

UMA “LAICIDADE INTERACIONAL”?
NORMA CONSTITUCIONAL E EXPRESSÃO RELI-
GIOSA EM UMA UNIVERSIDADE PÚBLICA DO BRASIL
AN “INTERACTIONAL SECULARISM”?
*CONSTITUTIONAL RULE AND RELIGIOUS EXPRES-
SION IN BRAZILIAN PUBLIC UNIVERSITY*

Ricardo Cortez Lopes*
Raquel Andrade Weiss**

RESUMO: A universidade é uma instituição cuja origem remonta à Europa medieval, de modo que sua estrutura inicial não pode ser dissociada da orientação moral cristã. Todavia, a partir da constituição do Estado-Nação, houve uma progressiva transformação dessa estrutura, colocando, aos poucos, o conhecimento como um propósito intramundano. Em diversos contextos ela tornou-se laica e/ou pública, assumindo como tarefa a promoção do processo modernizador sem as interferências das instituições religiosas. Recentemente, ao menos no caso brasileiro, é possível identificar uma nova transformação que, segundo o argumento que defendemos aqui, está em consonância com os deslocamentos na concepção de modernidade, ainda que essas modificações não sejam plenamente acompanhadas pela norma jurídica. Nosso estudo de caso foi a Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O estudo quanti-qualitativo de nossa amostra, colhida entre alunos, professores e servidores, indicou que circulam representações sociais tanto modernas stricto-senso como multiculturais. De modo que o conceito de laicidade também se modificou, o que dá a entender que uma experiência do religioso (como traço cultural individual) se dá nesse espaço, fenômeno impensável na época da formulação da norma jurídica. Elaboramos um modelo explicativo dessa dinâmica de vivência dessa laicidade, o qual chamamos de Modelo do Relógio de Bolso.

* Mestre em Sociologia e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil; e-mail: rshicardo@hotmail.com

** Doutora em Filosofia e Mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP); Professora adjunta no Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil; e-mail: weiss.raquel@gmail.com

Palavras-chave: Laicidade; Universidade Pública; Sociologia da Moral; Pós-Secularização; Representações Sociais.

ABSTRACT: *The university was an institution from middle age origin, whose moral orientation was Christian. However, since the modern rise of the nations, its moral root was changed: now the university serves to specific people and helps the generation of citizens, so became laic and public to promote the modernization process without the religions institution's interferences. Recently, this moral roots has suffered new transformation, in concord with displacements of conceptions of modernity. However, the legislation does not follow this cultural change, so that is a juridical rule who conceives the secularization following the modern parameters. We investigated in this work how much this constitutional rule becomes an acquaintanceship rule in the public space, our case study being the Universidade Federal do Rio Grande do Sul. The quanti-qualitative study of our sample, picked among students, professors and employees, indicated that circulate social representations both modern in a strict sense and multicultural, feature of late modernity, so the secularization concept also modified and seem to suggest that a religion's experience as an individual cultural traits happens in this space - something unthinkable at the time of the formulation of the juridical rule. Ultimately, we prepare an explicative model about the dynamic raised in the experience of this secularism, whose we called pocket watch model.*

Keywords: *Laity; Public University; Moral Sociology; Post-Secularization; Social Representations.*

1 INTRODUÇÃO

As considerações apresentadas no presente artigo são o resultado de uma pesquisa empírica alicerçada nas premissas teóricas de uma sociologia da moral de matriz durkheimiana, a qual busca compreender os vários níveis de articulação entre sistemas morais, incorporados de forma complexa nas representações coletivas inter-

nalizadas por atores sociais, individuais e coletivos, e instituições. Compreendemos a estrutura moral como um conjunto de relações e representações dinâmicas e em constante tensão, que se dão em um campo interacional no qual os sujeitos e as instituições transformam-se cotidianamente, na medida em que os sujeitos reagem à pressões institucionais a partir de suas práticas e da assimilação crítica de representações que são elaboradas pelos diversos grupos aos quais os sujeitos pertencem.

Em termos mais específicos, neste texto propomos uma análise sobre como o princípio constitucional da laicidade, que possui um lastro institucional, configura ou não modos de sentir e expressar a religiosidade em um espaço público, neste caso, a Universidade Pública Federal. Nesse sentido, trata-se de compreender a relação entre um tipo de moralidade historicamente enraizada, que assumiu a forma jurídica, e as dinâmicas sociais de natureza multicultural, que permitem a assimilação de variados vínculos religiosos – sendo a religião formadora de representações e de cosmovisões – por parte dos sujeitos, que carregam suas vivências e convicções para o interior desse espaço institucional delimitado por regulamentações morais específicas e que as impactam. A nossa amostra desse universo foi a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Nossa argumentação aqui será a de que a universidade pública laica não sustenta mais sua legitimidade moral a partir da gramática estritamente moderna – ela mesma importada (Taylor, 2012, p.164), e que isso faz emergir um novo cenário que pode afetar a prática científica e a própria relação dos integrantes da comunidade acadêmica. Conforme esperamos explicitar no decorrer desta análise, identificamos a ocorrência de uma ressignificação dos conceitos clássicos de laicidade e de universidade (Taylor, 2012, p. 157), e isso tornou esta última um lugar de uma experiência particular do religioso. Para conferir substância a esse argumento geral, vamos inicialmente situar os parâmetros teóricos que orientaram a investigação, com particular ênfase nos conceitos de moral, tomada no sentido particular que lhe foi atribuído por Émile Durkheim, laicidade, secularização e de pós-secularização. Em seguida, analisaremos

o percurso cronológico da universidade a partir dessa perspectiva. Em um terceiro momento apresentamos a articulação metodológica que resulta na construção do problema e obtenção dos dados para, no quarto e último momento, apresentar a análise da amostra recolhida, de modo a dar a sustentação empírica necessária para o argumento geral que estamos defendendo.

2 SOCIOLOGIA DA MORAL, LAICIDADE, SECULARIZAÇÃO E PÓS-SECULARIZAÇÃO

A moral, compreendida como conjunto de ideais que guiam uma pessoa ou grupo na construção da sua realidade e como parâmetro de julgamento de ações como boas ou más, justas ou injustas, foi assunto central na fundação da sociologia. Todavia, por um breve período, após a II Guerra Mundial (1939-1945), não foi mais abordada diretamente de forma significativa até o começo dos anos 2000, momento em que voltou à pauta no âmbito de uma disciplina denominada Sociologia da Moral (Hitlin, 2015, p. 28; Vandenberghe, 2015, p. 231). Essa disciplina, ao menos em algumas de suas vertentes, como é o caso daquela que seguimos aqui, dedica-se a entender o fenômeno moral em seus diversos aspectos, inclusive sua condição de ideal partilhado e que é externo ao sujeito nesse sentido (Durkheim, 2007, p. 48; Vandenberghe, 2015, p. 66).

Neste trabalho mobilizamos três noções fundamentais, que serão compreendidas a partir do arcabouço mais geral da sociologia da moral – ainda que tradicionalmente estejam mais ligadas à sociologia da religião. Afinal, na perspectiva aqui adotada, há uma conexão profunda entre o fenômeno religioso e o fenômeno moral, com a consequência de que esses campos são co-extensivos (cf. Rosati, 2015; Weiss, 2015). A primeira é a de laicidade, a segunda de secularização e a terceira a de pós-secularização.

Os sentidos possíveis de laicidade são muitos, como já nos mostra Pierucci (1998), tanto historicamente quanto para os especialistas – na obra de Weber é um conceito pouco presente e, ainda assim, encontra ali diferentes significações. Um desses sentidos, que

nos concerne mais diretamente, é o de que a laicidade pode ser entendida como a separação promovida entre o estado e uma religião oficial (Sanchis, 2001, p. 38; Cipriani, 2012, p. 16) a partir de uma Constituição redigida – ao menos no discurso oficial – em nome do povo, que seria uma entidade autônoma, e cujos princípios não dependem de qualquer religião histórica. Mas gostaríamos de ressaltar aqui a definição feita por Charles Taylor, que a define como a autonomia do enquadramento de mundo imanente/este mundo/deste mundo – que se tornou o público –, que buscou direcionar a religião para a dimensão privada da vida – lugar passível de acolher o transcendente (Taylor, 2010, p.212; Taylor, 2012, p.160). Assim, torna-se possível formular uma equidade e uma isonomia para a diversidade religiosa – e não-religiosa (Taylor, 2012, p.169) – a partir dessa imanência (Taylor, 2010, p. 212). Quando nos referimos ao conceito de laicidade neste contexto, o compreendemos enquanto princípio moral normativo que preconiza a separação de fato e de direito entre política e religião, que opera como princípio norteador das instituições públicas, mesmo que não haja lastro empírico. (Zepeda, 2010, p. 131; Pierucci, 1998, p. 5).

Ainda que sejam às vezes tomados como sinônimos, laicidade e secularização são conceitos distintos, que podem ou não ser vinculados teórica ou empiricamente, conforme a definição dos dois interagentes, embora ela seja muitas vezes pressuposta de maneira ingênua pelos pesquisadores (Pierucci, 1998, p. 8). Mesmo que seja possível definir a secularização de uma maneira normativa, na sua variante dura ou forte (Zepeda, 2010, p.131) – tal como fez Casanova (2010), que pensou a secularização como uma ideologia falseável historicamente que serve como uma exclusão –, desejamos apontar para a sua dimensão sócio histórica – a vertente suave (Zepeda, 2010, p. 131) – centrada na separação das diferentes esferas da vida social no Ocidente no início do século XX (Weber). Assim, se a religiosidade outrora foi estrutural da vida social (Gauchet, 2004, p. 197; Zepeda, 2010, p. 129) em tempos pré-seculares inicia uma mudança nesse estado. Por fim, há outros desenvolvimentos do conceito de secularização, como o apontado por Dobbelaere (1994, p. 8,

Zepeda, 2010, p. 133), que pensa a secularização como um conceito multidimensional que: 1) refere-se a um processo de diferenciação, 2) à mudança religiosa (uma adequação das religiões ao mundo) e 3) à presença em Igrejas (o envolvimento dos fiéis). Por fim, Taylor (2012, p. 160) aponta para uma secularização deísta – na qual Deus seria o artífice da ordem imanente – e uma secularização não-teísta – que afirma que a religião não pode ser pública, já que a boa ordem política deve basear-se em uma razão purificada.

Todavia, os processos históricos não continuaram na direção apontada pela tese forte da secularização, muito embora eles tenham embalado o século XIX (Pierucci, 1998, p. 2). O religioso se desprivatizou (Casanova, 2010, p. 11), com o consequente descrédito da ideia de secularização – algo que “dessecularizou” os estados no século XX (Bhargava, 2011, p. 8). Conforme diversos pesquisadores têm apontando, pelo menos desde a década de 1980, o fato é que as religiões se mantiveram presentes na esfera pública em vários formatos, escapando do nicho privado (Gauchet, 2004, p. 197).

Na literatura especializada há diversas interpretações acerca dessa presença, e uma das mais difundidas no âmbito da sociologia é a que identifica a pluralidade de denominações religiosas como um mercado religioso (Mariano, 2003, p. 246), com todas as tensões, assimetrias e estratégias de marketing inerentes a esse tipo de estrutura (Pierucci, 1998, p. 7). Assim, é possível que haja um pluralismo religioso (Steil, 2001, p. 116) para além de um avanço de uma secularização ou de uma uniformização do religioso sob a égide de uma religião apenas.

Um outro ponto de vista, de adesão crescente entre diversos autores, consiste em não apenas reconhecer que não houve uma efetiva separação entre religião e esfera pública, mas de também assumir essa presença como inevitável e até mesmo desejável (Joas, 2014). O reconhecimento dessa presença, entendida como retorno ou mesmo como permanência continuada retorno – legitimado – tem sido chamado por alguns especialistas de era pós-secular, na qual compreende-se que as sociedades ocidentais não devem mais conceber a religião como um obstáculo ao seu projeto de racionalização, mas como uma instância crucial de constituição de identidade, de

produção de ideias de boa vida e mesmo de luta por direitos (Taylor, 2010; Habermas, 2008; Habermas, 2010; Rosati, 2015). Nesse caso, a existência de um pluralismo religioso não é equiparada à de um mercado pautado por uma lógica utilitarista, mas como expressão de um ponto de vista normativo com a capacidade de fazer frente à lógica da racionalidade instrumental.

Nosso objetivo aqui não é o de problematizar essas posições ou tomar partido diante delas, mas tomar a existência do pluralismo religioso como fato empírico e como ponto de partida, para tentar compreender como isso se reflete no ambiente universitário e, sobretudo, como é problematizado pelos sujeitos que habitam esse espaço. A questão que particularmente nos interessa é explicitar que esse pluralismo religioso é, ao mesmo tempo, um pluralismo moral, na medida em que subjaz às concepções de bem do sujeito, bem como seus juízos de valor em relação ao princípio da laicidade que, conforme veremos, é um princípio jurídico que estrutura a universidade pública brasileira.

3 UNIVERSIDADE E RELIGIÃO

A universidade nasceu no século XI, na região do Mediterrâneo (provavelmente em Bologna), como uma corporação de ofício medieval inserida no regime moral da cristandade, que buscava manter a hierarquia social através de um ensino especulativo-escolástico (Durkheim, 1938). Assim, mesmo que estivesse presente em muitas regiões, devido à ingerência do Papa havia pouquíssima variedade moral, de modo que os estudantes eram chamados de clérigos. O acesso à universidade, apesar de não ser mediado pelo fator socioeconômico – uma vez que pessoas de mais baixo poder aquisitivo podiam ser admitidas – ainda era moralmente selecionado a partir da perspectiva cristã. Assim, a variabilidade moral e religiosa não podia ser quantitativamente alta a nível “mundial” (cf. Rossato, 2011).

A modernidade incide sobre o perfil da universidade de vários modos, a começar pela difusão dessa instituição por diferentes nações, que ensejaram a criação de universidades com diferentes

orientações. A noção de modernidade é em si mesma demasiado complexa e controversa, mas para fim de operacionalização, propomos trabalhar aqui com a seguinte definição:

[...]trata-se de um processo sócio-histórico complexo e multidimensional – original da Europa Central –, caracterizado fundamentalmente por uma visão de mundo descentrada, profana e pluralista, por uma reflexão que ao incorporar-se de forma sistemática e permanente na vida social, desestabiliza a experiência, as instituições e os conhecimentos, e conseqüentemente gera uma realidade profundamente dinâmica, contraditória, ambígua e precária. Também podem-se mencionar, como características típicas da modernidade, a primazia da razão instrumental, o individualismo, a compreensão otimista da história como progresso, bem como a diferenciação institucional (Zepeda, 2010, p. 130)

A modernidade na universidade significou o fim da homogeneidade axiológica – religiosa – do momento anterior. Outros espaços de formação também apareceram, como a escola técnica e as academias, o que faz com que a universidade perdesse sua centralidade na atividade educativa. Por essa razão muitas das primeiras instituições acabaram por perecer no novo contexto. Assim, a universidade diversificou o seu espectro moral – já que deixava de ser discursivamente uma instituição religiosa e possuía uma série de perspectivas e orientações – ao mesmo tempo em que a restringiu do ponto de vista econômico: a partir da monetarização da economia, cursar a universidade virou um privilégio daqueles que buscavam a reprodução de suas posições sociais. Assim, quase que o mesmo segmento social ocupava os bancos da universidade, o que, a nível regional, significou uma unidade moral dentro dessas universidades devido à pertença de classe de seus ocupantes ser basicamente a mesma. Outra característica importante da universidade moderna é que ela passou a incorporar os valores desse novo momento histórico, alicerçado nos ideais iluministas em suas várias vertentes. Sua *raison d'être* passou a ser, ao menos no plano do discurso, a busca da

emancipação humana, o que se daria através do domínio da natureza e na homogeneização da humanidade através do progresso pelas iniciativas individuais que, somadas, gerariam a coletiva.

Os debates acerca das transformações da modernidade têm grande parte dos debates na área de teoria social, com teses que vão desde a declaração de um novo momento histórico chamado de “pós-modernidade” até aquelas que defendem que não há nada além de uma radicalização dos princípios que emergiram no século XVIII, sem nenhuma transformação significativa. O ponto de vista que assumimos aqui é, de algum modo, intermediário, e incorpora a ideia de que têm havido modificações estruturais nas sociedades ocidentais desde pelo menos a década de 1950, sem que implique uma ruptura radical que justifique decretar seu fim, e que se refletem, dentre outras coisas, no horizonte normativo da construção da identidade, no âmbito do qual a categoria de autenticidade surge como contraponto àquela de autonomia (para maiores detalhes acerca desse processo e de suas implicações, veja-se Ferrara, 2002; Taylor, 1991). No entanto, trata-se de uma diátribe que exige muito mais elaboração teórica do que o que podemos trazer aqui, de modo que novamente nos valemos de uma definição operacional que serve para pontuar essa transformação social que, segundo acreditamos, exerce impacto também no interior da universidade.

O período que podemos chamar de “modernidade tardia” trouxe novas transformações importantes acerca da autocompreensão humana e da consideração acerca do papel da razão como instrumento universal de emancipação. Eventos como a bomba atômica e o holocausto (Almond, Verba, 1963, p. 171) colocaram em xeque o potencial explicativo desse paradigma moderno, dando origem a novas formas de compreensão do humano. Isto abriu espaço para paradigmas que abraçam e reconhecem a diversidade das formas de vida que não apenas aquelas concebidas conforme os padrões calcados sobre os princípios racionais do liberalismo político (Guttman, 1994, p. 22). De forma bastante simples, no âmbito da modernidade tardia ampliou-se a esfera de legitimidade de outros modos de vida que não aqueles baseados em uma moral racionalmente fundamentada e de saberes que não coincidem com aqueles produzidos pela racionalidade científica.

Assim, apesar de a universidade se justificar ainda, do ponto de vista institucional, como necessária à nação segundo esses parâmetros modernos, têm havido transformações importantes em seu interior, protagonizadas pelos integrantes que a compõem (Certaú, 1994, p. p. 36). Institucionalmente, a partir dos anos 1990, a universidade brasileira submeteu-se à Lei de Diretrizes e Bases (Catani, De Oliveira, 2002, p. 14), uma intervenção da sociedade sobre a universidade a partir de políticas públicas que buscaram inseri-la na lógica do desenvolvimento econômico e social. Isso fica bem ilustrado pelas práticas inclusivas e a expansão de vagas das universidades que foram experimentadas nas últimas décadas (Neves, 2012, p. 2) o que, em si mesmo, promoveu uma diversidade em sua composição, com consequências que só recentemente começam a ser tematizadas e que ainda levarão algum tempo para se fazer plenamente sentidas.

4 A NORMA JURÍDICA

A norma jurídica é um código escrito que está nas constituições dos diferentes estados. No nosso estudo de caso, o que mais nos importa é a constituição do Brasil, porque é a normativa jurídica que exerce força de coerção burocrática-legal no que concerne à nosso campo de investigação. Uma apreciação sobre a história das constituições brasileiras pode demonstrar que, até o ano de 1889, havia uma vinculação oficial entre a Igreja Católica Apostólica Romana e o estado Brasileiro, instituído pelo decreto 119-A em 1890 (Ranquetat Junior, 2012, p. 121). É interessante notar que com o governo Getúlio Vargas houve uma reaproximação a partir do modelo da neocrisandade, seguido de um novo afastamento na constituição de 1934.

Essas idas e vindas da Igreja Católica para a borda do Estado brasileiro – ou talvez o contrário – são muito interessantes e dizem muito sobre a esfera pública brasileira. Mas o nosso interesse é no estado atual da Constituição Federal, que foi promulgada no ano de 1988 e é, na “letra fria da lei”, que formula o princípio da laicidade. Começemos pelo seguinte artigo:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

Há uma liberdade de consciência e de crença que, além de ser aludida nos princípios constitucionais, também está na parte mais normativa do documento, que são os artigos. Mas, se a regra se remete aos sujeitos, também há uma instrução relativa ao estado:

Art. 19.1 - é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público

Ou seja, se a laicidade é essa desvinculação, a constituição deixa bem claro que a prioridade é o público, que não pode ser preterido com relação a dependência ou aliança a cultos religiosos ou igrejas. A despeito de todo o lastro cultural e da prática, existe essa norma escrita que deve aproximar o ser do dever ser. Nosso objetivo é saber o resultado dessa normativa formal na vida prática.

5 METODOLOGIA

Nesta seção propomos um articulação das elaborações teóricas apresentadas acima –resultantes de estudos empíricos de outros autores – com a nossa amostra. O objetivo é investigar se há a reverberação desse corpus teórico nos dados que foram coletados. Escolhemos, para buscar essa conexão, a teoria das representações sociais como forma de delimitar os fenômenos morais a serem analisados. Para chegar a essas representações utilizamos uma metodologia de pesquisa que é chamada análise de conteúdo. Por fim, uma vez descritos os conectivos, passaremos para a amostra a ser apreciada.

Dos pontos de vista filosófico e psicológico, as representações são a maneira cognitiva de “duplicar” o ambiente externo na mente do preceptor depois de ser captado pelos sentidos, a conexão do sentiente com o mundo sensível (Da Silva, 2000, p. 6). Émile Durkheim foi o primeiro a utilizar essa ideia para a pesquisa social. Distinguiu, basicamente, entre as representações individuais – frutos da psiquê individual – e as representações coletivas – aquelas que emergem do processo de interação social, produtoras de ideias sagradas em virtude de seu caráter dinâmogênico (Weiss, 2013) e que servem de parâmetro para o julgamento por parte de uma dada sociedade (cf. Durkheim, 2007). De certa maneira, essa ideia de representação pressupõe uma sociedade que pensa em sinergia, de uma maneira uniforme, decorrendo daí a sua denominação como coletivas. O psicólogo social francês Serge Moscovici afirmou que tais representações não são apenas as que são comuns a todos os membros de uma sociedade: elas são múltiplas – e cognitivas, mas não apenas cognitivas – e podem se originar de diferentes grupos sociais (Moscovici, 2012, p. 27). Elas serem sociais – geradas na interação desses grupos e que reflete essa variabilidade – e não coletivas; e, para além de existirem, elas circulam, interagem e se alteram mutuamente. Assim, é possível que exista no interior de uma mesma sociedade diferentes representações sociais de diferentes épocas, e que algumas se tornem mais hegemônicas em determinados tempos históricos e que outras não o consigam. Propomos utilizar essas representações sociais como o nosso conectivo entre a empiria e a teoria.

Como podemos chegar a essas representações sociais? Pesquisadores chegam a elas de muitas maneiras possíveis, e propomos aqui a utilização da técnica de análise de conteúdo. Em verdade, pode-se dizer que são análises de conteúdo, um conjunto de técnicas, dentro das quais escolhemos a técnica da categorização com foco na análise temática. A partir da coleta do material empírico – que consistiu em pesquisas quantitativas e qualitativas – o procedimento foi o de percorrer três etapas no processo de análise temática: a) a pré-análise; b) a exploração do material; e c) o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação. Uma vez coletado o material,

ele foi apreciado globalmente para se buscar por um tema específico – dado que a quantidade de temas possíveis para pesquisa acadêmica é potencialmente infinito – e relevante. Em seguida, buscamos o foco neste tema e derivamos daí um resultado, basicamente uma classificação. O passo seguinte foi o de condensar essa classificação dentro de categorias específicas. Possuindo esse resultado, começamos uma inferência e uma interpretação das categorias baseadas nas evidências que o material ofereceu e no diálogo com outros autores presentes em nossa revisão bibliográfica (cf. Bardin, 1977).

O universo ao qual nos referiremos daqui em diante é o da Universidade Pública Brasileira, a partir de um estudo de caso, qual seja, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Entendemos a universidade como um ambiente de interação moral, para além dos espaços físicos da instituição, e, dentro desse espaço de interação moral, buscamos os integrantes que estão envolvidos mais diretamente com o ambiente acadêmico – alunos e professores. A metodologia de coleta de dados foi quanti-qualitativa, com base no pluralismo metodológico (Bauer, Gaskell, Allum, 2002, p. 25). Foi aplicado um *survey* virtual a partir dos e-mails institucionais da UFRGS e 4650 respostas válidas foram obtidas nesta operação. Dentro deste *survey* foi disponibilizado um espaço aberto para o respondente deixar anotado seu e-mail e agendar uma entrevista mais aprofundada. Foram realizadas dez entrevistas semiestruturadas. O objetivo era captar as representações sociais circulantes neste meio, para depois reconstruí-lo justamente através dessas representações.

6 DADOS QUANTITATIVOS

Apresentamos os dados do estudo quantitativo que consideramos os mais significativos. Salientamos que o volume final de dados é muito maior do que aquilo que vamos apresentar nesta seção. A seguir, indicaremos algumas regularidades da amostra naquilo que denominamos como “elementos”, que serão representados por alguns gráficos.

O primeiro elemento a ser apresentado é o sucesso da representação social “laicidade”. É importante ressaltar que a sua recor-

rência na pesquisa quantitativa não indica uma formulação desse conceito, mas é um dado bem relevante mesmo assim:

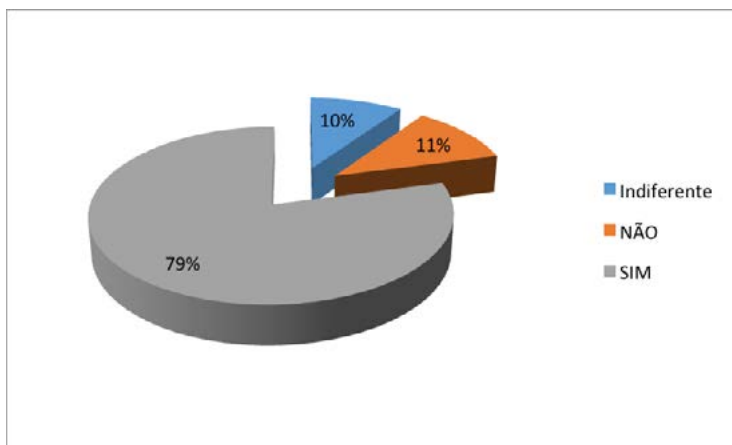


Gráfico 1: Legitimidade do princípio da laicidade

A maioria dos respondentes (79%) consideram que a laicidade é essencial para a estabilidade da vida contemporânea. Se desconiderarmos uma interpretação que se foque no costume da convivência com o conceito, esse dado pode indicar que a laicidade é um valor positivo para os respondentes no geral, uma vez que o princípio constitucional acaba coincidindo com o valor moral do grupo. Poucas pessoas são indiferentes (10%), de modo a não achar que a laicidade é esse valor positivo, e um volume um pouco maior de pessoas (11%) pensam que a laicidade não é algo necessário. Essa grande presença de laicistas corrobora as teses de Lewgoy (2001) e de Oro (2004), que percebem uma forte tradição laicista no estado, resultando em uma separação bem destacada entre religiosidade e convivência pública. Todavia, argumentaremos mais adiante que essa laicidade não se assenta nas mesmas bases filosóficas daquelas que são base da constituição.

O elemento seguinte é o de que a privatização moderna da religião também é bem-sucedida, mas teria parado no meio do caminho e não teria sido levada a cabo completamente:

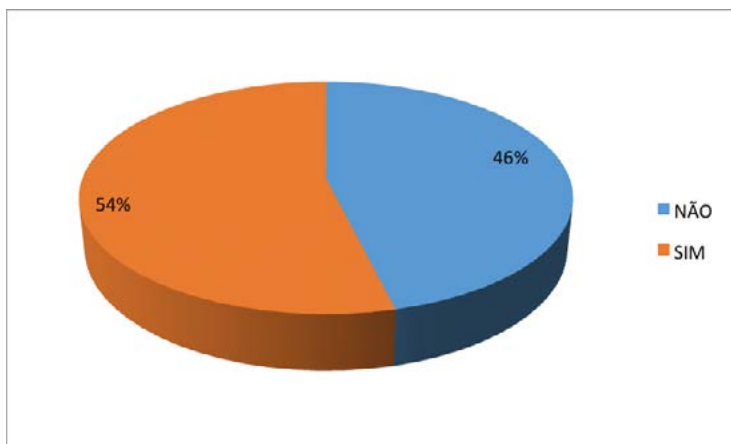


Gráfico 2: se referir à opção enquanto no espaço da universidade

Uma leve maioria dos respondentes (54%) se sente à vontade de falar sobre a sua opção religiosa quando está no espaço da universidade. Mas uma minoria (46%) afirma não tocar no assunto. Afora esse dado poder apontar para uma indiferença com relação a reações, ele também pode indicar que os participantes de interações não se sentem estimuladas pelo ambiente a seguir interagindo nesse assunto. Quando conjugarmos esse gráfico com outros dados, vamos observar que estas porcentagens podem indicar que há um momento primário em que a opção é revelada e que não se segue de um incentivo para o aprofundamento sobre a prática religiosa. Mas por hora nos foquemos nos dados quantitativos univariados.

O segundo ponto é que os participantes que se declararam “sem religião e acredita em deus” não se constituem na maioria da nossa amostra:

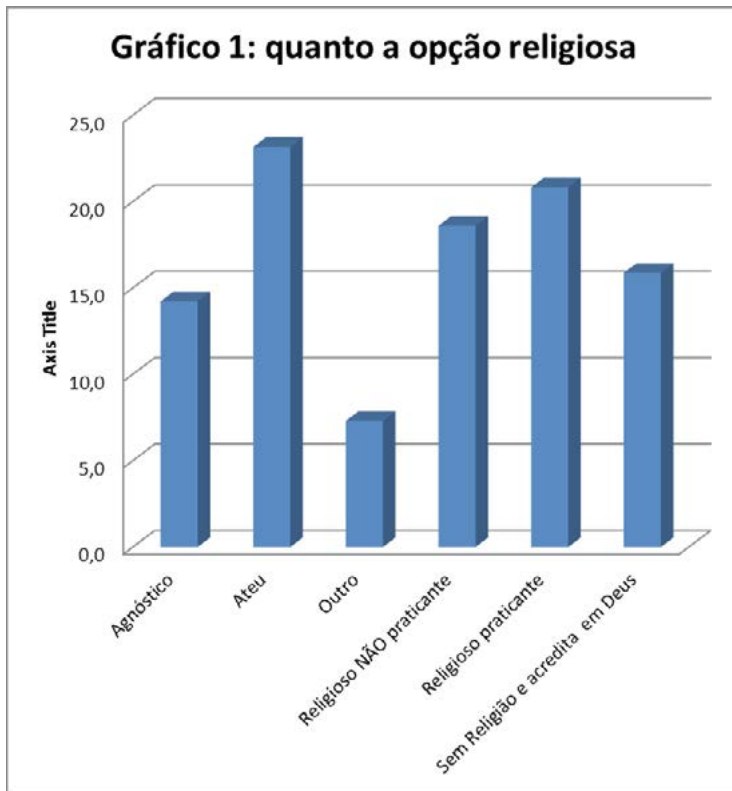


Gráfico 3: quanto à opção religiosa

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

porcentagem, ela não se constitui como maioria absoluta, o que contesta a tese de que a religião aos poucos iria desaparecendo após o processo de privatização do religioso.

O próximo elemento afirma que a laicidade vivida pela comunidade acadêmica acaba sendo muito mais interacional do que propriamente radical: não se considera a menção à pertença religiosa como atividade religiosa, porque está restrita ao território da crença individual:

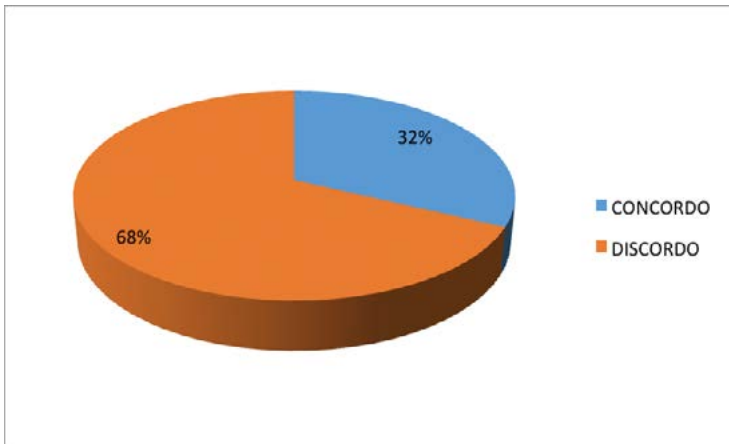


Gráfico 4: concordância com a existência de espaços para a prática religiosa na UFRGS

É interessante apreciar a taxa de discordância (68%) sobre a existência de espaços para prática religiosas dentro do ambiente universitário, que é acompanhada de uma pequena margem de concordância (32%). Poderíamos interpretar esse dado como desconhecimento sobre o que seriam esses espaços mas, como o explicamos no questionário, preferimos optar pelo significado de que a ideia de laicidade também possui uma alocação física – para além de meramente ser uma representação bem-sucedida – em espaços públicos, e o ecumenismo, mesmo que integrador, não possuiria lugar dentro desse espaço laico. Provavelmente porque essa presença do religioso estaria surgindo de maneira mais aprofundada, algo incompatível com o ambiente público, o que não autoriza a apresentação da opção religiosa de maneira mais detida.

O elemento seguinte relaciona-se ao constrangimento. Definimos o constrangimento como a relação danosa entre duas opções religiosas, no qual um dos lados se sente inferiorizado dentro de uma escala arbitrariamente construída. Dados posteriores nos conduziram a formular que o constrangimento se dá quando a identidade religiosa coloca-se como preponderante diante das outras identidades assumidas pelo indivíduo durante o ato interativo. Assim, a religiosidade englobaria e superaria ao conjunto de identidades desse sujeito, ideia questionada quando expressa publicamente e cuja dúvida pode causar o sentimento de diminuição para um dos lados. A religião, portanto, opera como um marcador identitário e, nesse sentido, deve ser destituída de transcendência.

A seguir, percebemos que há comparativamente uma coincidência entre a laicidade e o multiculturalismo muito maior do que a que existe entre a laicidade e a domesticação do religioso:

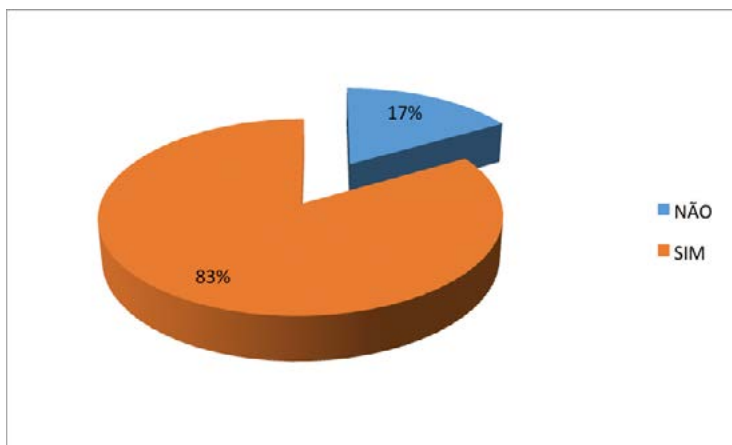


Gráfico 5: Ateus que se sentem à vontade de se referir ao ateísmo no espaço da UFRGS

A grande maioria dos ateus (83%) da universidade se sentem à vontade em referir-se ao seu ateísmo na universidade, contra uma minoria (17%) que se sente menos livre para tocar no assunto. Se é possível argumentar-se que essas porcentagens podem indicar uma interação que se quer iconoclasta, preferimos argumentar que essa

ampla maioria na amostra pode indicar que o ambiente universitário se mostra receptivo para as ideias ateias, mesmo que uma minoria possa se sentir confrontada. Este pode ser um indicativo de que há questionamentos sobre posições religiosas com outras variedades, e que uma minoria prefere não se engajar “em combates”.

Outro elemento é que a discussão sobre a religião fica no nível superficial, ao nível da informação. Porque agora a relação que estamos explorando não é mais a do sujeito respondente ao ambiente no qual ele está inserido, mas sim do que o ator percebe de outros “eus” que estão coabitando nesse lugar.

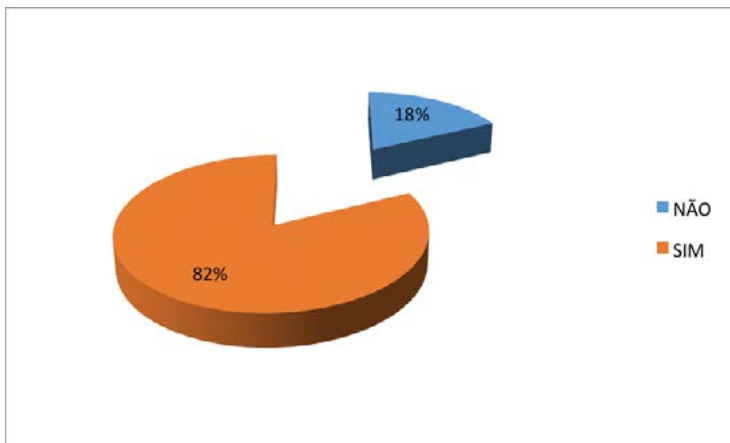


Gráfico 6: conhecimento sobre colegas que admitem sua pertença religiosa publicamente

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

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

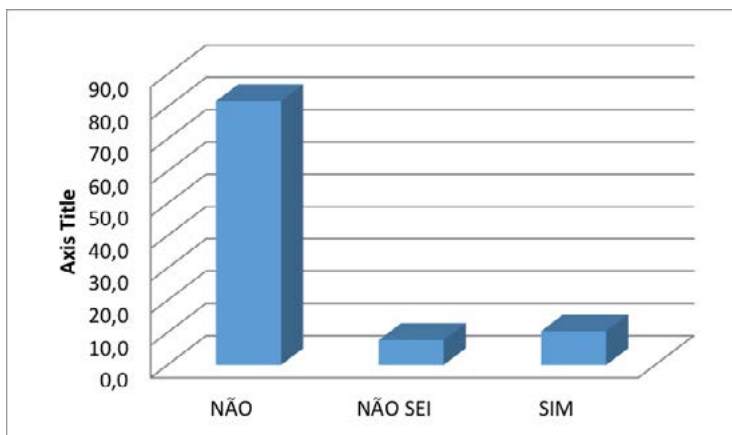


Gráfico 7: respondentes religiosos que sofreram constrangimento após revelarem suas opções

Em sua maioria, aqueles que revelam a opção religiosa não se incomodam (81,6%) de fazê-lo. Para além da possibilidade de interpretar essa porcentagem como resultante de atitudes não encaradas como proselitismo, parece indicar que a informação sobre a religiosidade individual circula fortemente, mas não implica numa hierarquização que pudesse gerar o constrangimento. Assim, pelo que pudemos avaliar com a pesquisa como um todo, a universidade é um ambiente que aceita todas as variedades religiosas. Sete vezes menos pessoas afirmam que se sentem constrangidas (10,5%). Isso significa que – salvo situações contingenciais – uma vez que há a revelação dessa opção religiosa, o que se segue é uma interação sobre o assunto, na qual algumas pessoas acabam se sentindo constrangidas.

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

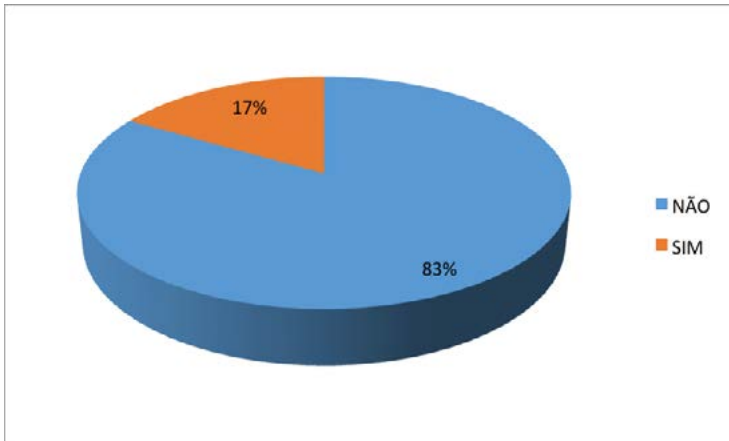


Gráfico 8: respondentes em geral acerca de ter sentido constrangimento

A grande maioria (83%) dos respondentes não sentiu nenhum tipo de constrangimento no decorrer de sua vida “religiosa” na universidade, em comparação com uma minoria (17%) que não pensa da mesma maneira. Embora isso possa ser interpretado como o respondente não percebendo que causou um constrangimento, esse dado também pode significar que há alguma regra implícita que afirma que a religião não é um traço relevante na convivência do ambiente universitário, apesar de ser mencionada.

Outro elemento que encontramos foi o de que o respeito a uma crença religiosa pelos pares implica conseguir defendê-la diante de contestações, mesmo que o ator não realize sua defesa publicamente:

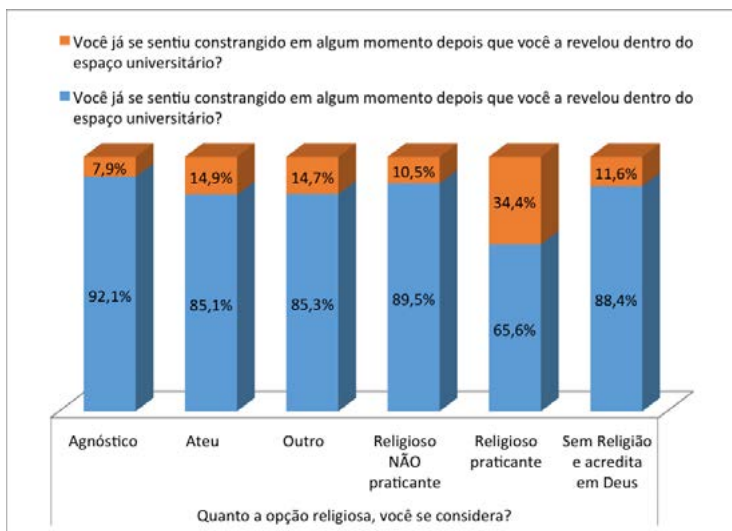


Gráfico 9: constrangimento e variedades

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

Outro elemento da pesquisa foi o que, se um ator busca aprofundar o assunto de sua religião, será considerado como um defensor de uma religião específica no ambiente público; defender, nesse caso, seria como professar uma fê:

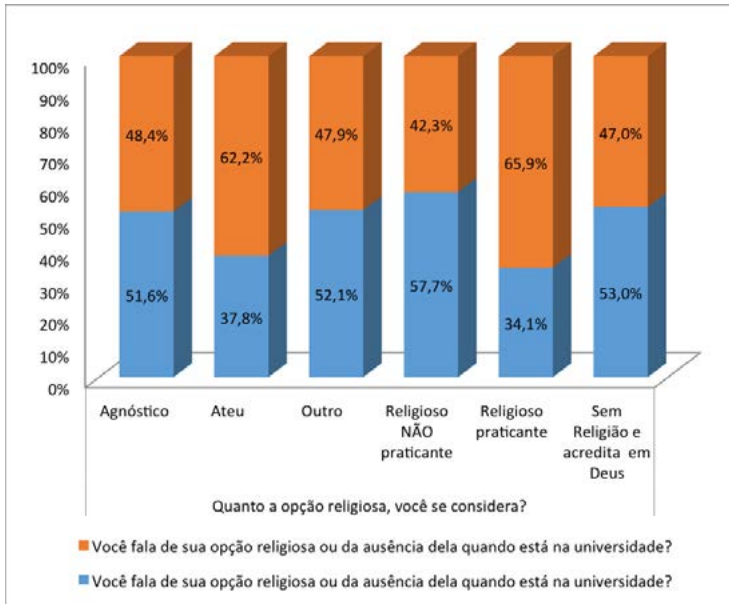


Gráfico 10: interação sobre opção e variedades

Apesar de os atores em sua maioria considerarem que a universidade é um ambiente laico, nem todos efetivamente mencionam sua pertença religiosa quando estão habitando este espaço. Vamos observar que os agnósticos – 51,6% afirmaram que não e 48,4% afirmaram que sim – se dividem quanto ao assunto, talvez por não se considerarem inseridos diretamente nesse assunto por não se posicionarem diretamente. Os ateus parecem mais ostensivos ao se afirmarem ateus (62,2%), o que indica que o ambiente aparentemente é favorável para a afirmação da negação de Deus – talvez pela circulação de argumentos embasados cientificamente que podem ser interpretados como opostos a interpretações religiosas. Os religiosos não praticantes (42,3%) são levemente inclinados a não se manifestar como religiosos no ambiente da universidade, talvez porque estes possuam um conjunto de crenças e de práticas que não ajudem na argumentação para defender sua posição religiosa. O que, provavelmente, acontece com quem aprofunda o assunto da religião quando está inserido no espaço público. Já os religiosos praticantes revelam

bem mais sua pertença (65,9%), talvez porque possuam crenças e práticas que possibilitem formar um sistema de comprovações que, mesmo não seguindo a lógica da universidade, ainda sim trabalha a partir da comprovação e pode ser oferecido em um processo de interação que seja movido pelo questionamento.

Acreditamos que, se a atividade religiosa do ator for mantida restrita às crenças particularizadas e à informação superficial publicizada, provavelmente o ator não passará nenhum tipo de constrangimento. Mas esse aspecto ficará mais claro quando nos referirmos aos dados qualitativos.

7 DADOS QUALITATIVOS

Os dados qualitativos foram coletados a partir da condução de entrevistas semiestruturadas. O procedimento de análise foi a comparação entre representações sociais modernas e a dos atores, e análise recaiu sobre as representações que divergiam daquelas produzidas pela modernidade primeira. Procederemos na exposição tal qual a seção anterior.

O primeiro elemento refere-se ao dado de que os participantes nutrem a impressão de que a maior parte dos universitários (alunos e professores) é religiosa. Isso vai contra a ideia de que a universidade pública é habitada majoritariamente por ateus. Como relata Lucas, aluno ateu:

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

O segundo elemento é o de que parece haver entre os atores mais um desconforto com o assunto religião em si – uma reserva com relação a ele – do que propriamente um repúdio à religião em si.

Outro entrevistado afirmou que existe uma (surpreendente) intolerância religiosa, aspecto que ele não esperaria encontrar no ambiente universitário. Por qual motivo seria surpreendente ao ator

esse tipo de ocorrência? Talvez porque o ator tenha uma representação para si sobre o que é a universidade na qual não seja possível aparecer traços de intolerância. Sobre esse ponto, gostaríamos de ilustrá-lo a partir da fala de Gabriel, aluno religioso não praticante:

Intolerância religiosa existe, por incrível que pareça. Eu já passei, e nem passo tanto, porque sei argumentar. Mas quem não sabe, passaria. Mas quem assume ser ateu consegue ser mais aceito, como se quem se assume religioso (Gabriel)

O ator afirma que, mesmo que esse conflito seja inaceitável e reprovável moralmente, ainda assim ele se coloca numa posição ativa nesta disputa. Por esse motivo, o entrevistado afirma não se sentir mal com situações em que considera existir intolerância, mas lamenta pela situação de quem não saberia “defender-se” por si.

Outro elemento é o de que o que ativa a ideia da necessidade da laicidade geralmente é a questão do medo da intolerância. A professora religiosa praticante – católica – Agnes afirmou que a religiosidade sofre desqualificações dentro do meio universitário por parte de seus membros, de modo que é encarado por essa razão como um assunto proibido, como um tabu. Nesse sentido, a religião acaba sofrendo o processo moderno de privatização, mas com uma conotação mais negativada.

Tem as duas coisas. Muita gente não gosta da religião porque diz que ela atrapalha o desenvolvimento econômico e científico. “odeio”. Pra outros, por isso, é proibido se falar, não se deve falar de religião porque aqui não é lugar. Quer rezar, feche-se no quarto ou vá para a Igreja. É como os cristãos se escondendo. Agora, o espírita tem um monte. Eles praticam e falam baixinho (Agnes)

Os atores que a professora identifica como aparentemente os mais bem-sucedidos em conjugar as duas dimensões, a religião e a ciência, seriam os espíritas. Mas mesmo assim seriam atores que esconderiam essas práticas ao sussurrarem pelos corredores da instituição, buscando fugir de censuras (constrangimentos?) de seus pares.

Há uma distribuição igualitária no número de pessoas que percebem intolerância, mas a maioria acha que ela existe ou é possível, mas não que a sentiram ou não a presenciaram. Isso significa que a universidade, mesmo na tentativa de incorporar o multiculturalismo, ainda possui um desconforto com a religião, uma vez que parece nutrir conhecimentos díspares com os que são apregoados pelas diferentes tradições religiosas.

O elemento seguinte é o de que a religião aparece como um traço extracultural, uma espécie de norma de etiqueta, uma apresentação do sujeito. Apreciando esse cenário, afirmamos que os atores nos informam no sentido de dar a entender que a universidade permite a troca de informações sobre religião, mas que não possibilita que essa informação se tornasse alguma espécie de pregação. É o ambiente que envolve os sujeitos parece ditar essa regra implícita: a religião não deve ser abordada de maneira aprofundada. De modo que muitos religiosos entrevistados, em geral, relatam desconforto com as interações com o grupo ateu, provavelmente porque estes podem descumprir a regra implícita ao trazer a sua identidade integral para o meio. Com o agravante de não sofrerem a sanção de serem considerados desviantes, uma vez que não em teoria não trazem uma religiosidade de fato. Não nos parece que haja uma separação da religião e da universidade, como se a primeira não surgisse de nenhuma maneira no ambiente, mas sim uma transformação dessa em informação identitária.

Outro elemento importante é que a universidade, ao se associar ao ideal de profissionalização, contribuiu para a laicização de seu espaço, muito mais do que a ideia de privatização da religião. Isso pode ser ilustrado pela fala da professora religiosa praticante Laura: “Esse em hipótese nenhuma. Muito pelo contrário, muitas vezes me questionei se estava optando por uma profissão que ia de encontro com as minhas concepções religiosas” (Laura).

Também podemos afirmar que a existência da ideia da laicidade é essencial para a maioria de nossos entrevistados, porque há a concepção de que a religião sempre busca a desigualdade quando se coloca no interior da esfera pública. A fala que gostaríamos de ressaltar é a de

Luciano, aluno religioso não praticante, que afirma que a laicidade não deveria se constituir apenas no ocultamento do religioso dos espaços públicos. Mas também a expressão em espaços destinados a esse fim:

Eu acho que o estado tem que ser laico, sim [...]Mas que esse espaço esteja presente, ou que no mínimo se abra espaço para as questões filosóficas que aproximam essas crenças, o que seria um espaço mais ecumênico. O grande papel da religião é trazer à tona os aspectos de valores, culturais, quando se fecha pra uma só se perde esse espaço, se perde o espaço da pessoa. Tudo isso se perde, por exemplo, na formatura. E acaba sendo um desserviço. (Luciano)

Ou seja, o espaço laico não pode se fechar para a expressão religiosa, mas sim abrir espaço para as diferentes religiosidades.

Outro ator, Greison, aluno religioso não praticante, ressalta a dificuldade de se estabelecer efetivamente um estado laico, uma vez que existiria uma multiplicidade de religiões, e isso causaria uma dificuldade de definir o que é o religioso. Ademais, esse aspecto complexificaria a formulação da relação entre estado e religião:

Eu sou totalmente a favor do estado laico, apesar de achar que é uma coisa muito difícil de montar. Porque começa pela definição de religião. Se religião fosse só práticas católicas, a gente apenas retiraria essas práticas e esses dogmas do estado e da administração e tornaria o estado laico. Só que não é só a igreja católica. E isso é muito difícil porque as pessoas que gerem o estado são religiosas, e o estado são as pessoas. É muito difícil ser religioso e tomar decisões sem a carga da religião. Mas assim, eu sou a favor da laicidade. Devemos buscar isso. Ou coloca todas ou tira todas as religiões. (Greison)

Portanto, a laicidade mostra sua dupla natureza: a de excluir e a de valorizar, tal como afirmou Greison. É importante que a laicidade realize esses dois movimentos simultaneamente para que uma política possa ser considerada como justa com todas as variedades. Arriscamos afirmar que a laicidade torna esse contorno duplo para

atores que estão com a sua moral mais alinhada com princípios da autenticidade. Para estes passa a ser importante que os indivíduos tenham opções diferenciadas disponíveis para escolha e que efetivamente possam se tornar autênticos.

Adicionalmente, nosso estudo indica que emerge um sagrado novo na universidade. Ele mostra que o sagrado da evidência já não é mais o hegemônico. Essa afirmação nos ficou bem clara quando um dos atores afirma que o conhecimento baseado em evidência. Portanto, evidência não é para ele sinônimo de conhecimento, mas sim um caminho possível para o conhecimento. E que pode servir para dominar diferentes formas de conhecimento diversos deste:

Evidência é isso: várias evidências levam a um conhecimento. Mas também tem conhecimento que não tem evidência comprovando. É necessário que se use evidência para o conhecimento propagar. Só que eu acho que a nossa sociedade tá muito baseada nessa coisa da evidência para legitimar, e vejo que isso não abre espaço para outras coisas. A evidência é científica, mas existem outras formas de pensamento que nem sempre são evidências, ou tem evidências que não são reconhecidas. (Luciano)

Portanto, a questão principal que emerge desta fala é a do reconhecimento. Há conhecimentos que não são evidenciados ou, ainda, evidências que não são reconhecidas. E a partir da não assunção de valor positivo a essas variedades é que se gera uma dominação, com o conhecimento evidenciado se colocando como o superior.

Notamos também uma ressignificação específica: a laicidade adquire uma base simbólica legitimatória diferente daquela que a construiu na modernidade. Isso fica patente em um dos relatos, que ressalta que a laicidade não deveria ser apenas o ocultamento do religioso dos espaços públicos, mas também a expressão em espaços destinados a esse fim:

Não é o papel [estado] definir o que é religioso, e qual deve ser a conduta da pessoa. Claro, cada estado e cada nação tem seus aspectos culturais, mas no caso do Brasil, quando se pensa a questão da laicidade, tem que se expressar livremente, mas não quer dizer que

o estado não abra espaço para a manifestação da religião [...] São duas coisas, não impor e não fechar. É preciso se criar espaços onde as pessoas possam expressar [suas religiosidades]. (Luciano)

Ou seja, o espaço laico não pode se fechar para a expressão religiosa, mas sim abrir espaço para a expressão de diferentes religiosidades.

Por último, as entrevistas apontam para a persistência de uma duplicidade do sujeito: o cientista e o religioso. Greison relatou que sua subjetividade é composta simultaneamente pela religião e pela ciência. No entanto, elas conflitam de uma maneira inesperada:

É difícil de falar, porque a gente vai escondendo, deixando de lado. Essa coisa do pós morte fica meio esquecida, sobre porque estamos aqui. E as vezes ficam coisas contraditórias, presentes na minha vida: ser espírita, acreditar na vida pós morte e acreditar se somos seres socializados que temos existência vivida [...] Mas eu prefiro pensar, e acredito e quero acreditar de maneira fiel, de maneira cren-te, e cega, de que a ciência é diferente da religião. Porque senão não estariam aqui, estaria na cartomante. Acredito que a ciência é uma coisa melhor que a religião, porque, apesar de a ciência ainda ter dogmas, muito difíceis de lidar, eu particularmente, sou uma pessoa que não gosta de dogmas [...]. E a gente percebe os dogmas que as pessoas se agarram na ciência. No fim, o cara tem uma religião, não faz uma ciência. Mas a religião também faz um questionamento. Às vezes percebemos nelas rachas, principalmente nas religiões protestantes, porque eles debatem, eles discutem, eles discordam e se dividem. Aí no fim parece que não tem muita diferença. (Greison)

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

8 INFERÊNCIAS A PARTIR DOS DADOS: A EXPRESSÃO RELIGIOSA CONVIVE COM A LAICIDADE

Nossa pergunta de partida foi a de que se norma jurídica da Laicidade conseguiu de fato interferir na vivência religiosa da comunidade acadêmica da UFRGS na medida em que seria conhecida e aplicada na convivência cotidiana. Se a norma está inserida em um enquadramento que prevê a domesticação da religião pela subjetividade, se ela prevê uma crescente racionalização do mundo, como ela é ressignificada? Ou ela é incorporada totalmente? Será que ela consegue moldar práticas de fato? Queremos responder a essa pergunta mais adiante com um modelo que propomos. Mas antes vamos proceder algumas considerações iniciais sobre os dados.

A primeira diz respeito a um sucesso reprodutivo da representação social da laicidade. Ela é bastante legítima e recorrente, como aponta a pesquisa quantitativa. Mas a pesquisa qualitativa mostra que a laicidade adquire mais de uma significação, ou as vezes é praticada sem ser formulada clara e conceitualmente.

Mas é importante ressaltar que essa reformulação não aconteceu apenas com o conceito de laicidade. Há muitas outras ideias que tinham um significado no momento de sua cristalização em leis e que não possuem mais o mesmo sentido. Ou seja, o lastro histórico-cultural não está presente conscientemente na prática e não serve, portanto, para explicá-las de maneira causal.

Por isso a noção processual da laicidade – a de que a religião passa por um processo constante de privatização – não é amplamente compartilhada. Ela não é concebida pela maioria dos sujeitos que integram a amostra como uma consequência histórica do processo de domesticação da religião, que é o resultado do processo de secularização e é o motivo da redação da norma jurídica. A laicidade não seria algo que serve a um projeto: é entendida como possibilidade da expressão religiosa sem a consequente geração de hierarquias. É a possibilidade da expressão do individual.

Assim, neste ambiente da UFRGS, a laicidade é mais ligada ao pluralismo, ao passo que permite a expressão pública de varieda-

des. Desde que elas não se tornem proselitistas, tal como argumentaremos mais adiante. Os dados quantitativos demonstram como essa variedade existe. Isso por um lado é que é uma fonte de conflitos, mas também é uma necessidade de acomodação, o que só acontece com a ressignificação da norma. Nesse sentido, a laicidade não serve para garantir a pureza da atividade política: ela garante, na perspectiva do grupo, a tolerância entre as diferentes práticas.

Seria apenas o pluralismo o responsável pela existência dessa tolerância? Acreditamos que a recorrência de respostas que tocaram na temática trabalho possa também colaborar para o vir-a-ser desse processo: a busca pelo trabalho impessoaliza o ambiente e o instrumentaliza para um fim, tornando-o menos afeito a um projeto teleológico, um tanto indiferente para perceptores individualizados (Simmel, 2005, p. 178).

Por fim, para fazer um último movimento na direção de uma desconstrução da ideia da laicidade como um princípio que institui a privatização da religião, vamos buscar a questão da percepção pessoal dos entrevistados. Grande parte dos entrevistados nutrem a impressão de que convivem diariamente com uma maioria de pessoas religiosas; o dado contesta qualquer outra interpretação que diga que a universidade possui uma maioria não-religiosa. Se a ideia da modernidade primeira fosse verdadeira, a universidade deveria operar para promover a supressão da expressão pública do pertencimento religioso ou o silenciamento da própria identidade religiosa.

Estabelecemos que a nossa amostra não exclui a existência da religião ou da experiência religiosa no espaço público, nem de fato e nem por desejo. Ao contrário, ressignificou a experiência sobre certos parâmetros. Portanto gostaríamos de apresentar um modelo de como esse processo ocorre, uma dinâmica entre a parte e o todo com relação à identidade e a sua mútua composição ou não. Isso tudo apareceu no cruzamento entre os relatos qualitativos com os dados quantitativos.

9 COMO A RELIGIÃO APARECE NA INTERAÇÃO?

Evidentemente, nem todas as interações que acontecem no espaço universitário são referentes à religiosidade. Nosso foco, todavia, são aquelas que se produzem tendo tal assunto como mote. Quando há a interação com o foco sobre a religiosidade, percebemos uma regra implícita: a de que a religião deve estar contida no interior da identidade do indivíduo. Ela deve aparecer como um traço subordinado, ligado ao todo que é o indivíduo. Ou seja, a religião deve ser uma parte desse todo.

Essa regra implícita – explícita para os atores que acreditam seguir a norma jurídica – está aplicada na convivência cotidiana a partir da superficialidade que a religiosidade deve assumir quando emerge no decurso comunicativo. O objetivo principal da troca é o conhecimento da identidade dos indivíduos, que são portadores de suas qualidades específicas que os tornam únicos. A religiosidade é uma dessas qualidades, e deve permanecer como apenas uma delas. A interação que transcorre respeitando essa regra vai acabar ocorrendo provavelmente sem maiores perturbações.

Os relatos apontaram também para as consequências interativas de quando essa regra não é seguida. O indivíduo que coloca a religião como um sagrado, como um traço não tão-somente identitário, causa um desconforto, uma sensação de desvio para quem com ele interage. Isso porque a interação passará a ser encarada como um exercício de proselitismo. Daí em diante as sanções podem variar: desde a indiferença até o conflito. Segundo os relatos, o conflito se baseia no questionamento constante a partir de provas lógicas ou empíricas, o que causa no portador da opção o sentimento de constrangimento ou mesmo de raiva.

Poderíamos, nesse momento, utilizar a metáfora de um relógio de bolso. Esse que permanece com a sua corda para fora do bolso do seu usuário para facilitar o seu acesso ao objeto. Os indivíduos sabem que há um relógio (a religião) no interior daquele indivíduo (o bolso) a partir da visualização da corda. Mas o que buscam saber daquele aparelho não é a sua história, o modo como ele funciona internamente em seus mecanismos, nem nada além disso; apenas

o horário que está marcando no momento é o foco de interesse. É uma informação que é descontextualizada do “ser relógio”, e é exatamente assim que os atores aparentam agir: eles querem saber o mínimo sobre a religião do interagente. Ao menos no ambiente da universidade, onde a regra prevalece. É apenas uma troca simples de informação: quem avança para além dessa dimensão pode acabar encontrando resistência, o que torna os membros da UFRGS algo semelhante a “burocratas do nível de rua” na aplicação da lei.

10 CONCLUSÃO

Neste estudo buscamos compreender uma realidade emergente no ambiente da universidade pública laica brasileira – a pós-secularização - a partir do estudo de uma amostra desse universo, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, focando nos atores que habitam e interagem neste ambiente. Para efetuar esse estudo de uma perspectiva do sujeito, nos utilizamos do ferramental teórico concedido pela recente disciplina sociologia da moral. Buscamos detectar de que modo essa torrente de ideias pode ter sido incorporada pelos atores. Para captar essa variedade de ideais e de percepções, buscamos utilizar a teoria das representações sociais. Detectamos que a conformação dessas representações dá origem a uma prática religiosa que é incoerente com a definição clássica de laicidade. Ela precede justamente da tentativa de expulsar essa experiência religiosa do ambiente público. Nesta lógica a universidade pública e laica, seria o *locus* por excelência desse aparte, por ser pautada pelos interesses não-particulares.

Queremos ilustrar nosso argumento com uma história antiga. Teseu foi o herói grego que derrotou o Minotauro na ilha de Creta. Ao retornar para a sua cidade, o barco utilizado por ele foi convertido em patrimônio e deixado em exposição em uma praça de Atenas. Trezentos anos depois do ocorrido, as peças que iam se deteriorando e sendo trocadas chegaram a ser a totalidade da embarcação. Assim, criou-se entre os gregos a polêmica de se o barco, cujas partes integrantes foram todas substituídas, poderia ser considerado ainda o barco de Teseu ou se já seria outro barco – ou se existiriam dois

barcos. Acreditamos que essa analogia elucida bastante bem nosso argumento: os conceitos correntes e muito difundidos de laicidade, secularização e religião ainda possuem os mesmos nomes, mas as suas “peças” morais interiores já não são mais as mesmas da primeira modernidade. E são esses elementos novos que buscamos em nossa investigação, com a ressalva de que não achamos que esses últimos vão substituir completamente os modernos, tal qual ocorreu com o barco do herói grego. A convivência é o aspecto que investigamos com a nossa pesquisa.

Concluimos o texto afirmando que não estamos aqui estudando um ambiente livre de tensões entre as diferentes identidades. Tanto internamente quanto externamente ao indivíduo. Seria ingênuo afirmar que os estudantes e professores incorporam o pós-secular de maneira consciente e a partir daí inicia-se uma vivência idílica na qual a simetria religiosa efetivamente se realiza. Esse pós-secular não é descoberto, ele vai surgindo justamente nos conflitos cotidianos e nos acordos tácitos – e muitas vezes inconscientes – que vão se formando a partir da convivência das diferentes variedades culturais. Ressaltamos que talvez esses embates, muitas vezes silenciosos, ao invés de serem interpretados apenas pela perspectiva da opressão, também possam ser analisados pela perspectiva do embate transformador. Talvez essa seja a leitura menos ancorada em evidências, mas é aquela que pode nos animar em nosso trabalho como sociólogos.

REFERÊNCIAS

- ALMOND, G. A.; VERBA, S. La Cultura Política. ALMOND, Gabriel A.; VERBA, Sidney. La cultura política. In: BATTLE, Albert. *Diez textos básicos de Ciencia Política*. Nova Iorque: Ariel, 1992.
- CATANI, A. M.; DE OLIVEIRA, J. F. *Educação superior no Brasil: reestruturação e metamorfose das universidades públicas*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CASANOVA, J. O problema da religião e as ansiedades da democracia secular europeia. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 1-16, 2010.

- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CIPRIANI, R. A Religião no Espaço Público. In: ORO, A., STEIL, C. A. *A Religião no Espaço Público*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa : Edições 70, 1977
- BHARGAVA, R. *States, religious diversity, and the crisis of secularism*. 2011.
- BAUER, M. W.; GASKELL, G.; ALLUM, N. C. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento – evitando confusões (Pesquisa qualitativa versus pesquisa quantitativa). In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- DA SILVA, T. T. *A produção social da identidade e da diferença*. São Paulo: Imago, 2000.
- DOBBELAERE, K. *Secularización, un concepto multi-dimensional*. Cidade do México: Universidad Iberoamericana, 1994.
- DURKHEIM, É. *L'évolution pédagogique en France : des origines à la renaissance*. Paris: Felix Alcan, 1938.
- _____. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 2007.
- FERRARA, A. *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*. [S.l.]: Routledge, 2002.
- GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- GUTTMAN, A. Introdução. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- HABERMAS, J. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. [S.l.]: Polity, 2010.
- _____. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, v. 25, n. 4, p. 17–29, 1 set. 2008.
- HITLIN, S. Os contornos e o entorno da Nova Sociologia da Moral. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 17, n. 39. 2015
- JOAS, H. *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2014.

- MARIANO, R. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2003.
- MOSCOVICI, S. *A psicanálise, sua imagem e seu público*. Petropolis: Vozes, 2012.
- NEVES, C. B. E. Ensino Superior no Brasil: expansão, diversificação e inclusão. *Anais do Congresso da LASA (Associação de Estudos Latino Americanos)*, São Francisco, Califórnia. Maio 23 a 26, 2012.
- PIERUCCI, A.F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.
- RANQUETAT JÚNIOR, C. A. *Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. 2012. 312 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2012.
- ROSATI, M. *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*. [S.l.]: Ashgate Publishing, Ltd., 2015.
- ROSSATO, R. Universidade Brasileira: novos paradigmas institucionais Emergentes. In: ISAIA, S. M. de A. (org.). *Qualidade da educação superior: a Universidade como lugar de formação*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2011. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/qualidadedaeducacaosuperior2.pdf>
- SANCHIS, P. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 27-43, oct. 2001
- SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, v. 11, n.2, pp.577-591, 2005
- STEIL, C. A. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, oct. 2001
- TAYLOR, C. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (org.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

_____. *The Ethics of Authenticity*. [S.l.]: Harvard University Press, 1991.

_____. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS : Ed. UNISINOS, 2010.

VANDENBERGHE, F. A Sociologia como uma Filosofia Prática e Moral (e vice versa). *Sociologias*, Porto Alegre, v. 17, n. 39, 2015.

ZEPEDA, J. de J. L. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista brasileira de ciências sociais*, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 129-141, 2010.

WEISS, R. Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado. *Mana*, v. 19, n. 1, p. 157-179, abr. 2013.

Recebido: 26/04/2016

Aprovado condicionalmente: 06/09/2016

Aprovação final: 04/10/2016