

A DIMENSÃO PSICOSSOCIAL DA EXPERIÊNCIA DE FÉ: AS FORMAS DE PENSAR, SENTIR E AGIR DAS PESSOAS RELIGIOSAS

Luísa Mezzatto Rossi (IC) e Bruna Suruagy do Amaral Dantas (Orientadora)

Apoio: PIBIC Mackpesquisa

RESUMO

A presente pesquisa propôs-se a compreender a experiência de fé de pessoas que pertencem a diferentes instituições religiosas. Para alcançar o objetivo proposto, utilizou-se como referência a teoria da secularização, que corresponde à pluralidade religiosa, à privatização da fé e a laicidade do Estado. A teoria original da secularização supõe que a perda da relevância social, ideológica e institucional da religião para a racionalização do mundo é o que marca o desencantamento religioso e produz uma sociedade secular; no entanto, na contemporaneidade observa-se um movimento contrário, não necessariamente uma “dessecularização”, mas uma nova realidade social não apresentada anteriormente. Desenvolveu-se uma pesquisa empírica qualitativa, por meio de entrevistas semiestruturadas, realizadas a partir de um roteiro de perguntas, elaborado previamente. Participaram do estudo doze pessoas, de ambos os sexos, com idade a partir de trinta anos, pertencentes há pelo menos um ano a uma agremiação religiosa: igreja católica, protestante, evangélica, judaica e testemunha de jeová, constituindo, assim, uma amostra plural. Para o tratamento dos dados coletados, adotou-se como metodologia a Análise de Conteúdo. Concluiu-se, por um lado, que na atualidade há uma maior liberdade religiosa, o que não significa desvinculação institucional; por outro lado, a experiência de fé transcende esse vínculo, ultrapassando os limites das tradições.

Palavras-chave: experiência de fé, secularização, pluralismo religioso

ABSTRACT

This research aims to understand the faith experience of people who belong to different religious institutions. To achieve the proposed objective, the theory of secularization was used as a reference, which corresponds to religious plurality, the privatization of faith and the secularity of the State. The original theory of secularization assumes that the loss of religion's social, ideological and institutional relevance to the rationalization of the world is what marks religious disenchantment and produces a secular society; however, in contemporaneity there is an opposite movement, not necessarily a “de-secularization”, but a new social reality not previously presented. A qualitative empirical research was developed, through semi-structured interviews, carried out from a script of questions, previously elaborated. Twelve people participated in the study, of both sexes, aged from thirty years old, belonging to a religious association for at least one year: Catholic, Protestant, Evangelical, Jewish and Jehovah's

Witness, thus constituting a plural sample. For the treatment of the collected data, Content Analysis was adopted as the methodology. It was concluded, on the one hand, that today there is greater religious freedom, which does not mean institutional disengagement; on the other hand, the experience of faith transcends this bond, surpassing the limits of traditions.

Keywords: faith experience, secularization, religious pluralism

1. INTRODUÇÃO

Da transição do século XVIII ao XIX, na Europa, o Estado passou por um intenso processo de modernização de modo que a população foi ficando relutante à dominação religiosa, e as classes dominantes começaram a considerar a harmonia social mais relevante do que o dogmatismo religioso, tornando-se cada vez mais religiosamente neutras (BRUCE, 2016). Nesse contexto, funções sociais antes fundamentais da religião passaram a ser desempenhadas por outras instituições, inclusive pelo próprio Estado (ZEPEDA, 2010), porque o sagrado deixou de exercer o papel de estabilidade e conformidade social (DOWELL, 2010; BRUCE, 2016). Em decorrência desses processos históricos, surgiu a teoria da secularização. De acordo com diversos autores, a modernização da sociedade, com seu progresso científico e tecnológico, geraria um questionamento sobre a utilidade do divino para a compreensão da realidade e do sentido da vida, produzindo um enfraquecimento ou até mesmo o desaparecimento da religião (ZEPEDA, 2010; JOAS, 2015; MÓNICO, 2015).

A teoria original da secularização supõe que a perda da relevância social, ideológica e institucional da religião (ZEPEDA, 2010) para a racionalização do mundo é o que marca o desencantamento religioso e produz uma sociedade secular (ARAÚJO, 2003). O desencantamento do mundo espiritual distanciou o homem do sagrado e lhe fez se aproximar do mundo racional e intelectual (MÓNICO, 2015). Nesse sentido, abandonam-se as referências ao transcendente, ocorrendo uma divinização do humano, ao se colocar no centro da existência, ocupando o espaço anteriormente pertencente ao divino e atribuidor de sentido (BAUCHWITZ, 1995; MÓNICO, 2015).

No entanto, na contemporaneidade observa-se um movimento contrário, não necessariamente uma “dessecularização”, isto é, um retorno à pré-modernidade, mas uma nova realidade social não apresentada anteriormente (ARAÚJO, 2003). O entendimento prévio da teoria da secularização mudou, foi refutada e por isso não serve para explicar a realidade atual (ARAÚJO, 2003; RIBEIRO, 2013; ZEPEDA, 2010; RODRIGUES, 2017). A dimensão religiosa manteve-se presente; contudo, não mais no papel central da sociedade, com seu efeito totalizante e integrador. Portanto, é possível afirmar que a teoria da secularização está válida, considerando o término do modelo tradicional de religião e de sociedade, que está em constante transformação e processo de resignificação. Partindo desse pensamento, entende-se que a religião jamais desapareceria, ela sofreria uma metamorfose em suas regras, símbolos e formas de crer (MÓNICO, 2015; ZEPEDA, 2010; RODRIGUES, 2017).

A secularização pode ser entendida, então, como o processo que promove alterações da religião na sociedade moderna, enquanto permanece na dimensão cultural. Assim como o

movimento religioso no ambiente social não ocorre de maneira linear, a secularização também não, obedecendo a lógica da pós-modernidade. O processo de “dessecularização” acontece juntamente com a secularização, porque há a emancipação institucional religiosa e simultaneamente as religiões herdadas misturam-se com novos movimentos religiosos, marcando um momento de ressurgimento e revalorização do sagrado (ZEPEDA, 2010). É impossível negar a efervescência religiosa do momento histórico atual e como isso é responsável pelo surgimento de múltiplas religiosidades, da pluralidade religiosa (ARAÚJO, 2003; MÓNICO, 2015; ZEPEDA, 2010; RODRIGUES, 2017).

Segundo Pierucci (2005), o Brasil tem enfrentado uma transição cultural em virtude da transformação religiosa segundo a qual a religião está deixando de ser tradicional. Dessa forma, a pessoa que rompe com seus “vínculos herdados”, distanciando-se do seu passado religioso, e se abre para a possibilidade de fazer escolhas próprias, passando de uma condição imposta para uma adquirida, contribui com a formação da sua individualidade. Esse processo de ruptura da tradição religiosa, herdada no núcleo familiar, pode resultar em um enfraquecimento do ideal de “nação católica”, presente no Brasil desde a colonização.

Portanto, a ideia de “fim da religião” é real como instituição totalizante da sociedade, como modelo tradicional (MÓNICO, 2015), isto é, não é Deus que está morto nem a religião em si nem a crença na transcendência, mas as religiões históricas, as crenças institucionalizadas e as formas tradicionais de crer (RODRIGUES, 2017), o que produz um processo “arreligioso”. A experiência de fé perde, em parte, sua dimensão pública, continuando a existir no âmbito privado, sem influência do coletivo social e sim da identidade subjetiva e autônoma de cada um (MÓNICO, 2015; ARAÚJO, 2003; RODRIGUES, 2017; FEITOSA, 2009). O modelo contemporâneo de religião, por um lado, acaba produzindo novas formas de identidade, consideradas fluidas, marco diferencial entre os modelos religiosos (ARAÚJO, 2003; FEITOSA, 2009); por outro lado, a multiplicidade religiosa pode ser compreendida não como limitação, mas como valor de crescimento identitário e de reconhecimento da diversidade, características de riqueza da experiência humana (TEIXEIRA, 2005).

Logo, a teoria da secularização fragmentou o modelo anterior de religião, demonstrando uma nova forma de atividade do movimento religioso no ambiente social e possibilitando uma flexibilização nas formas de crer pelos indivíduos (ZEPEDA, 2010; ARAÚJO, 2003). Além da pluralidade de opções religiosas que os indivíduos podem escolher, há possibilidade de trânsito entre religiões diferentes, isto é, o modo moderno de experienciar o sagrado não exige a fixação em apenas uma religiosidade (ARAÚJO, 2003; RIBEIRO, 2013). O indivíduo adquiriu poder de escolha sobre sua própria fé, liberando-se do sistema de tradição familiar e imposição cultural e criando formas pessoais de vivência religiosa, o que

caracteriza a pluralização de religiões e a concorrência entre elas – fenômeno próprio da religião de mercado (FEITOSA, 2009).

O campo religioso é constituído por um “mercado de fé” variado (RODRIGUES, 2017), que reforça a não adesão a religiões institucionais (RIBEIRO, 2013), e a escolha do indivíduo está relacionada tanto à dimensão da fé quanto às vantagens, privilégios e comodidades que a religião oferece. Por isso, a atividade religiosa segue uma lógica de economia de mercado: uma disputa entre as religiões para conquistar o fiel (FEITOSA, 2009), mediante a construção de uma “religião à la carte”, caracterizada pelas preferências e autonomia do “cliente”, podendo ele vivenciar o sagrado à sua própria maneira (MÓNICO, 2015; RIBEIRO, 2013; RODRIGUES, 2017; ZEPEDA, 2010); enquanto novidades são lançadas recorrentemente no mercado de fé para atrair novos convertidos (FEITOSA, 2009; MÓNICO, 2015). Nesse contexto, a religião organizada institucionalmente torna-se desfavorável, por não ter mobilidade diante do movimento contemporâneo pela busca de soluções e respostas imediatas e abrangentes, abrindo espaço para as novas religiosidades menos rígidas e mais práticas, que passam a ocupar um ambiente favorável (RIBEIRO, 2013; ZEPEDA, 2010).

Segundo Mariano (2011), esse deslocamento da função religiosa deu origem à pluralidade de confissões de fé na sociedade moderna, o que favoreceu aos fiéis fazer escolhas racionais, baseadas em seus desejos e necessidades, determinadas pela lógica da oferta e da procura. Segundo a teoria racional, a desagregação comunitária, a multiplicidade simbólica e a competição religiosa proporcionaram um aumento da participação da população nos territórios sagrados, dada a possibilidade de escolha e trânsito entre as variadas cosmovisões religiosas.

A economia de mercado produz uma sociedade de hiperconsumo que, quando associada à religiosidade, promove a privatização da fé. Por manter propósitos subjetivos e não requerer normatizações sociais, diferentemente da religião coletiva (FEITOSA, 2009), a privatização religiosa corresponde à desinstitucionalização da fé, o que proporciona a pluralidade da religião (RODRIGUES, 2017). Um novo existencialismo religioso tem se estabelecido: a experiência individual com o sagrado é privilegiada em relação àquela que se dá coletivamente; a espiritualidade individual se sobrepõe à mediação da autoridade religiosa, à submissão do fiel e à obediência ao líder, estimulando, assim, o individualismo (FEITOSA, 2009).

Considerando as questões da abertura e da conversão religiosa, Pierucci (2005) classifica dois tipos de religião segundo suas funções: religiões étnicas – conservam e valorizam as identidades étnico-culturais de um determinado grupo social – e religiões universais – aceitam todos, independente de tribo, etnia ou nacionalidade. Na segunda

metade do século XX, ocorreu no Brasil um deslocamento da função de algumas religiões: passou-se da conservação de identidades étnicas para a promoção de uma inclusão universal, prometendo salvação e recrutamento geral para, assim, constituir uma identidade religiosa definida pela fé (PIERUCCI, 2005).

A religião universal de salvação individual desencilha pessoas de rotinas comunitárias estabelecidas, desenreda-as de redes pretéritas de comunicação e subordinação para, uma vez individualizadas, isto é, tornadas indivíduos autonomizados, engajá-los na constituição de uma comunidade diferente, nova, sempre por fazer, que só lhes tem a oferecer laços puramente religiosos, vínculos religiosos verticais e horizontais (...) que se tornaram de um sentido subjetivo inteiramente distinto, novo, outro... (PIERUCCI, 2005, p. 23).

Nesse contexto pluralista, a laicidade torna-se imprescindível, visto que assegura a regulação política, jurídica e institucional de qualquer religião no espaço público, restringindo formas de dominação, favorecimentos e privilégios entre as instituições religiosas (MARIANO, 2011; ARAÚJO, 2003).

A laicidade consiste na separação entre Igreja e Estado (MARIANO, 2011; ARAÚJO, 2003; DOWELL, 2010), tornando a religião uma esfera autônoma, desconectada do poder temporal (ARAÚJO, 2003). Por conta dessa divisão de poderes, poder temporal competente ao Estado e poder espiritual à Igreja (DOMINGOS, 2010), entende-se que o princípio da laicidade é a neutralidade do Estado em relação ao universo religioso (MARIANO, 2011; DOMINGOS, 2010; ARAÚJO, 2003), isto é, a Igreja continua funcionando e tendo participação social, porém com limitações, que a fazem restringir-se a esfera privada (ARAÚJO, 2003; MÓNICO, 2015); outro princípio é a tolerância e liberdade religiosa e um tratamento igualitário do Estado perante todas as religiões (MARIANO, 2011; DOMINGOS, 2010; ARAÚJO, 2003). Isso porque preza pelo distanciamento entre religião e política e pelo respeito ao direito do indivíduo de ter crença religiosa ou não e poder professá-la ou de trocar de religião, se assim o quiser (DOMINGOS, 2010).

Como no Estado laico há a obrigatoriedade da ausência do poder espiritual na dimensão política, lhe é imposto a defesa do cidadão de professar ou não sua religião, assim como de não ter crença nenhuma. A liberdade religiosa faz parte da consciência individual e por isso deve ser considerada um elemento essencial dos direitos do homem (DOMINGOS, 2010).

Considerando as dimensões subjetiva, institucional e social das práticas religiosas, a presente pesquisa propõe, como objetivo geral, compreender a experiência de fé de pessoas que pertencem a uma instituição religiosa. Como objetivos específicos, estabeleceu-se que se pretende: 1) analisar de que forma a experiência religiosa afeta a percepção de mundo e a concepção de sujeito dos fiéis; 2) investigar de que maneira o pensamento de pessoas

religiosas influencia seus valores morais e sistemas éticos; 3) examinar como as pessoas constroem sistemas de valores e padrões de conduta a partir de experiências de fé; 4) identificar os fatores psicossociais da busca religiosa.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

O fenômeno religioso é uma produção cultural que se realiza nos vínculos intragrupais e nas vivências pessoais (PAIVA, 1998); transforma o passado e abre-se para o futuro, possibilitando novas escolhas e favorecendo a identificação e conversão religiosa (PIERUCCI, 2005); ultrapassa épocas e culturas, estabelecendo-se como uma instituição uniformizadora da moral e dos costumes (OLIVEIRA, 2002). Conforme Martín-Baró (1998), a conversão religiosa é uma experiência individual, integrada à vida social, à dinâmica cultural e aos sistemas políticos. Não obstante cada indivíduo vivencie a fé de forma idiossincrática, a cultura desempenha a função de mediação dessas vivências.

A religião é um fenômeno cultural; uma busca espiritual que fornece sentido à vida material; uma forma de compreender o propósito da humanidade no mundo; um sistema de explicação do desconhecido; um conjunto de símbolos, valores e crenças, que determinam mitos, rituais, cerimônias, objetos e pessoas; uma referência ao sobrenatural – algo que não faz parte do mundo natural ou humano (PAIVA, 1990). A religião derivou-se de tentativas frustradas de controle da natureza, que causaram um sentimento de desamparo e intensificaram as necessidades de proteção e segurança, promovidas por um Deus Pai (MARCON, 2017). De acordo com Freud (1996), a religião é uma construção humana, destinada a aliviar o sofrimento da alma e reduzir o desamparo infantil que perturba os adultos.

A religião altera a percepção da realidade, apresentando-a como um mundo seguro, sustentado por certezas. Fornece uma ilusão de felicidade e oferece amparo ao sofrimento, na medida em que dá sentido a tudo. As religiões partem da predisposição do ser humano ao sentimento de culpa, reforçando a ideia do pecado e proporcionando sua reparação, ora mitigando a culpa, ora potencializando-a (MARCON, 2017).

Freud e Lacan, segundo Marcon (2017), defendem que a pessoa religiosa responsabiliza a transcendência por tudo, inclusive seus desejos, limitando as possibilidades de escolha e as formas de adaptação, estabelecendo um único caminho para a felicidade e conforto ao sofrimento. Neste contexto, o discurso religioso tem como produto um sujeito restrito de possibilidades, imaginação, contestação e pensamento por promover uma verdade absoluta (MARCON, 2017).

Os seres humanos, ao longo da história, foram e ainda são influenciados pelas religiões, pelas ciências, assim como pela sociedade (OLIVEIRA, 2002). Desde o surgimento da ciência, houve questionamentos sobre a existência humana, o motivo da existência

peçoal e, mesmo com aprimoramentos e avanços, a ciência tem dificuldades para achar essa resposta, considerando que há uma busca por ela. Nesse ponto, a religião sempre apresentou sucesso, perante a possibilidade de fornecer ao homem respostas para essas questões, tranquilizando temores e atribuindo sentido à sua existência, além de aflorar sentimentos de proteção e conforto (MÓNICO, 2015).

Conforme Paiva (1998), na experiência religiosa, o acesso do indivíduo ao sagrado não se dá pelo caminho da razão, mas pelo reconhecimento da própria dependência em relação ao ser absoluto e pela consciência da própria fragilidade em face da grandeza divina – um reconhecimento e uma consciência que estão presentes na origem de todas as religiões.

Ao longo da socialização e da história de vida singular, em meio às tantas vivências particulares, a pessoa adquire as referências da religião no ambiente familiar, no contexto social e na dinâmica cultural (PAIVA, 1990), o que favorece o desenvolvimento do indivíduo e sua aprendizagem social (PAIVA, 1998). Os estímulos sensoriais decorrentes das situações vividas são elaborados sob a forma de experiências religiosas (PAIVA, 1990), fazendo a estrutura da consciência ser influenciada e moldada por essas experiências (PAIVA, 1998). Dessa maneira, esquemas religiosos – unidade básica de pensamento ou ação – passam a comandar o processo de percepção (PAIVA, 1990): “sua religião foi feita por outros, comunicada pela tradição, reduzida a formas fixas pela imitação e conservada por hábito” (JAMES, 2017, p. 19).

Mediante uma estrutura de cognição, a mente molda o conhecimento e a percepção de mundo, o que pode ser considerado a experiência em si (XAVIER, 2006). A experiência religiosa origina-se da interlocução entre cognição, afeto e meio social; porém, a identidade e a cultura grupal afetam a intensidade dessa interlocução, mais do que do objeto da experiência. A *experiência* é compreendida como apreensão imediata do objeto de experiência, que pode ser feita, em um primeiro momento, cognitivamente ou afetivamente. Quando é cognitiva, há auxílio de mediação instrumental e/ou simbólica; enquanto a afetiva ocorre sem mediação da linguagem ou do raciocínio, por isso é a *experiência religiosa* propriamente dita (PAIVA, 1998).

A religião, para Xavier (2006), é um elemento vívido que se manifesta apenas nas experiências pessoais. Partindo de Stark, Paiva (1998) afirma que a experiência religiosa incorpora sentimentos, percepções e sensações, ela também implica em alguma forma de comunicação com a divindade. Além desses aspectos, a experiência é composta por um conjunto de atitudes, valores e comportamentos (PAIVA, 1990), e não pode ser vivenciada parcialmente, apenas em sua totalidade (XAVIER, 2006). Dificilmente é possível expressar

por meio de palavras a experiência em si, por ter caráter invisível, irreduzível e pessoal, fazendo a compreensão do sentimento de fé não ter evidências ou explicações, sendo apenas pela via da revelação que se origina a apreensão (BAUCHWITZ, 1995).

A experiência religiosa, segundo William James (2017), é movida por emoções e estados afetivos; constituída de percepções interpretadas a partir dos preceitos religiosos e posta em prática pelas instituições religiosas. Ela predispõe o indivíduo a entrar em sintonia com sentimentos singulares, aos quais o divino está diretamente ligado. Nessa linha de pensamento, Rudolf Otto propõe que a experiência é obtida por sensações, conhecimento imediato do sagrado e não por reflexões ou raciocínio (PAIVA, 1990).

Para Otto (2017), a religião que reconhece certos atributos do divino – espírito, razão, intenção, boa vontade, onipotência, unidade da essência e consciência – é racional, isto é, pode ser definida e conceituada. A racionalidade desses atributos vem da clareza conceitual, da possibilidade de definição e da acessibilidade ao pensamento que os indivíduos possuem. Por meio desses atributos, a fé é entendida como convicção e, por esse motivo, é diferente do apenas *sentir*. Nesse caso, experiências que envolvem sistemas racionais e clareza conceitual, sendo determinadas pelo pensamento, opõem-se à linguagem das emoções e, portanto, ao *numinoso*.

O numinoso é irracional, isto é, não pode ser apreendido conceitualmente, por isso é impronunciável; ele estimula e expõe determinado ponto da psique para surgir e se tornar consciente, sendo produzido apenas por sentimentos desencadeados na psique (OTTO, 2017). A religião é considerada ‘numinosa’ ao permitir uma existência que não segue princípios lógicos, sujeita aos desejos da pessoa que age, tendo um efeito dinâmico que domina o indivíduo (XAVIER, 2006). Otto (2017) criou o neologismo numinoso para explicar e caracterizar a experiência religiosa – ou experiência do numinoso, o qual corresponde à expressão afetiva frente ao sagrado. Mediante o sentimento religioso, tem-se a incorporação do aspecto *mysterium tremendum* (mistério tremendo) e do *fascinans* (fascinante), presentes em todas as formas religiosas ao longo da história.

O primeiro pode ser entendido como um elemento que causa assombro, temor, diante do caráter majestoso do sagrado. O aspecto misterioso desperta algo incompreensível, algo totalmente diferente, não familiar, que causa estranheza, estupor e espanto; ao mesmo tempo que assusta, encanta, por isso, distância, ao mesmo tempo que atrai e fascina. O *fascinans* apresenta o ‘totalmente outro’ como a exuberância da paixão, que está presente em todos os sentimentos autênticos de beatitude religiosa. Esse aspecto do numinoso pode ser apreendido, exclusivamente, a partir do sentimento do indivíduo, sem a necessidade de se expressar conceitualmente (OTTO, 2017).

O numinoso está presente na religiosidade, que pode ser conceituada de dois modos: 1) um fenômeno instituído coletivamente, com ritos e celebrações; dessa forma, a experiência sofre a mediação do sistema simbólico da religião, possuindo, assim, significados fixos na vivência do numinoso. 2) o espírito humano, constituído de percepções individuais, que afetam a consciência e a experiência; isto é, a consciência é transformada pela experiência do numinoso e, por isso, a experiência subjetiva tem relevância na interpretação pessoal – a experiência religiosa se desenrola a partir da singularidade e contribui com a construção do eu, no processo de “tornar-se um ser único” (XAVIER, 2006).

3. METODOLOGIA

Segundo Minayo (2004) e Neto (2002), a abordagem qualitativa destina-se à compreensão de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, coletados e interpretados a partir de metodologias e instrumentos distintos das pesquisas quantitativas, que trabalham com controle de variáveis, experimentação, validação e replicação. Enquanto um estudo qualitativo compreende os significados das relações e das formas de agir dos indivíduos, o quantitativo adota a estatística para explicar dados externos, visíveis, objetivos e concretos (NETO, 2002), o que pode gerar um empobrecimento do fenômeno social.

Uma pesquisa com foco estatístico possui o risco de desconsiderar características importantes da realidade; assim, os dados são incompletos e só podem ser completados com informações adquiridas mediante estudos qualitativos. Dessa forma, é possível apreender a realidade social, com um intercâmbio de dados qualitativos e quantitativos, que não devem ser pensados e abordados separadamente, porque interagem entre si e são dependentes um dos outros. As ciências sociais enfatizam os significados, a autorreflexão e a auto-observação das pessoas que, quando intercalados com a análise quantitativa, propiciam uma percepção mais ampla da totalidade (MINAYO, 2004).

Minayo (2004) também apresenta críticas à abordagem qualitativa, que em certa medida desvaloriza a própria análise dos dados, dirigindo a pesquisa à descrição dos fenômenos e, assim, criando obstáculos à realização do processo hermenêutico. Há, ainda, o risco de uma excessiva aproximação do pesquisador em relação à realidade estudada, influenciada por seus valores, emoções e perspectivas ideológicas, o que pode comprometer a interpretação dos fatos e superficializar a análise. Embora a neutralidade científica na pesquisa qualitativa seja inviável, a subjetividade do investigador não deve afetar substancialmente os resultados da pesquisa e a discussão dos dados. Conforme Demo (1995), em estudos que abordem a realidade social, a neutralidade científica, em sua essência, é impraticável visto que se trata de um valor, e é impossível que valores passem por validação empírica, sendo, pois, inaveriguáveis. Nesse caso, pode-se afirmar que o

pesquisador compõe o contexto do objeto pesquisado, o que não lhe confere, entretanto, liberdade para atuar no campo de pesquisa sem cautela e com uma proximidade desmedida. O investigador faz parte da realidade estudada e, por isso, interfere em sua dinâmica interna; no entanto, seu pertencimento é precário e provisório, o que requer dele uma consciência de sua condição de estrangeiro. Trata-se de alguém que vem de fora do campo; mas precisa se inserir, sem se confundir com a realidade investigada.

Participantes

Tendo em vista que se pretende analisar a experiência de fé dos indivíduos, a presente pesquisa entrevistou doze participantes, de ambos os sexos, com idade a partir dos trinta anos, que pertencem há pelo menos um ano a uma instituição religiosa: igreja católica, protestante, evangélica, judaica e testemunha de jeová, visando, assim, garantir a constituição de uma amostra que se caracterize pela pluralidade de credos institucionais.

Definiu-se a idade mínima de trinta anos pelo entendimento de que na adolescência a escolha religiosa ainda não estaria efetivamente estabelecida, por ser uma fase de crises, dúvidas e questionamentos, ao passo que a partir dos trinta anos essa escolha já estaria delineada.

Instrumentos

A entrevista é uma técnica de abordagem muito importante em pesquisas qualitativas, por meio da qual é possível a obtenção de informações transmitidas pelos participantes da pesquisa, que vivenciam a realidade social em estudo (NETO, 2002). Esse método gera, primeiramente, dados subjetivos – coletados a partir da realidade social vivenciada pelo entrevistado, além de ideias, crenças, opiniões, pensamentos, sentimentos, condutas, atitudes e comportamentos – e, também, dados objetivos – independentes dos participantes e coletados com censos, estatísticas, registros civis, etc (MINAYO, 2004).

As entrevistas semiestruturadas articulam questões interrogativas abertas, indagações reflexivas e perguntas que requeiram a descrição da experiência, o que permitirá ao entrevistado responder com liberdade, sem se prender às questões previamente formuladas. Com a utilização de um roteiro, o pesquisador se pautará nas perguntas previstas, não fugindo aos objetivos do estudo e conseguindo ter acesso aos dados necessários (MINAYO, 2004). Todavia, o investigador não deve prender-se ao roteiro de entrevistas, tendo condições de apresentar novas indagações e criar um ambiente espontâneo, favorável ao diálogo. Por meio desse instrumento, é possível alcançar mais segmentos populacionais, porque tanto analfabetos como alfabetizados podem participar da investigação. O entrevistador tem a possibilidade de esclarecer ou reformular alguma pergunta para melhor entendimento por parte do entrevistado. O encontro facilita a observação de informações extras, como a forma

e o modo como o sujeito fala, suas expressões faciais e corporais, seus gestos, condutas, etc (LAKATOS; MARCONI, 2002).

Em contrapartida, a entrevista semiestruturada apresenta algumas limitações: o colaborador tem mais abertura em suas respostas, podendo ampliar muito o conteúdo de seu discurso, se distanciando dos objetivos da pesquisa. O pesquisador, por outro lado, pode se restringir apenas aos tópicos estabelecidos nas perguntas, ignorando outras questões comentadas pelo entrevistado, que podem ser importantes para a análise (MINAYO, 2004). Ademais, o colaborador pode ter dificuldade de compreender a pergunta, causando incorretas interpretações e também indisposição de oferecer as informações solicitadas, por medo de que sua identidade seja exposta ou algum motivo adverso. Uma questão a mais é que entrevistas semiestruturadas tomam tempo e precisam de espaços físicos adequados para serem realizadas, algo que pode trazer dificuldades para sua realização (LAKATOS; MARCONI, 2002).

Procedimentos

Os colaboradores da pesquisa foram abordados de modo direto e pessoal, por meio de um encontro, no qual foram convidados a participar da pesquisa. A participação foi livre e espontânea. À medida que aceitaram participar, foram definidos o dia e o horário para a realização das entrevistas, que ocorreram à distância.

Antes de iniciar a entrevista, a pesquisadora apresentou os objetivos, a metodologia e os procedimentos adotados pela pesquisa e se colocou à disposição do participante para responder a quaisquer dúvidas e prestar quaisquer esclarecimentos necessários, bem como lhe entregar um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), que precisou ser assinado, quando o colaborador concordou em fazer parte da pesquisa. Assim, apenas mediante assinatura do TCLE, foi possível dar início à entrevista.

A pesquisadora garantiu o sigilo absoluto dos dados e a preservação da identidade dos entrevistados, por meio da substituição dos nomes legítimos por fictícios. Também lhes informou que tinham liberdade para interromper quando lhes conviesse – no caso de interrupção, os dados seriam desconsiderados e destruídos – e lhes comunicou que tinham acesso aos dados da pesquisa a qualquer momento, quando solicitarem.

Considerações éticas

Os benefícios da pesquisa correspondem à produção de conhecimento científico para uma melhor compreensão da realidade social, à análise da dimensão psicossocial da experiência religiosa e à avaliação da relevância da religião institucionalizada na sociedade contemporânea.

Sobre potenciais riscos da pesquisa, podemos assegurar que os participantes não enfrentaram. Porém, para minimizar ainda mais possíveis riscos não identificados, elaborou-se um roteiro de entrevista desprovido de quaisquer questões acerca da vida íntima dos colaboradores, com o objetivo de evitar constrangimento, invasão da privacidade ou qualquer forma de sofrimento.

Metodologia de análise dos dados

A Análise de Conteúdo é um método empírico de interpretação de sistemas simbólicos, que engloba uma série de técnicas para análise de comunicações. Os tipos de comunicação podem ser categorizados com base em dois critérios: a quantidade de indivíduos envolvidos na comunicação e a estrutura da língua. Nesse sentido, a análise consiste na busca de um interjogo das estruturas linguísticas e das estruturas psicológicas que o indivíduo produz. Esse interjogo permite entender o tipo de linguagem que o participante enuncia e construir a interpretação para alcançar o objetivo da pesquisa (BARDIN, 1977).

Durante a interpretação dos dados, a Análise de Conteúdo deve ser reestruturada permanentemente dada a variedade de procedimentos de que dispõe, a qual segue um sistema de organização. A diversidade dos modos de execução torna a metodologia aplicável aos mais diversos contextos. O propósito da Análise de Conteúdo é compreender os conhecimentos produzidos ou recebidos no processo de comunicação (BARDIN, 1977).

De acordo com Puglisi e Franco (2003), uma das técnicas da Análise de Conteúdo que possibilita a interpretação dos discursos produzidos nas entrevistas é a análise categorial temática, que consiste em isolar e recortar mensagens a fim de reorganizá-las em diferentes agrupamentos. A categorização corresponde a um procedimento de classificação dos elementos constitutivos de um conjunto textual, com critérios previamente definidos (BARDIN, 1977) — no caso desta pesquisa, critérios de caráter semântico. Em outras palavras, classificar elementos em categorias significa a investigação do que cada um deles tem em comum do ponto-de-vista semântico com os outros. Nessa pesquisa, após a coleta de dados, foram produzidas dez categorias de análise, sendo elas: fé e conversão; fé e tradições; definição de fé; inspiração; exclusividade da fé; importância da fé; definição de pecado; definição de culpa; relações entre vivências do pecado e da culpa e; intervenção de Deus na esfera humana.

4. RESULTADO E DISCUSSÃO

Pode-se considerar que na atualidade a dimensão religiosa continua tendo uma grande relevância, o que reafirma a teoria da secularização, cuja característica fundamental consiste na pluralidade das religiões. Isto significa dizer que não está ocorrendo um retorno há uma sociedade institucionalmente religiosa e tradicional, como na pré-modernidade, o que

caracterizaria o processo de “dessecularização”, mas uma atualização da expansão, transformação e ressignificação das religiões (ARAÚJO, 2003; MÓNICO, 2015; RIBEIRO, 2013; RODRIGUES, 2017; ZEPEDA, 2010). Dessa forma, o interjogo de religiões tradicionais com novos movimentos religiosos produz o ressurgimento e a revalorização do sagrado, tornando inviável alegar a ausência de uma efervescência religiosa na atualidade (ARAÚJO, 2003; MÓNICO, 2015; ZEPEDA, 2010; RODRIGUES, 2017).

Com esse movimento, surge um fenômeno chamado multiplicidade religiosa, que pode ser considerado uma possibilidade de crescimento identitário e reconhecimento da diversidade (TEIXEIRA, 2005). Nesse sentido, da mesma forma que os indivíduos podem escolher dentre uma pluralidade de opções religiosas, eles podem transitar entre diferentes religiões (ARAÚJO, 2003; RIBEIRO, 2013). Desse modo, pode-se dizer que o trânsito religioso, assim como a conversão religiosa permitem um novo modo de experienciar o sagrado e, conseqüentemente, abre portas para um crescimento identitário dos indivíduos que o vivenciam.

As múltiplas formas de religiosidade e de religião facilitam a conversão religiosa, que é uma maneira de quebrar com tradições familiares e adquirir poder de escolha da fé e da religião com a qual mais se identifica, compondo a formação da individualidade (PIERUCCI, 2005; FEITOSA, 2009). Nesse contexto, alguns dos participantes da pesquisa passaram por uma conversão religiosa, em busca de respostas a questionamentos que possuíam e de um espaço que lhes fizesse sentido.

Quanto à busca por respostas, observaram-se discursos semelhantes entre dois participantes da pesquisa: “[...] baseado nisso, [...] essas perguntas que a gente sempre tá fazendo pra gente mesmo sobre... se Deus existe? O objetivo da vida? [...] aí eu comecei a ver as respostas na Bíblia, vi que fazia sentido...[...]” (Fernando, 27/11/2020, Testemunha de Jeová).

“[...] Eu sempre tive uma curiosidade religiosa muito grande! Então, quando eu comecei a aprender a estudar a Bíblia com as Testemunhas de Jeová, eu acho que o maior conforto que eu recebi foram respostas que eu... perguntas que eu tinha, dúvidas que eu tinha que aí começaram a ser esclarecidas através de textos da Bíblia. [...]” (Carla, 08/01/2021, Testemunha de Jeová).

Nesse último discurso, a participante comenta também sobre o incentivo para estudar a Bíblia por conta própria, para assim achar respostas sozinha, não apenas ouvindo sobre os textos bíblicos de um líder religioso, algo presente em um comentário de um outro participante:

“[...] uma coisa é você ouvir falar de Deus, não é? [...] Então, a primeira diferença que eu percebi é que na Igreja Presbiteriana a gente estuda... você não ouve falar... você ouve, claro, a mensagem, mas você tem a ponte; então, se alguém tá pregando alguma coisa, ele vai citar: Olha, tô tirando isso de tal capítulo, de tal livro... então, assim, eles dão o endereço pra que você possa

depois pesquisar, conferir, né? [...]” (Erique, 09/11/2020, Igreja Protestante Histórica).

Em conjunto com a pluralidade e a liberdade religiosas, surge outro movimento chamado de privatização da fé, o qual corresponde à desinstitucionalização do sagrado (RODRIGUES, 2017), por valorizar propósitos subjetivos e não priorizar normatizações sociais, divergindo de religiões coletivas. Nesse novo contexto religioso, a experiência individual com o sagrado se sobrepõe àquela que se dá coletivamente; assim, a espiritualidade individual tem preferência em relação à mediação da autoridade religiosa, estimulando o individualismo (FEITOSA, 2009).

No discurso de Erique e de Carla, ambos citados acima, nota-se esse novo existencialismo religioso: experiência individual *versus* experiência coletiva, que inevitavelmente transmite a busca por autonomia religiosa e desinstitucionalização da fé. Contudo, contrapondo-se à desinstitucionalização, outros dois participantes convertidos expõem os seguintes discursos: “[...] eu estar na igreja e participar das coisas que aconteciam lá pra mim era melhor, porque eu me encontrei, sabe? Uma coisa assim. Eu parecia que tava meio perdida no mundo e aí eu me encontrei, encontrei a minha turma, assim. [...]” (Giovana, 13/12/2020, Igreja Protestante Histórica). Nota-se que mesmo sendo da mesma Igreja que Erique, Giovana tem uma perspectiva diferente, sua experiência valoriza a instituição.

“[...] a principal mudança que eu tive, com a questão do evangelho, foi [...] eu me encontrar, entendeu? Eu me questionar de algumas coisas e saber quem sou eu em termos, pra que ou por que que a religião me completa ou pra que que eu preciso. Essa foi uma das coisas fundamentais. [...] Eu espiritualmente falando, eu era fraco. Eu não estava onde era... eu não tinha me encontrado. E aí eu me encontrei.” (Roberto, 30/11/2020, Igreja Evangélica).

Portanto, pode-se dizer que as informações oferecidas pelos indivíduos entrevistados, que passaram por conversão religiosa, sugerem que as igrejas não possuem mais um papel de centralidade na sociedade atual, porém as experiências de fé são vinculadas ao ambiente institucional, o que dialoga com a teoria da secularização e da “dessecularização”. Como afirma Mónico (2015), a ideia de “fim da religião” só é real quando considerada como instituição totalizante da sociedade e como modelo tradicional. Então, com a privatização da fé, a experiência religiosa ganha maior relevância no âmbito privado do que no público, com influência da identidade subjetiva e autônoma dos próprios indivíduos (MÓNICO, 2015; ARAÚJO, 2003; RODRIGUES, 2017; FEITOSA, 2009). Desse modo, ao mesmo tempo que há uma busca por autonomia da fé, que se verifica no estudo individual, como no caso de Erique e Carla, e na descentralização da religião na vida social, há ainda a necessidade da presença da instituição religiosa, isto é, a experiência de fé toma uma forma mais autônoma, comparada à pré-modernidade, mas sem ignorar a igreja.

A conversão é um processo que está diretamente relacionado à trajetória do indivíduo, assim como, à apreensão de sistemas simbólicos, modos de interpretação do mundo, padrões de comportamento pré-estabelecidos, o que requer tempo para ocorrer; além de demandar o estabelecimento de diferentes relações sociais. Então, pode-se dizer que há elementos que colaboram com a conversão religiosa, como a assimilação de um novo sistema teológico, doutrinário e normativo, o que exige adaptação da identidade social (SANTOS, 2007): “[...] nossas narrativas e nossas identidades não são construídas ao acaso, nem por forças externas àquelas que se encontram no redemoinho do mundo social.” (SANTOS, 2007, p. 198). Durante as entrevistas, participantes convertidos relataram mudanças pelas quais passaram na própria forma de agir, pensar e se relacionar com o mundo, por causa da conversão:

“[...] você começa a conviver com pessoas que pensam assim, pensam coisas boas [...] e aí, aos poucos, aquilo foi entrando na minha vida e aquilo foi fazendo parte da minha vida: o pensar bem para as pessoas e das pessoas e, com o tempo, eu fui percebendo que o que faz a nossa vida é o que nós pensamos. [...] Então, foi assim, foi uma mudança muito grande, assim, no sentido de agir, pensar, se relacionar com as pessoas.” (Erique, 09/11/2020, Igreja Protestante Histórica).

“[...] hoje eu sentir - hoje que eu digo, é desde que eu me tornei Testemunha de Jeová - fazer parte de uma fraternidade mundial, aonde, nessa fraternidade todos são amigos de verdade, não tem ódio, a gente não vai na Terra matar um ao outro, a gente ajuda um ao outro, é como se fosse uma grande família mesmo. [...] Em Efésios 4:24, lá ele fala muito disso, dessas mudanças [no processo de conversão], fala de você se revestir de uma nova personalidade... [...] não, tipo, deixar de ser eu [...] começar a desenvolver boas qualidades, começar a procurar ser uma pessoa melhor, começar a tentar ajudar mais o outro do que eu mesmo, passar a ver as coisas que acontecem não só do meu ponto de vista, mas do ponto de vista de Deus... [sic]” (Fernando, 27/11/2020, Testemunha de Jeová).

Outro aspecto identificado nos discursos foi a tradição presente na experiência de fé. Por um lado, o processo de desinstitucionalização, evidenciado na privatização da fé, pluralidade de opções religiosas, possibilidade de escolha da religião e enaltecimento da individualidade, aponta para a valorização da liberdade da vivência de fé dos indivíduos: “Você vai encontrar pessoas que não frequentam igreja nenhuma e eles têm fé; [...] Então, a fé, ela existe, mas não depende de religião. [...] É quase que inerente ao ser humano.” (Erique, 09/11/2020, Igreja Protestante Histórica).

“Ah, com certeza vai além das tradições [a fé]. [...] A tradição, no fim das contas, acaba sendo necessária justamente pra dar até uma legitimação daquilo que tá sendo feito mesmo ali na instituição. [...] O ideal é que sim, tradições positivas ou até negativas, o ideal é que a gente transcenda isso pra acabar colocando a nossa fé acima dessas coisas. [...] Porque, às vezes, a tradição, ela é burra.” (Enzo, 04/12/2020, Igreja Protestante Histórica).

“[...] A religião ou a doutrina ela só nos dá um... ela meio que te mostra um caminho a seguir. Então, ela meio que ensina quais são os pensamentos. [...] Isso vai te guiando... e nesse tempo, quando você para pra fazer esses

estudos [da Bíblia], é aí entra a fé, a questão da fé. [sic]" (Dora, 08/12/2020, Igreja Protestante Histórica).

"[...] Eu sou uma pessoa muito racional (risos) [...] E hoje a minha religião, ela me supre nesse sentido. A gente estuda muito, a gente adquire muito conhecimento e tudo aquilo que é lido, [...] é tudo muito explicado, existe uma base bíblica, um contexto gigantesco sobre isso; então, eu confio muito! Assim, a minha fé, ela não é uma fé cega! [...] Então, a gente pratica aquilo que a gente estuda. [...]" (Carla, 08/01/2021, Testemunha de Jeová).

Por outro lado, há a presença de discursos vazios de experiência, que realçam a existência da tradição religiosa, além do vínculo com o espaço religioso ser demarcado por essas tradições: "[...] é só manter as tradições mesmo, deixar a chaminha acesa." (Julia, 05/11/2020, Igreja Judaica).

"[...] É... a minha família nunca foi ortodoxa ou seguiu muito à risca, mas eu levo muito a sério todas as tradições [...] e... principalmente sigo todos os valores que são preconizados pelo judaísmo. Pra mim, essa é a parte mais importante de uma religião, são os valores que me foram passados, que eu passei pros meus filhos e espero que eles estejam passando pros meus netos." (Frederico, 28/01/2021, Igreja Judaica).

"Com certeza [a fé vai além das tradições]! Porque pra nós, católicos, a nossa religião se baseia na tradição, na Bíblia e no magistério. [...] Então, por que a tradição? Dela surgiu tudo que a gente tem hoje, né? Aí, da Bíblia vieram os escritos e o magistério... é o que a Igreja faz pra proteger a religião pra não ter deturpação. E passar a fé de um pro outro. Então, esse tripé é nossa fé." (Leila, 19/01/2021, Igreja Católica).

Logo, desinstitucionalização opõe-se à tradição; de acordo com Mallimaci (2008), na modernidade ocorre uma perda do poder das instituições religiosas sobre a vida de seus fiéis, porém isso não significa que essas crenças desaparecerão, porque crenças são recompostas e reestruturadas constantemente. Dessa forma, embora as tradições ainda possuam grande participação na sociedade atual, elas estão em declínio. Vale ressaltar também, que a sociedade atual é composta por um paradoxo entre perda de poder e de centralidade das religiões *versus* liberdade, reestruturação e efervescência religiosa. Em um Estado laico, entende-se que a religião é reservada à esfera privada, assim possibilitando a liberdade de opinião e de crenças; contudo, ainda está presente nos espaços públicos, por meio de atores religiosos que participam de discursos políticos. Dessa forma, não há perda nem centralidade da religião, há um reposicionamento, que faz com que ocupe outros lugares (MALLIMACI, 2008).

Outro aspecto importante de ser apresentado diz respeito à culpa e ao pecado, presentes em todas as religiões e experiências de fé dos entrevistados. A religião vai além de épocas e culturas, assim estabelecendo-se como uma instituição padronizadora de costumes e da moral (OLIVEIRA, 2002); com isso, utiliza-se da predisposição dos seres humanos de sentir culpa, implementando a ideia de pecado, para poder proporcionar o perdão (MARCON, 2017). Os entrevistados expuseram discursos semelhantes quando lhes foi perguntado sobre a definição de culpa e de pecado, o que indica que essa categoria é central entre religiões

institucionalizadas - embora ocorra um movimento de desinstitucionalização, como discutido anteriormente: “[...] culpa é quando [...] eu conseguiria ter evitado aquilo e não evitei! [...] Eu tenho conhecimento suficiente pra não errar dessa forma e eu errei [...]” (Erique, 09/11/2020, Igreja Protestante Histórica).

“Pecado é tudo que me desvia de fazer a vontade de Deus. [...] Na prática, pecado pra mim é tudo que é não-ético. [...] Então, tudo o que me afasta de fazer o que é bom, [...] para quem está ao meu redor, pra mim mesma [...] é pecado. [...] O ser humano [...] é assim, a gente erra todos os dias [...] isso é ser humano. [...]” (Dora, 08/12/2020, Igreja Protestante Histórica).

Freud e Lacan, de acordo com Marcon (2017), defendem que a pessoa religiosa limita suas possibilidades de escolha e suas formas de adaptação, por causa do que é imposto pela religião. Neste contexto, o discurso religioso produz um sujeito restrito de possibilidades, imaginação, contestação e pensamento por promover uma verdade absoluta (MARCON, 2017). Todavia, os discursos dos participantes da pesquisa apresentam dados que se contrapõem a esse pressuposto:

“[...] ‘Tudo me é lícito, mas nem tudo me convém.’ Isso é o livre arbítrio. Você pode fazer tudo. Se você quiser matar, você pode matar. Você é livre! Só que te convém matar alguém? Então são escolhas [...]” (Luciana, 09/12/2020, Igreja Evangélica).

“[...] desde o princípio da história da humanidade, segundo a lei que dá essa premissa, houve a possibilidade da escolha. Então, se há a possibilidade da escolha, todos devemos fazer as nossas escolhas. [...] Eu vou morrer, e aí eu vou pra julgamento, e aí Deus vai decidir se aquilo que eu fiz foi bom ou ruim [...]” (Enzo, 04/12/2020, Igreja Protestante Histórica).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscando compreender a experiência de fé de pessoas que pertencem a uma instituição religiosa, conclui-se que na atualidade há mais liberdade religiosa para que as pessoas experienciem sua fé, há mais plasticidade institucional a fim de alcançar mais fiéis, em consonância com os movimentos de pluralidade, privatização e mercantilização da fé. Essa liberdade se evidencia na conversão religiosa ou na autonomia para exercer a própria fé, porém isso não significa desvinculação institucional, porque continuam existindo as tradições e o pertencimento às instituições religiosas, o que exige dos fiéis uma postura moral, à obediência aos códigos normativos e observância da doutrina. Logo, há restrições e exigências morais, por meio da ideia de pecado e do sentimento de culpa, por exemplo.

Em suma, há uma maior liberdade religiosa, porém com limites em razão da vinculação institucional; e por conta disso, a experiência de fé ainda está atrelada às instituições e tradições religiosas. Todavia, pôde-se observar também que da mesma forma que a liberdade religiosa tem limites, a influência das tradições também, porque a experiência deve transcendê-las: “[...] o ideal é que a gente transcenda isso pra acabar colocando a nossa fé

acima dessas coisas [...]” (Enzo, 04/12/2020, Igreja Protestante Histórica). Dessa forma, a experiência que se vincula às tradições opõe-se ao numinoso, por ter respaldo na racionalidade, ao passo que aquela que transcende às práticas tradicionais, favorece o sentir subjetivo e a vivência do numinoso (OTTO, 2017).

6. REFERÊNCIAS

ARAÚJO, O. J. T. de. **Secularização e efervescência religiosa: contrastes da modernidade**. Exposição no GT19: Religião e Sociedade, Campinas, set. 2003.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 1977.

BAUCHWITZ, O. F. A Questão da Secularização. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, Rio Grande do Norte, vol. 2, nº 02, p. 143-157, out. 1995.

BRUCE, S. Secularização e a impotência da religião individualizada. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 36, nº 01, p. 178-190, jan./jun. 2016.

DEMO, P. **Metodologia Científica em Ciências Sociais**. 3º Edição. São Paulo: Editora Atlas S. A., 1995.

DOMINGOS, M. de F. N. Laicidade: o direito à liberdade. **Horizonte**, Belo Horizonte, vol. 08, nº 19, p. 53-70, out./dez. 2010.

DOWELL, J. A. M. Laicidade, Estado e Religião: o novo paradigma. **Horizonte**, Belo Horizonte, vol. 08, nº 19, p. 41-52, out./dez. 2010.

FEITOSA, D. A autoridade do texto bíblico e a privatização da religião: implicações na perspectiva urbana. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, vol. 19, nº 1-2, p. 147-159, jan./fev. 2009.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: **Obras completas** (vol. 21). Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

JAMES, W. **As Variedades da Experiência Religiosa**: um Estudo sobre a Natureza Humana. 2º Edição. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.

JOAS, H. A secularização conduz à decadência moral? **Sociologias**, Porto Alegre, vol. 17, nº 39, p. 224-246, maio/ago. 2015.

LAKATOS, M. A.; MARCONI, E. M. **Técnicas de Pesquisa**. 5º Edição. São Paulo: Editora Atlas, 2002.

MALLIMACI, F. Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. In: MALLIMACI, F. **Religión y Política**: perspectivas desde América Latina y Europa. 1º Edição. Buenos Aires: Editorial Biblos Sociedad, 2008.

MARCON, H. H. Religião, ciência e capitalismo: sujeito massificado, objeto padrão e medida comum para o gozo. **Ágora**, Rio de Janeiro, vol. 20, nº 02, p. 527-542, maio/ago. 2017.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, vol. 11, nº 02, p. 238-258, maio/ago. 2011.

MINAYO, M. C. S. **O Desafio do Conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 8ª Edição. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

MARTÍN-BARÓ, I. **Psicología de la Liberación**. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

MÓNICO, L. S. M. Secularização, (a)teísmo e pluralismo religioso nas sociedades ocidentais contemporâneas. **Horizonte**, Belo Horizonte, vol. 13, nº 40, p. 2064-2095, out./dez. 2015.

NETO, O. C. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, M. C. S. **Pesquisa Social**: Teoria, método e criatividade. 21ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

OLIVEIRA, D. C. O texto freudiano como analisador da cultura: uma resposta aos discursos totalizantes da ciência e da religião. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, vol. 2, nº 02, p. 123-144, set. 2002.

OTTO, R. **O Sagrado**. 4ª Edição. São Leopoldo: Editora Sinodal/EST; Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

PAIVA, G. Algumas relações entre psicologia e religião. **Psicologia-USP**, São Paulo, vol. 01, no. 01, p. 25-33, jun. 1990.

PAIVA, G. Estudos psicológicos da experiência religiosa. **Temas em Psicologia**, São Paulo, vol. 06, nº 02, p. 153-160, 1998.

PIERUCCI, A. F. **Em busca da forma elementar da modernidade religiosa**. Exposição no GT25 - Teoria social e multiplicidade da modernidade, São Paulo, out. 2005.

PUGLISI, M. L.; FRANCO B. **Análise do Conteúdo**. Brasília: Liber Livro Editora, 2003.

RIBEIRO, C. de O. Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo. **Estudos de Religião**, vol. 27, nº 02, p. 53-71, jul./dez. 2013.

RODRIGUES, D. O erro de Nietzsche e a (não) morte de Deus: o (des)encantamento do mundo. **Política & Sociedade**, Florianópolis, vol. 16, nº 36, p. 128-142, maio/ago. 2017.

SANTOS, W. S. dos. **O Longo Caminho até Damasco**: rede de mudança e fluxo de mudança em Narrativas de Conversão Religiosa. Tese de Doutorado. Departamento de Letras PUC-Rio, Rio de Janeiro, mar. 2007.

TEIXEIRA, F. Pluralismo religioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, vol. 03, nº 06, p. 27-32, 1º sem. 2005.

XAVIER, M. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. **UNESC**, Santa Catarina, vol. 37, nº 02, p. 183-189, maio/ago. 2006.

ZEPEDA, J. de J. L. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 25, nº 73, p. 129-178, jun. 2010.

Contatos: luisa.mezzatto@gmail.com e bruna.dantas@mackenzie.br