que é compreendido nos dias de hoje pelos especialistas como um conceito aberto. Na obra deste último se criou a teoria das

representações sociais. Este capítulo se dedicará a apreciar o conceito de representações individuais, representações coletivas e representações sociais a partir de uma perspectiva genealógica. Primeiramente apreciaremos a discussão sobre o tema da representação como uma resposta durkheimiana ao problema filosófico do conhecimento, enquanto tentativa de resolução da resposta dualista à qual a filosofia pode chegar e que, segundo o autor em questão, apenas a sociologia poderia resolver de vez, ao afirmar que as categorias do entendimento são geradas no mundo social. Em segundo lugar trataremos da noção de representação individual, que é baseada nas sensações. Em um terceiro momento, o nosso foco será as representações coletivas, que são fatos *sui generis* e que se geram a partir da interação entre indivíduos de uma mesma sociedade. Em um quarto momento apreciaremos o conceito das representações sociais, que são de autoria de Serge Moscovici. Elas podem nos ajudar a compreender com mais agudeza as representações individuais a partir de uma parte do aparato teórico fornecido pela psicologia social. Vamos iniciar esse percurso pelo substrato comum das representações.

O estudo das representações em Durkheim é um dos mais reveladores do pensamento social do autor como um todo. Pois ele remete a dimensões não apenas metodológicas, mas também para a sua perspectiva epistemológica, a partir do momento em que lida com a questão filosófica das categorias de conhecimento fundantes da realidade. Por essa razão, vamos trabalhar diretamente com a obra de Durkheim, mas também vamos nos apoiar na interpretação de Fernando Pinheiro Filho.

Assim, o estudo das representações em Durkheim implica estudar uma ruptura epistemológica no conceito-chave para a análise sociológica, uma vez que o autor passa do estudo da consciência coletiva – a morfologia social - para as representações coletivas – que é o simbolismo que funda a realidade social- movimento esse apreciável desde “O Suicídio” (PINHEIRO FILHO, 2004: 139). Essa passagem envolve a “[...]substituição da epistemologia kantiana por uma sociologia do conhecimento” (PINHEIRO FILHO, 2004: 139). Segundo Fernando Filho, só é possível entender o conceito de representações ao se apreciar justamente essa herança kantiana e neocriticista que Durkheim assimila e tenta responder.

Ou seja, o problema das representações é uma empresa filosófica que remete ao problema da fundamentação do conhecimento humano, algo que evidencia a origem filosófica da formação de Durkheim. Mas Durkheim conclui que as soluções filosóficas clássicas possíveis, a do empirismo e do apriorismo, não contemplavam a questão básica, que seria explicar a existência de uma dualidade humana: “Trata-se aqui de mostrar como

a dualidade da natureza humana é condição para a viabilidade de uma sociologia das categorias, bem como sua relação com a teoria das representações coletivas.” (FILHO, 140). Esse dualismo precisava virar um monismo para se ter uma solução adequada da questão. E isso seria resolvido através de um estudo sociológico:

[Somente a sociologia tem] a chave para a compreensão da origem da dualidade da natureza humana, expressa na imagem do homem como ser dividido entre corpo e alma, cisão constitucional que isola e opõe dois mundos distintos. De um lado, como emanções da base orgânica, as sensações e os apetites egoístas, de foro estritamente individuais; de outro as atividades do espírito, como o pensamento conceitual e a ação moral, necessariamente universalizáveis. Essa a fórmula do homo duplex (a expressão é do próprio Durkheim), constatação de um duplo centro de gravidade da vida interior (PINHEIRO FILHO, 2004: 140)

É, portanto, importante fornecer uma explicação adequada para a existência dessa duplicidade. O dualismo filosófico é uma solução provisória, que deve ser resolvida. Mas a filosofia não consegue devido ao seu próprio caráter:

[...] Durkheim quer explicar a origem da coexistência no mesmo ser de atitudes contrárias, e a própria adoção do método sociológico já antecipa sua solução. O espírito humano é um “sistema de fenômenos em tudo comparável aos outros fenômenos observáveis [...] Tomado como coisa, objetivação que supera as idiossincrasias dos psiquismos individuais, ele revela através de sua origem na sociedade a sua verdadeira natureza. Durkheim associa a oposição encontrável nos fatos entre corpo e alma àquela que desenvolve nas Formas entre sagrado e profano. (PINHEIRO FILHO, 2004: 141)

É justamente essa oposição sagrado x profano que consegue resolver parcialmente a dualidade. Pois o sagrado consegue criar uma consciência coletiva, o que é também uma operação psíquica. E isso penetra as consciências individuais e cria a comunicabilidade.

Ora, as coisas sagradas têm uma autoridade que impõe às vontades individuais como efeito da operação psíquica de síntese das consciências individuais em que se dá sua gênese. Os estados mentais gerados nesse processo encarnam-se em ideias coletivas que penetram as consciências individuais permitindo sua comunicabilidade. (PINHEIRO FILHO, 2004: 141)

Esse exemplo mostra que a dualidade é a expressão da natureza humana, mas de maneira nenhuma é o espelho da essência dela. “A dualidade da natureza humana guarda uma homologia estrutural com a dualidade de fontes que conformam o homem; quais sejam, o corpo biológico e a sociedade.” (PINHEIRO FILHO, 2004: 141). Essa dualidade resulta na sua humanidade, e o homem se torna um homo duplex: “Antes de sua constituição na e pela força coletiva, não se pode falar propriamente de homem, mas de um ser que se reduz ao organismo animal. A humanidade do homem é coisa social, que se cristaliza por mecanismos de coerção.” (PINHEIRO FILHO, 2004: 142). Essa dualidade se expressa nas próprias representações: estas também acabam adquirindo um caráter duplo: existe uma representação baseada nas sensações, e as representações coletivas, que são os conceitos:

Assim, os conteúdos da mente desse homo duplex também estão cindidos quanto à sua gênese, e guardemos esta observação como via de entrada para o sistema das representações coletivas. Lukes, analisando os conceitos fundamentais do pensamento durkheimiano, alerta para a ambiguidade do termo “representação”, que ora significa um processo de pensamento (ou da percepção) ora o conteúdo desse processo. Nessa flutuação [...] estão inscritos o fundamento e o alcance de sua proposta epistemológica. Nesse ponto, vale salientar a presença em Durkheim de uma noção de representação em harmonia com a tradição filosófica com que dialoga: de modo geral, é representação como tudo aquilo que, afetando a mente ou emanando dela, é capaz de fixar-se com menor ou maior grau de estabilidade. No primeiro caso estão as representações sensíveis, que “encontram-se em fluxo perpétuo; empurram-se umas às outras como as ondas de um rio e, também enquanto duram, não permanecem iguais a si mesmas”. Já o pensamento conceitual ancora-se em representações coletivas, derivadas do fenômeno da associação entre homens. (PINHEIRO FILHO, 2004: 142)

Mas e o que Durkheim tem a nos dizer especificamente sobre o assunto do substrato comum das representações?

Durkheim lê o ambiente social pela perspectiva da moral, abordando-a de maneira sociológica, ou seja, a partir de uma perspectiva positiva (e não de uma perspectiva normativa, como ocorre com a filosofia). É uma perspectiva intelectualista que intenta visualizar o ambiente social como conjunto de símbolos. Esses símbolos, para além de terem uma autonomia – como veremos mais adiante – influenciam também ações no mundo concreto. Eles se geram na atividade de cooperação - que cria uma entidade sui generis que é independente da natureza - que é uma consciência coletiva, que não é a

soma das consciências individuais. Assim, as representações são a mediação pela qual tomamos contato com o mundo exterior e o internalizamos, na medida em que a sociedade desenha esse mundo. Por essa razão, há um substrato comum das representações individuais e coletivas. (DURKHEIM, 2007: 14). Mas o fato de o mundo social ser feito de representações não deve reduzir a sociologia à psicologia, afinal, “Essa ligação, longe de justificar o conceito que reduz a sociologia a mero corolário da psicologia individual, porá, ao contrário, em relevo a independência relativa desses dois mundo e dessas duas ciências” (DURKHEIM, 2007: 14).

Esse substrato comum das duas variedades de representação persiste mesmo no devir dos dois reinos. Todavia, segundo Durkheim, muitos autores colocam a representação como acidente de uma operação física, e não como substância. Durkheim, discordando dessa lógica, afirma que o pensamento – a fonte da representação – é um fato *sui generis*:

Da mesma forma, o fato de conhecer, ainda que imperfeitamente, o processo orgânico do qual se quer fazer a essência do fato psíquico, constitui novidade que não é destituída de importância e que se manifesta por sinais apreciáveis. Quanto mais se desenvolve essa faculdade de conhecer o que se passa em nós, tanto mais os movimentos do sujeito perdem esse automatismo que é a característica da vida física. Um agente dotado de consciência não se conduz como um ser cuja atividade se reduzisse a um sistema de reflexos: ele hesita, tateia, delibera e é com essa particularidade que ele se identifica (DURKHEIM, 2007: 14)

A vida física, portanto, caracteriza-se pelo seu automatismo, e o automatismo não exige representações, de modo a se reduzir a reflexos. E mais, essa vida “reflexiva” estaria sujeita a uma fundamentação na união de átomos. E essa dinâmica natural não é suficiente para descrever o fato *sui generis* que constitui as representações, pois não há fundamento para que se considere as representações formadas de elementos definidos, espécie de átomos que poderiam, mantendo-se idênticos a si mesmos, entrar na contextura das mais diversas representações (DURKHEIM, 2007: 22).

A vida psíquica é feita de representações, mas elas não são totalmente discerníveis. Isso entra em consonância com o ímpeto durkheimiano de superar dicotomias teóricas (PINHEIRO FILHO, 2004: 140), afinal, conforme diz o autor “[...] a vida psíquica é um curso contínuo de representações, de tal forma que nunca se pode dizer onde uma começa e outra acaba. Elas se interpenetram” (DURKHEIM, 2007: 22).

Todavia, contrariando o paradigma científico de sua época, o fato de não serem apenas físicas não tornam as representações inexistentes como objeto científico. Elas devem ser consideradas como um fenômeno:

[...] não é absolutamente necessário imaginar que as representações sejam inexistências, que sejam fenômenos, mas fenômenos reais, dotados de propriedades específicas e que se comportem de modo diferente entre si conforme tenham ou não propriedades comuns (DURKHEIM, 2007: 25)

São fenômenos que não se produzem sem agir sobre o corpo e o espírito (Durkheim, 2007: 26). E também elas não existem somente dentro da consciência (DURKHEIM, 2007: 28), de modo que não são fenômenos apreensíveis apenas pela psicologia:

Tudo o que queremos dizer, com efeito, é que fenômenos ocorrem em nós, que são de ordem psíquica e entretanto não são conhecidos do “eu” que nós somos. Quanto a saber se são percebidos por algum “eu” desconhecido ou o que podem ser eles, se estão fora de qualquer apreensão, isso não importa. Admitamos apenas que a vida representativa se estenda além da nossa consciência atual e a concepção de uma memória psicológica tornar-se-á inteligível (DURKHEIM, 2007: 32)

É preciso admitir que outros *eus* também podem reconhecer representações que ocorrem em nossos interiores. São, efetivamente, fenômenos além da consciência. Assim, elas podem existir independente das consciências individuais, e podem ser interativas entre elas de maneira independente:

Se as representações, uma vez que existem, continuam a existir por si, sem que sua existência dependa perpetuamente do estado dos centros nervosos, se são suscetíveis de agir diretamente umas sobre as outras, de se combinar de acordo com as leis que lhes são próprias, é porque são realidades, que mesmo mantendo íntimas relações com seu substrato, dele são, até certo ponto, independentes. Realmente, essa autonomia não pode ser mais do que relativa, pois não há reino da natureza que não se vincule aos outros reinos (DURKHEIM, 2007: 32)

No fundo, os reinos se comunicam. Mas o objetivo de Durkheim, neste primeiro momento, é mostrar que as representações podem ser estudadas de maneira independente. Portanto, a representação é sempre algo novo: “que certas características da célula

naturalmente contribuem para que se produza, mas que não são suficientes para formá-la, uma vez que a elas sobrevive e manifesta propriedades diferentes.” (DURKHEIM, 2007: 32).

A origem das representações está na relação dos homens entre si. Relações que podem ser entre os indivíduos combinados e os grupos secundários, que medeiam a relação entre o indivíduo e a sociedade: “As representações que são a trama dessa vida, originam-se das relações que se estabelecem entre os indivíduos assim combinados ou entre os grupos secundários que se intercalam entre o indivíduo e a sociedade total.” (DURKHEIM, 2007: 33). Estas representações podem ser individuais e coletivas. Primeiro passaremos para as representações individuais.

4.1.1 - Representações individuais: carne, ossos e neurônios

As representações individuais mais afeitas à dimensão psicológicas. Não são síntese do meio social, são pessoais e estáveis, e não são compartilhadas (PINHEIRO FILHO, 2004: 143). Durkheim mesmo as define como:

Ora, se nada se vê de extraordinário no fato de as representações individuais, produzidas pelas ações e reações permutadas entre os elementos nervosos não serem inerentes a esses elementos, que haverá de surpreendente no fato de as representações coletivas, produzidas pelas ações e reações permutadas entre as consciências elementares das quais é feita a sociedade não derivarem diretamente destas últimas e, por conseguinte, a elas extravasarem? (DURKHEIM, 2007: 33)

. É interessante notar que as representações individuais parecem representar o lado biológico do ser humano apenas. Isso levaria a uma questão que Durkheim parece não conseguir responder, ao se focar na dimensão estrutural-funcional do social: de que modo surgiu o pensamento social se as representações individuais focam-se tanto na parte a-social? De qualquer maneira, as representações coletivas vão além dos neurônios e da simples resposta do reflexo, daí a sua independência.

4.1.2 - Representações Coletivas: independência

Essa natureza sintética, então, faz ser impossível separar forma e conteúdo. E esse conteúdo se desenvolve na efervescência, momento em que a cooperação entre os indivíduos de uma sociedade se torna mais intensa:

Na constituição da sociabilidade não é possível separar forma e conteúdo, já que essa opera sobre um conteúdo natural que não está dado, precisa ser constituído por uma virtude formalizadora que é imanente ao sujeito do processo, a própria sociedade. Para descrever o mecanismo desses momentos constitutivos da sociedade, Durkheim remete às efervescências do meio social, ou seja, momentos de intensificação dos elos entre os homens que geram periodicamente novas representações coletivas que são imediatamente encarnadas em um símbolo. (PINHEIRO FILHO, 2004: 143)

E continua: “De modo que a matéria social em si não perdura sem que sua forma lhe proponha um conteúdo adequado, capaz de sobrepor-se às coisas no momento da instituição do ideal.” (PINHEIRO FILHO, 2014: 144). A forma acaba por determinar o conteúdo, que acaba por determinar o modo como essa mensagem vai ser recebida e compartilhada socialmente. Ou seja, até nesse momento a dimensão neuronal é superada, pois o modo como a mensagem é recebida depende de como foi enviada (no caso a representação coletiva).

O exemplo por excelência de como esse modelo adquire concretude está na teoria durkheimiana do totemismo, escolhido como objeto nas Formas justamente por concentrar a essência da religião, em que pese o preconceito envolvido na identificação da anterioridade lógica com o que seria historicamente primeiro. A passagem da horda primitiva, simples justaposição de indivíduos, para o clã totêmico supõe uma síntese dessas consciências individuais cujo produto *sui generis* é imediatamente hipostasiado no elemento natural simbólico que serve de totem. Ou seja, para que se efetive a constituição da primeira sociedade é necessário que a força dos homens associados se transfira idealmente a essa primeira representação coletiva para que adquira estabilidade, e entende-se porque a relação totêmica é pensada na forma específica de consubstancialidade entre os membros do grupo e o animal (ou elemento natural) epônimo. Não surpreende também que esse símbolo do grupo seja sacralizado – afinal, ele encarna nada menos do que a maior das forças encontráveis na natureza, a da associação dos homens. (PINHEIRO FILHO, 2004: 144)

Por essa razão o totem é o alvo em “As formas elementares da vida religiosa”. Ela inicia o enlace das representações individuais em algo além das consciências individuais.

A concepção durkheimiana do totemismo fornece, portanto, a estrutura básica da constituição do social, explicitando que um fenômeno social só se perfaz ao encarnar-se num símbolo. A religião ganha o peso de uma meta-instituição, manifestação originária da sociabilidade, e fonte de todo pensamento conceitual: as primeiras representações coletivas, necessariamente sacralizadas quando instituem o símbolo coletivo, empreendem a superação da profusão de sensações dadas à percepção justamente graças ao que Giannotti detectou como o fundo conceitual de toda representação, sua capacidade de remeter à totalidade. Só assim se faz possível um objeto cuja visão não seja puramente individual e portanto incomunicável, mas que, constituído por síntese coletiva, exprime uma atividade totalizadora que faz o objeto universalizável, capaz de atingir qualquer consciência individual. O desenvolvimento da sociologia das categorias está fundado na hipótese de que a categoria totalidade tem por substrato a própria sociedade. E, muito sintomaticamente, a totalidade ocupa o topo da hierarquia das categorias construída pelo neocriticismo. Podemos agora lançar nova luz à contraposição entre representações individuais e coletivas. (PINHEIRO FILHO, 2004: 144)

Apenas a representação coletiva faz o enlace das representações individuais com as representações coletivas, o que remete à totalidade. E a totalidade está além dos centros nervosos:

Em suma, toda representação é produto de uma síntese – sempre no sentido químico do termo – que lhe dá certa autonomia em relação a seu substrato. As representações individuais podem agora ser identificadas às sensações; têm por base o organismo sem corresponder direta e univocamente à determinação dos centros nervosos. A esse distanciamento Durkheim se refere como a espiritualidade característica dos fatos intelectuais (PINHEIRO FILHO, 2004: 145)

Como vemos, essa redução aos centros nervosos ocorre com as representações individuais. Elas não são espirituais como as representações coletivas.

A espiritualidade que marca a vida representativa do indivíduo se desdobra quando da síntese das representações coletivas numa “hiperespiritualidade” maior que a pura soma das individualidades. Durkheim não hesita ante a conotação pouco científica do termo [...]o que reafirma o pressuposto da unidade da natureza, fazendo do homem a sede do cruzamento das propriedades pessoais do espírito com aquelas impessoais desse “hiperespírito” totalizante que transpõe para o primeiro aquilo

que, nesse circuito, o constitui – a própria sociedade.
(PINHEIRO FILHO, 2004: 145)

O conceito só faz sentido socialmente, e essa manobra permite que Durkheim se insira com a sua sociologia em uma discussão filosófica.

Pensar conceitualmente rompe necessariamente a esfera do indivíduo, rebatendo-o para a totalidade, já que a origem, os instrumentos e a destinação desse pensamento cobram sentido na realidade da vida coletiva. Conceitos são portanto representações coletivas. Essa formulação permite a Durkheim inscrever-se no debate filosófico a respeito das categorias do conhecimento.
(PINHEIRO FILHO, 2004: 145)

Isso tudo porque o mecanismo de cooperação é muito diferente do mecanismo da coexistência. Porque nessa relação cooperativa cada indivíduo agrega uma cota, mas a combinação gerada forma forças que não se reduzem à mera soma das partes.

Se se pode dizer, sob certos aspectos, que as representações coletivas são exteriores com relação às consciências individuais, é porque não derivam dos indivíduos considerados isoladamente, mas de sua cooperação, o que é bastante diferente. Naturalmente na elaboração do resultado comum, cada qual traz a sua quota-parte; mas os sentimentos privados apenas se tornam sociais pela sua combinação, sob a ação de forças *sui generis*, que a associação desenvolve. (DURKHEIM, 2007: 34)

O social surge daí, é o que está além da soma das consciências individuais. Isso porque a cooperação combina de uma maneira particular as características individuais ao longo da tessitura social: “É que na fusão do qual ele resulta, todas as características individuais, todas as características individuais, sendo divergentes por definição, neutralizam-se e apagam-se mutuamente.” (DURKHEIM, 2007: 34).

Por essa razão, as representações são autônomas da vida particular, possuem uma vida própria. As representações são independentes até mesmo da estrutura social, associando-se ou se repelindo de acordo com as suas afinidades específicas.

Mas, uma vez que uma primeira base de representações assim se constitua, elas se tornam, pelas razões que apresentamos, realidades parcialmente autônomas, que vivem uma vida própria. Tem o poder de se atrair, de se repelir, de formar entre si sínteses de toda espécie, que são determinadas por suas afinidades naturais e não pelo estado do meio em que evoluem. Em consequência, as representações novas, que são o produto dessas

sínteses, são da mesma natureza: tem como causas próximas outras representações coletivas, e não tal ou qual característica da estrutura social (DURKHEIM, 2007: 38)

Portanto, é importante que a sociologia também estude esse conceito, já tão utilizado pela Psicologia: “Trata-se simplesmente de introduzir e de aclimatar na sociologia um conceito paralelo daquele que tende cada vez mais a prevalecer em psicologia” (DURKHEIM, 2007: 39).

Após explicar brevemente alguns pressupostos de correntes psicológicas que divergem de seu ponto de vista, Durkheim afirma:

Ora, recentes experiências mostraram que seria preferível imaginá-la [a vida psíquica] como um vasto sistema de realidades sui generis, feito de grande número de camadas mentais superpostas, demasiado profundo e complexo para que a simples reflexão possa penetrar-lhe os mistérios, muito especial para que as considerações puramente fisiológicas possam explicá-lo. É assim que essa espiritualidade com que se caracterizam os fatos intelectuais que parecia antes colocá-los ora acima, ora debaixo da ciência, tornou-se ela própria, o objeto de uma ciência positiva; entre a ideologia dos introspeccionistas e o naturalismo biológico, fundou-se um naturalismo psicológico, cuja legitimidade este artigo talvez contribua para demonstrar (DURKHEIM, 2007: 40)

A vida psíquica - que é mais ampla do que a psicológica - não é penetrável nem apenas pela reflexão (uma perspectiva ideológica) e nem apenas pela experimentação (perspectiva de um naturalismo biológico). Por isso é possível estudar a espiritualidade através de uma ciência positiva própria, o naturalismo psicológico, que seria diferente de ambos.

Durkheim não entra em muitos detalhes sobre o que seriam, em uma definição positiva, representações individuais e representações coletivas, mas uma tentativa possível é oferecida por Pinheiro Filho, a partir da incorporação de uma maior gama de obras de Durkheim:

As representações individuais podem agora ser identificadas às sensações; têm por base o organismo sem corresponder direta e univocamente à determinação dos centros nervosos. A esse distanciamento Durkheim se refere como a espiritualidade característica dos fatos intelectuais. De outra espécie são as representações coletivas, que, urdidas através do meio social, identificam-se ao conceito (PINHEIRO FILHO, 2004: 145)

As representações coletivas, então, são sintéticas e fazem o homem ser efetivamente homem. Essa ideia de inserir o social dentro do social como dimensão simbólica foi continuada por alguns autores. Vamos nos focar em alguns deles.

4.a.III - Apropriações dos conceitos anteriores: Halbwachs e Moscovici

Esses dois conceitos foram apropriados de maneira direta ou indireta por uma série de autores. Expandido um pouco o espectro de nossa análise teórica, mas sem entrar em detalhes, poderíamos afirmar que o conceito de representações coletivas – o que Durkheim operacionaliza em suas pesquisas – caiu um pouco em desuso por um bom período de tempo após a sua formulação. Ele foi revivido por uma escola historiográfica chamada Annales, que se utilizou desse conceito em diversos de seus trabalhos (MOSCOVICI, JODELET, 2001: 12). A ideia do conceito também esteve presente em Max Weber, na discussão dos valores. Simmel da mesma maneira. Levy-Bruhl - quando pensa a diferença entre o primitivo e o civilizado, atribuindo ao primeiro o status de incompreensível para a ciência, Piaget - que estudaria as crianças justamente para mostrar que elas não são incompreensíveis e Freud - quando pensa o modo como as representações sociais podem causar psicopatias. Nesses autores “o substrato” da ideia de representações coletivas está implícito, e não entraremos em detalhes com relação a eles, pois intentamos nos focar na tradição durkheimiana. De modo que vamos analisar os usos do conceito em Maurice Halbwachs e Serge Moscovici.

Um autor a que gostaríamos de fazer referência é Maurice Halbwachs (1877-1945), que pertence à tradição estrutural-funcionalista, segundo Randall Collins. A obra mais célebre do autor é “Memória Coletiva”, que parece se inspirar a partir de um trecho de um ensaio de Durkheim: “a memória não é um fato puramente físico, que as representações como tais, são suscetíveis de se conservar” (HALBWACHS, 2006: 24). O autor, de fato, aborda a questão da memória de uma perspectiva francamente durkheimiana, e não apenas de uma perspectiva biologizante ou psicologizante. A utilização do conceito de memória ajuda a dar uma configuração própria ao conceito de representações coletivas como um todo, complexificando-as. Porque, para além da convivência de diferentes representações sincrônicas, há também as representações que se baseiam na memória:

Certamente, que se através da memória éramos colocados em contato diretamente com alguma de nossas antigas, impressões a lembrança se distinguiria, por definição, dessas ideias mais ou menos precisas que nossa reflexão, ajudada pelos relatos, os depoimentos e as confidências dos outros, permite-nos fazer uma ideia do que foi o nosso passado. Mas, mesmo se é possível evocar de modo tão direto algumas lembranças, não o é em distinguir os casos em que procedemos assim, e aqueles onde imaginamos o que tenha acontecido. Podemos então chamar de lembranças muitas representações que repousam, pelo menos em parte, em depoimentos e racionalização. Mas então, a parte do social ou, se o quisermos, do histórico em nossa memória de nosso próprio passado, é muito maior do que pensávamos. Porque temos, desde a infância em contato com os adultos, adquirido muitos meios de encontrar e precisar muitas lembranças que, sem estes, as teríamos em sua totalidade ou em parte, esquecido rapidamente (HALBWACHS, 2006: 49)

A memória, então, é uma entidade que é mais social do que se pode suspeitar. Até porque algumas memórias não são esquecidas por reforço de pessoas em volta, o que já excluiria apenas a atividade dos neurônios. As lembranças, portanto, são representações, fruto de depoimentos e de racionalizações. Essas representações são resultados de impressões afetivas, as últimas podendo também ser representadas em imagens (HALBWACHS, 2006: 69). Um exemplo muito importante de representação seria a representação de tempo, que seria o organizador da memória - de modo que as representações coletivas se esconderiam no período do sono, onde a interação se terminaria.

As representações são transponíveis também. A família é o *locus* de transposição mais notável: muitas representações políticas ou religiosas possuem na verdade um fundo familiar que é escondido sob uma aparente aura de decisão:

Mas isso só será possível se esses elementos de pensamento que se relacionam aparentemente, para a família, aos objetos e pessoas que lhes são exteriores, transpuseram-se em representações familiares, isto é, conservem perfeitamente a forma aparente, política ou religiosa, mas tenham como substância as reações do parentesco, os interesses e as preferências da casa, dos irmãos, dos ascendentes. Que tais transposições sejam possíveis, é o que resulta de que geralmente praticamos tal religião e seguimos tal opinião política, porque essas são. Desde há muito tempo, as da família. "Meu Deus e meu Rei", diz o camponês, porém é preciso entender: meu lar, meus pais. (HALBWACHS, 2006: 81)

As representações coletivas estariam assentadas na concepção de passado, que é guardado dentro de uma consciência coletiva. Ou seja, é necessário esse trabalho de cooperação para se guardar o passado, e esse olhar do passado influencia o modo como se age também.

Se colocarmos em primeiro plano os grupos e suas representações, se concebermos o pensamento individual como uma série de pontos de vista sucessivos sobre os pensamentos desses grupos, então compreenderemos que eles possam recuar no passado e ir mais ou cada um desses pontos de vista cobre o passado tal como é representado nas consciências coletivas das quais participa. A condição necessária para que seja assim, é que em cada uma dessas consciências, o tempo passado, uma certa imagem do tempo subsista e se imobilize, que o tempo dure pelo menos dentro de certos limites variáveis conforme os grupos. Está aí o grande paradoxo. (HALBWACHS, 2006: 89)

À semelhança do pensamento de Durkheim, as representações coletivas se mantêm correntes por conta de uma coerção. Apenas com o seu conhecimento é possível se iniciar uma convivência social, de modo que o sujeito possa começar a cooperar:

Mas é também, e talvez sobretudo, porque as divisões do tempo, a duração das partes assim fixadas, resultam de convenções e costumes, e porque exprimem também a ordem, inelutável, segundo a qual se sucedem as diversas etapas da vida social. Durkheim não deixou de observar que um indivíduo isolado poderia, a rigor, ignorar o tempo que se esvai, e se achar incapaz de medir a duração, mas que a vida em sociedade implica que todos homens se ajustem aos tempos e às durações, e conheçam bem as convenções das quais são o objeto. É por isso que existe uma representação coletiva do tempo; (HALBWACHS, 2006: 62)

Esse tempo condicionado é essencial para a ordenação e a explicação dos fenômenos. Isso permite uma simultaneidade do pensamento, que é a única maneira de se manter uma solidariedade.

A noção de um tempo universal, que envolve todas as existências, todas as séries sucessivas de fenômenos, traduzir-se-ia por uma sequência descontínua de momentos. Cada um deles corresponderia a uma relação estabelecida entre vários pensamentos individuais, que dela tomariam consciência simultaneamente. Isolados, geralmente um do outro, todas as vezes que seus caminhos se cruzam, esses pensamentos saem de si mesmos e vêm fundir-se um instante numa representação

maior, que envolve ao mesmo tempo as consciências e as relações entre elas: é nisso que consiste a simultaneidade. O conjunto desses momentos constituiria um quadro, que teríamos permissão, aliás, de retocar, regularizar e simplificar. (HALBWACHS, 2006: 65)

Essa coerção gera uma grande variedade de representações entre diferentes sociedades: “Cada grupo definido localmente tem sua própria memória, e uma representação do tempo que é somente dele” (HALBWACHS, 2006: 73). Por essa razão a resposta é parecida entre as pessoas em diferentes que pertencem a um mesmo: “Dissemos que um mesmo acontecimento pode afetar, ao mesmo tempo várias consciências coletivas distintas; disso concluímos que nesse momento essas consciências se aproximam e se unem numa representação comum.” (HALBWACHS, 2006: 80).

Por fim, pensaremos o psicólogo social Serge Moscovici. Este autor foi o responsável pela difusão do conceito de representações sociais e pela sua articulação em uma teoria epistemológica específica para ela. Na obra do autor, essa perspectiva aparece pela primeira vez na sua tese de doutoramento defendida em 1961, intitulada “La psychanalyse: son image et son public”. Em uma síntese muito breve, a tese estuda o modo como a psicanálise foi representada dentro da dimensão pública, aquela do “senso comum”, alheia aos especialistas. A intenção do autor foi complementar o conceito de representações coletivas de Durkheim, uma vez que pensava ser esse conceito mais aplicável às sociedades de solidariedade mecânica, e não para as sociedades com a solidariedade orgânica. Apesar do fato de não parecer que Moscovici seja um grande especialista na obra durkheimiana, o seu diálogo com o autor e com uma série de teorias psicológicas e sociológicas de sua época permite que expandamos as noções de representação de Durkheim, ampliando as ferramentas deste último a partir de diferentes epistemologias, o que permite captar a perspectiva subjetiva dos atores com mais acurácia.

O autor faz basicamente algumas modificações à noção de representação coletiva de Durkheim

a) primeiro, retirou do conceito de Durkheim o peso da ontologia social, mudando o seu campo de aplicação, agora situado a meio caminho entre o social e o psicológico; b) inscreveu no conceito uma consistência cognitiva bastante acentuada; c) delimitou especificamente o seu campo de ação, ou seja, o cotidiano; e d) especificou a representação como uma forma de conhecimento particular, relacionado com o senso comum, com a interação social e com a socialização (XAVIER, 2002: 22)

É possível acrescentar a esses aspectos: o recurso às representações deve explicar também as mudanças das sociedades e a segunda a de que o estudo de representações deveria também se preocupar com representações novas não sedimentadas, e não apenas com as representações que já tomaram o estatuto de normais.

Mas as representações sociais não existem apenas para complementar esses nichos, nem seria por essa razão totalmente opostas às representações coletivas. Da mesma maneira que Durkheim, Moscovici considera as suas representações como entidades independentes do substrato biológico, “quase tangíveis” no sentido de independentes. Elas impregnam a maioria das relações sociais, e são compostas pela soma de uma substância simbólica e pela prática que a produz. Estão em pequenos gestos:

As representações sociais são entidades quase tangíveis. Circulam, se cruzam e se cristalizam sem cessar em nosso universo cotidiano através de uma palavra, um gesto, um encontro. A maior parte das relações sociais estreitas, dos objetos produzidos ou consumidos, das comunicações trocadas estão impregnadas delas. Sabemos que correspondem, por uma parte, à substância simbólica que entra em sua elaboração e, por outra, a prática que produz dita substância, assim como a ciência e os mitos correspondem a uma prática científica e mítica (MOSCOVICI, 2012: 27)

Elas existem de fato, tal como objetos no sentido durkheimiano, mas o problema estaria na identificação do conceito no decorrer da história, já que o conceito está em um meio termo de conceitos sociológicos e psicológicos.

Se a realidade das representações sociais é fácil de se captar, o seu conceito não é. Isto acontece por muitas razões, em grande parte históricas: por isso é preciso deixar que os historiadores tomem o trabalho de descobri-las. As razões não históricas se reduzem em sua totalidade em uma só: sua posição “mista”, na encruzilhada de uma série de conceitos sociológicos e uma série de conceitos psicológicos. Vamos nos localizar nesta encruzilhada. É certo que o processo tem algo de pedante, mas não vemos outro caminho que nos leve a exumar semelhante conceito de seu glorioso passado, a reatualizá-lo e a compreender sua especificidade²² (MOSCOVICI, 2012: 27)

²² Tradução livre de: “Si bien la realidad de las representaciones sociales es fácil de captar, el concepto no es. Esto sucede por muchas razones, en gran parte históricas: por eso hay que dejar que los historiadores se tomen en trabajo de descubrirlas. Las razones no históricas se reducen en su totalidad a una sola: su posición “mixta”, en la encrucijada de una serie de conceptos sociológicos y una serie de conceptos psicológicos. Nos vamos a ubicar en esta encrucijada. Es cierto que el proceso tiene algo de pedante, pero no vemos otro camino que nos lleve a exhumar a semejante concepto de su glorioso pasado, a reactualizarlo y a comprender su especificidad.”

A sua objetividade, portanto, é inegável, mas a sua conceptualização é uma tarefa mais complicada, isto porque o conceito está no cruzamento entre duas disciplinas. Então o autor se engajará nessa “cruzada” conceitual de um termo abandonado.

Se, nesses textos, Durkheim simplesmente queria dizer que a vida social é a condição de todo pensamento organizado – e mais ainda a recíproca –, sua atitude não está livre de objeções. No entanto, na medida em que não aborda de frente e nem explica a pluralidade das formas de organização do pensamento, embora todas sejam sociais, a noção de representação perde nitidez. Talvez se tenha de buscar outras razões para o seu abandono. Os antropólogos se voltam para o estudo dos mitos; os sociólogos para o estudo da ciências, os linguistas ao estudo da língua e sua dimensão semântica, etc. Com o fim de lhe dar um significado determinado, é indispensável fazê-lo abandonar seu papel de categoria geral, que concerne ao conjunto das produções, ao mesmo tempo intelectuais e sociais. Esperamos que, por esse caminho, é possível singularizá-la, separando-a de termos similares (MOSCOVICI, 2012: 28)

A representação pode ser encarada de maneira passiva ou ativa. Passiva significa afirmar que ela se forma a partir da observação e compartilhamento do real. Ativamente, ela é formadora da percepção dos estímulos vindos mais de grupos e indivíduos do que de objetos. Elas também se reproduzem, mas não é uma mera soma: há uma reorganização destas.

O iniciar o nosso estudo, nos damos conta de que a noção de representação social deve ser observada mais de perto – toda representação está composta de figuras e expressões socializadas. Conjuntamente, uma representação está composta de figuras e expressões socializadas. Conjuntamente, uma representação social é uma organização de imagens e de linguagem porque recorta e simboliza atos e situações que são ou se convertem em comuns. Encarada em forma passiva, é percebida como reflexo, na consciência individual ou coletiva, de um objeto, um feixe de ideias, exteriores a ela. A analogia com uma fotografia tirada e registrada no cérebro é fascinante; em consequência, a precisão de uma representação é comparável com o grau de definição ótica de uma imagem. Nesse sentido, com frequência nos referimos a representação (imagem) do espaço, da cidade, da mulher, da criança, da ciência, do cientista, etc. Na verdade, devemos encará-la de forma ativa. Posto que seu papel é dar forma ao que provém do exterior, mais ainda de indivíduos e grupos do que de objetos, de atos e situações constituídos por meio. Neste sentido, com frequência nos referimos à representação (imagem) do espaço, da cidade, da mulher, da criança, da ciência, do cientista,

etc. Na verdade devemos encará-la de forma ativa. Posto que seu papel é dar forma ao que provém do exterior, mais ainda de indivíduos e de grupos que de objetos, de atos e situações constituídos por meio de e pelo transcurso de infinitas interações sociais. É certo que reproduz. Mas esta reprodução implica uma reelaboração das estruturas, uma remodelação dos elementos [...] Ademais, o dado externo nunca é acabado ou unívoco; outorga muita liberdade de movimento em relação à atividade mental que se esforça por captá-lo. Aproveita-se da linguagem para cerca-lo, fixa-lo no fluxo de suas associações, investi-lo de suas metáforas e projetá-lo em seu verdadeiro espaço, que é simbólico. Por isso uma representação fala, assim como mostra, comunica, assim como expressa. Depois de tudo, produz e determina comportamentos, porque ao mesmo tempo define a natureza dos estímulos que nos rodeiam e nos provocam, e o significado das respostas que devemos dar em uma palavra, assim como sucede em mil, a representação social é uma modalidade particular de conhecimento, cuja função é a elaboração de comportamentos e a comunicação entre os indivíduos²³ (MOSCOVICI, 2012: 16)

Portanto, a representação é uma modalidade particular de conhecimento, que elabora comportamentos e dá os parâmetros da comunicação entre os indivíduos. Elas dão uma abertura para o mundo, em uma ideia que é precedida pelo psicólogo – outsider em seu tempo – Heider, que é a ideia de abertura para o mundo. Esse conceito não estaria presente em outras modalidades de comunicação, como imagem, opinião, atitude, que buscam justamente a permanência, pois as RS se focam na dinâmica, no fluxo:

O processo mobiliza e outorga um sentido às representações em fluxo da relações entre grupos e pessoas. “O problema da consciência – escrevia Heider -, da abertura para o mundo ou, se

²³ Tradução livre de: “Al abordar el estudio, nos damos cuenta de que la noción de representación social tiene que ser observada desde más cerca- toda representación está compuesta de figuras y expresiones socializadas. Conjuntamente, una representación social es una organización de imágenes y de lenguaje porque recorta y simboliza actos y situaciones que son o se convierten en comunes. Encarada en forma pasiva, se capta como el reflejo, en la conciencia individual o colectiva, de un objeto, un haz de ideas, exteriores a ella. La analogía con una fotografía tomada y registrada en el cerebro resulta fascinante; en consecuencia, la fineza de una representación es comparable con el grado de definición óptica de una imagen. En este sentido, con frecuencia nos referimos a la representación (imagen) del espacio, de la ciudad, de la mujer, del niño, de la ciencia, del científico, etcetera. A decir, verdad, debemos encararla de en forma activa. Puesto que su papel es dar forma a lo que proviene del exterior, más bien es asunto de individuos y de grupos que de objetos, de actos y situaciones constituidos por medio de y en el transcurso de miríadas de interacciones sociales. Es cierto que reproduce. Pero esta reproducción implica un reentramado de las estructuras, un remodelado de los elementos [...] Por lo demás, lo dado externo nunca resulta acabado ni unívoco; otorga mucha libertad de movimiento a la actividad mental que se esfuerza por captado. Se aprovecha el lenguaje para cercarlo, a trarlo en el flujo de sus asociaciones, investirlo de sus metáforas y proyectarlo en su verdadero espacio, que es simbólico. Por eso una representación habla, así como muestra; comunica, así como expresa, Después de todo, produce y determina comportamientos, porque al mismo tiempo define la naturaleza de los estímulo que nos rodean y nos provocan, y el significado de las respuestas que debemos darles en una palabra, así como sucede en mil, la representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos”

for mais apropriado, da representação, recebe um significado particular se considerarmos as relações e a interação entre a pessoa”. Os conceitos de imagem, de opinião, de atitude não levam em conta essas vinculações, nem a abertura que as acompanha. Se considera os grupos em forma estática, não porque o criam e comunicam, senão porque utilizam e selecionam um informação que circula na sociedade. Pelo contrário, as representações sociais são conjuntos dinâmicos, sua característica é a característica é a produção de comportamentos e de relações com o meio, é uma ação que modifica a ambos e não uma reprodução destes comportamentos ou destas relações, nem uma reação a um estímulo exterior dado (MOSCOVICI, 2012: 32)

As representações devem ser considerados como teorias sobre o real. Existem dentro delas temas, princípios, zonas de atividade. E é na prática que o meio social vai se povoando de representações, que a constroem também.

Em resumo, aqui vemos sistemas que têm uma lógica e uma linguagem particulares, uma estrutura de implicações que se referem tanto a valores como a conceitos, um estilo de discurso que lhes é próprio. Não os consideramos “opiniões sobre” ou “imagens de”, senão “teorias” das “ciências coletivas” sui generis, destinadas a interpretar e a construir o real. Constantemente vão mais além do que está imediatamente dado na ciência ou na filosofia, da classificação dada dos feitos e dos acontecimentos. Nisso podemos discutir um Corpus de temas, de princípios, que têm unidade e se aplicam a zonas de existência e de atividade particulares: a medicina, a psicologia, a física, a política, et. Inclusive nessas zonas, o que se recebe está submetido a um trabalho de transformação, de evolução, para se converter em um conhecimento que a maioria de nós emprega na sua vida cotidiana. No transcurso deste emprego, o universo se povoa de seres, o comportamento se carrega de significados, alguns conceitos se colorem ou se concretizam, se objetivam, como costuma dizer-se, enriquecendo a tessitura do que a realidade é para cada um. Ao mesmo tempo, se propõem formas nas quais se encontram expressas as transações correntes da sociedade e, reconheça-la-mo, estas transações se regem por essas formas simbolicamente, e as forças ali cristalizadas aparecem disponíveis. É possível compreender o porquê. As formas determinam o campo de comunicação possível, dos valores ou das ideias presentes nas visões compartilhadas e regulam, por consequência, as condutas desejáveis ou admitidas. Por estes traços sua especificidade e sua criatividade na vida coletivas representações sociais diferem das noções sociológicas e psicológicas, com as quais as comparamos, e dos fenômenos que lhes corresponde²⁴ (MOSCOVICI, 2012: 34)

²⁴ Tradução livre de: “En resumen, aquí vemos sistemas que tienen una lógica y un lenguaje particulares, una estructura de implicaciones que se refieren tanto a valores como a conceptos, un estilo de discurso que le es propio. No los consideramos "opiniones sobre" o "imágenes de", sino "teorias" de las "ciencias

Portanto, as representações sociais não estão localizadas nem totalmente na sociologia e nem totalmente na psicologia. Pois estão inseridas no campo do compartilhamento.

O autor também adicionou a esse estudo o modo como essas representações se constituem (objetivação e ancoragem). As maneiras como elas se espalham serão citadas *en passant*. Isto porque as representações sociais podem ser utilizadas como uma teoria e como um conceito, e o nosso objetivo é utilizar-nos na última forma. Assim, vamos abordar os processos de criação das RS para Moscovici, mas o foco realmente será a sua conceituação.

Basicamente, vamos esquematizar o processo assim:

MECANISMOS = OBJETIVAÇÃO + ANCORAGEM
Sub-mecanismos: - Naturalização
- Classificação

A visão de Moscovici é cognitiva também. Ele nos convida a pensar o seguinte: a pessoa lida com um conhecimento novo de modo a ancorá-lo em conhecimentos prévios, ou seja, ao acomodá-lo dentro de conhecimentos já sedimentados. Mas é importante que os conceitos sejam também tornado tangíveis: o processo de objetivação vai classificar este novo conhecimento e naturalizá-lo. Mas, como referido anteriormente, se nos utilizássemos desse tipo de abordagem, estaríamos nos utilizando dessa rica teoria de uma maneira que não é a que desejamos. Por esta razão, o uso será do conceito de representações sociais.

colectivas" sui generis, destinadas a interpretar y a construir lo real. Constantemente van más allá de lo que está inmediatamente dado en la ciencia o la filosofía, de la clasificación dada de los hechos y los acontecimientos. En ellos podemos distinguir un Corpus de temas, de principios, que tienen unidad y se aplican a zonas de existencia y de actividad particulares: la medicina, la psicología, la física, la política, etcétera. inclusive en estas zonas, lo que se recibe está sometido a un trabajo de transformación, de evolución, para convertirse en un conocimiento que la mayoría de nosotros emplea en su vida cotidiana. En el transcurso de este empleo, el universo se puebla de seres, el comportamiento se carga de significados, algunos conceptos se colorean o se concretan, se objetivan, como suele decirse, enriqueciendo la textura de lo que la realidad es para cada uno. Al mismo tiempo, se proponen formas en las que encuentran expresión las transacciones corrientes de la sociedad y, reconozcámoslo, estas transacciones se rigen por esas formas simbólicamente, se entiende y las fuerzas allí cristalizadas aparecen disponibles. Se comprende por qué. Las formas determinan lo campo de las comunicaciones posibles, dé los valores o de las ideas presentes en las visiones compartidas por grupos y regulan, por consiguiente, las conductas deseables o admitidas. Por estos rasgos su especificidad y su creatividad en la vida colectiva las representaciones sociales difieren de las nociones sociológicas y psicológicas, con las cuales las comparamos, y de los fenómenos que les corresponden”

Conceitualmente, gostaríamos de definir as representações sociais ao mesmo tempo em que dizemos o que buscaremos em nossos atores: “As representações são “uma modalidade de conhecimento particular”, que têm por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre os indivíduos” que se alimentam de muitas outras teorias. Elas ajudam na “construção” desse social, ao trazer o indivíduo como construtor dele. Em suma, a representação é um meio de interpretação de comportamentos, uma maneira de classificar as pessoas e as coisas a partir de uma escala de valores e de nomeação de fatores. Ela também identifica pertencas sociais, e também estabelece posicionamentos recíprocos (percepção mútua de si e do outro) nas relações sociais. Assim, a representação engendra ações, preenche funções e nos posiciona nas relações sociais. Quando estivermos buscando o contato com os atores da pesquisa buscaremos justamente o modo como o conhecimento sobre a religião e a universidade se articulam. De que modo se exerce essa comunicação com relação a esse domínio, e a questão do constrangimento pode ser um indicador deste quadro. Da mesma forma o processo de comunicar a pertença: diferentes percepções morais engendram os valores que dão origem a esse comportamento, de modo que dão um parâmetro para localizar-se a pertença religiosa dentro das relações sociais. Mas as RS também possuem limitações:

a) ao restringir o processo de constituição das representações ao momento da interação social, o âmbito do poder e das hierarquias sociais fica negligenciado; b) uma vez que a dimensão do “poder” e da “hierarquia” não entra na elaboração teórica, o conceito de “social”, embora claramente se distancie do sentido durkheimiano, finda por ser concebido sob o pressuposto de homogeneidade das interações sociais. A desigualdade e irregularidade dos recursos comunicacionais entre os grupos em interação, por exemplo, não chega a ser abordada; c) complementarmente, a abordagem psicossocial, em que a análise é centrada na funcionalidade e eficácia das representações como “organizadoras” do real (percepção) e das relações sociais (interação), acaba por privilegiar a perspectiva integracionista. Com isso, os conflitos sociais (dentro dos grupos e entre grupos heterogêneos) não entram na análise do processo de constituição das representações sociais; d) o caráter performativo fica restrito ao aspecto psicológico e cognitivo (indivíduo e grupo), negligenciando as condições de desnível e as eventuais manipulações, via poder (objetivo e/ou simbólico), de interesses de grupos particulares no cenário social. As relações de poder são, evidentemente, abordadas por Moscovici, mas como seria natural (uma vez que o autor é psicólogo social, e não sociólogo), o foco é na situação interativa e nas relações de autoridade e obediência, em lugar dos processos sociais que levaram a tais assimetrias, e através dos quais elas se reproduzem. (XAVIER, 2002: 29)

Cientes dessas limitações e confiando nas qualidades da abordagem, procederemos a partir deste ferramental para mediar os atores e a instituição universitária. O que pretendemos é colher os dados e encontrar correlações das falas e respostas dos atores com os conceitos aqui apresentados.

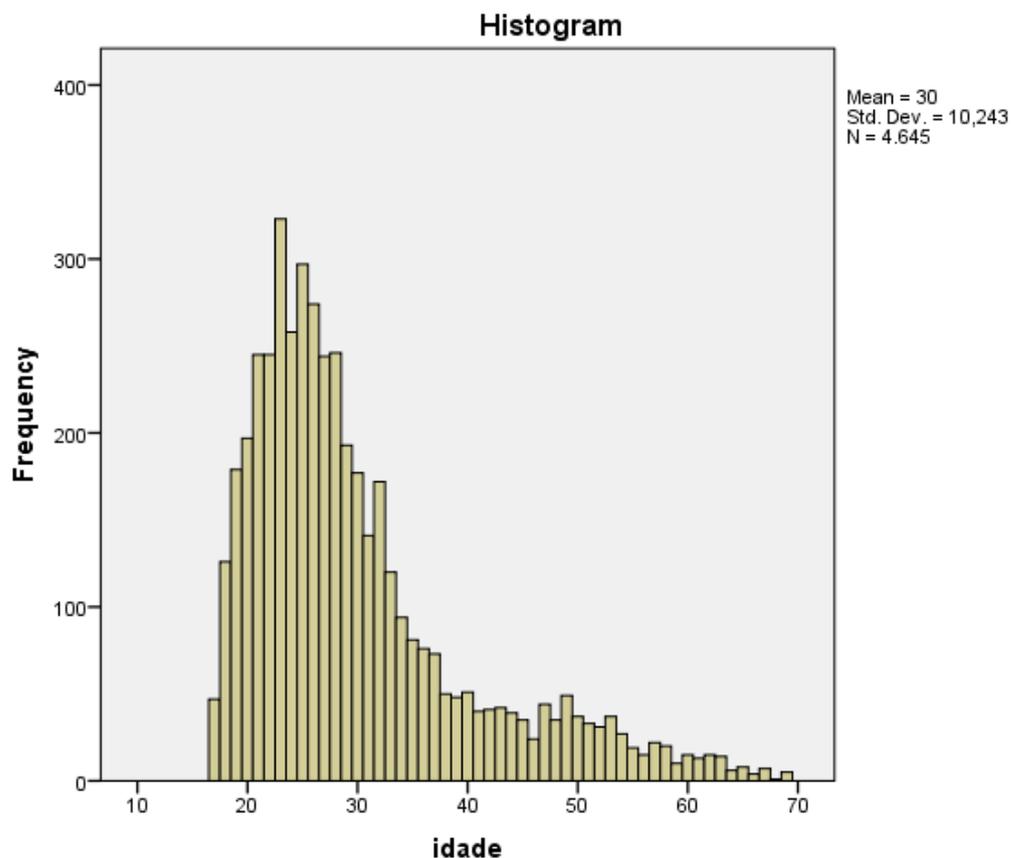
4.2 – Análise dos dados quantitativos

Nesta parte do capítulo vamos expor resultados e analisá-los *per se*, ou seja, sem levar ainda em conta os dados das entrevistas, marcadas a partir do fim desta primeira etapa. Por esta razão, iniciaremos essa seção com os dados univariados, não relacionais de fato; em um segundo momento, realizaremos correlações desses índices, de modo a construir gráficos bivariados.

4.2.1 – Análise dos Gráficos Univariados

A primeira pergunta foi “Qual é a sua idade?”. A finalidade de uma pergunta desse tipo é a de coletar material para um cruzamento posterior, uma vez que a idade em si não é um dado que sozinho possa ser muito aproveitável. Organizamos essa modalidade de dados escalares em um histograma:

Statistics		
Idade		
N	Valid	4645
	Missing	2
Mean		30,00
Median		27,00
Mode		23

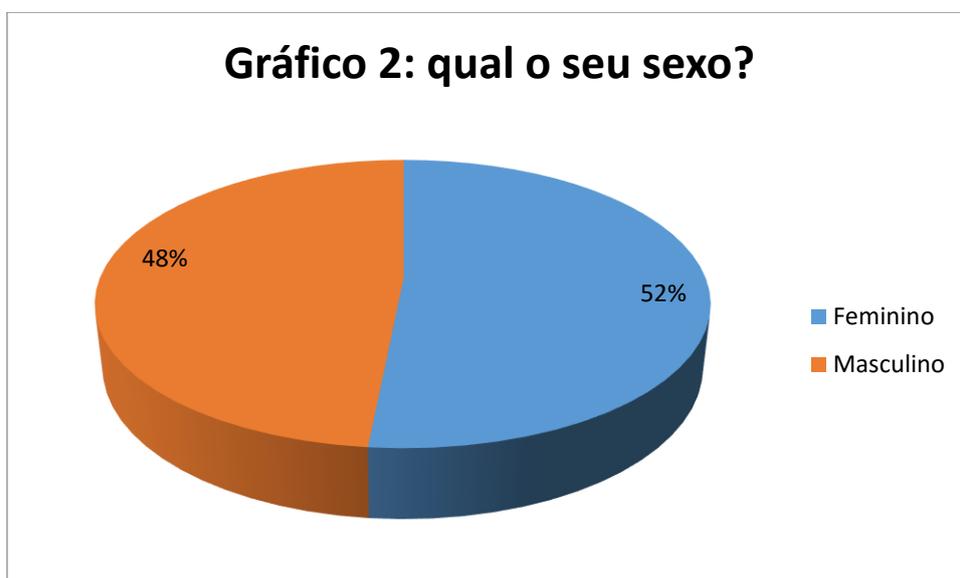


Vamos observar que a maioria dos respondentes estão na faixa localizada entre os vinte e os trinta anos, pendendo um pouco mais para os vinte anos. Isso corresponde à maioria de alunos da graduação que responderam ao questionário, que acabaram puxando a média um pouco para baixo. Depois dos trinta anos, o número de participantes caiu de maneira não linear.

A pergunta seguinte foi “Qual o seu sexo?”. Apesar de todas as discussões sobre gênero que se realizam atualmente em grande volume de estudos acadêmicos, optamos por disponibilizar para a escolha dos respondentes apenas duas opções de sexo, com o intuito de facilitar as respostas para os alunos que não conhecem as discussões. Os resultados foram os seguintes:

Qual o seu sexo?					
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Feminino	2396	43,6	51,5	51,5
	Masculino	2253	41,0	48,5	100,0
	Total	4649	84,5	100,0	

Missing	1	852	15,5
Total		5501	100,0

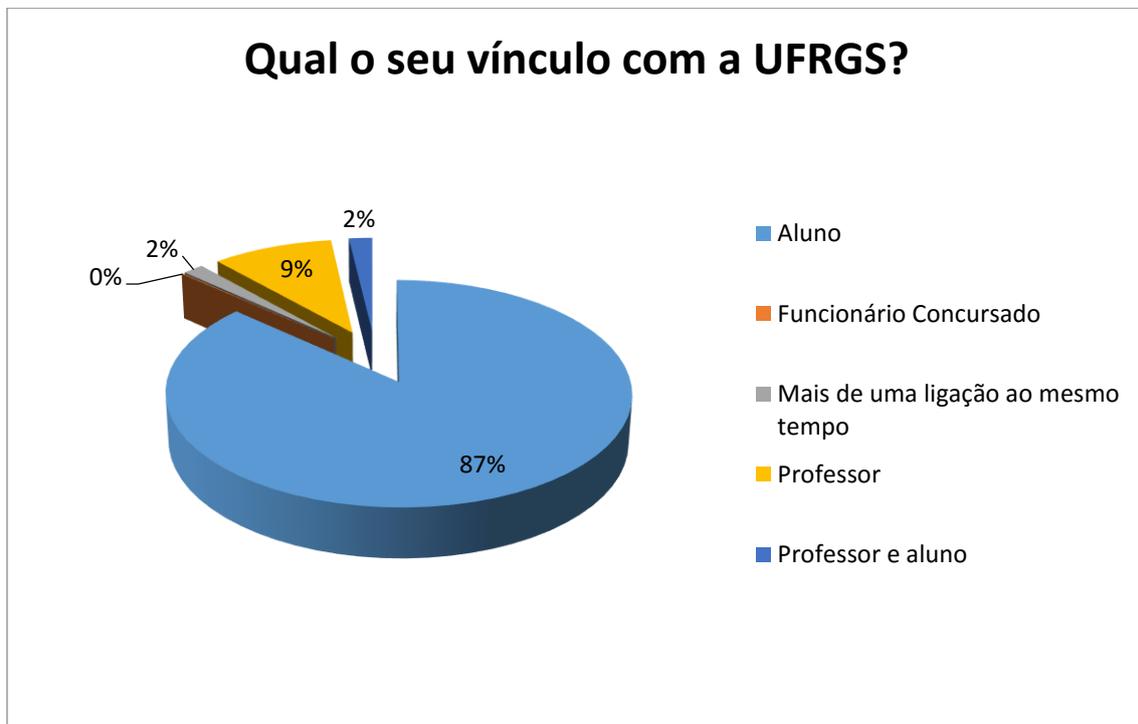


Podemos observar a proporção de respondentes com mais ou menos a ideia de que há mais mulheres matriculadas no ensino superior brasileiro. Se a proporção acabou sendo a mesma da de alunos na UFRGS, a amostra pode ser bem representativa do universo de pesquisa.

A pergunta seguinte foi “Qual é a sua ligação com a UFRGS?”, que teve o papel de estratificar a amostra internamente. Como possivelmente esta pesquisa poderia chegar a funcionários que trabalhariam em setores e departamentos de pesquisa sem exercerem de fato atividades científicas ou de ensino, deixamos um espaço para que não houvesse esse risco, que foi a categoria “funcionário concursado”:

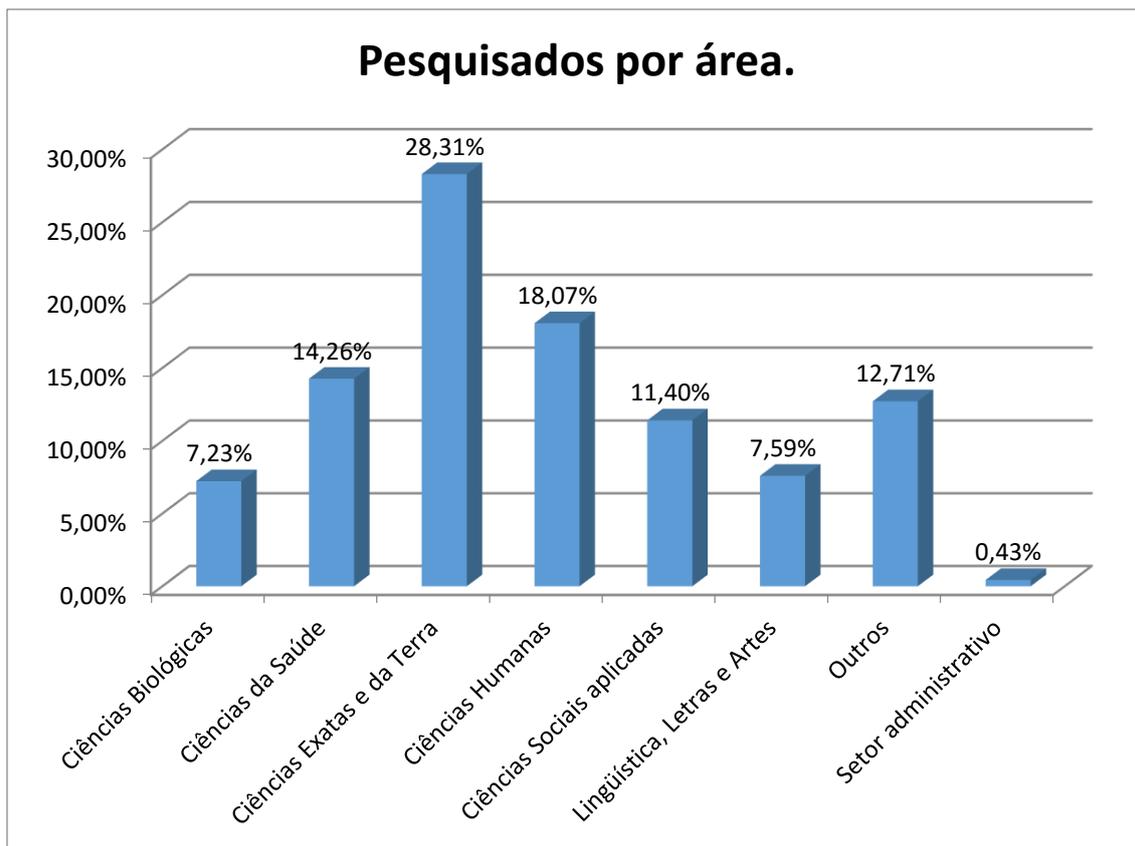
Qual é a sua ligação com a UFRGS?					
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Aluno	4031	73,3	86,7	86,7
	Funcionário Concursado	4	,1	,1	86,8
	Mais de uma ligação ao mesmo tempo	78	1,4	1,7	88,5

Professor	449	8,2	9,7	98,1
Professor e aluno	87	1,6	1,9	100,0
Total	4649	84,5	100,0	
Missing 1	852	15,5		
Total	5501	100,0		



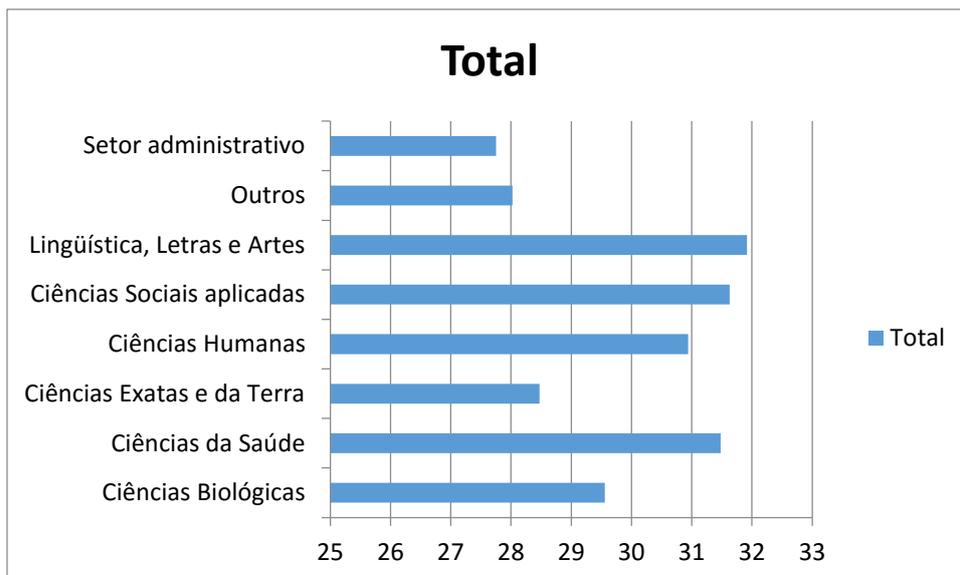
Observa-se que os alunos foram os maiores respondentes do survey (87%). Isso explica a curva realizada pelo histograma anterior. Existem também algumas pessoas que são professor e aluno ao mesmo tempo (2%). Os professores responderam com 9% da amostra (menos de nove vezes o número de respostas dos alunos), e isso levanta duas possibilidades explicativas para a proporcionalidade dessa participação: (a) sobrecarga dos professores com atividades acadêmicas ou (b) falta de disposição dos professores de contribuírem em pesquisas que não as suas. Estamos mais inclinados a concordar mais com (a).

A pergunta seguinte foi “Qual é a sua área de atuação de pesquisa ou nas quais você assiste aulas ou ensina dentro da universidade?”. Essa foi a maneira que encontramos para buscar fazer as áreas “falarem” através dos alunos (em uma analogia com a metáfora de Durkheim de afirmar que a sociedade “fala” através dos indivíduos):



O integrantes das ciências exatas e da terra foram de longe os maiores respondentes (28,31%), seguidos pelos cientistas da área de humanidades (18,07%), que ficaram mais de 10% abaixo dos maiores respondentes, juntamente com as ciências da saúde (14,26%). Uma possibilidade para explicar essa maior participação é a de que se trata de áreas que lidam com pesquisa social com mais frequência, e podem ter respondido a pesquisa por curiosidade ou por solidariedade para com o pesquisador. As ciências biológicas, a linguística, letras e artes responderam menos proporcionalmente (7,59%) A categoria “outros” (12,71%) foi criada para pessoas que não soubessem citar a sua área e não estivessem dispostos a procurá-la na tabela oferecida para consulta, pois possuíamos o receio de não obtermos um número significativo de respondentes voluntários por conta de dificuldades nas perguntas mais informativas.

A pergunta seguinte foi “Há quanto tempo você está vinculado à UFRGS? (Duração em anos)”. Optamos novamente por nos utilizar de histogramas para descrever os números encontrados.

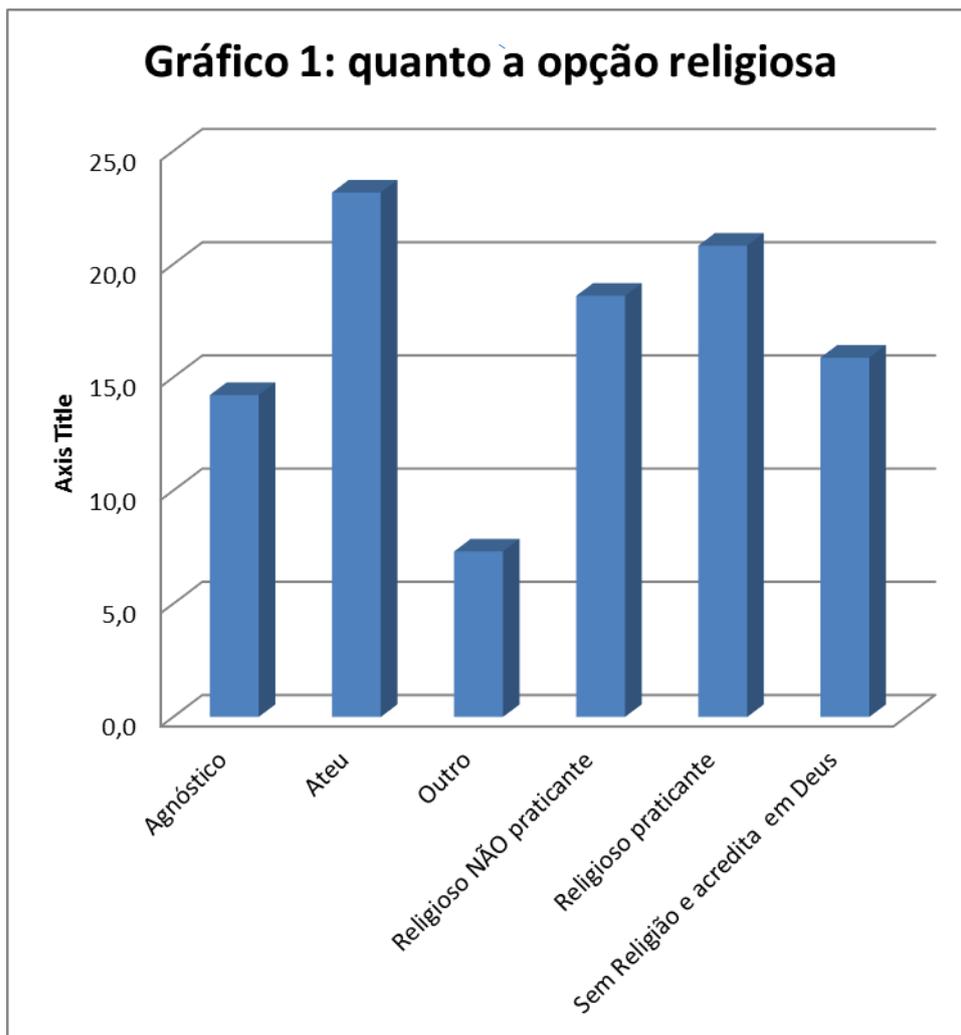


Esse é um histograma com o tempo de permanência na UFRGS. As maiores idades estão na Linguística, letras e artes, juntamente com as ciências da saúde. Talvez porque são cursos que são muito procurados após uma outra primeira graduação em uma área com mais mercado de trabalho.

A pergunta seguinte foi “Quanto a opção religiosa, você se considera?”. Escolhemos o conceito de opção porque ele permitiria uma abordagem mais pluralista para a pesquisa, ensejando a participação de atores não-religiosos também:

Quanto à opção religiosa, você se considera?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Agnóstico	661	12,0	14,2	14,2
	Ateu	1077	19,6	23,2	37,4
	Outro	340	6,2	7,3	44,7
	Religioso NÃO praticante	865	15,7	18,6	63,3
	Religioso praticante	968	17,6	20,8	84,1
	Sem Religião e acredita em Deus	738	13,4	15,9	100,0
	Total	4649	84,5	100,0	
Missing	1	852	15,5		
Total		5501	100,0		



Os maiores respondentes foram aqueles que podemos denominar de “militantes”: o ateu (23,2%), e o religioso praticante (20,8%). Acreditamos que a existência de comunidades morais possam contribuir para uma maior proliferação dessas opções, pois são essas comunidades que facilitam a execução dos ritos que realizam a coesão grupal e fortalecem e expandem esses aglomerados. Uma porcentagem considerável dos respondentes foram os religiosos não praticantes (18,6%). Os que se definem sem-religião, mas que acreditam em deus (15,9%) e os agnósticos (14,2%) estão em menor número na amostra. Em termos de existência de religiosidade, há predominância de pessoas não religiosas na UFRGS. Todavia, em termos de ateísmo mesmo, apesar de ser a variedade com maior porcentagem, ela não se constitui como maioria, o que inviabiliza a tese moderna de que a religião aos poucos iria sumindo após o processo de privatização do religioso.

Dependendo da escolha que o ator realizasse nesta etapa, ele seria encaminhado para responder qual seria a sua opção religiosa de fato. E esse é o mote da questão seguinte. Se este houvesse respondido ou a categoria “sem religião mas acredita em deus”, ou a “agnóstico”, ele seria encaminhado para a questão sobre a laicidade. O ateu foi direcionado para responder sobre o seu ateísmo.

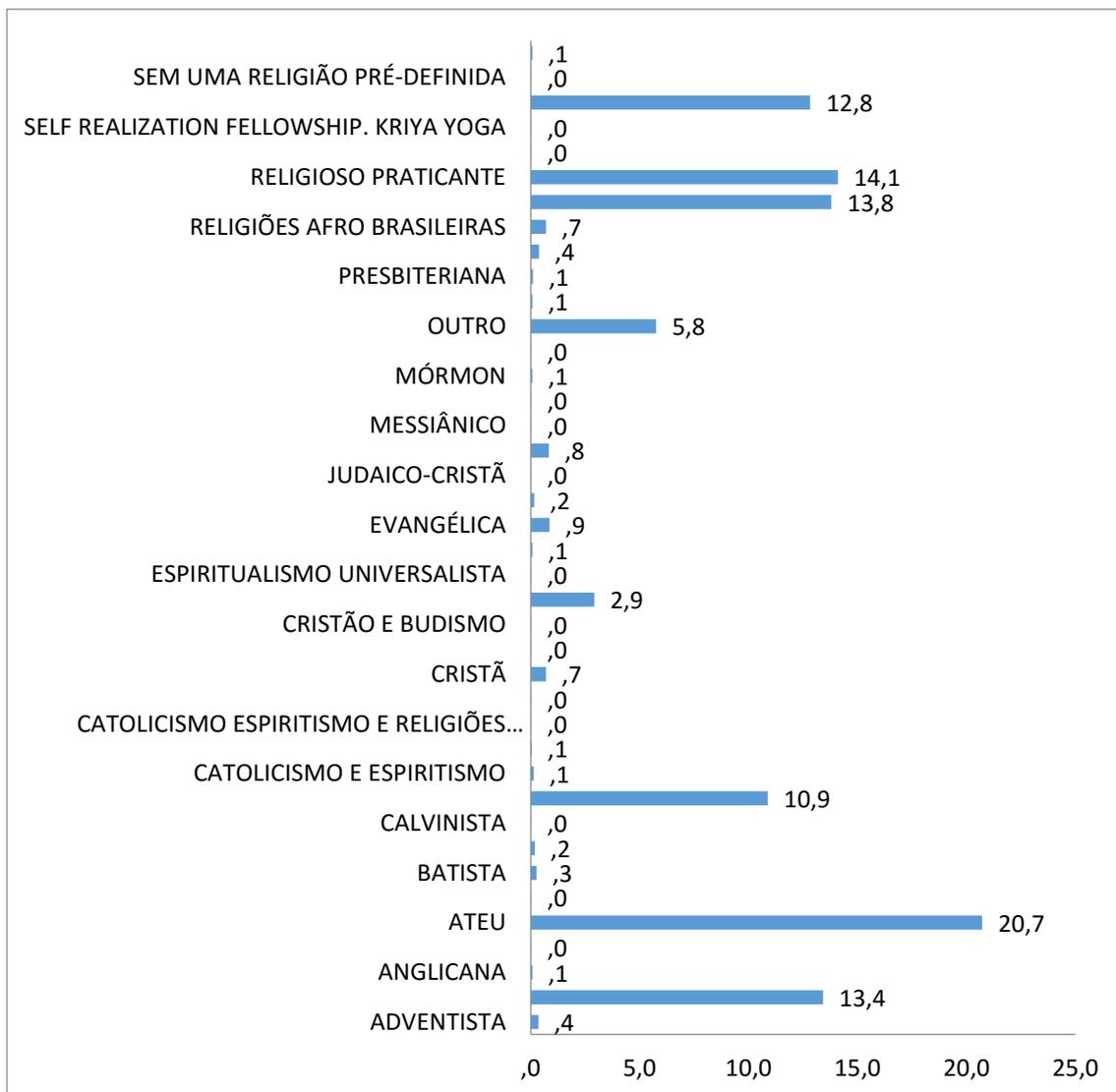
Digamos que nosso ator fosse religioso. A próxima questão, portanto, seria “Quanto à opção religiosa, como você se considera?”. Nesta, o ator tinha um espaço destinado à digitação de sua opção.

QUANTO A OPÇÃO RELIGIOSA, VOCÊ SE CONSIDERA?

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid ADVENTISTA	13	,2	,4	,4
AGNÓSTICO	497	9,0	13,4	13,8
ANGLICANA	3	,1	,1	13,9
ASSEMBLÉIA DE DEUS	1	,0	,0	13,9
ATEU	767	13,9	20,7	34,6
AYAHUASCA	1	,0	,0	34,6
BATISTA	10	,2	,3	34,9
BUDISMO	7	,1	,2	35,1
CALVINISTA	1	,0	,0	35,1
CATOLICISMO	403	7,3	10,9	46,0
CATOLICISMO E ESPIRITISMO	5	,1	,1	46,1
CATOLICISMO E RELIGIÕES AFRO BRASILEIRAS	2	,0	,1	46,2
CATOLICISMO ESPIRITISMO E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	1	,0	,0	46,2

CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL	1	,0	,0	46,2
CRISTÃ	26	,5	,7	46,9
CRISTÃ PRIMITIVA	1	,0	,0	47,0
CRISTÃO E BUDISMO	1	,0	,0	47,0
ESPÍRITA	108	2,0	2,9	49,9
ESPIRITUALISMO UNIVERSALISTA	1	,0	,0	49,9
ESPIRITUALISTA	3	,1	,1	50,0
EVANGÉLICA	32	,6	,9	50,9
JUDAICA	6	,1	,2	51,1
JUDAICO-CRISTÃ	1	,0	,0	51,1
LUTERANA	31	,6	,8	51,9
MESSIÂNICO	1	,0	,0	51,9
METODISTA	1	,0	,0	52,0
MÓRMON	3	,1	,1	52,1
ORTODOXO	1	,0	,0	52,1
OUTRO	213	3,9	5,8	57,8
PAGANISMO	3	,1	,1	57,9
PRESBITERIANA	4	,1	,1	58,0
PROTESTANTE	14	,3	,4	58,4
RELIGIÕES AFRO BRASILEIRAS	26	,5	,7	59,1
RELIGIOSO NÃO PRATICANTE	511	9,3	13,8	72,9
RELIGIOSO PRATICANTE	522	9,5	14,1	87,0
SEICHO-NO-IE	1	,0	,0	87,0

SELF REALIZATION FELLOWSHIP. KRIYA YOGA	1	,0	,0	87,1
SEM RELIGIÃO E ACREDITA EM DEUS	475	8,6	12,8	99,9
SEM UMA RELIGIÃO PRÉ- DEFINIDA	1	,0	,0	99,9
TENRIKYO	3	,1	,1	100,0
Total	3702	67,3	100,0	
Missing 1	1799	32,7		
Total	5501	100,0		



Neste espaço o respondente poderia digitar o que quisesse. Como era de se esperar, o cristianismo e as suas variedades são as maiores recorrências (18,6%). O ateísmo está muito forte, com mais de 20% da amostra. Há uma boa porcentagem de anglicanos, assim como de alunos de religião afro. É interessante notar que variou a precisão dos atores no momento de se identificarem. A existência de outras religiões efetivamente retirou uma boa porcentagem de participação do cristianismo. É interessante notar que os ateus acabaram respondendo também a essa pergunta, mesmo que não fossem solicitado a fazê-lo, e foram a maior variedade “religiosa”. Neste ponto fica difícil de saber se foi por algum relapso (o que seria possível, uma vez que muitas pessoas digitaram categorias impossíveis no espaço reservado para a nomeação de sua opção religiosa), por alguma ironia ou por alguma mensagem que seria impossível de captar em uma pesquisa quantitativa.

A pergunta seguinte foi: “Como ateu, você se sente à vontade de falar sobre o ateísmo na universidade?”. Esta pergunta buscou compreender a relação dos ateus com a universidade, dada a sua importância para a teoria moderna sobre a religião:

Como ateu, você se sente à vontade de falar sobre o ateísmo na universidade?					
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	NÃO	192	3,5	16,7	16,7
	SIM	961	17,5	83,3	100,0
	Total	1153	21,0	100,0	
Missing	1	4348	79,0		
Total		5501	100,0		



A grande maioria dos ateus (83%) da universidade se sentem à vontade em falar do ateísmo na universidade, contra uma minoria (17%) que se sente menos livre para tocar no assunto. Essa ampla maioria pode indicar que o ambiente universitário se mostra receptivo para as ideias ateias, mas uma minoria pode se sentir confrontada. Isto pode ser um indicativo de que há questionamentos sobre posições religiosas com outras variedades, e que uma minoria prefere não se engajar “em combates”.

A pergunta seguinte foi “O princípio de laicidade é, em sua opinião, legítimo na constituição federal?”. Esta pergunta é essencial para entender a recepção do princípio constitucional de laicidade por parte dos atores, visto que, legalmente, ele evidentemente é legítimo, mas não há como saber se ele é aceito ou apenas imposto para a sociedade civil, a menos que se pergunte aos envolvidos.

O princípio de laicidade é, em sua opinião, legítimo na constituição federal?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Indiferente	449	8,2	9,7	9,7
	NÃO	522	9,5	11,2	20,9
	SIM	3677	66,8	79,1	100,0
	Total	4648	84,5	100,0	
Missing	1	853	15,5		
Total		5501	100,0		



A maioria dos respondentes (79%) consideram que a laicidade é essencial na vida moderna. Isso significa que a laicidade é um valor positivo para os respondentes no geral, uma vez que o princípio constitucional acaba coincidindo com o valor moral da sociedade. Poucas pessoas são indiferentes (10%), de modo a não achar que a laicidade é essencial para as suas vidas, e um volume um pouco maior de pessoas (11%) pensam que a laicidade não é algo necessário. Essa grande presença de laicistas corrobora as teses de LEWGOY (2001) e ORO (2004), de que há uma forte tradição laicista no estado, de modo que se forma uma separação bem destacada entre religiosidade e convivência pública. Todavia, veremos mais adiante que essa laicidade não se assenta nas mesmas bases filosóficas do laicismo que se encontra na constituição.

A consequência lógica desta pergunta para o nosso problema de pesquisa é a de procurarmos saber se a universidade é considerada um ambiente laico. Se há a possibilidade de um ser o adjetivo do outro, porque assim verificaremos se a universidade é efetivamente um ambiente laico na percepção dos atores. Nesse sentido, a pergunta posterior foi “Em sua opinião, a universidade é um ambiente laico?”. As respostas foram as seguintes:

Em sua opinião, a universidade é um ambiente laico?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	NÃO	666	12,1	14,3	14,3
	SIM	3983	72,4	85,7	100,0
	Total	4649	84,5	100,0	
Missing	1	852	15,5		
Total		5501	100,0		



A grande maioria dos respondentes (86%) consideram que a universidade é um ambiente laico, e uma expressiva minoria (14%) não a consideram assim. É interessante notar, em um cruzamento hipotético de univariados que não chegamos a calcular, que a porcentagem de pessoas que consideram a universidade laica nem sempre consideram a laicidade como um valor positivo. Isso pode significar que as pessoas que consideram a universidade laica podem assim a considerar porque não se sentem contemplados em seus

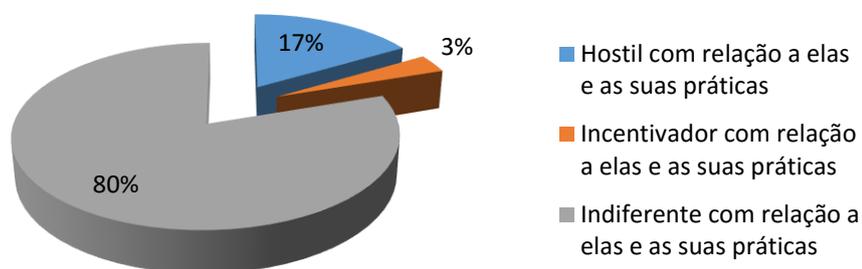
valores. O fato de os entrevistados posteriores ressaltarem as questões clássicas de estudos de secularização – a colocação de símbolos religiosos em espaços públicos, por exemplo – pode indicar que os respondentes consideram laica a universidade, mas não a sociedade que dela se origina. Pois aparentemente, dentro da universidade as pessoas estariam mais de acordo com esse valor, como demonstra este gráfico.

A próxima pergunta foi “Como você classificaria o ambiente universitário com relação aos vários tipos de religião?”. Essa questão ajuda a entender o modo como a laicidade, se existente, coloca-se: se hostil, incentivador ou indiferente:

Como você classificaria o ambiente universitário com relação aos vários tipos de religião?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Hostil com relação a elas e as suas práticas	768	14,0	16,5	16,5
	Incentivador com relação a elas e as suas práticas	154	2,8	3,3	19,8
	Indiferente com relação a elas e as suas práticas	3725	67,7	80,2	100,0
	Total	4647	84,5	100,0	
Missing	1	854	15,5		
Total		5501	100,0		

Ambiente universitário com relação aos tipos de religião

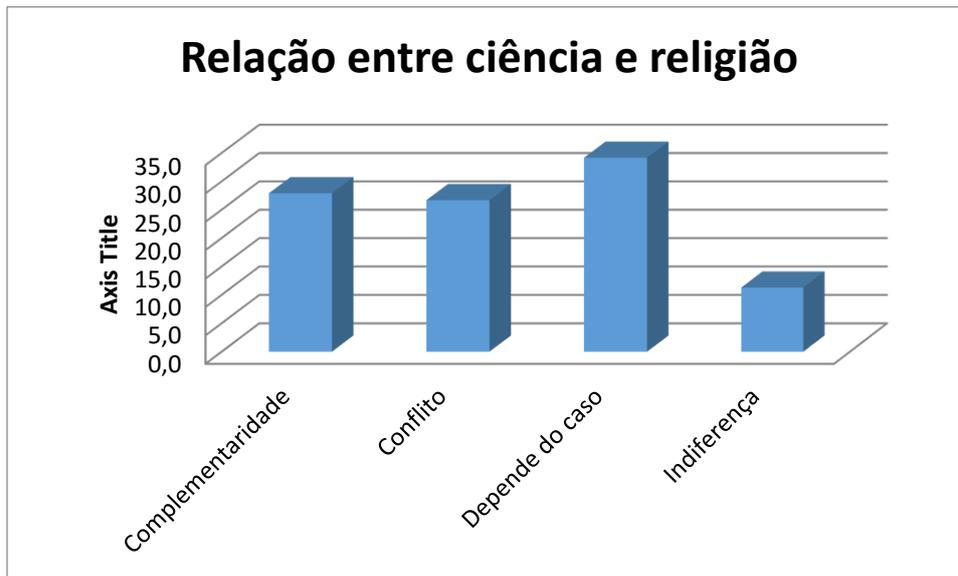


A indiferença (80%) é o que reina na amostra. É uma amostra parecida com o princípio da laicidade: significa que a universidade consegue se separar da questão da religiosidade na opinião desses atores. Uma porcentagem considerável pensa que a universidade é hostil (17%), e é uma porcentagem maior do que aqueles que pensam que a universidade é incentivadora (3%). O fato da indiferença ser o mais percebido pela amostra indica que a laicidade funciona de fato, embora haja um pequeno espaço de interação no qual alguns atores se sentem hostilizados ou incentivados.

A pergunta seguinte foi “Para você, a relação entre ciência e religião é”. Isto porque seria importante descobrir como a religião e a ciência – que é o que é ensinado na universidade – se imbricam ou não. Assim:

Para você, a relação entre ciência e religião é:

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Complementaridade	1294	23,5	27,9	27,9
	Conflito	1238	22,5	26,7	54,6
	Depende do caso	1585	28,8	34,2	88,7
	Indiferença	523	9,5	11,3	100,0
	Total	4640	84,3	100,0	
Missing	1	861	15,7		

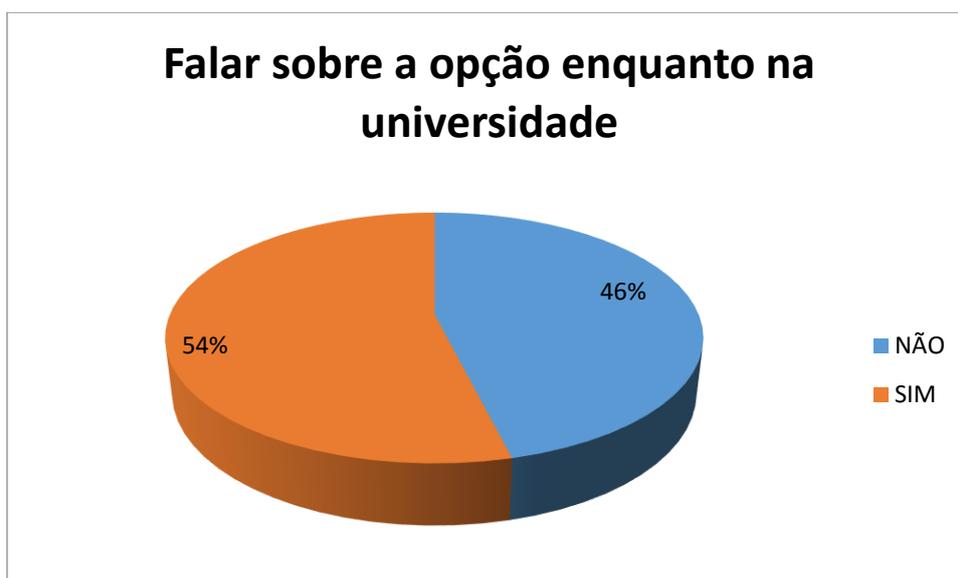


Parece que há, preponderantemente, uma certa noção de contingência (34,2%) nas concepções dos respondentes, não se considerando a ciência e a religião como sistemas excludentes, o que mostra que não se está mais opondo a atividade religiosa com a científica. Isso indica que há a concepção de que existem traços em comum entre religião e ciência. Semelhantemente a essa concepção, há a concepção que há a diferença, mas que a relação é de complementaridade (23,5%) se faz mais presente, ou seja, há aspectos que a ciência explica e a religião explica e que a religião não explica, e vice-versa. Há uma equivalência percentual deste último com a noção de conflito (26,7%), que seria dizer que não há nenhuma semelhança entre os dois, um resquício do discurso mais moderno. Uma porcentagem menor (11,3%) enxerga total indiferença na relação entre ciência e religião. Assim, é interessante apreciar uma nova concepção de ciência e de religiosidade convivendo com a concepção moderna, que é a da não oposição. Isso nos leva uma questão extra: qual seria a legitimidade da ciência nesta nova concepção? Porque se na modernidade a relação era a de “purificação”, aqui não há a pureza sendo buscada, e muito menos preservada.

A próxima pergunta foi: “Você fala de sua opção religiosa ou da ausência dela quando está na universidade?”. O cunho dessa pergunta foi colocado no âmbito da prática. Porque a não menção do assunto neste ambiente específico pode ser um indicativo importante:

Você fala de sua opção religiosa ou da ausência dela quando está na universidade?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	NÃO	2144	39,0	46,2	46,2
	SIM	2501	45,5	53,8	100,0
	Total	4645	84,4	100,0	
Missing	1	856	15,6		
Total		5501	100,0		



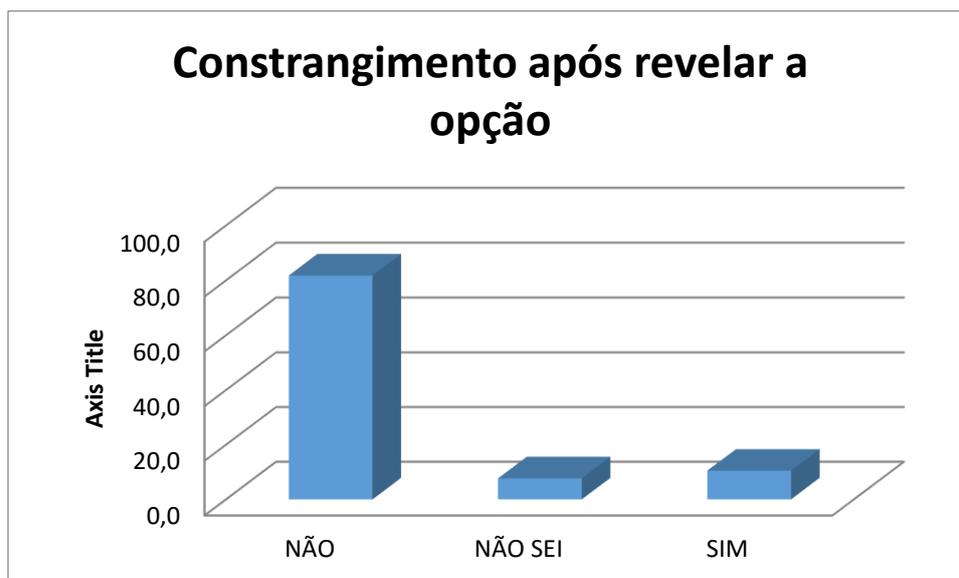
Uma leve maioria dos respondentes (54%) se sente à vontade de falar sobre a sua opção religiosa na universidade. Mas uma minoria (46%) afirma não tocar no assunto. Quando conjugarmos esses dados com outros, vamos observar que estas porcentagens podem indicar que há um momento primário em que a opção é revelada, mas que não há um incentivo para se *continuar* falando. Mas por hora nos foquemos nos dados quantitativos univariados.

A próxima pergunta foi “Caso você a revele sua opção religiosa ou a falta dela (as quais chamaremos igualmente de "crença" de agora em diante), você se sente constrangido²⁵?”.

Caso você a revele sua opção religiosa ou a falta dela (as quais chamaremos igualmente de "crença" de agora em diante), você se sente constrangido?

²⁵ Mesmo quem respondeu que não na pergunta anterior responderia a essa pergunta, pois o nosso foco maior estava na resposta recorrência da chave “sim” e modificar a dinâmica do survey no mar de informações que se geraria por conta dessa questão nos pareceu arriscado.

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	NÃO	3789	68,9	81,8	81,8
	NÃO SEI	357	6,5	7,7	89,5
	SIM	487	8,9	10,5	100,0
	Total	4633	84,2	100,0	
Missing	1	868	15,8		
Total		5501	100,0		



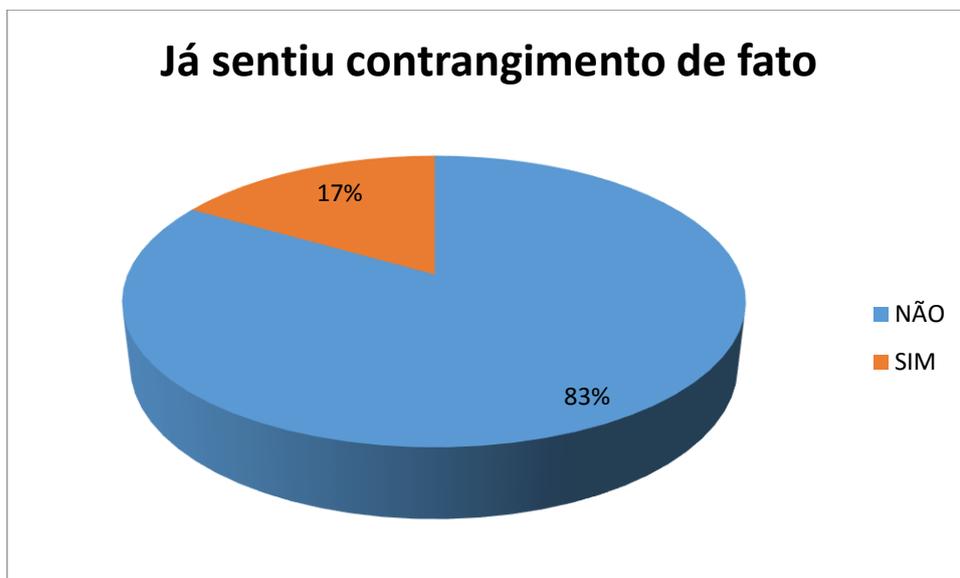
Em sua maioria, aqueles que revelam a opção religiosa não se incomodam (81,6%) de fazê-lo. Isso parece indicar que a informação sobre a religiosidade circula fortemente, mas não implica numa hierarquização que pudesse gerar o constrangimento. Assim, pelo que pudemos avaliar com a pesquisa, a universidade é um ambiente que aceita todas as variedades religiosa. Sete vezes menos pessoas afirmam que sim (10,5%), que se sentem constrangidas. Isso significa que uma vez que há a revelação, há uma interação sobre o assunto e algumas pessoas acabam se sentindo constrangidas.

A questão seguinte foi: “você já se sentiu constrangido em algum momento depois que você a revelou dentro do espaço universitário?”. Esta pergunta se refere a situações concretas que pudessem ter embasado as respostas da pergunta anterior:

Você já se sentiu constrangido em algum momento depois que você a revelou dentro do espaço universitário?

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
--	-----------	---------	---------------	--------------------

Valid	NÃO	3867	70,3	83,4	83,4
	SIM	771	14,0	16,6	100,0
	Total	4638	84,3	100,0	
Missing	1	863	15,7		
Total		5501	100,0		



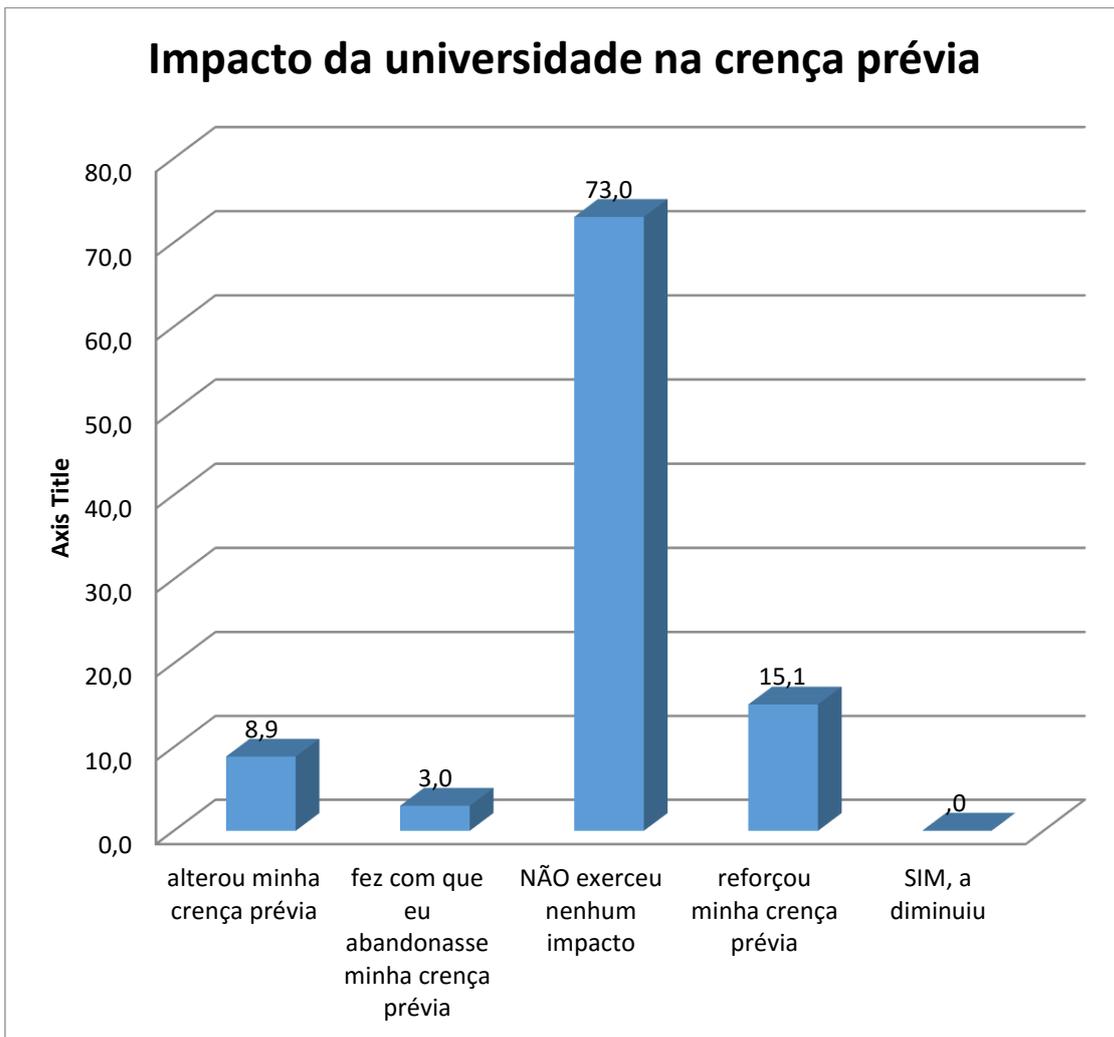
A grande maioria (83%) das pessoas não sentiu nenhum tipo de constrangimento de fato no decorrer de sua vida na universidade, em comparação com uma minoria (17%) que não pensa da mesma maneira. Isso significa que há alguma regra implícita que afirma que a religião não é um traço relevante na convivência do ambiente universitário, apesar de ser mencionada.

A próxima pergunta foi: “A universidade exerceu algum impacto sobre sua crença prévia ao ingresso nela?”. Esta pergunta já se direciona mais para a dimensão íntima da pessoa, para entender como a vida nas condições anteriores que ela percebeu poderiam ter influenciado suas crenças.

A universidade exerceu algum impacto sobre sua crença prévia ao ingresso nela?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Alterou minha crença prévia	412	7,5	8,9	8,9

	Fez com que eu abandonasse minha crença prévia	139	2,5	3,0	11,9
	NÃO exerceu nenhum impacto	3394	61,7	73,0	84,9
	Reforçou minha crença prévia	701	12,7	15,1	100,0
	SIM, a diminuiu	1	,0	,0	100,0
	Total	4647	84,5	100,0	
Missing	1	854	15,5		
Total		5501	100,0		



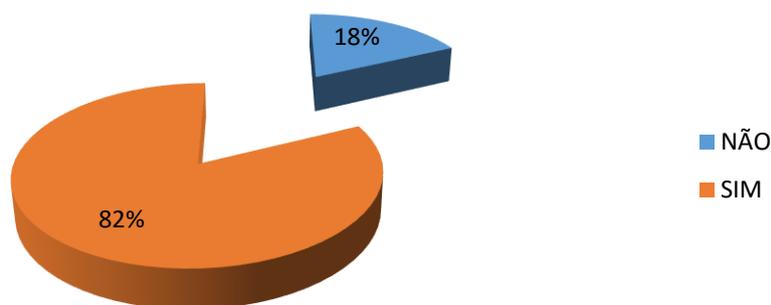
A esmagadora maioria (73%) de respondentes afirmou que não houve nenhum impacto da universidade na sua religiosidade prévia. Isso significa que essas pessoas conseguem separar a sua identidade religiosa da identidade científica de maneira completa, não permitindo que esses dois se conectem (o que entra em consonância com a ideia moderna de privatização da religião). Por outro lado, muitas pessoas afirmaram que houve reforço (15,1%), o que significa que uma imagem de ciência não se confirmou na prática com potencial explicativo, não retirando espaço da religião no interior da identidade, mas sim fortalecendo-a a partir da complementariedade que ela possa ter com a ciência. 8,9% dos respondentes afirmou que entraram em trânsito religioso. 3% afirmou que abandonaram essas crenças. Ou seja, a universidade parece que fornece um ambiente em que as identidades podem conviver e se expressar, mas não a ponto de promover mudanças em larga escala (pelo menos não conscientemente) justamente porque não há o aprofundamento espontâneo do assunto.

A próxima pergunta foi: “Você tem colegas que admitem sua pertença religiosa abertamente?”. Porque agora a relação que estamos explorando não é mais a do sujeito respondente com o ambiente no qual ele está inserido, mas sim do que o ator percebe de outros “eus” que estão coabitando nesse lugar.

Você tem colegas que admitem sua pertença religiosa abertamente?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	NÃO	828	15,1	17,8	17,8
	SIM	3819	69,4	82,2	100,0
	Total	4647	84,5	100,0	
Missing	1	854	15,5		
Total		5501	100,0		

Colegas que admitem a pertença abertamente



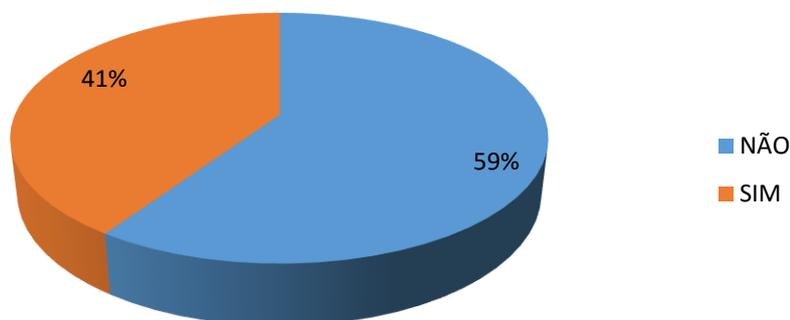
Muitos participantes (82%) percebem uma admissão da pertença religiosa de seus companheiros de convivência. Oito vezes menos participantes (18%) afirmam não ter percebido a mesma coisa. Isso significa que a maioria dos respondentes não percebem hostilidade no ambiente, e que isso geraria a maior expressividade de uma pertença sem maiores obstáculos. Todavia, se essas pessoas que estão na maior porcentagem percebem uma expressão dessas identidades *apesar* do constrangimento que sofreram ou pensariam sofrer, isso infelizmente a pesquisa não poderá nos informar.

A próxima pergunta foi “Você diria que as pessoas que admitem abertamente sua crença ou descrença constituem uma boa parte do seu total de colegas?”. A existência dessas pessoas, acreditamos, está comprovada a partir dos dados anteriormente expostos, mas ainda resta a questão de que é preciso descobrir se há a percepção de que muitos atores se engajam neste tipo de expressão pública de fé:

Você diria que as pessoas que admitem abertamente sua crença ou descrença constituem uma boa parte do seu total de colegas?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	NÃO	2569	46,7	59,4	59,4
	SIM	1755	31,9	40,6	100,0
	Total	4324	78,6	100,0	
Missing	1	1177	21,4		
Total		5501	100,0		

peessoas que admitem são uma boa parte?



A maioria dos respondentes (59%) tem a impressão de que não há uma grande quantidade de pessoas que admitem suas pertencas religiosas no ambiente público da universidade. Assim, há uma ideia de condição de exceção para esse comportamento maior do que a ideia de regra, pois é uma minoria (41%) que declara perceber um não constrangimento. Isso parece indicar que não são todos os alunos que se aprofundam no assunto religião quando estão no ambiente universitário.

A última pergunta foi: “Qual a sua opinião sobre espaços para prática religiosa na universidade pública, como locais de culto ecumênico?”. Isto porque espaços ecumênicos são espaços onde todas as religiões podem se expressar livremente, sem a sobreposição de uma sobre as outras, em um ambiente de pretendida harmonia. A questão relevante seria se eles seriam viáveis dentro do espaço da universidade, que os respondentes já consideraram laica em outra questão.

Qual a sua opinião sobre espaços para prática religiosa na universidade pública, como locais de culto ecumênico?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	CONCORDO	1387	25,2	32,1	32,1

	DISCORDO	2935	53,4	67,9	100,0
	Total	4322	78,6	100,0	
Missing	1	1179	21,4		
Total		5501	100,0		



É interessante o nível de discordância (68%) com espaços de prática religiosas dentro do ambiente universitários, acompanhada de uma pequena concordância (32%). Isso significa que a ideia de laicidade também possui uma alocação física – para além de ser uma representação bem-sucedida - em espaços públicos, e o ecumenismo, mesmo que integrador, não possuiria lugar *dentro* desse espaço laico. Provavelmente porque essa presença do religioso estaria aparecendo de maneira aprofundada, o que seria incompatível com o ambiente, que não permite a apresentação da opção religiosa de maneira mais detida.

Passemos para o cruzamento desses univariados. A partir do estabelecimento desta relação estatística, podemos produzir mais dados, que podem vir a ser muito úteis na resolução de nosso problema de pesquisa.

4.2.2 – Análise dos Gráficos Bivariados

Nesta seção, gostaríamos de fazer cruzamentos dos gráficos univariados expostos e analisados na seção anterior. O procedimento será o de buscar e encontrar relações que seriam difíceis de perceber se os tivéssemos deixado separados um dos outros. Vamos denominar os gráficos a serem cruzados a partir do número da questão ao qual eles fazem referência, para evitar repetição dos enunciados toda a vez que fizermos a operacionalização.

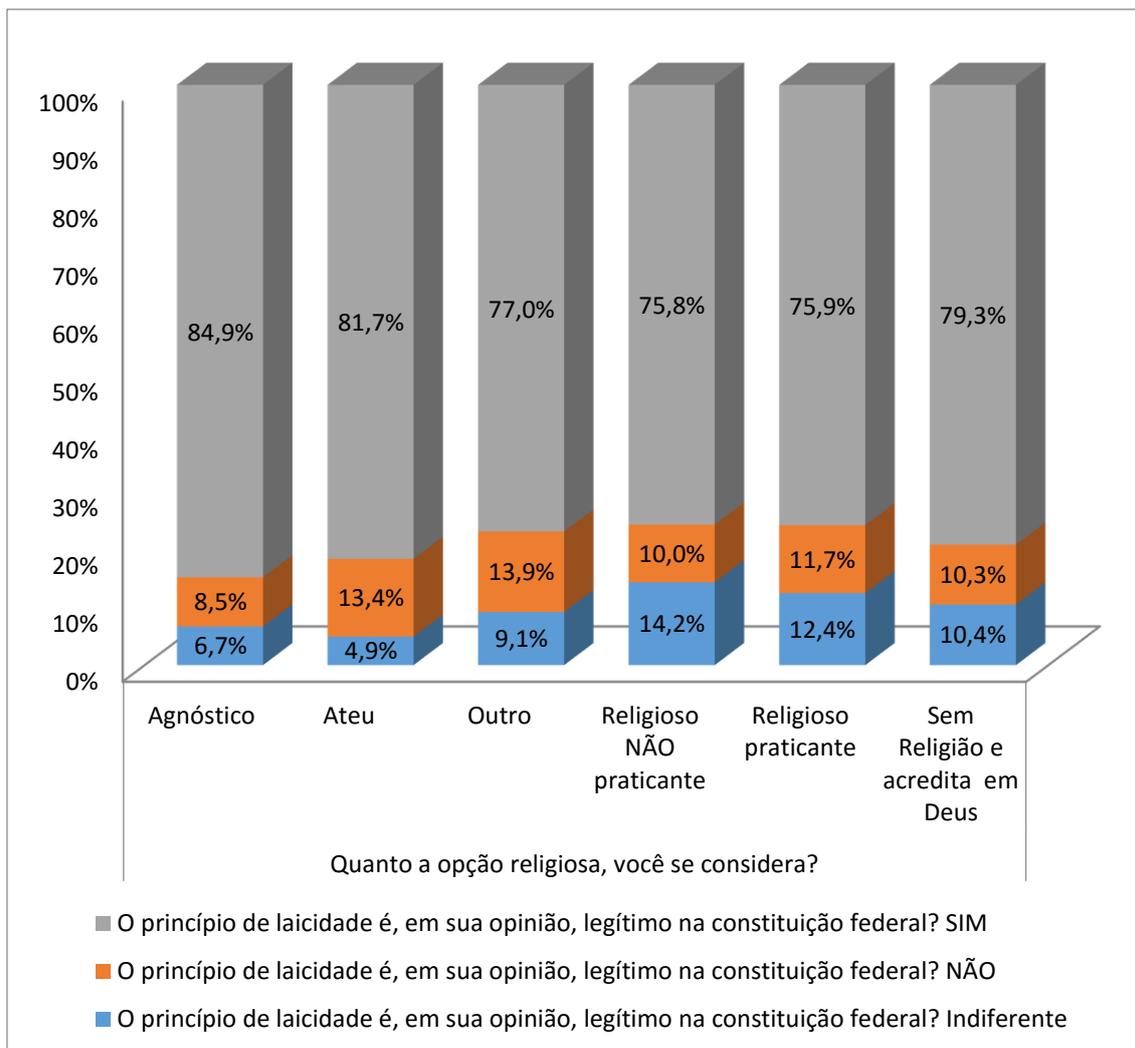
O primeiro cruzamento foi o das questões (6) e (8). O nosso objetivo era o de saber como as diferentes variedades religiosas se comportam diante da laicidade como um valor, dado que a resposta global às diferentes opções é de que são a favor, mas é interessante observar as minúcias da adesão de cada uma delas:

Quanto a opção religiosa, você se considera? * O princípio de laicidade é, em sua opinião, legítimo na constituição federal?

Crosstabulation

% within Quanto a opção religiosa, você se considera?

		O princípio de laicidade é, em sua opinião, legítimo na constituição federal?			
		Indiferente	NÃO	SIM	Total
Quanto a opção religiosa, você se considera?	Agnóstico	6,7%	8,5%	84,9%	100,0%
	Ateu	4,9%	13,4%	81,7%	100,0%
	Outro	9,1%	13,9%	77,0%	100,0%
	Religioso NÃO praticante	14,2%	10,0%	75,8%	100,0%
	Religioso praticante	12,4%	11,7%	75,9%	100,0%
	Sem Religião e acredita em Deus	10,4%	10,3%	79,3%	100,0%
Total		9,6%	11,2%	79,1%	100,0%



As variadas pertencças religiosas concordam quase que unanimemente com o valor da laicidade, como já havíamos observado. Isto demonstra que a laicidade é um valor bem compartilhado dentro da UFRGS, um dado que corrobora a questão do Rio Grande do Sul como um lugar de forte tradição laicista. Os religiosos não-praticantes são os mais indiferentes com o assunto (14,2%), mas isso pode ser consequência justamente do não envolvimento com assuntos religiosos, que os desmobiliza para o assunto de sua expressão. É interessante notar que os maiores defensores da laicidade são os agnósticos (84,9%), mais do que os próprios ateus (81,7%) e dos sem religião e acredita em deus (79,3%). Isso pode indicar que a negação da religião não implica em laicidade, que a relação não é direta.

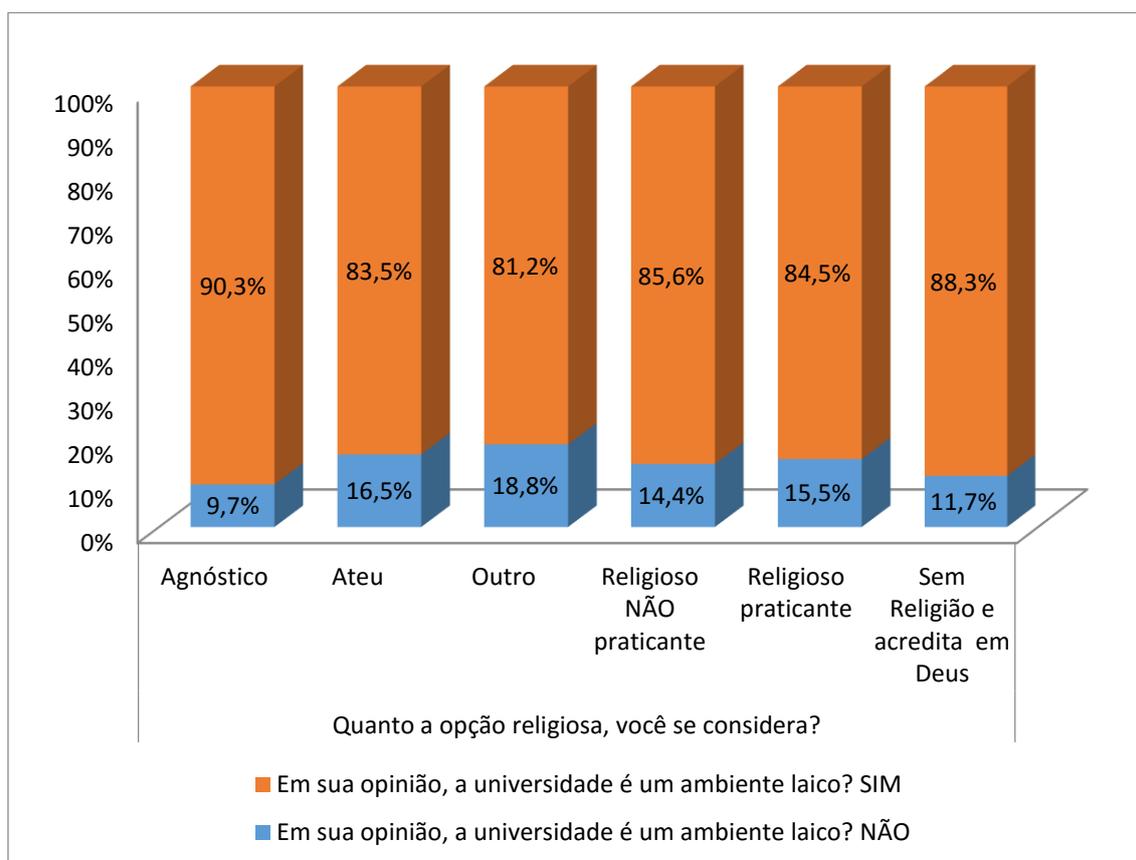
O cruzamento seguinte foi do gráfico (6) com o gráfico (9). A partir desta relação, buscamos entender como as diferentes opções religiosas percebem a universidade e a possível laicidade envolvida na constituição desse ambiente:

Quanto a opção religiosa, você se considera? * Em sua opinião, a universidade é um ambiente laico?

Crosstabulation

% within Quanto a opção religiosa, você se considera?

		Em sua opinião, a universidade é um ambiente laico?		
		NÃO	SIM	Total
Quanto a opção religiosa, você se considera?	Agnóstico	9,7%	90,3%	100,0%
	Ateu	16,5%	83,5%	100,0%
	Outro	18,8%	81,2%	100,0%
	Religioso NÃO praticante	14,4%	85,6%	100,0%
	Religioso praticante	15,5%	84,5%	100,0%
	Sem Religião e acredita em Deus	11,7%	88,3%	100,0%
Total		14,3%	85,7%	100,0%



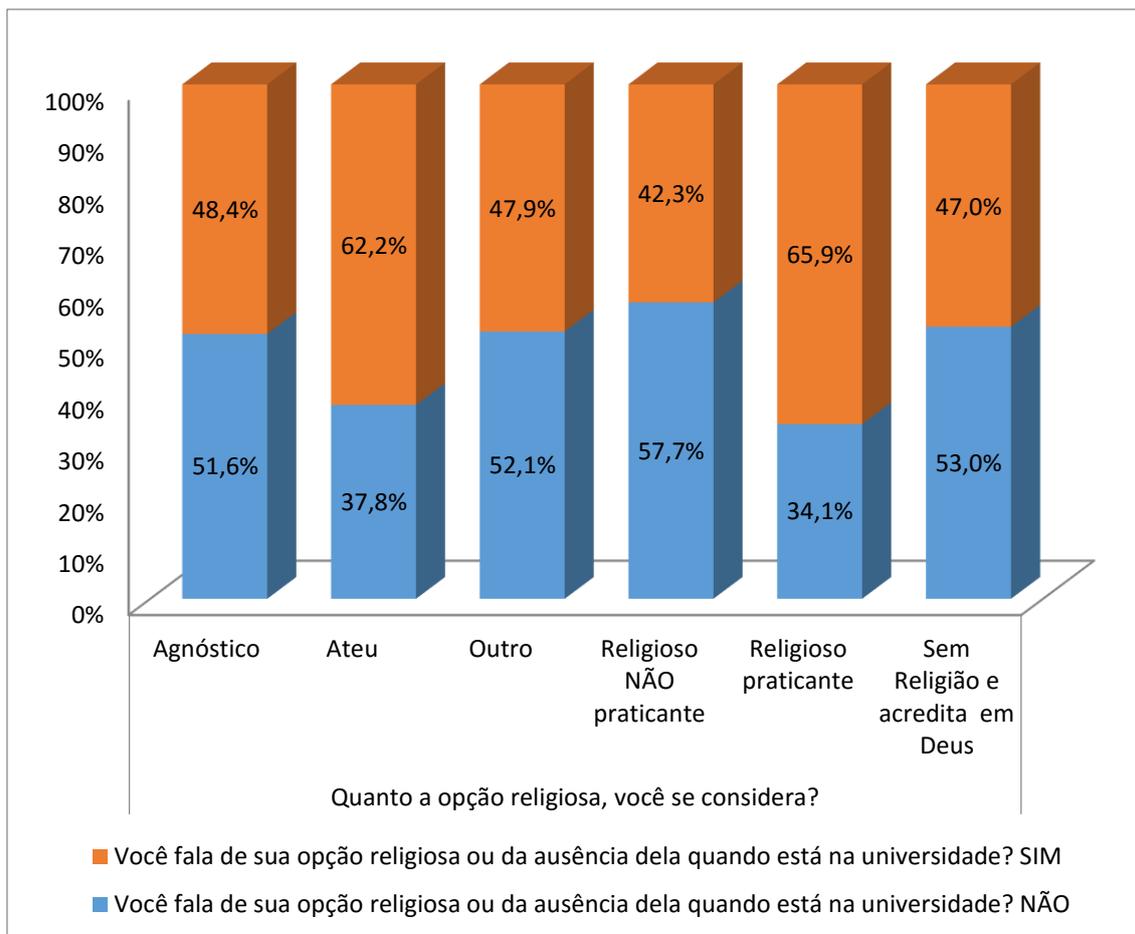
Vamos observar que os agnósticos são ao mesmo tempo os que mais consideram o ambiente universitário como laico (90,3%) e os que menos consideram o ambiente laico

(9,7%). Essa inserção por parte dos agnósticos demonstra que atores que não possuem contato com crenças religiosas acabam por não as perceber como impositivas, o que os diferencia qualitativamente dos ateus (83,5%), que negam essas crenças e práticas por essência, e dos religiosos não praticantes (85,6%). Isso mostra que na perspectiva dos atores, na maioria, o ambiente se traduz em laicidade, pela não expressão – provavelmente não aprofundada, como veremos mais adiante – dessas variedades religiosas.

O cruzamento 3 foi entre os gráficos (6) e (12). A relação que buscamos estabelecer busca elucidar o modo como as variedades religiosas convivem quando inseridas no meio universitário:

Quanto a opção religiosa, você se considera? * Você fala de sua opção religiosa ou da ausência dela quando está na universidade? Crosstabulation
% within Quanto a opção religiosa, você se considera?

		Você fala de sua opção religiosa ou da ausência dela quando está na universidade?		
		NÃO	SIM	Total
Quanto a opção religiosa, você se considera?	Agnóstico	51,6%	48,4%	100,0%
	Ateu	37,8%	62,2%	100,0%
	Outro	52,1%	47,9%	100,0%
	Religioso NÃO praticante	57,7%	42,3%	100,0%
	Religioso praticante	34,1%	65,9%	100,0%
	Sem Religião e acredita em Deus	53,0%	47,0%	100,0%
	Total	46,1%	53,9%	100,0%



Apesar de as pessoas em sua maioria pensarem que a universidade é um ambiente laico, nem todas as pessoas efetivamente mencionam sua pertença religiosa quando estão habitando este espaço. Vamos observar que os agnósticos (51,6% afirmaram que não e 48,4% afirmaram que sim) se dividem quanto ao assunto, talvez por não se considerarem inseridos no assunto. Os ateus parecem mais ostensivos ao afirmarem-se ateus (62,2%), o que indica que o ambiente aparentemente é favorável para a afirmação da negação de Deus (talvez pela circulação de argumentos embasados cientificamente). Os religiosos não praticantes (42,3%) são levemente inclinados a não se manifestar como religiosos na universidade, talvez porque estes não possuam um conjunto de crenças e nem de práticas que ajudem na argumentação para defender sua posição religiosa, o que provavelmente acontece com quem aprofunda o assunto da religião quando está inserido no espaço público. Já os religiosos praticantes revelam bem mais sua pertença (65,9%), talvez justamente porque possuem crenças e práticas que possam formar um sistema de comprovações que, mesmo não seguindo a lógica da universidade, ainda sim trabalham a

partir da comprovação e podem ser oferecidos em um processo de interação que seja movido pelo questionamento.

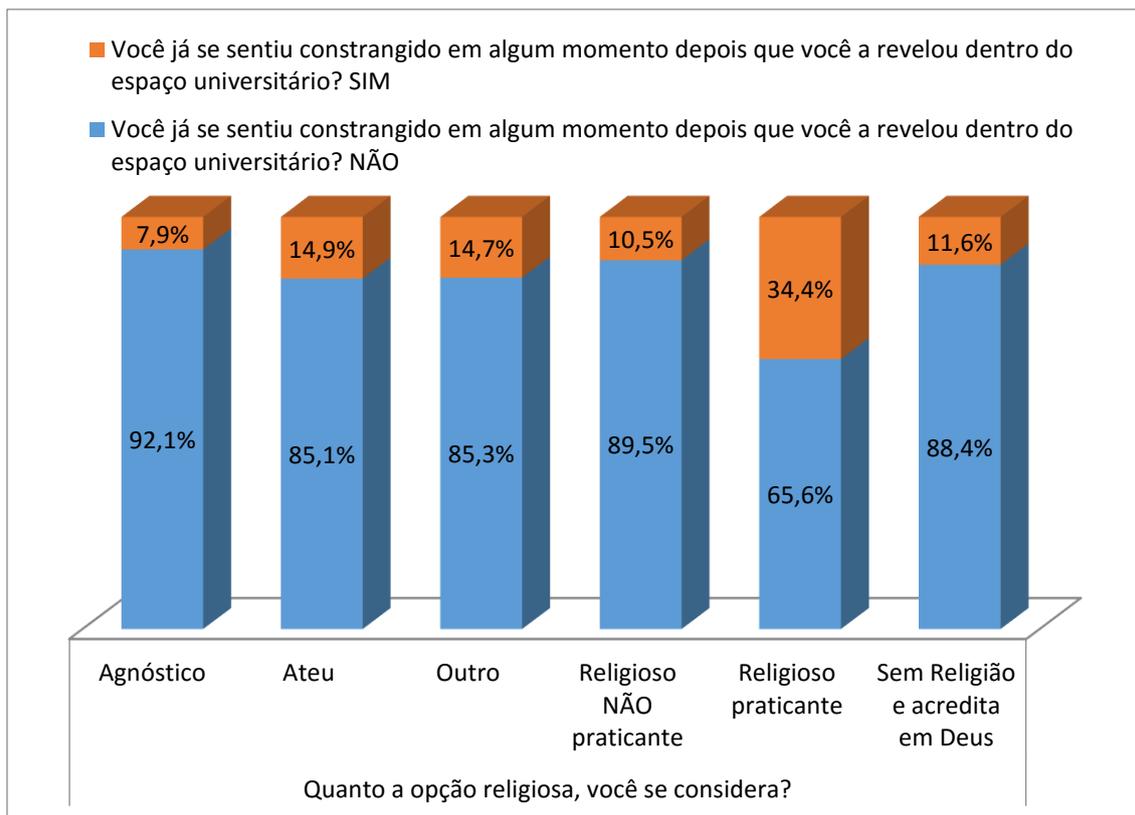
O cruzamento seguinte foi entre os gráficos (6) e o (14). O objetivo de analisar um gráfico deste tipo foi o de ir mais a fundo na questão do constrangimento, que pode variar fortemente entre as diversidades religiosas. Foi esta a questão que buscamos na construção do gráfico:

Quanto a opção religiosa, você se considera? * Você já se sentiu constrangido em algum momento depois que você a revelou dentro do espaço universitário?

Crosstabulation

% within Quanto a opção religiosa, você se considera?

		Você já se sentiu constrangido em algum momento depois que você a revelou dentro do espaço universitário?		
		NÃO	SIM	Total
Quanto a opção religiosa, você se considera?	Agnóstico	92,1%	7,9%	100,0%
	Ateu	85,1%	14,9%	100,0%
	Outro	85,3%	14,7%	100,0%
	Religioso NÃO praticante	89,5%	10,5%	100,0%
	Religioso praticante	65,6%	34,4%	100,0%
	Sem Religião e acredita em Deus	88,4%	11,6%	100,0%
Total		83,4%	16,6%	100,0%



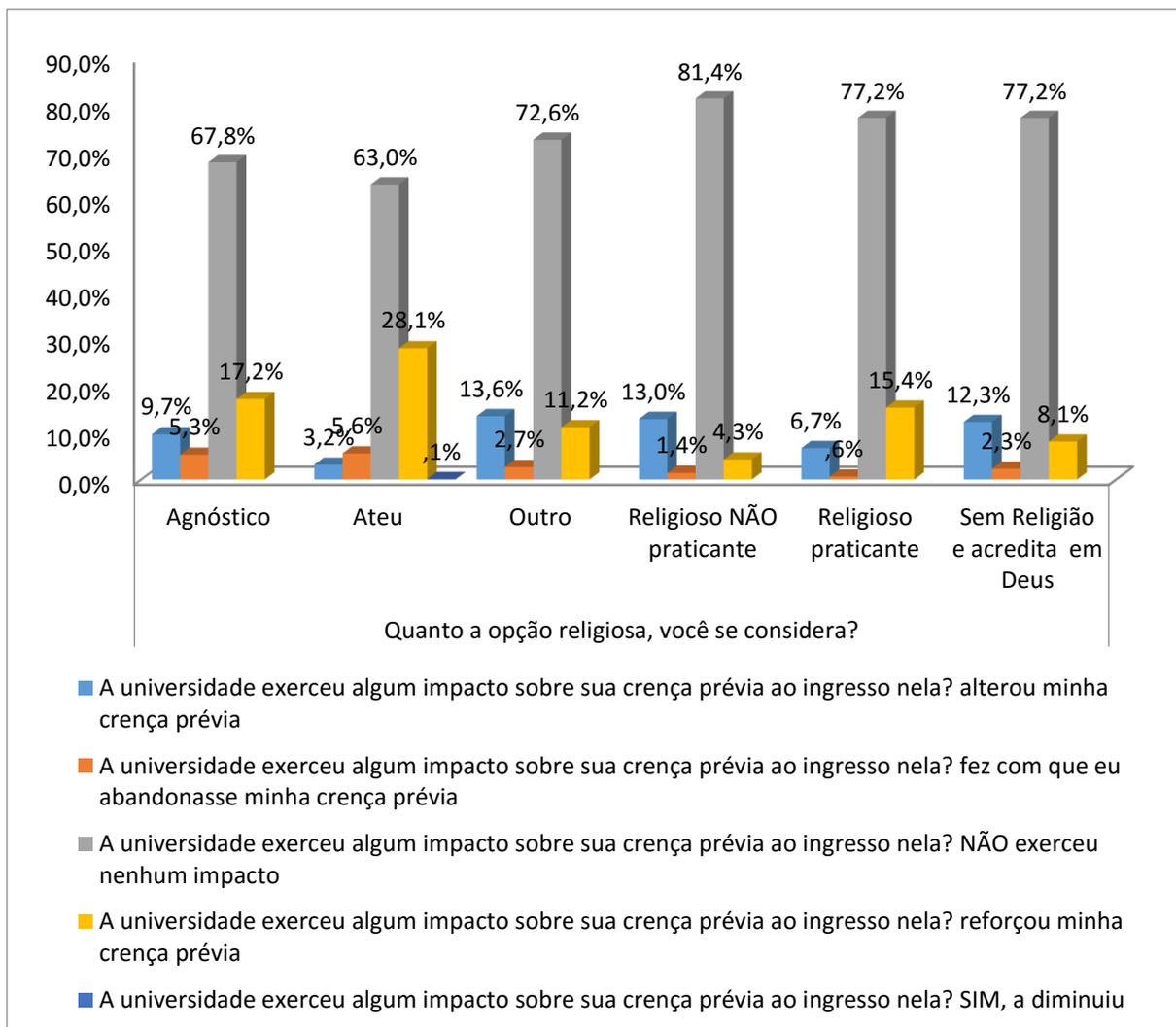
O constrangimento relatado no gráfico foi bem menor do que a ausência de constrangimento. Os mais constrangidos são os religiosos praticantes (34,4%), mas isso não os impede de revelar as suas opções (talvez pelo fato de a maioria da amostra se declarar cristã, o que é socialmente mais aceito do que outras diversidades religiosas). Isso nos permite inferir que o constrangimento possa se originar de uma *defesa* de sua posição, o que é recebido negativamente pela comunidade moral universitária. Os agnósticos (92,1%) são os que menos se sentem constrangidos em meio acadêmico, justamente porque provavelmente não possuem uma posição para defender. Os religiosos praticantes (65,6%) são os mais equilibrados nas respostas positivas e negativas, mas ainda sim se sentem menos constrangidos, acreditamos que pelos mesmos motivos elencados anteriormente.

O cruzamento seguinte foi de (6) e de (15). Buscamos perceber como o impacto que a universidade causa nas diversidades religiosas pode se diferenciar entre as variedades. A importância da realização desse cruzamento residiria justamente em mostrar as características da universidade percebidas por essas religiões. Esse gráfico pode nos fornecer uma espécie de “controle” das percepções das religiões entre si, pois

transforma um resultado unívoco em um gráfico que ressalta as diferenças internas entre os respondentes:

Quanto a opção religiosa, você se considera? * A universidade exerceu algum impacto sobre sua crença prévia ao ingresso nela? Crosstabulation
 % within Quanto a opção religiosa, você se considera?

		A universidade exerceu algum impacto sobre sua crença prévia ao ingresso nela?					
		Alterou minha crença prévia	Fez com que eu abandonasse minha crença prévia	NÃO exerceu nenhum impacto	Reforçou minha crença prévia	SIM, a diminuiu	Total
Quanto a opção religiosa, você se considera?	Agnóstico	9,7%	5,3%	67,8%	17,2%		100,0%
	Ateu	3,2%	5,6%	63,0%	28,1%	,1%	100,0%
	Outro	13,6%	2,7%	72,6%	11,2%		100,0%
	Religioso NÃO praticante	13,0%	1,4%	81,4%	4,3%		100,0%
	Religioso praticante	6,7%	,6%	77,2%	15,4%		100,0%
	Sem Religião e acredita em Deus	12,3%	2,3%	77,2%	8,1%		100,0%
Total		8,9%	3,0%	73,0%	15,1%	,0%	100,0%



As variedades afirmam que não houve impacto da vivência na universidade consciente nas suas crenças previamente estabelecidas. Os ateus (28,1%) foram os que mais se sentiram com a sua crença reforçada. Isto porque o conhecimento científico provavelmente ajuda a preencher suas visões de mundo com mais conteúdo científico, conferindo mais sentido explicativo do que aquele fornecido pela sua formação escolar. Os religiosos não praticantes são os que mais afirmam que a universidade diminuiu a sua crença (13%), ao mesmo tempo que são os que mais se afirmam como indiferentes (81,4%). Os ateus foram os que mais abandonaram a sua crença (5,6%). Esses dados contrariam a ideia de que a universidade é um ambiente secular. Logo, a laicidade moderna deve ter uma outra base ideológica, porque essa ideia já não consegue mais descrever mais um quadro no qual um ateu encontra condições de se converter a uma religiosidade.

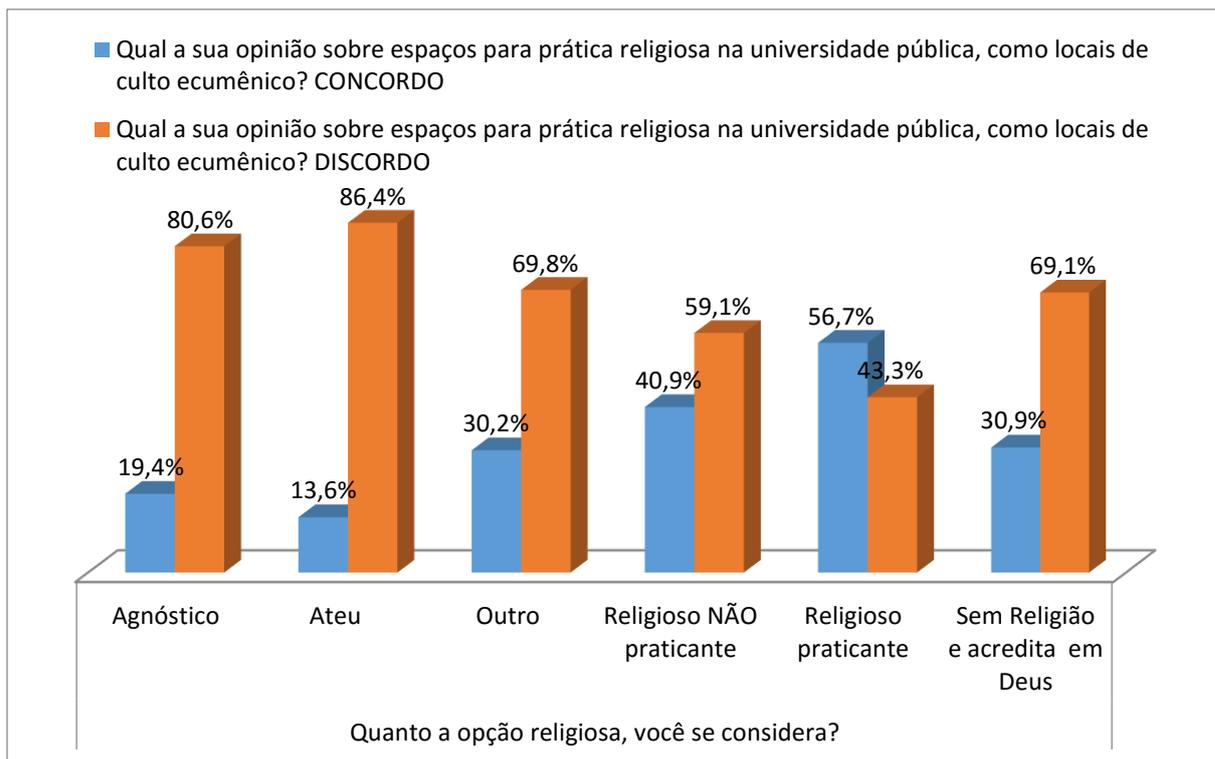
O cruzamento posterior foi feito entre os gráficos (6) e (18). Esta abordagem procurou escrutinar a relação das diferentes religiões entre si e também com os locais em que essas religiosidades são não apenas expressadas, mas também incentivadas a se expressar dentro de um ambiente que a maioria considerou laico:

Quanto a opção religiosa, você se considera? * Qual a sua opinião sobre espaços para prática religiosa na universidade pública, como locais de culto ecumênico?

Crosstabulation

% within Quanto a opção religiosa, você se considera?

		Qual a sua opinião sobre espaços para prática religiosa na universidade pública, como locais de culto ecumênico?		
		CONCORDO	DISCORDO	Total
Quanto a opção religiosa, você se considera?	Agnóstico	19,4%	80,6%	100,0%
	Ateu	13,6%	86,4%	100,0%
	Outro	30,2%	69,8%	100,0%
	Religioso NÃO praticante	40,9%	59,1%	100,0%
	Religioso praticante	56,7%	43,3%	100,0%
	Sem Religião e acredita em Deus	30,9%	69,1%	100,0%
	Total	32,1%	67,9%	100,0%



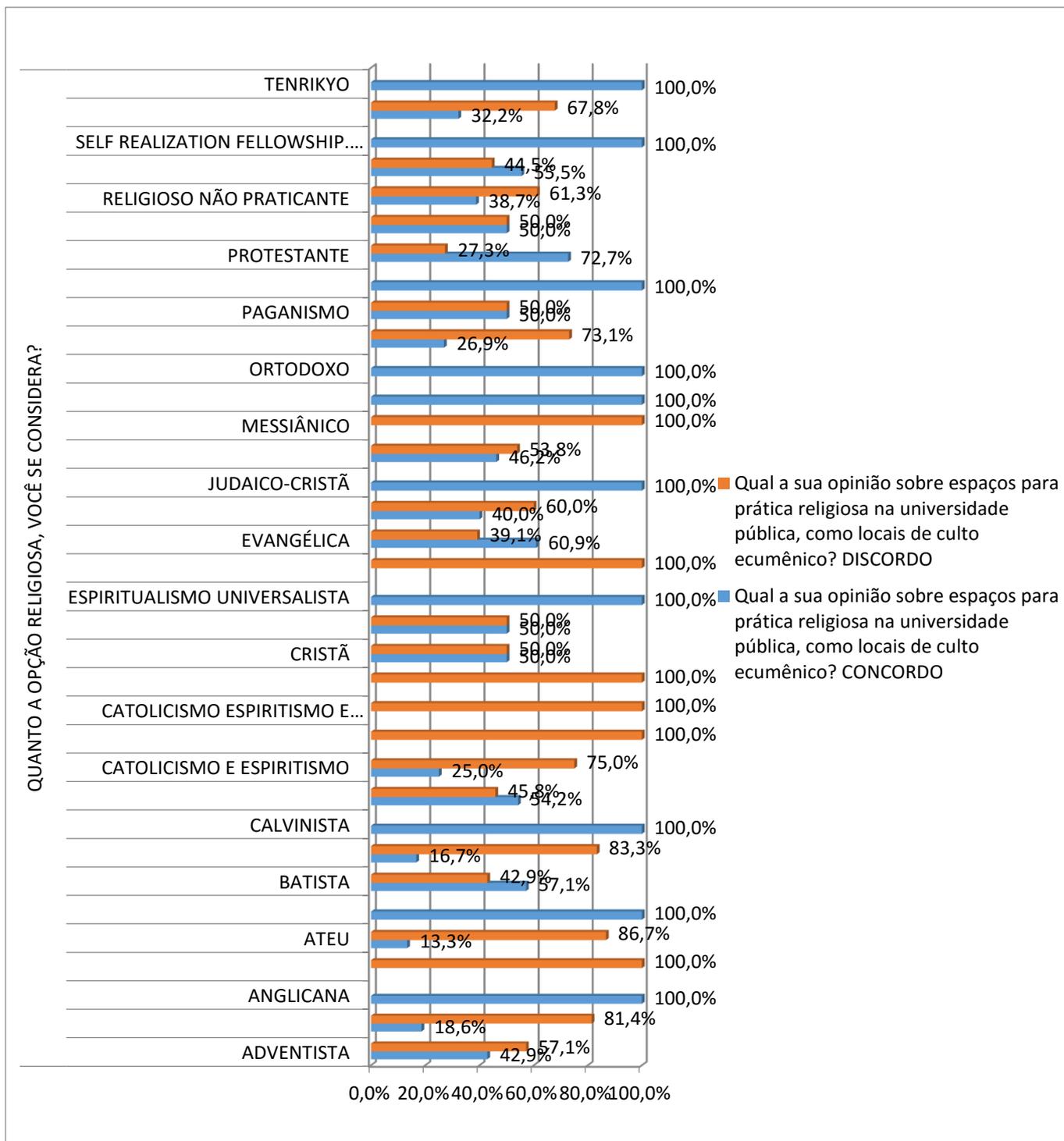
Os ateus são os que declaram menos se colocar contra a existência de locais de culto ecumênico (13,6%) no ambiente da universidade. Provavelmente isso tem a ver com a expressão do religioso como admissível apenas na delimitação de um culto ecumênico, no qual poderia haver a simetria das opções religiosas. Outros ateus, no entanto, são a maioria dos discordantes (86,4%) com a existência desses locais, provavelmente porque o fenômeno religioso deve realmente ficar de fora do local público. É interessante notar que os religiosos praticantes são os mais equilibrados neste quesito (56,7% disseram concordar e 43,3% não concordaram). Provavelmente isso possa ser um indicador de que essas pessoas não sentem vontade de realizar cultos na própria universidade, mesmo que isso lhe fosse permitido. Isto dá a entender que na universidade são permitidas as crenças, mas não as práticas. Os crentes em deus sem ter uma religião discordaram 69,1% da existência destes locais. Isso parece indicar que realmente a prática é algo vedado na universidade, mas que na concepção dessa prática não está envolvida apenas o ritual, mas também um aprofundamento sobre o assunto religião.

O cruzamento posterior foi entre os gráficos (6) e (18). Pretendíamos nos aprofundar no modo como as opções religiosas específicas se comportariam com relação à espaços ecumênicos, para aprofundar um pouco a diversidade da amostra. Essa é uma maneira de se aprofundar nas diferenças entre as crenças religiosas, para entendê-los na questão da expressão dessas crenças:

QUANTO A OPÇÃO RELIGIOSA, VOCÊ SE CONSIDERA? * Qual a sua opinião sobre espaços para prática religiosa na universidade pública, como locais de culto ecumênico? Crosstabulation
 % within QUANTO A OPÇÃO RELIGIOSA, VOCÊ SE CONSIDERA?

		Qual a sua opinião sobre espaços para prática religiosa na universidade pública, como locais de culto ecumênico?		
		CONCORDO	DISCORDO	Total
QUANTO A OPÇÃO RELIGIOSA, VOCÊ SE CONSIDERA?	ADVENTISTA	42,9%	57,1%	100,0%
	AGNÓSTICO	18,6%	81,4%	100,0%
	ANGLICANA	100,0%		100,0%
	ASSEMBLÉIA DE DEUS		100,0%	100,0%
	ATEU	13,3%	86,7%	100,0%
	AYAHUASCA	100,0%		100,0%
	BATISTA	57,1%	42,9%	100,0%
	BUDISMO	16,7%	83,3%	100,0%
	CALVINISTA	100,0%		100,0%
	CATOLICISMO	54,2%	45,8%	100,0%
	CATOLICISMO E ESPIRITISMO	25,0%	75,0%	100,0%
	CATOLICISMO E RELIGIÕES AFRO BRASILEIRAS		100,0%	100,0%
	CATOLICISMO ESPIRITISMO E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS		100,0%	100,0%
	CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL		100,0%	100,0%
	CRISTÃ	50,0%	50,0%	100,0%

ESPIRITA	50,0%	50,0%	100,0%
ESPIRITUALISMO UNIVERSALISTA	100,0%		100,0%
ESPIRITUALISTA		100,0%	100,0%
EVANGÉLICA	60,9%	39,1%	100,0%
JUDAICA	40,0%	60,0%	100,0%
JUDAICO-CRISTÃ	100,0%		100,0%
LUTERANA	46,2%	53,8%	100,0%
MESSIÂNICO		100,0%	100,0%
METODISTA	100,0%		100,0%
ORTODOXO	100,0%		100,0%
OUTRO	26,9%	73,1%	100,0%
PAGANISMO	50,0%	50,0%	100,0%
PRESBITERIANA	100,0%		100,0%
PROTESTANTE	72,7%	27,3%	100,0%
RELIGIÕES AFRO BRASILEIRAS	50,0%	50,0%	100,0%
RELIGIOSO NÃO PRATICANTE	38,7%	61,3%	100,0%
RELIGIOSO PRATICANTE	55,5%	44,5%	100,0%
SELF REALIZATION FELLOWSHIP. KRIYA YOGA	100,0%		100,0%
SEM RELIGIÃO E ACREDITA EM DEUS	32,2%	67,8%	100,0%
TENRIKYO	100,0%		100,0%
Total	33,6%	66,4%	100,0%



O fato de haver muitos dados nesta tabela inviabiliza uma análise aprofundada dela que não prejudique as demais apreciações presentes nesse trabalho ao tomar muitas páginas dessa dissertação. Por essa razão, não analisaremos as porcentagens, mas podemos detectar algumas tendências. Algumas religiões parecem mais voltadas para apoiar os espaços ecumênicos do que outras. Os cristãos de vertente mais protestante

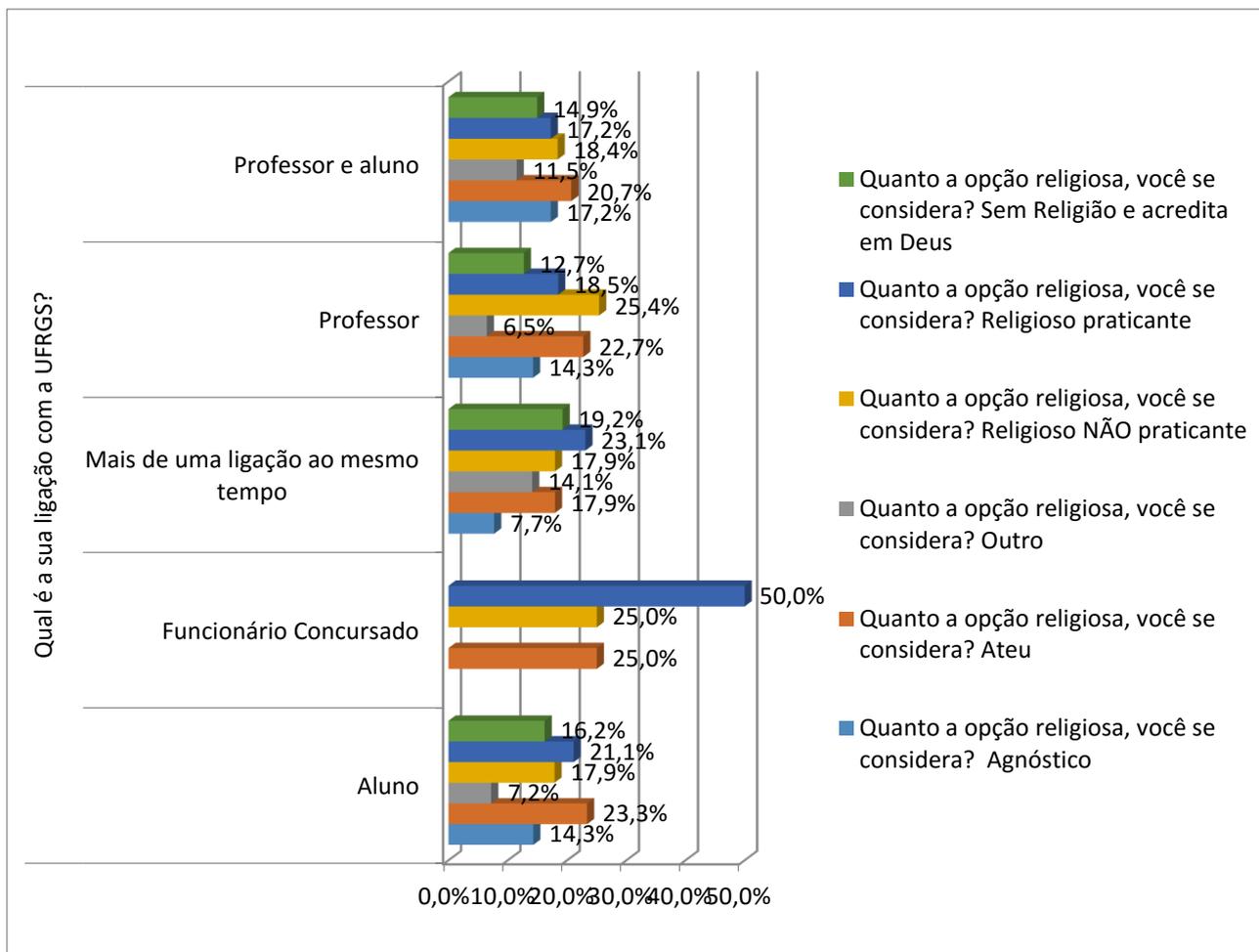
tendem a ser mais favoráveis a esses espaços do que outros cristãos, talvez por conta do individualismo que faz parte de suas crenças religiosas.

O cruzamento posterior foi entre os gráficos de número (3) e de número (6). Nesta relação buscamos cruzar a ligação da UFRGS que o respondente viesse a ter com a opção religiosa à qual ele se associou. O nosso objetivo com essa construção foi a de poder entender melhor as distribuições religiosas dentro destas categorias, buscando alguma relação que pudesse ser interessante:

Qual é a sua ligação com a UFRGS? * Quanto a opção religiosa, você se considera?
Crosstabulation

% within Qual é a sua ligação com a UFRGS?

		Quanto a opção religiosa, você se considera?						Total
		Agnóstico	Ateu	Outro	Religioso NÃO praticante	Religioso praticante	Sem Religião e acredita em Deus	
Qual é a sua ligação com a UFRGS?	Aluno	14,3%	23,3%	7,2%	17,9%	21,1%	16,2%	100,0%
	Funcionário Concursado		25,0%		25,0%	50,0%		100,0%
	Mais de uma ligação ao mesmo tempo	7,7%	17,9%	14,1%	17,9%	23,1%	19,2%	100,0%
	Professor	14,3%	22,7%	6,5%	25,4%	18,5%	12,7%	100,0%
	Professor e aluno	17,2%	20,7%	11,5%	18,4%	17,2%	14,9%	100,0%
Total		14,2%	23,1%	7,3%	18,6%	20,8%	15,9%	100,0%



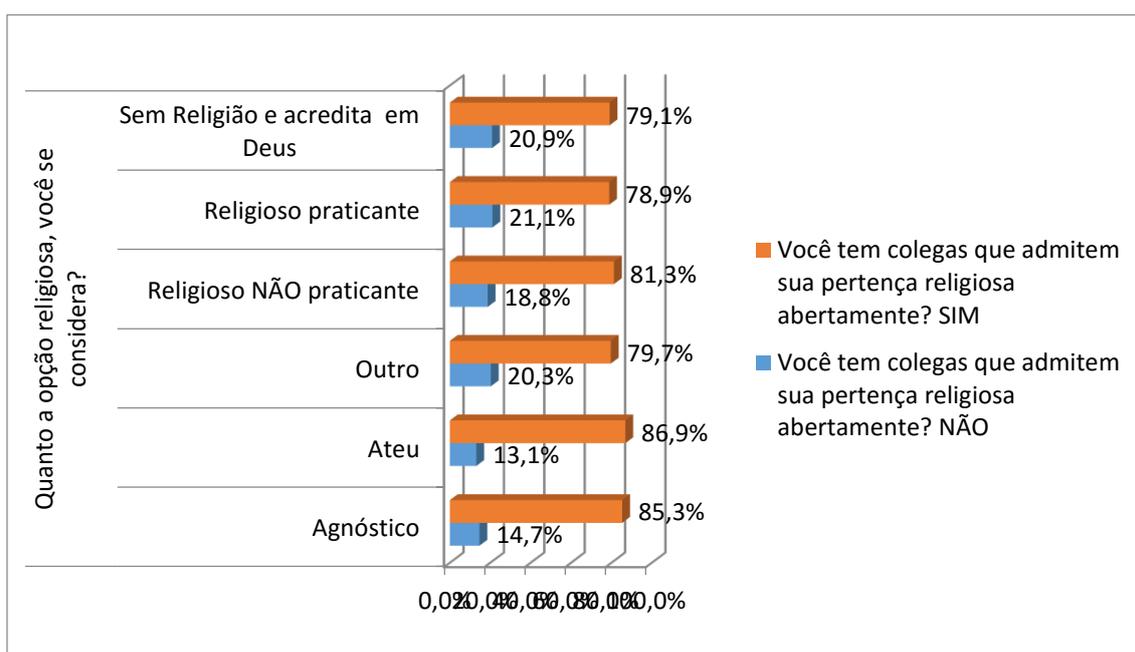
A distribuição de pertenças religiosas são mais ou menos uniformes, excluindo-se os funcionários, que são majoritariamente religiosos praticantes. Existem mais ateus entre os alunos (23,3%) do que entre outras categorias. Contrariando as teorias da secularização, que afirmariam que os professores seriam o carro-chefe da secularização das pessoas, neste nicho (25,4%) preponderaram os religiosos não praticantes.

O próximo cruzamento é entre os gráficos (6) e (16). Quando realizamos a relação entre as variáveis, pretendíamos perceber o modo como as diferentes formas religiosas (incorporadas pelos alunos e pelos professores) percebem a publicitação da opção religiosa.

Quanto a opção religiosa, você se considera? * Você tem colegas que admitem sua pertença religiosa abertamente? Crosstabulation

% within Quanto a opção religiosa, você se considera?

		Você tem colegas que admitem sua pertença religiosa abertamente?		
		NÃO	SIM	Total
Quanto a opção religiosa, você se considera?	Agnóstico	14,7%	85,3%	100,0%
	Ateu	13,1%	86,9%	100,0%
	Outro	20,3%	79,7%	100,0%
	Religioso NÃO praticante	18,8%	81,3%	100,0%
	Religioso praticante	21,1%	78,9%	100,0%
	Sem Religião e acredita em Deus	20,9%	79,1%	100,0%
	Total	17,8%	82,2%	100,0%



Os que mais perceberam publicitações de pertença religiosa são os ateus (86,9%) e agnósticos (85,3%), provavelmente porque não naturalizam uma pertença religiosa como algo constitutivo do ser humano e acabam por perceber mais diferenças entre os colegas do que dos colegas entre si no quesito religioso. Talvez a condição de desviantes no restante da sociedade os faça prestar mais atenção a esse detalhe. Os religiosos praticantes são os que menos percebem (78,9%), embora sejam os que mais revelam sua

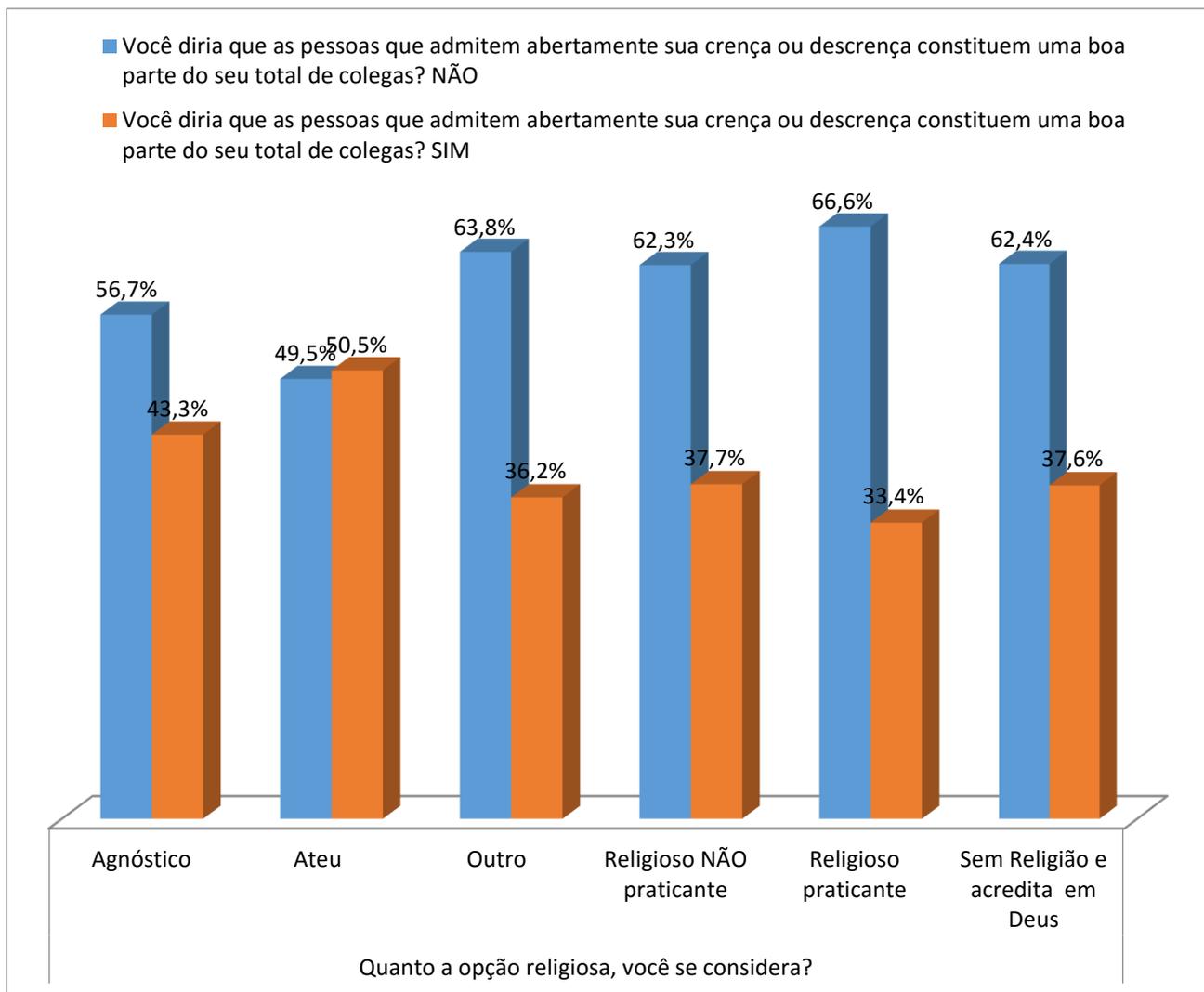
religiosidade. Uma explicação possível pode ser a de que sua percepção sobre o assunto religiosidade pode tender a guiar a leitura para a chave-analítica crentes e não-crentes com relação à sua própria religiosidade, e isso dificulta a percepção de outras possibilidades de expressão de religiosidade.

O último cruzamento foi entre os gráficos (6) e (17). O nosso intento novamente foi o de perceber o modo como as variedades religiosas percebem a abertura da crença religiosa de outros colegas, uma vez que em outra ocasião já percebemos que a pertença religiosa muda a percepção de outras religiosidades:

Quanto a opção religiosa, você se considera? * Você diria que as pessoas que admitem abertamente sua crença ou descrença constituem uma boa parte do seu total de colegas? Crosstabulation

% within Quanto a opção religiosa, você se considera?

		Você diria que as pessoas que admitem abertamente sua crença ou descrença constituem uma boa parte do seu total de colegas?		
		NÃO	SIM	Total
Quanto a opção religiosa, você se considera?	Agnóstico	56,7%	43,3%	100,0%
	Ateu	49,5%	50,5%	100,0%
	Outro	63,8%	36,2%	100,0%
	Religioso NÃO praticante	62,3%	37,7%	100,0%
	Religioso praticante	66,6%	33,4%	100,0%
	Sem Religião e acredita em Deus	62,4%	37,6%	100,0%
Total		59,4%	40,6%	100,0%



Os religiosos praticantes (66,6%) acreditam que, em matéria de religião, quem a anuncia publicamente se constitui em minoria. A maioria da amostra (56,7%, 63,8%, 62,3% e 62,4%) afirma que não percebem a maioria das pessoas colocando aberta e publicamente as suas pertencas religiosas na convivência pública. Isso fortalece a ideia de que a religião não é incentivada a ser trazida a público, o que não a impede de emergir efetivamente, mas fica claro que não há um incentivo para que a religião seja colocada como um fator determinante para a interação.

4.2.3 – Breves conclusões dos dados quantitativos

Nesta seção, gostaríamos de apresentar uma síntese das conclusões mais gerais acerca dos dados apresentados e analisados na seção precedente.

Em primeiro lugar, podemos observar uma **desvinculação entre as representações de laicidade e de secularização**. Isso é interessante, pois indica que há uma percepção de laicidade não como vinculada a um grande projeto de secularização. Esse ponto foi bastante aprofundado nas entrevistas, como veremos a seguir.

O volume de respostas afirmativas indica um **sucesso da representação sobre laicidade** no ambiente da UFRGS. Assim, a laicidade como valor possui uma reprodutibilidade social muito alta dentro do ambiente da UFRGS, muito embora as entrevistas mostrem que as bases dessa laicidade não são as mesmas. E, mesmo que se afirme que os respondentes mostraram ser defensores da laicidade apenas para corresponder às expectativas que pensaram que os investigadores poderiam ter, isso apenas confirmaria que o valor desejável neste ambiente é o da laicidade e confirma o sucesso da representação social.

A ideia moderna da **privatização da religião também é bem-sucedida, mas teria parado no meio do caminho e não teria sido levada a cabo completamente**. Assim, a religião estaria ligada a uma opção particular e não seria expressa com detalhes em público (literalmente no público, a universidade pública), apesar de os respondentes afirmarem significativamente a percepção da existência de pessoas religiosas, o que mostra que o assunto não fica tão privatizado assim.

Tínhamos a hipótese no começo do estudo que haveria uma maioria de deístas habitando o espaço da universidade, em virtude da leitura preliminar de trabalhos que indicavam nesse sentido, no contexto de discussões sobre desinstitucionalização religiosa. Verificamos, no entanto, que a categoria **Sem religião e acredita em deus não é a maioria da nossa amostra**, então não significa que estes sejam um motivo para a existência de um pensamento laicista mais destacado no âmbito da UFRGS. Significa também que a desterritorialização religiosa não implica em evasão da prática religiosa, mas acrescenta uma nova variedade religiosa que é aderida assim como as outras o são.

O laicismo que transparece nas respostas parece mais **interacional²⁶ do que propriamente radical** (tal como pensaria a ideia moderna, no momento em que afirma que todas as relações sociais públicas se dariam nesses termos). A laicidade estaria mais na interação: **não se considera a menção à pertença religiosa como atividade religiosa,**

²⁶ Interação no sentido de que ele se constrói como regra a partir dos pressupostos construídos na interação entre as pessoas da comunidade moral universitária. Pode haver a normativa exterior constitucional, mas a regra se estabelece e se mantém a partir dos pressupostos dos atores, e não dos dispositivos e pressupostos da primeira.

porque restrita ao território da crença. Mais adiante desenvolveremos o argumento de que a religiosidade expressa como informação (que é anterior à crença) não é considerada como atividade religiosa.

O constrangimento se dá quando a identidade religiosa se coloca como preponderante diante das outras identidades assumidas pelo indivíduo durante o ato interativo, e engloba esse sujeito, que pode sentir-se diminuído ao ter sua crença questionada quando esta é expressada publicamente. Assim, o religioso é impessoal dentro desta conjuntura específica, e não relacionado à identidade pessoal. Assim, dentro da universidade, **a religião é como um marcador identitário**, mas a partir do momento que tenta extravasar essa condição, cria-se as condições de constrangimento.

É interessante notar também uma **coincidência entre laicismo e multiculturalismo.** Isto indica uma nova base ideológica para a ideia de laicidade, que não aquela formulada no século XIX, baseada na ideia de civilização e espaço público.

O ambiente induz à interação; a maioria das pessoas não supõe a identidade religiosa como algo a defender nesse ambiente, de modo que a discussão fica **superficial**, no nível da **informação**; alguns atores, que realizam menos essa separação, pensam que a superficialidade é agressão, que pode virar a conclusão de que há ausência do religioso na UFRGS.

Assim, quando ocorre diálogo sobre religião, as pessoas interagem sobre o assunto, mas **não se sentem estimuladas pelo ambiente a seguir interagindo nesse assunto**, de modo que percebem que o assunto não é vital e nem desejável (no sentido de mais do que um marcador identitário) no ambiente. Assim, não são incentivados a aprofundar, mas podem fazê-lo se o desejarem – usufruindo da estrutura multicultural da universidade que oferece livros e variedades culturais, mas isso não o impede de sofrer a confrontação de alguns pares durante esse percurso.

O respeito a uma crença religiosa pelos pares implica conseguir defendê-la diante de contestações, mesmo que a pessoa não realize sua defesa publicamente. Por isso, são mais respeitáveis as crenças acompanhadas de práticas religiosas. Acreditamos que isso aconteça porque estas possuem mais “evidências” internas que alimentam um debate, que são culturais e torna o marcador identitário mais complexo. Por isso, quem não compactua de crenças e práticas concomitantes acaba não tendo o que informar, e pode acabar não participando tanto de discussões acerca de religião, sendo menos hostilizados mas também menos reconhecidos como capazes de defender suas crenças.

Se uma pessoa busca aprofundar o assunto de sua religião, será considerado como defensor de uma religião específica; defender seria como professar uma fé; e professar significa anular a sua identidade particular em prol da identidade religiosa (o que pode ser encarado como extensível a outras pessoas), e isso pode gerar constrangimento a partir do momento em que outros atores questionem isso ao argumentar a partir de outras bases (religiosas ou não).

Portanto, no ambiente universitário, se a atividade religiosa ficar restrita às crenças particularizadas e à informação publicizada, provavelmente o ator não passará nenhum tipo de constrangimento. Se ela for apresentada mais profundamente, será enquadrada ao nível de prática e do proselitismo, e as chances de ser contraposta por atores, religiosos ou não – a partir de contra-argumentos - aumentam, juntamente com a chance de ocorrer o constrangimento decorrente dessa contestação.

4.3 - Análise dos dados qualitativos: representações sociais e sagrados

Nesta etapa da pesquisa foram realizadas quinze entrevistas com os atores que se disponibilizaram a concedê-la, concordando com a utilização de seus depoimento através de um termo de compromisso, aceito no ato de resposta ao *survey*. No anexo III estão as perguntas que foram utilizadas no decorrer da entrevista. Nesta seção gostaríamos de seguir de perto as perguntas para tornar mais clara a exposição da análise das respostas conferidas pelos sujeitos. Mais especificamente, a metodologia consistiu em entrevistas semiestruturadas, com perguntas formuladas no intuito de iniciar um fluxo de ideias e narrativas, registrados através de gravação, para que fosse possível fazer uma comparação posterior das ideias expostas em cada uma das situações de entrevista. As entrevistas foram transcritas em um arquivo em separado.

Pesquisas quantitativas possuem um alcance muito grande no quesito respondentes. Basta observar o número de sujeitos participantes na primeira etapa de pesquisa em comparação com o universo de pesquisa para se ter certeza do alcance dessa modalidade de pesquisa. Todavia, é impossível se observar exatamente o modo como os atores conceituam as categorias ali espaiadas, o que pode conduzir a uma falha na comunicação entre o pesquisador e o pesquisado. Esse tipo de sensação, a de confusão conceitual, foi captada por alguns dos atores - que responderam ou não ao *survey* - que nos enviaram e-mails afirmando a erro na definição de alguns conceitos, ou sugerindo outras definições para serem utilizadas na pesquisa.

Mesmo que já planejada no projeto, este acontecimento reforçou a necessidade da realização de entrevistas.

NOME FICTÍCIO	CATEGORIA	VÍNCULO
Luciano	Religioso praticante	Aluno
Greison	Religioso não praticante	Aluno
Fernando	Religioso não praticante	Aluno
Rodrigo	Acredita em Deus sem ter...	Aluno
Diogo	Religioso praticante	Professor
Lucas	Ateu	Aluno
Frederico	Acredita em Deus sem ter...	Aluno
Gabriel	Religioso não praticante	Aluno
Agnes	Religioso praticante	Professor
Laura	Religioso praticante	Professor
Fabrcício	Religioso praticante	Aluno
Heloísa	Religioso praticante	Aluno
Nathan	Acredita em Deus sem ter...	Aluno

O nosso procedimento será o de abordar cada pergunta à sua vez. Vamos descrever as respostas de cada questão de uma maneira geral no que as une e depois fazer o registro de falas relevantes que possam contribuir para a resolução do problema que mobilizou todo o esforço teórico-empírico desta dissertação.

Em cada tópico, em um primeiro momento, vamos apresentar a questão e a justificativa da questão ter sido usada como foi para gerar os dados da pesquisa. Em um segundo momento, vamos retratar de que modo a modernidade clássica responderia a essa pergunta através de uma representação social específica, para assim montarmos um parâmetro comparativo. O fato de existir respostas baseadas nessa modernidade primeira mostra que as representações sociais modernas ainda circulam, e optamos por não mostrá-las incorporadas para que possamos avançar para o que se produziu de diferente. No terceiro momento, passaremos para as respostas dos entrevistados, analisando-as de modo a articular os dados obtidos com a dimensão teórica, desembocando nas representações sociais num quarto momento, encontradas a partir de um processo de categorização.

4.3.1 – Pergunta 1: pertença religiosa e constrangimento

A primeira pergunta da entrevista possuiu uma finalidade mais de introdução para a subjetividade do entrevistado. Ela foi mais voltada para (1) o ator falar sobre si e sua pertença e (2) cruzar a vida religiosa do ator com sua a vida como universitário e (3) ser a primeira oportunidade de o ator refletir sobre situações de constrangimento com relação ao cruzamento dessas duas vidas. Assim, a pergunta foi “Fale mais sobre a sua pertença religiosa e a sua vida dentro da universidade. Você já presenciou constrangimentos seus ou de outras pessoas?”.

A modernidade buscava reafirmar a separação total da religiosidade da vida universitária, e afirmaria que não haveria maneira de haver constrangimento, uma vez que os universitários, preenchidos com as ideias de progresso, reservariam a sua vida religiosa para a sua vida doméstica, e não para o espaço público (o da universidade, que estaria investido desse carácter público).

Portanto, a pergunta tinha dois níveis. O primeiro se refere à pessoa revelar em entrevista sua pertença religiosa ou não. A maioria dos atores relatava suas pertenças sem problema nenhum, com exceção da professora Laura: “eu tenho religião mas não vou a divulgar por ser professora universitária”. Aparentemente, a situação de pesquisa deixou os entrevistados à vontade, o que vem a corroborar uma das teses aqui aventadas, como veremos mais adiante.

O segundo nível teria a ver com situações de constrangimento que o entrevistado pudesse ter presenciado. A percepção dos entrevistados variou entre não sentir nenhum obstáculo (os que provavelmente se aproximam mais da vertente moderna de pensamento) e o de sentir uma oposição forte. Poucos relatam constrangimento, a maioria pensa em momentos pequenos de choque que não chegam a dar a sensação de constranger: “Todos eram tratados da mesma maneira por colegas e professores. Sempre teve brincadeiras, mas sempre dentro do limite aceitável sem ofensas e quando era permitido” (FERNANDO) ou “questionamentos um pouco mais calorosos” (RODRIGO). Mas apesar de não haver passado pela situação, os atores consideraram completamente possível ocorrer fatos desta natureza, o que indica uma concepção específica da ambientação universitária.

Mas pode ser interessante relatar aqui os casos em que se relatou constrangimento na interação:

Senti assim que tinha certa resistência quando se falava em religião, tinha que trazer um pouco por fora, cheguei a diminuir dizer o que estava fazendo, parecia que não tinha eco. Parei de falar sobre o assunto, independente do que se falava se tinha resistência, uma descrença muito grande. Acabei perdendo um pouco essa coisa de me posicionar mais, sobre qual minha crença, sobre o que estava fazendo. Cheguei a esconder o que estava fazendo. [...] Situação no [local onde ele trabalhou]: tem um hospital da cultura que fica lá dentro do hospital]. Sempre que se tinha uma pauta de lá, diziam: “vai lá e faz alguma coisa”. Não reconheciam como uma parte da terapia, mas como uma brincadeira. [Sobre o testemunho de situações de constrangimento] deixa eu tentar lembrar de alguma situação específica. (Luciano)

Logo de saída, o ator já relatou uma certa resistência no meio universitário. Podemos perceber um certo desabafo na fala do ator no tocante a se sentir um desviante. O ator não conseguiu pensar em termos de constrangimento, mas retratou como “situação” na qual houve um desencontro entre crença religiosa e a estadia no espaço público. Como maneira de ilustrar essa percepção, relata uma situação em seu local de trabalho, relacionada a “infantilização” de outras epistemes e cosmovisões diversas daquela que é dominante.

A situação de entrevista fez com que um outro ator elaborasse que efetivamente presenciara uma situação de constrangimento, mesmo tendo a negado no começo da resposta:

Para citar, um ano ou mais atrás, houve um encontro de jovens católicos no rio de janeiro. Naquela ocasião a mídia divulgou que os jovens teriam usado álcool, drogas. Daí eu e outra colega que também tem uma não crença, perguntamos: por que tanto pudor por parte da Igreja se são apenas jovens que querem usar o corpo como quiser? Daí uma menina, que depois descobri que era religiosa, ficou chateada e disse algumas coisas que não era isso, e tal, não sei o que. Eu não me senti constrangido, mas ela pode ter ficado, agora me dei conta. Ela fez uma crítica (RODRIGO)

O atrito entre colegas ocorreu por conta de interpretações conflituosas acerca de uma ocasião envolvendo jovens ligados ao catolicismo. E o entrevistado não entendia porque isso se relacionaria a uma entrevista de jornal, uma vez que não haveria nada demais em jovens agindo desta maneira. Aparentemente, uma menina com a mesma pertença religiosa afirmou que haveria equívoco na interpretação dos alunos. A religião, portanto, foi colocada no ambiente universitário para além da identificação religiosa e a sua crítica gerou um desconforto para a envolvida.

Outra situação relatada entre colegas em convivência foi uma que envolveu o que ele definiu como uma “piadinha”:

Nunca sofri preconceito, mas sofri piadinha. Dentro do meu grupo que faz parte do laboratório. De uma pessoa ser assumidamente atea e ficar propagando a fé do ateu como verdade máxima. Foi numa festa do final de ano do grupo onde estava todo mundo reunido. Era amigo secreto e eu comentei “graças a deus”. “Eu não sabia que esse laboratório estava acreditando em deus” (GABRIEL)

O ator buscou responder à provocação. O fato de existir essa tentativa possibilitou que o ator não se sentisse mal por uma condição possivelmente desviante que lhe fosse impingida pelo atacante. Cumpre notar que é interessante observar o artifício que o provocador utilizou: a naturalização de que o laboratório é um local em que Deus não poderia habitar. Ou seja, é a concepção moderna de privatização da religião.

Passemos para as situações em que há o envolvimento de professores. Algumas dessas situações ocorreram em sala de aula, algumas delas ocorreram entre seus pares professores. A primeira dessas situações seria:

Ali eu nunca presenciei que alguém sofresse alguma espécie de restrição por ter expresso seu credo, etc., até porque ali se vê muito pouco, acho que as pessoas não estão interessadas em saber no que as outras acreditam. Mas teve um episódio [...] eu não lembro sinceramente de um professor expressar o que seguia em sala de aula. Das vezes que se falou da existência ou não de um deus, a ideia era falar em hipótese. Uma coisa curiosa foi numa aula de cálculo numérico em que o professor foi explicar uma matéria e falou alguma coisa assim “eu não sei se existe vida após a morte, ou se deus existe ou não. Mas eu torço que não termine aqui, para ter o que fazer depois”. Os colegas ficaram perplexos com a opinião dele. (FREDERICO)

Nesta situação, o professor expressou em aula uma concepção metafísica de fundo religioso e houve um certo desconforto com relação aos seus alunos. O sentimento de perplexidade dos alunos retrata um pouco o deslocamento da colocação do professor frente ao ambiente em que houve a enunciação. Aparentemente, ele teria se exposto de uma maneira negativa, de acordo com a lógica das colocações do entrevistado.

Outro relato se desenvolve na relação professor-aluno:

Olha, constrangimento não chega a ser. Mas só uma situação meio embaraçosa foi que numa aula de [...] surgiu algo sobre o [religião x] e eu comentei que “deve ser contraditório ser [profissional z] e [religioso x] praticante ao mesmo tempo”. A professora disse que era [religiosa] praticante e que o esposo também, e iam na missa domingo. Fiquei intrigado com aquilo: como pode ser possível? Mas assim, fora isso, não lembro de outra situação que foi constrangedora ou violenta. (GREISON)

Aparentemente, nesta situação, a professora não chegou a se sentir ofendida, mas expressou sua religiosidade apenas quando o assunto foi à tona, de modo que o ator se surpreendeu ao não perceber outras atitudes que pudessem indicar essa filiação religiosa. Ou seja, foi apenas nessa situação específica em que veio à tona essa identidade de maneira um pouco mais aprofundada e, aparentemente, isso fez com que o aluno se questionar em sua certeza antes formulada.

Por fim, gostaríamos de encerrar essa sessão com duas descrições. A primeira foi feita por uma professora, na qual aparece um pouco de situações de “bastidores”, que não foram diretamente presenciados pelos alunos:

Teve um bate-boca com um professor de biotecnologia. Os alunos dizem “eu acredito”, mas isso é apenas um vício de linguagem. Ele disse para o aluno que aqui não é lugar de fé, é lugar de pesquisa. Ele diz que é ateu e se irritou com o modo como falavam. Aqui [a universidade] é lugar de provar. Uma aluna acendeu um incenso para limpar o ar no laboratório. E aí a menina trouxe no dia seguinte, eu era pós graduanda que supervisionava o laboratório. O chefe me chamou dizendo que não deveria permitir isso, que o que fariam dele? Eu fiquei empolgada, porque não fiz nada, eu só deixei, achei. Mas ele disse que aqui não era lugar para dizer isso, vão dizer que sou macumbeiro. Daí eu disse que já foi, já deixei, e já limpei. Depois descobri que ele tinha alguma religiosidade, provavelmente maçom, que não sei se é religião. Ele falava muito num deus de um outro jeito, um deus sucumbido, apavorante. (AGNES)

Por último, uma professora relatou que escutou comentários maliciosos de outros professores em ambientes de convivências dos professores:

O que tem acontecido com uma certa frequência é que, toda a religião que não é católica, ela causa uma certa diferença estabelecida com os que são católicos ou dizem ser, porque atualmente as pessoas não a praticam ou qualquer outra, e quando lhe perguntam qual é a sua religião ela diz que é católico, ou diz que é não praticante. O que me espanta que entre os professores já o comentário de que “o aluno tal é um servo de deus” porque

o aluno é evangélico. E da mesma forma não encontro a mesma afirmação jocosa quando é umbandista, espírita. Como temos uma vertente evangélica muito obtusa, ferrenha, completamente desvirtuosa dos princípios bíblicos, que fazem com que as pessoas fiquem bitoladas e não permite que reflitam sobre os ensinamentos da bíblia, acabam desvirtuando as outras religiões. Alguns professores têm essa impressão e passam essa impressão. Isso é desagradável, porque a pessoa tem essa liberdade, os professores deveriam ser mais imparciais. [...] Em sala de aula nunca presenciei (LAURA)

A professora evoca em sua fala o princípio da imparcialidade, no qual ela visivelmente acredita quando tece considerações iniciais sobre universidade e religião (o que nos pareceu também uma espécie de desabafo diante de uma situação que provavelmente não aprova). De certa maneira, a professora concede que os alunos tenham o direito de ser parciais; mas o professor, diante do lugar de poder que ocupa, deveria ir além da parcialidade e conseguir alcançar a imparcialidade.

Apreciando este cenário, afirmamos que é como se a universidade permitisse a troca de informações sobre religião, mas que não há possibilidade de essa informação se tornar alguma espécie de pregação. O ambiente parece ditar essa regra implícita: a religião não deve ser abordada de maneira aprofundada. De modo que muitos religiosos entrevistados em geral relatam desconforto com os ateus, provavelmente porque estes podem descumprir a regra implícita ao trazer a sua identidade integral para o meio sem a sanção de serem considerados desviantes, uma vez que não trazem a religião de fato. Mas não nos parece que haja uma separação da religião e da universidade, como se a primeira não surgisse de nenhuma maneira no ambiente, mas sim uma transformação dessa em informação identitária.

Realizada a apresentação dos resultados e sua análise parcial, passaremos para a categorização das representações sociais que encontramos. Buscando seus núcleos podemos formular os conceitos que apareceram:

Categorias

1 – Universidade Moderna

- a. Totalmente Apartada da Religião
- b. Pacífica

2 – Universidade como confronto

- A. Formas de confronto
 - a. Resistência

- b. Assunto não-continuado
 - c. Embaraço
 - d. Piadinha
 - e. Constrangimento
 - f. Chateação
 - g. Episódio
- B. Motivos para o conflito
- h. Religião dos outros encarada como brincadeira
 - i. Não-transcendência de pessoas religiosas
 - j. Verdade máxima imposta
 - k. Não é lugar de fé, é lugar de pesquisa
 - l. Permissão de atitudes contra a universidade
 - m. Falta de imparcialidade

Quais seriam as representações sociais presentes em todas essas falas? Primeiramente, há uma representação que afirma que o conflito não é sinônimo de constrangimento. E o conflito é colocado como constitutivo desse espaço, mas nem sempre é enxergado como algo negativo. Assim, quanto à opção religiosa, há uma representação sobre a universidade como um **ambiente com pessoas hostis à religião, mas não é um ambiente hostil por si.**

A primeira dessas representações sociais seria a representação moderna, que esteve presente em algumas falas de entrevistados, as quais não citamos por este motivo. Ela já foi pensada num primeiro momento e não vamos a abordar.

Há uma segunda representação, que é a da universidade não como acomodadora das variedades religiosas (porque ocultas), mas sim como possibilitadora desse confronto. Nesse sentido, há formas de confronto, e há resistências para esses “embaraços”, esses “constrangimentos” e esses “episódios”. E os motivos para o conflito seriam a religião ser encarada como uma brincadeira, ou uma não-transcendência de pessoas religiosas, como se fosse uma invenção. E isso contraria totalmente a noção de sagrado como não fabricado por mão humana.

4.3.2 – Pergunta 2: religião x ciência

A segunda pergunta possui um caráter mais epistemológico. Busca fazer com que o ator relacione, segundo sua percepção, sobre a religião e a ciência, de modo a verificar a penetração da ideia moderna da atividade científica como purificação da esfera religiosa: “Fale mais da relação (ou não relação) entre religião e ciência”. Alguns enxergaram uma relação metafísica, outros enxergaram uma ligação contingencial, variável.

As respostas foram variáveis, portanto. Assim, pode ser interessante expor as opiniões de quem não considera uma ligação umbilical entre esses dois entes, para depois passarmos para a categoria seguinte:

Porque eu acho que são leituras que tu faz do mundo, a religião e a ciência, que eu vejo que são patamares diferentes que se complementam. A ciência vai dar o suporte objetivo, e a religião vai dar o aspecto mais subjetivo, o espiritual, o quanto outras dimensões não estão sendo reconhecidas, mas que elas se manifestam de alguma forma, que a ciência não reconhece, e não autoriza que ninguém mexa nesse aspecto [...] A ciência não percebe que esse padrão matemático [...] Só que eu vejo que não existe diálogo. Porque a religião também não reconhece a ciência, a importância dela para entender os aspectos religiosos (LUCIANO, 8:20)

Esse ator reconhece que a relação entre as duas é a de complementaridade: há um conhecimento de característica mais subjetiva (o da religião) e há um outro conhecimento de característica mais objetiva (o da ciência). Mas segundo o autor, haveria um não-reconhecimento mútuo entre esses conhecimentos. O ator não respondeu exatamente à pergunta, mas a partir do momento que estabeleceu a religião como conhecimento também, mesmo que subjetivo, acabou por traçar uma ligação, mesmo que implícita.

Um outro entrevistado relatou que sua subjetividade é composta tanto pela religião como pela ciência. No entanto, elas conflitam de uma maneira idiossincrática para este ator:

É difícil de falar, porque a gente vai escondendo, deixando de lado. Essa coisa do pós morte fica meio esquecida, sobre porque estamos aqui. E as vezes ficam coisas contraditórias, presentes na minha vida: ser espírita, acreditar na vida pós morte e acreditar se somos seres socializados que temos existência vivida [...] Mas eu prefiro pensar, e acredito e quero acreditar de maneira fiel, de maneira crente, e cega, de que a ciência é diferente da religião. Porque senão não estariam aqui, estaria na cartomante. Acredito que a ciência é uma coisa melhor que a religião, porque, apesar

de a ciência ainda ter dogmas, muito difíceis de lidar, eu particularmente, sou uma pessoa que não gosta de dogmas [...]. E a gente percebe os dogmas que as pessoas se agarram na ciência. No fim, o cara tem uma religião, não faz uma ciência. Mas a religião também faz um questionamento. Às vezes percebemos nelas rachas, principalmente nas religiões protestantes, porque eles debatem, eles discutem, eles discordam e se dividem. Í no fim parece que não tem muita diferença. (GREISON, 8:58)

Nesse caso, a relação é de contradição, de modo que se gera um antagonismo identitário interior na concepção do ator. Mas, para além de considerar essas dimensões diferentes, ele quer, voluntariamente, acreditar que a ciência seria um conhecimento qualitativamente melhor, uma vez que é dotada de *dogmas*. Todavia, isso não impediria a existência de algumas características em comum, tal como a capacidade de gerar questionamentos e dissensões, tanto entre cientistas quanto em religiosos.

Os entrevistados costumam separar religião da ciência. Alguns concebem que elas se complementam; outros que a ciência avança sobre o território da religião, porque a ciência é capaz de evoluir, e a religião não, uma vez que é subjetiva. Isso demonstra que circula uma concepção da relação entre religião e ciência que pode ser mais existencial do que substitutiva.

Outro ator associa a categoria religião como plural - composta por muitas e diferentes práticas que se organizam em igrejas - e remetida diretamente à instituição igreja:

As igrejas (todas elas) são mecanismos e instituições desenvolvidas para exercer ou auxiliar, sobre a população em geral, trazendo benefícios a certas classes. Deste modo acredito que a ciência quando desenvolve pesquisas em campos onde as religiões estão consolidadas (evolução, origens do universo...), creio que os pesquisadores irão encontrar barreiras por parte do clero (todas as religiões). Acredito que elas andam juntas, mas quando uma invade e tenta quebrar os dogmas sagrados da outra ocorrem os conflitos. (FERNANDO)

O entrevistado, portanto, considera que as duas atividades são similares em suas essências, mas que entram obrigatoriamente em confronto a partir do momento em que uma tenta invadir o território da outra. Isto porque que cada uma trata de seus dominados, e os mantém de acordo com as suas próprias concepções.

Um outro entrevistado afirmou que há uma essência diferente entre essas duas instâncias, mas que mesmo assim algumas pessoas conseguem conciliar atividades localizadas nos dois campos de maneira concomitante:

Olha, assim, teoricamente, eu acho que elas têm concepções diferentes em alguns aspectos. Mas na prática eu vejo muitos pesquisadores, professores, com muitas crenças. Eu vejo que no Brasil, pelo menos a grande maioria dos alunos da pós graduação tem crenças. (LUCAS, 3:38)

Outro ator argumentou que nem mesmo a religião e nem mesmo a ciência possuem uma transcendência em suas crenças e atividades, mas sim que são criações humanas. E isso seria a sua origem comum, o que as torna mais coincidentes do que discordantes, embora muitas pessoas não percebam esse parentesco:

Tanto religião quanto a ciência são criações do homem. Então será que é possível pensar algo que foi concebido pelo homem, aliás, duas coisas concebidas, que sejam totalmente distintas, que sejam totalmente disjuntas? [...] E no meu mundo, o que enxergo é que não, que essas coisas, religião e ciência, eu acho que as duas estão invadidas por crenças (FREDERICO, 4:53)

Portanto, é a crença que embasa as duas atividades. Ressaltamos que o entrevistado acabou por se aproximar muito de nossa leitura a partir do sagrado quando cogitou a existência desse espaço. Outro entrevistado afirma que a função da religião está muito mais ligada ao conforto existencial. E esta finalidade seria algo que a ciência não conseguiria comprovar a partir de seus mecanismos verificadores:

Cientificamente, não separaria: a religião não tem que explicar a religião, nem vice-versa. A religião não é feita para dar dados estatísticos, mas sim conforto [...] Para minha mãe, por exemplo, é super importante, é uma ocupação. Vou chegar e falar pra ela que “deus não existe?”. Seria jogar uma cultura inteira fora (GABRIEL, 4:57)

Assim, essa relação entre ciência e religião existiria no plano da complementaridade, no sentido da busca da felicidade humana. Mas a lógica de ambas seria diferente em seu interior. Já uma professora afirmou que a complementaridade destes dois pensamentos está localizada a nível metafísico, e que no momento que se compreende a religião é possível se compreender a ciência e vice-versa:

Minha sala tem um [a imagem de] Jesus [...] Ninguém comenta sobre ele. Olha e não fala [nada]. Não tem crítica [...] A ciência e a religião tem tudo a ver. É respeitar o átomo, o homem tem que buscar. Tem o equilíbrio do bem e do mal em tudo. [...] Me intriga saber de onde não vem as coisas, prefiro dizer que foi deus quem fez (AGNES, 12:28)

As últimas duas entrevistas que compreendem uma relação metafísica entre religião e ciência enxergam neste relacionamento um processo de substituição gradual de uma pela outra. Uma entrevistada afirma que a explicação da causalidade do mundo é iniciada pela religião, mas que a ciência consegue a desvelar aos poucos os mistérios gestados pela religião:

Religião e ciência. Pra mim existe uma relação. A princípio por crer que tudo o que nós vivemos e que nós temos, ele é gerido e criado por uma força superior. Nós ainda não temos a capacidade e o alcance de entender. Mas da maneira como estamos rapidamente evoluindo a ciência, nós teremos em pouco tempo a condição de revelar alguns mistérios. (LAURA, 8:14)

A última entrevista à qual gostaríamos de fazer referência é aquela na qual o nosso entrevistado acaba por reafirmar essa ideia anterior da professora, mas se utilizando de outras palavras:

Eu não sou um cara muito conhecedor, mas eu acho que é uma questão bem sensível. No decorrer que a ciência evolui, pode desmentir muitas coisas que a religião diz. Que existem provas a partir da ciência sobre uma teoria criada por humanos, vai desmentir alguma coisa ou provar que não existe deus, ou qualquer outra coisa. Mas eu acho que a relação é: muitas vezes a religião explica o que a ciência não explica, mas para muita gente isso não vale [...] A ciência vai evoluindo [...] isso é que me torna a crer que deus existe, não com base em coisas científicas, porque se você for ver hoje, realmente não existe provas científicas. Ao mesmo tempo creio que é alguma coisa que transpassa nosso conhecimento, nosso modo de pensar, de como investigar, muitos fator históricos levam a crer que um deus não existe (FABRÍCIO, 5:22)

Gostaríamos de passar nesse momento para outra categoria. Houve respostas que deram conta de uma *mudança* da relação ao longo do tempo. “Foi a única área que reconheci uma relação [a descrita no livro “O Tao da Física”]. Eu sou católico, então pelo

contrário, sempre vi uma separação entre minha religião e ciência. E [tudo] muito bem separado” (DIOGO, 1:49). Mas além dessa entrevista, vejamos algumas outras análises:

Historicamente existiu uma ligação entre religião e ciência. Hoje em dia, eu faço ciência, e vou te dizer que essa relação na minha área é ínfima. [...] Sim, acho contraditória, a partir do momento em que a ciência vai contra alguns dogmas da igreja católica, principalmente. Mas eu acho que é possível conciliar as duas coisas (RODRIGO, 4:20)

Portanto, pode-se perceber que muitas representações circulam acerca desse tópico também. Uma, obviamente, é aquela de extração mais moderna, que toma a religião como sendo confinada à dimensão particular. **Mas emerge de todas essas falas também uma representação de religião como uma forma de conhecimento simétrica ao conhecimento da ciência, o que, pode-se notar, vai completamente na direção oposta da ideia moderna.**

Categorização

1 – Representação Moderna

- a. Ciência e religião como ruptura
- b. Emancipação a partir da ciência

2 – Religião como conhecimento

- a. Simétrica à ciência
 1. Complementaridade
 2. Ciência como objetividade
 3. Religião como subjetividade
 4. Não reconhecimento
 5. Ciência como matematizada
 6. Diferença em alguns aspectos
 7. Ambas compostas por crenças
 8. Religião como conforto
 9. Comprovação científica não é soberana
- b. Inferior à ciência
 - a. Ciência como substituta
 - b. Ciência como missão
 - c. Revelação de mistérios

- d. Conflito.
- e. Resistência de religiosos
- f. Ciência avança por mistérios da religião

Assim, a categorização indica que circulam uma representação de uma religião como simétrica à ciência e uma outra representação social que afirma que a religião é inferior à ciência. No primeiro caso, há a apresentação de uma complementaridade, mas se reconhece que existe uma objetividade na ciência que não se repete em recorrência na religião. Mas, mesmo assim, processa-se uma relação de não reconhecimento por parte da ciência com relação à religião.

A outra representação social é a que afirma que há uma superioridade da ciência por sobre o outro ente da relação. É possível perceber nesta representação alguns pontos de contato com a representação moderna, mas a diferença básica é a de que considera que a religião ainda é uma maneira de conhecer que não está “completa”, devido à sua falta de objetividade. Mas que é um conhecimento ainda, e não uma mera superstição, como afirmaria a modernidade à qual fazemos referência.

4.3.3 – Pergunta 3: formação da instituição universitária

A terceira pergunta foi pensada no sentido de buscar representações sociais já sedimentadas nas narrativas dos atores. Ou, caso isso não fosse possível, se essas representações não teriam realizado esse movimento de serem apropriadas pelas ideias mais correntes e relidas: “De acordo com os seus conhecimentos acumulados durante a sua vida, como você descreveria a formação histórica da instituição universitária? A religião estaria envolvida neste processo?”.

Os atores afirmaram, em sua maioria, que a religião cristã esteve envolvida diretamente com o surgimento da instituição universitária, e que essa relação permaneceria segundo as maneiras descritas por cada um desses atores. Todavia, alguns relataram que essa vinculação teria mudado no decorrer do tempo, de acordo com as mudanças sociais do próprio contexto.

Seria interessante, seguindo a lógica de exposição nos itens anteriores, retratar a opinião minoritária apresentada pelos atores, que foi a de que a Universidade surgiu para romper com o pensamento religioso. Mas esse, no nosso ver, seria o discurso moderno incorporado, e este já foi bem descrito neste trabalho em algumas ocasiões. O que

gostaríamos de ressaltar é justamente o oposto, que são as interpretações que desviam desse modelo moderno interpretativo:

Eu acho que a universidade nos últimos anos vem com uma quebra com a religião, de buscar a objetividade, fugindo da subjetividade da religião. Naquela época da criação havia a necessidade, porque naquela época a igreja estava tomando vários espaços que não era religioso. O erro atual está em não se dar conta de que não é 8 nem 80 [...] A crença na ciência também é um dogma muito forte, e por isso precisamos repensar esses papéis. Por isso é importante que ela perca esse aspecto muito institucional, e por isso reforçam os discursos e as práticas que rejeitam a herança religiosa. (13:47)

Ou seja, a religião incorporada como subjetividade e a universidade incorporada como objetividade se misturaram no começo da trajetória da universidade, de maneira a contrabalancear o poder da Igreja na época em que houve esse enlace. A relação, para esse ator, portanto, é diferenciada: ela foi de disputa, mas não foi um rompimento completo.

Primeiro acho que ciência só foi possível por causa de uma nova concepção protestante. A própria condução da vida dos calvinistas que permitiu a ciência e a democracia, com a percepção individualista do mundo, permitiu a ciência. Sem as grandes religiões institucionalizadas, sem a igreja protestante (GREISON, 13:22)

A relação que o ator estabelece, de raízes evidentemente weberianas (provavelmente por conta da formação do ator), é estabelecida entre o protestantismo e a ciência moderna. Outro ator enxerga a mesma imbricação:

Alguns cursos trazidos para o Brasil há algum tempo, alguns trazidos para a Bahia [...] existe uma forte relação [entre universidade e religião]. Se não me falha a memória, boa parte dos primeiros pensadores que tiveram a ideia de colocar as pessoas num banquinho para aprender foram gente da Igreja, os monges. O pai da genética, o Mendell, era religioso. Vivia no mosteirinho. Considerando a universidade como instituição há uma relação, sim (RODRIGO, 7:03)

Esse ator também enxerga a vinculação umbilical entre esses dois entes. Isto porque a ligação começaria na própria atividade científica, como demonstram os

exemplos de Mendell e dos mosteiros, onde existia atividade científica conjugada com crenças e práticas religiosas.

Outro autor afirma que a religião impregnava a cultura do ocidente de maneira total:

No ocidente, num modo geral, a religião sempre esteve presente. Na formação das universidades também, católicas, luteranas, de um modo geral. Os primeiros cursos de doutorado são da teologia. Até onde eu sei, há uma forte vinculação. Mas acredito que possa ser uma questão de formação, de ter o poder econômico de formar as pessoas para divulgar o conhecimento (LUCAS 5:16)

Assim, a religião estaria inevitavelmente envolvida com todas as “esferas da vida”. E a universidade seria uma dessas instâncias, que não conseguiria escapar dessa lógica já fortemente disseminada. Mas o ator ressalta que a universidade possuiria uma orientação moral mais voltada para a busca de um poder econômico, diferenciando-se, assim, de uma instituição religiosa.

Outro ator afirma que o começo histórico da universidade efetivamente foi de origem religiosa, e diz ainda que há uma continuidade desse começo através de uma condição pseudo-laica para a universidade pública. Em sua impressão:

Pelo pouco que conheço, começa nas mãos dos padres, depois aparece a universidade pseudo-laica. Temos a organização da educação no brasil na mão da igreja [...] Mas acredito que a religião está nas pessoas, aparece na universidade (FREDERICO 10:20)

Portanto, a universidade como reflexo da sociedade - e não como descolada e descontinuada desta, como alguns atores cogitam - só pode fazer com que a primeira continue religiosa tal como a segunda é, não existindo a ruptura já aventada. Esse posicionamento predominantemente religioso persistiria nos dias atuais, sem a desvinculação entre o pensamento científico da universidade e a religiosidade de seus integrantes.

Outro ator persiste neste ponto ao afirmar que as primeiras universidades eram destinadas em seus recursos físicos e didáticos para a formação de escritores da Bíblia Sagrada:

A religião é uma construção das igrejas. Assim, não tem como separar, porque as universidades primeiras eram para formar

escritores de bíblia. Mas ao mesmo tempo as universidades do primeiro século formavam matemáticos e tudo (GABRIEL 9:17)

Portanto, não haveria essa distinção no começo. A universidade, apesar de ligada à Igreja Católica, não teria deixado de ensinar disciplinas não necessariamente ligadas à teologia ou à apologética, tal como a matemática.

A antiguidade da instituição Igreja (anterior à existência da universidade) pode interferir na percepção de alguns atores em suas respostas. Como relata uma professora: “A instituição igreja é muito antiga, então deve ter sim uma ligação com a instituição universitária, e Ela só se separou do estado recentemente” (LAURA, 11:01). Como já observamos em uma fala anterior, no entanto, a professora ressalta que existe uma separação nos dias atuais das duas instituições.

Por último, gostaríamos de chamar a atenção para a entrevista de um ator que identificou a ruptura entre as ideias da igreja e da universidade nos dias atuais, mesmo que não tenha sido no começo essa ruptura.

Alguma influência com certeza teve. Antigamente a Igreja católica dominava muita coisa, tanto que aqui em porto alegre a gente tem a PUC. Então alguma influência deve ter. Talvez isso mais nos primórdios tenha influenciado, até uma questão de censura, alguma coisa mais obscura que talvez instigasse o pessoal a procurar por que se prove que deus não existisse. Essas influências foram se perdendo aos poucos. Antes de 1500 não dá pra dizer, por que não tinha ninguém aqui, fora os índios. Como sou luterano, a questão da reforma luterana, que foi em 1600 e pouco, ali já começou essa desvinculação, com as 95 teses, contra a Igreja católica, que considerava que a igreja católica não estava certa. Ele foi um revolucionário na época, e lá ele começou a separar o racional do religioso. Com certeza houve a influência, o quanto não sei te dizer, e se ainda tem, não sei (FABRÍCIO, 10:29)

Retratando a sua formação religiosa, o ator ressaltou, portanto, o papel de Martinho Lutero (1483-1546), que teria realizado essa passagem de tornar independente o religioso de outras áreas da vida humana. Essa resposta é bem interessante, porque podemos observar as duas identidades do ator se conjugando para gerar uma resposta que possui evidenciação científica e religiosa ao mesmo tempo.

Globalmente, pode se concluir que alguns atores possuíam um conhecimento muito aprofundado sobre o assunto ao qual foram perguntados, demonstrando dominar um grande volume de informações, enquanto outros atores não possuíam a mesma carga

de conhecimento sobre o tópico, mas não deixando de possuir alguma ideia sobre o que teria acontecido. Está muito presente nas diferentes falas a ideia de que a universidade não foi inaugurada para simplesmente se opor ao pensamento da Igreja, o que mostra que não há penetração total da ideia de privatização religiosa, na qual parece que a universidade é a instituição que promove uma ruptura esclarecedora com o pensamento anterior, eivado de superstições.

Representações sociais da universidade enquanto correlata com a religião estão profusas no quadro descrito. Há, obviamente, a representação mais moderna de universidade, mas também há uma **representação de uma universidade que se vincula com a religião cristã pelo menos em um momento de sua trajetória**; alguns continuam essa vinculação para os dias atuais, enquanto outros afirmam que há uma desvinculação definitiva. É possível relacionar esse tópico com a representação sobre laicidade que será descrita em um momento posterior: a laicidade seria a instância que conseguiria promover a separação ou não das duas.

Categorização

1. Não relacionadas
 - a. Ruptura
 - b. Espaço Público x Espaço Privado
 - i. Espaço Público
 1. Razão objetiva
 2. Deliberação
 3. Imutabilidade
 - ii. Espaço Privado
 1. Subjetividade
 2. Religião
 3. Mutabilidade
2. Relacionadas
 - a. Igreja no começo da formação da instituição
 - b. Igreja muito poderosa e presente na mesma época
 - i. Vinculação continuou
 1. Muitos cientistas são religiosos
 2. A religião continua incrustada nas coisas (como a PUC)

3. A religião está nas pessoas em geral
 4. As primeiras universidades formavam parecido com agora
- ii. Vinculação acabou
1. Separação recente
 2. Luteranismo fez a ruptura
 3. Na época foi necessária vinculação
 4. Questão da dominação econômica mudou
 5. Fuga da subjetividade

Portanto, segundo o que a categorização indica, juntamente com a representação moderna coexiste uma representação da racionalidade entre as duas dimensões. Mas essa representação de racionalidade pode acomodar outras duas outras representações em seu interior: (a) uma que afirma que a vinculação entre ciência e religião continuou e (b) outra que concebe que esta vinculação não mais existe. Na primeira variedade, afirma-se que a vinculação foi necessária, mas que há continuidade em alguns pontos, como instituições universitárias de caráter religioso ou em cientistas religiosos que continuam trazendo a religião para dentro da universidade. A outra variedade afirma que, apesar de existente, essa vinculação teria acabado, afirmando que houve uma separação recente e que a característica da dominação econômica mudou. E isso teria engendrado essa separação.

4.3.4 – Pergunta 4: frequência de religiosos e não-religiosos

A quarta pergunta foi elaborada com o objetivo de verificar a possibilidade de se viabilizar uma escuta da interpretação do ator sobre a universidade e o processo de secularização. Gostaríamos de saber a opinião dos atores se esta instituição atrairia mais indivíduos de uma ou de outra orientação: “Você acha que a universidade é mais habitada por pessoas religiosas ou pessoas não religiosas?”.

Essa pergunta está condicionada às percepções dos atores, que estão inseridos dentro deste meio de convivência, interagindo com outros universitários e professores, trocando informações sobre as identidades. Isso permitiria aos respondentes imaginar algum cenário de preponderância. Sabemos que seria impossível a um ator conviver com todo o ambiente universitário, mas julgamos interessante a manobra de juntar fragmentos de percepção para procurarmos por algum resultado inesperado.

Novamente, nosso parâmetro para a apresentação dos resultados será o discurso moderno. Buscaremos analisar as falas que contrariam a lógica moderna, a que afirma que a religião deixaria de existir paulatinamente da vivência humana ao ser deslocada para a dimensão privada.

Vamos observar que muitos atores mobilizam argumentos para além da percepção cognitiva para sustentar a sua impressão. Urgiu separar os dados entre aqueles que fazem a ligação da universidade com a estrutura social de outras pessoas que apontam para uma descontinuidade entre a estrutura social e a universidade. Iniciaremos com a continuidade da estrutura social e depois passaremos para a separação que a percepção dos atores promoveram.

Um dos atores evoca os resultados do censo de 2010 para embasar o seu ponto de vista. Para ele, as pessoas em geral são religiosas, e a universidade acaba por seguir essa proporção da mesma maneira:

Sem dúvida, religiosas. Na minha percepção, 90% das pessoas são religiosas, o que condiz com o que o IBGE fala. 90% das pessoas são ligadas a uma religião, e a universidade corresponde a isso (GREISON, 13:25)

Essa percepção é compartilhada por outro ator, que afirma sucintamente, sem o recurso a dados tabulados como os do censo: “Por pessoas religiosas, pois ainda no nosso país a religião ainda é muito forte” (FERNANDO).

Alguns atores, no entanto, buscaram uma origem mais social para a explicar a sua percepção sobre as pessoas que frequentam o espaço da universidade:

No geral, é mais por pessoas religiosas. Eu acho, principalmente se for considerar a população daqui da UFRGS, eu acho que o público médio da UFRGS é a classe média aqui de porto alegre, e a classe média daqui é religiosa (RODRIGO, 10:04)

O ator evoca o acesso às vagas oferecidas pela UFRGS como mediada pela pertença à classe média. Essa classe média seria por natureza religiosa, e isso se refletiria na religiosidade dos atores da universidade por consequência. No entanto, até agora, expomos essas impressões de pessoas que admitiram ser nascidas e criadas em porto alegre, aclimatadas desde o seu nascimento à cultura da cidade. Por essa razão é interessante observar o que tem a nos dizer um ator que veio de fora do ambiente porto

alegrense. Além de servir como dado de pesquisa, suas conclusões podem também atuar como mecanismo de controle para as entrevistas porto-alegrenses:

Na minha impressão, não conheço muito a UFRGS, só conheço o campus do vale. Estou nas exatas, tenho quase certeza [de] que tem mais teístas. Mas, não sei, não conheço muita gente, das pessoas que eu já vi se manifestarem a respeito disso se mostraram ateus. Daí entra esse lance que tudo é prova, evidência [...]. Acho que meio a meio (religiosos e não-religiosos). Como Porto Alegre é capital, tem muitas outras manifestações religiosas, então de repente tenha menos cristãos e outras denominações religiosas. Talvez seja um pouco menos (FABRÍCIO, 14:38)

Esse ator percebe uma maioria religiosa frequentando esse espaço, mas no interior dos grupos que compõem esse ambiente haveria outras variabilidades religiosas: este foi o único ator que mencionou outras religiões para além do cristianismo, o que pode ser fruto justamente do seu deslocamento. Estas variedades tornam o grupo religioso mais estratificado em seu interior.

Um dos professores interpretou de maneira diferencial a teoria da privatização do religioso no tocante às suas consequências: os sujeitos universitários separariam de maneira consciente e instrumental os dois domínios. Mas essa separação não causaria a inutilidade do pensamento religioso, de modo que este não seria destinado à extinção, como ocorre com a narrativa secular clássica:

Hoje acredito que eles [religiosos, que são a maioria] não misturam a religião com a ciências, mas cada um tem sua religião particular. Existe religiosidade, mas não misturam religião com ciência (DIOGO, 5:46)

Acreditamos que o ator descreve literalmente uma dimensão performativa e pactual entre ciência e religião. Seria possível alternar-se de um registro - o religioso e o científico - para o outro de maneira não-problemática, e isso tornaria o ambiente receptivo à religião, desde que esta estivesse privatizada. Assim, a religião não deixa de ser contraditória com a ciência, e passa a ser útil de maneira instrumental também.

Agora já é tempo de focarmos nossa atenção nos atores que desligam a prática religiosa da universidade com a prática social em volta dela, como se a universidade fosse capaz de se autonomizar da sociedade.

Um dos alunos afirma que há uma disparidade com relação aos não-religiosos na sua existência: o número de religiosos no interior da universidade seria evidentemente mais elevado. Os últimos seriam os mais numerosos entre os alunos, mas que em outros grupos não haveria uma tendência tão evidente de estes constituírem-se como mais recorrentes:

Eu acho ainda que a grande maioria dos alunos [é religiosa], com os professores essa proporção muda um pouco, mas com os alunos a grande maioria ainda é religioso. Mas com os professores, a coisa é mais parelha, com uma maioria de religiosos ainda um pouco mais preponderante (LUCAS, 6:50)

Ainda há religiosidade no grupo dos professores, mas não em tão grande volume como no grupo dos alunos. Talvez justamente por conta de esses professores estarem há mais tempo inseridos dentro do ambiente da universidade, que, separada do meio social, confere meios para que estes se diferenciem mais do substrato social do qual provieram. Desse modo, a distribuição de religiosos não seria mais a metade, tal como ocorre com o restante do social. Neste caso, é interessante notar na prática como uma representação pode formular uma percepção.

Outro ator afirma que há importância em se estabelecer uma diferença entre a religiosidade e a expressão desta. Mas afirma que ainda existe uma religiosidade, e que o marcador de diferença da universidade para com a sociedade seria justamente esse ocultamento da religião em seu cenário:

Eu penso que por pessoas religiosas. Mas eu acho que a grande maioria, e é um palpite meu, os locais que eu conheci eu já falei, as pessoas tem a religião, mas o espaço da universidade não é um onde se afirma a religião. Então, acho que sim, é formado por pessoas com religião (FREDERICO, 13:29)

Portanto, é importante ressaltar que essa dimensão do ocultar é bem diferente da dimensão do separar, que desemboca na performance. Porque o ocultamento está em não separar a religião da ciência, mas separar a manifestação de enlace da manifestação científica. Já a performance não vai reconhecer esse enlace e simplesmente vai acionar uma das atividades e a outra não.

Uma outra professora afirma que o desligamento da universidade com o social se dá justamente por conta da realidade social do acúmulo de tarefas. Ela atrapalha o

exercício da crença, adormecendo-a diante das atividades acumuladas, mas que novamente despertam assim que o universitário retorna para o convívio social:

Quando a pessoa é religiosa na infância, ele se afasta por ter muita coisa para fazer na universidade. Isso nos afasta da prática religiosa, mas não impede de, ao deitar e levantar, pensarmos. É só por causa do muito trabalho. Quando ela acabar, ele volta a ser praticante. Ele pode ser o que quiser, daí (AGNES, 35:48)

Ou seja, a universidade tem a força de converter um religioso praticante em um religioso não-praticante. É nesse sentido que há um apartamento total da sociedade em um ambiente que é marcado pela completa absorção do tempo e de imersão em atividades que não dizem respeito ao mundo ordinário.

A conclusão mais geral que podemos extrair dos trechos apresentados e analisados é a de que a maioria dos entrevistados pensa que a universidade é habitada por pessoas religiosas, alguns ressaltando a possibilidade de existir um ocultamento de religiosidades sob um véu de indiferença ou de irreligiosidade. A universidade, até este momento, tem se mostrado um ambiente multicultural. Mas esse multiculturalismo parece se exercer apenas pela suspensão da fração da identidade referente à religião.

As representações sociais colocadas neste cenário são acerca da própria universidade. E isso também gera algumas representações sociais menores que a compõem. A primeira delas que vamos enunciar é de como a universidade sendo um local apartado da religiosidade social. Assim, a universidade aparece como descontinuidade, como um ambiente isolado.

1- Representação Moderna

- a. Menos Religiosidade no meio
 - i. Erradicação progressiva da religião

2 – Religiosos

- a. De acordo com o censo de 2010
- b. Classe média habita
- c. Religião particularizada
- d. Separação da ciência
- e. Alunos tendem a ser mais religiosos
- f. Não se afirma religião

3 – Não-religiosos

- a. No ambiente universitário
- b. Ateus aparecem mais
- c. Excesso de ocupação

Observa-se que, juntamente com a representação moderna, há duas outras: uma que afirma que a universidade é habitada por maioria religiosa, e uma outra que afirma que há maioria não-religiosa ocupando este espaço. A primeira usa de dados extra perceptivos, ao, por exemplo, evocar o Censo do ano de 2010. Mas alguns dos atores que compartilham dessa representação ressaltam a validade do processo de particularização da religião – e o aparecimento dessa ideia demonstra a penetrância do ideal moderno de maneira parcial). A segunda representação, a que dá conta da existência de uma não-religiosidade mais acentuada no meio universitário, afirma que há uma descontinuidade da universidade com o meio social que o cerca, aventada como excesso de ocupação por uma das entrevistadas.

4.3.5 – Pergunta 5: classe econômica x opção religiosa

A quinta pergunta foi relacionada à percepção dos atores com relação a uma atribuição causal da pertença religiosa para além de uma conformação identitária subjetiva. Essa é uma questão bastante relevante no debate atual sobre religiosidade e política por conta do crescimento do número de neopentecostais. Sendo assim, a pergunta foi a seguinte: “Você acredita que a pertença a uma classe econômica específica influencie na adoção de uma religião?”.

Esta pergunta é interessante para que possamos desenvolver junto aos atores o desdobramento da questão moderna da privatização do religioso. Porque a partir do momento em que a religião se torna uma opção privada, há um descolamento de uma identidade coletiva com uma identidade religiosa. Os motivos para uma adesão religiosa ultrapassam a questão da socialização a partir deste cenário.

E em um país dotado de uma profunda desigualdade social as coisas ficam mais interessantes, porque as oportunidades de Ascensão social ficam restritas a alguns grupos. Assim, quisemos escutar dos atores o posicionamento deles em relação a essa questão, pois isso pode indicar a associação de um sagrado não transcendente para determinadas opções religiosas, enquanto que para outras religiões se permite a existência de um

sagrado que seja verdadeiro para esse grupo. Ou seja, algumas opções religiosas não seriam verdadeiramente religiosas.

Nesse sentido, vamos expor as respostas que escapam dessa lógica de associar a religiosidade com ascensão social, porque estas últimas se desenvolveram em linhas muito parecidas em seu arcabouço argumentativo. Mas cumpre ressaltar que estas respostas se constituíram como metade da amostra.

À frente dos princípios econômicos na adoção da religiosidade estariam os princípios morais para alguns atores. Assim, o ambiente de vivência seria superior ao das necessidades materiais no tocante à adoção de uma opção religiosa, embora haja uma não total certeza nas palavras do ator:

Não, acredito que não. Acho que não. Porque penso que a escolha de uma ou outra religião é mais influenciada pelos teus princípios. Mas acredito sim que o meio em que a pessoa viva influencie [essa escolha] (FERNANDO)

Então, há uma dimensão de princípios que seria superior e determinante em relação à condição econômica, formulada no meio em que esta pessoa vive. Assim, a causalidade não é direta por conta desta dimensão anterior.

Um outro professor identifica que é o momento social atual que possibilita essa desvinculação, de modo que a opção religiosa não possuiria nenhuma base material no devir de sua adoção.

Não. Isso talvez no passado, bem no passado, inclusive de maneira discriminatória, inclusive a Igreja Católica, no sentido de *status* (DIOGO, 6:35)

O mais próximo dessa associação seriam situações vividas no momento passado. Mas mesmo assim, haveria apenas uma proximidade com a situação descrita pela pergunta. Isto porque anteriormente apenas o *status* seria capaz de inserir as pessoas em algum pertencimento de classe. Ou seja, as pessoas poderiam aderir à uma religião em busca de um *status*, e não por motivos propriamente econômicos.

Outro ator afirma que não seria diretamente a classe econômica, mas sim a formação escolar da pessoa que aumentaria a tendência desta em aderir ao ateísmo. É claro que a classe econômica aparentemente facilitaria o acesso a essa formação escolar, mas a relação de base economicista não seria direta:

Não sei se isso está ligada a uma classe econômica. A minha impressão é a de que quanto maior a formação do indivíduo, mais ele tende a ser ateu. Essa é a minha impressão. Maior a escolaridade, maior a proporção de ateus ou agnósticos (LUCAS, 8:29)

Portanto, para o ator, o nível de escolaridade estaria ligado à recorrência de ateísmo e de agnosticismo. O conhecimento científico preencheria a leitura de vida das pessoas de modo a torná-las menos afeitas a misticismos e, por essa razão, menos afeitas à crenças de base religiosa.

Outro ator afirma que essa pertença religiosa de fundamento econômico não se verifica de fato por conta de vivências suas que se realizaram fora do ambiente da universidade:

Mas o que me leva a não chegar a uma conclusão sobre isso: é que lá, no terreno da umbanda, o que é meio feio por sermos brancos, de repente encosta um porsche, uma BMW. Embora o local dessas casas seja lá, quem frequenta nem sempre é de lá. Tem muita gente que se diz que é muito católica, puritana, mas está lá. Então eu não sei responder se existe uma correlação, mas coloco esses pontos para discordar. Eu acho que existe uma coisa meio mascarada: todo mundo se sente católico, mas acho que não é bem assim (FREDERICO, 14:45)

O ator argumenta que os lugares de religião que tradicionalmente poderiam ser associadas com a frequência de classes sociais específicas não se verificam como frequentados apenas por essas classes de fato, ou nem mesmo são habitados por essas classes. O que aconteceria realmente seria que a pertença seria “mascarada”, daí a recorrência de comportamentos díspares entre atitudes econômicas e religiosas.

Outro ator afirma que as pessoas podem influenciar outras através de interesses financeiros, mas que em realidade a busca pela religião se processaria por conta da tendência natural do ser humano de buscar a religião (ou fontes religiosas) por uma série de outros motivos que não os econômicos. A isso o ator denominou como situações de “desespero”:

Eu acho que pessoas podem influenciar outras a seguir outros fundos religiosos por interesses financeiros. [...] Na hora do desespero todo mundo vai numa fonte religiosa [...] (GABRIEL, 15:10)

Por último, gostaríamos de ressaltar a fala de uma professora: “Não acredito. A religião tá ligada ao seu cérebro, não ao seu dinheiro” (AGNES, 37:46). A professora está ressaltando que a religião é ligada primordialmente com a biologia (o cérebro), e não com a organização social.

Verificou-se que houve uma equivalência de resposta entre “sim” e “não”. Cogitávamos que encontraríamos muitas respostas “sim”. Quem afirma que “não” resalta a dimensão societal ou multifatorial ou mental na escolha da religião. Isso mostra que há a ideia de multiculturalismo como disputa também, e não apenas como complementaridade.

Há mais de uma representação social de religião neste cenário. Ainda há a representação moderna, muito difundida, que associa religião à enganação não-transcendental e de natureza cultural (nesse caso, a enganação econômica. Isto porque a religiosidade parou de ser vinculada apenas à dimensão de superstição quando se trata de outras religiões, uma prática que seria muito comum alguns anos atrás. As religiões efetivamente adquiriram um estado de possibilidade legítima de vida, encaradas do ponto de vista de opções.

Categorização

- 1- Representação Moderna
 - a. Religião como opção
 - b. Opção por escolha subjetiva
 - c. Questão econômica como possível
- 2- Não existe
 - a. Princípios
 - b. Meio
 - c. Existia no passado
 - i. Como status
 - d. Escolaridade
 - e. Mascaramento das religiosidades
 - f. Desespero leva para a religião
 - g. Cérebro

A categorização indicou que, juntamente com a representação moderna, há a outra representação de que não existe a vinculação entre classe social e religião. Afirma essa

representação que existem algumas outras dimensões determinantes nessa incorporação da opção: os princípios, o meio, a escolaridade, o mascaramento (que permite essa vivência da religião de maneira muito particular), o desespero ou mesmo o cérebro. É interessante que é uma maneira de *subjetivar* a questão da religiosidade, contrariamente ao *objetivismo* da adoção de uma opção religiosa ao qual os motivos econômicos podem sugerir. Assim, a religião passa a ter uma ligação interior para essa representação, para além das condições exteriores.

4.3. 6 – Pergunta 6: dias atuais e exercício das crenças

A sexta pergunta foi voltada para a percepção do ator para a constituição dos dias atuais - não apenas no âmbito da universidade. Incita-o a se posicionar diante de um contexto em que ele vive por ele mesmo ou de maneira mediada, através de relatos de/sobre terceiros: “Em sua opinião, os dias atuais são ou não favoráveis ao exercício de todas as crenças?”.

Novamente, partindo do discurso moderno, a resposta seria que sim e que não ao mesmo tempo. Por um lado, sim, porque as religiões poderiam ser exercidas apenas em sua dimensão privada, não havendo possibilidade de elas se atritarem no meio público; Por outro lado, a resposta poderia ser que não da mesma maneira, porque as religiões que não respeitassem a sua dimensão privada poderiam legitimamente sofrer uma sanção por parte das pessoas que a deixaram neste espaço.

Vamos buscar ressaltar neste as respostas que se focam em pensar a não possibilidade de convivência entre as crenças, uma vez que essas respostas desviam dessa ideia moderna e podem acrescentar representações sociais que se escondem por trás das representações sociais geradas pela modernidade.

Segundo um dos nossos entrevistados, a dificuldade que este percebia no exercício de todas as crenças estaria ligada à intolerância religiosa que existe de fato. E esta intolerância não se geraria da diferença entre essas variedades, mas sim de uma espécie de incompreensão:

[...] Mas vejo que tem uma dificuldade muito grande das pessoas reconhecerem, uma dificuldade maior dos próprios religiosos que não reconhecem que se fala a mesma coisa. As vezes as práticas são as mesmas, mas as pessoas não conseguem reconhecer isso [...] Precisamos trabalhar isso de reconhecer o outro, de ver a

mesma prática [...] O outro pensa igual a ti, só tem outras formas
(LUCIANO, 24:43)

Essa diferença entre as religiões que geram a hostilidade entre essas variedades se originaria da não percepção – e da não admissão - das semelhanças entre as religiões. E essa não percepção geraria os atritos que impedem a correta expressão de todas essas crenças.

É de se notar que essa intolerância não estaria sendo gestada apenas entre os diferentes grupos religiosos. Ela estaria também espalhada pela sociedade e redirecionada por outros grupos:

Não. Porque ainda há certa intolerância religiosa. Eu vejo, por exemplo, assim [...] onde vejo indicadores de intolerância: quando crianças são mortas em rituais religiosos. A manchete não são as crianças assassinadas, não a morte das crianças. A manchete é a religião (GREISON, 15:37)

Ou seja, percebe-se que a intolerância estaria espalhada no tecido social. Assim, haveria o reaproveitamento desta energia gerada para objetivos exteriores às próprias religiões, como a venda de jornais. Mas um ator desenvolve um pouco mais esse ponto. A intolerância existe relacionalmente: ela se apresenta quando há uma relação das pessoas com um diferente, animosidade que não se apresenta com pessoas que possuem o mesmo perfil ou as mesmas crenças:

Acho que é favorável. Mas não fácil, ou que não exista resistência. Cada vez mais as pessoas conseguem expressar o que querem, mas isso não quer dizer que as pessoas que as pessoas que sejam mais conservadoras não fiquem mais *reaças*²⁷ religiosas (RODRIGO, 14:18)

Assim, o ator descreve que existe mais resistência e ferocidade com o que é considerado como diferente, configurando-se uma intolerância com o que não segue a moral vigente. Portanto, o conceito de normalidade aqui parece ser muito mais importante para indivíduos não-universitários do que para indivíduos universitários. Essa distinção aparece com mais força na fala de outro ator.

²⁷ Gíria para “reacionários”.

Este ator afirma que percebe uma grande diferença qualitativa entre o que se encontra em termos de tolerância no ambiente universitário e o que se encontra no ambiente “social”:

Acho que hoje, na universidade, nas realidades nas quais vivo, vejo uma liberdade em exercer essas crenças [...] Eu acho que o Brasil já não, porque a universidade é um ambiente um pouco diferente do resto do país. Os dados mostram que as religiões, como as evangélicas, que tem preconceito contra não crentes, e como vem crescendo (LUCAS, 9:55)

Segundo o entrevistado há na universidade alguma espécie de ambiente que permite a diferenciação do resto da sociedade. Um ambiente que permite uma liberdade, que não permite, por exemplo, que os evangélicos possam exercer sua intolerância, seja porque não estão inseridos no ambiente universitário (o que achamos pouco provável que tenha sido o sentido conferido pelo ator nesta frase), seja porque algo dentro da universidade coíbe o exercício da intolerância.

Esse ponto é retomado por outro ator, que reafirma que a universidade é portadora dessa capacidade de exercício das crenças:

Eu acho que fora da universidade, não [...] O bonito, o politicamente correto, é ser católico, branco, ariano, etc, dar um beijo no papa. Então acho que não existe uma tranquilidade muito grande, isso falando de Brasil [...] Eu brinco, mas é verdade. Dependendo do lugar onde se frequenta, existe um ranço (FREDERICO, 18:21)

Mais do que propriamente espalhado pelo tecido social, parece que a intolerância se dá nos contrastes sujeito-grupo habitado. Nesse sentido, há uma série de lugares possíveis que uma pessoa poderia frequentar, e contrariar os códigos desses lugares gera o ranço, o desconforto e, por conseqüência, a intolerância, dificultante do exercício de todas as crenças.

Outro ator consegue ser ainda mais pessimista com relação a essa assunto do que os entrevistados anteriores:

Não é. O Brasil atualmente deixa muito claro que não aceita a diversidade. Ficou muito claro nos últimos anos, nos últimos 5 anos para cá. Ficou claro que há intolerância no Brasil, não sei se é um acúmulo de ódio ou insatisfação ou se é um preconceito e um racismo que sempre existiu e o Brasil sempre escondeu. Não

vale a pena assumir nada. Assumir religião é conseguir inimigos [...] Estamos no momento de aceitar os preconceitos, o que escondíamos muito mais antes (GABRIEL, 20:47)

Há, segundo esse ator, um acúmulo de ódio pelo diferente, que garante a obtenção de “inimigos” que não existiriam no momento em que o ator não assuma um posicionamento de maneira pública. Arriscamos afirmar que esse ódio expressado justamente porque as subjetividades antes marginalizadas estão “ganhando voz” através da educação e de políticas inclusivas, que busca simetrizar diferentes subjetividades, ao que algumas, que foram socializadas pela hierarquia, reagem de maneira rançosa. Assim, uma vez que a hierarquia moral está menos forte, aqueles que estavam em seu topo sentem-se agredidos por essa igualdade e reagem com má vontade à outras vozes que se manifestem.

Outro ator afirma que a intolerância está sendo gestada a partir do volume de ocupações ao qual as pessoas acabam tendo de se submeter. Essas ocupações, de trabalho ou de estudo, afastam a pessoa da capacidade de tolerar religiões diferentes da sua (que nem consegue praticar, de acordo com a resposta anterior da mesma entrevistada), de modo que o diferente do modelo que não é praticado acaba sendo destacado e criticado a partir de um ódio:

Eu diria que os dias atuais podem comprometer um pouco, porque cada vez mais a rotina, o sistema, enfim, te obriga a estar fazendo outras coisas que não seja isso (trabalhar). Final de semana queremos descansar. Enfim, acho que isso acaba influenciando não diretamente [...] O diferente sempre vai chamar a atenção, vai ser criticado. Daqui a um tempo, creio que do jeito que andam as coisas que pode chegar um tempo em que se você acreditar em algum deus você será um estranho (FABRÍCIO, 19:08)

É muito interessante que o ator sente que essa realidade é tão fortemente impositiva que, na sua impressão, depois de certo tempo será impossível crer na existência de Deus sem sofrer intolerância. No caso, ainda seria possível exercer essa crença, mas o cenário do momento daria indicativos de que esse privilégio deixaria de existir em um futuro.

É interessante que os entrevistados não pensam a diferença como um defeito. Isto demonstra a introjeção de um multiculturalismo dentro desse meio, que é mantido por alguma regra implícita que não permite a hierarquização.

A maioria dos entrevistados não acredita viver em uma situação que se mostra favorável ao exercício de todas as crenças. Isso significa que o Brasil como um todo ainda não ingressou no projeto moderno ou o desacredita. Mas a universidade o absorveu e o aperfeiçoou, porque a mentalidade do progresso não aparece hierarquizando as mentalidades. Então a universidade nesse sentido seria multicultural.

Há, conjuntamente com a representação moderna, uma representação sobre a sociedade que é a da dificuldade de se separar a identidade em outros ambientes. Esta identidade é ressaltada dependendo do lugar onde a pessoa se insere, o que pode causar uma relação de intolerância.

Categorização

1 – Representação Moderna

- a. Sim
- b. Religião fica na dimensão privada

2 - Dificuldades do exercício

- a. Não se percebe as semelhanças
- b. tecido social intolerante
- c. as pessoas resistem
- d. crescimento de religiões intolerantes
- e. ranço de acordo com o local
- f. Se consegue inimigos
- g. Mundo do trabalho prejudica pluralismo

Juntamente com a representação moderna, há outra que afirma a dificuldade do exercício de todas as crenças. Isto porque as variedades culturais que se expressam no ambiente público acabam por encontrar resistências e agressões de dessemelhantes. Assim, há uma hostilidade natural que acompanha o exercício da crença, gerada por outras crenças, o que dificulta a expressão de algumas dessas crenças.

4.3.7 – Pergunta 7: evidência x conhecimento

A sétima pergunta possuía um cunho mais epistemológico, no sentido de buscar – ou ao menos descartar a nossa hipótese inicial - o sagrado que poderia estruturar o ideal da comunidade moral conformada pela universidade, que a manteria unida. Assim: “Que

relação você estabelece entre evidência e conhecimento?”. Porque a evidência poderia ser o sagrado da universidade, e, se assim fosse, a evidência seria concebida como o único caminho para o conhecimento.

A modernidade responderia a essa pergunta afirmando que a evidência seria esse sagrado. Que todas as atividades científicas partiriam de uma comprovação a partir da evidência material, e que apenas a interpretação errônea desta evidência pode gerar o engano epistemológico. Portanto, nossas respostas colhidas serão as que se focam nessa dimensão oposta: a que afirma que a evidência não é o único caminho para a construção do conhecimento.

Um dos atores afirma que o conhecimento baseado em evidência - portanto, evidência não é sinônimo de conhecimento, mas sim um caminho possível para o conhecimento – pode servir para dominar diferentes formas de conhecimento diversos deste:

Evidência é isso: várias evidências levam a um conhecimento. Mas também tem conhecimento que não tem evidência comprovando. É necessário que se use evidência para o conhecimento propagar. Só que eu acho que a nossa sociedade tá muito baseada nessa coisa da evidência para legitimar, e vejo que isso não abre espaço para outras coisas. A evidência é científica, mas existem outras formas de pensamento que nem sempre são evidenciais, ou tem evidências que não são reconhecidas (LUCIANO, 30:11)

Portanto, a questão principal que aparece nesta fala é a do reconhecimento. Há conhecimentos que não são evidenciados ou evidências que não são reconhecidas. E a partir da não assunção de valor a essas variedades é que se gera uma dominação, com o conhecimento evidenciado se colocando como o superior.

Outro ator afirma que a evidência efetivamente é como se fosse o sagrado da universidade, mas que é um sagrado que possui mãos muito humanas (nos nossos dizeres, e não nos do ator):

Então se entendi bem a pergunta, sim, existe uma relação muito forte entre a evidência e a organização do conhecimento, no modelo que a gente escolheu[...] (FREDERICO, 20:39)

São mãos humanas porque o modelo de ciência foi escolhido e convencionado pelos cientistas em diferentes épocas. Ou seja, não há uma relação ôntica entre evidência

e conhecimento, mas sim uma relação de escolha. Essa escolha envolve em renúncias, e é o que é renunciado é hostilizado por esses cientistas.

Um outro ator vai adotar um sentido interpretativo totalmente contrário: isto porque a ciência justamente não trabalharia com evidências. Ele nos apresentou uma perspectiva muito interessante:

Tem até aquela piadinha: “conhecimento é saber que tomate é fruta. E conhecimento é saber que tomate não se coloca na salada de frutas”. Ciência não trabalha com conhecimento. Estamos em um momento da ciência em que o pessoal fala muito sobre provar diferentes pontos de vista contraditórios [...] O problema é isso, a evidência, porque alega-se que aquilo é informação pura e final. A ciência trabalha com momento, porque as coisas vão mudando. Porque aquela coisa; uma criança não é a mesma depois de 50 anos, já são seres diferentes. O de 50 anos atrás é uma evidência. O de agora é outra evidência. Conhecimento é o que se acumulou na humanidade com o tempo (como o fogo, a roda, a escrita), e evidência é algo que utilizamos para explicar o porquê de outra coisa, seria um grão de areia para fazer a argamassa e construir o tijolo. O que faço no laboratório é evidência (GABRIEL, 26:16)

O ator evoca, portanto, o princípio da mutabilidade (o que nos remeteria à Parmênides²⁸). Assim, a evidência não poderia mobilizar conhecimentos universalizáveis, pois ao longo do tempo as evidências iriam mudar e o que elas poderiam indicar cambiariam na mesma medida. Por essa razão, na perspectiva desses atores, o conhecimento não pode ser sinônimo de evidência, porque o conhecimento é a coletânea de evidências, mas o segundo não é o primeiro por si só. Estes conhecimentos passam a ser inválidos como evidenciados com o passar do tempo, mas assumem o *status* de conhecimento mesmo assim, uma vez que pertencem àquilo que a humanidade coletou e sistematizou.

A última entrevista à qual gostaríamos de fazer referência seria uma em que outro ator concorda com a primeira entrevista aqui exposta no tocante ao conhecimento restrito pelas evidências:

Tem, mas eu acho que tu não pode basear teu conhecimento somente em evidências. Porque uma evidência você vai provar, é aquilo e é isso, ponto final. Tanto que antigamente a evidência era que deus existia. Mas hoje em dia já não é mais. Desta maneira, como é bom ser, é importante poder descartar essa evidência, que não é baseada cientificamente. O conhecimento,

²⁸ Segundo Parmênides, o que há são apenas mudanças.

além da evidência (que vai acarretar conhecimento), também vem da própria pessoa, da vivência dela, e isso não tem como evidenciar (FABRÍCIO, 24:09)

Portanto, o conhecimento não é só aquele que é advindo da evidência, mas também aquele que se origina de diferentes práticas, algo que não seria evidenciável, mas que seria conhecimento da mesma maneira.

Os entrevistados, no geral, reconhecem que há diferentes formas de conhecimento. Isso mostra que o multiculturalismo está penetrando nas ideias aos poucos, e já convive com a ideia mais moderna de evidência, que foi a que sustentou e legitimou a universidade durante um bom período de tempo. Isso mostra que já existe uma contestação do saber científico como hegemônico, e isso mostra que há um novo sagrado aparecendo para sustentar a atividade acadêmica, que o justifica e o mantém, e que não é a mesma do projeto moderno.

Há, convivendo com as representações sociais da evidência como único caminho para o conhecimento, uma série de representações sociais sobre evidência que ressaltam a sua dimensão contingencial para a busca de conhecimento. A representação social de conhecimento continua a mesma, mas já não é formulada a partir de um pressuposto realista ingênuo, que colocaria a evidência como a peça central.

Categorização

1- Representação Moderna

- a. Objetivismo
- b. Evidência
- c. Conhecimento como reprodutibilidade

2 – Evidência

- a. Tipo de evidência
 - a. Há outros tipos de evidência
- b. Tipo de conhecimento
 - a. Constroem um tipo de conhecimento
 - b. Modelo
- c. Retrata um momento

A representação moderna de evidência como conhecimento é contraposta por uma outra representação, uma que coloca a evidência como uma escolha interpretativa que não

reduz a realidade a ela. Mas duas representações podem compor essa outra representação maior: é possível se pensar que a noção de evidência pode se expandir para além do conceito de prova ou se pensar que a evidência tem a ver com um tipo de conhecimento, mas que há conhecimento a partir do não-uso de evidências.

4.3.8– Pergunta 8: mudança da pertença religiosa

A oitava pergunta foi de extração mais individual e mais centrada na possibilidade de ter havido mudança da pertença religiosa durante o percurso de vida do entrevistado enquanto inserido na universidade: “Fale mais da mudança de sua pertença religiosa, caso isso tenha acontecido”. Essa mudança não significaria apenas um fluxo entre as opções religiosas, mas sim a mudança qualitativa também da própria crença que permaneceu ainda no sujeito.

Neste ponto, a resposta da modernidade primeira é dúbia. Ela pode tanto remeter à ideia de que o próprio conhecimento acadêmico serviria para romper com a crença religiosa quanto afirmar que que a universidade não conseguiria mudar a pertença religiosa. Isto porque o ambiente público estaria livre de influências subjetivas como as religiosas, de modo que não haveria a interação que poderia conduzir à mudança. Vamos optar por nos focar nesta segunda dimensão, já que a primeira não foi apontada por nenhum dos atores. Assim, vamos nos focar nas respostas contrárias a essa lógica, que indicam a mudança da pertença, pois estas respostas podem nos ajudar em nosso problema de pesquisa.

A primeira fala que gostaríamos de resgatar seria a de um dos estudantes, que afirmou que a sua religiosidade não iniciou quando do seu ingresso no interior da universidade, mas que esta a fortaleceu de sobremaneira justamente por estar inserido neste ambiente:

Conheci [a religião] [...] durante a graduação. Não foi através da faculdade. Eu sinto que hoje ela tá fortalecendo porque estou conseguindo ter esse entendimento de aproximar ciência e religião (LUCIANO, 36:37)

A aproximação da concepção religiosa com a concepção científica, que ao seu ver possuíam uma afinidade eletiva (para utilizar a expressão de Max Weber) fortaleceu a pertença identitária daquele sujeito ao promover uma retroalimentação das escolhas

religiosas e científicas, que as tornaram mais válidas na compreensão do mundo e, portanto, mais valiosas.

O contrário aconteceu com outro ator, que afirmou que percebeu um enfraquecimento de sua crença prévia:

Mudou. Me tornei menos crente, ou não crente, mas não penso nisso, procuro não pensar. Não está na minha percepção pragmática da vida. Não resolvo os problemas da minha vida, cotidianos, domésticos, profissionais a partir dessas crenças. Pra mim isso não faz parte mais, não faz mais parte do meu universo (GREISON, 19:41)

Apesar da religiosidade do ator não ter sido anulada, ele afirmou que esta se tornou menos presente na estruturação e na interpretação de sua vida enquanto sujeito. Ou seja, aos poucos a religião foi perdendo seu potencial explicativo diante das teorias aprendidas. Não perdeu sua legitimidade, mas passou a ser secundário na sensibilidade deste ator.

Um outro ator não classificou o acontecido como uma “mudança” (apesar de termos concluído que tenha sido isso o que aconteceu de maneira inconsciente ao indivíduo), mas relatou que percebeu um processo de reafirmação dessas crenças na vivência deste ambiente:

Mudança não. O que teve foi reafirmar o ponto de vista, e eu achava que a história de uma criatura ter criado tudo já era meio bizarra. Depois reforcei isso. Acabei tendo que estudar temas semelhantes com a bíblia na veterinária. É que eu acredito em deus de maneira diferente: ele é o acaso, o gerador de número aleatórios. É tudo probabilidade. Foi nesse sentido, continuo achando que não tem criatura divina (RODRIGO, 18:08)

Assim, o fato de o ator considerar o que denominou Deus ser um gerador de números aleatórios é o perfeito casamento entre a causalidade religiosa e a causalidade científico-moderna, no momento em que uma aleatoriedade (os números) se funde com a vontade divina. Assim, amalgama-se e acomoda-se duas crenças contraditórias entre si em um sistema próprio.

Outro ator afirma que a mudança da religiosidade se deu na percepção de uma injustiça contra a religião ao presenciar ataques difamatórios que considerou infundados de atores que não compartilhavam dessa religiosidade. Assim, diante dessa perspectiva, a sua religiosidade se assentou:

Pra mim sofreu mudanças, porque eu nunca fui tão próximo da religião, nunca frequentei tanto o ambiente da igreja. Minha mãe nunca foi de obrigar, mas comecei a ver tanta coisa, tanta besteira que não se aplicava(GABRIEL, 30:07)

Então, aquilo que não era dotado de um fervor característico acabou por se intensificar através do exercício da defesa de uma posição, principalmente contra ataques que considerou injustificados. Isto fez com que o sujeito se sentisse mais ligado àquilo que defendeu e acabasse por apreciar mais aquilo que buscava justificar. Ou seja, foi um ambiente de constestação que auxiliou nessa intensificação.

Uma professora afirmou que o ambiente de fato fortaleceu sua crença religiosa. Isto porque ele forneceu a possibilidade de evidenciar a relação que ela já tinha estabelecido anteriormente entre religião e ciência, ao lhe conferir conhecimento teórico-empírico da sua disciplina e conhecimento teórico sobre outras práticas religiosas:

Muitas, muitas [...] Passei a ter um conhecimento para poder evidenciar que aquilo existe e que tem um fundamento religioso. Comprei muitos livros sobre diferentes religiões (AGNES, 43:12)

Podemos afirmar que nesta fala se estabeleceu um binômio, que é o da religião-ciência. Conhecer de maneira aprofundada um desses entes implica em conhecer bem o outro da mesma maneira. Assim, a parte científica se fortalecendo se fortaleceria a parte religiosa, à qual a professora incrementou ainda mais com o estudo de outras religiões. Eis a ligação entre as duas áreas mais intensa que encontramos nessa pesquisa.

A maioria dos entrevistados, o que contrastou diretamente com os resultados da pesquisa quantitativa, na qual os resultados foram bem diferentes, afirmou que sentiu conscientemente uma mudança na sua experiência religiosa, seja de que qualidade ela foi. Esse fato mostra que a universidade permite o questionamento de opções religiosas, mesmo que busque silenciar aprofundamentos do traço identitário religioso. Provavelmente as respostas tenham se desenvolvido nos sentidos aqui expostos, ocorra por causa da adoção do multiculturalismo e também pela existência por conta da existência de conteúdos que podem assumir função “causais-existenciais”. Assim, elas podem acabar substituindo conhecimentos prévios.

Há muitas representações sociais aqui para além da moderna. A universidade passa a ser um local de reafirmação ou de confronto, ou seja, de mudança forjada a partir

da controvérsia ou da informação. Isto porque esse ambiente seria caracterizado por algumas características, as que buscamos através do processo de categorização:

Categorização

- 1 – Representação Moderna
 - a. Não muda
 - a. Espaço público objetivo
 - b. Religião Subjetiva
- 2- Fortaleceu
 - a. permite fazer aproximações
 - b. ataques sofridos
 - c. possibilidade de evidenciar
- 3- Enfraqueceu
 - a. Contestações
 - b. substituição de conteúdos

Assim, juntamente com a representação moderna, há duas representações sobre o ambiente universitário que gostaríamos de descrever. Uma delas facilita a ideia de que o ambiente universitário é um fortalecedor da crença religiosa prévia, e uma outra que ajuda na afirmação que esse ambiente causou um enfraquecimento dessa crença. Na primeira representação se afirma que a universidade permite que se faça aproximações entre os conteúdos universitários e as práticas religiosas, com os ataques sendo respondidos com outras formas de evidenciar. Já a segunda representação afirma que as contestações podem conduzir a uma desvalorização da crença e a sua substituição por conteúdos que estão disponíveis nesse ambiente, seja pelo conteúdo científico, seja por outros conteúdos culturais disponíveis.

4.3.9 – Pergunta 9: religião e entrada na universidade

A nona pergunta se relacionou com o período anterior ao ingresso do entrevistado na universidade, para verificar se há alguma possibilidade de a opção religiosa na orientação da sua escolha identitária no tocante à profissão escolhida para a integração no mercado de trabalho (que no capitalismo acaba também se constituindo em um

processo de socialização): “Sua religião influenciou em sua escolha de entrar na universidade?”.

A resposta da modernidade seria ambígua da mesma forma que a resposta à questão da intolerância. Isto porque o posicionamento do sujeito na esfera pública estaria ligada à sua opção individual, e ela poderia ser influenciada por muitos tipos de motivações individuais possíveis, e a religião poderia ser uma dessas dimensões. A resposta pode ser negativa também, porque a publicidade que o sujeito assume em locais públicos excluiria essa dimensão religiosa em tudo que se refere a esse público.

Portanto, dada a dubiedade da resposta, vamos selecionar as respostas que nos auxiliam na resolução de nosso problema. Porque a religião passou de um momento em que estruturava o mundo da comunidade fiel para um segundo momento onde passou a ser ligada a uma opção identitária individual, convivendo com outras opções religiosas em pé de igualdade. Então gostaríamos de mostrar como a religião também não intervém na questão profissional e que, aliás, ela pode sugerir em verdade uma oposição à escolha profissional.

Um ator afirma que a questão foi puramente ligada à esfera profissional, e que a religião não estaria envolvida nesse processo. Este ator foi o que se aproximou mais da associação entre escolha profissional e a religião. Mas essa associação foi posterior à entrada no curso, e não se deu anteriormente à sua entrada:

Não foi uma escolha direta assim, porque acabei entrando a partir da questão profissional. Só que quando me dei conta, tinha muitas correlações entre a [religião e o seu curso] [...] Sentia que dialogava (LUCIANO, 39:31)

Assim, foi possível a prática religiosa conjugada com esse ideal religioso, uma prática fortalecendo a outra, como descrevemos em outro item. Mas essa associação existencial só foi possível *a posteriori*. E não foi intencional, apesar de provavelmente ser a responsável pelo aluno manter-se no curso.

Outro ator respondeu à nossa pergunta com uma incerteza, afirmando que a descoberta da opção religiosa ocorreu concomitantemente com a assunção de uma opção religiosa, e que nenhuma das duas opções pareceu influenciar a outra:

Não sei responder. Não sei porque não sei. Por que não, acho que parecia concomitante. Eu me vejo com 11 anos de idade

querendo cursar história, e eu já estava ligado na religião espírita (GREISON, 22:05)

Alguns atores responderam a mesma coisa, mas sem nos ceder tantos detalhes quanto esses dois atores: “De maneira alguma” (FERNANDO). “Entrar na universidade? Não” (RODRIGO, 19:52). O professor insistiu na separabilidade: “Nunca, não [...] A religião nunca influenciou, é bem separada” (DIOGO, 14:03). “Não. Isso não. Pra mim, não influenciou em nada, a ponto de eu ter percebido que isso me influenciou” (LUCAS, 14:55). “Foi separada. Nem o curso nem nada” (AGNES, 46:34). Essa brevidade na resposta, ao nosso ver, é o indicativo de que para esses atores há uma obviedade nessa separabilidade.

Essas foram as respostas puramente negativas, que não foram adiante. Mas alguns atores adicionaram algumas dimensões interessantes que gostaríamos de analisar em seguida.

Um ator afirmou que a sua profissão fora escolhida por conta de influência dos seus pais, e não pela influência de sua comunidade crente: “Não. Isso nunca foi passado [em sua comunidade religiosa]. A influência muito maior foi dos meus pais. Não” (GABRIEL 32:31).

Uma professora afirmou que, para além de não ter havido a imbricação dessas duas identidades, esta ainda não sabia na época de opção pelo seu curso se estaria justamente contrariando a sua religião na definição de sua profissão:

Esse em hipótese nenhuma. Muito pelo contrário, muitas vezes me questionei se estava optando por uma profissão que ia de encontro com as minhas concepções religiosas (LAURA, 31:57)

Ou seja, para além de a influência não ser direta, ainda poderia haver um conflito. Mas a professora, mesmo que tenha se questionado nesse sentido, ainda sim optou pela profissionalização neste curso.

Por último, gostaríamos de transcrever e analisar os depoimentos de dois atores que trouxeram elementos importantes para a interpretação mais global que realizaremos no fim desta seção.

O primeiro desses depoimentos afirma que: “Não. Não que eu saiba. Disseram para eu fazer teologia, mas eu não queria. Mas não teve influencia” (FABRÍCIO, 29:57). A palavra “disseram”, se houvesse influenciado diretamente o ator, poderia ter o feito associar as duas identidades, de modo a se constituir a única resposta positiva dos

entrevistados a essa pergunta. Mas isso de fato não aconteceu, e, mesmo que a sua comunidade crente o tenha aconselhado a seguir por o caminho proposto por essa identidade religiosa, este optou por mantê-las separadas.

Em último lugar, gostaríamos de lembrar a fala de um ator que ressaltou justamente a dimensão do trabalho na escolha de sua profissão através da opção por um curso universitário. É importante ressaltar que trabalho e profissão não necessariamente sejam categorias ligadas:

Mais ou menos. A minha escolha para entrar na universidade foi por acreditar que o trabalho te leva a algum lugar. Mas não se vai para frente por apenas se trabalhar (FREDERICO, 38:11)

Portanto, o lugar social que o ator queria ocupar apenas seria alcançável através de um curso universitário. Este lugar seria no mundo do trabalho, já que o “trabalho leva a mais trabalho”. Assim, a religião foi completamente desconsiderada na tomada desta decisão.

Ora, quase todos os respondentes afirmaram que “não” houve essa relação. Significa que a profissão é uma escolha que não se cruza com a identidade religiosa, que, de certa maneira, ela se tornou algo realmente extra-mundano com relação ao mundo do trabalho, em um completo desacoplamento. E, efetivamente, o trabalho pode ser considerado como uma espécie de socialização, para além de ser uma escolha apenas individual:

O trabalho constitui e explica grande parte da sociedade capitalista. Facetas essenciais do processo de socialização, da construção identitária, das formas de dominação e de resistência, enfim, da dinâmica contraditória da economia de mercado, têm origem nas situações laborais e nas relações sociais estruturadas na atividade produtiva. [...] o trabalho, como ato concreto, individual ou coletivo, é, por definição, uma experiência social. Opressão e emancipação, *tripallium* tortura e prazer, alienação e criação são suas dimensões ambivalentes, que não se limitam à jornada laboral, mas que repercurtem sobre a totalidade da vida em sociedade (CATTANI, 1996: 39)

Não devemos entender, todavia, o trabalho como mera atividade para a obtenção de salário ou de meios materiais, que seria o meio de reprodução da mão de obra em termos marxistas. O trabalho aqui assume um caráter mais moral, mais ligado a um valor.

E esse valor não seria necessariamente ligado com os valores religiosos. O que significa que há valores individuais que não se coagem de maneira nenhuma à valores religiosos.

Há uma representação social da atividade trabalho, que parece “secularizar” a identidade do indivíduo quando este está em contato com ocasiões em que o trabalho se apresenta. Portanto, essa identidade não se imbrinca nem na possibilidade que a universidade possibilitaria de se “estar no mundo”.

Categorização

1 - Representação Moderna

- a. Desde que a religião se mantenha privatizada

2 – Não

- a. questão profissional
- b. influência dos pais
- c. contrariedade da religião
- d. inserir-se no mundo do trabalho

Juntamente com a representação moderna, há uma outra representação, que é a de que o ingresso e o curso universitário escolhido não foram ocasionados por representações sociais de seu grupo religioso. Assim, no momento em que não existe essa vinculação, há outras categorias que estão envolvidas nessa lógica: como a questão profissional em si, como a influência dos pais. Assim, essas questões podem até dar a ideia de que pode haver uma contrariedade da religião na escolha do curso, de maneira à existir uma região na qual a religião não se envolve de nenhuma maneira.

4.3.10 – Pergunta 10: religião x escolha do curso

A décima pergunta tem a ver não com a escolha da área de conhecimento pela qual o indivíduo optou, buscando a possibilidade de haver cruzamento entre essas duas composições identitárias: “Sua religião o influenciou na escolha de seu curso?”. Optamos por não analisar esse aspecto por conta dos entrevistados terem respondido a essa pergunta no tópico anterior de maneira automática e sem a solicitação para tal, o que mostra que os atores imiscuíram fortemente esses tópicos.

4.3.11 – Pergunta 11: intolerância religiosa e intolerância científica

A décima primeira pergunta se relaciona com os conflitos que possam ocorrer no interior da universidade de acordo com as percepções ou vivências dos atores (ou a partir da observação ou de relatos de terceiros): “Em sua opinião, existiria intolerância religiosa ou científica na universidade?”.

Segundo a perspectiva moderna, a universidade, como vínculo de progresso e de modernização, não poderia ser um local de intolerância. Portanto, incidiremos nossa exposição e as nossas análises nas respostas que contrariam essa lógica descrita e que consideram que há uma intolerância na universidade ou que acham que é possível que a haja no meio da universidade, porque a possibilidade de existir intolerância já envolve uma percepção do ambiente.

Um dos atores afirmou que a intolerância que existe dentro da universidade se dirige da universidade para os sujeitos. Esta intolerância estaria embasada em um princípio de laicidade deturpado, que acaba por ser excludente:

Tem uma certa intolerância, sim [...] A universidade deve ser laica, mas não pode ser fechada à religião. Vejo que a universidade se encaminha para fechar para a religião, no sentido de não reconhecer aspectos culturais que essas religiões podem trazer. Mas não é só a religião, é também a cultura [que é ignorada] [...] Um exemplo: tinha uma colega nossa que é peruana ,e vejo a dificuldade de compreensão é difícil. Eu acompanhava ela porque ela era conhecida. Os professores não queriam orientar ela, os colegas não falavam com ela. Ela não conseguia aprender português. Mas hoje penso que faltou ter um pouco de aproximação cultural, de tentar romper as barreiras culturais. Tem algumas questões que a universidade não tá sabendo lidar com o que é diferente. Não se tem espaço para o que é diferente (LUCIANO, 41:50)

Portanto, a intolerância se dirige não apenas para as religiões, mas também para demais variedades culturais que porventura podem adentrar o espaço universitário. Assim, na perspectiva deste ator, a intolerância é uma categoria mais ampla do que a intolerância que envolve apenas as religiões.

Outro ator afirma que nunca observou uma situação em que ocorresse intolerância, mas que considera possível a ocorrência. Isto porque, uma vez que a universidade em si produz dogmas no seu próprio fazer científico, esses dogmas produziriam rupturas e animosidades também:

É possível. Não consigo ver acontecendo, de maneira concreta. Dogmas interferem no conhecimento científico. Eu vejo muitos

dogmas da universidade produzidos dentro da universidade. Que ela mantém porque estão ligados a agendas de estudo (GREISON, 23:16)

Os dogmas que são produtores da intolerância são produzidos na universidade também, e não apenas adentram de fora para dentro do ambiente trazido por atores não aclimatados. Portanto, o ambiente da universidade, para além de instância que não coibe a intolerância, ainda a produz e a reproduz.

Outro ator desenvolve um pouco mais essa idéia afirmando que os cientistas acabam por promover “duelos de cavaleiros”, que no fundo escondem essa intolerância pelos pressupostos assumidos um pelo outro. Mas o ator não presenciou de fato a ocorrência da intolerância entre religião e ciência, mesmo que acredite na possibilidade de ela existir:

Bom, vamos começar pela intolerância científica. Se pensar dentro da estatística, dependendo da universidade (estudei na USP) tinha briga entre as escolas clássicas [...] Claro, tem uma intolerância, uma guerra de cavaleiros. Tem uma intolerância científica uns com os outros. [...] Agora, entre ciência e religião eu acho... onde eu frequentei não existia, mas imagino que possa existir por aí [...] No meio em que eu frequento e frequentei, eram coisas distintas: a pesquisa e a religião do pesquisador ali. Mas aí, claro, tem que pensar porque os pesquisadores chegaram naquela pesquisa (FREDERICO, 47:29)

Portanto, na área de atuação científica do ator seria perfeitamente possível manter-se a identidade religiosa e a identidade como pesquisador separados, sem haver, por conta dessa separação *a priori*, a possibilidade de diferentes opções discordantes se encontrarem acaba não existindo. E o conflito não se gera nesses termos.

Um outro ator afirma que há uma surpreendente intolerância religiosa, a qual ele não esperaria encontrar no ambiente universitário. Por que seria surpreendente esse tipo de ocorrência para o ator? Talvez porque o ator tenha uma representação para si sobre o que é a universidade onde não seja possível aparecer a intolerância:

Intolerância religiosa existe, por incrível que pareça. Eu já passei, e nem passo tanto, porque sei argumentar. Mas quem não sabe, passaria. Mas quem assume ser ateu consegue ser mais aceito, como se quem se assume religioso (GABRIEL, 34:05)

O ator afirma que, mesmo que esse conflito seja inaceitável e reprovável, este se coloca numa posição ativa nesta disputa. Por esse motivo, o entrevistado afirma não se sentir mal com situações em que considera existir intolerância, mas lamenta a situação de quem não saberia se “defender”.

Uma professora afirmou que a religiosidade sofre desqualificações dentro do meio universitário, de modo que é encarado como um assunto proibido, como um tabu. Nesse sentido, a religião acaba sofrendo o processo moderno de privatização, mas com uma conotação mais negativa.

Tem as duas coisas. Muita gente não gosta da religião porque diz que ela atrapalha o desenvolvimento econômico e científico. “odeio”. Pra outros, por isso, é proibido se falar, não se deve falar de religião porque aqui não é lugar. Quer rezar, feche-se no quarto ou vá para a Igreja. É como os cristãos se escondendo. Agora, o espírita tem um monte. Eles praticam e falam baixinho (AGNES, 48:00)

Os atores que a professora identifica como aparentemente bem-sucedidos em conjugar as duas dimensões, a religião e a ciência, seriam os espíritas. Mas mesmo assim seriam atores que esconderiam essas práticas ao sussurarem, buscando fugir de censuras de seus pares.

Uma outra professora reafirma a necessidade de neutralidade da instituição universitária diante da religiosidade, mas que esta se perde a partir do momento em que os próprios professores – o topo da hierarquia da universidade e que deveriam incorporar os padrões morais da universidade e da civilização, de modo a simbolizar os valores de maneira integral:

Infelizmente, sim. Algumas pessoas se posicionam tendenciosamente em relação a religião das pessoas, sendo que necessariamente teriam de ter uma instituição neutra, sem escolha religiosa por ser uma instituição. Isso principalmente no nosso nível, os professores com formação acadêmica. Vejo professores fazendo comentários jocosos. Já aconteceu comigo. Tenho uma experiência de sala de aula que a aluna disse que a religião dela não permitiria que ela fizesse a atividade frente a outras pessoas. Por isso tive de marcar com ela e com o monitor para que ela fizesse a atividade dela. Não vi nenhum problema com isso, mas se todos os alunos pedissem eu não conseguiria. Talvez outros professores fizessem, os da minha unidade têm uma tendência a dar essa oportunidade do aluno. Já ouvi comentários de professores que já passaram por isso (LAURA, 32:30)

A professora conta um caso no qual a religião interferiu na sua atividade acadêmica, que é o caso desta aluna. É interessante que a professora demarca a posição pessoal dela, porque, por meio dos valores apregoados pela universidade, ela não seria obrigada a proceder do modo como procedeu, uma vez que a religiosidade poderia acabar com a neutralidade da instituição universitária, que, por natureza não poderia agir diferentemente com os seus alunos (muito menos de acordo com a opção religiosa, que seria uma escolha pessoal e deveria se restringir à dimensão doméstica). E ela ressalta que os seus colegas provavelmente fariam o mesmo, o que, ao nosso ver, indica que os professores não necessariamente concordem com todos os valores apregoados pela universidade.

Há uma distribuição igualitária no número de pessoas que percebem intolerância, mas a maioria acha que ela existe ou é possível. Isso significa que a universidade, mesmo incorporando o multiculturalismo, ainda possui um desconforto com a religião porque parece nutrir conhecimentos díspares com os que são apregoados pelas diferentes tradições religiosas.

Há a representação social do conflito no interior da universidade como sendo uma dimensão necessária na própria convivência. Mesmo que não haja o extremo do constrangimento, essa dimensão agonística está presente.

Categorização

1 – Representação moderna

- a. Objetividade
- b. Subjetividades ficam de fora
- c. Sem intolerância

2 – Intolerância

- a. Existe
 - a. Fechamento da universidade para a religião
 - b. Fechamento para culturas
- b. é possível
 - a. cientistas são intolerantes entre si
 - b. ateísmo é melhor aceito
 - c. tendência

Juntamente com a representação social de origem moderna há uma representação da universidade como intolerante. Mas há duas representações que se referem a esse assunto, que é a que afirma que existe efetivamente essa intolerância e uma outra que afirma que é possível que exista essa intolerância, mesmo que não presenciada. A primeira representação é composta por uma ideia de fechamento da universidade para o diferente de sua lógica. Assim, a intolerância é gestada no dia a dia da universidade. A segunda representação é a que afirma a possibilidade da religião sofrer intolerância, isto porque afirma que há uma intolerância entre os cientistas (que pode se expandir para a religiosidade). É importante ressaltar que alguns entrevistados afirmaram que o ateísmo, segundo os atores, é melhor aceito que outras variedades religiosas *dentro* da universidade, e que não sofrem intolerância nesse meio.

4.3.12 – Pergunta 12: laicidade e necessidade dela

A última pergunta estava relacionada com a concepção do conceito de laicidade e sobre a sua atribuição como adjetivo para a prática política - que inclui a universidade como “fornecedor” de indivíduos emancipados para fazer “rodar” esse sistema – como obrigatório para que aconteça a justiça social: “Como você definiria laicidade? Fale mais sobre a necessidade de o estado ser laico ou não”.

Como já destacamos anteriormente, o pensamento moderno responderia que a laicidade seria necessária para desligar a religião com o estado (não existindo assim uma religião oficial), para assim expulsar traços dela do ambiente público. Vamos observar que os atores basicamente concordam com a necessidade de laicidade, mas a legitimam por outro motivo. Por essa razão, vamos trazer as falas que acrescentaram aspectos a essa teorização para além da teorização da modernidade.

A primeira fala que gostaríamos de ressaltar é a de que a laicidade não deveria ser apenas o ocultamento do religioso dos espaços públicos, mas também a expressão em espaços destinados a esse fim:

Eu acho que o estado tem que ser laico, sim. Não é o papel dele definir o que é religioso, e qual deve ser a conduta da pessoa. Claro, cada estado e cada nação tem seus aspectos culturais, mas no caso do Brasil, quando se pensa a questão da laicidade, tem que se expressar livremente, mas não quer dizer que o estado não abra espaço para a manifestação da religião [...] São duas coisas, não impor e não fechar. É preciso se criar espaços onde as

pessoas possam expressar [suas religiosidades]. É um absurdo, por exemplo, numa formatura haja uma missa. Mas que esse espaço esteja presente, ou que no mínimo se abra espaço para as questões filosóficas que aproximam essas crenças, o que seria um espaço mais ecumênico. O grande papel da religião é trazer a tona os aspectos de valores, culturais, quando se fecha pra uma só se perde esse espaço, se perde o espaço da pessoa. Tudo isso se perde, por exemplo, na formatura. E acaba sendo um desserviço (LUCIANO, 45:47)

Ou seja, o espaço laico não pode se fechar para a expressão, mas sim abrir espaço para as diferentes religiosidades.

Outro ator ressalta a dificuldade de se estabelecer socialmente um estado laico, uma vez que haveria uma multiplicidade de religiões e isso causaria uma dificuldade de definir o que é o religioso, e que isso complexificaria a formulação da relação entre estado de religião:

Eu sou totalmente a favor do estado laico, apesar de achar que é uma coisa muito difícil de montar. Porque começa pela definição de religião. Se religião fosse só praticas católicas, a gente apenas retiraria essas práticas e esses dogmas do estado e da administração e tornaria o estado laico. Só que não é só a igreja católica. E isso é muito difícil porque as pessoas que gerem o estado são religiosas, e o estado são as pessoas. É muito difícil ser religioso e tomar decisões sem a carga da religião. Mas assim, eu sou a favor da laicidade. Devemos buscar isso. Ou coloca todas ou tira todas as religiões. (GREISON, 24:46)

Portanto, a laicidade mostra sua dupla natureza: a de excluir e a de valorizar, tal como afirmou o ator anterior. É importante que a laicidade realize esses dois movimentos ao mesmo tempo para que possa ser uma política considerada justa. Arriscamos dizer que a laicidade toma esse contorno duplo para atores na que estão com a sua moral inserida na era da autenticidade, na qual passa a ser importante que as pessoas tenham opções diferenciadas para poder escolher e efetivamente se tornar autêntico.

Outro ator ressalta a necessidade de a laicidade não possuir por princípio uma concepção moderna de religião, mas sim por conta de uma pluralidade religiosa que deve ser conversada justamente:

Acho que a universidade precisa sim ser, porque vivemos num país absurdamente grande, com muita diversidade. Não concordo que o Rio Grande do Sul seja um país, todos temos que sair e pessoas virem para cá. Por isso tem que ser um ambiente bom para

todos. Porque seria impossível citar uma religião para a universidade (RODRIGO, 21:00)

Em um cenário no qual uma religião se sobreponha à outras variedades que poderia deixar o ambiente “hostil” para essas outras práticas. E é justamente a laicidade que poderia não permitir essa sobreposição.

Nossa penúltima fala no tocante a esse assunto se refere a uma impossibilidade de a laicidade estabelecida como um projeto, isto por conta de uma correlação estatística enxergada por esse ator:

Vou dar uma definição bem definida, mas problemática. Eu acho que eu poderia dizer que a universidade é laica no momento em que uma determinada religião qualquer não determine as práticas ou as regras dentro da universidade. Ou seja, a universidade é independente da religião das pessoas que a compõem. Independente nesse sentido das decisões, da prática e das definições das regras. Então bom, essa é a definição, que me leva a pensar e a dizer que é uma pseudo-universidade laica, porque a gente tem aí algumas coisas, como por exemplo, teve um episódio que acho que foi 2007 ou 2006 que lá no campus do vale duas meninas resolveram andar se beijando e de mãos dadas no campus do vale. E teve uma galera que não curtiu, e mandou separar. O que tá por trás disso? Quem é que pregou que homem com homem e mulher com mulher não dá. Dá pra dizer que é particular? Não, é de um grupo da universidade. Então existe uma parcela de pessoas de lá que pensa assim. Qual a origem senão a religião? Isso mostra que a universidade não é um espaço laico, mesmo que isso não seja uma demonstração matemática. Existe ao menos um caso em que algo que aconteceu foi pautado pela religião. [seria melhor não ser assim?] A independência absoluta é impossível, porque a universidade só existe enquanto pessoas formam a universidade, é melhor que tenha uma correlação baixa, porque se for alta, não dá pra aceitar. O mesmo vale para o estado. Ele é laico? Não, nem na constituição ele é, porque ele define uma religião oficial [sic]. Tanto que não é laico, que se pegar uma nota de real, vai estar escrito “deus seja louvado”. E lembro que isso foi um problema, porque as primeiras notas do real não tinham “deus seja louvado”. Foi a primeira nota que não teve, e o pessoal chiou. Ou seja, onde está o estado laico? Agora, o que acho interessante é que a laicidade absoluta é impossível, mas é bom que haja uma correlação baixa, para que todos tenham espaço, porque no momento que uma religião tomar conta disso, acaba a democracia. No estado acaba a democracia. Na universidade, acaba a universidade (FREDERICO, 52:10)

A ligação da universidade com a sociedade impossibilitaria a execução da ideia de laicidade por completo. Uma correlação maior de envolvimento do religioso com a

prática política pode acarretar no fim da democracia. Portanto, a democracia pluralista prescinde da laicidade.

Por último, achamos por bem trazer a fala de um ator que afirma que todas as pessoas deveriam adotar a laicidade como um valor individual. Ela não poderia ficar restrita à universidade:

Pra te dizer a verdade, o que entendo por laicidade é que a religião não tem influência sobre o estado ou coisa assim. De acordo com o que eu entendo, não tem nenhum problema, de modo que a laicidade seja realmente exercida, que realmente não tenda para nenhum lado, tanto para qualquer lado quanto para uma orientação ateuista, para que não aconteça a intolerância. Aí já é outra questão, a de quem dirige a universidade precisa ser laica? Acho que cada um tem de ser laico (FABRÍCIO, 32:48)

Portanto, a laicidade, para além de ser uma política de estado, é também uma atitude coletiva que demanda colaboração. A laicidade é gestada não apenas no alinhamento jurídico constitucional, mas também seria uma questão moral que deveria ser assumido pela sociedade civil.

Há uma unanimidade – o sucesso reprodutivo ao qual nos referimos nos dados quantitativos - que o estado deve ser laico. Excluindo-se a minoria que não sabia responder, a grande maioria dos entrevistados afirma que a laicidade é essencial para que haja um acolhimento das variedades religiosas e uma não sobreposição. Isso significa que existe um universalismo pelos atores pressuposto na relação entre as religiões. Porém, fica difícil descobrir se isso ocorre por causa da alta sedimentação da representação social de laicidade do século XIX, ou se isso ocorreria por conta da atuação cristã na esfera pública, que é mais ostensiva do que de outras variedades religiosas. Creio que a segunda hipótese possa corroborar a primeira, que já é meio tradicional no território do Rio Grande do Sul.

Categorização

1 – Representação Moderna

- a. Resultado da secularização
- b. Separação Religião-Política

2 – Laicidade

- a. não permitir o predomínio de uma religião
- b. não definir o que é religioso

- c. abrir espaços para outras manifestações
- d. garantir a diversidade
- e. torna o ambiente bom para todos
- f. independência absoluta impossível na prática
- g. evita intolerância

Neste ponto podemos verificar que a laicidade não é mais um valor estritamente moderno, tal como a descrevemos em outras ocasiões. Vamos observar que neste ambiente circula uma representação de laicidade que se baseia em outras ideias, que são diferentes da ideia que motivou a laicidade original. A principal delas é a que se refere à garantia de expressão pública de outras religiosidades, para tornar o ambiente apreciável para todas essas variedades, evitando assim a intolerância. Portanto, não há um processo de secularização em curso, mas sim uma abertura para o religioso, o que pode ser considerado o contrário para algumas definições sobre o que é secularização. Ou esta abertura pode ser para os “religiosos” mais do que para o “religioso”.

4.3.13 – Breves conclusões dos dados qualitativos

Primeiramente, parece-nos interessante que as ideias da modernidade não são compreendidas como um sistema. Elas são adotadas em fragmentos pelos atores, que tomam algum pressuposto ou alguma conclusão desse sistema de maneira descontextualizada para responder a determinadas perguntas. Dentre os entrevistados cujas falas foram trazidas nesta pesquisa, não houve nenhum que expressasse de forma plena os ideais seculares constitutivos da modernidade tardia.. Este fato pode apontar para ou um sucesso das ideias modernas (que existem mesmo com a mudança do contexto) ou para uma transformação negativa dessas ideias, ao menos no caso específico do contexto pesquisado.

A maioria dos entrevistados **tem a impressão de que a maior parte dos universitários (alunos e professores) é religiosa. Isso vai contra a ideia de que a universidade pública é habitada majoritariamente por ateus**, ou que está inserida em um processo de “esclarecimento” do mundo. E mais, que esse esclarecimento estaria no abandono de ideias religiosas, encaradas como superstição. Seria necessária outra pesquisa para perceber qual seria a ressignificação da representação de esclarecimento, ou se esta já não estaria mais presente.

Parece haver mais um desconforto com o assunto religião em si, uma reserva com relação a ele, do que propriamente um repúdio à religião em si. É interessante que muitos atores podem estar confundindo esse carácter com o ambiente com a presença de uma preponderância do ateísmo. Isso porque o ocultamento ou a mera não enunciação pode ser percebido como uma negação, e muitas vezes essa percepção de negação pode conduzir a uma ideia de cristofobia, como alguns atores citaram.

O que ativa a ideia da necessidade da laicidade geralmente é a questão do medo da intolerância. Assim, o valor do humanismo parece ter se individualizado ao invés de se expandir. Passou também a ser um valor-em-si que a religião parece descentrar se esta se mistura não apenas com a política, mas também com qualquer convivência que se desenvolva em ambientes públicos. Isto traz uma aura de missão para o ambiente universitário

A religião aparece como um traço extra-cultural, que não disfruta, portanto, da mesma liberdade de expressão como os traços culturais (como já vimos nos dados quantitativos). Não significa que seja uma censura, mas sim um segredo público que tem a ver com uma espécie de **norma de etiqueta.** Assim, a identidade religiosa é silenciada (mesmo que não completamente) e as pessoas percebem isso por algum motivo e, se buscam não entrar em conflitos, obedecem a essa norma ou censuram (no sentido de se irritar ou se chatear) com quem transgride essa norma.

Poderíamos, nesse momento, utilizar a metáfora de um relógio de bolso, que permanece com a sua corda para fora do bolso. Gostaríamos de a utilizar para descrever como a religião aparece no interior da UFRGS. Os indivíduos sabem que há um relógio (a religião) no interior daquele indivíduo (o bolso) a partir da visualização da corda, mas o que buscam saber daquele aparelho não é a sua história, o modo como ele funciona internamente em seus mecanismos, nem mais nada: é a hora que está marcando. É uma informação que é descontextualizada do ser relógio, e é exatamente assim que os atores agem: eles querem saber o mínimo sobre a religião da pessoa, ao menos no ambiente da universidade. É apenas uma troca de informação, quem avança para além dessa dimensão pode acabar encontrando resistência.

A universidade, ao se associar ao ideal de profissionalização, contribuiu para a laicização de seu espaço, muito mais do que a ideia de privatização da religião. Porque os atores não enxergam a mínima relação possível entre a religião e a escolha de sua profissão, o que confirma a não estruturação da religião da vida do indivíduo que dela comunga. Talvez essa estruturação da vida esteja mais presente nas concepções de

peças que realizam o missionamento de sua opção religiosa, mas não parece ser o caso de quem opta por seguir uma carreira na universidade. A carreira pode aparecer como um valor paralelo aos valores religiosos.

A existência da ideia da laicidade é essencial para os nossos entrevistados porque há a concepção de que a religião sempre busca a desigualdade quando se coloca na esfera pública. Ela buscaria, em condições de monopólio, expandir-se e, a partir disso, dominar as outras religiões e o estado, buscando privilégios exclusivos para o seu fiel e a sua imposição totalitária. Ao nosso ver, essa concepção remete a uma concepção de religião ligada a uma atribuição para esta de características universalistas. Esse carácter universalista pode ter sido absorvido via socialização cristã. Isto porque nem todas as religiões são universalistas, mas é natural que, em um país onde o cristianismo esteve tão presente na esfera pública, se formule a religião como categoria mais ampla em termos de cristianismo, o que de fato aconteceu na fala de alguns atores entrevistados.

A Universidade se sustenta em suas atividades e em sua legitimidade através de um sagrado. Esse sagrado, na universidade moderna, foi o processo civilizador, que conduziria ao progresso. Mas os alunos já não comungam na sua totalidade mais desse sagrado. **Há um sagrado novo na universidade, que não é mais o sagrado da evidência.** É um sagrado que inclui a ideia da escolha pela profissionalização, que incorpora um objetivismo que exclui a religião ao considerá-la subjetivista.

Nesse mesmo sentido, **a laicidade adquire uma base legitimatória diferente daquela que construiu a modernidade:** esta se legitima por outras religiões, e não apenas pela prática política purificada. Assim, a separação entre a política e a religião não acontece por conta da diferença entre religião e política (até porque elas teriam afinidade), mas sim porque há uma relação religião-religião que embasa a necessidade da laicidade muito mais do que uma relação legal.

Persiste, no entanto, uma duplicidade do sujeito: o sujeito público (o cientista objetivista que é restrito à sua prática) e o sujeito privado (subjetivista e não limitado). Mas a religião já não é mais considerada como o único reino da subjetividade, porque também já se detecta a existência de uma subjetividade no interior do próprio fazer científico, que alguns atores afirmaram ser fruto de escolhas, e não apenas da apreciação do mundo físico. E esse sujeito só pode se **tornar público** a partir de uma superação de uma liminaridade, no qual a universidade contribui de alguma maneira, o que gostaríamos de investigar em futuras pesquisas.

Portanto, há o convívio entre um ideal mais moderno (e laico) sobre a universidade e um ideal de extração mais multicultural. **Nos parece que o multicultural, nesse sentido, consegue explicar melhor o ambiente universitário**, dando conta da diversidade de pensamentos que co-existem, mesmo que alguns desses pensamentos não sejam considerados multi-culturais.

Por último, foi possível perceber que alguns entrevistados perceberam diferentemente às questões do survey. Um exemplo seria a questão do constrangimento, que aparentemente foi considerada como uma situação extrema de conflito, que é antecedido por muitas outras menos graves. Assim, reforça-se a ideia da complementariedade entre as abordagens quantitativas e qualitativas, uma vez que uma permite a amplitude para se fazer induções mais abrangentes, e a outra permite a fiscalização da recepção desse estudo quantitativo.

5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa foi dedicada à compreensão das percepções dos habitantes do meio da universidade pública laica (tanto os professores como os alunos) sobre a questão da sua religiosidade enquanto estes interagem no meio universitário, em diálogo com o princípio de laicidade, previstos no documento constitucional para os espaços públicos. Assim, realizamos pesquisa quanti-qualitativa para tentar entender as representações sociais que circulam entre esses atores no ambiente de convivência, para perceber se havia a interiorização dessa norma constitucional na vivência cotidiana.

Para chegar a esse intento, “construímos” conceitualmente, no decorrer dos capítulos apresentados aqui, os três vértices das arestas que compõem nossa pesquisa: a sociologia da moral, a universidade e os atores (o nosso objeto de pesquisa, que foi onde esta investigação incidiu). As definições desses entes foi o que nos possibilitou empreender a pesquisa, e expôs os nossos pressupostos para quem vir a ler esse estudo. Assim, acerca da sociologia da moral, definimos o que é religião, o sagrado e a secularização; sobre a universidade, realizamos uma genealogia da instituição, das teorias da modernização, e a domesticação. Para chegarmos aos atores, no entanto, nos utilizamos das representações sociais, que foram coletadas a partir da metodologia descrita no capítulo 1 de nosso estudo.

Neste percurso, adotamos como referência as ideias modernas, que efetivamente foram as que fundaram a universidade como instituição modernizadora de um ponto de vista histórico e ideológico. A partir destas ideias pudemos perceber os desvios desse pensamento, apreendendo-as e apresentando-as através de representações sociais específicas, dando evidência a uma variabilidade. Estas representações foram coletadas a partir de um *survey* (cujas perguntas estão registradas no apêndice e que foram as que deram mote para o estudo qualitativo) e de entrevistas semi-estruturadas (também disponíveis no apêndice desse estudo), constituindo-se a amostra por um processo de conveniência.

Assim, pudemos refletir sobre a universidade a partir de um ângulo da sociologia da moral, ao mesmo tempo em que buscamos lançar um olhar para os atores no tocante ao modo como estes se inserem nos processos descritos nesta dissertação. Procuramos conferir voz aos próprios atores para escrutinar a sua compreensão sobre os macro-processos que perpassam os seus cotidianos, porque estes podem ser percebidos ou não.

Gostaríamos de retomar aqui algumas das ideias principais levantadas neste trabalho antes de encerrar a nossa jornada com as conclusões finais. Isto porque estas ideias podem servir para sintetizar a contribuição empírica que nosso trabalho pode ter oferecido para as áreas da sociologia da moral e para as ciências sociais da religião em geral.

A primeira dessas ideias é a de que o princípio de laicidade da CF88 – ideia extremamente bem-sucedida no ambiente da UFRGS, sendo compartilhada por quase toda a comunidade acadêmica e de maneira integral pelos atores entrevistados – não está colada com o projeto de secularização, que foi o local de origem desta ideia e que a embasou. Assim, a representação da laicidade e de sua necessidade foi ressignificada diante de um contexto em que esse projeto moderno perde força, mas não deixa de existir como ideal moral para alguns atores.

Se a representação mais antiga de laicidade se relacionava à exclusão da religião da esfera pública, essa nova laicidade se processa não a partir da exclusão da religião para incluir os sujeitos, mas sim a partir da ideia de tentar ser inclusiva do religioso. Aqui também a religião é concebida como naturalmente tendente a se expandir, mas nesse caso o importante não é que se proteja a política e o estado, mas sim que se proteja as outras religiões que nunca tomaram um contato direto com o estado. Alguns atores pensam que a laicidade seria, portanto, um ideal impossível de ser alcançado, e que apenas a proteção das variedades religiosas seria uma atitude possível.

Nesse sentido, a laicidade passa a ter uma natureza muito mais interacional, e não mais radical, no sentido de definir a religião e buscar privatizá-la para depois a extinguir. A laicidade passa a ser exercida na interação entre os atores, e se auto-exerce sem a necessidade de uma normatização jurídica, porque os atores mesmo sancionam conforme a regra é violada. Assim, a religião fica em seu lugar específico por conta da ação dos indivíduos.

Isto porque a universidade, em que pese todo o discurso moderno, de vertente civilizadora e universalista, acaba por se constituir em um ambiente multicultural de fato. Então, a universidade possui a convivência de muitas variedades culturais e religiosas, mas não há a rigor a tentativa de se hierarquizar essas crenças. E essa “manutenção” é realizada por mecanismos do próprio ambiente, e se mantém de maneira que consideramos impressionante, dado o crescente fluxo de alunos e professores que ingressam e abandonam a instituição. Mas qual seria esse ambiente?

A universidade possuiria um ambiente em que se proporcionaria a fragmentação da identidade do indivíduo. Quando na universidade ou nos espaços de convivência proporcionados por ela, a identidade religiosa se desloca para uma dimensão exterior àquela acessada pelo indivíduo no ato da interação. Se o assunto da religião é tocado durante esse ato, ele obedece à um implícito, que é o de surgir na forma de informação, ou seja, como um marcador identitário específico que se refere mais ao sujeito do que à própria religião em si. Se o ator insistir no assunto, haverá um estranhamento por parte dos outros atores, e pode haver um “debate” a partir de evidências diversas, desenvolvido em termos agressivos ou não. Nesse momento, se um ator sentir que a sua religião está sendo colocada como desprovida de evidências que autorizem sua crença, ele pode sentir um constrangimento. Isto provavelmente também se aplica a atores que presenciam discussões sobre religião de terceiros.

É interessante que a evidência à qual estamos nos referindo aqui deixou de ser aquela que foi sagrado da universidade por muito tempo, porque neste momento os atores concebem que existem outras modalidades de conhecimento que não trabalham a partir da coleta desta e da articulação do conjunto destas. Mas a presença do multiculturalismo e aproximação da universidade com o mercado de trabalho parece ter dado origem a um novo sagrado entre outros para a universidade, que não é mais o da evidência como condutora de um projeto, mas sim o do sagrado da universidade como sendo justamente a busca existencial de uma profissão, para além da mera necessidade de inserção no mercado de trabalho.

Por último, gostaríamos de fazer algumas observações acerca do fazer sociológico levantadas a partir da investigação de nosso objeto. Essas reflexões foram objetivadas pela vivência no campo, pelas entrevistas e pela transcrição das entrevistas, que é uma atividade surpreendente mesmo para quem realizou a entrevista.

Entrevistar universitários é certamente uma tarefa muito desafiante. Apesar de estes organizarem o seu pensamento com maior facilidade em relação a outros sujeitos de pesquisa, estruturam melhor suas frases e, de certa maneira, nos desafiam ao nos questionar acerca de nossos conceitos em plena entrevista. Isto sem contar as vezes em que os atores percebem a estruturação das perguntas e acabam por se tornar nossos cúmplices. Outra característica, que ao mesmo tempo é uma virtude e um defeito dos nossos entrevistados é a natureza de uma tendência analítica. Essa tendência certamente colabora para a sua percepção da conjuntura, mas também colabora para que o entrevistador em si seja também objeto de análise, e isto pode desviar um pouco o objeto

da pesquisa. Esperamos que os universitários sejam, no futuro, mais escutados menos por seus indicadores levantados do que por suas ideias acerca de assuntos ditos “metafísicos”, que muitos temem responder por conta de sua não-especialidade nesses assuntos. Que, por trás de um fazer científico que foi massificado e tecnicizado ao ponto de cientistas nunca terem questionado o realismo ingênuo, ainda há um espaço para a reflexividade, e para trocas entre as diferentes áreas. De modo que muitas vezes os atores acabaram analisando situações da mesma maneira que a análise feita a partir de nossos conceitos, o que provavelmente pode fazer parecer em alguns momentos que foram os atores que analisaram as suas falas, e não os pesquisadores a partir de suas categorias analíticas.

É possível perceber que muitas representações sociais circulam entre o meio universitário. Ele é como se fosse um “caldeirão” de representações sociais, onde estas circulam, se chocam, são aderidas e são abandonadas de maneira muito dinâmica. Tentamos aqui neste espaço a nós reservado buscar retratar essa variedade. É um primeiro passo para pesquisas futuras, uma vez que, a partir do momento em que se pode determinar divergências da modernidade, se pode estratificar melhor as variedades em relação a outros assuntos, para além do assunto da religião. Isto porque seria interessante, por exemplo, estudar o iluminismo presente nas representações dos universitários.

Por último, gostaríamos de ressaltar a contribuição que buscamos realizar para as teorias da modernização e da secularização, que são assuntos vitais para a sociologia e para as ciências da religião. Em primeiro lugar, ao contribuir com dados empíricos para evidenciar que há uma desvinculação entre modernidade e secularização, considerados como processos evolutivos que são concatenados de modo a desenhar um projeto para a humanidade como um todo. Isso porque a modernidade desembocou na pós-modernidade (ou seja lá como se escolher chamar) e a secularização desembocou com a pós-secularização, e a sua teleologicidade já se mostra inexistente a partir dessa descrição. E a co-existência entre essas representações mais “antigas” com essas representações mais “recentes” pode justamente servir para corroborar a existência dessas formas mais recentes.

Em segundo lugar, porque é possível perceber como o processo de secularização – através da laicidade - é reinterpretado para dar suporte ao pós-secularismo. Porque essa ideia foi remodelada para um contexto que é mais plural, servindo para denominar a outro fenômeno, que é o da tolerância religiosa. Esta tolerância, ao menos no espaço da universidade, passa a ser um valor dado como norma, mesmo que esta apareça como algo implícito.

Sem dúvida existe uma ressignificação. A estrutura da universidade moderna, que foi gestada em outro contexto, permaneceu a partir da assunção de outros sentidos para a sua existência. A questão é: essa mudança de sentido foi variada apenas por conta da mudança diacrônica das representações (a evolução da sociedade nos dizeres de Durkheim) ou justamente porque se trata de uma apropriação do significado de uma instituição de origem européia unicamente para obter o reconhecimento de outras nações? Porque, se existir uma apropriação desse tipo, é possível que ela tenha sido uma apropriação mais performativa do que propriamente espontânea, o que gera uma releitura que pode auxiliar nessa ressignificação. Reflexões que se reservam para o futuro.

Por último, concluímos a nossa dissertação com o desejo de que essa pesquisa não tenha um efeito inibidor das práticas que aqui levantamos. Em primeiro lugar porque não gostaríamos de “empobrecer” o objeto que tanto nos empolgou, e em segundo lugar porque isto poderia dar a impressão de que essa pesquisa não se ascentou em parâmetros empícos para futuras leituras de interessados no assunto religião.

Um terceiro elemento seria o da espontaneidade do ato, uma bandeira que Weber defendeu - ao seu ver esterilmente diante de uma lógica de mundo que avançava impreterivelmente, e que foi o motivo de seu pessimismo. Porque, certamente, quando fazemos algo de maneira espontânea, continuaremos a fazê-lo de maneira verdadeira se não percebemos o encaminhamento da ação, e isso pode deixar outras crenças nossas mais visíveis para o trabalho de percepção do sociólogo e do antropólogo. E é exatamente isto o que não pretendemos: o apontamento da prática (ou da norma, nesse caso) serviu para conhecer a universidade pública laica através de um estudo de caso, e não para coibir alguma prática ao realizar a sua crítica ao mesmo tempo em que a torna evidente para os seus praticantes. Sabemos que as práticas do grupo mudam naturalmente conforme a mudança de contexto social e do devir das representações coletivas (no nosso caso sociais) do próprio grupo, mas não gostaríamos de intervir nessa dinâmica a partir da mera compreensão desta, porque, neste estudo, não há um caráter propositivo, o que não impede que haja esse caráter em produções futuras. Apenas desejamos mostrar as representações que circulam, para que assim a sociedade possa conhecer um pouco mais as representações que muitas vezes conflituam de maneira invisível dentro dela e possam lidar com elas não no sentido de imposição de uma sobre as outras (aparentemente iguais), mas sim no sentido de gerar a deliberação entre essas representações, algo que só pode ocorrer quando se conhece os pressupostos dos pensamentos que estão em relação.

Porque alguns conceitos que são caros e essenciais à modernidade, como a dualidade público x privado, não são mais legítimos do ponto de vista moral para todos os atores, e que embasam conflitos públicos entre grupos sociais que possuem noções muito díspares sobre esses conceitos. E cada grupo recobre suas noções com o véu da obviedade, percebendo os outros grupos de modo a esconder os verdadeiros pressupostos de suas representações ou apenas lhes atribuindo pressupostos etnocêntricos, o que torna o diálogo quase impossível. Porque em outras épocas, quando uma representação social diferente das hegemônicas acabava por surgir, ou ela era silenciada publicamente ou o seu(s) formuladores simplesmente eram eliminados – afinal, o que seriam as guerras e os assassinatos senão literalmente meios de acabar fisicamente com representações (sociais, individuais e coletivas) já incorporadas em seres vivos com o intuito de que estas parem de circular, de mudar ou que simplesmente desapareçam? Ou seja, diferentemente da democracia atual, essas representações não circulavam. E cabe à sociologia iniciar esse movimento circulatório a partir das evidências que somente ela está preparada para buscar, para assim tornar esse diálogo possível ao evidenciar os pressupostos desses grupos ao buscar superar a visão individualizante.

6 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionario de filosofia. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALVES, Rozilda Neves et al. Fatores psicossociais ea infecção por HIV em mulheres, Maringá, PR. *Saúde Pública*, São Paulo, v. 36, n. 4S, p. 32-39, 2002.

ANHAIA, Bruna Cruz de. Políticas Públicas e Sociais para a Equidade: Um Estudo Sobre o Programa Universidade Para Todos. *Cadernos Gestão Pública e Cidadania*, São Paulo, v. 17, n. 60, 2012.

AVERBUCK, Lígia. *Universidade e repressão : os expurgos na UFRGS*. Porto Alegre : L&PM, 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BERGER, Peter, Luckmann, Thomas. *A construção social da realidade : tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis : Vozes, 1987.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BONILLA, José A. a transdisciplinaridade e a dimensão espiritual na educação superior. In: Anales del V Congreso de Educación Superior, 5, 2006, Havana.

BRANDALISE, Carla. Humanismo Latino. In: In: ORO, Ari Pedro (org). *Representações sociais e humanismo latino no brasil atual*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2004.

CARVALHO-FREITAS, Maria Nivalda de. Ações de adequação das condições e práticas de trabalho para inserção de pessoas com deficiência. *Psicologia para América Latina*, São Paulo, n. 19, p. 31-43, 2010.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

CATANI, Afrânio Mendes; DE OLIVEIRA, João Ferreira. *Educação superior no Brasil: reestruturação e metamorfose das universidades públicas*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CATTANI, Antonio David. *Trabalho e autonomia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CHAUÍ, Marilena. A universidade pública sob nova perspectiva. *Revista brasileira de educação*, Rio de Janeiro, v. 24, n.13, p. 5-15, 2003

CAMPENHOUDT, Luc Van; QUIVY, Raymond. Manual de investigação em ciências sociais. Lisboa: Gradiva, 1992.

CIPRIANI, Roberto. A Religião no Espaço Público. In: ORO, Ari, STEIL, Carlos Alberto. *A Religião no Espaço Público*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

CONESA, Francisco. El nuevo ateísmo: exposición y análisis. *Scripta theologica*, v. 43, n. 1, p. 547-592, 2011

CRUZ, Raimundo José Barros. Oito teses sobre processo de secularização da cultura ocidental: indicações de momentos e teóricos chave. *Espaço Acadêmico*, v. 10, n. 114, p. 141-148, 2010.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem ea modernidade. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000.

DA ROSA, Maria Inês; RUMEL, Davi. Fatores associados à candidíase vulvovaginal: estudo exploratório. *RBGO*, v. 26, n. 1, p.65-70, 2004.

DA SILVA, Tomaz Tadeu. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DE CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DULLO, Eduardo. Artigo bibliográfico após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro v. 18, n. 2, p. 379-392, 2012.

DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 2007.

_____. *A evolução pedagógica na França*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades múltiplas. *Sociologia, problemas e práticas*, Lisboa, n. 35, p. 139-163, 2001.

ENGLUND, Harri, LEACH, James. Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. *Current Anthropology*, Chicago, v. 41, n. 2, , p. 225-248, 2000.

EVANS, C. Stephen. *Dicionário de apologética e filosofia da religião*. São Paulo: Vida, 2004.

FERRATER, Mora. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GONÇALVEZ, Carlos Walter Porto. *Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*. Veracruz: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, 2002

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

_____. Croire em modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politique. *Religion et démocratie*, Paris, Albin Michel, v. 17, n. 39. p. 26-58, 1997.

HITLIN, Steven. Os contornos e o entorno da Nova Sociologia da Moral. *Sociologias*, v. 17, n. 39. p. 26-58, 2015

HÖLLINGER, Franz. Esoterismo, ciência e política: a Nova Era entre estudantes universitários. In: SIQUEIRA, Deis, LIMA, Ricardo Barbosa de. *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

HALBWACHS, Maurice; SIDOU, Beatriz. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

JONES, Susan Stedman. *Durkheim reconsidered*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2013.

MONTERO, Paula; DULLO, Eduardo. Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. *Novos Estudos*, São Paulo, v. 23, n. 100, p. 57-79, 2014.

NEVES, Clarissa Eckert Baeta. Ensino Superior no Brasil: expansão, diversificação e inclusão. In: Congresso da Associação de Estudos Latino Americanos (LASA), 2012, San Francisco. Anais Eletrônicos... Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/geu/Artigos%202012/Clarissa%20Baeta%20Neves.pdf>>

_____; KOPPE, Leonardo Renner. Processo de Bolonha: a reforma do sistema de educação superior europeu. *TOMO*, Aracaju, v. 19, n. 15, p. 15-39, 2009.

LANPLATINE, François. Penser anthropologiquement la religion. *Le religieux en mouvement*, Laval, ano 1, v. 27, n. 1, p. 11-33, 2003.

LATOURE, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?. *Horizontes Antropológicos*, v. 14, n. 29, p. 111-150, 2008.

LEWGOY, Bernardo. Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 103-116, 2001.

LOOS, Helga. *Atitude e desempenho em matemática, crença auto-referenciadas e família: uma path-analysis*. 2003. 236 f. Tese (Doutorado em Educação: Psicologia, Desenvolvimento Humano e Educação) Faculdade de Educação, Universidade Federal de Campinas, Campinas. 2003.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p.111-125, 2003.

MARTINS, Carlos Benedito. Sociologia e ensino superior: encontro ou desencontro?. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 14, n. 29, p. 100-127, 2012.

MOSCOVICI, Serge. *A psicanálise, sua imagem e seu público*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MOSCOVICI, Serge; JODELET, D. *Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história*. Rio de Janeiro: EDUERJ, p. 45-66, 2001.

MONTEIRO, Lorena Madruga. A cultura escolar católica da cátedra de sociologia nos primórdios da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 32, n. 115, p. 453-469, 2013.

MONTEIRO, Lorena Madruga. A estratégia dos católicos na conquista da sociologia na UFRGS (1940-1970). 2011. 198f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2011.

NETTO, Carlos Alexandre. Guia do estudante. Porto Alegre, 2010. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/prograd/guiaestudante/arg/GuiaEstudanteUFRGS.pdf> >. Acessado em: 02 jan 2013

NETTO, Carlos Alexandre. *Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A iniciação científica na UFRGS: um projeto institucional*. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

NOVAES, Regina. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004.

NUNES, Ana Karin. *Avaliação da comunicação universidade-sociedade: gestão de relacionamentos face aos agentes com influência*. 2012. 152 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2012.

ORO, Ari Pedro. Os universitários brasileiros e a religião. In: *Representações sociais e humanismo latino no Brasil atual: religião, política, família e trabalho*. Porto Alegre : Editora da UFRGS, 2004.

PIETTE, Albert. *Les religiosités séculières*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

PINHEIRO FILHO, Fernando. The notion of representation in Durkheim. *Lua Nova*, Campinas, v. 61, n. 30, p. 139-155, 2004.

PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e idéias. *Lua Nova*, Campinas, v. 67, n. 23, p. 15-47, 2006.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. *Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. 2012. 312 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2012.

RIBEIRO, Raquel. *O consumo: uma perspectiva sociológica*. In: Actas do VI Congresso Português de Sociologia. Lisboa: Mundos Sociais, Saberes e Práticas, 2008

ROSATI, Massimo. *Ritual and the sacred: A Neo-Durkheimian analysis of politics, religion and the self*. Farnham: Ashgate Publishing, 2012.

ROSATI, Massimo. Post-secular society, transnational religious civilizations and legal pluralism. *Philosophy & Social Criticism*, Boston, v. 36, n. 3-4, p. 413-423, 2010.

ROSATI, Massimo; WEISS, Raquel. Tradição e autenticidade em um mundo pós-convencional: uma leitura durkheimiana. *Sociologias*, v. 17, n. 39, 2015.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciências Sociais y Religión*, Porto Alegre, v. 3, n. 3, p. 27-43, 2001.

SANTOS, João Pedro dos. *A Faculdade de Direito de Porto Alegre: subsídios para sua história*. Porto Alegre: Síntese, 2000.

SOUZA, Jessé; GRILLO, André. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Minas Gerais: UFMG, 2009.

TAUSSIG, Michael T. *Defacement: Public secrecy and the labor of the negative*. Palo Alto: Stanford University Press, 1999.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2011.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques. *A religião: o seminário de Capri*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

VANDENBERGHE, Frédéric. A Sociologia como uma Filosofia Prática e Moral (e vice versa). *Sociologias*, n. 39, v. 17, , 60-109, 2015.

SILVA, V. A.; ANDRADE, L. H. C. Etnobotânica Xucuru: espécies místicas. *Biotemas*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 45-57, 2002.

WEISS, Raquel Andrade. Do mundano ao sagrado: o papel da efervescência na teoria moral durkheimiana. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, n. 40, p. 395-421, 2013.

_____. *Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade*. 2011. 280 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2011.

WOLFF, Francis. Nascimento da Razão, origem da crise. In: NOVAES, Adauto. *A crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

XAVIER, Roseane. Representação social e ideologia: conceitos intercambiáveis. *Psicologia & Sociedade*, Minas Gerais, v. 14, n. 2, p. 18-47, 2002.

7 – ANEXOS

ANEXO 1: Termo de Consentimento livre e esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O (A) senhor(a) foi selecionado (a) e está sendo convidado (a) para participar da pesquisa para a dissertação de mestrado “A posição da Universidade Laica com relação a Religião: uma análise a partir da perspectiva dos atores”, que tem por objetivo compreender o modo como o princípio da laicidade interfere na vivência religiosa das pessoas dentro da instituição universitária. Este é um estudo baseado em uma abordagem quanti-qualitativa, pois utiliza as técnicas de survey (questionário) e de entrevistas semi-estruturadas. Sua participação será no survey.

A pesquisa terá a duração de 10 meses, com o seu término previsto para a data da defesa da dissertação, ainda não marcada. Suas declarações serão tratadas de modo anônimo e confidencial, isto é, em nenhum momento será divulgado o seu nome em qualquer estudo derivado desta pesquisa. Quando for necessário exemplificar determinada situação, sua privacidade será assegurada uma vez que seu nome será substituído de forma aleatória. Os dados coletados serão utilizados somente nessa pesquisa e os resultados divulgados em eventos e/ou revistas científicas.

Sua participação é voluntária, isto é, a qualquer momento você pode recusar-se a responder qualquer pergunta ou desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com o pesquisador ou com a instituição que forneceu seus dados, como também na qual você trabalha.

O senhor (a) não terá qualquer custo ou quaisquer compensações financeiras. Não haverá risco de qualquer natureza relacionada a sua participação. O benefício de sua participação será o de aumentar o conhecimento para a área da Sociologia.

Em caso de dúvidas, entrar em contato com a professora orientadora Dra. Raquel Andrade Weiss pelo e-mail weiss.raquel@gmail.com ou/e com o mestrando Ricardo Cortez Lopes pelo e-mail rshicardo@hotmail.com.

Ao responder o questionário, você estará concordando automaticamente com esse termo.

ANEXO 2: Perguntas do Survey

1 – Qual a sua Idade? [nota para o lume: o underline eu coloquei aqui para simbolizar que a pessoa digita a resposta, e não a seleciona dentro de múltiplas opções]

2 – Qual o seu sexo?

1 –Feminino

2 - Masculino

3 – Qual é a sua ligação com a UFRGS?

1 - Professor

2 – Aluno

3 - Funcionário Concursado

4 - Mais de uma ligação ao mesmo tempo

4 – Qual é a sua área de atuação de pesquisa ou ou nas quais você assiste aulas ou ensina dentro da universidade? *

Caso você esteja em dúvida sobre qual a sua área pertence seu curso, pode acessar esse link, pressionar as teclas Ctrl e F e depois digitar sua área aqui:

<http://www.cnpq.br/documents/10157/186158/TabeladeAreasdoConhecimento.pdf>

1 - Ciências Humanas

2 - Ciências Exatas e da Terra

3 - Ciências Biológicas

4 - Ciências Sociais Aplicadas

5 - Lingüística, Letras e Artes

6 - Ciências da Saúde

7 - Setor administrativo

8 - Outros

5 - Há quanto tempo você está vinculado à UFRGS? (duração em anos)

6 - Quanto a opção religiosa, você se considera? *

- 1 - Religioso praticante
- 2 - Agnóstico
- 3 - Sem Religião e acredita em Deus
- 4 - Ateu
- 5 - Religioso não praticante
- 6 - Outro

A partir daqui há uma bifurcação que retorna para a linearidade na pergunta 8.

Se a pessoa escolher 1 e 4 a pergunta será:

7 a - Qual a sua religião?

Se escolher 4,

7 b - Como ateu, você se sente à vontade de falar sobre o ateísmo na universidade?

- 1 - Sim
- 2 - Não

8 - O princípio de laicidade é, em sua opinião, legítimo na constituição federal?

- 1 - Sim
- 2 - Não
- 3 - Indiferente

9 - Em sua opinião, a universidade é um ambiente laico?

- 1 - sim
- 2 - não

10 - Como você classificaria o ambiente universitário com relação aos vários tipos de religião?

- 1 - Hostil com relação a elas e as suas práticas
- 2 - Indiferente com relação a elas e as suas práticas
- 3 - Incentivador com relação a elas e as suas práticas

11- Para você, a relação entre ciência e religião é:

- 1 - Conflito
- 2 - Complementaridade
- 3 - Indiferença
- 4 - Depende do caso

12 - Você fala de sua opção religiosa ou da ausência dela quando está na universidade?

- 1 - sim
- 2 - não

13 – Caso você a revele sua opção religiosa ou a falta dela (as quais chamaremos igualmente de "crença" de agora em diante), você se sente constrangido?

- 1 - sim
- 2 - não
- 3 - não sei

14 - você já se sentiu constrangido em algum momento depois que você a revelou dentro do espaço universitário?

- 1 - sim
- 2 - não

15 - A universidade exerceu algum impacto sobre sua crença prévia ao ingresso nela?

- 1 - reforçou minha crença prévia
- 2 - alterou minha crença prévia
- 3 - fez com que eu abandonasse minha crença prévia
- 4 - não exerceu nenhum impacto

16 – Você tem colegas que admitem sua pertença religiosa abertamente?

1 - sim

2 - não

17 - Você diria que as pessoas que admitem abertamente sua crença ou descrença constituem uma boa parte do seu total de colegas?

1 - sim

2 - não

18 - Qual a sua opinião sobre espaços para prática religiosa na universidade pública, como locais de culto ecumênico?

1 - Concordo

2 – Discordo

ANEXO 3: Perguntas da Entrevista

- Fale mais sobre a sua pertença religiosa e a sua vida dentro da universidade. Você já presenciou contrangimentos seus ou de outras pessoas?

- Fale mais da relação (ou não relação) entre religião e ciência

- De acordo com os seus conhecimentos acumulados durante a sua vida, como você descreveria a formação histórica da instituição universitária? A religião estaria envolvida neste processo?

- Você acha que a universidade é mais habitada por pessoas religiosas ou pessoas não religiosas?

- Você acredita que a pertença a uma classe econômica específica influencie na adoção de uma religião?

- Em sua opinião, os dias atuais são ou não favoráveis ao exercício de todas as crenças?

- Que relação você estabelece entre evidência e conhecimento?

- Fale mais da mudança de sua pertença religiosa, caso isso tenha acontecido

- Sua religião influenciou em sua escolha de entrar na universidade?

- Sua religião o influenciou na escolha de seu curso?

- Em sua opinião, existiria intolerância religiosa ou científica na universidade?

- Como você definiria laicidade? Fale mais sobre a necessidade de o estado ser laico ou não.

ANEXO IV

OFÍCIO DE SOLICITAÇÃO DE ENVIO DE SURVEY

Eu, Raquel Andrade Weiss, docente do departamento de sociologia desta universidade, venho por meio deste encaminhar oficialmente um pedido de avaliação de um survey que será utilizado como ferramenta de coleta de dados na pesquisa que meu orientando de mestrado acadêmico - Ricardo Cortez Lopes - realizada no âmbito da pós-graduação em Sociologia e que se chama “A posição da Universidade Laica com relação à Religião: uma análise a partir da perspectiva dos atores”. A pesquisa tem por escopo investigar o modo como os alunos e professores religiosos se sentem e se percebem quando em contato com o princípio de laicidade da universidade pública. O survey seria realizado com a comunidade acadêmica da UFRGS (professores e alunos), mas este precisa ser enviado através de seus e-mails (para ser respondido online), aos quais somente a o órgão acionado tem acesso na qualidade de agregar os professores da entidade.

Atenciosamente,

Raquel Andrade Weiss