

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA E DO COMPORTAMENTO
RELIGIOSO EM JOVENS UNIVERSITÁRIOS

FRANCESCO SABATINI

GOIÂNIA, 2001

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA E DO COMPORTAMENTO
RELIGIOSO EM JOVENS UNIVERSITÁRIOS

Dissertação apresentada ao Curso
de Mestrado em Ciências da
Religião como requisito para a
obtenção do Grau de Mestre.

ORIENTADOR: Professor Dr. Rodolfo Petrelli

FRANCESCO SABATINI

GOIÂNIA, 2001

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
25 DE JUNHO DE 2001
E APROVADA COM A NOTA 9,0 (NOVE INTEIROS)
PELA BANCA EXTERMINADORA

1) Dr. Rodolfo Petrelli (Presidente) _____

2) Dr. Sérgio de Araújo (Membro) _____

3) Dr^a Sueli de Araújo Montesano (Membro) _____

Dedicatória

**À Roma, cidade eterna, loba
zelosa e de minha família**

**À Maria Inêz, esposa fiel e
companheira de todas as
horas**

SPQR

Agradecimentos

Ao meu orientador Dr. Rodolfo Petrelli e Dr. Sérgio de Araújo que com o “diálogo da amizade” fizeram eu manter o diálogo com Deus.

SUMÁRIO

Lista de Tabelas

Resumo

“Abstract”

1. INTRODUÇÃO.....	1
1.1 Estado da questão.....	1
1.2 Metodologia.....	7
2. CAPÍTULO I – O ATEÍSMO HOJE.....	12
2.1 Características do ateísmo contemporâneo.....	13
2.2 Uma Cultura Atéia.....	14
2.2.1 O Ateísmo Marxista.....	15
2.2.2 O Ateísmo Existencialista de Jean Paul Sarte.....	20
2.3 O Ateísmo na Perspectiva Sociológica.....	22
2.3.1 Decadência das Práticas religiosas.....	23
2.3.2 Origens Sociais do Ateísmo.....	25
2.3.3 O Ateísmo dos Jovens.....	27
2.3.3.1 As pesquisas sobre as práticas religiosas dos jovens.....	28
2.3.3.2 Pesquisas sobre opiniões religiosas dos jovens.....	29
2.4 Uma Tipologia Sociológica sobre o ateísmo.....	31
3. CAPÍTULO II – RESULTADOS E DISCUSSÃO DOS DADOS.....	35
3.1 Novos objetivos da pesquisa.....	37
3.2 A descrição da amostra.....	38
3.2.1 Distribuição da amostra em tabelas.....	39
3.3 Resultados Quantitativos Gerais.....	42

4. CAPÍTULO III – CRISTÃOS SECULARIZADOS, IGREJA INVISÍVEL.....	67
4.1 Secularização, o conceito.....	68
4.2 A secularização: conceito sociológico.....	71
4.2.1 A secularização no campo sagrado.....	72
4.2.2 A secularização no campo profano.....	74
4.3 Raízes sociais da Secularização.....	77
4.4 A sociologia contemporânea da Secularização.....	80
5. CAPÍTULO IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DIÁLOGO COMO PROPOSTA PASTORAL.....	86
5.1 Para uma ética e uma psicopedagogia do “Diálogo Pastoral”.....	86
5.2 O diálogo pastoral hoje!.....	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97
ANEXOS.....	102

LISTA DE TABELAS

01 – Commreferência à Deus.....	36
02 – Distribuição da amostra por sexo.....	39
03 – Distribuição da amostra por curso.....	40
04 – Distribuição da amostra por confissão religiosa.....	41
05 – Tipos de crenças em deus dos universitários distribuídos o sexo, curso e religião.....	42
06 – Frequência ao culto.....	45
07 – Frequência aos cultos distribuída por sexo, curso e religião.....	46
08 – Universitários e leitura bíblica.....	48
09 – Leitura da Bíblia, distribuída por sexo, curso e religião.....	49
10 – Universitários e informações.....	50
11 – Outras informações religiosas por sexo, curso acadêmico.....	51
12 – Universitários que ajudam instituições religiosas.....	52
13 – Frequência de auxílio a instituições religiosas distribuídas por sexo, curso e confissão religiosa.....	53
14 – Distribuição das atitudes e das ações filantrópicas.....	54
15 – Distribuição das atitudes e das ações filantrópicas por sexo, curso e pertença religiosa.....	54
16 – Modalidades da experiência de Deus.....	55
17 – Os universitários frente à instituição religiosa.....	60

RESUMO

SABATINI, Francesco. *Fenomenologia da Experiência e do comportamento religioso em jovens universitários*. Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 2002.

O objeto desta dissertação é o estudo do comportamento religioso dos jovens de uma Universidade do interior de Goiás, Rio Verde. Em princípio pensou-se que ao menos 5% destes estudantes pudessem ser ateus, baseados teoricamente em estudos feitos em universidades estrangeiras, uma vez que tal estudo não existe em universidades brasileiras; por isto o autor da dissertação decidiu descrever e analisar este tipo de comportamento entre os universitários. Verificou-se, contudo, no levantamento de campo efetuado, que nenhum acadêmico rioverdense nega à Deus, pelo contrário, em menos de 50,0%, o universitário vive uma experiência religiosa intensa, embora uma parcela considerável destes sejam bem secularizados. A conclusão do trabalho propõe um diálogo pastoral com o universitário a fim de mostrar a importância deste tipo de experiência quer na integração social como para o equilíbrio da personalidade humana. A pesquisa é descritiva-analítica e pretende ser o primeiro estudo, de uma série de outros, sobre o comportamento religioso do universitário goiano. Para a coleta de dados o mestrando utilizou-se de um questionário com perguntas fechadas e abertas; as perguntas abertas, foram úteis para se aprofundar nas descrições subjetivas dessas experiências. A amostra extraída foi do tipo não probabilístico acidental, uma vez que os dados foram coletados de universitários que se apresentaram voluntariamente. Uma vez tabulados e cruzados, os dados foram analisados dentro da perspectiva fenomenológica, pois este método, além de privilegiar a descrição extensa propõe, através desta mesma desvelar a essência do fenômeno.

ABSTRACT

SABATINI, Francesco. *The Phenomenology of the Religious Experience and Behaviour of Young University Students*. Goiânia, Catholic University of Goiás, 2002.

The object of this dissertation is the study of the religious behaviour of the young people of a university in the interior of Goiás: Rio Verde. At first, we thought that at least 5% of those students might be atheists, based, theoretically, on studies realized in foreign universities, since no such study exists as far as Brazilian universities are concerned. For this reason, the author of the dissertation decided to describe and analyze this type of behaviour among the university students. However, after conducting the survey, it was verified that no university student in Rio Verde denies the existence of God; on the contrary, more than 50% of the university students are living with an intense religious experience, although a considerable number of them are very much secularized. The conclusion of this work proposes a dialogue with the university to show the importance of this type of experience for social integration and the equilibrium of the human personality. The survey is descriptive and analytical, and pretends to be the first of a series of studies on the behaviour of university students in the state of Goiás. The candidate for a master's degree elaborated a questionnaire with questions that have either open ended or multiple choice answers. The open ended questions were useful for a deeper investigation of the subjective descriptions of these experiences. The example that is used is not an accidental probability, since the data was obtained from university students who presented themselves voluntarily. After being tabulated and cross checked, the data was analysed from a phenomenological perspective since this methodology, besides allowing for extensive descriptions, proposes to understand the phenomenon.

1. INTRODUÇÃO

1.1 Estado da questão

A recente publicação da encíclica papal *Ratio et Fides* trouxe à tona um velho debate que de tempos em tempos sacode a sociedade e suas instituições, ao menos para aqueles que vivem na Europa Ocidental: ciência e fé. Desde o iluminismo, quando a razão foi cultuada como a mais nobre faculdade humana, passando pela revolução industrial, francesa, a constituição dos estados nacionais, culminando com o estabelecimento dos estados laicos, as instituições religiosas, principalmente a Igreja Católica, na Europa, vem sofrendo críticas, defecções em suas fileiras e sobretudo, vem reagindo, procurando se reconstruir e recompondo-se através de uma reflexão sobre esses fenômenos e ação pastoral.

Entre os anos de 58-65 inúmeros levantamentos foram realizados em todo mundo católico sobre as práticas religiosas; isto aconteceu porque a Igreja percebeu o esvaziamento de seus templos e a queda de participação do povo em seus rituais; foram envolvidos nesses trabalhos, além de cientistas ligados à Igreja, muitos outros pesquisadores sociais que passaram a estudar o fenômeno religioso e suas ligações com todo o tecido social e cultural. Resultou desse esforço a constatação da redução das práticas religiosas nas

Igrejas da Europa e das Américas, a dessacralização do mundo, a expansão da irreligião

1. aspectos sociais envolvendo o futuro do Ateísmo.

O Ateísmo, velho problema filosófico teológico passa a ser estudado sob nova vertente, a das ciências humanas, em suas componentes culturais, sociais e psicológicas. Uma primeira aferição do Ateísmo foi feita pela revista Sondages (*apud* Acquaviva, *op. cit.* p. 76); na tabela, abaixo, são apresentadas as cifras das pessoas que não acreditam em Deus

ATEUS

Países	%
Brasil	4%
Austrália	5%
Canadá	5%
Estados Unidos	6%
Inglaterra	16%
Noruega	16%
Holanda	20%
Checoslovaquia	23%
França	27%

1 Termo emprestado de Sabino Acquaviva. Análise Sociológica Del Fenômeno do Ateísmo. In: *L'Ateísmo Contemporâneo*. Roma, Sei, 1967.

2 Principais pesquisas sobre o assunto: HOURDIN, G. La nouvelle vague croit-elle em Dieu? In: *Informations Catholiques Internationales* n° 86, 1958 p.11-20.

LE BRAS, G. *Etudes des Sociologies Religieuses*. Paris, Puf, 1955-56.

ARGYLE, M. *Religious Behavior*. Glencoe, Free Press, 1959.

PAWELCZYNSKA, A. Les attitudes des étudiants varsoviense envers la religion. In: *Archives de Sociologie des Religions*. Paris, CNRS, 1961 p.107-32.

Seguiram-se inúmeras outras pesquisas de caráter quantitativo e paroquial e um intenso debate nos periódicos da época das ciências humanas.

Não só os dados foram analisados exaustivamente, mas, sobretudo as categorias culturais, sociais e psicológicas ligadas ao estudo do fenômeno religioso foram sendo aperfeiçoadas.

Aos poucos estas pesquisas se deslocaram das instituições paroquiais e foram sendo aplicadas nos vários grupos que convivem em sociedade: nos grupos dos operários braçais, liberais, profissionais diversos e o campo mais prolífero, o educacional, onde as novas gerações seriam formadas

1.

No Brasil as pesquisas aconteceram no âmbito paroquial mensurando as práticas religiosas, patrocinadas por órgãos da Igreja Católica que foram fundados nessa época para coletar dados e subsidiar sua ação pastoral. Dada as circunstâncias históricas e sociais do país e a escassez de

3 Principais pesquisas da época:

PIN, Emile. *Pratique Religieuse et classes sociales*. Paris, Spes, 1956.

CARRIER, H. La religion des Etudiants americains. In: *Archives des Sociologies des Religions*. Paris, CNRS, 1961, p.89-105.

VAN HOUTTE, J. Pratique Dominicales urbaines et ages en Europe Occidentale. In: *Archives des Sociologies des Religions*. Paris, CNRS, 1964, p.117-82.

cientistas sociais interessados no tema pouco houve de debate e, portanto de progresso teórico

1.

A sociedade industrial e urbana constitui, na maioria das análises feitas, raiz e princípio do fenômeno Ateísmo. A racionalidade e a subjetividade se tornam a marca desta civilização. Se existe um altar para a razão na sociedade, certamente deveria ser levantado nas universidades, templos da ciência.

Assim nasceu, para o autor desta monografia o seu objeto de estudo: a vontade era medir o fenômeno ateu em um grupo de universitários do interior do Brasil, mais precisamente de Goiás, em Rio Verde.

Pesquisas anteriores feitas nas instituições educacionais indicavam haver uma certa correlação entre os índices de ateus da sociedade geral e aqueles dos estabelecimentos educacionais, sendo que os índices estudantis atingiam médias superiores àqueles dos outros grupos sociais. Se o Brasil tem uma taxa de pessoas que não acreditam em Deus de 4% ou 5%, era de se

4 FERES- Federacion Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales e Religiosas – América Latina.

CERIS – ROLIM, Francisco Cartaxo. Quelques aspects de la pratique dominicale au Bresil. In: *Social Compass*, 14 (5/6), p 457-68. Louvain (Belg.), Edit. da Universidade, 1967.

esperar, no mínimo, uma taxa igual entre os estudantes da Universidade de Rio Verde. Quem se considera ateu nesta universidade? Quais razões sustentam esta posição? Qual a taxa estatística dos universitários que tem esta posição? Como este estudante encara a religião, as instituições religiosas?

A problemática do ateísmo como questão histórica e nas suas raízes sociais, hoje, está ligada à questão também histórica e teórica da secularização.

O termo secularização, antes de tudo é polissêmico e seu uso pede, aos cientistas sociais, muita cautela. Em sua essência quer significar uma atitude, um comportamento do homem moderno que procura explicar o mundo e tudo que nele acontece, suas próprias posições, suas soluções e esperanças, seus horizontes, de modo imanente, sem recorrer ao transcendente, ao Sagrado. Este momento histórico seria o momento dos homens, depois de ter sido de Deus, na idade média. Em que sentido pode-se falar que os universitários de Rio Verde são secularizados? O que é ser secular? Qual seu vestígio na vida de cada um?

Se o objetivo geral da pesquisa é compreender o ateísmo do universitário de Rio Verde, e a possível influência que nele exerce a secularização, faz parte do objetivo também a tomada de uma atitude pastoral perante esta situação. O diálogo pode ser considerado o núcleo do Concílio

Vaticano II em sua comunicação com o mundo: relação com os cristãos não católicos, com as religiões não cristãs, com os ateus. A carta encíclica da Igreja no mundo contemporâneo (*Ecclesiam suam*), fala a respeito da necessidade do diálogo, com todos os homens e sem exceção

1.

A cultura do diálogo, o ecumenismo, o pluralismo, o respeito aos subjetivismos devem dirigir a práxis pastoral destes tempos. O espírito missionário deve corrigir suas imposturas históricas. A ideologia e a praxe da conversão devem ser substituídas por uma postura de inclusão nas diversidades dos credos e dos ritos valorizando as concretizações histórico culturais das formas religiosas. Isto, talvez represente o grande e atual problema do cristianismo católico: perseverar obstinadamente na defesa do preconceito antigo de hegemonia romana, eleita a única mediadora da salvação divina ou conviver com as outras religiões e com as formas individuais de experiências, preocupados apenas com o testemunho exemplar da própria experiência de convencidos, sem querer convencer e sem lançar anátemas, aceitando o axioma de que a verdade é um caminho entre a ortodoxia e a heterodoxia.

5 Paulo VI. *Ecclesiam Suam*. São Paulo: Paulinas, 1964.

Em síntese, pode-se dizer que o objeto de estudo desta dissertação é o ateísmo e suas formas secularizantes nos estudantes universitários de Rio Verde; é objetivo geral dela descrever este ateísmo em seus atributos e relacioná-los com o perfil do acadêmico e elaborar uma metodologia para a construção de uma pastoral do diálogo.

1.2 Metodologia

A linha adotada na presente pesquisa adere aos princípios metodológicos da fenomenologia, que é apresentada como uma ciência simplesmente descritiva da realidade, das suas variações modais e das suas formas essenciais.

Uma exigência da metodologia fenomenológica é a abstenção rigorosa inicial de qualquer a priori, expresso em forma de hipóteses científicas já esperadas em base a uma teoria já testada ou hipótese estatística, ou mesmo de uma expectativa que possa vir a interferir na autenticidade dos resultados. As hipóteses, que estão mais latentes que manifestas na

dissertação, podem ser chamadas hipóteses guia uma vez que estarão sendo sempre submetidas ao real

1. O real exprime a autenticidade dos resultados não direcionados pelos antecedentes formais, pois os contextos que dão significados a um evento mudam no tempo e no espaço e o que era verdade em uma determinada época ou cultura não necessariamente mantém hoje ou em outro contexto cultural o mesmo significado.

O método fenomenológico, como será melhor justificado no decorrer da monografia, é um corretivo para um vício sempre possível na ciência, o dogmatismo, que ocorre quando há excesso de direcionamento linear em um projeto de investigação.

A formulação de uma hipótese de trabalho pode, tenuamente ou explicitamente direcionar, com suas evidentes e coativas expectativas, os dados para os resultados esperados.

A rigor, na perspectiva fenomenológica, hipóteses podem ser estabelecidas desde que sobre espaços para aqueles resultados não previstos, mas de grande interesse e pertinência para os objetivos da pesquisa. Se a

6 Hipótese de trabalho é um termo empregado por VIOLA, Filippo. *L'inchiesta sociológica*. Roma, Edit. Universitária, 1976.

pesquisa em ciências exatas exige uma abertura para resultados não previstos, apesar do rigoroso determinismo que as dirige, esta abertura faz parte, como momento caracterizante, das ciências do espírito, regidas pelo princípio da indeterminação.

No que se refere a esta pesquisa ficar-se-á à espera de eventos e significados não agregados, mas expressivos, pela própria transparência dos fatos, cabendo apenas o registro descritivo.

Só depois deste passo a fenomenologia se conterà para dar espaço à dialética, com o seu método comparativo de tese e antítese, quando os resultados da investigação fenomenológica vigente assumirão ou a função de tese ou a função de antítese, em relação e em comparação a diferentes e antecedentes resultados de pesquisas já realizadas ou paralelas. Neste momento, também haverá uma verificação da validade das teorias propostas como explicativas ou compreensivas do evento que os dados acabaram de configurar. Velhas teorias podem vir a perder a validade, novas teorias poderão surgir: é o caminho da ciência, pois o conhecimento é parcial, progressivo e provisório.

Se os dados serão interpretados dentro dos parâmetros fenomenológicos, contudo, serão coletados empiricamente com um questionário (anexo) com perguntas fechadas e abertas. A alternância dos dois

tipos de perguntas é para atingir objetivos diferentes: com as perguntas fechadas procurou-se medir com um número grande de alunos sua posição quanto à crença em Deus, e com as perguntas abertas procurou-se, dando maior liberdade de resposta ao acadêmico, saber sua opinião sobre alguns temas pertinentes.

O campo geográfico da pesquisa foi a Universidade de Rio Verde, município localizado no centro oeste brasileiro. Caracterizado por uma economia em crescimento e evolução, se ainda região agrícola é, porem, de uma agricultura avançada, bem racionalizada. A riqueza da terra trouxe para a cidade a industria Perdigão e outras indústrias menores, abrindo um mercado de trabalho muito grande e, portanto pólo de atração de mão de obra.

Os sujeitos entrevistados foram jovens universitários da Fesurv, de ambos os sexos, com idades entre 18 e 25 anos do segundo semestre de 2000. São acadêmicos que já tinham completado três anos de universidade.

A amostra final da pesquisa foi de natureza não-probabilística uma vez que o autor do trabalho dependeu e muito da boa vontade dos alunos que se dispuseram a responder. Em princípio deveria ser uma amostra aleatória, respeitada as devidas proporções do universo, quanto ao sexo, idade, tempo de entrada na academia; mostrou-se impossível seguir as regras.

O tamanho da amostra baseou-se em um fórmula estatística para

números finitos

1 e o número final da amostra tem margem de erro de até 10,0, o que vale dizer que os resultados indicam uma tendência. Não podem ser generalizados como leis.

Os resultados finais serão apresentados em forma de tabela e, portanto segundo as regras da pesquisa quantitativa e contemporaneamente serão analisados qualitativamente.

A dissertação tem uma introdução que serve para o autor explicitar os propósitos do trabalho, as nuances metodológicas e os pormenores da coleta de dados.

O capítulo primeiro aborda o tema do ateísmo na sociedade de hoje, suas origens e características principais, suas raízes culturais, intelectuais, marxistas e existencialistas, sociológicas, o ateísmo dos jovens, terminando com uma tipologia sociológica.

O capítulo segundo apresenta a pesquisa e seus dados; a reestruturação dos objetivos do trabalho em base aos resultados da mesma e uma discussão sobre a experiência religiosa dos jovens universitários.

7 cf. TAGLIACARNE, Guglielmo. *Pesquisa de Mercado*. Atlas. p. 122 ss.

LEVIN, Jack. *Estatística Aplicada a Ciências Humanas*. Harbra p. 119 ss.

O capítulo terceiro apresenta as opiniões dos universitários sobre a religião enquanto instituição religiosa, uma análise da secularização e como este fenômeno diminuiu o espaço do sagrado na modernidade e principalmente a influência que pode exercer na universidade.

A dissertação conclui com uma reflexão pastoral salientando a importância do diálogo para uma ação, por parte das igrejas, eficaz.

2. CAPÍTULO I

O ATEÍSMO HOJE

O que motivou a construção deste capítulo é a possibilidade de ser encontrado no levantamento feito na Universidade de Rio Verde, entre os acadêmicos da Fesurv

1 um índice de ao menos 5% de ateus; uma cifra relevante se for levado em conta que acontece no maior país católico do mundo. A presente reflexão procurará mostrar as raízes filosóficas do ateísmo contemporâneo e as perspectivas sociais do mesmo.

Aceita-se, como ponto de partida, a definição verbal de Lalande para ateísmo, “ateísmo é uma doutrina que consiste em negar a existência de Deus”. (Lalande, 1947 pg. 87) e a título de explicação continua:

“A definição deste termo só pode ser verbal uma vez que o conteúdo da idéia de ateísmo varia necessariamente em correlação com as diversas concepções de Deus e de seu modo de existir. Este termo nos parece revestir

8 Fesurv é a sigla da Fundação do Ensino Superior de Rio Verde fundada em 1967 cf. COLLET, Claudino e CASTRO E SILVA, Carmem. FESURV: Sua origem, sua história. Goiânia: Renascer, 2001

antes de um valor histórico, que deve ser determinado em cada caso singular, que tem valor teórico definido”.

2.1 Características do ateísmo contemporâneo

O que causa espanto no ateísmo contemporâneo é que ele se tornou um fenômeno que compreende homens de todo nível de instrução, de todas as classes sociais, de todos os níveis econômicos, penetrou em todos os continentes e contesta todas as religiões do mundo. Pode-se dizer que esta é sua primeira característica – é um movimento de massa, um quantitativo, quando antes era um fenômeno que atingia as elites.

É um fenômeno qualitativo também, pois não se apresenta simplesmente como negação de Deus, mas se afirma como um humanismo e assume uma dinâmica militante como aconteceu nos países onde o socialismo foi implantado: Rússia, China, etc.

Uma terceira característica do ateísmo contemporâneo está na sua imediatez (Fabro, 1968), o que assume e dá força às duas anteriores. Isto é, o ateísmo hoje seria um ponto de partida e não de chegada como o foi na cultura materialista positivista “ele constitui o clima e atmosfera da cultura na qual cada um de nós se movimenta e age” (Fabro, op. cit, pg 5). Esta imediatez não deve ser entendida como uma evidência da ausência sensível de Deus, mas no sentido que a ausência de Deus “constitui a plataforma na qual se movimenta e na qual se desenvolve toda atividade social” (*idem, ibidem*). Mais ainda, Deus tornou-se supérfluo:

“mas queremos afirmar somente que Deus não existe e que é preciso tirar todas as conseqüências deste princípio (...) aceitar sem choro (...) que com ele desaparece toda possibilidade de se encontrar valores em um paraíso (céu) inteligível” (Sartre, 1945, pg. 33-35).

Uma quarta característica do ateísmo contemporâneo é sua positividade e construtividade. Com isto se quer afirmar que enquanto o ateísmo passado teórico atingia uma elite cultural e social que o levava aos salões e o mantinha guardado, com ciúme até, o ateísmo moderno atua à luz do sol, penetrando na vida pública, nos sindicatos, nas associações profissionais com o propósito explícito de confrontar todo debate religioso. “Afirma-se que o homem tomará posse do próprio ser na proporção em que expulsará de si e da sociedade a consciência de Deus” (Fabro, 1968 p.6). Por tudo isso é que se fala de ateísmo humanístico ou humanismo ateu

1. Esta é a tese de Marx e do socialismo ateu.

2.2 Uma Cultura Atéia

Ao se falar nas bases filosóficas do ateísmo contemporâneo não se quer dizer que as raízes do ateísmo podem ser colhidas tão somente através de uma reflexão filosófica, mas emergem de forma intuitiva nas ciências exatas e humanas, nas artes em geral, principalmente na literatura e no cinema, está presente nas metodologias que difundem o ateísmo e na pedagogia atéia.

É texto base do ateísmo às palavras de Nietzsche, na sua obra *A Gaia Ciência*

1, onde fala:

“A morte de Deus. Este evento de enorme significado ainda não se completou, está à caminho. O que fizemos quando rompemos a corrente que ligava a terra ao sol? Talvez que não errássemos em um nada infinito? Não servimos o sopro do vazio em nossa face? Um frio mais pungente? É como se descesse a noite, as noites sempre mais numerosas”.

10 A gaia ciência é uma obra central em Nietzsche; apareceu em 1882, um ano antes do “Assim Falava Zaratustra”, foram publicadas depois do surgimento de sua doença mental. Nietzsche opõe a Gaia Ciência ao pensamento filosófico sistemático da razão, Kant e Hegel. Nietzsche não fala “foi falado que Deus existe eu vos digo na verdade que não existe Deus. Deus está morto”. (Apud Chiavacci, 1976, p. 5)

Duas correntes do pensamento atual representam com maior força este grito de libertação: o materialismo ateu de Marx e o Existencialismo também ateu de Sartre.

2.2.1 O Ateísmo Marxista

Marx em uma carta a Feuerbach, em 11 de agosto de 1844 apontava para o fato deste ser o iniciador, aquele que introduziu a concepção do homem como ente social. Marx se une a Feuerbach para transformar a dialética hegeliana idealista no materialismo. Apesar das críticas de Marx a Feuerbach, veja as teses sobre Feuerbach (1845), é na crítica da religião de Feuerbach que Marx encontra o contributo maior: pensamentos sobre a morte e a imortalidade (1830 – anônimos), Essência do cristianismo (1841), Essência da religião (1846), Lições sobre a essência da religião (1851).

A afirmação fundante de Feuerbach é que a religião tem um caráter necessariamente e unicamente humano, pertence a todos os homens e só ao homem, mas no sentido que é produção do homem

11 FEUERBACH, Ludwinl *A essência do cristianismo*. Trad. do alemão por J. da S. Brandão. Campinas, Papirus, 1997.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. do alemão por J. da S. Brandão. Campinas, Papirus, 1989.

1.

A religião seria o momento, o maior deles, da auto consciência humana no sentido que:

“O objeto da religião (Deus) é a projeção do sujeito da religião (homem). Toda vez que o homem pensa Deus, na realidade pensa sempre e somente em si mesmo”. Objeto e sujeito na experiência religiosa são idênticos: “a essência absoluta, o Deus do homem, é a sua própria essência. O poder que o objeto tem sobre ele é, pois o poder da sua própria essência” (apud Morra, 1976 p. 35).

A religião, pois, é projeção humana. O sentimento de ser criatura limita, faz nascer o desejo de imortalidade e finitude.

Pensamento muito querido de Schleiermacher (1947) o sentimento de dependência do homem é o fundamento da religião; mas o objeto deste sentimento, isto é, do qual o homem depende e se sente depender, não é outro, na origem, se não a natureza. “A natureza é o objeto primeiro e originário da religião, como bem demonstra de modo farto a história de todas as religiões e de todos os povos”. (Feuerbach. apud Morra 1976 p. 43).

Assim a consciência do infinito (Deus) não é nada mais que a consciência do finito (homem) livre de seus limites. Toda vez que o homem

adora Deus, na realidade adora a si mesmo divinizado. A religião seria assim alienação enquanto o homem projeta em Deus suas qualidades. O cristianismo é de todas as religiões a mais antropocêntrica, já que “a fé em Cristo é a fé no homem” (apud Morra, op. cit. p. 46).

Marx age no mesmo campo de Feuerbach, mas lança sementes novas. As premissas históricas que lhe dão o fundamento da crítica à religião são o iluminismo, Hegel, a esquerda hegeliana e Feuerbach.

Já na sua tese doutoral: diferencia entre a filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro (abril de 1841); se percebe sua predileção por Epicuro como aquele que proclamou a liberdade do espírito e destruiu a fé em Deus, e como Prometeu faz troça de Deus:

“Como Epicuro gritará: ímpio não é aquele que afasta deus do povo, mas aquele que adapta as idéias da massa aos deuses”. A filosofia não deve calar-se. A profissão de fé de Prometeu: “em uma palavra eu odeio todos os deuses”, é a profissão de fé de Marx. Prometeu com sua filosofia e sofrimento é o primeiro santo e mártir do calendário filosófico” (apud, Morra, 1976, Pg.50).

Nos escritos de 1842 na Gazeta Renana, na questão hebraica em 43, Marx discutiu sobre o estado e suas instituições, principalmente a instituição religiosa; em 44 na crítica à filosofia de direito de Hegel na introdução enuncia:

“para a Alemanha a crítica da Religião substancialmente terminou, e a crítica da religião é o pressuposto de qualquer crítica” (apud, Morra, 1976, p196).

A religião é apontada como a maior fonte de alienação. Na projeção religiosa o homem procura uma salvação ilusória, enquanto submete à si mesmo a imagem reflexa de si. Vale a pena citar integralmente a primeira página deste ensaio, tal a virulência e eficácia:

“O fundamento da critica religiosa é esta: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E precisamente a religião é a consciência de si e o sentimento de si do homem que ou não conquistou ainda ou perdeu-se de si mesmo. Mas o homem não é um ser abstrato, retido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado, sociedade produzem a religião, uma consciência do mundo às avessas. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, a sua lógica em forma popular, a sua sanção moral, o seu entusiasmo. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não tem verdadeira realidade. A luta contra a religião é assim mediatamente a luta contra aquele mundo do qual a religião é a quinta essência espiritual . A miséria religiosa é por uma parte a expressão da miséria real e por outro lado um protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo impiedoso, como é o espírito de uma condição privada de espírito. Esta é o ópio do povo. A verdadeira felicidade do povo exige a eliminação da religião enquanto ilusória felicidade. A exigência de abandonar as ilusões sobre a própria condição é a exigência de renunciar a uma

condição que tem necessidade de ilusão. A crítica da religião é assim, em germe, a crítica do vale de lágrimas do qual a religião é o limbo. A religião é somente o sol ilusório que se move ao redor do homem a fim de que ele não se mova ao redor de si mesmo” (apud, Morra ,1976, p.29-30).

Definir Marx como ateu é não entender suficientemente a profundidade de sua tese. À afirmação daquele que crê Deus existe, Marx não responde Deus não existe, mas um humanismo integral, só o homem existe. O verdadeiro Deus do homem é o próprio homem. Nos Manuscritos Filosóficos, de 1844, publicados em 1932, a crítica da religião se estende à estrutura alienante do capitalismo burguês e do trabalho.

Traduzindo a crítica da religião em sua dialética dir-se-ia com Morra (1976, pg. 60).

“Tese: a religião como equivalente super estrutural da alienação econômica (Deus existe).

Antítese: ateísmo como negação de Deus (Deus não existe).

Síntese: socialismo como negação da negação, ou seja, o próprio humanismo positivo (o homem é o ser supremo)”.

Pode-se dizer que os discípulos de Marx, a sociedade soviética e os demais socialismos marxistas não são só ateus teóricos, como os pensadores que os precederam, mas são práticos, resulta de uma ação efetiva, de uma intervenção no Estado e na sociedade.

Esta posição cultural do marxismo nos finais do século XIX será reforçada pelo posicionamento da filosofia existencialista que será aqui representada pelo seu representante máximo no que se refere ao ateísmo.

2.2.2 O Ateísmo Existencialista de Jean Paul Sartre

Para Sartre os existencialistas são de dois tipos: uns são teístas – Jaspers e Gabriel Marcel e outros são ateus: Heidegger, ele mesmo e outros autores franceses. Em seguida acrescenta que o existencialismo procura extrair todas as conseqüências possíveis de uma coerente concepção atéia (Sartre, 1946)

1.

Nada mudaria no mundo mesmo se Deus existisse. Ao homem não resta senão empenhar-se totalmente para realizar-se através de sua liberdade. Esta liberdade atuando coerentemente leva à não existência de Deus, ou ao ateísmo.

O autor continua argumentado. Existe um existente no qual a existência precede a essência, igual este existente é o homem. Só em um segundo momento o homem se determina. A existência não tem caráter preciso e isto é a liberdade. O homem não se limita a possuir a liberdade, mas ele próprio é a liberdade enquanto existência não determinada. O abandono a si mesmo é a marca dessa liberdade. O homem será aquilo que conseguir fazer-se

12 Veja J. P. Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Payot, 1946.

de si mesmo. Desesperado pelo abandono e com medo encontra motivação para agir independentemente. Por estar condenado a ser livre está condenado também a não poder rejeitar a própria liberdade. A liberdade coincide com o nada do ser. Isto é, o homem é livre porque não possui um grau suficiente de ser, porque um nada o divide daquilo que ele é e será.

Estas linhas fundamentais da filosofia existencialista sartreana são suficientes para entender onde se apoia a ontologia do autor. É caracterizada pela oposição do “por-si” (pour soi) e do “em-si” (en soi). O “por si” significa o homem enquanto consciência e liberdade; coincide com o ser mutilado e enfraquecido pelo nada. O “em si” se opõe e indica o ser ao qual se nega a consciência e a liberdade, o “em si” é tão cheio de si que não existe possibilidade do nada insinuar-se. Sartre dá o exemplo da mesa para ilustrar: Desta mesa só posso afirmar que é simplesmente e somente esta mesa; na mesa reina a mais perfeita coincidência consigo mesma.

O homem se caracteriza pelo esforço de transformar o seu “por si” no “em si”. Porém está irremediavelmente condenado a falir porque o “por si” como carrega o nada não pode coincidir com o “em si” que não suporta o nada. Está, pois, o homem condenado à uma paixão fatal. O homem outra coisa não é senão aquele que quer chegar ao fundamento do ser o “em si”. Este “em si” coincide com o existente que causa a si mesmo que as religiões chamam Deus.

Deus seria considerado causa de si mesmo e isto seria contraditório, uma vez que Deus seria considerado como seu total, o “em si” pleno, que rejeita o nada, mas que está privado de liberdade e consciência, prerrogativas de Deus. Outras reflexões de Sartre o levam à negação de Deus como o da liberdade etc.

O que interessa aqui, sintetizando é que pelas teorias de Marx sociedades inteiras procuraram se transformar, pelas idéias de Sartre, a literatura principalmente, foi assaltada por um sem número de escritores exaltando a liberdade do homem e a não existência de Deus. A sociologia será a primeira das ciências humanas que procurará analisar esse fenômeno na modernidade.

2.3 O ateísmo na Perspectiva Sociológica

1

As pesquisas sociológicas sobre religião ou melhor, sobre as práticas religiosas começaram com Le Brás, na França e daí se estenderam por toda a

13 Este capítulo se fundamenta nas idéias do sociólogo italiano: Sabino Acquaviva. *L'éclissi del Sacro nella Civiltà Industriale*. Milano: Ed. DiComunità, 1971; Acquaviva, S. e Guizzardi Gustavo. *Religione e Irreligione nell'età postindustriale*. Roma, Ave, 1971.

Europa a partir de meados dos anos 50. A preocupação destes sociólogos nada mais era que a preocupação da igreja católica com a queda das práticas religiosas; muitas dificuldades se apresentaram aos sociólogos que foram sendo solucionadas um pouco por vez e das muitas análises feitas, os consensos sobre metodologias, índices e categorias com as quais analisar o fenômeno religioso paroquial, foi amadurecendo.

2.3.1 Decadência das Práticas Religiosas

As primeiras discussões que foram levadas à efeito pelos grupos de sociólogos foi estabelecer indicadores

1 para com eles chegar aos índices da religiosidade dos europeus e dos diferentes países e regiões.

Em todos os países europeus e das Américas seguiram um número muito grande de estatísticas sobre práticas religiosas.

Os indicadores através dos quais os índices seriam construídos deveriam ser o mais genéricos possíveis e ter o mesmo sentido nos diferentes espaços geográficos e ao longo do um certo tempo. As variáveis principais que compuseram estes indicadores foram:

14 G. Le Bras. *Etudes des Sociologies Religieuses*. Paris, Put. 1955-56. 2 vol.

M. Argyle. *Religious Behaviour*. Glencoe, The Free Press, 1968.

P. Liegger. *Kirchliche Statistick In Jahrbuch. Für Evangelische Kirche in Deustschand*. 1958.

Serviço Divino:

A presença na missa dominical para os católicos e do culto para as outras religiões seria uma obrigação que os fiéis destas religiões exerciam com uma certa intensidade e regulavam o comportamento.

Rituais Maiores:

Em geral seriam aquelas práticas religiosas que acompanhavam os ritos de passagem: batismo, matrimônio, funeral, escola dominical, catequese, etc. Para Igreja Católica a comunhão pascoal, confissão.

Os resultados destas pesquisas fotografaram para a época a religiosidade em cada lugar. Juntando os dados, os sociólogos, analistas destas monografias, ou melhor, sociografias, chegaram a algumas conclusões interessantes que retrataram o desencantamento do mundo, ou a cristandade escondida, ou o eclipse do sagrado ou o rumor dos anjos. Evidenciou-se um grande afastamento por parte dos europeus religiosos, das práticas religiosas e como conseqüência uma queda da intensidade religiosa na vida das pessoas.

Estes dados deixaram uma conclusão implícita ou latente, a saber, existia uma crise da religiosidade européia, uma queda do sentido do sagrado,

uma fissura que poderia deixar entrever uma certa porção de ateísmo prático que por sua vez seria função da vastidão e profundidade da crise religiosa. Toda esta realidade não servia, contudo, para esclarecer as causas e origens do ateísmo contemporâneo.

2.3.2 Origens sociais do Ateísmo

O estudo sobre as correlações entre as variáveis de prática religiosa e a estrutura da sociedade dinâmica ou mais estática, requeria análise mais aprofundada. É certo que os fenômenos religiosos formavam com os fenômenos sociais uma só rede ou tecido. Milton Yinger (1957) distinguiu quatro possíveis causas eficientes da dinâmica social que poderia influenciar o fenômeno religioso:

1. Variações nas necessidades e interesses religiosos pessoais devidos às diferenças nas tendências da personalidade de base, no nível do desenvolvimento intelectual.
2. Variações nos interesses políticos e econômicos.
3. Mobilidade e mudanças sociais.
4. Diferenças derivadas do desenvolvimento em torno do sistema religioso.

Pode-se afirmar que as reflexões feitas aqui serviam para os países da Europa e América onde de certa forma o cristianismo estava presente com os estados. Serve como ressalva que, embora o cristianismo se confundisse com as fronteiras do estado, existiram sempre grupos aqui e ali que não o aceitavam em seu todo. A intensidade da vida religiosa ou o fervor da prática não era também uniforme. Havia muitas superstições que permeavam as crenças. Como cultura, porém, a irreligião

1 pouco depois do ano 1.000, começava a aparecer. Valores profanos da arte, economia, direito, literatura e progresso técnico vai formando um espaço ambiente onde o sagrado vai sendo expulso gradualmente. Mas ainda não se pode falar de ateísmo ou irreligião.

Entre os elementos históricos o deslocamento do homem da zona rural para a urbana iria ter um papel relevante na formação de uma mentalidade laica. A vaidade crescia ao redor da classe mercantil e seu modo de agir, pensar foi formando um tecido social especial. As novas profissões que surgiam determinavam novos modos de produção e novos modos de relações sociais,

15 Irreligião aqui é tomada como sinônimo de ateísmo veja a discussão em Sabino Acquaviva e Gustavo Guizzardi. *Religione e Irreligione, nell'età postindustriale*. Roma, Ave, 1971.

mais profanas e os negócios mais desvinculados das coisas religiosas. Com a revolução industrial esta correlação entre fatos sociais e a irreligião se tornava mais forte uma vez que o desenvolvimento técnico, as melhorias em saneamento, a aceleração dos transportes e comunicações faziam nascer novas categorias sociais, artesãos, médicos, funcionários burocráticos, operários, condutores de transporte. Com Acquaviva pode-se falar:

“o fenômeno da irreligião (mesmo como ateísmo) se desenvolve em presença de uma série articulada de condições ambientais que o favorecem de um modo mais ou menos consistente, segundo uma série de circunstâncias históricas, políticas, econômicas, técnicas” (1967, pg. 95).

Assim a irreligião ou o ateísmo vai atingindo aos poucos o modo de agir e pensar desde a elite mais intelectualizada ou preparada educacionalmente até o operário que agora encontram nas associações e sindicatos o defensor de seus direitos.

Entre as correlações que saltaram fora das pesquisas feitas, pode-se dizer com Emile Pin (1961) existir forte relação entre prática religiosa e nível de instrução e prática religiosa e nível sócio-econômico, prática e profissão, prática e sexo, etc. A situação não é diversa entre os jovens.

2.3.3 O Ateísmo dos Jovens

A juventude dos anos 50/60 foi descrita ora como aberta, indiferente aos valores religiosos mesmo tendo senso do sagrado ou substancialmente religiosa como vítima de um processo secular ou voltado para uma nova religiosidade. Estas conclusões contraditórias demonstravam a complexidade da questão.

Algumas questões se impunham ao sociólogo quando trabalhava com fenômeno assim paradoxal. Além de questões técnicas como: testar a consistência dos dados quantitativos, testar as bases da metodologia, a representatividade das amostras, as validades dos conceitos sociológicos gerais e específicos; testar o quadro teórico usado; principalmente redefinir a irreligiosidade ou ateísmo dos jovens enquanto modelos de comportamentos tendo sua própria característica no âmbito da instituição ou cultura em que está inserido. Em resumo dever-se-ia precisar o sentido sociológico da irreligião ou ateísmo como valor nos grupos de jovens e também como comportamento social.

2.3.3.1 As pesquisas sobre práticas religiosas dos jovens

Iniciou-se esta resenha pelos estudos feitos nos Estados Unidos onde, de fato, estes tipos de pesquisas eram voltadas para estudantes.

Beckman (1947), já constatava que 16% dos jovens entrevistados por ele já não participavam dos rituais religiosos de sua igreja; Allport em 1948 apontava que 17% das mulheres e 34% dos homens não participavam dos rituais de sua igreja; Brown e Lowe em 1951 registravam a ausência dos jovens nos cultos na ordem de 33%; Fichter em 1952 apontava um declínio dos jovens na missa na ordem de 20%. Goldsen em 1960 assinalava que os estudantes respondiam nunca ou quase nunca participar das funções religiosas na ordem de 25%; Evans, em 1965 demonstrava que quanto mais um jovem aumentava seu nível de escolaridade, menor sua frequência nos cultos; Carrier (1961) assim comentava este grande volume de resultados para os Estados Unidos: “a prática religiosa está se tornando mais rara; ela não é conservada a não ser por uma porção reduzida de estudantes”

1.

16 Todos os autores são citados por: Giancarlo Milanesi. *L'ateismo giovanile*. In Enciclopédia dell'Ateismo Contemporâneo a cura della Pontificia Università Salesiana. Torino: Società Edit. Internazionale, 1967 p.232 ss.

Os dados para a Europa seguiam a mesma evidência constatada nos Estados Unidos.

2.3.3.2 Pesquisas sobre opiniões religiosas dos jovens

Outros estudos sobre conhecimentos, atitudes e crenças dos jovens sobre coisas religiosas vieram completar aqueles sobre as práticas religiosas.

Seguem-se dados do pensamento juvenil dos europeus

1.

Em estudo feito por Brothers (1964; pg. 235), entre os universitários ingleses constatou-se que na Universidade de Londres, 17% se declaravam ateus; na London School os Economic 40%; em Oxford em 1961, 23% se declaravam agnósticos e 11% ateus. Pilkinton, em Cardif, em 1962, registrava 15,3% de agnósticos e 8,9% de ateus.

Análogas eram as impressões para a França. Duquesne para o Instituto Francês de Opinião Pública, 1963, constatava que 8% dos jovens declaravam-se

17 Todos os autores são citados por: Giancarlo Milanese. *L'ateismo giovanile*. In Enciclopédia dell'Ateismo Contemporâneo a cura della Pontificia Universita Salesiana. Torino: Società Edit. Internazionale, 1967 p.238 ss.

sem religião e 20% daqueles que se declaravam católicos não freqüentavam a missa. Na pesquisa de Hourdin (1958) 27% dos jovens declaravam-se não acreditar em Deus.

Para a Alemanha pode-se inferir dos estudos de Wökber que a taxa de agnósticos, ateus e não crentes atingia 10%. Interessante que 56% dos estudantes que acreditavam em um Deus pessoal, 43% não sabiam dar uma definição ou descrever Deus.

Nas pesquisas de Zunini na Itália, os universitários de Pavia, 36% tinham uma concepção negativa da divindade enquanto os estudantes de Milão 5%. Em uma pesquisa de Alfassio, Grimaldi e Bertoni à pergunta: crê verdadeiramente em Deus, 34,5% responderam “Não sei, jamais pensei em tal problema”.

Outros dados sobre os valores socio-religiosos dos jovens completavam estes estudos. As conclusões de Ross, (1950) demonstravam que em grande parte a religiosidade era um fato separado do resto da vida, não influenciava as decisões fundamentais do jovem e não era usada como ajuda nos momentos difíceis. Carrier (1960 p.97) dizia que as recentes pesquisas confirmavam a impressão de uma religiosidade juvenil prevalentemente “privada”, com uma ruptura entre atitude religiosa e o resto da vida profissional,

entre fé e opiniões sociais, entre fé (quando não interiorizada) e tolerância racial.

Com Grasso poder-se-ia concluir falando sobre religiosidade dos jovens:

“a religiosidade não é entendida pelos jovens nem como orgânica concepção religiosa da vida nem como valor central ou como papel integrador da personalidade; religiosidade familiar mais que eclesial, moralista mais que dogmática” (pg. 249).

2.4 Uma Tipologia Sociológica sobre o ateísmo

Em agosto (18-22) de 1969, em Roma, aconteceu a X conferência Internacional de Sociologia Religiosa

1 na qual foram discutidas por dois dias, em mesa redonda, o ateísmo. Duas exposições se concentraram em debater, dentre as várias sugestões, as tipologias do ateísmo.

O estudo dos tipos é para o sociólogo, desde Weber, um método e uma técnica profícuos, usado para compreender a dinâmica da ação social em suas circunstâncias históricas. Isto quer dizer que, ao tipificar o ateísmo contemporâneo não interessa nesta monografia a discussão tipológica do teólogo,

18 CISR . Actes de la X Conference Internacionale. Rome, edit. CISR, 1969.

do filósofo, que procuram caracterizar o invariante do fenômeno; o que interessa aqui é a tipologia dos sociólogos que procuram tipificar o ateísmo como comportamento social ligado às estruturas da sociedade em que ele se desenvolve.

Grumelli e Bolino (*apud* CISR, 1969, p. 139) assinalaram que a visão teológica deu uma definição muito convencional ao ateísmo baseada em um conceito de teísmo muito estático; o ateísmo era visto como a face contraditória do teísmo; o teísmo seria o aspecto positivo e o ateísmo o aspecto negativo.

Do ponto de vista sociológico o ateísmo é visto em sua função positiva, enquanto propõe uma visão de mundo e de valores alternativa àquela religiosa. É fundamentada nesta visão de natureza dialética e de caráter ambivalente que os autores propõem a tipologia seguinte:

1. Ateísmo teórico: seria a negação intelectual de Deus, determinada por uma série de considerações filosóficas de cujo parâmetro deriva um sistema conceitual.
2. Ateísmo ideológico ou funcional: seria a adesão à uma visão de mundo que coloca a solidariedade humana, a responsabilidade social, no lugar da fé e participa dialeticamente com a religião à integração da cultura.

3. Ateísmo sociológico: seria a negação de Deus derivada de um comportamento social indiferente à Deus e a religião.

Crespi (*apud* CISR, 1969, pp 179) e outros acentuava que o ateísmo se tornara importante para análise uma vez que se constituía um fenômeno coletivo, não só por atingir um quantitativo elevado de pessoas, mas sobretudo pelo fato de que atitudes atéias ou valores ateus tornaram-se um modelo de comportamento coletivo; por outro lado, se apresenta para o analista como um fenômeno complexo uma vez que a atitude de negação de Deus tem contornos diferentes de conformidade com a idade do sujeito, a classe social, o nível de instrução etc. e a sociedade em que a pessoa vive.

O autor, para atender todas as necessidades sociológicas do termo, classifica o ateísmo como:

1. Ateísmo prático dos crentes: seria aquele ateísmo das pessoas que muito embora não neguem a Deus, vivem como se ele não existisse.
2. Ateísmo como consequência da indiferença: muito próximo do primeiro, a pessoa não se preocupa em negar a Deus, mas viveria de tal modo e programaria a vida de conformidade com modelos culturais.

3. Ateísmo rebelde: seria o daquelas pessoas que negam a Deus por identificá-los com a instituição
4. Ateísmo anômico: derivado da sociedade industrial e tecnológica que provocou a dessacralização do mundo e novas relações com a realidade; neste caso o ateísmo seria fruto das mudanças sociais e por isso chamado de anômico.

Nesta monografia o que se pretende verificar é se existiriam estudantes que poderiam ser considerados ateus práticos ou sociológico, isto é, pessoas que viveriam sem se preocupar se Deus existe ou não e viveriam felizes com os valores e símbolos propostos pela sociedade; ou se existiriam o ateu teórico-ideológico, aquele estudante que além de não acreditar em Deus tentaria convencer outras pessoas de sua não existência.

3. CAPÍTULO II

RESULTADOS E DISCUSSÃO DOS DADOS

O problema inicial desta pesquisa: como se configura a religiosidade em jovens universitários do interior – Rio Verde – foi pensado dentro de um quadro onde o ateísmo marcaria as opiniões destes jovens seguido pela secularização. Isto porque ainda existe um condicionamento histórico preconceituoso que a ciência desfaz a lógica do sagrado favorecendo atitudes atéias e seculares. Este preconceito tem consistência nos dados levantados: Quais as formas dos universitários administrarem o sagrado? A forma atéia, negação do sagrado teórica e prática? a forma secular, onde o sagrado pertence à esfera individual afastada da vida pública, social e ou cultural?

A primeira pergunta do questionário tinha cinco alternativas, com o propósito de medir, discriminando em um continuum a aceitação ou negação do sagrado desde o tipo “os que crêem em Deus” até “os que negam a Deus”.

A conclusão principal da pesquisa de campo apontou para os seguintes resultados: na amostra não foi encontrado nenhum ateu teórico que negue com convicção a existência de Deus; nem foi encontrado o ateu prático ou social (itens 4 e 5) todos os entrevistados aceitaram a Deus na sua essência. (tab. 2)

À primeira questão do questionário:

1º questão: Com referência à Deus o sr(a):

1. Acredita em Deus, mas não nas religiões (instituições religiosas).
2. Acredita em Deus, vive alheio à ele: em certas situações de risco pede-lhe ajuda.
3. Acredita em Deus e sem ele a vida não tem sentido.
4. Acreditar ou não em Deus é irrelevante, na minha história não tem espaço para ele.
5. Não acredita em Deus e tenta convencer os outros de sua não existência.

As respostas estão na tabela 1.

Tabela 01 – COM REFERÊNCIA À DEUS

Item 1: universitários que acreditam em Deus, não nas religiões como instituições	21,8%	
Item 2: universitários que acreditam em Deus, mas vivem alheios à ele	20,7%	
Item 3: universitários que acreditam em Deus, e ele dá sentido à vida	57,5%	
	Base	160

FONTE: FESURV. Rio Verde, abril de 2000

Os Universitários da Fesurv que acreditam em Deus são os 100%; 57,5 não só acreditam, mas acham que Deus dá sentido à vida deles; 20,7 acreditam

mas só recorrem a ele em caso de necessidade; e 21,8 acreditam em Deus mas não nas instituições. Os universitários do item 1 serão chamados de grupo A; os do item 2 de grupo B; os do item 3 de grupo C. Em base à estes primeiros resultados de campo os objetivos levantados na introdução deste trabalho foram reelaborados.

3.1 Novos objetivos da pesquisa

O objeto da pesquisa continua a ser a experiência religiosa dos jovens universitários, só que a ênfase dada ao ateísmo dos jovens universitários, por causa do resultado, passará a ser dada à experiência religiosa positiva com Deus.

O objetivo geral passa a ser formulado na seguinte proposição: descrever a experiência religiosa dos universitários do Grupo C e B (acreditam e dão sentido à vida ou recorrem de vez em quando); descrever as razões do grupo A (universitários que acreditam em Deus e não nas instituições) para não acreditar nas religiões. Continua sendo o objetivo geral da dissertação a elaboração de uma metodologia para uma pastoral do diálogo.

Os objetivos específicos ficam assim reformulados:

Dentre os universitários quem acredita mais, os homens ou as mulheres? Os de ciências humanas ou exatas? Os estudantes de origem católica, protestante ou espírita?

Os universitários da Fesurv que acreditam em Deus praticam sua religião?

- praticam freqüentando os rituais.
- praticam procurando informações religiosas (lendo bíblia, participando de encontros, lendo revistas religiosas etc.
- praticam com ações ajudando instituições religiosas ou associações filantrópicas?

O que significa as instituições religiosas para os universitários como um todo? De modo geral como os universitários descrevem a própria experiência com Deus?

3.2 A descrição da amostra

O tipo de amostra que serviu de base para a generalização dos dados foi a não probabilística, por causa de sua acidentalidade; os universitários que foram entrevistados apresentaram-se voluntariamente após o apelo do pesquisador.

A amostra se refere ao universo da Fesurv, que está na cidade de Rio Verde, considerada de grande porte, no sudoeste goiano

1.

As variáveis independentes: sexo do universitário, curso que faz (humanas ou exatas) e a religião encontram-se na amostra na mesma proporção que existem no universo.

3.2.1 Distribuições da amostra em tabelas

Na tabela 02 está registrada a distribuição por sexo dos participantes da pesquisa:

Tabela 02 – DISTRIBUIÇÃO DA AMOSTRA POR SEXO

Sexo	% dos alunos
Masculino	43.7
Feminino	56.3
Base	160

19 Segundo a firma de pesquisa Serpes que há mais de 20 anos atua no estado de Goiás cidades de grande porte são aquelas que tem mais de 45 mil habitantes; de médio porte entre menos de 45 mil até 20 mil; e de pequeno porte de 20 mil para baixo.

FONTE: FESURV. Rio Verde, abril de 2000.

O domínio feminino na universidade corresponde à realidade; as mulheres, mais do que nunca, estão lutando e ocupando os espaços públicos da sociedade brasileira e rioverdense em particular; e o que facilita esta entrada é o curso universitário; daqui a grande procura das vagas por parte do sexo feminino; a humanização das instituições, com conseqüentes reformas de valores e da prática passa necessariamente pela participação feminina.

A tabela 03 registra a distribuição dos participantes por curso, concentrados nas áreas de ciências humanas e exatas.

Tabela 03 – DISTRIBUIÇÃO DA AMOSTRA POR CURSO

Áreas de conhecimento	% de alunos
Exatas	39,7
Humanas	60,3
Base	160

FONTE: FESURV. Rio Verde, abril de 2000.

Como era de se prever o curso de humanas soma maior população estudantil, que os cursos de exatas; isto se deve ao fato de que a região de Rio Verde está fora das grandes áreas industriais instaladas, dedicando-se mais a serviços terciários, na educação, saúde, que são setores sociais que demandam mais uma formação humanista como, por exemplo: professores, educadores,

advogados, administradores de recursos humanos etc. A área de exata, se refere aos cursos de matemática, física e de zootecnia e a de humana compreende os cursos de letras, direito, história e geografia.

A tabela 04 é um demonstrativo da distribuição dos sujeitos da pesquisa por sua confissão religiosa.

Tabela 04 – DISTRIBUIÇÃO DA AMOSTRA POR CONFISSÃO RELIGIOSA

Religião	Porcentagem
Católica	66,2
Protestante	18,2
Mediúnicas	8,1
Outros	7,5
Base	160

FONTE: FESURV. Rio Verde, abril de 2000.

Os sujeitos da pesquisa se distribuem pelas seguintes religiões organizadas: católicos, 66,2%; protestantes 18,2, mediúnicas com 8,1 e outros

20 Por protestante nesta pesquisa se refere tanto aos que pertencem às igrejas reformadas históricas como aos que pertencem às igrejas pentecostais e neopentecostais. Por mediúnicas, entende-se todas aquelas confissões que acreditam no poder de se entrar em contacto com os espíritos dos mortos; tais como as espíritas, umbandistas etc.

com 7,5%. O que vem refletir a divisão das religiões entre os brasileiros, para todo território nacional, segundo as projeções feitas com os últimos dados do IBGE.

3.3 Resultados Quantitativos Gerais

Na tabela 05 a variável dependente crença em Deus esta cruzada com as varáveis independentes sexo, curso e religião.

Tabela 05 – TIPOS DE CRENÇAS EM DEUS DOS UNIVERSITÁRIOS DISTRIBUÍDOS O SEXO, CURSO E RELIGIÃO

	Sexo		Cursos		Religião			
	Masc	Fem	Exatas	Humanas	Católica	Protestante	Mediúnicas	Outros
A	14.3%	27.8%	28.6%	16.7%	27.3%	13.8%	7.7%	8.3%
B	27.1%	15.5%	21.4%	20%	21.7%	24.1%	15.4%	8.3%
C	58.6%	56.7%	50%	63%	51%	62.1%	76.9%	83.4%
Total	70	90	68	92	106	29	13	12
							Base	160

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

No primeiro cruzamento crença em Deus por sexo, pode-se perceber que os homens 58,6% acreditam em Deus enquanto as mulheres 56,7. É um

empate estatístico. Este dado de certo modo foi surpreendente porque as mulheres, de modo geral, para todo território nacional, são mais ligadas às coisas sagradas que os homens. Inesperado também, as mulheres do grupo A (27,8%) não acreditam nas Instituições religiosas enquanto os homens (14,3). Este dado vem confirmar que as instituições religiosas estão perdendo a confiabilidade que tinham.

Ao cruzar a crença em Deus com os cursos pode-se ver que os universitários que fazem ciências humanas (63,0) contra (50,0) das exatas acreditam em Deus e tem uma experiência religiosa, com ele, maior. Em princípio poder-se-ia esperar por este dado, uma vez que as mulheres, em maioria, ocupam estas vagas mais que os homens, contudo, como se observou antes, mulheres e homens pertencem ao grupo A com o mesmo índice percentual, (58,6/ 56,7). A conclusão evidente é que as pessoas que escolhem ciências humanas, como curso, tendem mais a prática religiosa que pessoas do curso de exatas.

Ao cruzar a crença religiosa com o tipo de religião professada pelos universitários, percebe-se que os universitários que são católicos 51,0% acreditam em Deus e ele dá sentido à vida, enquanto o grupo protestante atinge 62,1, o mediúnico 76,9 e os outros 83,4. Os universitários que pertencem a tipos de religiões menores, se empenham mais, na sua religiosidade que aqueles que

pertencem a grandes grupos; isto pode acontecer porque quanto maior a confissão religiosa menor o poder que esta exerce sobre seus fiéis; e, por outro lado, quanto menos segurança o indivíduo tem quanto à sua instituição mais se empenha na sua religiosidade, uma vez que a força social do grupo vem do empenho dos irmãos.

Desde Joachim Wach (1955) existiu um esforço, por parte dos estudiosos da religião, principalmente dos sociólogos, em estabelecer alguns critérios com os quais a experiência religiosa pudesse ser medida empiricamente. Para Wach (op. cit.) toda experiência religiosa pode ser medida operacionalmente em três atributos: doutrina, culto e comunhão. Vernon (1962) sugere medir a religiosidade com a : fé, crença, prática e normas éticas. Lenski (1963), em sua pesquisa sobre o fator religioso aponta: a ortodoxia, a dimensão associativa, a devocional e a comunhão e Glock (1968) distingue cinco dimensões: fé, doutrina, culto, comunhão e ética. Esta última sugestão, considerada a mais completa pelos cientistas, serviu como base para o autor do trabalho mensurar a experiência religiosa dos universitários em questão.

Na dissertação foi medido, em primeiro lugar, se o universitário acredita ou não em Deus (dimensão de fé); em segundo lugar foi medido a dimensão cultural, mediante a pergunta se o universitário frequenta ou não seus cultos e também com que intensidade (quantas vezes); depois foi medido o

esforço que o universitário faz para conhecer mais seu Deus através da leitura da Bíblia ou de outros tipos de informações religiosas (dimensão doutrinal) e por fim foi pesquisado se o universitário auxilia sua instituição religiosa ou algum outro tipo de entidade filantrópica (dimensão de comunhão e ética).

O autor do trabalho sabe das dificuldades e limitações deste tipo de análise, porém, o caminho mais seguro para se mensurar a vida religiosa de alguém com categorias mais universais e operacionais é este, uma vez que facilita a comparação entre os diferentes grupos religiosos.

A tabela 06 cruza o tipo de grupo ao qual o universitário pertence e sua prática religiosa.

Tabela 06 – FREQUÊNCIA AOS CULTOS

	Grupo A	Grupo B	Grupo C
Nenhuma vez	25.8	18.2	4.4
1/ 2	62.8	66.6	47.8
3/ 4	11.4	15.2	25.0
+ 5	—	—	22.8
Total	35	33	92

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

Os universitários do grupo C (os que acreditam em Deus , e Deus dá sentido à vida) são os que mais freqüentam os rituais: 22,3 vão mais de 5 vezes ao mês ; 25,0 de 3/4 vezes por mês; 47,8 de 1/2 vezes por mês e só 4,4 não freqüentam rituais. Enquanto os universitários tanto do grupo B como do A são menos freqüentadores: nenhum universitário vai mais de 5 vezes aos rituais; o índice de 18,2 e 25,8 não vão nenhuma vez; e a concentração deles, 66,6 e 62,8 vão de 1/2 vezes ao mês.

Dos dados acima pode-se inferir que quanto mais uma pessoa acredita em Deus (grupo C) mais ela freqüenta e quanto menos acredita menos freqüenta; o que equivale dizer que quem acredita aumenta sua crença freqüentando mais que os universitários de outros grupos.

A tabela 07 mostra a freqüência aos cultos distribuída por sexo, curso e religião.

Tabela 07 – FREQUÊNCIA AOS CULTOS DISTRIBUÍDA POR
SEXO, CURSO E RELIGIÃO

Prática religiosa por mês	Sexo		Curso			Religião		
	Masc.	Fem.	Exatas	Humanas	Católica	Protestante	Espírita	Nenhuma
Nenhuma	21.0	4.4	17.7	4.3	8.5	3.8	7.7	41.6
1 – 2	55.7	56.6	56.6	53.7	64.1	24.5	69.2	58.4
3 – 4	20.0	17.7	13.3	25.7	18.9	24.5	15.5	—
+ 5	2.3	21.3	12.4	14.3	14.5	37.2	7.7	—
Base	70	90	68	92	106	29	13	12

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

As mulheres, 21,3 freqüentam mais de 5 vezes enquanto os homens, 2,3; as mulheres, 17,7 vão mais de 3/4 vezes enquanto os homens 20,0; pode-se concluir pelos dados principais que as mulheres são mais freqüentes às suas igrejas que os homens.

Quanto ao curso, os universitários de ciências humanas freqüentam 14,3 (mais de 5 vezes) e 25,7 (de 3/4 vezes) enquanto os de ciências exatas freqüentam 12,4 (mais de 5 vezes) e 13,3 (de 3/4 vezes). Os universitários de ciências humanas freqüentam mais que os de ciências exatas.

Os universitários protestantes freqüentam mais sua igreja, 37,2 (mais de 5 vezes) e 24,5(de 3/4 vezes) seguidos pelos católicos, 14,5 (mais de 5 vezes)

e 18,9 (de 3/4 vezes). Pode-se explicar estes dados pela liderança forte que os pastores exercem sobre os fiéis das igrejas reformadas; por outro lado as religiões mediúnicas não tem tradição de chamar os fiéis para uma participação quotidiana.

Na tabela 08 e a tabela 10 procuram mostrar a adesão cognitiva do universitário à sua crença.

A leitura da Bíblia, pela tradição cristã do povo brasileiro, é usada como indicador do esforço que a pessoa faz para melhor conhecer a vontade de Deus e indica uma mais intensa adesão à crença em Deus, pois exige uma compreensão maior das doutrinas e empenho em colocar a palavra de Deus na vida.

Tabela 08 – UNIVERSITÁRIOS E LEITURA BÍBLICA

	Grupo A	Grupo B	Grupo C
Lê	11.4	15.2	54.3
Já leu	17.2	57.6	23.9
Não lê	71.4	27.2	21.8
Total	35	33	92

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

Pelos resultados da tabela 08 pode-se ver que os universitários do Grupo C 54,3 lêem a bíblia, 23,9 já leram; enquanto do grupo B 15,2 lêem e 57,6 já leram; do grupo A 71,4 não lêem e não leram. Quanto mais um universitário acredita em Deus mais ele procura aumentar sua crença com a leitura da Bíblia.

A tabela 09 mostra a relação entre a leitura bíblica por sexo, curso e religião.

Tabela 09 – LEITURA DA BÍBLIA, DISTRIBUÍDA POR SEXO, CURSO E RELIGIÃO

	Sexo		Cursos		Religião			
	Masc	Fem	Exatas	Humanas	Católica	Protestante	Espírita	Nenhuma
Lê	22.8%	47.8%	28.6%	43.4%	28.3%	65.5%	69.2%	8.4%
Já leu	35.7%	24.4%	28.6%	30.0%	28.3%	24.2%	15.4%	66.6%
Não lê	41.5%	27.8%	42.8%	26.6%	43.4%	10.3%	15.4%	25.0%
Base	70	90	68	92	106	29	13	12

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

As mulheres 47,8 lêem mais a bíblia que os homens, 22,8.

Os que cursam ciências humanas 43,4 lêem mais a bíblia que os que cursam exatas 28,6. Os protestantes 65,5 lêem mais a bíblia que os católicos 28,3.

Estes dados já eram esperados. A mulher lendo mais que o homem, porque a mulher, desde o Brasil colônia, sempre se empenharam mais nas coisas de Deus que os homens. Era lá, que ela, excluída de todo processo de produção podia encontrar um espaço para ser respeitada e cumprir um papel. Os universitários da área de humanas, lêem mais, porque talvez, voltados para a leitura de obras literárias, tenham adquirido hábito maior. Os protestantes mais que os católicos também era esperado; desde a implantação da reforma no Brasil é que os brasileiros conheceram a importância da leitura da bíblia na vida do cristão. Basta ver que, indiretamente este costume fez com que entre os protestantes sempre houvesse um índice quase zero de analfabetismo.

Outras leituras religiosas e informações completam a busca de Deus na vida daqueles que além de crer, dão sentido à vida (grupo C). A tabela 10 procura medir o fato.

Sexo	Cursos	Religião											
		Masc	Fem	Exatas	Humanas	Católica	Protestante	Espírita	Nenhuma				
Sim	47.1%	61.1%	52.9%	56.7%	54.7%	65.5%	76.9%	8.3%					
Não						52.9%	38.9%	47.1%	43.3%		45.3%	34.5%	23.1%
Base						70	90	68	92		106	29	13

Tabela 10 – UNIVERSITÁRIOS E INFORMAÇÕES

	Grupo A	Grupo B	Grupo C
Sim	28.6	27.2	75.0
Não	71.4	72.8	25.0
Total	35	33	92

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

Como pode ser percebido, no grupo C 75,0 dos universitários se interessam em buscar outras informações religiosas enquanto 71,4 do Grupo A e 72,8 do grupo B não buscaram outras informações religiosas.

Em síntese pode-se dizer que quanto mais um grupo se caracteriza como religioso mais ele busca Deus através de leitura ou outras informações.

A tabela 11 completa a informação anterior.

Tabela 11 – OUTRAS INFORMAÇÕES RELIGIOSAS POR SEXO, CURSO ACADÊMICO E RELIGIÃO

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

As mulheres 61,1 mais que os homens 47,1 buscam outras informações religiosas.

Os universitários de ciências humanas 56,7 e os de ciências exatas 52,9 buscam de maneira igual estas informações.

Entre as diferentes confissões religiosas, os espíritas 76,9 e os protestantes 65,5 buscam mais informações religiosas que os católicos 54,7. Estes dados parecem indicar que a lembrança de Deus para os católicos acontece de maneira quase espontânea na vivência e nos espaços sociais da maioria dos rioverdenses.

Uma vez mensurado o empenho cognitivo do universitário para conhecer mais seu Deus e crescer como ser religioso, procurou-se medir também o agir e a comunhão religiosa e universal dos acadêmicos nas perguntas tabuladas entre as tabelas 12 a 15.

Tabela 12 – UNIVERSITÁRIOS QUE AJUDAM INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS

	Grupo A	Grupo B	Grupo C
Sistematicamente	20.0%	22.1%	22.8%

Ocasionalmente	42.8%	51.5%	69.5%
Nunca	37.2%	26.4%	7.7%
Total	35	33	92

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

Os universitários que ajudam as instituições religiosas com trabalho, dinheiro, somando sistematicamente e ocasionalmente, os do grupo C atingem o percentual de 92,3 enquanto os do grupo B 73,6 e os do grupo A 62,8. Pode-se afirmar existir também uma correlação entre intensidade de crença em Deus e auxílio ao próximo.

Complementando a informação anterior percebe-se pela tabela 13 que unindo ocasionalmente com sistematicamente as mulheres, 78,9 e homens, 81,3 auxiliam as instituições religiosas de maneira igual. Os universitários de ciências exatas, 85,7 mais que os de ciências humanas 75,6. Inúmeras razões podem explicar o fato sem esgotar as interpretações, desde melhor condição sócio-econômica até o fato de que usando mais o raciocínio e menos a emoção os alunos deste segmento priorizam a ação mais que a emoção.

Tabela 13 – FREQUÊNCIA DE AUXÍLIO A INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS DISTRIBUÍDAS POR SEXO, CURSO E CONFISSÃO RELIGIOSA

	Sexo		Cursos		Religião			
	Masc	Fem	Exatas	Humanas	Católica	Protestante	Espírita	Nenhuma
Sistematicamente	18.5%	21.1%	15.7%	23.4%	20.7%	24.1%	23.1%	—

Ocasionalmente	62.8%	57.8%	70.0%	52.2%	58.6%	51.8%	61.5%	91.6%
Nunca	18.5%	21.1%	14.3%	24.4%	20.7%	24.1%	15.4%	8.4%
Base	70	90	68	92	106	29	13	12

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

A tabela 14 procurou medir não só a disposição do crente em Deus auxiliar seus irmãos de instituições religiosas mas mesmo abrir-se para ajudar outras instituições de tipo filantrópica, o que poderia auxiliar o analista a entender a extensão do humanismo nestas pessoas.

Tabela 14 – DISTRIBUIÇÃO DAS ATITUDES E DAS AÇÕES
FILANTRÓPICAS

Atitudes	porcentagens
Sistematicamente	12,0
Ocasionalmente	46,0
Nunca	42,0

FONTE: FESURV. Rio Verde, abril de 2000.

Somando sistematicamente com ocasionalmente, 58,0 estão abertos à este auxílio enquanto 42,0 nunca auxiliam.

Este dado é complementado pela tabela 15.

Tabela 15 – DISTRIBUIÇÃO DAS ATITUDES E DAS AÇÕES
FILANTRÓPICAS POR SEXO, CURSO E PERTENÇA RELIGIOSA

	Sexo		Cursos		Religião			
	Masc	Fem	Exatas	Humanas	Católica	Espírita	Protestante	Nenhuma
Sistematicamente	7.2%	15.5%	5.7%	16.7%	9.4%	46.1%	6.9%	8.4%
Ocasionalmente	38.5%	52.2%	50%	43.3%	52.8%	15.4%	48.3%	16.6%
Nunca	54.3%	32.3%	44.3%	40%	37.8%	38.5%	44.8%	75.5%

Base70906892106291312

Mulheres 67,7 auxiliam mais que os homens, 45,7. Os universitários das ciências humanas, 60,0 e os de ciências exatas 55,7 auxiliam as instituições filantrópicas de maneira igual. Os católicos, 62,2 e os espíritas, 61,5 auxiliam mais que os protestantes, 55,2 e os de outras religiões 24,5. A tradição católica assistencialista pode explicar este fato.

A última pergunta do questionário (vide anexo) procurou medir, de modo mais profundo e livre a experiência religiosa do universitário com uma pergunta aberta. Ao codificar as respostas chegou-se às seguintes conclusões

(tabela 16).

Tabela 16 – MODALIDADES DA EXPERIÊNCIA DE DEUS

Experiência de Deus	%
1) Oferece paz do Espírito – aproxima-nos a Deus – é auxílio nos momentos difíceis de angústia	28.3
2) Na oração posso fazer contas com Deus	24.9
3) É a minha fortaleza, por isso é digno de louvor	14.9
4) A experiência atuando na comunidade e na Igreja	9.0
5) A experiência fazendo caridade	5.3
6) O vivo na intimidade do meu coração	4.3
7) É a minha auto-estima... ele é a minha cura... fortalece a minha auto-estima	8.6
8) Vivo afastado dele, mas sinto falta	4.7

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

O maior índice de respostas indica que a união pessoal com Deus traz, para a pessoa a paz de espírito, 28,3%.

“Sinto Deus em minha vida a todo momento, todas as horas; é uma enorme paz que me inunda e fica comigo o dia todo” (entrevista 109).

O dia fica mais fácil de ser enfrentado.

“A presença desta fé em Deus me deixa forte e disposto: a paz que me traz e a tranqüilidade faz com que eu viva mais feliz até no meu trabalho” (entrevista 34).

Até a família fica contagiada por esse clima de tranqüilidade.

“Não procuro a perfeição em minha religião, procuro Deus e ela me dá; esse Deus que eu tenho além de me dar força me conforta, sossega que até minha família quando me vê tristonha pede para eu freqüentar mais minha comunidade” (entrevista 14).

Não interessa o momento em que a vida esta passando, a presença de Deus sempre conforta.

“Eu tenho tribulações, mas gosto de sentir Deus nos momentos mais quotidianos da vida; no dia a dia, no silêncio desce em minha alma uma imensa tranqüilidade”(entrevista 8).

Mas nos momentos de tribulação esta presença se torna forte, marcante, reconfortante.

“Aprendi a entrar em contacto com Deus quando era mais novo e tinha me mudado para Rio Verde; passei por muitas tribulações: falta de emprego, dinheiro, amizade; minha cabeça já acordava quente; devagar, rezando muito fui encontrando uma paz interior que fez eu superar com o tempo tudo isso” (entrevista 73)

A paz, a tranqüilidade que a experiência religiosa trouxe à alma daqueles que praticaram sua fé, levou a mente de todos eles a um sentimento de segurança e de certezas ancorada na transcendência divina que garantiu estabilidade e firmeza nos acontecimentos tempestuosos da vida.

Depois do sentimento de paz interior, vem em segundo lugar nomeado pelos universitários, a oração com 24,9 de indicações, como experiência religiosa importante.

Rezar faz a vida ter sentido.

“Fiquei muito tempo sem ir à igreja, mas nunca deixei de rezar em casa, com meu marido e filhos; meus filhos confiam em Deus por isso; é uma

força danada a oração; tudo fica muito claro, com muito sentido; até esta vida dura que vivemos” (entrevista 7).

Rezar faz a pessoa escutar Deus.

“Quando estou perdida nas minhas correrias da vida, parou um pouco e faço uma oração com muita fé, e a sombra de Deus, passa a estar de meu lado” (entrevista 23).

Rezar faz o homem ficar forte.

“Muitas vezes passando por sofrimentos, que sendo visto por alto, pode fazer uma pessoa sucumbir, busco a Deus no meu interior e oro, falo com ele; eu fico tão poderoso que não tenho medo de enfrentar nada; pode vir o que for que eu rebato” (entrevista 30).

A prece, atitude do crente é o momento sublime do vínculo entre o céu e a terra. E o homem que abre uma fissura na eternidade com sua finitude e mergulha no oceano da transcendência, do mistério, do sublime. Nesse encontro maior a pessoa, imanente, se torna Deus e Deus, o transcendente se faz homem.

O terceiro item, Deus é digno de louvor, 14,9 assinala uma das dimensões que caracteriza a maturidade da experiência religiosa, o sentimento de louvor.

“Quando saio de casa, todos os dias depois de ter ido aos cultos, tenho vontade de sair cantando e dançando para louvar a Deus e dizer para todo mundo como é bom ter Deus como companheiro” (entrevista 122).

Quanto maior é a união com Deus mais a vontade de contar suas maravilhas.

“Fiquei muito tempo afastada da cara de Deus; quando me converti e voltei a freqüentar a nova igreja, porque me converti, encontrei o Deus que sempre procurei; aquele que se agradece o que se tem; quanto mais tenho mais agradeço e tenho; esta é minha prosperidade, amar muito e sempre tenho mais louvor e o que agradecer” (entrevista 53).

Louvar ou agradecer à Deus é ter consciência de criatura diante do criador.

“Eu procuro só louvar à Deus; quem sou eu para pedir alguma coisa para ele; ele já deu demais para mim: deu a vida, a saúde, uma grande família, pai mãe, irmãos; me deu uma comunidade legal; o que posso pedir, nada; só louvar o criador” (entrevista 41)

Nos fragmentos das entrevistas pode-se perceber que em essência o homem pela oração reconhece a presença absoluta de Deus, após sentir-se como criatura. Estas dimensões maduras da experiência religiosa, pode ser condensada em uma única atitude, a presença orante da criatura em frente a seu criador.

As demais indicações cobrem desde a comunidade, 9,0, a caridade ao próximo, 5,3, a intimidade do coração, 4,3, fortalecimento da auto-estima, curando 8,6.

Depois de trazer a opinião dos universitários contando a própria experiência religiosa a dissertação expõe o que estes sujeitos pensam a respeito da instituição religiosa. Na tabela 17 foram classificadas as respostas dos entrevistados.

Tabela 17 – OS UNIVERSITÁRIOS E A INSTITUIÇÃO

RELIGIOSA

	%
É importante na busca de Deus. Prega a palavra e dá assistências aos pobres	30.4
Existe muita ganância, exibicionismo e comercialismo	25.4
Existem muitas rivalidades entre elas	12.2
São importantes para praticar a virtude	9.6
A instituição religiosa é ultrapassada	4.2
Possuem um lado corrupto	4.2
São mal dirigidas	3.0
Põem um freio moral	3.0
Outras: são omissas, fechadas e dogmáticas	5.0
Não são importantes	3.0
Total	175

FONTE: FESURV Rio Verde, abril de 2000.

Nas palavras dos universitários a religião como instituição religiosa seria:

“Todas tem um único fundamento que é chegar à Deus, todas elas neste ponto tem sua verdade”(entrevista 60)

*“Algumas exageram, e acham que são as únicas que salvam”
(entrevista 32).*

Nesta contradição constante é que os universitários exprimiram suas opiniões.

Para os que vêm a instituição religiosa como positiva para a vida do homem teríamos 43,0 das indicações e os que vêm em sua função negativa são 57,0.

Sentida em sua função positiva a religião como instituição seria:

“Com a religião aprendemos a estudar a bíblia, a conhecer o verdadeiro sentido da vida; através dela nos aproximamos mais de Deus e nossos filhos aprendem a ver Deus também” (entrevista 45).

“Deve haver a instituição religiosa para que esta fale do amor de Deus, independente do nome que ele tenha; sem a instituição religiosa o homem não é nada; o homem sem Deus seria vazio e melancólico” (entrevista 13).

A prática da religião é feita por meio da instituição que dá proteção também.

“Leva a paz aos lares, estas instituições são como casas de Deus; são elas que mostram para as pessoas o verdadeiro espírito das coisas, cada uma com seu estilo” (entrevista 68).

“A instituição religiosa, qualquer seja, facilita nosso encontro com Deus, apesar das diferenças entre elas, isso é comum à todas”. (entrevista 11).

É nas instituições religiosas que se aprende a caridade.

“Acredito que elas estejam preocupadas em auxiliar o próximo conforme os ensinamentos da bíblia; elas também ensinam um caminho melhor” (entrevista 5).

“A instituição é importante porque quando a sociedade, o estado não dá conta de proteger os cidadãos, são as igrejas que fazem campanha para arrecadar vestuários, alimentos e outros bens para ajudar a população” (entrevista 38).

“As instituições apesar de ter coisas ruins tem muitas coisas boas. São compostas por pessoas voluntárias que amam a Deus e querem mostrar que amam os homens; são pessoas que dedicam sua vida para isso” (entrevista 75).

É através dos ensinamentos das instituições que se aprende a justiça.

“A instituição religiosa é muito importante, pois além de amenizar o sofrimento de muitas pessoas ela também civiliza; porque ela é mais obedecida que a justiça ou seja as pessoas temem mais contrariar as leis de Deus, com medo do que possa acontecer após a morte que a lei dos homens” (entrevista 4).

A instituição facilita a integração das pessoas.

“O amor de Deus aproxima as pessoas de forma tal que se existisse mais amor de Deus as pessoas não estariam cometendo barbaridades” (entrevista 29).

As instituições religiosas cumprem uma função social e espiritual.

“É sempre bom apoiar-se em uma religião; tanto nos momentos felizes como nos momentos tristes” (entrevista 18).

“As instituições religiosas servem para nos auxiliar em coisas materiais; mas o importante dela é atender as coisas espirituais; falar da misericórdia de Deus, o amor e o perdão” (entrevista 101).

Pode-se concluir que a religião como instituição religiosa deveria

“Transmitir a todos os homens tudo que existe de fraterno, paz, tranqüilidade, amor, caridade e a salvação de Deus” (entrevista 14).

Como foi dito, se existe uma representação positiva das instituições religiosas entre os universitários, existe também uma negativa (57,0% de indicações).

Os universitários falam de certa exclusividade que a instituição quer ter

“Algumas instituições religiosas exageram achando que são as únicas que salvam” (entrevista 19)

“Infelizmente no meu ponto de vista, acho que hoje vivemos uma época muito ruim, pois quando procuramos a Igreja para orarmos o que escutamos é uma instituição difamando a outra” (entrevista 33).

“Não gosto do fanatismo que pregam” (entrevista 49)

Falam também do poder conservador que exercem

“As instituições como um todo são muito tradicionais e de certa forma até arcaicas; são contra tudo que existe de novo” (entrevista 74).

E como agência de controle social.

“As igrejas ameaçam muito a gente com o inferno” (entrevista 41).

“O diabo esta trabalhando muito hoje, parece que tudo de mal que está acontecendo é por força do diabo que tem o mesmo poder de Deus ao contrário” (entrevista 15).

A grande reclamação da religião como instituição ocorre quando os universitários falam dela e de sua ligação com a parte econômica.

“Muitas instituições nos deixam tristes, pois o nome de Deus está sendo usado para ganhar dinheiro; a igreja esta virando comércio e um comércio desonesto” (entrevista 35)

“A única coisa que vejo nas instituições é a corrupção; a única coisa que exigem quanto tem um evento é a renda final; pedidos de ofertas, díizimos à pessoas que na maioria são pobres” (entrevista 17).

“As instituições religiosas tem se afastado de seu maior dever que é ajudar as pessoas na vida espiritual; a maioria das instituições esta se aproveitando da fragilidade e dos problemas do povo para obter lucros, ou outros tipos de vantagens; as igrejas hoje são máquinas de fazer dinheiro” (entrevista 84).

Mas o pior das instituições é que

“Tentam iludir as pessoas com falsas revelações e aí obtém maiores lucros (entrevista 3).

“Abusam da ingenuidade das pessoas com falsas promessas e sempre tirando o dinheiro do povo” (entrevista 98).

Pode-se afirmar, finalmente, sintetizando os resultados da pesquisa de campo que: os universitários de Rio Verde, acreditam em Deus (grupo C e B) e nas instituições religiosas 78,2 enquanto 21,8 acreditam em Deus mas tem restrições à religião; tanto homens como mulheres acreditam em deus com índices percentuais semelhantes; os universitários das ciências humanas acreditam em Deus com índices superiores aos de ciências exatas; entre os protestantes e espíritas é mais elevado o índice dos que acreditam em Deus e dão sentido à vida.

A crença em Deus (fé) isolada não mede a totalidade da experiência religiosa de alguém, mas conjugada com outros indicadores, como a prática litúrgica, o desejo de se conhecer mais a Deus, a ação social do agente alicerçada na fé dizem não só sobre a direção da pessoa, para Deus ou não, mas sobretudo sobre a intensidade desta adesão.

Pelos dados, sintetizando, pode-se dizer que os que mais acreditam (grupo C) mais freqüentam seus rituais; as mulheres mais que os homens; os de ciências humanas mais que os de ciências exatas; os protestantes mais que os católicos.

Os que mais acreditam em Deus buscam conhecer as coisas religiosas tanto nas fontes bíblicas como em outras; as mulheres mais que os homens, os de ciências humanas mais que os de exatas e os protestantes mais que os católicos.

Quanto à ação, ou abertura para os outros, quanto mais os jovens acreditam em Deus (grupo C) mais ajudam tanto as instituições religiosas quanto outras instituições; mulheres ajudam mais que homens; os de ciências humanas mais que os de exatas; espíritas mais que protestantes e católicos.

Quanto a experiência religiosa, como um todo, os universitários afirmam que ela traz tranquilidade, paz, faz superar momentos difíceis, fortalece o diálogo com Deus através da oração e abertura para com o próximo.

Quanto à imagem que os universitários possuem da instituição religiosa, menos da metade a vêem em sua função positiva, outra parte em sua função negativa. Positivamente os universitários percebem a instituição religiosa enquanto promovem o lado espiritual e o socorro social aos pobres e

negativamente percebem como uma empresa, voraz, atrás de dinheiro, usando para isso meios coercitivos, como a ameaça do inferno.

4. CAPÍTULO III

CRISTÃOS SECULARIZADOS, IGREJA INVISÍVEL

O ponto de partida da reflexão deste capítulo é que 21,8 dos universitários rioverdenses acreditam em Deus, mas não nas instituições religiosas; 20,7% acreditam em Deus, mas vivem alheios à ele. Isto quer dizer eu vivo, eu sou eu, isto é que interessa; eu escolho os fins e meios de minha existência, o importante é minha subjetividade; a partir daqui explico o mundo racionalmente; minha existência transcorre neste mundo, este é meu espaço; este é o meu pedaço; é a libertação do homem. O homem segundo Cox (1968, p.2) “muda sua atenção das coisas do outro mundo e a volta para este mundo e este tempo; isto é a secularização”.

Este universitário que pode ser chamado secular e pragmático, cheio de problemas que devem ser enfrentados, a começar pela dificuldade de empregar-se e de estudar, e devem ser resolvidos racionalmente, isto é, sistematizados, atacados um a um; este universitário que pode ser chamado secular é também profano uma vez que seu horizonte é inteiramente e exclusivamente terrestre, no dizer de Cox;

“Não concebe o mundo em função de um outro mundo qualquer; e acredita que todo significado que se possa achar neste mundo deve ter origem neste mesmo mundo” (1968, p.11).

E o que é a secularização? Como ela penetrou no campo da sociologia e da própria teologia? Como compreender suas raízes?

4.1 Secularização, o conceito

Muitas foram as teorias que procuraram interpretar este novo paradigma. Introduzido na teologia e nas ciências sociais, especificamente no campo das ciências sociais aplicada ao fenômeno religioso.

A sociologia, ramo desta ciência que interessa aqui, nasceu no bojo das mudanças do mundo moderno. Isto significa que seu desenvolvimento ocorreu no espaço mesmo do debate dialético entre o Estado moderno e a laicidade deste mesmo estado quando ele se separava oficialmente do poder religioso. São estas reflexões que se encontram nas leis dos três estados de Comte, na religião “ópio

21 Para melhor entender este debate veja: GUIZZARDI, G. e STELLA, R. *Teorias da Secularização*.

In FERRAROTTI, F. et alii. *Sociologia da Religião*. São Paulo, Paulinas, 1990.

LAEYENDECKER, Leonardus. *Perspectives sociologiques de la secularisation*. In Concilium, nº 47, setembro de 1969, p. 15-23.

do povo” de Marx, nos esforços de Durkheim em fundamentar uma moral laica livre das amarras religiosas, nos escritos de Weber onde industrialização, urbanização, racionalização aceleram a desagregação do mundo religioso e a modernidade deu o tom de seu desencanto.

Se a modernidade era o vetor da dissolução do religioso poder-se-ia falar como Acguaviva (1961) em eclipse do sagrado na sociedade industrial e avançar a hipótese dentre deste novo paradigma: quanto mais a modernidade avançava, mais a religião perdia terreno(Willaime, 1996).

Outro lado fecundo, para o estudo da secularização, nasceu no próprio campo cristão, principalmente entre os protestantes. O programa iniciou-se com a desmitologização do Novo Testamento de Bultman (1884-1976), as reflexões de Bonhoeffer (1906-45) sobre o cristianismo irreligioso, de Cox, já citado e a valorização teológica da teoria da secularização de Friedrich Gogarten.

Na Bíblia o conceito saeculum, apesar dos diversos significados, “se refere sobretudo ao mundo dos homens e das criaturas espirituais” (Girardi : 1977, p. 349). A Bíblia rejeita o saeculum (Mt. 13,22; Rm. 2,2; 1Cor. 1,6; 7,31; Gal. 3,3-9) por outro lado o aceita e o ama como positivo (Jô 3,16-17; 2 Cor. 5,19). Para Weiland “saeculum é um conceito dialético, é o mundo de Deus, a sua criação, mas também o mundo sem Deus, o mundo da prepotência, da alienação do pecado e da morte” (1964, p.30).

Na Idade Média, a *religio* seria o mundo dos religiosos, dos monges em seus conventos, e *saeculum* seria o mundo profano que o circundava. Com esta delimitação de dois mundos mais ou menos distintos nascia a possibilidade de passar de um mundo para o outro. Um religioso podia ser secularizado, isto é, passar ao estado secular, temporal.

De um lado se acentuava o caráter negativo de *saeculum*, pois o leigo era e é considerado um cristão de menor valor, principalmente pela hierarquia; por outro lado se sublinhava a necessidade que o *saeculum* dependesse da Igreja como salvaguarda do saber, da vida quotidiana, ao interno de uma cristandade.

Para o presente trabalho o que interessa é considerar a secularização como fato cultural e estrutural, que atinge as pessoas em seu próprio modo de ser e os universitários, tanto pela idade dos mesmos como pelo espaço de reflexão que frequenta, na própria ontologia do existir. Mas para os sociólogos da religião que se debruçaram sobre a secularização juntamente com os teólogos qual seria o significado para a vida?

4.2 A secularização: conceito sociológico

O uso indiscriminado do conceito de secularização foi e é freqüente no campo sociológico. Entre as diversas definições propostas adotou-se nesta dissertação, para início de discussão, a de Fairchild (1958 p.268):

“Um processo pelo qual uma estrutura social sacra, isolada é transformada em um modelo não sacro, acessível, de controles e interações. Em geral é um processo altamente auto consciente que depende da liderança de indivíduos liberados (mas não desintegrados). O processo comporta o mobilidade mental por parte de todos os participantes ativos em conjunto, com ênfase na racionalidade; a análise e o planejamento é freqüentemente acompanhado por programas que estão claramente em contraste com os estereótipos e as instituições da religião e do sobrenatural. A secularização pode ser setorial, por exemplo, a vida política de uma nação, pode ser secularizada sem efeito direto sobre a fé e ou atividade de igreja ou seita naquele país”.

Da definição, uma primeira distinção essencial merece ser feita: a do campo profano e do campo sagrado. Em Eliade (1998,1999) o profano se refere ao espaço do comportamento humano que não ultrapassa o horizonte de sua experiência imanente e nem pensa na possibilidade de uma relação com uma potência, poder, pessoa transcendente à ele. Pelo contrário, o sagrado é o transcendente, o totalmente outro, radicalmente diferente, o transpessoal, é

exemplar, na medida que institui modelos a seguir. É qualitativamente diferente do profano, mas pode manifestar-se nele, transformando todo objeto cósmico em um paradoxo, uma hierofania.

Do ponto de vista do sagrado, a secularização pode ser vista como negativa, como foi considerado pela maioria dos autores que a analisaram; do ponto de vista do profano a secularização pode ser vista como a libertação dos homens. Para que a exposição fique mais didática distinguir-e-á a ação da secularização tanto no campo sagrado como no campo profano.

4.2.1 A secularização no campo sagrado

Se a secularização como foi proposta no início desta exposição é um fenômeno estrutural cultural, no que ela influenciou o sagrado?

1. Os estudiosos constataram através de inúmeras pesquisas levadas a efeito tanto na Europa como nos Estados Unidos que a frequência às práticas religiosas fundamentais do catolicismo (missa, sacramento da penitência, comunhão) e das igrejas reformadas (cultos, escolas dominicais, participação aos sacramentos), tinha tido uma queda muito grande, e estes sintomas podiam ser percebidos em outros continentes e com outras formas religiosas.

2. Constatou-se uma diminuição ou até mesmo o desaparecimento, em muitas áreas, das festas de devoção popular e onde elas existem ainda houve uma diminuição acentuada em sua participação, principalmente por parte dos funcionários religiosos que são orientados para não promovê-las ou ao menos não dar a elas destaque acentuado.
3. A adesão às verdades religiosas está diminuindo uma vez que as Igrejas estão encontrando dificuldades em socializar seus adeptos; e nos países do terceiro mundo, principalmente, pela deficiência no nível de instrução e pelo pluralismo religioso, como é o caso do Brasil e de Rio Verde, objeto de nosso estudo.
4. O sentimento de pertença religiosa no atual estágio de religiosidade brasileira está diminuindo, pois antes ser brasileiro era ser católico, hoje já não acontece esta identificação.
5. Tem-se a impressão que exista uma grande dificuldade do povo em compreender a linguagem religiosa tanto nas liturgias como nas teologias das igrejas.
6. Esta tomando conta dos grupos religiosos, através dos muitos encontros de estudo e dos fiéis em geral, um senso crítico mais apurado que abraça todo

aspecto da vida religiosa com a mesma intensidade, quer refletindo sobre a cultura religiosa quer sobre as estruturas institucionais.

Estes indicadores são relacionados pelos sociólogos ao processo de secularização, constituiriam uma série sistemática de sintomas reveladores.

4.2.2 A secularização no campo profano

Desde que o estado moderno se separou oficialmente da igreja o que vem ocorrendo segundo as análises sociológicas, com o profano em relação ao sagrado, seria o seguinte:

1. O profano esta conquistando cada dia um nível maior de poder: o estado esta cada vez mais distante das instituições religiosas quando se refere às suas tomadas de decisões; os pequenos grupos como a família, escola, associações beneficentes e culturais, sindicatos, grupos recreativos, todas estas agências sociais estão cada dia mais autônomas das formas religiosas.
2. Comportamentos de grupos e indivíduos nos ritos de passagem, nos momentos limites da vida: as escolhas profissionais, não são influenciadas mais pela perspectiva religiosa; mesmo nas inaugurações de obras públicas não se vê como outrora a presença dos ministros religiosos.

3. O sistema normativo, os juízos morais, o controle social, temas sociais polêmicos como o aborto, eutanásia, estão progressivamente saindo das mãos religiosas e se alicerçando em uma ética cada dia mais inspiradora em um humanismo laico.
4. Sinal crescente da perda de importância do sagrado no âmbito das atividades profanas é o progressivo desaparecimento dos sinais simbólicos da presença do sagrado no mundo contemporâneo: os feriados religiosos são aproveitados como lazer e não como momento fortes de reflexão de fé.
5. No campo das ciências estas se apresentam como positivas, profanas e leigas, além de independentes, contrapondo-se às metodologias religiosas.

O desaparecimento ou diminuição como parece, da influência do sagrado no profano criou um novo paradigma que, em rápidas pinceladas poderia ser exposto como segue.

Existe uma nova postura do homem diante do mundo e de si mesmo. O homem tomou consciência como sujeito da história, de seu valor como homem, de sua capacidade de dominar a natureza, a ciência e a técnica; isto significou envolver-se participando de tudo que interessa para ele nesta vida: o planeta terra, a sua preservação, a água, a ecologia etc; esta postura leva o homem a sair de seus empenhos tradicionais e lutar por valores novos a realizar; o homem

secularizado tem fé no progresso, no futuro, na própria capacidade de produzir valores.

Esta nova posição central do homem secularizado inaugura também uma nova concepção de mundo no qual o homem com sua subjetividade e com a força de seus grupos deve zelar com responsabilidade planetária mesma, e não mais com responsabilidade individual as coisas da vida.

Se o modo do homem se posicionar frente à ele próprio e ao mundo mudou com secularização, também mudou o modo dele conceber o sagrado. Antes de tudo ele não mais precisa sair do mundo para encontrar Deus. Este mundo em que ele vive é o espaço em que sua subjetividade vai agir e onde sua autonomia vai ser exercida. Os valores terrestres serão elevados pelo seu toque a valores divinos, suas pegadas imanentes serão projeções transcendentais, não é mais necessário separar o profano do divino.

Segundo esta corrente de pensamento que tomou a secularização como uma das maiores categorias do pensamento sócio-religioso o que levou a secularização da religião?

4.3 Raízes sociais da Secularização

Das numerosas contribuições dos estudiosos sobre as origens da secularização pode-se salientar alguns fatores mais remotos e outros mais próximos. Entre os mais remotos, Acquaviva (1961) Burgalassi (1970) indicam como fator permanente da secularização o próprio cristianismo, desde seu início, quando do encontro com as culturas gregas e latinas. Uma maior série de argumentos seriam encontrados, pelos mesmos, no nascimento do espírito laico que tem suas raízes na idade média; este espírito acentuar-se-ia nos inícios da idade moderna com o iluminismo francês e o empirismo inglês que se contrapõe ao espírito eclesiástico do antigo regime. Foi um fenômeno que por muito tempo permaneceu restrita à cultura das elites, mas que explodiu quando as massas se colocaram em movimento com o advento da nova mentalidade que nasceu juntamente com a industrialização e urbanização.

O fenômeno industrialização é certa unanimidade entre os sociólogos, juntamente com seus filhos a urbanização e a migração como fatores principais da secularização. As origens da industrialização, tão diversa quanta as diferentes culturas em que ocorreu, os diferentes momentos históricos de sua aparição, as estruturas sociais e regiões geográficas variadas, os diversos ritmos e diversos tipos de industrialização fazem o trabalho destes teóricos parecer pura construção abstrata. Alguns problemas, porém poderiam ser pontualizados.

A industrialização desenhou um tipo de sociedade onde um conjunto de grupos secundários com suas interações sociais são mais numerosas, contudo mais fugazes, mais formais, mais profissionais, ao contrário da sociedade agrária de então, onde as interações ocorriam face a face, em grupos primários, onde os contactos eram mais raros, mas mais intensos, informais, quase familiares, muito emotivos; o primeiro foi marcado pela civilidade o segundo era marcado pela solidariedade.

A sociedade secularizada se apresenta extremamente móvel, de uma mobilidade horizontal, que possibilita o fenômeno de migração interna e externa, que causam mudanças estruturais e culturais, de uma mobilidade vertical incontrolável e imprevisível, com suas exigências institucionais, grupais e de papéis, tudo condimentado por momentos de exclusão, anomia e grupos desviantes.

A sociedade secularizada se apresenta também pluralista, insuflada pelos ventos democráticos das revoluções burguesas, da divisão do trabalho, da emergência das subjetividades, certa reafirmação das próprias identidades.

A sociedade secularizada é acompanhada ainda no seu evoluir por um particular clima técnico “que se caracteriza como fator de progresso e produção

de bens, como desmitificador da natureza e construtor do próprio destino” (Milanesi: 1970 p. 174).

A urbanização é consequência direta da industrialização e relacionada com a secularização . É condição urbana o fenômeno da mobilidade onde massas de migrantes justapõe aos valores que possuem, valores novos que devem aceitar. O fenômeno do anonimato, uma acentuada característica urbana desestabiliza a identidade psicológica do migrante.

A tolerância faz o rígido controle moral antigo habituar-se com uma certa permissividade moral. Os movimentos culturais urbanos fazem as pessoas amadurecerem o senso crítico, isto porque os meios de comunicação favorecem os debates com as opiniões mais controversas possíveis.

Enfim as próprias causas que elencamos para entender a origem do ateísmo podem ser enumeradas aqui: uma cultura atéia ou secular, as ideologias marxistas, as filosofias existencialistas, humanistas.

4.4 A sociologia contemporânea da Secularização

O conceito de secularização é uma passagem obrigatória aos sociólogos que se debruçaram sobre o fenômeno religioso. Ainda hoje em periódicos científicos, publicações e congressos o tema volta à baila.

Ao falar em secularização da cultura O’Dea (1969) assinala que ela faz parte de uma racionalização do pensamento e aponta uma dupla orientação no fenômeno: de um lado uma dessacralização de atitudes para com pessoas e coisas sacras e por outro lado uma libertação cognitiva de influências emotivas de tipo religioso; o mundo deixou de ser sacro, mas submeteu-se ao intervento em seis campos de atividades que parecerem determinantes para a secularização da cultura: o trabalho, a guerra, o mercado, o governo, a instrução e a ciência.

A secularização fez aumentar o nível de racionalidade e abaixar o nível de sacralidade; diante de tal fenômeno as Igrejas ora aprovam ora desaprovam. Porém O’Dea (ibidem p.127) afirma que: “a ameaça da secularização é ainda vista pela maioria dos líderes religiosos ocidentais como um grave perigo, e a tensão entre religião e secularização continua a ser uma das mais significativas fontes de conflito no mundo ocidental”.

Berger (1985) identifica a secularização com o processo pelo qual alguns setores da sociedade e da cultura se subtraem ao controle das agências e

símbolos religiosos. Para este autor é causa determinante deste processo a produção industrial, a tradição religiosa ocidental e as transformações do mundo ocidental. Assim como acontece a secularização da sociedade e da cultura, ocorre também a da consciência. Segundo o autor cada grupo da população foi atingido de maneira desigual pela secularização “assim descobriu-se que o impacto da secularização tende a ser mais forte nos homens que nas mulheres, em pessoas de meia idade que nos muito jovens ou idosos, nas cidades mais que no campo, em classes vinculadas à moderna produção industrial (particularmente à classe trabalhadora) que nas ocupações mais tradicionais (como artesão ou pequenos comerciantes)” (p.120).

O autor continua em sua argumentação falando dos fatores que mais favoreceram a secularização: fatores endógenos ao próprio desenvolvimento do cristianismo, fatores de produção industrial com seu estilo de vida. Não deixa de assinalar que a secularização “colocou uma situação inteiramente nova para o homem moderno (...) as explicações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade para amplas massas da população não só para uma elite intelectual ou algum grupo excluído” (idem, ibidem 137).

Em 1965 o sociólogo inglês David Martin em um artigo que causou certos abalos na comunidade científica européia propôs abandonar o termo secularização argumentando que este conceito se ligava à ideologias laicizantes,

anti-religiosas e portanto impossíveis de serem empiricamente úteis. Em 1978, tendo abandonado sua antiga posição, Martin publicava a *General Theory of Secularization* onde apresentava diversos elementos da secularização, os eventos históricos determinantes, aspectos do iluminismo e seus elementos constitutivos, a relação entre religião e identidade nacional. Tudo isto para mostrar que o processo de secularização se revestia de formas e intensidade diferentes segundo o grau de pluralismo da sociedade.

Para Brian Wilson, também ele sociólogo inglês, um dos maiores expoentes da referida teoria, a secularização seria o resultado do processo de racionalização das organizações modernas e da autonomia das agências culturais e sociais modernas que permitem ao homem pensar que em virtude de suas ações e projetos pode mudar as próprias condições de vida e da sociedade.

Segundo o autor (1996) a secularização não indica só uma mudança que ocorreu na sociedade mas também uma mudança da sociedade na sua organização de base. A secularização sugere a diminuição do significado social da religião principalmente como instituição; antigas funções religiosas como: guardiã do controle moral, integradora da sociedade, formadora de consciência, um certo modo de resolução de questões naturais apelando para o sobrenatural, tudo foi substituído por agências sociais.

Com o termo secularização Wilson (ibidem p.179) “entende o processo mediante o qual as instituições, as ações e a consciência religiosa perdem sua significabilidade social”. No fundo afirma que a religião deixa de ser significativa para o funcionamento do sistema social. Se as comunidades antigas tinham grande apreço ao sobrenatural, as comunidades contemporâneas com sua racionalidade não a levam em conta.

A própria organização social muda no processo da secularização, passa de um sistema fundamentado no espírito da comunidade ao baseado no espírito da sociedade. Isto quer dizer: a comunidade se restringia geográfica, social e culturalmente a pessoas que tinham contato face a face, já a sociedade privilegia a impessoalidade. Se na comunidade os laços interacionais entre as pessoas são cimentadas com a lealdade, honestidade, confiança, na sociedade se baseia nas intenções impessoais, dependente das competências individuais e de modelos de comportamento formais e contratuais

1.

22 Melhor análise do espírito da comunidade e da sociedade pode ser encontrado em TÖNNIES, Ferdinand. *Comunitá e Societá*. Milano: Edizioni di Comunitá, 1963

Thomaz Luckmann, sociólogo alemão, parceiro de Berger em alguns livros e artigos, entrou no debate da secularização de modo muito criativo (1969).

Seu ponto de partida é que tanto as transformações globais da sociedade industrial quanto a especialização das instituições religiosas podem explicar esta marginalização contemporânea da instituição igreja. Em um plano macro houve uma substituição de visão de mundo; se antes, para tudo que ocorria sob a lua, a instituição religiosa servia funcionando com suas explicações, influenciando cultura e sociedade, hoje este paradigma foi superado, pois “as ideologias institucionais autônomas substituíram, no âmbito de sua própria esfera, um global e transcendente universo de normas” (Luckmann, 1969, p139).

No plano micro, com as especializações das instituições segmentando normas, definindo-as segundo a função que exercem, os indivíduos as absorvem segundo suas necessidades, privatizando-as. Isto acontece também com a instituição religiosa, que pela variedade de valores que fornece ao consumidor privatiza a religião, surgindo assim, o que o autor chama a “religião invisível”.

A cidade de Rio Verde passa por um momento de transição estrutural: região baseada na economia rural vive um momento em que sua produção sai da forma tradicional e vai para o tipo de produção capitalista, gerando um tipo novo de relação de produção; a instalação de indústrias para processar a matéria prima traz a urbanização, a valorização da mão de obra especializada e portanto com

maior exigência de especialização e nível de instrução, tudo isto é marca da modernidade e com ela uma valorização das coisas do homem e declínio das coisas sagradas (tabela de frequência aos cultos, p. 45 e interesse pelas leituras religiosas, p. 48). Estes números e o testemunho do que pensam os acadêmicos sobre as instituições religiosas, vem sustentar o argumento que 42,5 dos universitários estão em processo de secularização (Grupo A 21,8 + Grupo B 20,7) muito embora (tabela de modalidades da experiência de Deus, p. 55) somente 4,7 dizem estar afastados de Deus, contudo sentido sua falta ; tudo isto vem fortalecer o argumento que entre os universitários de Rio Verde, em processo de secularização existe a presença de uma igreja invisível, umas vez que os acadêmicos entrevistados dizem ter de alguma forma experiência com Deus.

5. CAPÍTULO IV

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DIÁLOGO COMO PROPOSTA PASTORAL

Esta dissertação como um todo apresentou ao longo dos capítulos conclusões específicas tanto das pesquisas de campo quanto da teórica; portanto o autor nada mais tem a falar sobre o ateísmo, a secularização e a experiência religiosa dos acadêmicos da FESURV; mas, ainda se dispõe a levar a reflexão à ação.

5.1 Para uma ética e uma psicopedagogia do “Diálogo Pastoral”

Iniciar-se-á esta última parte conclusiva, do trabalho propondo os constituintes psicológicos, pedagógicos e éticos do diálogo como interação mediada pelo comportamento e pela linguagem.

Diálogo, a etimologia é transparente: uma palavra recorrente e recíproca entre duas pessoas, entre grupos de pessoas. O diálogo só é possível entre humanos, e, só quando estes humanos se constituem como sujeitos conscientes e responsáveis, potencialmente abertos para compreensão e a

aceitação das possíveis diferenças que possam vir a ocorrer nas regiões da existência: a região étnica, cultural, ideológica-política e religiosa.

Para este intercâmbio dialógico possa acontecer e se realizar, os proponentes do diálogo devem se destituir de toda presunção de poder unilateralmente, e arbitrariamente atribuída.

Tem-se que deixar de lado a Igreja como instituição total, pois as mutações de atitudes e de hábitos, quer dizer, de praxe ocorrem em prazos que superam os tempos úteis da nossa missão histórica-terrena.

Estas páginas conclusivas, foram escritas pelo autor, e para a sua própria conversão e àqueles que estão sob sua responsabilidade e ética.

O diálogo é ético antes de tudo, quando a verdade transita com liberdade entre ortodoxia e heterodoxia, pois a verdade se desvela em partes, e se desvela aos poucos, nunca esgotando o seu “verbum”, não se deixando capturar por inteiro.

A verdade não é objeto de uma posse arrogante, é um bem que se busca na humildade, e “solidariedade” com quem também está nesta busca constante. Tentando propor um paradigma ético para o diálogo, nada de melhor do que recorrer à fenomenologia de Husserl, de Heidegger, resumida por Lyotard (1986) e Petrelli (2000).

A redução fenomenológica consta de três momentos que constituem o seu próprio método; o primeiro momento é profundamente ético porquê exige uma retenção “sistemática” de toda verdade antecedente, tanto que se apresente como dogma indiscutível, quanto como teorias, conhecimentos e até experiências de realidade. Não é ético abrir um diálogo com a convicção presunçosa de possuir já a verdade e com intenção “dolosa” de dobrar a mente e a consciência do “interlocutor” ameaçando-o de anátemas, dissimulando, pois tudo isso, com atitudes piedosas de um perdão póstumo.

A fenomenologia, pelo seu método dedutivo proporciona outro grande momento ético para o diálogo; este segundo momento é chamado por Husserl de redução eidética pela qual deixando de lado e suspendendo momentaneamente qualquer e toda diferença se estabelecem os grandes pontos de consenso essencial que diz respeito a da religião, poderiam ser a existência de Deus criador, Providente Princípio Pessoal Dialogante com a Humanidade, e com cada pessoa, como fundamento último da relação “EU-TU”.

Toda religião pode ser reconduzida a um “eidos” comum, agregante a toda diferença, e desvelando-se em seguida nas tantas variações, como objetos de consciência das subjetividades existentes.

A fenomenologia é, de fato, ciência dos objetos de consciência, respondendo assim às teses de Hegel na Fenomenologia do Espírito Absoluto;

neste sentido cada religião é uma manifestação modal, e temporal da Religião, por isso merecedora de respeito, e de estima: a religião tem uma dimensão cultural, estar dentro de um contexto que a caracteriza lhe, dando formas expressivas próprias que respondem a exigências de um povo, dentro de um contexto também exclusivo, feitos de percepções de realidade, visões de mundo, estruturas sociais, usos e costumes ligados antiqüíssimas tradições sociais.

De fato o terceiro momento do método fenomenológico recolhe todas as diferenças precedentemente suspensas, e quase não consideradas e as elege a evento ontologicamente consistente, lhe dando o devido espaço na compreensão com fenômenos abertos, para significados que se projetam nos universais humanos. Esta última redução foi proposta por Heidegger, continuando e reforçando as reivindicações do existencialismo de Kierkegaard, que apontava contra o idealismo absoluto de Hegel, o valor da existência singular, não apenas como símbolo para algo situado na transcendência, mas como existência-em-significante e justificada. Se se tivesse que escolher as matrizes filosóficas para uma ética do diálogo entre as propostas do idealismo Hegeliano e o existencialismo de Kierkegaard o primeiro levaria para uma ideologia e uma prática autoritária do diálogo, e o segundo na perspectiva existencialista, o construiria sobre o respeito da liberdade, na responsabilidade dos dois sujeitos operantes, indivíduo com indivíduo, grupo com grupo, cultura com cultura.

A cultura assimilou ao longo de sua história em todas as suas expressões, segmentos e instituições uma postura antiética em relação ao diálogo: a intolerância contra as diferenças tornou-se uma praxe muito bem logicamente sustentada, contaminando a ciência, a religião, e a política: não se pode esquecer a santa, e perversa inquisição, que fez da diversidade uma culpa e do dissenso um crime; assim como não se pode esquecer os horrores do nazismo e do bolchevismo, e dos tantos sectarismos intransigentes que castigaram por séculos o ocidente.

O diálogo exige uma convivência das diferenças, sem hierarquias, sem hegemonias de uma sobre a outra, sem, contudo gerar confusão no pensamento e nos valores, mas sim uma integração solidária e enriquecedora.

A dimensão complexa do pensamento, a natureza sistêmica das organizações humanas, a paz entre as nações apelam para a “cultura do diálogo”.

Na sua dimensão psicopedagógica e referindo às pessoas que propõem o diálogo, um narcisista que cultua a sua personalidade egocentrada de uma forma doentia, um paranóico que vê no outro sempre um possível inimigo... não tem capacidade de entrar em uma situação de diálogo; infelizmente estas personalidades narcísicas-autoritárias, paranóico-persencutórios penetram no campo do sagrado, dissimulando as suas perversas intenções, atrás de um mal

simulado moralismo e misticismo, mas que consegue confundir a inocência, e a simplicidade dos adeptos.

É freqüente que personalidades psicopáticas, superem as elementares barreiras diagnósticas-avaliativas, e cheguem ao topo da gestão do poder, inclusive do religioso; estas pessoas não vivem a dimensão do diálogo, o “representam” como atores em uma peça trágico-cômica, impressionam, mas não convencem e enganam os simples.

Para uma psicopedagogia do diálogo, os proponentes do mesmo, então os agentes pastorais das Igrejas deveriam se cuidar e se constituir consolidando dois grandes traços da personalidade, indispensáveis para qualquer convivência amorosa, e amiga na intimidade exclusiva a dois ou comunitária: a empatia e a simpatia.

A empatia não é um sentimento, é a capacidade de penetrar no mundo mental e cultural do outro; é uma habilidade da mente, talvez inata no início, mas com certeza fruto de uma disciplina epistemológica orientada pela própria fenomenologia como consciência intencional interessada a conhecer a “*forma mentis*” e as suas conexões com a matriz cultural do outro, Geertz (1989) coloca a empatia como ferramenta indispensável, para uma antropologia objetiva, que é tal quando colhe a pura subjetividade do outro, as formas de pensar, o seu

imaginário primitivo, os seus valores, derivada da suas história coletiva e individual.

Os processos de empatia se fundamentam em uma importantíssima estrutura perceptiva, que os psicólogos desenvolvimentistas chamam de “Ego-AlterEgo”, construída em parte, por dotação filogenética cultural, e em parte ontogenética-social, como traço de um caráter “altruísta”, na modelagem com pais altruístas.

Os imaturos psicologicamente, e afetivamente, tais carecem destas estruturas e por isso se manifestam quando crianças e adultos como indivíduos “a-sociais” e antisociais.

A simpatia é pelo contrário, um “sentimento”, um estado afetivo de identificação, de participação, de co-responsabilidade amiga com o outro, de solidariedade, e não apenas de compreensão; praticamente a simpática é um ato de fé, de esperança, e de amor no outro; é um acreditar nos valores do outro, investindo os próprios valores, nos valores percebidos, e aceitos do outro! O diálogo neste momento é religião, é mística é tríade, pois Deus é um Eu e Tu dialogante, tão consistente que o diálogo se personifica no Espírito tornando-se Pessoa.

A simpatia se fundamenta nesta segunda estrutura que Martin Buber chama de “EU e TU”, e que, para o autor, é quanto de mais espiritual e complexo possa ter se constituído no psiquismo humano na sua longa história de existência no planeta terra.

Sem estas duas estruturas constitutivas do “estar-junto-com”, é impossível construir um diálogo, propô-lo, mantê-lo, fechá-lo positivamente na convergência, ou no respeito e estima valorativa das diferenças.

5.2 O diálogo pastoral hoje!

Dentro de qual contexto histórico poderíamos delinear as exigências de um diálogo pastoral?

O modelo da amostragem da pesquisa a rigor não autorizaria para inferências nem sobre um universo de estudantes universitários de Goiás e nem do Brasil, não obstante nos deixou perplexos frente a uma constatação: a não existência de um ateísmo radical que afirma a não existência de Deus.

O não pertencer a nenhuma religião, não é mais um indicativo de ateísmo, muito pelo contrário, é sinal de uma consciência, de rejeição dos anexos humanos e institucionais que invadiram o sagrado e o deterioraram nas representações das pessoas que tem das igrejas, para além das fachadas e das

retóricas dos discursos, uma percepção de algo de profano, como organizações mobilizadas pelo lucro, pelo poder, pela ostentação do luxo, pelas coreografias espetaculares, e competindo com as outras, investindo nas mídias mais do que na conversão dos espíritos.

Neste contexto hodierno as instituições religiosas perderam, e tanto como função mediadora do sagrado tornando-se talvez mais um escândalo do sagrado.

O autor gostaria de repetir esta pesquisa com universitários da UCG (Universidade Católica de Goiás), por exemplo, e comparar os dois dados com os presentes resultados e registrar, quem sabe, a perda de carisma até da igreja católica. Para propor um diálogo, é necessária uma exemplaridade, antes de tudo na humildade epistemológica, que faz da verdade um objeto de busca dialogante, tendo fé na fé do outro, e esperando que venha a se desvelar na sua plenitude, na escatologia se for preciso. Depois é necessária uma exemplaridade recuperando o maior dos carismas na experiência religiosa: a oração, a prece, com a qual o homem entra em contato íntimo, pessoal com Deus.

O momento mais autêntico do diálogo se dá quando o interlocutor vê e percebe que quem lhe fala de Deus, o vive com significado total, e último da sua proposta de existência. A conversão, não acontece por simples mudança de opinião, conseqüente à demolição de um sistema lógico, substituído por outro

sistema mais armado dialeticamente; a conversão acontece nas regiões do espírito quando o terceiro é chamado na intimidade do diálogo dos dois, o primeiro, porém é Divino Espírito.

Esta conclusão é consequência da reflexão sobre uma prática pastoral com os universitários do interior de Goiás, o pedido deles não é o estudo da Bíblia, não é também a participação de uma organização assistencial a favor dos necessitados, o pedido deles é aprender a experienciar Deus na prece, o resto flui espontaneamente. A prece como diálogo de uma presença divina inefável, que se doa a uma presença humana.

É consequência também de diurnas e noturnas conversas, com os orientadores que além de tudo estão envolvidos em uma pastoral universitária, embora, informal.

Muito auxiliaram estas reflexões as aulas do professor Dr. Petrelli orientador, sobre psicologia da religião administradas no primeiro semestre do ano passado, especialmente duas delas: a epistemologia da fé e, a prece no processo psicoterapêutico, que tratavam a questão do diálogo na experiência da fé. Do orientador também, foram extraídas as idéias sobre a fenomenologia e o processo psicoterapêutico na parte reservada aos constitutivos da personalidade, na construção do “estar-junto-com”, na intimidade a dois, e na convivência em comunidade.

Outro válido autor que orientou a conclusão, como também a discussão dos trabalhos foi Enrico Gilardi em “La Scelta di Dio”; deste autor, nesta sua obra particularmente interessante, foi a introdução: “diálogo fra atei e credenti”, onde se enfrentam questões sobre quem são os ateus? Existem hoje os ateus? É possível uma atitude de diálogo e de provocação recíproca entre ateus e crentes?

Importantes também foram as considerações sobre a espiritualidade como clima e experiência de quem propõe o diálogo, de A. M. Henry, e as considerações finais e J. F. Six, sobre a paciência, virtude necessária para os “missionários do diálogo”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACQUAVIVA, Sabino S. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, Edizioni di Comunità, 1971.

ACQUAVIVA, S e GUIZZARDI, G. *Religione e irreligione nella età postindustriale*. Roma, Ave, 1971.

ALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

ARGYLE, M. *Religious Behaviour*. Glencoe, Free Press, 1968.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado*. São Paulo, Paulus, 1985.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

BURGALASSI, Silvano. *Le cristianità nascoste*. Bologna, Dehoniane, 1970.

CARRIER, Hervé. *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa*. Torino, Elle di ci, 1965.

CHIAVACCI, E e LISTRI, P. F. *Religione Oggi*. Firenze, Le Monnier, 1976.

COX, H. *La città secolare*. Firenze, Vallecchi, 1968.

CRESPI, F. For a Sociological Classification of Types of Atheisme. In *Actes de la X Conference Internationale*. Rome, CISR, 1969.

DONINI, A. *Lineamenti di storia delle Religione*. Roma, Studium, 1959.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

FABRO, Cornélio. Genesi Storica dell Ateismo Contemporaneo. In: *Enciclopédia dell'Ateísmo Contemporâneo*. Torino, Sei, 1969. Vol.II.

_____, Cornélio. *God in Exile*. New York, Newman Press, 1968.

FAIRCHILD, Henry Pratt. *Dictionary of sociology*. London, Vision Press, 1958.

FERRAROTTI , F. *et alii. Sociologia da Religião*. São Paulo, Paulinas, 1990.

FERRAROTTI, F. e CIPRIANI, R. *Sociologia del fenômeno religioso*. Roma, Bulzon, 1974.

FEUERBACH, Ludwinl. *L'essenza della religione*. Torino, s/ed., 1972.

_____, Ludwinl *A essência do cristianismo*. Trad. do alemão por J. da S. Brandão. Campinas, Papirus, 1997. _____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. do alemão por J. da S. Brandão. Campinas, Papirus, 1989.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Sem Tradutor. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

GILARDI, Enrico. *La Scelta de Dio*. Torino, Elle di Ci, 1977.

_____, Enrico. *La Scelta di Dio*. Torino, Leumann, 1977.

GIRARDI, Giulio. Introduzione. In: *Enciclopedia del' Ateismo Contem Poraneo*. Torino, Sei, 1969. Vol. I.

GLOCK, Charles and STARK, Rodney. *The nature of religious commitment*. Berkeley, University of California Press, 1968.

GONÇALES, M. *El precepto de la misa en la Diócesis de Bilbao*. Bilbao, s.ed., 1956.

GRASSO, G. *I giovani stanno cambiando*. Zurich, Pás-Verlag, 1963.

GRUMELLI, A. E BOLINO, G. Pour une typologie de l'athéisme. In: *Actes de la X Conférence Internationale*. Roma, CISR, 1969.

HENRY, A. M. Spiritualità Cristiana e Ateismo. In: *Enciclopedia dell'Ateismo Contemporaneo*. Torino, SEI, 1969. Vol. IV. p. 827.

LAEYENDECKER, Leonardus. Perspectives sociologiques de la secularisation. In: *Concilium*, n° 47, settembre de 1969, 15-23.

LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Edition du Cerf, 1947.

LE BRAS, G. *Etudes des Sociologies Religieuses*. Paris, PUF, 1955.

LENSKI, Gerhard. *The religious factor*. New York, Garden City, 1963.

LEVIN, Jack. *Estatística Aplicada a Ciências Humanas*. Traduzido por Sérgio F. Costa. São Paulo, Harbra, 1987.

LIEGGER, P. *Kirchliche Statistick in Jahrbuch fur Evangelische Kirche in Deustschand*. Cohn, s.edit., 1958.

LUCKMANN, Thomaz. *A religione invisibile*. Bologna, Il Mulino, 1969.

LYOTARD, F. *Fenomenologia*. Lisboa, Edições 70, 1986.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade Pós-Moderna*. São Paulo, Paulinas, 1995.

MARTÍN, David. *A general theory of Secularization*. Oxford: Blackwell, 1978.

MORRA, G. *Marx e Engels : sulla religione*. Roma, s/ed., 1969.

_____, *G. Marxismo e Religione*. Milano, Rusconi, 1976.

O'DEA, Thomaz F. *Sociologia da Religião*. São Paulo, Pioneira, 1969.

PAULO II, JOÃO. *Encíclica Fides et Ratio*. 5ª ed. São Paulo, Paulinas, 2001.

PAULO VI. *Encíclica Ecclesiani Suani*. 3ª ed. São Paulo, Paulinas, 1964.

PETRELLI, Rodolfo. *Fenomenologia: Teoria, método e prática*. Goiânia, UCG, 2000.

PIN, Emile. *Pratique Religieuse et classes sociales*. Paris, Spes, 1956.

RAHNER, Karl. Ateísmo e Cristianismo Implícito. In: *Enciclopédia dell'Ateismo Contemporâneo*. Torino, SEI, 1969. Vol. IV, p.91.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris, Payot, 1945.

_____, Jean-Paul. *L'etre et le neant*. Paris, Gallimard, 1943.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Discorsi sulla religione*. Firenze, Sansoni, 1947.

SIX, Jean F. Preparazione sacerdotale per il mondo Ateo. In: *Enciclopedia dell'Ateismo Contemporaneo*. Torino, SEI, 1969. Vol. IV, p. 849.

TAGLIACARNE, Guglielmo. *Tecnica e pratica delle ricerche di mercato*. Tradução em português por Maria de Lourdes Rosa da Silva. Roma, Edit. Giuffrè, 1964.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunità e società*. Milano, Comunità, 1963.

VERNON, Glen. *Sociology of Religion*. New York, Peguin Books, 1962.

VIOLA, Filippo. *L'inchiesta sociológica*. Roma, Edit. Universitária, 1970.

WACH, Joachim. *Sociologie de la Religion*. Paris, Payot, 1955.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia delle religioni*. Bologna,
Il Mulino, 1996.

WILSON, Bryan R. *La religione nel mondo contemporaneo*.
Bologna, Il Mulino, 1996.

YINGER, J. M. *Religion, Society ant the Individual*. New
York, MacMillan, 1957.

ANEXO

ANEXOS

Pesquisa de opinião sobre o que pensam os alunos sobre Deus e Religião

Dados demográficos

1. Sexo: () masculino () feminino
2. Qual é a religião: _____
3. Se você trabalha, qual sua profissão: _____
4. Qual a profissão do chefe de família: _____
5. Qual curso você faz na Faculdade: _____

Observações:

- a) Marque com um X a alternativa em que você mais se situa. Para cada questão você deve assinalar somente uma alternativa;
- b) O comentário depois de cada questão é optativo.

1. Com referência a Deus o(a) Sr(a)
 - () Acredita em Deus mas vive como se ele não existisse
 - () Acredita em Deus e em certas situações de risco chega a pedir-lhe alguma coisa
 - () Acredita em Deus e sente que sem ele a vida não tem sentido pois ele é orientador de tudo
 - () Pode existir, mas não entra em minha vida/ história
 - () A existência de Deus é um problema irrelevante
 - () Não acredito na existência de Deus e tento convencer os outros da não existência dele

Comentários:

2. Quantas vezes o(a) Sr.(a) freqüentou no último mês, cultos, ritos religiosos, procissões, novenas, missas, etc.

1 – 2 vezes 3 – 4 vezes 5 – 6 vezes mais de 7

Comentários:

3. O(a) Sr. (a) lê costumeiramente a Bíblia

lê já leu não lê

Comentários:

4. O(a) Sr.(a) se informa de questões religiosas lendo revistas, artigos, participando de cursos e encontros

sim não

Comentários

5. O(a) Sr.(a) ajuda, auxilia instituições religiosas com dinheiro, trabalho, etc

sim, sistematicamente

sim, ocasionalmente

nunca

Comentários

6. O(a) Sr(a) ajuda, auxilia alguma associação filantrópica: creches, asilos, hospitais, etc

sim, sistematicamente

sim, ocasionalmente

nunca

Comentários

7.

a) O que o(a) Sr.(a) pensa das religiões

b) O(a) Sr(a) poderia, por favor, falar um pouco sobre as Instituições religiosas

8. Descreva um pouco sua experiência religiosa atual
