

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**CIÊNCIAS SOCIAIS E SECULARIZAÇÃO:  
UM ESTUDO SOBRE A TRAJETÓRIA DE VIDA RELIGIOSA DE  
PROFISSIONAIS FORMADOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS NA PARAÍBA**

*Edvaldo Carvalho Alves*

**São Carlos  
Junho/2007**

**Edvaldo Carvalho Alves**

**CIÊNCIAS SOCIAIS E SECULARIZAÇÃO:  
UM ESTUDO SOBRE A TRAJETORIA DE VIDA RELIGIOSA DE  
PROFISSIONAIS FORMADOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS NA PARAÍBA**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, área de concentração: Relações Sociais, Poder e Cultura.**

**Orientador: Prof. Dr. Jacob Carlos Lima**

**São Carlos  
Junho/2007**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

A474cs

Alves, Edvaldo Carvalho.

Ciências sociais e secularização : um estudo sobre a trajetória de vida religiosa de profissionais formados em ciências sociais na Paraíba / Edvaldo Carvalho Alves. -- São Carlos : UFSCar, 2007.

176 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Sociologia da religião. 2. Ciências sociais. 3. Secularização. I. Título.

CDD: 306.6 (20<sup>a</sup>)



BANCA EXAMINADORA DA TESE DE DOUTORADO DE

*Edvaldo Carvalho Alves*

27/02/2007

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Jacob Carlos Lima', written over a horizontal line.

Prof. Dr. Jacob Carlos Lima  
Orientador e Presidente  
Universidade Federal de São Carlos/UFSCar

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Maria da Glória Bonelli', written over a horizontal line.

Profa. Dra. Maria da Glória Bonelli  
Universidade Federal de São Carlos /UFSCar

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Oswaldo Mario Serra Truzzi', written over a horizontal line.

Prof. Dr. Oswaldo Mario Serra Truzzi  
Universidade Federal de São Carlos /UFSCar

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Regina Reys Novaes', written over a horizontal line.

Profa Dra. Regina Reys Novaes  
Universidade Federal do Rio de Janeiro /UFRJ

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Teresinha Bernardo', written over a horizontal line.

Profa Dra. Teresinha Bernardo  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo /PUCSP

*A Otacilio Alves da Cruz, meu pai (in memoriam)*

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é sempre um exercício prazeroso, mas ao mesmo tempo tenso, pois sempre corremos o risco de sermos injustos esquecendo de ressaltar alguém que, de forma direta ou indireta, contribuiu para que pudéssemos realizar nossos objetivos. Isto ainda é mais fácil de acontecer num trabalho como este, cujo espaço de tempo para sua realização é longo, fazendo-nos estabelecer uma rede de interações muito ampla. Assim, se faltou destacar alguém, peço desculpas.

Dito isto, gostaria de agradecer em especial a minha mulher, Ana Carmen, a quem tanto amo e admiro, pela sua tenacidade, força, persistência, retidão moral, entusiasmo e amor pela vida – e por mim também - que, mesmo nos momentos mais difíceis, nunca esmoreceu e desistiu de lutar, tanto pela vida – o que já é algo tão difícil em alguns momentos -, quanto pela construção de um mundo melhor. Sem ela eu nunca teria concluído este trabalho.

A minha Mãe, Wanda e as minhas tias Eunice e Eurídice, que nunca mediram esforços para que eu pudesse realizar todos os meus sonhos.

A minha sogra, Ignez Navarro, que considero hoje mais uma de minhas mães, que sempre esteve solícita, auxiliando-me com leituras atentas do material, sugestões de correções, discussões e críticas pertinentes. Além de nunca desacreditar de minhas capacidades e me incentivar.

A meu orientador, o professor Jacob Carlos Lima, a quem tenho como exemplo de profissional e como amigo, que aceitou orientar, nos quarenta e cinco minutos do segundo tempo, um trabalho fora de sua área de atuação. Sua atenção, paciência, sensibilidade, sistematicidade, organização e crença em minhas potencialidades foram fundamentais para a realização deste trabalho.

Ao meu primeiro orientador, o Prof. Paul Charles Freston, que despertou o meu interesse em enveredar por uma nova seara, a sociologia da religião.

A João Leonardo, meu sogro, e a sua mulher Clara, portos seguros onde nas piores tempestades pude atracar.

A meu cunhado Paulo e a sua mulher Erika, hoje já profissionais médicos, pelos incentivos, amizade e os bons momentos de lazer regados a uma boa cervejinha gelada e boas discussões. Ao grande e, ao mesmo tempo, pequenino Vinícius de Moraes, meu primeiro sobrinho.

Aos meus dois amigos e irmãos Alexandre Gadelha e Márcio Vilar, sempre presentes nas horas mais difíceis.

A meu amigo Vidal e sua mulher Giane, que mesmo à distância sempre torceram por mim e me deram muita força.

A Felipe, amigo que conheci durante o desenvolvimento deste trabalho, cujas afinidades foram de imediato estabelecidas.

As minhas amigas Sandra, Sônia e Maria do Carmo.

A Carol, Elisa e Dani amigas ontem e hoje.

A Leonardo e Magda, tios que ganhei em Fortaleza, e que tanto gosto.

A Heloísa, sempre alegre e disposta ajudar.

Ao meu tio, Pedro Alves, que estendeu sua mão amiga em alguns dos momentos de maior dor e sofrimento.

A minha prima irmã Eliane e a seu marido Antônio.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSCAR, em especial a Ana e a Claide.

Ao CNPQ, que financiou esta pesquisa concedendo-me uma bolsa durante quatro anos.

A todos os meus entrevistados que, amavelmente, colocaram-se a minha disposição.

Enfim, a todos aqueles com os quais me relacionei neste período e que tiveram alguma contribuição na construção deste trabalho. A todos, meu muito obrigado!



*Ninguém entra no curso de Ciências Sociais  
e sai do mesmo jeito. E com toda a certeza,  
isso ainda é mais forte no que diz respeito  
a nossas crenças e práticas religiosas*

*(Entrevistado 17)*

## **RESUMO**

Este trabalho busca discutir a existência de possíveis afinidades eletivas entre a formação em Ciências Sociais e o macro-processo de secularização. Entende-se por secularização a perda gradual, não linear, histórica e geograficamente determinada, da abrangência do discurso religioso, que se expressa, entre outros fatores, pela separação e autonomização das esferas sociais e a conseqüente privatização da religião. Para tanto, recortou-se como espaço empírico de análise um conjunto de profissionais formados em Ciências Sociais, no estado da Paraíba, no período de 1980 a 2005. Por meio de entrevistas, em profundidade, recuperou-se a trajetória de vida, com ênfase na visão e prática religiosa destes profissionais antes, durante e após suas formações, buscando apreender em que medida e de que forma esta formação foi capaz de operar mudanças nestas visões e práticas no sentido da secularização. A partir da análise do conteúdo das entrevistas, chegou-se a conclusão de que existiria uma relação de afinidade eletiva entre a formação em Ciências Sociais e secularização, pois a formação nesta área do conhecimento, mesmo que não contribua diretamente para a construção de uma visão e postura atêia ou agnóstica, é capaz de fornecer os instrumentais necessários para a constituição de uma consciência secular, onde a religião é percebida eminentemente como um discurso que responde a necessidades e interesses individuais, uma questão de escolha individual, ou seja, a religião é encarada e experienciada pelos Cientistas Sociais, aqui analisados, como um discurso que, na modernidade, tem seu sentido dado pela função soteriológica que desempenha.

Palavras-Chave: Afinidades eletivas – Ciências Sociais - Secularização

## **ABSTRACT**

This paper is an approach to the debate on the possible existence of an “elective affinity” between the study of Social Sciences and the macro-process of secularization. Secularization here is understood as the gradual, non-linear, historically and geographically determined loss of the comprehensiveness of religious discourse, which is expressed, among other factors, by the separation and autonomization of the social spheres and the consequent privatization of religion. To achieve such a goal, a group of Social Scientists from the state of Paraíba, graduated between 1980 and 2005, were chosen as the empirical space of analysis. By means of in-depth interviews their life histories were recovered with a focus on their religious views and practices before, during and after their studies as social scientists, while an attempt was conducted to apprehend by which means this process was able to change their views and practices towards secularization. By analyzing the content of the interviews, it was possible to conclude that there is an “elective affinity” relationship between the study of Social Sciences and secularization. This occurs because the study of the discipline, even though it does not contribute directly to the construction of an atheist or agnostic view, it does offer the tools required for the constitution of a secular consciousness, where religion is perceived as a discourse that responds to individual needs and interests, a matter of personal choice, that means, religion is viewed and experienced by the Social Scientists analyzed, as a discourse, in modern times, that has its meaning given by the soteriological function it performs.

Key-words: Elective affinities, Social Sciences, Secularization.

## RÉSUMÉ

Ce travail cherche définir l'existence de possibles affinités électives entre la formation en Sciences Sociales et le macro-processus de sécularisation. On comprend ici par sécularisation la perte graduelle, non linéaire, historique et géographiquement déterminée, de l'ampleur du discours religieux, qui s'exprime, parmi d'autres éléments, par la séparation et l'autonomisation des sphères sociales et la conséquente privatisation de la religion. Pour cela, on a découpé comme espace empirique d'analyse un ensemble de professionnels formés en Sciences Sociales, dans l'État de la Paraíba, (situé au Nord-Est du Brésil), pendant la période de 1980 à 2005. Par le biais d'interviews, en profondeur, on a récupéré le trajet de vie, en mettant l'accent sur la vision et la pratique religieuse de ces professionnels avant, durant et après leurs formations, en cherchant à comprendre dans quelle mesure et de quelle manière cette formation a été capable d'opérer des changements dans ces visions et ces pratiques dans le sens de la sécularisation. À partir de l'analyse du contenu des interviews, on est arrivé à la conclusion qu'il y aurait un rapport d'affinité élective entre la formation en Sciences Sociales et la sécularisation, car la formation dans ce domaine de la connaissance, même si elle ne contribue pas directement à la construction d'une vision et d'un comportement athée ou agnostique, est capable de fournir les outils nécessaires à la constitution d'une conscience laïque, où la religion est perçue avant tout comme un discours qui répond aux besoins et aux intérêts individuels, et comme une question de choix individuel, c'est-à-dire que la religion est perçue et éprouvée par les chercheurs en Sciences Sociales ici analysés, comme un discours qui, dans la modernité, acquiert son sens par la fonction sotériologique qu'elle exerce.

Mots-clés : Affinités électives – Sciences Sociales- Sécularisation

## LISTA DE TABELAS

### **CAPÍTULO 1. SECULARIZAÇÃO, PLURALISMO RELIGIOSO E TRANSFORMAÇÕES RECENTES NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO**

**Tabela 1. Proporção da população residente, por religião, segundo as Grandes Regiões 1960/2000 \_\_\_\_\_ 48**

### **CAPÍTULO 4. A FORMAÇÃO DE UM HABITUS DO ESTUDANTE DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Tabela 1. Os entrevistados segundo a Universidade em que se formaram, a idade, o sexo e estado civil \_\_\_\_\_ 97**

**Tabela 2. Os entrevistados segundo o local de nascimento, o local de moradia e o tipo de residência \_\_\_\_\_ 99**

**Tabela 3. Os entrevistados segundo a situação ocupacional atual e a renda familiar \_\_\_\_\_ 101**

**Tabela 4. Os entrevistados casados e relação estável segundo o número de filhos, e a escolaridade e profissão dos respectivos cônjuges \_\_\_\_\_ 103**

**Tabela 5. Os pais dos entrevistados segundo a escolaridade e a profissão \_\_\_\_\_ 105**

**Tabela 6. Os motivos da escolha do curso de Ciências Sociais \_\_\_\_\_ 107**

## SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS</b>	<b>04</b>
<b>RESUMO</b>	<b>08</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>09</b>
<b>RÉSUMÉ</b>	<b>10</b>
<b>LISTA DE TABELAS</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO 1 - SECULARIZAÇÃO, PLURALISMO RELIGIOSO E TRANSFORMAÇÕES RECENTES NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO</b>	<b>23</b>
1.1 Secularização e pluralismo religioso	23
1.2 Secularização e pluralismo religioso no Brasil: as transformações recentes no campo religioso brasileiro	46
<b>CAPÍTULO 2 – AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A SECULARIZAÇÃO</b>	<b>57</b>
2.1 As correlações entre as Ciências Sociais e o macro-processo de secularização	57
2.2 Institucionalização e profissionalização das Ciências Sociais no Brasil	61

**CAPÍTULO 3 - AS CIÊNCIAS SOCIAIS NO ESTADO DA PARAÍBA \_\_\_\_\_ 74**

3.1 As Ciências Sociais em Campina Grande \_\_\_\_\_ 77

3.2 As Ciências Sociais em João Pessoa \_\_\_\_\_ 82

**CAPÍTULO 4 – A FORMAÇÃO DE UM HABITUS DO  
ESTUDANTE DE CIÊNCIAS SOCIAIS \_\_\_\_\_ 93**

4.1 Caracterização sócio-econômica e opções profissionais dos cientistas sociais paraibanos \_\_\_\_\_ 96

4.2 Fatores determinantes da escolha do curso do curso de ciências sociais \_\_\_\_\_ 106

4.3 Primeiras impressões e vivência no curso \_\_\_\_\_ 111

**CAPÍTULO 5 – RELIGIOSIDADE E CIÊNCIAS SOCIAIS: TRAJETÓRIAS\_\_ 123**

5.1 A religiosidade antes da entrada no curso de ciências sociais \_\_\_\_\_ 123

5.2 A religiosidade durante o curso de ciências sociais: rupturas e permanências \_\_\_\_ 129

5.3 A religiosidade pós-curso de ciências sociais \_\_\_\_\_ 139

5.4 Visões de mundo contemporâneas dos entrevistados, com ênfase na religião \_\_\_\_\_ 146

**CONSIDERAÇÕES FINAIS \_\_\_\_\_ 154**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS \_\_\_\_\_ 160**

**ANEXO \_\_\_\_\_ 173**

## INTRODUÇÃO

Desde seu alvorecer, as Ciências Sociais constituíram-se em um discurso que se contrapunha às explicações religiosas sobre a realidade social. A religião, por meio do discurso das Ciências Sociais, foi historicamente transformada em objeto de estudo, em uma forma de representação da realidade, que era encarada como ideologia ou como um discurso destinado a ocupar, na sociedade moderna, um espaço e importância cada vez menor. O próprio surgimento e desenvolvimento das Ciências Sociais – fenômeno do processo de racionalização/intelectualização do mundo no sentido dado por Weber – são compreendidos como um evento que viria a trazer, sobre o último espaço ainda não ocupado pelo pensamento laico e racional – a realidade social -, novas luzes e perspectivas, livrando-a das explicações míticas, religiosas e do senso comum.

Nesta perspectiva, as Ciências Sociais e seus protagonistas passaram a ser representados e a se auto-representarem como agentes do macro-processo de secularização, que tinha no *desencantamento do mundo*, ou seja, na eliminação das explicações sobrenaturais sobre a realidade e sua substituição pelo modo de agir racional, baseado no cálculo dos meios e fins, um de seus aspectos mais característicos.

Bourdieu (1998) é ilustrativo a esse respeito, pois, em sua perspectiva, as Ciências Sociais foram



edificadas desde sua origem contra a visão religiosa do mundo; muitas vezes a preço de mutilações indiscutivelmente científicas, as ciências sociais se converteram em bastião central do campo das luzes - sobretudo por meio da sociologia da religião, cor do empreendimento durkheimiano e das resistências por ele suscitadas – na luta político-religiosa a respeito da visão do homem e de seu destino (Bourdieu, 1998, p.162).

Pensar que as Ciências Sociais desempenharam, desde sua origem, um papel crucial na luta político-religiosa pelo domínio e o poder legítimo de explicação do social e do homem, pressuporia que seus agentes, os cientistas sociais, para levar a cabo essa luta, necessitariam nutrir uma visão de mundo e um comportamento laico e secular.

Esta visão a respeito da conduta e comportamento do cientista social, como um indivíduo ao qual lhe era “bloqueada” – e em alguns casos lhe era mesmo indesejada – a presença de uma crença ou fé religiosa, constituiu-se em um dos aspectos mais distintivos de um possível *habitus* deste profissional.

No entanto, tem-se percebido uma mudança no comportamento dos cientistas sociais no que se refere à forma de perceber e de se relacionar com a religião. Em artigo que trata do comportamento religioso dos jovens estudantes de Ciências Sociais no estado do Rio de Janeiro, Novaes (1994)<sup>1</sup> mostra que esta representação clássica vem sendo transformada e que a dicotomia *ciência x religião*

---

<sup>1</sup> Retomando o mesmo universo desta pesquisa em 2000, só que com uma amostra maior e com perguntas reformuladas, Novaes percebe um aumento do número de entrevistados que se declararam sem-religião, que de 44% sobe para 64%. Contudo, deste total, apenas 9,1% se declararam como ateus, 18,9% como agnósticos, enquanto 36% declaram possuir algum tipo de crença. Ver Novaes (2001).

já não é mais tão clara e necessária na definição e afirmação da identidade do cientista social e nem da própria ciência social. A autora chega a esta conclusão a partir da análise dos dados qualitativos desta pesquisa, que demonstra uma multiplicidade de comportamentos religiosos e da percepção dos entrevistados sobre as imbricações entre uma profissão de fé e a prática científica. Para efeito de ilustração, 44 % dos entrevistados se auto-definiram como “sem religião”, sendo que 34% deste montante se reconheciam como ateus e 10% afirmavam possuir alguma crença; enquanto que, 56% se definiram “com religião”. Deste contingente, uma parcela significativa apenas professava alguma forma de crença ou fé religiosa, só que não institucionalizada. E a maior parte não enxergava nenhuma contradição entre exercer uma profissão de fé, ser cientista social e ter uma prática política. Para a autora, isto poderia ser explicado tanto por fatores endógenos quanto exógenos ao campo das Ciências Sociais. No que se refere aos primeiros, ressalta-se a crise dos paradigmas explicativos, principalmente o declínio das meta-narrativas, em especial as abordagens teórico-metodológicas de viés marxista, que enxergavam a religião eminentemente como ópio, como ideologia que dificultava a tomada de consciência das classes subalternas. E, quanto aos segundos, as mudanças mais gerais no campo religioso brasileiro, principalmente a emergência e legitimação de uma maior diversidade religiosa que, segundo muitos autores<sup>2</sup>, tende à constituição, em um futuro próximo, de uma situação de pluralismo religioso. Este fato abriu caminho para a possibilidade de escolha e expressão individual das práticas e crenças individuais, inclusive a ausência de prática e de crença. Aqui também é necessário precisar a perda de força do discurso

---

<sup>2</sup> Dentre estes, Fonseca (2002), Pierucci (1997, 1998), Mariano (2001), Prandi (1996).

científico ao longo do século XX, principalmente após as duas grandes guerras, da idéia de que o conhecimento científico era um saber neutro, livre dos condicionamentos e influências sociais, econômicas e político-ideológicas, e que estava ligado eminentemente ao progresso.

Além dessa constatação, são perceptíveis algumas mudanças no modo de ser e na auto-representação do cientista social no final do século XX e início do século XXI. Basta observar a presença cada vez mais acentuada de profissionais que não negam uma filiação religiosa e que, muitas vezes, fazem desta seu próprio recorte de análise e objeto de suas preocupações intelectuais.<sup>3</sup> Conduta esta completamente destoante do estereótipo clássico deste profissional.

Essas observações gerais permitem formular algumas questões:

- Se é questionável que o cientista social possua, necessariamente, uma visão e uma prática secularizadas, não se poderia supor que a formação em Ciências Sociais, em dias de “pós-modernidade”, já não mais é capaz de transmitir as idéias e valores necessários para a construção de uma consciência secular?

Mais especificamente, cabe perguntar:

- Será que as Ciências Sociais ainda se constituem como um agente secularizador? Possui a formação em Ciências Sociais, hoje, a capacidade

---

<sup>3</sup> Fato que tem gerado acaloradas discussões no campo da Sociologia da Religião. Ver Camurça (2001) e Pierucci (1999).

de construir e repassar para seus profissionais uma visão de mundo laica-secular capaz de operacionalizar uma mudança na sua trajetória de vida religiosa?

Essas questões, geral e específica, norteiam a realização deste trabalho. Tem-se por suposto básico a persistência de uma *afinidade eletiva*<sup>4</sup> entre a formação em Ciências Sociais e a secularização da consciência, ou seja, a profissionalização em Ciências Sociais ainda exerce algum tipo de influência capaz de alterar a visão e as práticas religiosas das pessoas, em conformidade com a conjuntura sócio-econômica e política em que essa profissionalização ocorre.

Diante dessas questões e do suposto básico acima apresentado, este trabalho tem por *objetivo* verificar em que medida a formação em Ciências Sociais ainda é capaz de alterar, e em que sentido, a visão de mundo e as práticas religiosas daqueles indivíduos que por ela passam.

Visando atingir este objetivo, a pesquisa buscou realizar uma recuperação da trajetória de vida dos profissionais formados nesta área no estado da Paraíba, no período de 1980 a 2005. A escolha deste recorte espaço-temporal como objeto de

---

<sup>4</sup> Segundo Lowy (1989), o conceito de *afinidade eletiva* tem um itinerário bem curioso: vai da alquimia à sociologia, passando também pela literatura romanesca. Tendo como padrinhos Alberto, o Grande (século XIII), Wolfgang Goethe e Max Weber, este conceito, em sua natureza, diz respeito a relações de co-determinações, atrações recíprocas e combinações entre fatos, objetos e fenômenos. Será Max Weber o responsável pela introdução do conceito na teoria sociológica, utilizando-o, principalmente, para verificar a relação existente entre as doutrinas religiosas e as formas de *ethos* econômico. Utilizaremos aqui este conceito por acharmos que ele permite superar o reducionismo causal, abrindo espaço para apreensão das relações complexas, ricas em significados internos, entre configurações, ou campos sociais diferentes. Apesar de propor uma nova leitura do conceito, associando-o à perspectiva marxista do papel determinante das condições econômicas e sociais, o texto de Löwy (1989) é uma boa referência sobre a origem e desenvolvimento deste conceito.

estudo pautou-se por alguns critérios, a saber: no que se refere ao intervalo de tempo delimitado, que compreende as duas últimas décadas do século XX e os primeiros cinco anos do novo século, essa escolha se deu pelo fato de que este constitui um momento de intensas e profundas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais, transformações essas que operaram mudanças significativas nas formas de as pessoas sentirem, pensarem e agirem no mundo. No tocante ao espaço, a escolha dos cientistas sociais paraibanos deveu-se, em primeiro lugar, ao fato de o pesquisador residir no referido estado e ter concluído sua graduação em um dos dois cursos existentes nesta área, fato que facilitou o acesso aos entrevistados e ao material necessário para a realização da pesquisa. Além disto, a Paraíba revelou-se como um frutífero campo empírico para a pesquisa, devido, principalmente, ao fato da existência de dois cursos de Ciências Sociais que foram criados em períodos de tempo distintos e possuidores de linhas teóricas e metodológicas bem demarcadas, o que se refletiu na formação das representações e visões de mundo dos cientistas sociais aqui formados. Acresce-se que esses alunos foram formados por profissionais com distintas experiências acadêmicas na área de Ciências Sociais, titulados em diversas regiões do país e mesmo do exterior. Ao mesmo tempo, apesar das especificidades locais, a formação na área segue padrões nacionais, o que permite inferir algumas similitudes com os profissionais formados em outras regiões do país.

A operacionalização da pesquisa envolveu a realização de entrevistas, em profundidade, com os profissionais formados em Ciências Sociais nas duas instituições de ensino superior onde existem cursos de graduação nesta área, a

saber: a Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e a Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). As entrevistas buscaram recuperar a trajetória de vida desses profissionais, os motivos que os levaram a escolher o curso de Ciências Sociais, as percepções e conflitos durante o curso e sua trajetória profissional após o curso, centrando-se, principalmente, na busca da recuperação da visão de mundo e das práticas religiosas antes da entrada no curso, durante sua permanência e depois de sua conclusão.

A seleção dos entrevistados deu-se através do levantamento, junto às coordenações dos cursos de graduação da UFPB e UFCG, dos profissionais formados no período de tempo recortado nesta pesquisa. Também foi de muita valia, para o acesso aos entrevistados, o conhecimento e a inserção do pesquisador no campo das Ciências Sociais na Paraíba. Como estratégia metodológica e tendo como alicerce a idéia de mudanças geracionais em períodos de tempo que variam em torno de uma década, privilegiou-se, na escolha dos entrevistados, aqueles profissionais formados nos seguintes períodos de tempo: 1980 - 1990; 1991 - 2000; e 2001 - 2005. Assim, foram feitas cinco entrevistas com os profissionais formados entre 1980 - 1990, oito com os formados em 1991 - 2000, e sete com os de 2001 - 2005. As referidas entrevistas<sup>5</sup> tiveram a duração média de uma hora e meia, salvo algumas que levaram um período de tempo maior, devido à riqueza do conteúdo da fala do entrevistado. Elas foram realizadas em diversos locais, destacando-se o local de trabalho e a residência.

---

<sup>5</sup> É importante salientar que, antes do início das entrevistas, foi realizada uma entrevista teste, que serviu para verificar a eficácia e as falhas de algumas questões componentes do roteiro, o que possibilitou ajustá-lo aos objetivos da pesquisa. Ver roteiro em anexo.

A estruturação formal deste estudo é a que segue.

O primeiro capítulo, intitulado *Secularização, Pluralismo Religioso e Transformações Recentes no Campo Religioso Brasileiro*, teve como objetivo central precisar os conceitos e categorias de análise mais amplos com os quais se trabalhou ao longo da pesquisa, como também apresentar um cenário das principais mudanças que ocorreram nas duas últimas décadas do século passado no campo religioso brasileiro, tendo em vista que essas mudanças possibilitaram uma maior liberdade para a escolha e a prática religiosas.

No segundo capítulo, buscou-se relacionar a emergência das Ciências Sociais e o macro processo de secularização, dando ênfase ao papel que esta área do saber desempenhou no desenvolvimento deste processo. Também é feita uma recuperação histórica do desenvolvimento, institucionalização e profissionalização das Ciências Sociais no Brasil, demarcando suas áreas temáticas e principais perspectivas teórico-metodológicas, finalizando com uma discussão sobre as principais mudanças que ocorreram neste campo do saber nas duas últimas décadas do século passado. Esta recuperação possibilitou verificar os fatores endógenos ao campo das Ciências Sociais que favoreceram uma mudança no modo de ser e de pensar do cientista social do século XXI.

O terceiro capítulo busca reconstruir especificamente a história das Ciências Sociais na Paraíba, dando ênfase à criação dos dois cursos de graduação e de pós-graduação existentes no estado. Esta recuperação possibilita verificar as linhas

teóricas e metodológicas dos dois cursos, relacionando-as com o tipo de profissional aí formado.

No quarto capítulo, a partir da análise e interpretação da primeira parte das entrevistas, buscou-se primeiramente descrever a situação sócio-econômica dos cientistas sociais paraibanos, assim como a sua inserção no mercado trabalho e os motivos elencados para a escolha do curso de Ciências Sociais. Em seguida, trabalhou-se com as primeiras impressões e vivências dos entrevistados no período em que cursavam Ciências Sociais, objetivando apreender a existência de um possível *habitus* do cientista social, focalizando o papel desempenhado pela religião.

No quinto e último capítulo, intitulado Religiosidade e Ciências Sociais: Trajetórias, analisa-se a trajetória de vida religiosa dos entrevistados antes, durante e depois da formação em Ciências Sociais, buscando ressaltar em que medida o curso repassou um visão secular do mundo capaz de alterar ou reforçar a existência de uma consciência secularizada e a capacidade desta de permanecer durante sua trajetória profissional.

Nas Considerações Finais, que configuram os limites e potencialidades deste estudo, bem como o seu caráter de síntese provisória da abordagem de um tema polêmico e complexo, foram retomados elementos essenciais da pesquisa e achados empíricos mais significativos que apontam no sentido da existência de uma *afinidade eletiva* entre a formação em Ciências Sociais e Secularização.



## Capítulo 1

### SECULARIZAÇÃO, PLURALISMO RELIGIOSO E AS TRANSFORMAÇÕES RECENTES NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Este capítulo tem como objetivo, primeiramente, precisar o conceito de secularização que será utilizado no decorrer deste trabalho. Em segundo lugar, busca mapear o quadro das principais transformações que ocorreram no campo religioso brasileiro nas duas últimas décadas do século XX, transformações estas que possibilitaram a emergência de uma situação de acentuada diversidade religiosa, abrindo, assim, as portas para a possibilidade de construção de uma realidade de pluralismo religioso.

#### 1.1 Secularização e pluralismo religioso

Apesar do percurso controvertido e da polissemia do vocábulo secularização, é consenso que as discussões atuais sobre o local e a função da religião na sociedade moderna estão associadas a ele. Portanto, mesmo tendo ciência da grande bibliografia existente sobre o tema, abordar-se-á, em linhas gerais, o quadro do atual “estado das artes”<sup>6</sup> desse conceito.

---

<sup>6</sup> Segundo Pierucci (1998), o estado das artes dos estudos sobre a secularização no Brasil não é satisfatório, devido ao fato de que é dada mais ênfase, nas análises, aos aspectos psicossociais das adesões religiosas do que à dimensão verdadeiramente forte da secularização, a esfera da normatividade jurídica.

Etimologicamente, o vocábulo secularização origina-se do latim - *saeculare* - que significa época ou era. Segundo o dicionário Aurélio, a palavra possui quatro significados: 1) ato ou efeito de secularizar, isto é, tornar secular ou leigo o que era eclesiástico, sujeitar à lei civil; 2) fenômeno histórico dos últimos séculos, pelo qual as crenças e instituições religiosas se converteram em doutrinas filosóficas e instituições leigas; 3) transferência de um bem clerical a uma pessoa jurídica de direito público; 4) tomada de terras e bens da igreja pelos nobres, ocorrida durante a reforma protestante. Estes sentidos denotam um significado jurídico-político, como também histórico-filosófico, que o termo somente irá receber após as guerras religiosas na Europa do século XVII.<sup>7</sup> Antes desta inflexão, a palavra foi utilizada originalmente dentro do Direito Canônico (jurídico-teológico) e significava a situação daqueles clérigos que retornavam à vida laica. Mas indicava, também, aqueles que atuavam no mundo em um esquema antitético que nos remete à dicotomia espiritual-mundano.<sup>8</sup>

Fonseca (2002) explica que a palavra secularização faz referência, ainda, a um tempo interminável, sendo adotada nos finais das orações cristãs: *saecula saeculorum* (para sempre e todo sempre). Este mesmo autor faz referência ao pensador socialista George Holyoake que, em meados do século XIX, defendia uma reflexão dos problemas humanos sem a utilização de explicações sobrenaturais, através da adoção do secularismo, um sistema de crenças baseado na razão e na ciência, que ocuparia o lugar do cristianismo.

---

<sup>7</sup> Segundo Marramao (1997), a maioria dos estudiosos da secularização comete um erro ao alegar que o vocábulo foi utilizado primeiramente nas guerras religiosas, com um sentido jurídico-político.

<sup>8</sup> Sobre a origem do termo, seu desenvolvimento e sua posterior utilização na sociologia, ver: Marramao (1997), Martelli (1995), Dobbelaire (1981) e Fonseca (2002).

O conceito continuou sua trajetória e, no século XVII, inaugurou sua acepção jurídico-política, sendo utilizado pela primeira vez com essa conotação pelo delegado francês Longueville, nas negociações para a paz de Westfalia, que colocaria um ponto final nas guerras religiosas. Neste momento, a secularização passa a significar a subtração de um território ou de uma instituição da jurisdição e do controle eclesiástico. Mais tarde, durante a época napoleônica, a palavra consolida de vez sua acepção valorativa, incorporando o sentido da retirada de direitos e bens religiosos e de emancipação da tutela e controle da igreja. Segundo Martelli (1995), é a partir desse momento que a palavra incorporará, definitivamente, um caráter de valoração negativa, opondo-se, de certa forma, a tudo que fosse religioso.

De um modo geral, segundo Marramao (1997), com este sentido jurídico-político a secularização diz respeito à gradual expulsão da autoridade eclesial do âmbito do domínio temporal e à afirmação de uma jurisdição secular, isto é, um ordenamento laico-estatal sobre setores cada vez mais amplos da vida social. Isto denota uma progressiva, porém não linear, perda de abrangência legitimadora do discurso religioso.

No entanto, Fonseca (2002) ressalta que, na segunda metade do século XX, uma corrente teológica, conhecida como *A Morte de Deus*, tentou atribuir um significado positivo ao termo, alegando que seria bom para a religião viver em

sociedade secularizada. Seu principal representante, Harvey Cox, expressa bem a posição deste grupo em seu livro *A Cidade dos Homens*:

à luz da fé bíblica, a secularização e a urbanização não representam maldições sinistras que devemos evitar, mas sim oportunidades notáveis que precisam ser aproveitadas (...), pois as forças da secularização não têm nenhum interesse sério em perseguir a religião (Cox, *apud* Fonseca, 2002, p. 20).

No campo sociológico, a secularização, em grande medida, é relacionada principalmente à obra de Max Weber, especificamente aos seus estudos sobre o macro-processo de racionalização característico do Ocidente. Contudo, segundo Pierucci (1998), poucas são as vezes que o vocábulo aparece na obra de Weber e, quando isto acontece, seu significado varia<sup>9</sup>. Mas, apesar desta variação, existiria um fio condutor unindo estes significados: a separação e a posterior autonomização entre o sagrado e o secular. Mais comum é a utilização do conceito de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), que significa, essencialmente, a eliminação da magia como meio de salvação.

Pierucci chama a atenção, ainda, para o fato de que boa parte dos intérpretes e comentadores de Weber toma os dois conceitos – secularização e desencantamento do mundo – como sinônimos, o que tem ocasionado muita

---

<sup>9</sup> Pierucci ressalta que a maior parte das vezes em que Weber utiliza este vocábulo é na sua *Sociologia do Direito*, e este aparece com os seguintes sentidos: 1) eminentemente técnico, dizendo respeito à expropriação dos bens eclesiásticos; 2) secularização da emancipação/codificação da norma jurídica e regulamentação por códigos escritos de setores crescentes da atividade individual e das relações entre indivíduos e grupos; 3) secularização do pensamento jurídico que implica uma intelectualização; 4) secularização da administração da justiça; e 5) a secularização do pensamento em geral. Cf. Pierucci (1998 e 2003).

confusão. Ressalta, portanto, a necessidade, com o que se concorda, de precisar ambos os conceitos, ressaltando suas diferenças. Em suas palavras,

(...) ambos os nomes não dizem a mesma coisa, não recobrem a mesma coisa, não tratam da mesma coisa. Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação (...) A secularização, por outro lado, implica abandono, redução, subtração de status religioso: significa *sortie de la religion* (Gauchet, 1985); é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela (Pierucci, 1998, p.9)

Portanto, enquanto o desencantamento do mundo se refere à “luta ancestral entre a religião e a magia”, a secularização diz respeito à “luta da modernidade cultural contra a religião”, tendo como manifestação empírica, no mundo moderno, o declínio da religião como potência “*in temporabilus*”, seu “*disestablisment*”, ou seja, sua separação do Estado, a diminuição de seu valor cultural e sua exclusão da função de integração social. (*idem, ibidem*, p.10).

É com esta precisão conceitual, ressaltada hoje por Pierrucci, e tendo como base uma interpretação inovadora dos clássicos da Sociologia, que Peter Berger escreve seu “Dossel Sagrado” em 1985, representando um divisor de águas nos estudos sobre religião e modernidade. Para este autor, o termo secularização refere-se aos processos histórico-sociais disponíveis empiricamente e de grande importância na história ocidental moderna. A secularização, em sua definição simples, seria

o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e da influência dos símbolos religiosos, ou ainda, o processo pelo qual a religião perde a sua autoridade tanto no nível institucional como no nível da consciência humana (Berger, 1985, p. 58).

Assim, além de atingir o nível institucional, o processo de secularização também opera uma redução da autoridade religiosa no nível micro, ou seja, na consciência humana. Deste modo, a secularização seria mais do que um processo sócio-estrutural, abarcando, portanto, a totalidade da vida cultural e da ideação, sendo passível de ser observada por meio do declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e da ascensão da ciência – potência, por excelência, secularizadora e desencantadora do mundo. O seu aspecto subjetivo – a secularização da consciência – expressar-se-ia, segundo Berger, no aumento do número de pessoas que encaram o mundo e suas vidas sem recorrer às interpretações religiosas.

Mesmo ressaltando, bem ao estilo weberiano, o caráter pluricausal e a diversidade de distribuição na sociedade do processo de secularização, Berger busca identificar até que ponto a tradição religiosa do Ocidente terá trazido em si mesma as sementes da secularização. As raízes do processo de secularização, para este autor, encontrar-se-iam na religião israelita, pois esta, ao romper com a religião egípcia, efetuou mudanças profundas nos seus conteúdos e práticas religiosas, que podem ser resumidas em três aspectos: 1) transcendentalização, a idéia de um Deus uno e sem prole e nem panteão; 2) historicização, o Deus transcendente possui uma história e atua nela; 3) racionalização ética, a existência de exigências éticas e a imunidade às manipulações mágicas.

Contudo, foi o protestantismo que, séculos depois, operou um papel crucial no processo de desenvolvimento moderno da secularização – “foi um prelúdio deste processo” -, despindo o mundo dos três mais antigos e poderosos elementos do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. Ao fazer isto, o protestantismo abre caminho para o desencantamento do mundo, tendo em vista que o homem passa a viver em um mundo não mais penetrado por seres e forças sagradas. Nas palavras de Berger,

o protestantismo aboliu a maior parte das mediações entre o indivíduo e o Deus (ou sobrenatural), rompeu a continuidade, cortou o cordão umbilical entre céu e a terra, e assim atirou o homem de volta a si mesmo de uma maneira sem precedentes na história. (Berger, 1985, p. 125)

A realidade passa a estar cindida entre uma divindade transcendente e uma humanidade “decaída” e desprovida de qualquer qualidade sagrada. E, entre as duas, encontra-se um universo completamente “natural” que, mesmo sendo produto da ação divina, em si mesmo não possui nenhuma sacralidade. Um universo que não possui seres sobrenaturais, nem anjos, nem demônios, diz Berger, está naturalmente aberto à eventual iniciativa do astrônomo, do físico e, no caso do universo social, do cientista social. Em suma, as realidades físico-natural e a histórico-social passam a estar passíveis de uma especulação lógico-racional. Com efeito, o mundo abre-se à possibilidade de uma explicação de seus mecanismos de funcionamento sem o recurso e a ajuda de forças sobrenaturais.

Este processo, correlacionado com o desenvolvimento da economia industrial-capitalista, que se caracteriza como o palco original da secularização para Berger, operacionaliza um declínio da presença e do poder da religião no nível institucional e individual, fazendo com que esta apareça agora na sua forma tipicamente moderna, isto é, como

um complexo legitimante voluntariamente adotado por uma clientela não-coagida. Como tal, localiza-se na esfera privada da vida social cotidiana e está marcada pelas características dessa esfera na sociedade moderna. Uma dessas características é a individualização. Isso significa que a religião privatizada é assunto de ‘escolha’ e ‘preferência’ do indivíduo ou núcleo familiar, *ipso facto*, carecendo de obrigatoriedade. Uma tal religiosidade privada, independente de quão real apareça para os que a adotam, não pode mais desempenhar a tarefa clássica da religião: construir um mundo comum no âmbito do qual toda a vida social recebe um significado último que obriga a todos. Ao contrário, essa religiosidade limita-se a domínios específicos da vida social que podem ser efetivamente segregados dos setores secularizados da sociedade. Os valores que dizem respeito à religiosidade privada são, tipicamente, irrelevantes em contextos institucionais diferentes dos da esfera privada (Berger, 1985, p.145).

Localizada na esfera das relações privadas e tendo as instituições desta esfera como estruturas de plausibilidade, a religião perde seu poder de construir e legitimar o mundo como um todo, ou seja, não mais desempenha a tarefa de integrar em um mesmo “nomos” significativo toda a realidade – “o dossel sagrado” se desfaz – agora ela constrói “mundos parciais, universos fragmentários” que competem com outros conjuntos significativos produzidos por outras agências. A privatização da religião, ou seja, a perda de seu valor público/coletivo, levaria a uma situação de pluralismo, na qual rompe-se o monopólio religioso e instaura-se um regime de concorrência entre os diversos agentes religiosos. Assim, para poder sobreviver, a religião precisa “vender” seu produto no mercado, o que ocasiona,



segundo Berger (1985), uma série de mudanças dentro do campo religioso, dentre as quais destacam-se: 1) racionalização da organização; 2) burocratização dos aparatos eclesiais; 3) tendência ao ecumenismo; 4) expansão da igreja planejada racionalmente; 5) respeito recíproco e tolerância; 6) cartelização; 7) estandarização dos discursos e práticas; 8) procura de identidade por meio da diferenciação marginal; e 9) busca de resultados.<sup>10</sup>

Na esfera da individualidade, o pluralismo de concepções de mundo e a privatização/subjetivação do fenômeno religioso obrigam a todos a serem “hereges”, isto é, a realizarem uma “livre escolha” entre as diversas e concorrentes religiões e as outras concepções de mundo existentes. Portanto, na modernidade, diferentemente do período pré-moderno, onde o homem tinha a possibilidade, muito restrita, da heresia – que por sinal era combatida fervorosamente e com muito rigor –, a heresia a passa a ser uma necessidade, um imperativo (*heretical imperative*). Na sociedade plural, estamos sempre em contato com varias possibilidades de escolhas, e estamos constantemente tomando decisões, escolhendo diante das opções que estão a nossa volta, e essas escolhas são determinadas por diversos fatores de ordem social, cultural e econômica. No caso da escolha religiosa, que é o que interessa aqui, emerge a possibilidade concreta de uma escolha individual, o que significa que a religião passa a não ser mais uma marca que o indivíduo carrega até a sua morte, inscrita em sua mente e em seu corpo, por meio do nascimento e do posterior processo de socialização dentro de uma tradição específica. Agora, a possibilidade de ter uma trajetória diferente da tradição de origem é uma realidade palpável – e às

---

<sup>10</sup> A maioria dos estudos sobre as transformações no campo religioso, tanto a nível nacional como internacional, tem se ocupado justamente de uma ou de várias dessas tendências ressaltadas por Berger (1985).

vezes é possível até mesmo seguir uma tradição oposta ou não seguir nenhuma – sem grandes traumas para a biografia pessoal.

É importante frisar que Berger faz referências à não simetria entre as manifestações sócio-estruturais e as individuais do processo de secularização, o que significa que este não é um processo linear - aliás, como nenhum processo sócio-histórico - pois a forma, a rapidez, a profundidade e a amplitude vão depender das especificidades histórico-culturais das formações sociais onde ele se manifestar.

Martin (1978) é outro autor que contribui de forma significativa para a construção de uma teoria geral da secularização. Em sua obra, já clássica na área, *A general theory of secularization*, a secularização seria um processo universal que estaria associado à emergência das sociedades industriais, caracterizando-se por uma progressiva diferenciação institucional e especialização funcional, onde a religião perderia sua posição axial de instância/instituição produtora de um sentido universalizante responsável pela integração social. A partir desta idéia, este autor constrói um modelo típico ideal para se compreender a emergência e o desenvolvimento desse processo nas diferentes realidades sociais. Este modelo compreende cinco etapas, que seriam as caracterizadoras do processo: 1) diferenciação dos papéis religiosos e institucionais – as estruturas religiosas e seculares se distanciam umas das outras; 2) demanda de classificação sobre os limites entre os assuntos religiosos e seculares – esta etapa se processaria em velocidade inferior à anterior; 3) desenvolvimento de crenças e valores generalizados que transcendem o conflito potencial entre a grande sociedade e as

suas partes componentes, o que seria representado pela criação de um conjunto globalizador de símbolos religiosos e políticos sintetizados em uma “religião civil”; 4) definições de situações minoritárias e idiossincráticas, nas quais grupos e instituições, minorias e elites, lutam para ampliar ou limitar a presença do sagrado na esfera da vida pública; 5) separação da vida individual da vida coletiva.

Nota-se, neste modelo, a presença de algumas tendências contrárias<sup>11</sup>, que possibilitam o autor perceber que o processo não é linear, e que também não deve ser imputado apenas a forças impessoais, pois é levado adiante por atores sociais específicos.<sup>12</sup> No entanto, afirma a perda de poder e *status* social da religião, a autonomização e especialização das esferas institucionais, a separação entre a Igreja e o Estado e a tendência da religião a residir na esfera da vida privada, a se transformar em uma questão de escolha individual.

Wilson (1982) e Bruce (1992) são dois outros autores que trouxeram mais contribuições para a construção e desenvolvimento de um paradigma – o da secularização - para o estudo da religião na sociedade moderna pelas Ciências Sociais.

Segundo Wilson (1982), a função evidente da religião, a soteriologia – que tem efeitos tranquilizadores para os indivíduos – seria, na atualidade, a única real função que a religião desempenharia. As funções latentes, tais como a de integração

---

<sup>11</sup> Por um lado, os fundamentos da autoridade política são crescentemente secularizados mas, por outro, um crescente número de indivíduos e grupos defendem seus direitos em territórios religiosos. E a tendência à privatização do sagrado é acompanhada por uma cultura que busca expandir sua visão a todas as áreas da vida social.

<sup>12</sup> Para Dobellaere (1981), um desses agentes são as Ciências Sociais.

social, a de estabilização das identidades coletivas e individuais e a de expressão e regulação das emoções estariam, cada vez mais, perdendo a relevância, o que acontece em concomitância com o crescente processo de racionalização da sociedade. Em suas palavras,

(...) a religião tem a mínima importância para a ordem social. O sistema social funciona sem legitimações religiosas: uma grande parte da população procura a religião apenas, como apoio ocasional, e talvez, nem isto. (Wilson, 1982, p.34)

A secularização seria, então, um processo de longa duração, mediante o qual as instituições, as ações e a consciência religiosa perderiam seu significado social e a religião deixaria de ser significativa para o funcionamento da sociedade. Este processo aconteceria em correlação com um outro, a societarização, isto é, com a passagem da comunidade para o complexo de relações de interdependência e de papéis racionalmente articulados, que se denomina de “sociedade”. “A religião teria origem e força nas relações locais, comunitárias e duráveis de um grupo relativamente estável.” O desenvolvimento social, por meio do processo de societarização, faz com que, cada vez mais, os indivíduos vivam a maior parte de suas vidas em relações características da sociedade. Por esta razão, a religião, na sociedade moderna, está circunscrita às margens e interstícios do sistema social.

Portanto, para Wilson (1982), o processo de secularização, correlacionado ao de societarização, faz com que a religião seja incapaz de incidir sobre o sistema social e sobre as suas instituições, que já se autonomizaram, de modo que sua função se exerceria apenas em favor dos indivíduos e no âmbito da vida privada.

Seguindo a mesma linha, Luckmann (1996) entende que, nas sociedades modernas, operacionalizou-se um processo acentuado de segmentação dos âmbitos institucionais, isto é, as instituições especializaram-se, passando a elaborar normas específicas cada vez mais secularizadas e a determinar seu comportamento pelas funções que são exigidas a desempenhar. O resultado final desse processo seria a heterogeneização das normas e definições da realidade, o que faria com que a concepção religiosa do mundo fosse colocada ao lado de outras definições discordantes, concorrentes e até contrárias. Isto geraria uma situação de pluralismo que, como bem ressaltou Berger (1985), é em si uma situação de mercado.

No plano micro, este processo efetuará uma ruptura na formação/construção da identidade pessoal, tornando-a eminentemente um fenômeno privado, com pouca ou quase nenhuma referência institucional. Os indivíduos tornar-se-iam mais livres para construir suas personalidades, e o fariam deslocando a lógica do consumidor do âmbito das relações econômicas de mercado para o da cultura.

As dimensões do processo de secularização<sup>13</sup>, segundo Luckmann (1996), teriam produzido uma situação radicalmente nova para a religião. Esta teria passado a ocupar um lugar, ou uma situação, inédita, sendo denominada por este autor, de “religião invisível”, que se caracterizaria pela “possibilidade de acesso direto dos potenciais consumidores a uma variedade de representações religiosas”. O indivíduo passaria a ter a oportunidade de acesso a uma multiplicidade de conteúdos

---

<sup>13</sup> Seriam elas: 1) diferenciação de várias instituições e esferas de vida; 2) relativização das normas institucionais e sua tendência à secularização; 3) enfraquecimento da conexão entre concepção religiosa de mundo e sociedade global.

religiosos que apresentariam um grau de coerência e sistematicidade inferior às formas tradicionais, mas que, em relação a estas, seriam mais flexíveis e mais instáveis, sendo, portanto, mais adaptáveis às exigências individuais, principalmente de auto-realização. Deste modo,

os temas religiosos passam a ter origem na esfera privada, fundamentam-se sobre emoções e sentimentos dos indivíduos, portanto, são instáveis e subjetivos. Esses temas passam a ser combinados em conjuntos mais amplos pelo próprio indivíduo, semelhante a um bricolage. (Luckmann, 1996, p.43).

Seria uma situação metaforicamente semelhante à de um indivíduo em um supermercado, só que aqui os bens são simbólicos por excelência. Assim, é dada ao indivíduo a oportunidade de escolher “livremente” os vários elementos das mais diferentes tradições religiosas e efetuar um “mix”, uma síntese particular de acordo com seus interesses.

Fica evidente que a religião perde, também, para Luckmann (1996), *status* e poder social, passando a habitar e a se sustentar nas frágeis instituições da vida privada e a competir com outras instâncias produtoras de sentido, dentro de um mercado pluralista de bens simbólicos. Este processo é visto pelo autor como praticamente irreversível.

Neste ponto é importante ressaltar que todos os autores até aqui apresentados convergem em suas análises no entendimento de que a religião, na sociedade moderna, declinou e perdeu muito do poder que outrora possuía nas

sociedades tradicionais. Sem exceção, todos ressaltam que, na modernidade, a religião passa a habitar eminentemente a esfera da vida privada, ou seja, ao ser privatizada, retira-se da esfera pública, que já não mais necessita de suas legitimações para a manutenção do *status quo*. Além disso, este processo também transforma a religião em um bem, um serviço, isto é, uma mercadoria que os indivíduos podem ou não adquirir, fazendo com que a filiação religiosa passe a ser uma questão de escolha e preferência individual, passível de revisão e troca a qualquer momento.

Esta retirada da religião do centro da vida social – com a sua separação do Estado e a perda de seu monopólio religioso – oportuniza uma situação de concorrência, onde passa a competir com outras instâncias institucionais produtoras de sentido, isto é, instaura-se uma situação de pluralismo, em que a religião, para sobreviver, precisa se adequar à lógica de funcionamento da economia de mercado, o que tem provocado várias mudanças, tanto no interior das instituições religiosas como no próprio campo religioso.<sup>14</sup>

No entanto, apesar dessa convergência, um espírito revisionista tem se apossado, nos últimos anos, de alguns dos principais formuladores da teoria da secularização. Berger (1999) e Martin (1990) são dois autores que escreveram recentes artigos onde buscam relativizar algumas de suas próprias proposições acerca do processo de secularização.

---

<sup>14</sup> Sobre essas mudanças, cf. Berger (1985).

Berger (1999) afirma que a hipótese de que vivemos num mundo secularizado é falsa. E que o corpo conceitual que recebeu o nome de teoria da secularização, para o qual ele próprio contribuiu para a formulação, estaria essencialmente equivocado. Segundo o autor, viveríamos hoje em um mundo, salvo algumas exceções, mais intensamente religioso do que antes. A modernização não levaria necessariamente ao declínio da religião – não obstante ter alguns efeitos secularizantes, mais intensos em alguns lugares do que em outros – na medida em que teria provocado movimentos de contra-secularização. Além disso, a secularização a nível societal não estaria mecanicamente ligada à secularização das consciências individuais.

No início da década de 1990, Martin (1990), discutindo uma teoria da secularização para a América Latina, também participou dessa revisão da teoria da secularização. Embora constate, em alguns países, uma diminuição do âmbito de abrangência do sagrado, o mesmo não se daria noutros, incluindo nestes casos o Brasil. E foi a partir da realidade latino-americana que o autor aprofundou suas reflexões referentes a sua *Teoria Geral da Secularização*, defendendo que esta região, não obstante a influência europeia, possui suas peculiaridades, que colocariam em questão algumas das premissas de seu próprio modelo. Fonseca (2002) argumenta<sup>15</sup> que a questão da secularização é recolocada por Martin sem negar sua aplicabilidade, na medida em que este afirma que, para a América Latina, a questão mais ampla é saber se o recente movimento de participação religiosa,

---

<sup>15</sup> Fonseca (2002) também destaca a importância das questões levantadas por Mariz (2001) e Bruce (2001) acerca da postura de Berger (1999). Enquanto Mariz (2001) relativiza a posição atual de Berger, ao indicar a presença de um movimento dialético no conjunto de sua obra e ao salientar que tal movimento ocorre em função de um processo cuja existência depende de uma primeira secularização, Bruce (2001) leva em consideração o conjunto da obra de Berger para confrontar as razões apontadas para a revisão.



representado principalmente pelo “boom” pentecostal, permanece como apenas uma parte da transição dentro do escopo mais largo da secularização (Fonseca, 2002, p.24).

A partir dessas reavaliações e tendo como base empírica a emergência dos chamados Novos Movimentos Religiosos (NMR’S) e dos movimentos fundamentalistas islâmicos, dentre outros fenômenos de “*revival*” religioso, nas duas últimas décadas do século XX, a literatura sobre religião, não apenas no campo sociológico, foi inundada por uma “enxurrada” de livros que têm ressaltado o “retorno do sagrado”, a “revanche de Deus” etc. e que reafirmam a marcante presença da religião na modernidade, fato que viria a desmentir as premissas da teoria da secularização.<sup>16</sup>

Para Martelli (1995), dentro do campo teórico da Sociologia da Religião, ter-se-ia chegado a uma consciência da inutilidade do uso do conceito de secularização. Na sua perspectiva, seria mais adequado utilizar o conceito de “eclipse da secularização”, pois é isso o que a reflexão sobre as características da sociedade pós-industrial e pós-moderna, juntamente como os fenômenos de “despertar religioso” nela registrados, demonstram de fato. Este autor afirma, ainda, que a tese da secularização como racionalização onabrangente e progressiva não se sustenta diante das evidências e dos dados empíricos.

---

<sup>16</sup> A visibilidade midiática que a religião vem tendo após os episódios de 11 de setembro de 2001 tem contribuído para aumentar ainda mais o impacto e a amplitude dessas idéias.

Dobbelaere (2000) é outro autor que assume a perspectiva de “eclipse da secularização” como forma de rever a teoria da secularização, entendida como um processo de racionalização progressiva e abrangente, apesar de, em seus trabalhos anteriores, também ter colaborado para a construção de uma teoria da secularização. Utilizando-se dos mesmos argumentos de Martelli – características definidoras da sociedade pós-industrial e pós-moderna e dos fenômenos de despertar religioso dos anos 1980 -, Dobbelaere busca os efeitos do processo de secularização no tocante à esfera da vida privada, ou seja, no que se refere à escolha e à participação religiosa.<sup>17</sup>

Os principais opositores da teoria da secularização, principalmente no que diz respeito à secularização no nível micro<sup>18</sup>, são alguns autores americanos, em especial Rodney Stark e seus colaboradores, Roger Finker, Willian Bainbridge e Laurence Iannaccone, que são apontados como formuladores de um novo paradigma de estudos em sociologia da religião, o “*novo paradigma do mercado religioso*”.

Este novo paradigma tem como uma de suas linhas mestras a introdução e utilização de conceitos e teorias oriundos da ciência econômica para explicar a dinâmica do campo religioso.<sup>19</sup> Outro pressuposto básico que sustenta esta

---

<sup>17</sup> Esta postura teria aberto, segundo Fonseca (2002), uma brecha que possibilitou o surgimento dos trabalhos discordantes de Rodney Stark e seus colaboradores, para os quais o processo de secularização a nível societal não teria como consequência um declínio da religião no plano micro.

<sup>18</sup> Fonseca ressalta que “a secularização dos indivíduos a partir da privatização da religião, e a interpretação de que a secularização é o caminho necessariamente reservado à humanidade é a principal fonte das discordâncias em torno do tema” (Fonseca, 2002, p.22).

<sup>19</sup> Destaca-se a conhecida Lei de Say, criticada entre outros por Marx em O Capital, segundo a qual toda oferta geraria automaticamente sua demanda. Sobre a Lei de Say, ver Napoleoni (1985). Segundo a teoria

perspectiva é a idéia de que existiria no ser humano uma preocupação/necessidade inata com relação às questões sobrenaturais e espirituais, o que seria uma condição “*sine qua non* da natureza humana” e preconfiguraria a existência de um “homo religiosus”. Como enfatiza Fonseca,

(...) um Homo Religiosus, pressuposto segundo o qual naturalmente - e racionalmente para fazer jus à teoria da escolha racional que adotam -, o ser humano estaria propenso a buscar nas religiões as compensações necessárias para continuar vivendo diante do insucesso de ter acesso aos bens (rewards) que desejam alcançar na vida cotidiana” (Fonseca, 2002, p.28).

De uma forma geral, os adeptos do “novo paradigma” tendem a manter a idéia central de que a dinâmica do campo religioso é profundamente afetada pela introdução e consolidação da lógica mercantil e pela efetivação de uma situação de pluralismo, mas não concordam que esta situação intensifique o processo de declínio da religião. Ao contrário, acreditam que ela impulsiona uma maior filiação e participação religiosa. Assim, o processo de secularização, ou, em outros termos, de “dessacralização”<sup>20</sup>, é considerado como um processo limitado, que não levaria necessariamente as sociedades ao caminho da irreligiosidade, mas para o re-avivamento. Seu resultado não é o declínio da religião em geral, mas de algumas organizações religiosas em específico, que dão lugar a outras novas no mercado.<sup>21</sup>

---

da escolha racional, o indivíduo é considerado um ser racional por excelência, que agiria sempre na perspectiva de maximizar seus ganhos e minimizar suas perdas e esforços.

<sup>20</sup> Os autores do “novo paradigma” preferem usar o conceito de dessacralização ao de secularização, por acharem-no mais preciso para entender uma situação onde as instituições sociais deixam de ser dominadas pela influência de uma organização religiosa anteriormente monopolística, sem que isso signifique a perda da importância da religião em geral e, em particular, na vida individual.

<sup>21</sup> Este, juntamente com o peso da teoria da escolha racional sobre a escolha religiosa, configura-se nos pontos mais controversos e criticados desse “novo paradigma”.

Outra característica distintiva do “novo paradigma” é a ênfase dada à idéia de que os níveis de participação e o aumento da demanda de fiéis são resultados diretos das transformações no grau de regulação do mercado religioso – a passagem de uma situação de monopólio para uma de pluralismo – e de seus impactos sobre as instituições religiosas, isto é, as mudanças nos comportamentos dos produtores de bens simbólico-religiosos teriam um reflexo direto na demanda por estes bens. Assim, o fracasso ou sucesso de uma instituição religiosa estaria determinado pela capacidade de seus integrantes – os dirigentes e produtores dos bens simbólicos – de atuar eficientemente em um cenário de acirrada concorrência, aproveitando as oportunidades e os possíveis novos “nichos”.<sup>22</sup>

Portanto, nesta perspectiva, a secularização passa a ser entendida como um processo que, no seu desenvolvimento ulterior, não levaria ao declínio da religião – sua perda de poder e *status* social assim como sua redução nas consciências individuais – mas, ao contrário, levaria a uma maior religiosidade. Em outras palavras, a secularização que, no nível societal, teria como uma de suas principais conseqüências a separação Igreja-Estado, que quebraria com o monopólio religioso e instauraria uma situação de pluralismo, estaria operacionalizando uma maior oferta religiosa e, em conseqüência, uma maior demanda, isto é, a religião continuaria, na modernidade ou, como muitos alardeiam, na “pós-modernidade”, mais viva e forte do que nunca. “O fenômeno do declínio da religião, quando

---

<sup>22</sup> É importante salientar que, mesmo aceitando a dinâmica constituinte dos mercados, a relação entre oferta e procura, estes autores privilegiam o lado da oferta, pois partem do pressuposto de que, em termos de mercado religioso, há uma certa estabilidade de demanda, o que se explicaria pelo fato de que os interesses religiosos teriam como substrato necessidades humanas fundamentais. Cf. Guerra (2003).

acontece, tem se mostrado um fenômeno geográfico e socialmente confinado” (Stark apud Pierucci, 1997, p.105).

Bruce (1992 e 1999) tem sido um dos principais críticos desse novo paradigma. Sua crítica, ao contrário das anteriores, que se atinham aos dados utilizados pelos teóricos americanos para respaldar suas idéias, tem incidido sobre os fundamentos teóricos desta abordagem, principalmente sobre a idéia de uma natureza humana religiosa e da correlação entre pluralismo religioso e aumento da participação religiosa. Para este autor, a relação que se processa entre secularização e declínio da religião, tanto no nível social quanto no âmbito individual, não é questionável. A secularização manifestar-se-ia por meio de três efeitos possíveis de serem observados, que representariam o declínio da religião: 1) menor envolvimento das pessoas com as igrejas; 2) menor impacto das crenças religiosas; 3) menor abrangência e influência das instituições religiosas. Entretanto, Bruce ressalta que o processo não é linear, nem universal, nem muito menos irreversível.

Na América Latina, o debate em torno da secularização/dessecularização também tem sido bastante acirrado e crivado de polarizações. De um lado, tem-se aqueles que acreditam e propalam o ressurgimento da religião, tanto no nível macro como no micro, tomando como base empírica o aumento da filiação/participação religiosa, e de outro, os que defendem o contínuo declínio religioso na vida moderna de uma forma geral.

Por acreditar que visões extremas não levam a lugar nenhum, pois a realidade social é muito mais rica e dinâmica do que qualquer teoria que pretenda apreendê-la, incorpora-se, neste trabalho, o paradigma da secularização como um modelo de análise, dentre outros possíveis, com limites e vantagens, pois, como ressalta Fonseca, a teoria da secularização deve ser entendida como

(...) mais um instrumento que nos ajuda no entendimento de nossa realidade, o qual fornece, no caso brasileiro, importantes elementos para melhor compreensão de nossa história e do momento em que vivemos. (Fonseca, 2002, p.31).

Assim, entende-se que o macro processo social que a teoria da secularização busca apreender não significa o desaparecimento/extinção da religião do mundo moderno, como muitos alardearam. O processo de secularização diz respeito a um progressivo, mas não linear, complexo e intrincado deslocamento da religião de sua posição axial como instância produtora de um sentido globalizante, responsável pela integração social, para a esfera das relações privadas.<sup>23</sup> E, dependendo do espaço geográfico e das características histórico-culturais deste, processar-se-á de forma variada, em rapidez, profundidade e características. Este deslocamento, que significa declínio da religião, isto é, perda de poder e *status* e retração de seu campo de atuação, é representado de forma explícita pela separação<sup>24</sup>, e posterior autonomização, das diversas esferas formadoras do social em relação à religião,

---

<sup>23</sup> É importante frisar que este processo é característico das sociedades ocidentais modernas. Portanto, não é passível de universalidade, apesar de a ampliação do estilo de vida moderno, por meio do desenvolvimento do sistema capitalista, ter lançado a semente deste processo em sociedades não ocidentais. E que, atualmente, a política internacional das principais potências é marcada pela luta contra a presença da religião na esfera societal, principalmente no campo da política, pois é vista como uma força que tende a negar os valores democráticos.

<sup>24</sup> Esta separação é um dos aspectos mais positivos do processo de secularização, pois é a partir dela que se torna possível falar em liberdade de crenças e cultos, tendo em vista que se rompe com o monopólio religioso e se abre caminho para a estruturação de uma realidade plural.

principalmente a esfera política, por meio da separação Igreja-Estado. Esse deslocamento se verifica, também, pela transformação da religião em um item de mercado, um bem ou serviço que, apesar de suas peculiaridades, passa a sofrer os mesmos condicionamentos a que estão submetidas todas as outras mercadorias, produtos que são das ações humanas.

Portanto, concorda-se com autores como Fonseca (2003), Pierucci (1997, 1998), Mariano (2002, 2003), Prandi (1997), Bruce (1992, 2002) entre outros, que afirmam que o núcleo forte da teoria da secularização se encontra na normatização jurídico-política, ou seja, na secularização do Estado e da lei, o que implica declínio institucional do poder eclesiástico, como também a sua efetivação como produto e serviço à disposição da escolha individual. Pierucci é elucidativo a esse respeito, quando diz que a chave para se entender o processo de secularização é encará-lo “como a passagem de uma situação de monopólio/hegemonia de uma única religião para um cenário diversificado de pluralismo religioso plenamente aceito e ‘definitivamente’ instalado” (Pierucci, 1997, p.116).

Acredita-se que encarar a teoria da secularização a partir da forma como a acima definida torna-a um instrumento de análise eficaz para tentar entender as transformações atuais pelas quais vem passando o campo religioso brasileiro. Isto auxilia na compreensão de alguns dos fatores externos ao campo das Ciências Sociais que podem desempenhar uma influência significativa no condicionamento do comportamento religioso de um segmento profissional peculiar: os cientistas sociais.

## **1.2 Secularização e pluralismo religioso no Brasil: as transformações recentes no campo religioso brasileiro**

Exposta a posição assumida neste trabalho dentro do debate mais amplo sobre secularização, e a tomando como base, passa-se agora a expor as principais transformações que ocorreram no campo religioso brasileiro nas duas últimas décadas do século passado, transformações essas que contribuíram para a formação de um quadro religioso bastante diversificado e pulverizado no início do Século XXI.

O Brasil sempre foi apontado como o país mais católico do mundo. Até o início da década de 1980, os que assim se declaravam compreendiam 90,1% do total dos habitantes, contra apenas 5,6% de protestantes (incluindo aí todas as denominações inclusive os pentecostais), 0,6% de espíritas kardecistas, 0,5% de afro-brasileiros, 2,0% de sem-religião e 1,3% da categoria de outras religiões.<sup>25</sup> No entanto, os dados do último Censo do IBGE, o de 2000, reafirma uma tendência que já se fazia visível no Censo de 1990, o da diminuição percentual dos católicos e conseqüente aumento do número de protestantes, principalmente das denominações pentecostais. Segundo os dados do Censo 2000, no Brasil 73,6% da população

---

<sup>25</sup> Esses dados, oriundos do Censo Demográfico de 1980 do IBGE, corroboram a afirmação de Mariano (2003) de que houve um descompasso entre a consolidação de uma situação pluralista/concorrencial e a separação institucional entre Igreja-Estado no Brasil, que se efetiva no final do século XIX com a proclamação da República. Mas o pluralismo só começa a se fazer presente de fato nas duas últimas décadas do século XX. Cf. Mariano (2002, 2003).



ainda se declara católico, 15,4% são protestantes, 1,6% são espíritas kardecistas, 7,4% se declaram sem religião e 1,8% se encontram na categoria outras religiões.

Em recente pesquisa realizada pelo Instituto Data Folha em março de 2007, essa tendência à diminuição dos números de católicos e ao aumento dos protestantes se mantém. Segundo este Instituto, atualmente no Brasil existiriam 64% de católicos; 22% de protestantes – dos quais 17% seriam pentecostais e apenas 5% corresponderiam às denominações históricas -; 3% de espíritas kardecistas; 7% de sem religião e 3% de adeptos da categoria outras religiões. Estes dados corroboram a tese de que o campo religioso brasileiro, no início do século XXI, apresenta-se marcado por um recrudescimento da concorrência, que tem como base o aumento da diversidade religiosa, o que estaria constituindo uma situação de pluralismo religioso.

A evolução das principais religiões e sua distribuição regional ao longo da segunda metade do século XX pode ser observada na tabela abaixo.

**Tabela 1. Proporção da população residente, por religião, segundo as Grandes Regiões 1960/2000**

Religiões		Grandes Regiões					
		Brasil	Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste
<b>Católicos</b>	<b>1960</b>	93,1	95,9	97,5	91,7	88,1	92,2
	<b>1970</b>	91,8	94,0	96,5	90,0	87,9	90,2
	<b>1980</b>	89,0	89,3	94,5	86,5	86,3	86,1
	<b>1991</b>	83,0	83,4	89,2	79,0	83,3	80,1
	<b>2000</b>	73,6	71,3	79,9	69,2	77,4	69,1
<b>Evangélicos</b>	<b>1960</b>	4,0	3,0	1,8	4,1	8,1	3,4
	<b>1970</b>	5,2	4,8	2,6	5,5	8,9	5,5
	<b>1980</b>	6,6	8,1	3,4	7,1	10,2	8,1
	<b>1991</b>	9,0	11,5	5,1	9,9	11,6	11,1
	<b>2000</b>	15,4	19,8	10,3	17,5	15,3	18,9
<b>Espíritas</b>	<b>1960</b>	1,4	0,4	0,2	2,1	1,7	2,9
	<b>1970</b>	1,3	0,4	0,3	2,0	1,1	2,4
	<b>1980</b>	1,3	0,3	0,3	2,0	1,2	2,1
	<b>1991</b>	1,6	0,4	0,5	2,4	1,5	2,3
	<b>2000</b>	1,6	0,4	0,7	2,4	1,7	2,0
<b>Outras religiões</b>	<b>1960</b>	1,0	0,4	0,1	1,4	1,6	0,8
	<b>1970</b>	1,0	0,5	0,2	1,5	1,5	0,9
	<b>1980</b>	1,2	1,2	0,5	1,8	1,1	1,4
	<b>1991</b>	1,4	1,3	0,9	1,9	1,1	1,3
	<b>2000</b>	1,8	1,7	1,3	2,2	1,5	2,0
<b>Sem religião</b>	<b>1960</b>	0,5	0,4	0,3	0,6	0,6	0,7
	<b>1970</b>	0,8	0,3	0,5	1,1	0,6	0,9
	<b>1980</b>	1,6	0,8	1,0	2,4	1,0	2,0
	<b>1991</b>	4,7	3,1	4,1	6,2	2,3	5,0
	<b>2000</b>	7,4	6,6	7,7	8,4	3,9	7,8

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1970/2000.

No entanto, mais que católico, o Brasil foi e continua sendo, em tempos de diversificação e afirmação de um pluralismo religioso, ou, mais precisamente, de pluralização das igrejas cristãs segundo Mariano (2003), um país de esmagadora

maioria cristã: quase 90% da população adulta professa alguma forma de crença ou credo cristão.<sup>26</sup>

Esta presença esmagadora da religião cristã no Brasil pode ser entendida pelos fatores históricos da formação do país. Torna-se importante, aqui, em linhas gerais, fazer um pequeno sobrevôo sobre o processo de consolidação de uma situação de ampla diversidade e liberdade religiosa, tendente a um pluralismo religioso, em fins do século XX, em terras brasileiras.

“Descoberto” em 1500, conquistado e colonizado pelos lusitanos, ao mesmo tempo em que foi catequizado pelos missionários jesuítas – os representantes mais ativos da Contra-Reforma -, o Brasil foi um país oficialmente católico até a última década do século XIX, ou seja, houve quase quatro séculos de monopólio legal do poder eclesiástico da igreja católica.

O catolicismo era praticamente compulsório, na medida em que não havia alternativa legal a ele, pois inexistia liberdade religiosa e de culto. A entrada de novos imigrantes só se processava mediante a aceitação da fé católica. E o regime do padroado ditava as relações entre a administração estatal e o clero que, na qualidade de funcionário do governo, integrava parte do funcionalismo público.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> No entanto, não podemos esquecer que as religiões cristãs, principalmente o catolicismo, sempre foram perpassadas por várias formas práticas sincréticas por parte de seus adeptos.

<sup>27</sup> Com o regime do Padroado, a força e poder da igreja católica ficaram sob a égide da coroa portuguesa, que tinha, dentre muitos outros direitos, o de nomear e remunerar o clero. Cf. Barros (1995).

Praticamente todo o serviço jurídico-institucional<sup>28</sup> era normatizado pela autoridade eclesiástica católica, sob a batuta e fiscalização do governo português.

Com a independência e a constituição do império, esta situação quase que não se alterou: o padroado passou da Coroa Portuguesa para o imperador Pedro I, em 1827, e o catolicismo foi alçado à condição de religião oficial do recém criado estado brasileiro. O controle do imperador sobre a igreja católica mostrou-se ainda mais estreito e eficiente que o da Coroa Portuguesa. O império incorporou a tal ponto o clero aos quadros do Estado, que transferiu aos funcionários das províncias a prerrogativa de regulamentar o funcionamento da igreja em nível local. (Pierucci, 2000).

Esta situação perdurou incólume, com algumas poucas alterações circunstanciais<sup>29</sup>, até a última década do século XIX, quando, com a proclamação da República, o catolicismo deixou de se constituir em religião oficial do Estado brasileiro.

---

<sup>28</sup> Para se ter uma idéia do controle católico sobre a vida cotidiana legal das pessoas neste período, as certidões de óbito, casamento, nascimento – que durante muito tempo constituíam-se apenas da certidão de batismo – eram expedidas com a sanção da igreja católica. O juramento católico era exigido até “para colar grau nas faculdades do Estado, para exercer cargos públicos, para desempenhar as funções de deputado e senador” (Barros, 1995).

<sup>29</sup> Dentre estas, destaca-se uma cláusula do decreto de livre comércio de 1810 entre o Brasil e a Inglaterra, que instituía a obrigatoriedade de respeito à religião dos estrangeiros, os ingleses e outros europeus em específico, que para aqui imigravam a trabalho. Mas esta liberdade de professar seus credos e crenças era bastante restrita, pois os imigrantes ficaram obrigados a só se reunirem e realizarem seus rituais religiosos em locais privados, sem nenhum aspecto que denotasse uma instituição religiosa. No entanto, esta permissão abriu uma brecha para a entrada de outros credos e matizou um pouco o poder hegemônico da igreja católica. Além disso, em seu artigo 179, parágrafo 5º, a Constituição de 1824 assegurava uma liberdade religiosa, ainda que muito tênue, pois prescrevia que “ninguém poderia ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública”. (Scampini, 1978, p.22).

Fortemente influenciada pelo liberalismo da constituição dos EUA, a Constituição brasileira de 1891, além de manter inalteradas as resoluções do Decreto 119 A<sup>30</sup>, ampliou a separação Igreja-Estado para várias esferas da vida social: estabeleceu o ensino laico nas escolas públicas, secularizou os cemitérios, instituiu o casamento civil, encerrou a subvenção estatal a todo e qualquer culto ou igreja e concedeu plenos direitos civis e políticos aos cidadãos de outros credos religiosos. Portanto, a República Velha separou a Igreja do Estado, sendo este (o Estado brasileiro), desde então declarado *laico e secular*, ou seja, em termos religiosos, oficialmente neutro, isento e abstrato.

No entanto, mesmo diante do novo quadro jurídico republicano, o estado não cortou de imediato seu cordão umbilical com a igreja católica, pois esta, durante muito tempo, ainda passou a ter um tratamento diferenciado. Como ressalta Guimbelli, “em nosso regime de separação pululavam os vínculos, compromissos, contatos, cumplicidades entre autoridades e aparatos estatais e representantes e instituições católicas” (Giumbelli, 2000, p.155). Em consonância, Beozzo afirma que

muito da legislação republicana em matéria religiosa permaneceu letra morta. O único documento de identidade para muitos continuou sendo apenas a certidão de batismo (...) Em muitas cidades do interior nas zonas de antiga colonização, os cemitérios não foram municipalizados e continuaram sob a administração de irmandades religiosas (Beozzo, 2000, p.120).

---

<sup>30</sup> O decreto n° 119A, de autoria de Ruy Barbosa e editado a 7 de janeiro de 1890 pelo Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, separou juridicamente a igreja católica do estado brasileiro, pois extinguiu o regime do padroado, proibiu os órgãos e autoridades públicas de expedir leis, regulamentos ou atos administrativos que estabelecessem religião ou vedassem e instituiu plena liberdade de culto e religião para todos os indivíduos das diferentes igrejas, agremiações e confissões religiosas.

Portanto, apesar de constitucionalmente garantido, o tratamento isonômico das diferentes religiões no Brasil não se processou com a laicização do Estado. A igreja católica, apesar de não mais se constituir em religião oficial do Estado, manteve a hegemonia das relações com o mesmo<sup>31</sup>. E, além do fato de não dar um tratamento isonômico às religiões, como era exigido na Constituição, o estado brasileiro continuou a discriminar negativamente as religiões mediúnicas, principalmente as afro-brasileiras.<sup>32</sup>

Apesar de todas essas limitações, a separação Igreja-Estado e a normalização jurídico-constitucional da liberdade religiosa e de culto, para Mariano (2003), foram os principais responsáveis pela emergência, no final do século XX, de um campo religioso aberto, competitivo e livre entre os diferentes agentes e instituições religiosas brasileiras, pois permitiu a ampliação do pluralismo religioso através do ingresso, criação e expansão de novas religiões. Em suas palavras,

ao resultar em liberdade, diversificação e competição religiosas, a separação entre Igreja Católica e Estado permitiu o ingresso e a formação de novos grupos religiosos, concedeu plena liberdade à maioria das associações religiosas e, com isso, não só permitiu a constituição de um verdadeiro mercado religioso em solo nacional, como abriu passagem para que, no limite, a hegemonia do catolicismo viesse futuramente a ser posta em xeque pela eficiência do proselitismo dos concorrentes. (Mariano, 2002, p.15).

---

<sup>31</sup> Este período de “lua de mel” da igreja católica com o Estado estende-se até a segunda metade do século XX, quando começa a entrar em crise devido a vários fatores, tanto de ordem interna quanto externa. Dentre eles, ressaltam-se o aumento da concorrência religiosa com a emergência dos protestantes pentecostais e o enferrujamento progressivo das relações com o regime militar, o que levou a uma ruptura com o Estado e com as elites dominantes. Cf. Almeida e Monteiro (2000), que descrevem e discutem estas e outras causas relevantes da erosão da hegemonia católica nas relações com o Estado.

<sup>32</sup> Segundo Beozzo (2000), quanto à liberdade de culto, esta só se tornou efetiva para os católicos, protestantes e judeus.

Mas foi nas décadas de 1980/1990 que o cenário do campo religioso brasileiro experimentou, de fato, uma verdadeira diversificação, o que vem a corroborar a afirmação, já citada, de Mariano (2002), de que existiria um descompasso entre a separação Igreja-Estado e a consolidação de uma situação de pluralismo religioso. Este descompasso se deu, sobretudo, devido à permanência, mesmo após a separação republicana, de uma hegemonia da igreja católica nas relações com o estado brasileiro, o que possibilitou que esta religião continuasse a usufruir de inúmeros benefícios e privilégios, fazendo com que o princípio constitucional de tratamento isonômico não passasse de “letra morta”, e obstaculizasse, utilizando-se de diversos meios - inclusive das forças repressivas do aparato estatal - o desenvolvimento das outras confissões religiosas existentes e o surgimento/ampliação de novas. Só a partir do momento em que ocorre uma ruptura mais efetiva da hegemonia da igreja católica nas relações com o Estado e com as elites dominantes, é que se abre a possibilidade, que foi muito bem aproveitada, de as demais religiões poderem exercer livremente suas atividades proselitistas e ampliar seus quadros numéricos, territoriais e institucionais, operacionalizando a consolidação de um campo religioso plural, relativamente livre da ingerência estatal em favor do catolicismo e extremamente competitivo. Neste processo, um grupo religioso desempenhou um papel fundamental: o dos protestantes, mais especificamente os pentecostais e (neo) pentecostais.

Apesar de, já no período colonial, terem existido experiências protestantes no Brasil, esta religião, até o início do século XX, representava menos de 2,0% da população brasileira e estava concentrada basicamente nas regiões sul e sudeste do

país.<sup>33</sup> No entanto, no final deste século, eles passaram a representar mais de 15% da população. Este crescimento se deu principalmente nas décadas de 1980/1990 e foi devido, essencialmente, ao chamado “boom” pentecostal.

Freston (2003), utilizando-se de dados do Censo Demográfico de 2000 do IBGE, argumenta que, das 26 milhões de pessoas que se auto-denominavam protestantes ou evangélicos, 18 milhões eram membros de igrejas pentecostais, ou seja, sozinhos, os pentecostais representavam 69,2% de todo o contingente de protestantes/evangélicos do país. Comparando estes dados com os de outros países, inclusive da América Latina, este autor ressalta o fato, pouco conhecido, de que o Brasil pode representar a segunda maior comunidade de protestantes praticantes do mundo e, certamente, a primeira em número de pentecostais.<sup>34</sup>

A criação institucional dessa enorme comunidade pentecostal e as transformações que ela operacionalizou no campo religioso brasileiro, engendrando uma situação plural de mercado extremamente competitivo, tem chamado a atenção de pesquisadores, do Estado, da mídia e principalmente da igreja católica.<sup>35</sup>

Segundo Freston (1993), a emergência e posterior desenvolvimento institucional e numérico do pentecostalismo teria se processado em três momentos ou, nas palavras do autor, “ondas de criação”. A primeira ocorreu na década de

---

<sup>33</sup> Esta população protestante era constituída basicamente por luteranos.

<sup>34</sup> De acordo com este autor, um em cada nove brasileiros se dizia pentecostal (Freston, 2003).

<sup>35</sup> A igreja católica tem sido a principal afetada pelo avanço numérico e institucional do pentecostalismo, pois estudos mostram que são pessoas anteriormente católicas que constituem a maioria esmagadora dos novos adeptos das denominações pentecostais. Esse fato fez com que a alta hierarquia católica efetuasse uma revisão em suas práticas doutrinárias e proselitistas, para poder competir com os pentecostais. O exemplo maior disso é a renovação carismática. Cf. Oro (1996), Freston (1996), Mariano (2002), entre outros.



1910, com a chegada da congregação cristã (1910) - introduzida por um imigrante italiano que se tornou pentecostal em Chicago – e da Assembléia de Deus (1911) – iniciada por dois suecos batistas que também se tornaram pentecostais em Chicago – que hoje representa a maior denominação protestante no país. A partir da década de 1950, com o crescimento dos processos de modernização e urbanização, inicia-se a segunda onda, com o aparecimento de outras importantes denominações: a *Igreja do Evangelho Quadrangular* (trazida por norte-americanos em 1951); a *O Brasil para Cristo* (fundada em 1955 por Manoel de Melo, um homem oriundo da classe trabalhadora); e a *Deus é Amor* (fundada em 1962 por David Miranda). Por fim, a terceira onda começou no final da década de 1970, ganhando força nos anos 1980. Seus principais representantes foram: a *Igreja Universal do Reino de Deus* (fundada em 1977 por Edir Macedo) e a *Igreja Internacional da Graça de Deus* (criada em 1980 por R. R. Soares). Freston ressalta que, em 2000, a Igreja Universal havia se constituído em uma organização poderosa e controversa, possuindo uma das principais redes nacionais de televisão (TV Record) e elegendo uma grande quantidade de parlamentares para o congresso nacional. Além disso, através de sua pedagogia da prosperidade e de sua forte liderança hierárquica, esta igreja tornou-se opulenta.

Mariano (1999), a partir deste mapeamento histórico realizado por Freston (1993), propõe uma tipologização, ao modelo weberiano, para o fenômeno do pentecostalismo no Brasil. Nesta tipologia, as igrejas fundadas no período da primeira onda são denominadas de pentecostais clássicas; as surgidas na segunda de deuteropentecostais e as que emergem na terceira de neopentecostais. Para este

autor, o que diferencia o pentecostalismo clássico do deuteropentecostalismo é, principalmente, o corte histórico-institucional – os quarenta anos de diferença entre elas – e o fato de terem sido criadas por brasileiros; já os neopentecostais se diferenciam pelas suas “consideráveis distinções de caráter doutrinário e comportamental, suas arrojadas formas de inserção social e seu *ethos* de afirmação no mundo.” Três características fundamentais definiriam os neopentecostais: 1) grande ênfase sobre o demônio e seu séquito de anjos decaídos; 2) a centralidade da teologia da prosperidade na pregação; 3) a liberalização dos estereótipos de usos e costumes que denotavam santidade; e 4) a utilização de meios pouco ou nada ortodoxos para a arrecadação de tributos e para disseminação e arregimentação de novos fiéis. Além dessas quatro características, existiria uma quinta, que é ressaltada também por Oro (1996), que seria a estruturação empresarial dessas igrejas.

Como já referido acima, a explosão pentecostal, nas duas últimas décadas do século passado, que atingiu principalmente as parcelas da população de baixa renda e escolaridade, foi o principal artífice na construção de um mercado religioso pluralista extremamente competitivo no Brasil, no início do século XXI. E essa maior diversidade, que ocasionou uma maior concorrência e abriu as portas para a consolidação de um pluralismo no campo religioso brasileiro, constitui-se na principal marca distintiva deste campo atualmente.

## Capítulo 2

### AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A SECULARIZAÇÃO

Neste capítulo, inicialmente, procura-se estabelecer uma relação entre o desenvolvimento/institucionalização das Ciências Sociais e o macro processo de secularização para, em seguida, recuperar a trajetória do processo de institucionalização e profissionalização desta área do saber científico no Brasil.

#### **2.1 As correlações entre as Ciências Sociais e o macro processo de secularização**

As Ciências Sociais constituem uma das várias manifestações do mundo moderno e, com a sua consolidação, a ciência passa a cobrir uma nova área do conhecimento, a realidade social, que até então estava entregue ou às especulações da filosofia social, ou aos discursos mítico e religioso. As Ciências Sociais e, em particular, a Sociologia, são um produto e, ao mesmo tempo, uma das forças propulsoras e modeladoras do mundo moderno, refletindo suas tensões e contradições, assim como fornecendo matéria-prima e manufaturada para que ele seja menos obscuro e incógnito.

A sociologia nasce e se desenvolve com o mundo moderno. Reflete as suas principais épocas e transformações. Em certos casos, parece apenas sua crônica, mas em outros desvenda alguns dos seus dilemas fundamentais. Volta-se principalmente sobre o presente, procurando reminiscências do passado, anunciando ilusões do futuro. Os impasses e as perspectivas desse mundo tanto percorrem a sociologia como ela percorre o mundo (Ianni, 1989, p.8).

Seu surgimento, e posterior desenvolvimento, ocorrem em um contexto histórico bem específico, que marca os últimos momentos da sociedade feudal e anuncia a emergência e consolidação da sociedade urbano-industrial capitalista. Este processo trouxe a reboque uma plêiade de novos problemas<sup>36</sup> que precisavam de uma explicação também nova, que não mais estivesse lastreada na autoridade religiosa, mas sim na capacidade humana de, por meio da razão, apreender, explicar e controlar os fatos e fenômenos da natureza física e social. Pode-se dizer que a emergência das Ciências Sociais no século XIX constitui-se em uma das mais visíveis expressões do desenvolvimento do macro-processo de intelectualização/racionalização do mundo que, segundo Weber, é a principal marca distintiva da sociedade ocidental moderna. Pois, com as Ciências Sociais, toda uma área nova, a das práticas, experiências e relações humanas, passa a ser objeto de especulação e reflexão racionais.<sup>37</sup>

O berço desse processo será a Europa, com destaque para a França e a Alemanha, onde serão desenvolvidas as clássicas teorias responsáveis pela fundação deste novo saber. Mas será na América do Norte, particularmente nos EUA, no

---

<sup>36</sup> Eram as condições inumanas de trabalho, a exploração da mão-de-obra infantil, a exploração sem limites da mão-de-obra feminina, as precárias condições de higiene, a miséria generalizada, estruturas de poder pouco ou nada flexíveis e impermeáveis aos anseios das grandes massas etc.

<sup>37</sup> É importante ressaltar que a religião foi um tema que esteve presente de forma marcante nos clássicos da sociologia: Marx, Weber e Durkheim. Com exceção de Marx – para quem a crítica da religião já tinha sido completada, e o que se precisava agora era efetuar a crítica da realidade que produz a religião –, tanto Durkheim quanto Weber dedicaram partes significativas de suas obras para o estudo da posição e do papel da religião na modernidade. Estes dois autores, apesar de se diferenciarem quanto à concepção do fenômeno religioso e quanto à forma de abordá-lo – Durkheim seguindo uma perspectiva funcionalista, enxergando a religião como principal instituição responsável pela construção da coesão nas sociedades tradicionais, e Weber seguindo uma perspectiva substantiva, buscando compreender o sentido da ação social religiosamente condicionada –, possuem um fio condutor em comum entre suas abordagens: a idéia da perda progressiva da importância e abrangência da religião na modernidade.

primeiro quartel do século XX, que as Ciências Sociais experimentarão primeiramente um processo de institucionalização e de profissionalização<sup>38</sup>. Neste país, as Ciências Sociais, em particular a Sociologia, construirão um conjunto de técnicas de pesquisa, um quadro teórico e analítico, um corpo de profissionais de dedicação exclusiva no fazer ciência, veículos de comunicação dos resultados das pesquisas realizadas, uma estrutura hierárquica de posições, com poder e prestígio diferenciados etc., ou seja, será nos EUA que a Sociologia de fato se tornará um campo<sup>39</sup> particular de produção de um saber competente sobre a realidade social, onde um novo agente social surge: o sociólogo profissional. Trata-se de figura legitimamente constituída e reconhecida socialmente, para emitir juízos avaliativos e propostas intervencionistas sobre o recorte do real que se constitui em seu objeto.

Mas é importante frisar que este processo de institucionalização e profissionalização das Ciências Sociais, tanto nos EUA<sup>40</sup> como nos demais países

---

<sup>38</sup> O termo profissão e profissional está sendo utilizado aqui de acordo com o significado que este termo possui na Sociologia e sociedade americanas, de acordo com o trabalho de Bonelli (1993). Segundo esta autora, nos EUA a profissão diz respeito à posse de uma titulação acadêmica, em oposição à ocupação que diz respeito ao trabalhador que não possui esta formação superior, ou seja, ser profissional significa ter um curso superior. E este título é a prova da capacidade de prestar serviços especializados com base no saber científico. No Brasil este significado ampliou-se e se estendeu pela estrutura ocupacional e está ligada à aquisição de um trabalho urbano em contraposição ao rural. Por esta razão, diz Bonelli, exige-se atitude profissional de um porteiro, de uma empregada doméstica, de um mecânico de automóveis, de um chaveiro etc. No entanto, o termo brasileiro profissão superior acaba por identificar-se com o sentido americano.

<sup>39</sup> Segundo Bourdieu (1983, p.89), o campo constitui-se em um espaço estruturado e hierarquizado de posições (ou de postos), ocupados por diversos agentes, que se relacionam por meio da luta, para conquistar e manter, por um espaço de tempo o maior possível, o poder simbólico, definido como “o poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar e/ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo.” Assim, para Bourdieu, a realidade social seria o sistema formado pelas relações existentes entre os diversos campos que a constituem, cada um com sua lógica própria e autonomia relativa. Cada campo, dependendo de sua extensão, agregaria em seu interior campos de menor escala, mas que possuiriam, cada um deles, características componentes do campo mais amplo do qual faz parte. Portanto, o campo das Ciências Sociais faz parte do campo mais amplo da ciência, onde ocupa uma posição determinada e de onde abstrai e utiliza os critérios avaliativos, distintivos e hierárquicos.

<sup>40</sup> Chicago foi o locus da institucionalização e profissionalização da sociologia nos EUA. Sob a influência do protestantismo associado ao pragmatismo, a sociologia ganhou um caráter de

onde essa ciência se desenvolveu, se processou por meio de lutas internas ao campo científico do qual as Ciências Sociais faz parte, que giravam em torno da delimitação de competências e áreas de atuação, assim como de reconhecimento interno da profissão, o que Bonelli (1993) denomina de “competição interprofissional”. Em suas palavras:

as Ciências Sociais, como qualquer outra profissão, enfrentam competição direta com seus ‘vizinhos’. No caso concreto, disputam-se objetos de estudo, vagas no mercado de trabalho, formas específicas de abordar realidades que qualificam mais a profissionais de uma área do que de outra.” Disputa-se também a regulamentação que determine o monopólio do exercício das atividades profissionais. (Bonelli, 1993, p.8).

Existiram também, ainda segundo esta autora, um outro tipo de competição que se processaria no âmbito interno do campo das Ciências Sociais entre os seus integrantes, denominada de “competição intraprofissional”, cujos exemplos mais claros seriam

as diferenças de visões e interesses entre os cientistas sociais que trabalham na pesquisa de mercado, mídia e opinião, com os professores universitários, bem como os atritos entre os profissionais da área de planejamento urbano e os de intervenção social (Bonelli, 1993, p.9).

Além desses dois tipos de competição ressaltados por Bonelli (1993), como característicos do funcionamento do campo profissional das Ciências Sociais, pode-se acrescentar uma outra forma de competição que esteve presente desde a gênese dessa ciência, a saber: as lutas dos cientistas sociais com os agentes constituintes de

---

conhecimento voltado para a reforma social, um saber que deveria escrutinar a realidade, por meio de pesquisas empíricas, e propor formas eficazes de intervenção. Também será aí, por intermédio de um dos seus principais fundadores, Abion Small, que se gestará uma das primeiras formas de organização e representação da categoria, a *American Sociological Society*. Ver sobre a escola de Chicago Coulon (1995), Valladares (2005).

outros campos sociais, pelo monopólio legítimo do poder de construção de discursos competentes sobre a realidade social. Exemplo desse tipo de luta é aquela travada pelos cientistas sociais contra os agentes constituintes do campo religioso, pelo controle da explicação da realidade social.

Esta luta, que acontece onde quer que as Ciências Sociais se estabeleçam, impulsiona o processo de redução gradativa, mas não linear, do âmbito de abrangência do discurso religioso e, com isto, aprofunda o movimento de diferenciação e autonomização das esferas sociais – características marcantes do macro-processo de secularização -, possibilitando inferir que as Ciências Sociais, no seu processo de desenvolvimento e consolidação, representam uma força secularizante significativa.

## **2.2 A institucionalização e profissionalização das Ciências Sociais no Brasil**

Apesar de não haver um consenso sobre a periodização do processo de institucionalização das Ciências Sociais no Brasil, a bibliografia estabelece como marco simbólico a década de 1930. Pois é neste momento que serão criadas, em São Paulo, as duas instituições que serviram de modelo para o desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil. Tomando este período como um divisor de águas, e considerando que as diversas fases do processo de institucionalização se relacionam diretamente com o contexto histórico, econômico, político-ideológico e cultural da sociedade brasileira, propõe-se a periodização abaixo.

Primeira fase: a pré-científica, que seria marcada pela produção de um conhecimento sobre as características peculiares da realidade social brasileira, levada adiante por um conjunto de pensadores sociais autônomos e sem nenhum vínculo institucional.

Segunda fase: período de afirmação acadêmica, marcando o início e a consolidação do processo de institucionalização dessa ciência, que tem seu marco principal na fundação da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo em 1933 e na criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, em 1934.

Terceira fase: de expansão, caracterizada por uma intensa produção científica, alicerçada na criação do sistema nacional de pós-graduação e pela diversificação interna, tanto teórica como metodológica.

A primeira fase corresponde historicamente ao espaço de tempo que compreende das lutas pela independência das nações latino-americanas até a década de 1930 do século XX. Durante este período, o pensamento social foi eminentemente desenvolvido por pensadores e mesmo homens de ação, que sofriram diretamente a influência de idéias filosófico-sociais européias ou norte-americanas, como o iluminismo, o positivismo, o evolucionismo, o social-darwinismo e o determinismo biológico. Tendo essas influências como base, os autores buscavam dar explicações para duas questões chave: a formação do Estado nacional brasileiro,



que colocava em lados opostos liberais e autoritários, e a questão da identidade nacional, marcada pela questão racial.<sup>41</sup>

Corroborando esta idéia da existência de um período pré-científico, Azevedo (1956 e 1974) ressalta que a evolução dos estudos em Ciências Sociais sobre a sociedade brasileira apresenta uma etapa anterior ao ensino e à pesquisa, ou seja, ao seu processo de profissionalização, a qual se estende da segunda metade do século XIX até 1928. Estes estudos foram frutos/resultados, predominantemente, das grandes expedições de investigação científica das culturas indígenas, que se realizaram entre 1818 a 1910, quando

(...) sábios alemães e de outras nacionalidades se puseram em contato com grande número de tribos, (abrindo) novas perspectivas aos estudos etnológicos e, com as obras (resultantes) trouxeram contribuição notável aos progressos nesse vasto domínio de investigações científicas (Azevedo, 1956, p. 111).

De acordo ainda com Azevedo (1956), estes estudos, ao prepararem o caminho para a posterior institucionalização do ensino e da pesquisa, constituíram o ponto de partida para a evolução das Ciências Sociais e, particularmente, da Sociologia, no Brasil, pois representavam, mesmo que de forma não sistemática, um primeiro esforço reflexivo para pensar a realidade brasileira sem recorrer a explicações metafísicas.

---

<sup>41</sup> Os pólos dessa contenda eram demarcados por aqueles que defendiam a visão racista e os que incorporavam o relativismo, a mistura étnico-cultural como traço marcante e característico do povo brasileiro.

A partir de meados da década de 1920, foram criadas as primeiras cátedras de Sociologia em Escolas Normais (1924-25), como disciplina auxiliar da Pedagogia, dentro do esforço democratizante do movimento reformista pedagógico, que tem sua expressão maior no movimento da Escola Nova. Será neste momento que a Sociologia começará a constituir-se como disciplina regular, mas ainda associada a outros cursos. Esta introdução do ensino da Sociologia no nível médio abrirá gradativamente um dos principais campos de atuação profissional para os futuros cientistas sociais. Também neste período, ocorre a proliferação de publicações – em sua maioria manuais e coletâneas - para o ensino de Sociologia, que procuravam divulgar as idéias de cientistas sociais europeus e norte-americanos renomados, tais como Durkheim e Dewey, bem como idéias sociológicas acerca de problemas sociais como urbanização, migrações, analfabetismo e pobreza, que começavam a fazer parte das discussões e preocupações sociais e políticas. Concomitantemente, a questão da miscigenação racial no Brasil ganha ainda maior relevo, passando a ser tratada a partir de uma perspectiva otimista. O exemplo maior disso é a publicação da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, em 1933.

Refletindo sobre os principais motivos para a introdução do ensino da Sociologia nas escolas do país neste período, Azevedo (1956), argumenta que a origem da consolidação da Sociologia não é fruto de uma única causa determinante, mas de uma pluralidade delas, que operam em cumplicidade, sendo possível distingui-las apenas para fins analíticos. Em sua perspectiva, os fatores causais para o crescente interesse em Sociologia no Brasil daquela época seriam: a multiplicidade de fatores decorrentes dos contatos, conflitos e acomodações de

povos e culturas diversas; o contraste entre a sociedade em mudança e as culturas tradicionais remanescentes em toda a vasta extensão territorial e a variedade de paisagens culturais numa terra de dimensões continentais. Entretanto, mesmo com todas essas peculiaridades que saltavam aos olhos até dos investigadores menos atentos e que de fato contribuíram para aumentar o interesse pela Sociologia, não se pode esquecer que é nesse momento que o modelo de organização sócio-econômica e cultural da sociedade brasileira, que tinha como base a vida rural e a agricultura extensiva para exportação, entra num momento de profunda crise estrutural da qual não irá sair mais, e a sociedade brasileira começa a gestar um novo modelo sócio-econômico e cultural de vida, alicerçado na urbanidade e na indústria. Em outras palavras, é nesse período que começa o processo de consolidação das relações capitalistas de produção. Portanto, como ressalta Azevedo (1956),

(...) o que nos compeliu a essa revolução intelectual, que nos iniciou no espírito crítico e experimental, em todos os domínios, e nos abriu o caminho aos estudos e as pesquisas sociológicas, foi, no entanto, o desenvolvimento da indústria e do comércio nos grandes centros do país e, particularmente em São Paulo e no Rio de Janeiro (Azevedo 1956, p. 125).

Será a reboque desse processo de transição da sociedade tradicional para a moderna, e como tentativa de explicá-lo e intervir sobre ele<sup>42</sup>, que as Ciências Sociais irão demarcar seu território, ganhar *status* e se institucionalizar.

---

<sup>42</sup> Segundo Figueiredo (2001) será a partir dos estudos sobre desenvolvimento e subdesenvolvimento, modernização e dependência, ou seja, dos estudos sobre a problemática da transição para a sociedade moderna, urbana e industrial dos países latino-americanos, que a Sociologia brasileira e latino-americana se institucionalizarão e passarão a ser reconhecidas.

A partir desse momento, tendo como palco principal o estado de São Paulo, começa-se a buscar a consecução de um padrão de institucionalização e prática do ensino e da pesquisa em Sociologia similar ao dos centros sociológicos dos países centrais. É com este intuito, o da institucionalização efetiva das Ciências Sociais, em especial da Sociologia, no Brasil, que serão criadas, em meados da década de 1930, a Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (1933)<sup>43</sup> e a Seção de Sociologia e Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (1934).

As tentativas de relacionar o ensino e a pesquisa em Sociologia, ainda que limitadas e parciais em ambas as instituições, devido a fatores endógenos e exógenos ao campo recém-criado, demarcam o início da chamada etapa da Sociologia Científica, a qual viria a ter seu apogeu em fins dos anos de 1950.

Para Fernandes (1977), configurava-se então plenamente um novo período da Sociologia no Brasil, marcado pela tentativa

(...) de subordinar o labor intelectual, no estudo dos fenômenos sociais, aos padrões de trabalho científico sistemático. Esta intenção se revela tanto nas obras de investigação empírico-indutivas (de reconstrução histórica ou de campo), quanto nos ensaios de sistematização teórica (Fernandes, 1977, p. 28).

---

<sup>43</sup> É interessante destacar que a primeira experiência de institucionalização da Sociologia e da Ciência Política no ensino superior no Brasil, ocorrida na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, criada pela elite paulista no contexto da derrota da Revolução Constitucionalista de 1932, tinha por objetivo, como explicitado no Manifesto da Fundação da Escola, suprir a falta de *"uma elite numerosa e organizada, instruída sob métodos científicos, a par das instituições e conquistas do mundo civilizado, capaz de compreender antes de agir o meio social em que vivemos"* Limonge (2001). Nessa instituição, sob a influência da Escola de Chicago, representada pelo nome de Donald Pierson, emergiu o primeiro programa de pesquisa nas Ciências Sociais brasileiras para o tratamento sistemático da transição da sociedade tradicional para a modernidade.

Costa Pinto (1963), referindo-se a esse período, afirma que:

no espaço de pouco mais de uma década as continências da vida brasileira fizeram a ideologia das elites dirigentes passar da quase "coqueluche" para o quase pânico diante delas. É que, se a ausência delas significava problemas, a sua expansão poderia acarretar outros problemas igualmente temidos. No caso, mais de uma vez, a timidez ideológica pagou ônus do duplo medo: o medo do problema e o medo da solução dele, que é uma nota constante do comportamento das elites brasileiras nos últimos tempos. Esta ambivalência das elites frente às ciências sociais por vezes implica na criação de condições institucionais e financeiras favoráveis e por vezes desfavoráveis para o desenvolvimento de recursos humanos e para a criação, expansão e consolidação de centros de pesquisa e mercado de trabalho para sociólogos. (Costa Pinto 1963, p. 28-29).

Será, como ressalta Bonelli (1993), com essas duas escolas<sup>44</sup> que as Ciências Sociais de fato começarão a se institucionalizar no Brasil; entretanto, elas já encontraram constituído um sistema profissional<sup>45</sup> que tinha como alicerce o Direito, a Medicina e a Engenharia. As duas primeiras profissões tiveram seus cursos abertos no primeiro quartel do século XIX, ou seja, mais de um século de diferença em relação às Ciências Sociais. Isto explica porque, até a criação destas duas instituições, o que se constituía em problemática social, como objeto de estudo, estava ligada diretamente aos cursos de Direito.

O campo de atuação do cientista social formado neste período será caracterizado principalmente, pelo ensino de nível médio e a atuação na área de

---

<sup>44</sup> É importante frisar que as duas escolas se esforçaram para criar objetivos diferentes que justificassem as suas existências e o prosseguimento de suas atividades, assim como atraíssem demanda. Assim, a ELSP procurou focar sua prioridade na formação de funcionários com competência técnica, enquanto a USP se propunha a formar uma elite intelectual para o país e também professores para o nível médio. Sobre a ELSP ver Limonge (2001) e, sobre a USP, Cardoso (1982), Campos (1954).

<sup>45</sup> Além das profissões ditas clássicas, o sistema profissional brasileiro também contava, segundo Bonelli (1993), com a participação de outras profissões que antecederam as Ciências Sociais no país, como é o caso da Psiquiatria, Odontologia, Farmácia, Engenharia Geográfica, Enfermagem, Administrador de Finanças.

difusão cultural, como jornais, revistas e editoras. Com a emergência do Estado Novo, que marca o período de centralização do poder político, foram construídos alguns obstáculos que dificultaram o florescimento das atividades de ensino e pesquisa em Sociologia, que só irão ganhar novo fôlego após a redemocratização de 1945 e, principalmente, com a mobilização político-ideológica dos anos 1950 e 1960. Neste momento, a história das Ciências Sociais no Brasil terá como um de seus marcos principais a formação da chamada "Escola de Sociologia Paulista" ou "Escola da USP", com a organização do grupo originário de sociólogos em 1954, sob a direção de Florestan Fernandes, que desenvolveu projetos coletivos de pesquisa acerca das relações raciais no Brasil, da empresa industrial em São Paulo e do desenvolvimento brasileiro, como acentua Ianni (1975). A preocupação com as possibilidades de um desenvolvimento democrático, racional, urbano-industrial da sociedade brasileira, como concepção particular da Teoria da Modernização, ocupou um papel central entre as orientações intelectuais e políticas dessa "Escola", neste período.

Os anos 1950 foram marcados, também, pelo surgimento da proposta de uma "Sociologia Autêntica", nacionalista, que buscava contribuir para o processo de libertação nacional e que tem na obra de Guerreiro Ramos (1957 e 1965) sua referência principal. Teoricamente, a controvérsia entre Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes dominou a cena da comunidade sociológica brasileira durante esse período, tendo por fulcro central a questão da particularidade e/ou universalidade do conhecimento social produzido no Brasil.

Nos fins dos anos 1950 e início dos anos 1960, emerge um conjunto de trabalhos de crítica marxista, no chamado 'Seminário do Capital', desenvolvido por um grupo de intelectuais majoritariamente da USP, cujo campo de institucionalização informal antecipou a experiência do CEBRAP, ao qual muitos dos participantes do Seminário vieram a se integrar; preparou também o caminho para a renovação teórico-metodológica e temática do final dos anos 1960, particularmente em termos da formulação de estudos acerca da dependência.

Mas, com o recrudescimento da crise social e política brasileira e latino-americana do final dos anos 1950 e início da década de 1960, assistiu-se a um período de crise e diversificação da Sociologia brasileira. Este momento foi caracterizado pela crise institucional e profissional da Sociologia e das Ciências Sociais em geral, sob o efeito das medidas repressivas (cassações, prisões, exílios e desaparecimento de pessoas) do regime autoritário. O golpe de 1964 no Brasil inaugura este novo ciclo, caracterizado pela transformação dos estados desenvolvimentista-populistas da região em estados burocrático-autoritários e seguido por uma sucessão de golpes militares em todo o continente.<sup>46</sup>

Contudo, a tendência a alcançar patamares superiores de institucionalização, que já se vinha verificando desde meados dos anos 1950, paradoxalmente foi reforçada depois de 1964, apesar de retrocessos localizados, tais como o fechamento do ISEB em 1964, assim como as cassações a partir de 1969. Esta

---

<sup>46</sup> É importante ressaltar que, também, na mesma época, sob as orientações renovadoras do Concílio Vaticano II, encerrado em 1965, tem-se a Conferência Episcopal de Medellín (Colômbia), em 1968, a qual assume a Teologia da Libertação como orientação pastoral da Igreja Católica junto aos pobres e oprimidos na América Latina, reafirmada em Puebla, em 1979.

expansão teve seu centro de gravitação nos cursos de pós-graduação que foram criados e consolidados como centros de ensino e pesquisa, particularmente após a Reforma Universitária de 1968, e teve por contraponto a criação e as atividades de centros privados de pesquisa tais como o CEBRAP, o CEDEC, e o IDESP. Sorj e Almeida (1985) indicam que:

nos primeiros anos do regime militar, no período que se estende entre 1964 e 1969, os prognósticos pessimistas pareciam confirmar-se. As cassações de professores universitários logo depois do golpe, e posteriormente, com impacto ainda maior, aquelas que se seguiram ao AI-5, levaram a pensar que as ciências sociais entrariam em recesso no Brasil. Neste mesmo período, foi aplicada a reforma universitária, com assessoria americana e contra a vontade da comunidade acadêmica. Embora importantes, ambos os fenômenos não chegaram a abalar fundamentalmente o futuro desenvolvimento das ciências sociais, ainda que certos centros universitários como a USP e UFRJ possam ter sofrido individualmente um impacto maior. Isto, em primeiro lugar, porque um número importante de cientistas sociais cassados permaneceu no país, inclusive auto-organizados em centros como o CEBRAP, e em segundo lugar, nenhuma instituição chegou a ser fechada ou mesmo esvaziada, permanecendo nos seus cargos a maioria dos quadros docentes. (Sorj e Almeida, 1985, p. 46) .

A Reforma Universitária de 1968, introduzindo o sistema departamental e as novas regras e requerimentos para a carreira universitária (incluída a formação em nível de pós-graduação), assim como o novo formato dos programas de pós-graduação, influíram decisivamente no formato das atividades de pós-graduação e na demanda crescente pelas mesmas. Assim, mesmo no período mais "fechado" do regime autoritário (1968-1974), assistiu-se a um incremento do número de graduações em Sociologia e Ciências Sociais, o que deve ter estado associado ao impacto da reforma universitária de 1968 e ao processo de "expansão" com "privatização" do ensino superior. Como consequência deste processo de crescente institucionalização do ensino e da pesquisa em Sociologia, no início dos anos



oitenta, havia cerca de 30.000 sociólogos (bacharéis e/ou licenciados em Ciências Sociais) no Brasil (Dal Rosso, 1981).

Ao mesmo tempo, a preocupação temática com os problemas sociais do Brasil contemporâneo, tais como o modelo econômico-excludente, o modelo político autoritário, os movimentos sociais urbanos e rurais, o novo sindicalismo, a participação e o comportamento político sob a dominância da Teoria da Dependência e a da abordagem do Novo Autoritarismo caracterizam, nos níveis temático e paradigmático, a Sociologia brasileira neste período.

No período da transição democrática e implantação do sistema democrático-constitucional no Brasil, verificou-se nas Ciências Sociais um deslocamento tanto temático quanto metodológico. A ênfase em estudos relativos à dependência, vigentes na primeira metade da década de 1970, veio a ser substituída, na segunda metade da década, pela temática da reativação da sociedade civil, que se transmutou quase que imediatamente nas temáticas dos movimentos sociais e da redemocratização. No entanto, no contexto de sucessivas derrotas das forças democrático-populares dentro do próprio processo de transição (Campanha das Diretas Já, eleições de 1989 e 1990), a temática dos movimentos sociais veio a dar lugar à pesquisa acerca das identidades sociais e representações sociais.

Assim, com a perda de iniciativa dos movimentos sociais democrático-populares ao longo do processo de redemocratização, a Sociologia trilhou um novo caminho teórico-metodológico, marcado pelo privilegiamento das abordagens micro-sociais, com ênfase na questão das identidades, das representações e do imaginário dos agentes sociais. Com este redirecionamento, as Ciências Sociais

experimentam uma fragmentação e uma diferenciação em termos de abordagens e de objetos que vão ampliar bastante as suas fronteiras, mas também serão responsáveis, em última instância, pelo embotamento destas. Um exemplo desse processo se expressa na expansão e diferenciação dos grupos de pesquisa constantes do Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq, onde novos temas e novas abordagens vieram a ser propostos para a explicação e/ou compreensão da realidade social brasileira.<sup>47</sup>

Também é importante ressaltar que dados da Federação Nacional dos Sociólogos indicam que, ao longo dos setenta anos transcorridos desde a implantação do primeiro curso de Ciências Sociais no Brasil, foram formados cerca de 40.000 licenciados e bacharéis, sendo que, atualmente, a estrutura acadêmica da área é constituída por 132 habilitações (bacharelados e licenciaturas) sediadas em 84 instituições (MEC), com cerca de 13.000 alunos. Em 2002, as três áreas - Antropologia, Ciência Política e Sociologia - totalizavam 51 cursos de pós-graduação, com um corpo docente de 901 professores em quase sua totalidade doutores, e possuindo um total de 1.742 alunos de mestrado e 1.476 alunos de doutorado.

---

<sup>47</sup> O Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq indica que, em 2002, as três áreas totalizavam 477 grupos, estando inscritos 240 grupos de Sociologia, 142 grupos de Antropologia e 95 grupos de Ciência Política. Os dados referentes à classificação das 528 linhas de pesquisa dos 240 grupos de pesquisa em Sociologia indicam, quanto às Sociologias específicas integrantes da árvore do conhecimento do Conselho Nacional de Pesquisa - CNPq, que 181 linhas foram classificadas como dedicando-se à Sociologia Geral, seguindo-se, por ordem de importância, a Sociologia do Conhecimento, a Sociologia Urbana, a Sociologia Rural e a Sociologia do Desenvolvimento, cada uma das quais com mais de 50 classificações. Entre as novas áreas temáticas, destacam-se a Sociologia do Trabalho, a Sociologia Política, a Sociologia da Cultura, a Sociologia da Educação, os Estudos sobre Violência e a Sociologia da Religião.

Mais recentemente, as temáticas da globalização, da pós-modernidade e do multiculturalismo têm merecido destaque nos trabalhos dos sociólogos e cientistas sociais brasileiros, ocorrendo muitas vezes a releitura de temáticas já consagradas sob a ótica das suas possíveis conexões com as temáticas emergentes como, por exemplo, religiões em contexto de globalização, ou educação e multiculturalismo.

Em resumo, ao longo deste breve panorama da evolução da Sociologia no Brasil, verifica-se primeiramente que o caminho trilhado não foi em nada linear, estando sujeito às vicissitudes dos contextos sociais, econômicos, político-ideológicos e culturais, tanto nacionais como internacionais; segundo que, desde seu aparecimento, as Ciências Sociais sempre estiveram associadas à tentativa de entender e superar os obstáculos para a consolidação da sociedade moderna no Brasil, o que se torna evidente com as teorias da modernização nos anos 1950 e 1960; e terceiro que, ao longo do processo de institucionalização, as Ciências Sociais experimentaram um redirecionamento e diversificação teórica e metodológica, que tenderam a se deslocar de uma abordagem macro para uma micro abordagem, delimitando novas subáreas e privilegiando novos objetos. Além disso, a constituição das Ciências Sociais no Brasil, assim como a nível internacional, representou, desde seu alvorecer, um esforço intelectual interpretativo, alicerçado em bases racionais, que pretendia apreender e explicar a sociedade moderna a partir dos seus próprios elementos constituintes, sem recorrer a nenhuma força externa.

### Capítulo 3

#### AS CIÊNCIAS SOCIAIS NO ESTADO DA PARAÍBA

Neste capítulo, será feito um breve retrospecto do processo de desenvolvimento e institucionalização das Ciências Sociais na Paraíba, dando ênfase à criação dos dois cursos de graduação e de pós-graduação existentes no estado: os de Campina Grande<sup>48</sup> e os de João Pessoa. Como os dois cursos de graduação foram criados em conjunturas político-ideológicas, econômicas e intelectuais bem distintas, esta recuperação possibilitará apreender a forma peculiar da possível influência que cada curso exerceu, e continua a exercer, na trajetória de vida religiosa de seus membros – objetivo central deste trabalho.

A fim de tornar a análise mais sistemática, os próximos itens vão abordar os diferentes contextos e processos de criação dos dois cursos de graduação em Ciências Sociais na Paraíba. Deste modo, o primeiro item discute o curso de Ciências Sociais em Campina Grande (criado em 1962), suas origens e sua evolução. No segundo, será analisado como se deu a institucionalização das Ciências Sociais em João Pessoa, cujo curso de graduação só foi criado em 1994.

---

<sup>48</sup> Os cursos de graduação e pós-graduação em Ciências Sociais em Campina Grande pertenciam ao campus II da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Com a criação da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), pela Lei N.º 10.419 de 09/04/2002, houve um desmembramento da UFPB e, desde então, o campus de Campina Grande passou a fazer parte da UFCG. Já os cursos de pós-graduação e graduação em Ciências Sociais de João Pessoa foram criados e continuam pertencendo ao campus I da UFPB.

Neste momento, temos que considerar também a influência de Pernambuco e do curso de pós-graduação em Ciências Sociais de João Pessoa (criado em 1979).

Entretanto, é importante ressaltar que, na Paraíba, existe pouco ou quase nada escrito sobre a gênese e desenvolvimento das Ciências Sociais, lacuna que merece posteriormente um tratamento especial, no sentido de recuperação e publicização da história da disciplina. Mesmo a nível nacional, salvo algumas exceções, é bastante restrita a bibliografia sobre a história das Ciências Sociais nos diversos estados do Brasil. Pode-se talvez creditar esta falta à juventude dessa ciência no país, mas este argumento pode ser enganoso, pois se for lançado um olhar retrospectivo, percebe-se que já existe uma história recheada de algumas tradições, com personagens marcantes e datas significativas, que precisam ser recuperadas, compreendidas e explicadas para que, assim, esta ciência avance cada vez mais, contribuindo, dessa forma, para o maior entendimento da realidade social brasileira.

Neste estudo, não se pretende fazer uma recuperação minuciosa e detalhada sobre a história das Ciências Sociais na Paraíba. Isto, por si só, já constituiria um possível tema de pesquisa. O que se pretende é lançar um foco de luz sobre alguns aspectos desse processo, principalmente aqueles relacionados à institucionalização acadêmica, que têm na criação da graduação e da pós-graduação seus marcos simbólicos representativos.

Até janeiro de 2007, segundo dados das coordenações dos cursos de Ciências Sociais, em todo o estado da Paraíba existiam oitocentos e oitenta e nove

formados. Deste total, setecentos e sessenta e nove formaram-se no curso do campus II da UFPB, sediado na cidade de Campina Grande, enquanto cento e vinte concluíram a graduação no curso do campus I, em João Pessoa. Esta diferença significativa no número de formados em cada um dos cursos se explica devido à maior antigüidade do curso do campus II - que funciona desde 1963 - em comparação ao do campus I, que iniciou suas atividades em 1994, trinta e um anos depois.

No que diz respeito ao campo de atuação profissional dos cientistas sociais neste estado, de acordo com o trabalho de Lima (2002)<sup>49</sup>, 85% dos profissionais formados nas duas últimas décadas do século XX, são funcionários públicos. Deste contingente, 80% são professores universitários, enquanto os 20% restantes estão distribuídos entre funcionários de órgãos estaduais e prefeituras. Analisando a composição do corpo docente do Departamento de Ciências Sociais do Campus II da UFPB, este autor ressalta que 45% do professorado são compostos por ex-alunos do curso de Ciências Sociais desta instituição. O que, para este autor, é indicativo de um processo de reaproveitamento ou, pode-se dizer, de reprodução da própria categoria.

Estes dados tornam possível perceber o caráter extremamente restrito do mercado de trabalho para o cientista social no estado da Paraíba, fato que pode ter

---

<sup>49</sup>É importante ressaltar que o trabalho de Lima (2002) refere-se apenas aos profissionais formados no curso do campus II da UFPB de Campina Grande. Dados que englobem os percursos profissionais dos formados nos dois cursos atualmente existentes no estado ainda é um trabalho a se fazer. Mas, comparando os dados de Lima (2002) com os do universo de análise deste estudo, pode-se perceber que a docência a nível superior constitui-se, na Paraíba, como o principal espaço de atuação profissional dos cientistas sociais. No primeiro item do quarto capítulo, encontra-se a descrição da natureza da ocupação dos profissionais que constituíram o recorte empírico desta pesquisa.

uma relação de afinidade com a baixa procura por estes cursos. No entanto, isto precisaria ser melhor verificado por meio de novas pesquisas.

### **3.1 As Ciências Sociais em Campina Grande**

Pode-se dizer que o processo de institucionalização acadêmica das Ciências Sociais em Campina Grande seguiu basicamente o mesmo padrão do desenvolvimento desta ciência no eixo Rio-São Paulo; guardando, contudo, para com este, uma pequena defasagem temporal.

Inicialmente, a disciplina de Sociologia passou a ser ministrada nas escolas normais por professores formados em Direito, principalmente aqueles formados na Faculdade de Direito do Recife, uma vez que, nesse período, ainda não existia, na Paraíba, um curso universitário de Ciências Sociais, embora este já existisse no Recife<sup>50</sup>. Posteriormente, a Sociologia adentra na academia, passando a ser ministrada em alguns cursos superiores como: Serviço Social, Pedagogia e Economia. A criação dos cursos de graduação e pós-graduação na área de Ciências Sociais marca, assim, o último momento dessa trajetória.

O curso de Ciências Sociais do Campus II da UFPB, localizado no município de Campina Grande, situado a 120 km da capital do estado, João Pessoa, foi criado em 27 de novembro de 1962, com suas atividades iniciadas em 1963. Inicialmente, o curso foi criado como Curso de Sociologia e Política e estava

---

<sup>50</sup> A criação da graduação em Ciências Sociais em Pernambuco se deu no ano 1950, enquanto que a pós-graduação tem seu início em 1968, com a criação do PIMES – Programa Integrado de Mestrado em Economia e Sociologia. Ver: Souto Maior (2003, 2005).

vinculado à antiga Faculdade de Ciências Econômicas (FACE), que existia desde 1955. Em 1974, por meio do Decreto Lei nº 74.005, publicado no Diário Oficial da União, houve uma mudança no nome do curso, que passou a chamar-se curso de Ciências Sociais, e a contar com duas habilitações – o Bacharelado e a Licenciatura. O curso tinha como principal objetivo formar profissionais aptos a desenvolver atividades de pesquisa, planejamento e assessoria técnica a agências governamentais e privadas, assim como atuar na docência, tanto a nível superior como a nível médio, este último quando licenciado.

Segundo dados do estudo realizado por Lima (2002) sobre a trajetória profissional dos egressos do curso de Ciências Sociais da UFPB, em 1963, primeiro ano de funcionamento do curso, este contava com apenas dez alunos matriculados. Fato que muda radicalmente nos nove anos seguintes, pois em 1972 este número salta para nada menos que 109 alunos matriculados. Deste total, sessenta alunos, 55% do total de matriculados neste período, concluíram o curso e já se encontravam exercendo atividades profissionais ligadas direta e indiretamente a sua profissão, principalmente o exercício da docência, tanto em Campina Grande, quanto em cidades circunvizinhas.

Esse salto quantitativo, que representa a consolidação do curso de Ciências Sociais de Campina Grande, foi possível devido à conjuntura econômica, política e ideológica do período, à expansão, pelo regime militar, do ensino superior e à constituição do sistema federal.



No âmbito da academia, vários professores foram perseguidos e prematuramente aposentados, exilando-se depois em outros países. A reforma universitária, fruto da parceria MEC-USAID, bloqueou a interface entre política e educação, criando assim um ensino técnico especializado e acrítico, de acordo com os interesses desenvolvimentistas do governo. Havia um clima de contínua vigilância nas salas de aulas, os conteúdos das disciplinas eram predeterminados e os professores tinham pouca ou quase nenhuma autonomia no exercício de seu ofício.

No entanto, no plano econômico, apesar do arrocho salarial – consequência das políticas implementadas pelo PAEG<sup>51</sup> –, o país volta a crescer, os investimentos internacionais retornam, principalmente dos americanos, o que favoreceu o surto de crescimento econômico que o país experimentou no início da década de 1970, crescimento este que abriu um leque de possibilidades de ascensão social e econômica para parcelas significativas da população, principalmente da classe média.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> O PAEG (Plano de Ação Econômica do Governo) foi implementado no governo Castelo Branco com o objetivo imediato de debelar o processo inflacionário. No entanto, era um programa gradualista e não um tratamento de choque, ou seja, através de um conjunto de reformas, visava criar condições para se obter taxas mais elevadas de crescimento econômico. As reformas financeiras do PAEG (com criação de bancos comerciais, de investimento, das instituições de poupança e das financeiras voltadas ao crédito ao consumo) incentivam os setores de bens duráveis e a construção civil que estavam com capacidade ociosa devido à ampliação do mercado. O crescimento do nível de emprego destes setores propiciou, por sua vez, o crescimento da massa salarial (apesar do arrocho) favorecendo o setor de não-duráveis e contribuindo, assim, para a mudança no comportamento da economia brasileira a partir de 1968, com aumento significativo das taxas de crescimento e redução das taxas de inflação. Ver: Abreu (1990).

<sup>52</sup> Neste período, a classe média conseguiu atingir seus objetivos mais imediatos, ou seja, o consumo. Nas principais cidades do país, gerou-se um novo estilo de vida, que vai caracterizar o que alguns autores denominam de nova classe média: a casa própria cheia de eletrodomésticos, o segundo automóvel, o apartamento na praia ou o sítio no campo. Os filhos estudando em escolas particulares, e, por meio de cursinhos pré-vestibulares, garantindo seu ingresso no ensino superior gratuito nas universidades públicas, o que lhes permitia a continuidade da ascensão social.

Entretanto, a partir de 1977, esse cenário começa a mudar: no bojo da política de ampliação da pesquisa, por meio da implantação do sistema de pós-graduação, é criado em 1977 em Campina Grande, pela resolução de nº 214/1977, o Programa Integrado de Pós-Graduação em Economia e Sociologia, que assim funcionou até 1979<sup>53</sup> quando, por meio das resoluções de nº 52/1979 e 80/1979, há a separação dos dois programas, e o de Sociologia passa a chamar-se Mestrado em Sociologia Rural.<sup>54</sup>

Este período é marcado pelo processo de distensão do regime militar ditatorial e pelo movimento da anistia, que permite a volta de muitos professores do exílio. E estes encontraram, na rede federal das universidades públicas, um local privilegiado para a sua recepção e acolhimento, dada a expansão pela qual vinha sofrendo o ensino superior público no país, fruto das políticas desenvolvimentistas do regime militar.

Desde o início de suas atividades, o Mestrado em Sociologia Rural, segundo Caniello (2002), teve dois objetivos bem precisos: 1) buscar a excelência acadêmica, por meio da qualificação docente; e 2) encontrar caminhos e construir propostas para a transformação da realidade nordestina. Desta forma, o programa representava uma oportunidade de continuidade e aprofundamento dos estudos para

---

<sup>53</sup> Dois anos mais tarde, em 1979, começa a funcionar, também, o Mestrado em Ciências Sociais do Campus I da UFPB em João Pessoa.

<sup>54</sup> É importante ressaltar que, tanto o Programa de Mestrado em Sociologia Rural do campus II da UFPB, como o Programa de Mestrado em Ciências Sociais do campus I, assim como todos os outros programas de Pós-Graduação da UFPB, devem sua criação diretamente aos esforços e obstinação do então Reitor Lyncaldo Cavalcanti em criar e desenvolver a pesquisa. Este reitor gerou as condições institucionais locais que possibilitaram alçar a UFPB, durante os anos 1980, a uma das mais importantes instituições superiores de ensino e pesquisa do país.

os graduados em Ciências Sociais, assim como possibilitava a reflexão sobre os principais problemas que atingiam a região.

O Mestrado<sup>55</sup> deu uma nova dinâmica ao curso de graduação em Ciências Sociais do campus II da UFPB, pois, ao abrir as portas da universidade para professores oriundos das mais diferentes partes do Brasil, assim como também para alguns vindos do exterior, gerou um clima cosmopolita, que possibilitou o diálogo e a troca de experiências. Novas abordagens teóricas e metodológicas passaram a ser tema de discussão em sala de aula e a serem utilizadas nas pesquisas. No entanto, um aporte teórico-metodológico se sobressaiu e passou a dominar o cenário das Ciências Sociais em Campina Grande até o final da década de 1980: o marxismo. Isto se explica em parte pela conjuntura, que associava a abertura política à emergência de novos movimentos sociais que começavam a influir na construção do espaço público, o que possibilitou a elaboração de um pensamento que realçasse a crítica ao modelo econômico dominante. E a teoria marxista era aquela que mais se adequava a este objetivo<sup>56</sup>.

A partir do início dos anos 1990, este cenário começa a modificar-se e a teoria marxista passa a não ter mais a mesma força que tinha na década anterior. Vários fatores contribuíram para essa perda de hegemonia. Dentre estes, podemos ressaltar a saída de parte dos quadros docentes que vieram para Campina Grande nos anos 1980 e aqui encontraram um espaço relativamente aberto e democrático

---

<sup>55</sup> É importante ressaltar que o Mestrado em Sociologia Rural do Campus II da UFPB durante os anos 1980 se constitui em um dos mais importantes cursos de pós-graduação na área, possuindo um quadro docente qualificado, publicações regulares e atraindo alunos de praticamente todas as regiões do país.

<sup>56</sup> Esta dominância da teoria marxista, neste período, fez-se sentir na formação dos alunos, tanto é que todos os entrevistados que se formaram neste período, são unânimes em afirmá-la.

para o exercício do pensamento crítico de viés marxista; o impacto operado, nos que aqui continuaram, pela crise do próprio marxismo que, desde 1989, com a queda do muro de Berlim, marcou simbolicamente o fim do chamado socialismo real. É também um período que, devido às intensas e rápidas mudanças oriundas da chamada III Revolução Industrial, a revolução informacional, as Ciências Sociais começam a entrar numa fase de diversificação teórica e metodológica, delimitando novos objetos de estudo e novas formas de trabalhá-los.

Todas essas mudanças refletiram-se direta e indiretamente no curso de Ciências Sociais do campus II da UFPB. Os alunos ali formados neste período passaram por uma formação teórico-metodológica distinta daqueles formados na década anterior.

### **3.2 As Ciências Sociais em João Pessoa**

Pode-se dizer que a emergência e a consolidação das Ciências Sociais em João Pessoa ocorreram sob a égide e a influência da UFPE. Os quase 70% do quadro docente, que formaram o departamento de Ciências Sociais, em 1974, eram oriundos de cursos de graduação ou tinham realizado algum tipo de pós-graduação neste estado. Portanto, torna-se fundamental para este estudo discorrer, ainda que de forma sucinta, sobre a história das Ciências Sociais em Pernambuco, enfocando suas características peculiares, na medida em que estas marcaram profundamente a estrutura do departamento e do curso de Ciências Sociais na Paraíba.

Segundo Souto Maior (2003; 2005), a história das Ciências Sociais em Pernambuco pode ser dividida, para efeito de análise, em três períodos, caracterizados por aspectos bem específicos, mas que, no conjunto, representam um processo gradativo de institucionalização e reconhecimento desta ciência, que teria como momento simbólico a criação do Programa Integrado de Mestrado em Economia e Sociologia (PIMES)<sup>57</sup>, em 1968. Os períodos seriam: 1) o do início da chamada Escola do Recife, na segunda metade do século XIX, se estendendo até a década de 1920 do século XX; 2) o que começa na década de 1920 e se estende até os anos 1940; e 3) o que tem início nos anos 1950 e se estende até os dias atuais.

O primeiro período, como já dito acima, é demarcado temporalmente pela emergência e posterior declínio da influência da Escola do Recife. Esta escola pode ser considerada como um marco importante para a história do pensamento social em Pernambuco e, possivelmente, no Nordeste. Tendo como espaço físico a faculdade de Direito do Recife, esta escola de pensamento, cujo nome mais significativo é o de Tobias Barreto, representou o primeiro espaço institucional de discussões e produção acadêmica sobre a realidade brasileira. No entanto, como ressalta Souto Maior (2003), apesar de os diplomas ali emitidos serem expedidos por muito tempo como de “Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais”, a Sociologia, como disciplina,

---

<sup>57</sup> Segundo Souto Maior (2005), não é possível estabelecer uma data precisa para o fim do PIMES, devido ao fato de que não houve nenhuma medida administrativa tomada diretamente neste sentido. Contudo, o momento divisor de águas é a criação do Doutorado em Sociologia na primeira metade da década de noventa, que já surge vinculado ao novo Programa de Pós-Graduação em Sociologia. É importante salientar que a sigla PIMES continuou a ser utilizada pelo Programa de Economia.

diferentemente da Economia Política, só recentemente passou a fazer parte oficialmente do currículo escolar dessas faculdades<sup>58</sup>.

Da perspectiva das Ciências Sociais, o período que se inicia na segunda metade dos anos 1920 e se estende até meados da década de 1940 será marcado pela influência da obra de Gilberto Freyre. Falar de Ciências Sociais, ou Sociologia, significava fazer referência ao mestre de Apipucos. Mesmo antes da publicação de suas obras mais conhecidas *Casa Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos*, escritas entre 1933 e 1939, Gilberto Freyre já representava uma nova forma de fazer e entender as Ciências Sociais, que marca a gênese da consolidação e legitimação do discurso sociológico.

Um acontecimento importante, do ponto de vista institucional, e que terá profundas conseqüências para o desenvolvimento das Ciências Sociais em Pernambuco é a criação, em 1928, da cadeira de Sociologia na Escola Normal, como parte constitutiva da Reforma Carneiro Leão. Gilberto Freyre será seu primeiro titular.

Contudo, mesmo com a criação da cátedra de Sociologia nas escolas normais, o fato que marca a abertura de um mercado de trabalho para a profissão e o começo de seu reconhecimento, é, sem dúvida, a publicação de *Casa Grande e Senzala*. Este foi o acontecimento mais importante para a Sociologia em

---

<sup>58</sup> Isto só se efetivou na década de 1970, quando a Sociologia passa a fazer parte do ciclo básico do curso de Direito. Ver Souto Maior (2003; 2005) e Veiga (1997).

Pernambuco e, também, um dos mais importantes para o Brasil. De acordo com Bastos, esta obra

“(...) representa o primeiro momento de sistematização da sociologia no Brasil. Encontra-se no ponto de inflexão do processo de transição de uma análise fundada em pontos de vistas sobre o social, para uma análise sistemática sobre o social.” (Bastos, 1995, p.65).

No entanto, por mais que tenha sido marcante a influência de Gilberto Freyre para as Ciências Sociais de Pernambuco, esta caminhava também por outras veredas neste período, principalmente na Faculdade de Direito do Recife. Na ausência de Faculdades de Filosofia – que só serão criadas na década de 1950 – a Faculdade de Direito do Recife funcionava, segundo Souto Maior (2003, p.18), como uma espécie de *College of Liberal Arts*, onde havia grupos com os mais diversos interesses intelectuais, como literatura, teatro, música, filosofia, história, economia, sociologia, todos convivendo em um clima de verdadeira interdisciplinaridade, que envolvia professores e estudantes. Muitos nomes importantes da intelectualidade pernambucana e nacional se formaram nesse ambiente, tais como Pinto Ferreira, Vila Nova, Luiz Delgado, entre outros. A especialização e diferenciação dos papéis profissionais ainda iriam esperar um certo tempo para tornarem-se realidade, o que acontecerá a partir de meados da década de 1950, com o desenvolvimento econômico e a concomitante ampliação do mercado de trabalho para o cientista social.

A partir de 1950, quando são criadas as Faculdades de Filosofia do Recife e a Faculdade de Filosofia de Pernambuco, a primeira confessional, mas ligada à Universidade do Recife, a Sociologia adentra o espaço universitário de fato e

começa o processo de formação profissional de cientistas sociais, pois são nestas instituições que começam a funcionar os primeiros cursos de Ciências Sociais e as disciplinas de Sociologia começam a ser ministradas a nível universitário. Seguindo este processo, em 1951 surge o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, hoje FUNDAJ<sup>59</sup>; logo em seguida é criada, a nível estadual, a Comissão para o desenvolvimento de Pernambuco (CODEPE), hoje CONDEPE, e a nível federal, o Serviço Social Rural (SSR) e a própria Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). Emergia, assim, um novo espaço no até então restrito mercado de trabalho para os cientistas sociais de Pernambuco, que tinha como característica a pesquisa social. Mas a ligação entre pesquisa e ensino só se efetuará em 1968, com a criação do curso de pós-graduação do Instituto de Ciências do Homem da UFPE.

Todavia, mesmo sem ainda estarem ligados ensino e pesquisa, na década de 1950 as Ciências Sociais em Pernambuco conseguiram estruturar e ampliar um mercado de trabalho acadêmico e profissional para os cientistas sociais, fato que teve como consequência direta o reconhecimento público da profissão e a construção de prestígio social para esta categoria profissional (Souto Maior, 2003).

Contudo, será com a criação da pós-graduação, em 1968, como fruto da reforma universitária<sup>60</sup> que instituiu os institutos de pós-graduação, que, segundo

---

<sup>59</sup> Sobre a FUNDAJ, ver Freston (2001).

<sup>60</sup> Nesta reforma, a graduação passou a ser uma tarefa de responsabilidade das faculdades, sendo desempenhada pelos respectivos departamentos. Já a pós-graduação e a pesquisa, coube aos institutos universitários centrais desenvolvê-las. Na prática, esta reforma instituiu a separação entre ensino e pesquisa. No entanto, o período de sua existência será curto, pois com uma nova reforma,



Souto Maior (2003), o processo de institucionalização acadêmica das Ciências Sociais se completa. A partir de então, a formação profissional dos cientistas sociais em seus diversos níveis, e a produção de um saber, fruto de pesquisas sociais, passavam a compartilhar um mesmo espaço, o do Instituto de Ciências do Homem, hoje Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da Universidade Federal de Pernambuco. Neste espaço se formaram, tanto em nível de graduação como de pós-graduação, alguns dos mais importantes personagens do processo de institucionalização e reconhecimento das Ciências Sociais na Paraíba, em especial, em João Pessoa.

A graduação em Ciências Sociais do campus I da UFPB, em João Pessoa, contrariamente ao processo do campus II de Campina Grande e ao de Pernambuco, teve sua criação antecedida pelo Mestrado em Ciências Sociais, criado em 1979, através da resolução de nº 108/1979 do CONSEPE.<sup>61</sup>

Aprovado pela resolução de nº 04/1993 do CONSUNI<sup>62</sup>, o curso de graduação em Ciências Sociais do campus I da UFPB, em João Pessoa, só inicia suas atividades em 1994, portanto, quinze anos após a criação da pós-graduação.

No entanto, segundo Lima (1998), desde o início da década de 1980, a criação de um curso de graduação em Ciências Sociais para o campus I da UFPB esteve presente nas intenções do Departamento de Ciências Sociais, pois além de

---

mesmo mantendo os institutos, o ensino e a pesquisa passaram a caminhar juntos. Ver, sobre estas e outras reformas, Souto Maior (2005).

<sup>61</sup> Conselho Superior de Ensino Pesquisa e Extensão da UFPB.

<sup>62</sup> Conselho Universitário da UFPB, órgão deliberativo superior em matéria de política geral da universidade.

prestar serviços para os outros cursos, mantinha o Mestrado desde 1979. Um mestrado sem graduação era uma situação que se refletia no tipo de aluno que o procuravam, quase sempre sem formação na área de Ciências Sociais. Vários motivos, porém, inviabilizaram a criação do curso de graduação antes de 1993, dentre eles a situação política do país, da universidade, a proibição de abertura de novos cursos e as divergências internas entre os professores responsáveis pela elaboração do projeto, principalmente no que diz respeito à área de concentração (Política, Sociologia ou Antropologia).

A decisão pela área de concentração em Sociologia se processou de forma pragmática, orientada pela caracterização do corpo docente, no que diz respeito à titulação e pesquisa. Dessa forma, o curso começou a funcionar em 1994 com o nome de Bacharelado em Ciências Sociais, área de concentração em Sociologia, tendo como objetivo principal: formar profissionais aptos a atuar nas áreas de pesquisa, planejamento e assessoria a demandas sociais. Esses profissionais deveriam, ao término do curso, apresentar uma formação teórico-metodológica que lhes permitisse refletir sobre a realidade social, realizar pesquisas sociais, atuar na área de planejamento público e privado e prestar assessoria junto a grupos, instituições e movimentos sociais.

Os anos 1990, período em que começa a funcionar o curso de Ciências Sociais do campus I da UFPB, foram marcados por importantes mudanças a nível da política, economia e cultura, que tiveram um impacto profundo no campo das Ciências Sociais.

Em nível internacional, com a derrocada do socialismo real, vive-se um momento de hegemonia do capitalismo em sua vertente neoliberal – estado mínimo, controle fiscal e monetário, diminuição dos gastos com políticas sociais -, que começa a ser adotado e posto em prática, com diferentes colorações, pela grande maioria dos países da Europa, América do Norte, Ásia e América do Sul<sup>63</sup>.

O processo de globalização da economia se intensifica com a quebra das barreiras protecionistas, a formação dos blocos econômicos (UNIÃO EUROPÉIA, NAFTA, ÁSIA-PACÍFICO, MERCOSUL) e a conseqüente abertura dos países aos investimentos e capitais financeiros circulantes. Tudo isto propiciado pelo espetacular avanço dos meios de comunicação, principalmente a microeletrônica, que passa também a ser incorporada ao processo produtivo, intensificando-o e tornando-o mais produtivo. Novas formas de organização e estruturação do espaço produtivo são colocadas em prática, a verticalização e rigidez da era taylorista-fordista começa a ser superada pela horizontalização e flexibilidade características do modelo toyotista, que passa a ser dominante.

Todas essas transformações trouxeram a reboque uma série de novos problemas, ou reacenderam muitos que estavam latentes e que passaram a se constituir, juntamente com os problemas clássicos do mundo moderno, em objetos de estudo das Ciências Sociais. Esses novos objetos necessitavam também de novas metodologias para serem bem compreendidos e explicados. Assim, as Ciências Sociais, na última década do século XX, serão caracterizadas por uma forte

---

<sup>63</sup> Sobre a constituição da hegemonia do ideário neoliberal, suas conseqüências e possibilidades, ver: Anderson (1998); Sader (1995).

diversificação teórica e metodológica, que visa atender aos requisitos de um objeto cada vez mais fragmentado e multifacetado. O marxismo, que nas décadas de 1970 e 1980 ganhou espaço e prestígio acadêmico, começa a perdê-los, sendo substituído por abordagens de viés compreensivo, nas suas mais variadas vertentes.

Contrariamente à década anterior, que presenciou a emergência dos novos movimentos sociais e o processo de redemocratização, com a volta das liberdades civis e políticas que haviam sido cerceadas no período da ditadura militar, a década de noventa presenciou a acomodação e a institucionalização, ou a extinção de muitos dos grupos e movimentos sociais que tinham emergido naquele período e que, para muitos, representavam uma nova forma de entender e fazer política, salvo raras exceções, como o MST, que passou a se constituir como o principal movimento social de esquerda e detentor de um projeto político-societário que se contrapõe à ordem estabelecida.

Devido à orientação de enxugar gastos, principalmente na área social, o governo, ao longo da década de noventa, diminuiu sistematicamente as verbas destinadas às instituições públicas de ensino superior, o que ocasionou um processo de sucateamento da infra-estrutura e a saída de uma parcela significativa de quadros qualificados, principalmente nas instituições que se encontravam fora do eixo Rio-São Paulo.

A UFPB, que experimentou nos anos 1980 um crescimento significativo de sua produção científica, propiciado pelo investimento na ampliação dos programas

de pós-graduação e pela vinda de vários profissionais qualificados, experimenta um verdadeiro processo de migração de boa parte destes, que retornam para seus estados de origem, ou para outros do Sul e Sudeste. O clima interno à comunidade universitária é de desnorreamento e de tentativa de construção de ações de resistência. Mas, apesar de todo esse clima adverso, em alguns departamentos, como o de Ciências Sociais do campus I é um exemplo, continuam a ser desenvolvidas pesquisas, resultados são publicados e novos projetos são colocados em andamento, como é o caso da criação do curso de Ciências Sociais.

Este curso, criado em 1993 e que começa a funcionar em 1994, como visto acima, irá refletir toda essa gama de transformações que caracterizam o momento histórico particular de sua fundação, tanto no que se refere ao perfil e objetivos dos alunos que o procuram, quanto à orientação interna do corpo docente. Diferentemente do Curso de graduação em Ciências Sociais do campus II da UFPB em Campina Grande, o curso de Ciências Sociais do campus I apresentou um viés teórico-metodológico mais aberto, que partia da perspectiva de que não existe nenhuma teoria que possa dar cabo da complexidade do social e que, portanto, é o objeto recortado pelo pesquisador que vem a exigir um determinado método de abordagem para que possa ser bem compreendido e explicado. Essa orientação teórica e metodológica do curso, que estava de acordo como as mudanças que vinham ocorrendo no campo das Ciências Sociais em nível nacional e internacional, com a emergência de novos objetos e diversidade metodológica, contribuiu para a formação de profissionais com uma visão mais ampliada e eclética da realidade social.

Assim, pode-se perceber que há entre os dois cursos um aspecto diferencial, que se reflete nas orientações teórico-metodológicas dominantes, responsáveis pela construção de perfis profissionais diferentes.

## Capítulo 4

### A FORMAÇÃO DE UM “HABITUS” ESTUDANTE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Antes de apresentar a análise das entrevistas no que diz respeito à caracterização dos entrevistados e à formação de um *habitus* estudante de Ciências Sociais, é importante esclarecer o que se entende por este conceito.

O termo *habitus* conta com uma longa tradição. Antes de sua utilização por Bourdieu, a filosofia escolástica empregava a palavra para traduzir o conceito aristotélico de *hexis*, que era entendido como dependente da consciência e, portanto, variável e manipulável a partir da vontade humana. Segundo Bourdieu (1983), o que lhe motivou a utilizar este termo/conceito e não o termo hábito é o fato de o primeiro permitir enunciar algo que se aparenta aquilo que este termo evoca, mas ao mesmo tempo, permite distinguir-se dele em um ponto essencial, a saber: o termo hábito é considerado, espontaneamente, como reprodutivo, mecânico, automático, ou seja, é antes reprodutivo que produtivo; já o *habitus*, é aquilo que se adquiriu, mas que se encarnou no corpo de forma durável sob a forma de disposições permanentes. E, ainda, o *habitus* “lembra, de maneira constante, que se refere a algo de histórico, que é ligado à história individual, e que se inscreve num modo de pensamento genético, por oposição a modos de pensamento essencialistas” (Bourdieu, 1983, p 104).

Na definição do autor,

(...) sistemas de predisposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípios geradores e organizadores de práticas e representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo, sem supor que se tenha em vista conscientemente tais fins, e o controle expresso das operações necessárias para atingi-los, sem ser em nada o produto da obediência a regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizadora de um maestro (Bourdieu, 1980, p. 88-89).

As disposições ou predisposições geradoras de práticas e representações que constituem o conceito de *habitus* de Bourdieu devem ser entendidas como competências, atitudes, tendências e formas de perceber, pensar e sentir adquiridas e interiorizadas pelos indivíduos em virtude de suas condições objetivas, ou seja, de sua participação nos diversos campos sociais que, em interrelação, constituem a realidade social. Portanto, nem todas as disposições da realidade social farão parte do *habitus* de uma pessoa, pois suas experiências passadas exercerão um forte papel de filtragem. Assim, apenas aquelas mais compatíveis com as disposições adquiridas nas primeiras experiências de socialização (família e escola) serão mais prontamente aceitas e assimiladas pelo agente. Daí a necessidade, resalta Bourdieu (1980), de o pesquisador não se ocupar apenas com a posição social do agente, mas também, e principalmente, com o percurso, a trajetória que o levou a tal posição.

Mas o *habitus* não é só individual, é também coletivo. Ele pode operar como um importante mecanismo de preservação dos grupos ou classes que constituem os diferentes campos da realidade social, pois permite, em grande medida, a materialização da memória coletiva que ajuda a reproduzi-los. Para Bourdieu, o que



define um grupo e/ou classe é a presença de um *habitus* distinto dos demais grupos e/ou classes. Será a presença de uma maior ou menor homogeneidade do *habitus*<sup>64</sup> constitutivo de um determinado campo, que permite e torna inteligíveis e previsíveis preferências e práticas dos agentes que o constituem. Tal aspecto do *habitus* é que permite explicar o porquê de os membros de um determinado campo agirem frequentemente de forma semelhante, sem a necessidade prévia de entrarem em acordo ou de precisarem, para tanto, de um maestro que os oriente. No entanto, esta direção coletiva não significa a anulação da diversidade de estilos individuais. Estas diversidades individuais, para Bourdieu (1980), devem ser entendidas como variantes estruturais pelas quais se revela a singularidade da posição do agente no interior do campo.

Percebe-se que o conceito de *habitus*, tal qual utilizado por Bourdieu, permite captar ao mesmo tempo o caráter produtor e reproduzidor das ações sociais e como as instituições sociais são concomitantemente estruturas estruturadas e estruturantes. Isto possibilita ao pesquisador construir uma visão menos dicotômica e, conseqüentemente, mais dinâmica da realidade social, pois se é verdade que “toda vida social é eminentemente prática” como sentenciou Marx (1987), o conceito de *habitus* constitui-se em uma ferramenta essencial para abarcá-la.

Neste capítulo, a partir dos discursos dos entrevistados, buscar-se-á ressaltar a presença de um *habitus* estudante de Ciências Sociais que, dentre outros aspectos que o constituem, refere-se a uma forma muito peculiar de apreender e se relacionar

---

<sup>64</sup> Esta maior ou menor homogeneidade está relacionada, principalmente, à capacidade e competência de o(s) grupo(s) dirigente(s) preservarem o seu domínio dentro de um campo, às expensas das lutas internas com os grupos concorrentes.

com a religião, fato que pode ser denotativo de que haveria uma afinidade eletiva entre a formação em Ciências Sociais e construção de uma visão e prática secularizada.

#### **4.1 Caracterização sócio-econômica e opções profissionais dos cientistas sociais paraibanos**

Esta caracterização foi feita a partir da análise da parte fechada do roteiro de entrevista (ver anexo) e sua apresentação será dividida em cinco partes. Na primeira, tem-se os dados gerais dos cientistas sociais formados na Paraíba: idade, sexo, estado civil e a universidade na qual o curso de Ciências Sociais foi concluído. Na segunda, encontram-se as informações relativas às condições atuais de moradia dos entrevistados: local de nascimento, local de moradia atual e tipo de residência. A terceira parte vai enfatizar a questão ocupacional, discutindo a situação ocupacional e a renda familiar dos entrevistados. A quarta parte vai tratar dos entrevistados que são casados ou vivem em união estável, destacando: número de filhos, escolaridade e profissão dos cônjuges. Por fim, a última parte dessa caracterização busca enriquecê-la, explorando a origem familiar dos entrevistados com ênfase na escolaridade e na profissão de seus pais.

Isto posto, passa-se à caracterização dos 20 entrevistados. A tabela 1, a seguir, refere-se à primeira parte. Analisando a tabela, constata-se um equilíbrio entre o número de entrevistados egressos da UFPB (9) e os da UFCG (11). Também é possível observar um equilíbrio entre os entrevistados solteiros e os casados.

Em relação à idade, os entrevistados possuem entre 23 e 47 anos, sendo que 11 deles estão entre os 23 e os 34 anos. Destaca-se apenas que a faixa etária mais numerosa é a de “23-28 anos”, com 6 entrevistados. Esse ligeiro predomínio dos mais jovens reflete também o fato de as novas turmas formarem mais alunos do que as turmas iniciais.

**Tabela 1. Os entrevistados segundo a Universidade em que se formaram, a idade, o sexo e o estado civil**

<b>Cientistas Sociais Entrevistados</b>		<b>Nº</b>
<b>Universidade</b>	UFPB	9
	UFCG	11
	Total	20
<b>Idade</b>	23-28 anos	6
	29-34 anos	5
	35-40 anos	4
	41-47 anos	5
	Total	20
<b>Sexo</b>	Feminino	16
	Masculino	4
	Total	20
<b>Estado Civil</b>	Solteiro(a)	10
	Casado(a)	9
	Relação estável	1
	Total	20

Fonte: Pesquisa direta através de questionários.

Quanto ao sexo, o predomínio feminino presente na maioria dos cursos de Ciências Sociais se repete entre os entrevistados: 80% são mulheres. Esta predominância das mulheres é um fato que está em sintonia com uma tendência

estrutural da profissionalização em Ciências Sociais no Brasil. Micelli (2001), no seu ensaio, já clássico, sobre os fatores condicionantes do desenvolvimento das Ciências Sociais em São Paulo, ressalta que a profissionalização em Ciências Sociais neste estado representou um meio de ascensão social, via magistério, que foi utilizado principalmente pelos filhos de imigrantes, mulheres e uma parcela significativa de estudantes secundaristas oriundos das classes menos favorecidas:

em São Paulo, as posições disponíveis para a prática profissional das novas disciplinas foram caindo nas mãos de mulheres e/ou de descendentes de famílias imigrantes... Do total de 150 diplomados em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, nas vinte turmas formadas entre 1936 e 1955, 57% eram mulheres e 38% eram moças e rapazes com nomes de imigrantes, a maioria dos quais de origem italiana, afora uns poucos de origem japonesa, espanhola e árabe. Os brasileiros do contingente de diplomados por esses cursos provinham em geral de setores tradicionais empobrecidos, quase sempre do interior do estado, ou então, de famílias ligadas ao magistério secundário, à burocracia estatal e ao desempenho de encargos intelectuais e culturais (Imprensa etc). Seja qual for a explicação encontrada para dar conta desse perfil e recrutamento, verifica-se desde logo que se trata de um padrão bem distinto daquele até então vigente nas escolas tradicionais de ensino superior - Medicina, Direito e Engenharia. (Micelli, 2001, p. 94 -95).

Bonelli (1992), em seu estudo comparativo entre os cientistas sociais brasileiros e americanos, confirma, por meio de seus dados, essa característica estrutural da profissão na área das Ciências Sociais, que é a feminização. No entanto, alerta para o fato de que, nos EUA, o aumento da presença das mulheres na profissão não se deu pela maior procura feminina pela carreira, como aconteceu no Brasil, mas sim pelo desinteresse progressivo da parcela masculina pela titulação nesta área.

A partir da tabela 2, pode-se discutir questões relativas à moradia dos entrevistados. Uma primeira observação indica que a maioria deles nasceu no

estado da Paraíba. Dos 14 entrevistados que são paraibanos, apenas quatro nasceram na capital, João Pessoa, sendo que um na grande João Pessoa. Os outros 10 nasceram no interior do estado, sendo que três em Campina Grande. Os demais entrevistados são do interior de outros estados do Nordeste (Bahia, Pernambuco, Piauí e Rio Grande do Norte) e apenas um nasceu em outro país (México). Todavia, quando a questão é o local de moradia atual, verifica-se que a maioria (12) mora em João Pessoa. Os outros entrevistados moram em Campina Grande (5), Alagoa Nova (1), Cabedelo (1) e Cajazeiras/João Pessoa (1).

**Tabela 2. Os entrevistados segundo o local de nascimento, o local de moradia e o tipo de residência**

<b>Cientistas Sociais Entrevistados</b>		<b>Nº</b>
<b>Local de Nascimento</b>	João Pessoa/PB	3
	Grande João Pessoa	1
	Campina Grande/PB	3
	Interior da Paraíba (exceto CG)	7
	Interior da Bahia	1
	Interior de Pernambuco	2
	Interior do Piauí	1
	Interior do Rio Grande do Norte	1
	México	1
	Total	20
<b>Local de Moradia Atual</b>	João Pessoa/PB	12
	João Pessoa/Cajazeiras/PB	1
	Campina Grande/PB	5
	Alagoa Nova	1
	Cabedelo	1
	Total	20
<b>Tipo de Residência</b>	Própria	18
	Alugada	2
	Total	20

Fonte: Pesquisa direta através de questionários.

Por fim, resta comentar que a grande maioria mora em residência própria, isto é, dos 20 entrevistados, apenas 2 residem em moradia alugada. Isto significa que, entre os cientistas sociais selecionados, a preocupação financeira com o aluguel inexistente para a maioria. Entretanto, conforme visto na análise do grupo, metade deles são solteiros (sem filhos e ainda morando com os pais), ou seja, ainda não possuem a “própria casa própria”.

Passa-se agora a tratar de alguns dados importantes para se caracterizar a situação ocupacional dos entrevistados e suas respectivas atuações profissionais, assim como a sua renda familiar. Observando a tabela 3, verifica-se que mais da metade (12) dos entrevistados são professores universitários. Deste total de 12, um quarto (3) já são doutores. Em relação aos entrevistados que não são professores, metade está fazendo mestrado, uma está fazendo doutorado (mesmo sem ser professora e sim bancária) e uma trabalha em projetos de pesquisa. Percebe-se, portanto, que a grande maioria dos entrevistados está de alguma forma ligada ao ambiente universitário, seja diretamente como professor, seja na pós-graduação ou em pesquisas acadêmicas. Dos 20 entrevistados, apenas dois fogem a esse padrão: um trabalha em uma ONG ligada a movimentos sociais e o outro está desempregado e estudando para concursos.

**Tabela 3. Os entrevistados segundo a situação ocupacional atual e a renda familiar**

<b>Cientistas Sociais Entrevistados</b>		<b>Nº</b>
<b>Situação Ocupacional</b>	Mestrando (a)	4
	Doutoranda e Bancária	1
	Professor(a) Universitário(a)	9
	Prof. Universitário com Doutorado	3
	Pesquisadora/proj. de pesquisa	1
	ONG (Formação Acessória a MS urbanos)	1
	Desempregada (estudando p/concursos)	1
	<b>Total</b>	<b>20</b>
<b>Renda familiar</b>	De 1 a 5 SM	2
	Mais de 5 a 10 SM	6
	Mais de 10 SM	12
	<b>Total</b>	<b>20</b>

Fonte: Pesquisa direta através de questionários.

Confirma-se, então, mais uma vez, uma tendência estrutural da carreira do cientista social no Brasil, que pode ser expressa da seguinte forma: graduação → pós-graduação (no mínimo mestrado) → magistério superior e pesquisa. É importante ressaltar o inexpressivo número de profissionais que seguiram um percurso diferente (2), e principalmente aqueles que optaram pela ação comunitária (apenas 1), entendida como o conjunto de atividades ligadas a treinamento, organização e desenvolvimento dos grupos humanos objetos de políticas sociais, de acordo com Silva (1987).

Estes dados corroboram as análises de Bonelli (1992). Em seu trabalho sobre a atuação profissional dos sociólogos norte-americanos, a autora observa que, de acordo com os dados da American Sociological Association, ASA, de 1990, a

maioria dos seus filiados (76%) atuam como docentes e apenas (24%) têm algum tipo de ocupação fora do ambiente acadêmico. Estes dados, segundo a autora, corroboram a hipótese de que a identidade profissional dos sociólogos nos Estados Unidos estaria ligada diretamente à carreira docente. A semelhança com o caso em estudo é bastante significativa, pois a docência se constitui no principal nicho de mercado para esta categoria profissional.

No entanto, o fato de a docência se constituir em principal meio de exercício da profissão de cientista social remete à questão do restrito mercado de trabalho que este profissional encontra após a conclusão de seu curso, fato que assusta muitos daqueles que estão em vias de se formarem, como também afugenta muitos daqueles que têm a intenção inicial de cursar Ciências Sociais. Como afirmou uma entrevistada,

uma das coisas que mais me angustiou durante todo o curso foi a questão do que eu iria fazer após a sua conclusão. Eu não queria me dedicar à docência, não era a minha praia... e como eu percebia que isso era o que a maioria das pessoas acabavam fazendo, devido à falta de alternativas, entrei meio em pânico nos últimos períodos do curso. (Entrevista 18)

Resta comentar a renda familiar dos entrevistados. Verifica-se que 12 deles encontram-se na faixa de rendimento acima de dez salários mínimos; 6 têm renda familiar entre mais de 5 e 10 salários mínimos; e apenas 2 encontram-se na faixa de 1 a 5 salários mínimos. Percebe-se, assim, que a maioria dos entrevistados possui uma renda que os coloca em uma estreita fatia da população brasileira, aqueles que têm rendimentos acima de dez salários mínimos.



Antes de concluir essa caracterização sócio-econômica, vale ressaltar as questões familiares que estão presentes nas duas partes finais. Primeiro, serão abordados os entrevistados que são casados ou vivem em união estável e, em seguida, a discussão passa para os pais de todos os entrevistados.

Como já visto na tabela 1, 10 entrevistados são casados (9) ou vivem em união estável (1). Para melhor captar esse grupo, que representa a metade dos entrevistados, importa destacar, através da tabela 4, abaixo, algumas informações a respeito da família dessas pessoas.

**Tabela 4. Os entrevistados casados e relação estável segundo o número de filhos, e a escolaridade e profissão dos respectivos cônjuges**

<b>Cientistas Sociais Entrevistados</b>		<b>Nº</b>
<b>Número de Filhos</b>	1 filho	7
	2 filhos	2
	Sem filhos	1
	Total	10
<b>Escolaridade do Cônjuge</b>	Superior Completo	4
	Especialização	1
	Doutorado	5
	Total	10
<b>Profissão do Cônjuge</b>	Professor(a) de Ensino Médio	1
	Professor (a) Universitário	5
	Microempresário	1
	Assistente Social	1
	Engenheiro Civil	1
	Não informou	1
	Total	10

Fonte: Pesquisa direta através de questionários.

Uma primeira observação diz respeito à presença ou não de filhos nessas famílias: dos 10 entrevistados não solteiros, apenas um não tem filhos. Entre os 9 que têm filhos, a grande maioria (7) tem apenas um filho.

Passando à análise dos cônjuges dos entrevistados, tem-se que todos possuem ao menos curso superior completo. Além disso, metade dos cônjuges já são doutores, o que mostra que os cientistas sociais entrevistados tendem a se relacionarem com pessoas que possuam pelo menos o mesmo grau de escolaridade, mesmo que em áreas diferentes do saber. Dos nove cônjuges que informaram a profissão, a maioria (6) trabalha como professor, sendo um professor do ensino médio e cinco professores universitários. Os demais (3) são: microempresário, assistente social e engenheiro civil.

Por fim, é preciso também abordar, ainda que de forma rápida, a origem familiar dos entrevistados. Para tanto, serão descritas, a partir da tabela 5, a escolaridade e a profissão dos pais.

Diferentemente do que se verificou através da análise da escolaridade dos cônjuges dos entrevistados casados, tem-se agora que apenas 6 pais e 7 mães possuem ao menos curso superior; e 4 pais e 3 das mães possuem o ensino médio completo. A maior parte dos pais (10) e mães (10) possui até o ensino fundamental, sendo que deste nem todos concluíram este nível de escolaridade.

De um modo geral, percebe-se que, não obstante a maior parte dos pais e mães dos entrevistados não possuírem ensino superior, seus filhos conseguiram todos completar o ensino superior e grande parte (17) já está na pós-graduação (ver tabela 3). Tal dado confirma o movimento de mobilidade social vivenciado pela sociedade brasileira, ainda que de distintas formas, principalmente na década de 1970 (período do milagre econômico brasileiro). Isto explica, em parte, o fato de famílias de baixa escolaridade terem podido oferecer a seus filhos acesso à educação superior.

**Tabela 5. Os pais dos entrevistados segundo a escolaridade e a profissão**

<b>Pais dos Cientistas Sociais Entrevistados</b>		<b>Nº</b>
<b>Escolaridade do Pai</b>	Até Fundamental Completo	10
	Ensino Médio	4
	Ensino Superior	4
	Pós-graduação	2
	Total	20
<b>Escolaridade da Mãe</b>	Até Fundamental Completo	10
	Ensino Médio Completo	3
	Superior Completo	4
	Pós-Graduação	3
	Total	20
<b>Profissão do Pai</b>	Comerciante/conta própria	8
	Profissional liberal	5
	Agricultura	4
	Funcionário público	2
	Não Informou	1
	Total	20
<b>Profissão da Mãe</b>	Dona de casa	8
	Profissional liberal	7
	Professora	4
	Não Informou	1
	Total	20

Fonte: Pesquisa direta através de questionários.

Analisando-se as profissões dos pais dos entrevistados, tem-se que a maioria (13) atua como comerciante/conta própria (8) ou profissional liberal (5). Vale destacar que 4 pais de entrevistados trabalham em atividades relacionadas à agricultura e apenas 2 são funcionários públicos.

No universo das mães dos entrevistados, verifica-se uma predominância de donas de casa (8) e profissionais liberais (7), sendo estes dois grupos os mais numerosos, representando 75% do total. Contrastando com o que se encontrou na análise da profissão dos pais, entre as mães, há a presença de professoras (4), sendo que destas apenas uma é professora universitária aposentada. Observa-se, portanto, que a maior parte dos pais e mães dos entrevistados não possui ensino superior completo e nem ocupações consideradas “intelectuais”.

Feita esta caracterização sócio-econômica dos cientistas sociais formados na Paraíba, buscar-se-á, nos próximos itens, apreender os fatores determinantes da escolha do curso de Ciências Sociais, assim como as primeiras impressões e vivências dos entrevistados durante suas formações. Aspectos estes que auxiliarão a apreender a existência de um possível *habitus* estudante de Ciências Sociais.

#### **4.2 Fatores determinantes da escolha do curso de Ciências Sociais**

Um primeiro passo para se apreender a visão de mundo dos cientistas sociais paraibanos e as nuances da influência do curso de Ciências Sociais na vida religiosa de seus egressos é recuperar, a partir dos depoimentos dos próprios cientistas sociais, a trajetória de vida anterior à entrada no curso. A idéia central, neste item, é

averiguar o quanto essa trajetória é capaz de influenciar suas escolhas profissionais, com destaque para a escolha do curso de Ciências Sociais. Deste modo, será possível compor um ponto de partida, caracterizando como o(a) entrevistado(a) chega ao curso, o que dá uma idéia possível dos aspectos componentes de seus *habitus* primários, e de como estes foram sendo modificados, principalmente seu conteúdo religioso, ao passarem a pertencer a um novo campo social.

A maioria dos entrevistados ressaltou mais de um motivo para escolher o curso de Ciências Sociais. No entanto, foi possível identificar e recortar aquele mais determinante em cada caso, com base na ênfase que era dada na fala de cada um. Algumas categorias agrupam as respostas: a influência de amigos ou pessoas próximas; a militância política e participação em movimentos sociais; o interesse e preocupação com questões sociais; o interesse pelas disciplinas e o conteúdo da área de Humanas; o contato anterior com as Ciências Sociais; a não aprovação em outro curso e a baixa concorrência. Assim, a distribuição das motivações se deu da forma expressa na tabela 6, abaixo.

**Tabela 6**  
**Os motivos da escolha do curso de Ciências Sociais**

<b>Motivos da escolha do curso</b>	<b>Nº. Entrevistados</b>
Influência de amigos ou pessoas próximas	2
Militância na política e participação em movimentos sociais/ Interesse e preocupação com as questões sociais	8
Interesse pelas disciplinas e o conteúdo da área de Humanas	2
Contato anterior com as Ciências Sociais	2
Não conseguiu entrar em outro curso e Ciências Sociais foi segunda opção/ Baixa concorrência no vestibular	4
Influência da família em parceria com outros fatores	2

Fonte: Pesquisa Direta

Destacar-se-ão primeiramente os aspectos comuns. Todos os entrevistados, com exceção de dois, ingressaram no curso via vestibular e tendo o curso de Ciências Sociais como primeira opção. Outro ponto em comum diz respeito à não influência familiar na escolha do curso – apenas dois entrevistados ressaltaram a influência da família como determinante na escolha do curso de Ciências Sociais, mas, mesmo assim, associando-a a outros fatores, como a busca de uma visão crítica da sociedade, o gosto pela pesquisa social e o interesse por questões sociais. Alguns depoimentos são ilustrativos a este respeito.

A família não influenciou minha escolha, meus pais sempre me deixaram livre para eu escolher a profissão que eu quisesse. Claro que havia, principalmente por parte de meu pai, uma certa idealização com as profissões mais tradicionais, como medicina, direito. Mas ele nunca chegou e disse para mim, eu gostaria que você fosse médica e advogada, inclusive quando prestei vestibular e disse que ia fazer para Ciências Sociais, ele só quis saber que curso era esse. E depois sempre me apoiou em tudo. (Entrevista 3)

Muito pelo contrário, pelos meus pais eu teria seguido a carreira do Direito, que era o sonho de meu pai, ter uma filha advogada. Quando eu disse que iria fazer vestibular para Ciências Sociais, ele quase ficou doído, até porque havia um certo estigma com relação ao estudante de Ciências Sociais naquela época. (Entrevista 13)

Em nada, minha família não influenciou a minha escolha. Na vontade deles eu teria feito algum curso na área de saúde, de preferência medicina ou odontologia. (Entrevista 10)

O meio familiar não interferiu na minha escolha em cursar Ciências Sociais, até porque o sonho deles era ter um filho doutor, seja lá em que área do conhecimento fosse. (Entrevista 7)

Não, o meio familiar não influenciou na minha escolha por Ciências Sociais. Posso dizer que até dificultou um pouco, pois no início questionaram bastante o fato de eu ter escolhido este curso. (Entrevista 14)

O meio familiar não interferiu em nada, foi indiferente. Meus pais nunca interferiram diretamente na escolha profissional dos filhos; eles exigiam disciplina, estudo e que fôssemos aprovados e conseguíssemos nos formar. Não havia nem mesmo aquela pressão, comum nas famílias, para que os filhos escolham um dos cursos tradicionais, como Medicina, Direito ou Engenharia, apenas ficava num plano da idealização, mas nunca forçaram nenhum de nós para seguir tal ou qual caminho. (Entrevista 6)

Essa fraca influência da família pode vir a denotar, pelo menos no caso das Ciências Humanas, que o peso familiar na escolha da profissão está cada vez mais sendo reduzido, ou porque a família historicamente vem deixando de desempenhar alguns papéis que lhe eram característicos, ou por consequência da emergência de uma maior liberdade individual de escolha, que não se restringiria apenas à da profissão, mas que se estenderia inclusive para outras esferas da vida social – e a religião é uma delas.

Também é bastante significativo o certo equilíbrio entre os outros fatores condicionantes da escolha do curso de Ciências Sociais, com exceção do item militância política e participação em movimentos sociais que, em comunhão com o interesse e a preocupação com os problemas sociais, aparecem como justificativa por parte significativa do total dos entrevistados. Isto pode ser sintomático da permanência da representação clássica das Ciências Sociais, vista como um saber ligado, de forma direta ou indireta, às questões político-ideológicas e à mudança social, seja revolucionária ou reformista.

Queria entender e interferir, um pouco mais, nas coisas e achei que o curso de Ciências Sociais seria o curso mais próximo da militância. Naquela época pensávamos que era possível mudar o mundo. Foi um dos grandes motivos que me levou a fazer o curso, que foi a minha primeira opção (Entrevista 17)

Na época, no início de 1980... eu acho que foi 1979, quando eu estudava... foi mesmo um compromisso militante. Eu participava de movimentos que existiam na época, Movimentos de Anistia, Movimentos Comunitários de Campina Grande e a vontade de fazer Sociologia veio um pouco daí, pois era um curso que estava ligado a tudo isso; uma vontade de encontrar ou construir explicações para os problemas, e de poder interferir conscientemente neles. (Entrevista 19)

Outro aspecto importante diz respeito à baixa presença daqueles que escolheram o curso de Ciências Sociais como segunda opção<sup>65</sup>. Isto talvez seja explicado pelo recorte empírico da pesquisa - os profissionais formados - pois aqueles que entram no curso tendo-o escolhido porque não passaram em outro curso, que foi sua primeira opção, raramente continuam e conseguem concluí-lo. Diversos fatores contribuem para isso, mas o fato mais significativo é o abandono do curso depois de um semestre, para tentar novamente o vestibular no curso em que não foi aprovado. Salvo aqueles que durante este período se identificam com curso e decidem, mesmo conseguindo ser aprovado em outro, cursar ambos. Mas o curso de Ciências Sociais, para estes, passa a ter uma importância menor que o outro curso, que na maioria das vezes é o curso de Direito, o que ocasiona várias conseqüências.

Apesar de uma fragmentação no que diz respeito às razões para a escolha do curso, alguns fatores se repetem e se caracterizam como aqueles que mais incidem

---

<sup>65</sup> O Curso de Ciências Sociais do campus I de João Pessoa, nos anos iniciais de sua existência, teve como característica a alta taxa de alunos que não tinham escolhido o curso como primeira opção – cerca de mais de 50% em cada ano de ingresso -, fato que se refletiu no alto grau de evasão registrado nos primeiros anos de seu funcionamento. Esta situação só modificou-se a partir 2001, quando, pela primeira vez, mais de 90% dos alunos que entraram no curso o escolheram como primeira opção.



sobre os futuros cientistas sociais, e dentre esses, estão a militância política anterior e a participação em movimentos sociais, assim como o interesse e preocupação pelos problemas sociais. Estes fatores se demarcaram como significativos na escolha do curso de Ciências Sociais. O que, como ressaltado acima, vem reforçar um estereótipo de que o cientista social necessitaria ligar o exercício teórico-reflexivo com uma práxis política.

#### **4.3 Primeiras impressões e vivências no curso**

Neste item, para analisar as impressões e vivências dos entrevistados durante o período em que cursavam Ciências Sociais, os entrevistados serão separados em três grupos, de acordo com o ano de formatura. Cada grupo representa respectivamente um recorte espaço-temporal bem específico, marcado por características sociais, econômicas, políticas, geracionais e culturais bem particulares. Dos vinte entrevistados, cinco concluíram o curso na década de 1980 (1983-1988); sete formaram-se nos anos 1990 (1991-1999); e oito tornaram-se cientistas sociais na primeira metade da primeira década do século XXI (2000-2005).

O primeiro grupo, composto de cinco entrevistados que se formaram na década de 1980 (entre 1983-1988) e o segundo, com sete entrevistados que se formaram na década de 1990 (entre 1991-1999) são compostos, à exceção de um, por alunos do curso de Ciências Sociais do campus II da UFPB, localizado na cidade de Campina Grande. Este dado possibilita verificar se aconteceu alguma

mudança no perfil do curso neste período e a forma como esta foi apreendida e influenciou sobre a formação dos indivíduos que ali concluíram sua graduação.

Um aspecto comum ao primeiro grupo, os formados entre 1983-1988, é o fato de que todos escolheram cursar Ciências Sociais como primeira opção, motivados pela militância anterior, pelas preocupações com os problemas sociais, ou participação em movimentos sociais. Portanto, tinham uma idéia preconcebida do curso, inclusive devido à intensa militância política. Depois dos primeiros contatos com as teorias e discussões, esse grupo ainda achava que já tinha um aprofundamento de sua visão sobre a realidade, como ilustra este depoimento:

[...] eu pensei que já sabia tudo, militante, já fazia muita coisa, muito moleque de 17, 18 anos, já fazia muita coisa e achava que sabia quase tudo. E quando eu cheguei na Universidade a minha primeira impressão, meu 1º ano de Universidade, eu já tinha [distorcido] o curso de Ciências Sociais. Lá em Campina, quando apontavam no quadro, eu fazia anotações, copiava no caderno e dizia “professor, desculpa, eu discordo”, achando que já sabia tudo. (Entrevista 19)

Mas todos compartilham a idéia de que, depois do impacto inicial comum à iniciação na vida universitária, o curso veio a responder às suas indagações anteriores, a melhorar o entendimento do mundo e deles mesmos, a iluminar e rever idéias e práticas anteriores etc.

De um ano pro outro teve uma mudança muito grande, aí é que eu percebi que não sabia quase nada. [...] Os debates teóricos, e houve muito debate teórico, [...] eu encontrava neles um momento muito empolgante para renovar as idéias, porque eu tinha muita dificuldade em renovação das minhas idéias (Entrevista 19)

[...] o curso veio no sentido de responder um pouco às expectativas que eu tinha com relação a um processo de descoberta. E respondeu. Eu sempre digo o seguinte: eu consegui me descobrir com o curso. Como

pessoa, eu sempre fui extremamente tímida, a experiência de trabalho em grupo, de discussões coletivas, foi que foi me retrabalhando. Passei a ser uma pessoa que me encontrei com o curso, que me encontrei com o país, com a realidade, enfim, com a leitura. (Entrevista 17)

Outro aspecto relevante característico desse grupo diz respeito à percepção do universo acadêmico, tanto no que se refere às matrizes teóricas presentes no curso, como no que diz respeito à representação social do estudante de Ciências Sociais.

Todos os entrevistados desse grupo foram unânimes em afirmar a predominância do marxismo, mesmo que este se apresentasse em toda a sua diversidade de correntes, como matriz teórica dominante.

Dentro do curso existia uma presença muito forte da vertente marxista. Mas, dentro do próprio marxismo, existiam posições completamente diferenciadas, por exemplo, uma vertente mais de renovação comunista, [...]; tinha-se uma posição de stalinismo [...] e posições ditas gramscianas por uma parte do professorado. (Entrevista 3)

Ao longo do curso, predominava o marxismo. Completamente. De linha marxista mesmo! Quase todos os professores, tanto da Política, quanto da Sociologia e da Antropologia, tinham uma orientação marxista. E era no marxismo que nós nos apoiávamos, tanto é que sempre se olhou com grande antipatia para Durkheim e os funcionalistas. Weber já não era tão mal visto, mas quem de fato respondia todas as questões era Marx. (Entrevista 6)

(...) Pela própria característica do curso, que era um curso com matriz marxista, então a gente acreditava muito que estava transformando o mundo. Isso foi muito importante na minha formação. Essa influência do marxismo era muito clara, [...] porque era a marca do curso. (Entrevista 17)

Esta predominância do marxismo como matriz teórica dominante teve um peso muito forte no delineamento de alguns aspectos constituintes do que

poderíamos chamar de um *habitus* estudante de Ciências Sociais do campus II da UFPB na década de 1980, e que perdurou ainda na década de 1990, só que não mais com a mesma força. O mais importante deles dizia respeito à necessidade de engajamento político do estudante de Ciências Sociais e a crença de que era possível mudar o mundo a partir da ligação entre reflexão teórica e ação política.

[...] Mas o momento era de se cobrar mesmo uma filiação teórica. Comigo ou em mim, aliás, isso funcionou de uma maneira mais flexível. A minha visão de participação política ela se deveu [sobretudo] ao fato de ter ingressado num curso de Ciências Sociais, [porque] havia uma premissa de ativismo político também, de você ter que exercer uma atividade política. Isso nos encaminhava principalmente para o movimento estudantil. (Entrevista 3)

[...] Havia a necessidade de participação, de militância política. Nós acreditávamos que podíamos mudar a realidade com nosso pensamento e nossas ações, isso nos fazia muito bons alunos! (Entrevista 6)

Essa postura foi possibilitada, e reforçada, pela conjuntura sócio-econômica, política e cultural da época. Como já visto, a década de 1980 foi um período de reavivamento político, marcado pela abertura, distensão e fim do regime militar, pelo surgimento dos novos movimentos sociais, do novo sindicalismo, da crítica ao modelo de desenvolvimento econômico que mostrava já entrar em crise. Havia uma nova efervescência no meio cultural, que se orientava pela busca de novas formas de expressão e comunicação e que tinha na contestação do modelo “pequeno burguês” de vida uma marca distintiva. Tudo isto teve um impacto profundo, e de certa maneira, contribuiu para a construção de um modelo de juventude que foi incorporado por alguns setores e discriminado por outros. Dentro do universo acadêmico, os cursos mais tradicionais não chegaram a absorver este modelo, mas

no âmbito das Ciências Humanas e, principalmente, das Ciências Sociais, ele foi incorporado, reconstruído e passou a caracterizar, interna e externamente, esse grupo. Como ressalta Novaes (1994), o estudante de Ciências Sociais passou a se definir por um tipo específico de conduta que estava ligada ao consumo de uma “*cesta de produtos culturais*”. Fazia parte desta “cesta” uma forma específica de se vestir, de se relacionar afetivamente, de linguagem, de literatura, de música etc. que podia e devia ser experimentada, isto é, um verdadeiro *habitus*, no sentido dado por Bourdieu, como um conjunto de predisposições corporais. E este *habitus* estudante de Ciências Sociais foi muito marcante para esse grupo que vivenciou o curso no campus II da UFPB, pois, tendo-o como referência, construíram uma representação social do curso e do estudante de Ciências Sociais que abarcou todo o universo acadêmico.

[...] Éramos conhecidos como maconheiros, rebeldes, hippies, que vivíamos de festas e transas, onde a liberação, em todos os sentidos, era permitida. Como também revolucionários, rebeldes mesmo! Então eu tive que sofrer esse estigma durante todo o curso, até porque meu cabelo era enrolado, eu usava roupas leves e largas, sandálias de murim, aquele estilo mesmo dos anos 1980, não me depilava... Isso aí era eu e boa parte de meus amigos. E também, naquela época, mulher beber, tomar cana, era algo muito mal visto, e eu bebia cachaça com limão e caldo de peixe e fumava. Então, todos esses estereótipos eram direcionados a mim e a meus contemporâneos. O curso de Ciências Sociais era pensado como o curso dos marginais, dos desviantes, daqueles que fogem à regra da boa conduta, do bom comportamento. É como se as Ciências Sociais fugissem de todo padrão, fossem de fato desviantes em todos os sentidos.” (Entrevista 6)

(...) Eu me encontrei logo, pois me identifiquei com o pessoal da época que cursava Ciências Sociais. Um grupo que se vestia diferente, que lia coisas diferentes, que pensava diferente, que gostava das mesmas músicas, como, por exemplo, Chico Buarque, Vinícius, Pink Floyd. (Entrevista 14)

No entanto, as predisposições integrantes desse *habitus* estudante de Ciências sociais não atingiu a totalidade dos estudantes e foi também responsável pela construção de um estigma que, só a partir dos anos 1990, foi sendo gradativamente superado: o de enxergar o estudante de Ciências Sociais como sujo, vadio, maconheiro, libertino etc.

[...] não posso dizer que essas características fossem compartilhadas por todos os estudantes do curso; pelo contrário, era uma parcela dos estudantes que assim se comportava, mas esta parcela foi responsável pela criação de um estereótipo do estudante de Ciências Sociais para o restante da universidade. E isso criou uma certa discriminação em relação ao curso e ao estudante de Ciências Sociais, que era visto como o maconheiro, o sujo, a sapatão, a bicha ou a puta! Hoje em dia isso já foi superado!(Entrevista 17)

É importante ainda frisar que, dentro desse conjunto de predisposições componentes desse *habitus*, encontrava-se uma forma específica de perceber e se relacionar com a religião. Devido também à predominância do marxismo como matriz teórica dominante, a adesão a algum tipo de religiosidade era vista com algo negativo e aqueles que professavam publicamente tal preferência sofriam discriminação.<sup>66</sup>

Eu nunca fui igrejeira, apesar de ser católica e de freqüentar a igreja de vez em quando. E quando entrei na universidade as discussões me levaram a questionar algumas de minhas crenças religiosas. Mas na esquina do grude <sup>67</sup>existiam algumas pessoas religiosas, e eu ficava intrigada me perguntando como elas conseguiam fazer essa separação,

---

<sup>66</sup> No item sobre religiosidade retomaremos esta questão.

<sup>67</sup> A esquina do grude foi nome que se deu a um espaço que era ocupado por um grupo de estudantes que viviam muito juntos, grudados, daí a conotação grude, que não tinha ligação direta com a sujeira. Eram pessoas que compartilhavam formas comuns de se vestir, de pensar, de agir, de sentir etc. Este grupo, segundo um dos entrevistados, também foi responsável pela criação de todo um movimento cultural que marcou o campus II da UFPB na década de oitenta e, em especial, o curso de Ciências Sociais.

ou ligação, não sei! E essas pessoas sofriam uma carga pesada de discriminação! (Entrevista 6)

O segundo grupo, que compreende aqueles profissionais formados na década de 1990, já passou a apresentar um perfil diferenciado com relação ao grupo anterior em vários aspectos. Primeiro, percebe-se que do total de 07 formados, apenas um escolheu Ciências Sociais como primeira opção em seu primeiro vestibular, os outros 6 só procuraram o curso depois de experiências universitárias anteriores ou por não haver passado para o curso que desejava inicialmente. Segundo, já não assimilaram, como o grupo anterior, a necessidade de exercer algum tipo de militância política, direcionando-se mais para as atividades de iniciação à pesquisa como bolsistas.

[...] Eu nunca participei da militância estudantil, porque, na verdade, me preocupei mais com minha formação acadêmica e fui atrás logo depois do primeiro ano do curso, de me filiar a algum grupo de pesquisa. E também, quando entrei na universidade, eu trabalhava, então a minha convivência era mais no período da aula. (Entrevista 10)

[...] Eu não tive nenhuma militância política, eu não me envolvia, eu assistia minha aula e ia embora pra casa. No segundo semestre, eu fiz a seleção do PET de Antropologia, passei e fui bolsista até o final do curso. (Entrevista 9)

Também é visível, no discurso de todos os componentes desse grupo, uma percepção ainda da presença do marxismo como matriz teórica dominante, só que já matizada pela concorrência com outras perspectivas teórico-metodológicas, com maior expressividade das análises compreensivas de viés weberiano e das teorias antropológicas. Talvez essa perda de força do marxismo, em conjugação com os

impactos das mudanças ocorridas durante a década de 1990, possam ajudar a compreender esse desligamento entre a necessidade de ligação entre a reflexão teórica e prática política.

A Antropologia era mais aberta do que a própria Sociologia. As contribuições do antropólogo são muito importantes para evitar uma tendência, que anteriormente foi dominante, a marxista, que no meu período continuava dominante, mas não com um domínio absoluto. Ela começou a receber pequenas perfurações de alguns professores, que introduziram Pareto, Parson, Simmel e a escola de Chicago, que ninguém imaginava estudar. E aí começou a se ver Weber e não pelas linhas do marxismo; então foi um grupo de professores jovens que contribuíram para essa abertura. (Entrevista 7)

No entanto, é perceptível a presença do *habitus* estudante de Ciências Sociais, só que agora já não mais se coaduna com as perspectivas, posturas e comportamentos daqueles que adentravam o universo do curso, como acontecia com a maior parte da geração da década anterior. Este *habitus* passou a ser percebido como algo negativo, como um estigma de que era preciso libertar-se, para assim, construir uma nova representação do estudante de Ciências Sociais. Daí a maior parte deste grupo não aderir às formas de se vestir, de se relacionar, de pensar etc. que eram características e até então definiam o estudante de Ciências Sociais. Isto gerou conflitos que se expressaram, dentre outras formas, em discriminação mútua.

O CA de Ciências Sociais era chamado de esquina do grude, porque era um povo altamente irreverente em tudo, desde o jeito de se vestir até os hábitos de higiene e tinha uns hippies que estavam na cidade e não tinham onde se hospedar e ficavam lá, feito hotel. Era um ambiente que, como o nome dizia, era sujo, chegava a ser sujo, então foi uma coisa que me assustou muito. Na verdade, eu acabei, dentro do curso, criando um grupo à parte, eu mais umas outras meninas. A gente se dava bem com todo mundo, mas não compactuava com o mesmo estilo de ser, nós éramos as caretas do curso, aquelas que nunca usaram



maconha, que não bebiam, que também não participavam de política estudantil, eram totalmente apolíticas. Era só pra estudar mesmo, era PET, eram as pesquisas, então era uma clientela um pouco comportada. Os da chamada esquina do grude participavam, eles tinham uma participação ativa em sala de aula, mas eles não levavam o curso tão a sério, não tinham tanto compromisso, não estavam preocupados com nota, então era um povo que não tinha bolsa, não participava das pesquisas, dos projetos. Na época eu tive bolsa, praticamente minha vida toda de universidade eu tive bolsa de estudo. (Entrevista 8)

Parte-se agora para a análise do último grupo. Este grupo, em sua totalidade, formou-se no curso de Ciências Sociais do campus I da UFPB, localizado em João Pessoa. Como visto anteriormente, o curso de Ciências Sociais de João Pessoa é um curso novo, criado em 1994 e tendo sua primeira turma formada apenas em 1999. Portanto, já nasce num contexto bem específico, de crise dos paradigmas explicativos e de diversidade teórico-metodológica. Isto irá marcar profundamente o curso, e um aspecto bem visível e presente nas falas dos entrevistados é a ausência de uma matriz teórica dominante, como era visível no curso de Campina Grande.

O universo intelectual do curso era muito variado, então eu notei que havia escolhas específicas de cada um dos professores, mas que não era algo impositivo sobre os alunos. Eles não faziam questão de impor uma determinada matriz ideológica. Até porque não existia nenhuma dominante (Entrevista 4)

Eu não percebia que os professores tivessem filiação a uma corrente teórica dominante. Eu participei dois anos do CA de Ciências Sociais, [levada pelo] mesmo interesse em participar como estudante. Eu achava importante, para o aluno de Ciências Sociais, ter uma prática política. Logo no início do curso eu tive um interesse muito grande na área de Política. Depois que eu comecei a pesquisa do PIBIC, foi que eu me voltei para a Antropologia (Entrevista 15)

Outro aspecto interessante é a não percepção da existência estruturada de um *habitus* estudante de Ciências Sociais. No entanto, alguns já conseguiam visualizar algumas predisposições que deveriam ser incorporadas e fazer parte da

conduta e comportamento de um aluno de Ciências Sociais. Dentre estas disposições, a que mais se destaca é a participação, ou militância política, principalmente no movimento estudantil.

Quando entrei no curso sofri, de certa forma, uma pressão no sentido de ter uma participação política, tanto é que fiz parte do CA de Ciências Sociais por um ano, mas depois abandonei, quando comecei a fazer parte de um projeto de pesquisa cujo tema me interessava. (Entrevista 13)

[...] claro que percebi alguns estereótipos com relação ao estudante de Ciências Sociais, tipo a forma de se vestir, o gosto musical, o tipo de literatura etc. Mas isso não era bem estruturado, quero dizer, não exercia uma coerção. O que era mais forte era a exigência de que tivéssemos uma posição política dita de esquerda e que participássemos, militássemos no movimento estudantil. De início eu participei, mas depois saí fora, aquilo não era minha praia! (Entrevista 5)

A presença não estruturada de um *habitus* estudante de Ciências Sociais no curso do campus I, em João Pessoa, talvez possa ser creditada à juventude do curso e à conjuntura na qual ele foi criado. Mas, mesmo sem se fazer presente de uma forma mais determinante, que se manifestaria de forma coercitiva, percebe-se que existia um conjunto de bens culturais e simbólicos que eram aceitos e que se desejava consumir e havia aqueles que não eram aceitos e que deveriam ser evitados. E isso, de forma direta ou indireta, tinha a capacidade de modelar as práticas e representações dos indivíduos, imprimindo-lhes um novo jeito de ser, que ou reforçaria aspectos já presentes em sua personalidade, ou os transformaria.

Eu acho que se percebe no curso de Ciências Sociais como também em outros cursos aqui de Ciências Humanas. É uma forma de se vestir diferenciada, um estilo mais hippie e isso, não que seja uma pressão, mas pouco a pouco a gente é estimulado pelo meio, a estar, de certa forma, adquirindo também estes hábitos de se vestir de um jeito mais simples. Havia também influência nas formas de gostos, estilos culturais, programas. Determinados autores da literatura brasileira eram

estigmatizados, outros eram escutados em músicas. Inclusive na disciplina de Filosofia tinha uma professora que adorava Paulo Coelho, e que por isso passou a ser estigmatizada pelos alunos [...] Assim, de certa forma, existia um certo discurso, uma preferência por alguns autores e outros não. E, culturalmente falando, também há estilos de músicas que são inadmissíveis ao aluno de Ciências Sociais. Tipo o forró de plástico (enlatado), música sertaneja... Mas, por ter morado tanto tempo em Cajazeiras, e lá ter muito forró [...], então, aos poucos, eu fui levada a não gostar mais de forró, a valorizar outras coisas, um outro estilo. (Entrevista 12)

A aceitação ou não destes elementos se constituía em um dos fatores determinantes para a permanência e futura conclusão do curso, como fica claro na fala a seguir.

De uma certa forma sim. Eu acho que eu não vejo muito como coação não, mas como uma identificação: se você não se identificar com aquilo, sai. Eu digo isso, assim, analisando através das pessoas que entraram e das pessoas que permaneceram, porque, por exemplo, teve uma outra menina, eu estou lembrando agora, que entrou junto comigo e de repente ela deixou e foi pra Direito, porque os gostos não batiam, as pessoas iam pra lugares diferentes dos dela, ela ia falar do lugar que ela gostava e todo mundo ficava meio que tirando uma onda e tal. Então, de certa forma chega a ser uma coação. (Entrevista 11)

É importante ressaltar que, dentro deste conjunto de bens culturais e simbólicos, a adesão religiosa não era vista com bons olhos, ou seja, definir-se como possuidor de uma visão e prática religiosa era motivo de críticas, gozações e até exclusões de convívio.

Mesmo que eu não percebesse uma matriz teórica dominante no curso, havendo pelo contrário, uma pluralidade e diversidade muito grande de abordagens teóricas e metodológicas, a presença de certos gostos e preferências era bem visível e possuía um certo poder de conformação de nossos comportamentos e pensamentos. Um exemplo é a percepção que se tinha com relação ao pertencimento religioso. Se assumir enquanto membro ou fiel de alguma religião se configurava como um comportamento não digno de um verdadeiro cientista social, passível de

uma série de punições, dentre elas até a exclusão da pessoa do convívio grupal. Fato que pude presenciar que aconteceu com alguns alunos que assumiram e defenderam suas visões de mundo religiosas. (Entrevista 5)

Assim, pelo acima exposto, percebe-se que, apesar das diferenças de gênese e desenvolvimento dos dois cursos de Ciências Sociais da Paraíba, existe em ambos um modelo pré-construído de condutas, comportamentos e pensamentos que conformam um *habitus* estudante de Ciências Sociais<sup>68</sup>, que compreende, em seu interior, uma forma específica de apreender e se relacionar com o fenômeno religioso.

---

<sup>68</sup> É importante frisar que, como demonstrado no texto, este *habitus* encontrava-se bem mais estruturado e perceptível no curso do campus II de Campina Grande do que no curso do campus I de João Pessoa.

## Capítulo 5

### RELIGIOSIDADE E CIÊNCIAS SOCIAIS: TRAJETÓRIAS

Este capítulo está dividido em três partes, onde se objetiva, inicialmente, discutir como foi a vivência religiosa dos entrevistados no período da infância, adolescência e início da juventude, antes de entrarem no curso de Ciências Sociais. Em seguida, analisa-se de que forma o fato de cursar Ciências Sociais alterou sua visão e prática religiosas. Por último, busca-se recuperar como se processou a relação dos entrevistados com a religião após o término do curso e durante o transcorrer de suas vidas.

#### 5.1 A religiosidade antes da entrada no curso de Ciências Sociais

No que diz respeito à religiosidade no âmbito familiar dos entrevistados, durante o período da infância e adolescência, percebe-se uma predominância do catolicismo. Do total dos vinte entrevistados, dezesseis declararam-se oriundos de famílias católicas, mas de um catolicismo não praticante, tradicional. Enquanto isto, apenas três se disseram oriundos de famílias protestantes, todos de denominações históricas. Apenas um entrevistado declarou-se oriundo de família atéia.

No que diz respeito ao contingente de origem católica, dos dezesseis entrevistados, quatro deles, durante a infância e adolescência, tiveram alguma

forma de participação em atividades religiosas, tipo coral, EJC (Encontro de Jovens com Cristo), trabalhos caritativos comunitários e participação nas atividades cerimoniais da igreja. Todos os que tiveram alguma forma de participação religiosa em sua infância e adolescência fizeram algum tipo de relação entre esta prática e a escolha de cursar Ciências Sociais. Pois, segundo alguns deles, tal prática, principalmente os trabalhos assistenciais e caritativos, os aproximavam, de alguma forma, da realidade de um conjunto da população que eles só conheciam, muitas vezes, através das taxas e índices estatísticos presentes nos livros de história e geografia. Este contato com uma outra realidade, mesmo que mediado pela religião, despertava neles uma série de questionamentos que, em sua maioria, iam de encontro ao discurso religioso, o que de alguma forma os impulsionava para obter explicações em outras instâncias produtoras de sentido.

(...) de certa forma, pode haver uma relação entre eu ter freqüentado um colégio confessional, ter participado de atividades religiosas e a escolha do curso de Ciências Sociais. No sentido de uma possível rebeldia, de busca de outras explicações para fenômenos sociais e culturais. (Entrevista 4)

Eu faço, sem dúvida, uma relação entre a minha vida religiosa e a escolha do curso de Ciências Sociais. Essa escolha, um dos motivos pra escolher, era pra entender mais essas contradições sociais, essas contradições entre a religião e o mundo. (Entrevista 8)

Há alguma relação entre minha experiência religiosa e a escolha do curso de Ciências Sociais. Tem sim, pelo seguinte, pela preocupação social que uma parcela da igreja tinha e ainda tem, que na época era mais forte. (Entrevista 14)

Com certeza há uma relação entre a minha formação religiosa e a escolha do curso de Ciências Sociais. A minha experiência nas ações comunitárias da igreja me fez despertar para os problemas sociais, e também me fez questionar muitas das explicações religiosas

tradicionais, me ligando por outro lado às correntes mais progressistas da igreja, principalmente as pastorais.

No entanto, como já indicado acima, este contingente de católicos que perceberam alguma relação entre sua formação religiosa na infância e juventude e a escolha do curso de Ciências Sociais representa um pequeno número: apenas quatro, do total de dezesseis, estabeleceram esta relação. A maioria não estabeleceu nenhum tipo de relação entre a formação religiosa e a escolha do curso.

Essa minha formação religiosa não teve relação nenhuma com a escolha de um curso de Ciências Sociais. (Entrevista 1)

Eu não faria nenhuma relação entre a minha formação católica, no seio da família e no colégio confessional, e a escolha do curso de Ciências Sociais. Não teve nenhuma relação. (Entrevista 8)

Eu não faria nenhuma relação entre minha formação religiosa e a escolha do Curso de Ciências Sociais. Esse meu afastamento da vida religiosa... (Entrevista 10)

Não teve nenhuma relação entre a minha formação religiosa e a escolha do curso de Ciências Sociais. Inclusive eu nem pensava nesse detalhe religioso. (Entrevista 12)

Eu não faria nenhuma relação entre minha formação religiosa e ter cursado Ciências Sociais. Meus questionamentos religiosos eram anteriores ao curso, mas a minha religiosidade não foi em nada acrescida por causa do curso; pelo contrário, ela foi bastante diminuída. (Entrevista 16)

Este fato também é percebido no conjunto daqueles oriundos de famílias protestantes, com exceção de um entrevistado, que percebeu uma ligação entre sua formação religiosa e a escolha do curso de Ciências Sociais.

Em parte, eu faria alguma relação entre minha formação religiosa e a escolha do curso de Ciências Sociais. Porque eu tenho interesse em conhecer um pouco mais da ciência, os conceitos da ciência, pra poder ter um conhecimento mais aprofundado e isso me ajudar de alguma forma no conhecimento da teologia, eu poder ter o conhecimento e argumentar em alguns casos, né? Ampliar o leque de conhecimento. (Entrevista 15)

Fato relevante é a existência de um único entrevistado que se declarou de família atéia. Para este, a escolha do curso de Ciências Sociais esteve ligada, de forma direta, a este caráter secular da educação familiar que ele recebeu, associado ao fato de seus pais serem professores universitários e militantes políticos de viés marxista.

A escolha do curso de Ciências Sociais, devido a essa predominância de uma atitude política ligada ao marxismo, foi muito forte. Acho que isso contribuiu de forma decisiva para a minha escolha do curso. E também para que, desde antes da entrada nele, eu nutrisse uma consciência secularizada do mundo. (Entrevista 13)

De todos os entrevistados, apenas dois perceberam a presença de algum tipo de sincretismo religioso no seio da família. Em ambos os casos, a trajetória reflete a forma clássica de sincretismo religioso no Brasil: catolicismo → espiritismo kardecista → religiões afro-brasileiras e não as formas difusas, que, segundo Novais (1994), caracterizam contemporaneamente o fenômeno do sincretismo no Brasil, principalmente entre os jovens universitários de Ciências Sociais.

Quase todos da minha família continuam católicos, exceto minha irmã que, depois de ter casado e após a morte do meu pai, mudou de religião junto com o marido, passaram a ser espíritas. Mas são uns espíritas



meio desmantelados, pois freqüentam tanto os centros, quanto igrejas católicas. (Entrevista 7)

Um último aspecto importante de ser ressaltado é o fato de que quase todos os entrevistados, com exceção de um, enfatizaram a importância da formação religiosa na infância e adolescência para a construção dos valores éticos, da moral e da personalidade do indivíduo. Isto fica claro nas falas abaixo.

Eu não credito essa formação religiosa como importante para a formação da minha personalidade, dos meus valores, da minha visão de mundo. Eu não consigo vincular uma coisa com a outra, apesar de a gente passar por todos os rituais, eu acho que era mais a tradição (Entrevista 10)

Eu acho que minha formação contribuiu no sentido de construir meus valores, minha personalidade, minha visão de mundo. Porque eu estava, durante toda a minha vida de estudante, num colégio de freiras, na posição de filha que via o pai fazendo promessa, indo à igreja (Entrevista 20)

Eu acredito que essa minha participação religiosa e militante, na adolescência, contribuiu para a formação da minha personalidade, dos meus valores, da minha moral. Eu acho, nesse período da minha formação, que a gente está se apegando às coisas (Entrevista 19)

Mas creio que é importante uma formação básica, religiosa, para a construção da personalidade, dos valores, da visão de mundo. Depois você termina fazendo suas escolhas (Entrevista 18)

Eu acredito que essa formação básica foi importante na construção minha personalidade, valores e visão de mundo. Porque [daí] vêm todos os valores que você aprende, então isso influencia muito na personalidade, na conduta moral. (Entrevista 15)

Eu acredito que essa formação foi importante para a formação da minha personalidade, do meu caráter, das minhas convicções éticas e morais (Entrevista 8)

Este dado ainda é melhor visualizado quando recortamos os entrevistados casados que têm filhos. Todos eles ressaltaram a importância de fornecer aos filhos

um contato com a religião, no caso a católica, como elemento estruturante dos valores éticos e morais, responsáveis pela constituição da personalidade. Este depoimento é exemplar:

Eu credito um valor muito alto à formação religiosa com relação à formação da moral, da pessoa, da ética pessoal, social e política. Eu dou um valor alto a isso. Tanto é que, quando fui procurar uma escola para meu filho, selecionei apenas escolas religiosas, porque acredito que são as melhores em todos os sentidos. Ele estuda em uma escola católica e está sendo educado dentro dos valores católicos, e isso é algo muito importante para a formação de sua personalidade. (Entrevista 1)

Em síntese, percebe-se que a religiosidade dos entrevistados antes da entrada no curso de Ciências Sociais reflete, em grande medida, os padrões mais gerais do comportamento religioso da população brasileira.

A não ser por um único caso, onde a formação secularizada teve um papel determinante na escolha do curso de Ciências Sociais, e dos quatro católicos que tiveram experiências de participação em atividades religiosas comunitárias, fato que lhes despertou para algumas incoerências e contradições do discurso religioso, os demais entrevistados chegaram ao curso com uma visão de mundo marcadamente influenciada pela formação religiosa adquirida no meio familiar. Verificar se essa visão de mundo continuará incólume ou sofrerá alguma modificação durante a formação em Ciências Sociais, será o objetivo do próximo item.

## **5.2 A religiosidade durante o curso de Ciências Sociais: rupturas e permanências**

A partir da análise das entrevistas, foi possível construir algumas categorias para enquadrar o conjunto dos discursos, com a finalidade de classificar e ordenar as falas a partir de pontos de intersecção. Assim, separamos o conjunto das entrevistas tendo como critério o fato de o curso ter ou não operacionalizado alguma forma de mudança na visão e prática religiosa dos entrevistados. Desta forma chegamos aos seguintes resultados: um primeiro conjunto composto por todos aqueles que experienciaram alguma forma de mudança nas suas visões e práticas religiosas, subdividido em três sub-grupos:

1) aqueles que já chegaram ao curso nutrindo alguma forma de questionamento a respeito da religião e o curso interviu no sentido de aprofundar estes questionamentos, ou gerar novos, o que levou estes entrevistados a um afastamento da religião;

2) aqueles que entraram no curso nutrindo uma visão e prática religiosa e o curso foi responsável pelo abandono e distanciamento destas;

3) aqueles que, por intermédio do curso, mudaram a forma de perceber o fenômeno religioso, mas não se distanciaram nem abandonaram a religião que professavam.

Num segundo conjunto, temos aqueles que dizem não ter sofrido nenhum tipo de mudança nas suas visões e práticas religiosas durante o período de suas formações.

Isto posto, parte-se agora para a análise de cada um dos sub-grupos que compõem o primeiro conjunto, composto por todos aqueles que vivenciaram alguma forma de mudança em suas visões e práticas religiosas. Este conjunto abrange a maioria dos entrevistados, 14 no total e, como ressaltado acima, compõe-se de três subgrupos.

No que diz respeito ao primeiro subgrupo, constituído pelos entrevistados que já nutriam alguma forma de questionamento sobre a religião e o curso foi capaz de aprofundá-los ou de gerar novos, percebe-se que este recrudescimento e emergência de novos questionamentos foi capaz de operacionalizar tanto um afastamento quanto a construção de uma visão bastante crítica do fenômeno religioso. Estes novos questionamentos e a construção dessa visão crítica foram possíveis de se formarem graças, principalmente, à presença marcante da matriz teórica marxiana<sup>69</sup> no curso de Ciências Sociais do campus II da UFPB, em Campina Grande, na década de 1980 e início da década de 1990. São justamente os entrevistados formados neste período aqueles que mais expressam uma conduta de aguçamento dos questionamentos anteriores e a construção de uma visão crítica de viés negativo a respeito da religião, como demonstram as falas abaixo.

---

<sup>69</sup> Na perspectiva marxiana, o fenômeno religioso é uma construção humana voltada, eminentemente, para a justificação e legitimação de um *status quo* historicamente definido, ou seja, um discurso ideológico que contribui para o aprofundamento do processo de alienação social.

Houve uma negação da religião, a partir desse referencial marxista. Plenamente. Os debates do curso de Ciências Sociais, principalmente com essa coloração muito forte do marxismo em suas várias tendências, me levaram a uma crítica religiosa. Ela já vinha se alimentando, como eu te disse, desde o segundo grau, com professores reconhecidos hoje na Paraíba, que foram professores meus e hoje são estrelas da universidade paraibana. Naquele momento a coisa era vista como uma alienação. Eu me lembro que no anos 1980 havia um movimento de caráter relativamente messiânico, em Campina Grande, que era o movimento das Borboletas Azuis<sup>70</sup>. Pra nós, aquilo era exatamente um absurdo e o exemplo de um monte miseráveis, do ponto de vista social e econômico, andando pelas ruas com determinados tipos de vestimentas, feito um bocado de beatos; então, pra nós, isso era apenas o reforço, o exemplo empírico do que Marx chamava de alienação ou de ópio do povo a partir da visão religiosa. (Entrevista 3)

Mas eu sei que [o curso] provocou e aprofundou questionamentos. Aprofundou uns e provocou outros. (...) Aí, quando eu entrei no curso de Ciências Sociais, entrei logo em contato com Marx, e isso foi determinante na construção de minha visão sobre a religião durante o curso. Então Marx foi aquele que disse: “isso aí [a religião] é o ópio do povo”, isso caiu como uma luva para mim e boa parte de meus colegas. E eu, de certa maneira, já tinha uma tendência a negar a religião em função de outros fatores que já relatei. E [teve] também a contribuição do PT[...]. Primeiro, o PT xiita do meu tempo, junto com as leituras de Marx. Aí, eu comecei a negar a religião. No curso, as leituras marxistas tiveram esse impacto, para a negação da religião. Durante o curso, isso não mudou não. Eu mantive esse mesmo posicionamento de crítica, de negação da religião. (Entrevista 7)

Além da contribuição do marxismo, que se fez notar principalmente nos entrevistados formados na década de 1980 e no início da década de 1990, a construção de uma visão relativista sobre os valores, costumes, sentimentos e idéias, propiciada pelos estudos na área da Antropologia, conjuntamente com o conteúdo

---

<sup>70</sup> Borboletas Azuis foi o nome dado a um movimento messiânico de cunho milenarista, fundado por Roldão Manguiera na cidade de Campina Grande (Paraíba). Roldão era o líder espiritual do centro espírita Casa da Caridade Jesus do Horto. Após uma revelação, onde afirmava ter recebido ordens diretas de São Francisco de Assis e do padre Cícero, passou a profetizar. Com o tempo, a Casa de Caridade tornou-se um centro de profecias. No dia 9 de junho de 1978, os integrantes distribuíram 10 mil folhetos entre a população, nos quais era previsto o fim do mundo por um grande dilúvio. A catástrofe começaria em 13 de maio de 1980, perdurando por cento e vinte dias. Somente as mulheres que se vestissem como Maria e os homens que se vestissem como os apóstolos seriam salvos. No dia estipulado inúmeros crentes, chamados de Borboletas Azuis (em virtude das túnicas azuis que utilizavam), esperaram ansiosos pelo fim do mundo, que não veio, o que operacionalizou o fim do movimento. Sobre este movimento religioso, ver: Consorte (1984).

das outras disciplinas, em especial a de Sociologia da Religião, componentes da grade curricular do curso, também exerceram uma forte influência no conjunto daqueles entrevistados que já entraram no curso nutrindo questionamentos sobre a religião. Esta influência foi responsável pela mudança na forma de os entrevistados perceberem o fenômeno religioso, que passou a ser visto como um fato social, uma instituição social, um construto humano determinado no tempo e no espaço e que, devido a sua natureza de instituição, cumpre algum tipo de função dentro do contexto social. A construção dessa visão contribuiu, a exemplo da influência do marxismo, para distanciá-los da religião, mas não operacionalizou a construção de uma visão crítica e negativa sobre a mesma.

Eu já possuía alguns questionamentos anteriores a respeito da religião, antes da entrada no curso de Ciências Sociais. Esses questionamentos foram em grande medida aprofundados e outros também apareceram. Isso contribuiu para um maior afastamento da religião. O marxismo contribuiu para isso, mas acho que ele sozinho não foi responsável. Além dele, o contato com as teorias antropológicas, com a idéia da diversidade cultural e com a de que a religião é uma construção social, portanto, uma instituição humana! Ou seja, Deus é uma criação humana! Isto alterou profundamente minha forma de ver a religião, pois essas idéias são muito fortes! (Entrevista 11)

A minha religiosidade não foi em nada acrescida por causa do curso; pelo contrário, ela foi bastante diminuída. É que eu comecei a questionar questões bíblicas, mitológicas, místicas mesmo, e faltou encontrar outras explicações não mais religiosas para as coisas da vida. Com certeza, o curso me levou ao afastamento da vida religiosa. No curso, talvez o que mais tenha contribuído para o questionamento dos determinantes de origem religiosa foram as leituras que a gente fez sobre Sociologia da Religião. Talvez, eu não tenho certeza, porque a gente começa a ver, principalmente com as leituras de Durkheim, que a religião é uma forma de classificação, que os homens acreditam em Deus, criam um Deus pra justificar, pra ordenar as suas vidas, e eu comecei a ver que a religião e que os deuses eram mais criações humanas do que o contrário. (Entrevista 16)

Os questionamentos em minha vida religiosa já eram anteriores ao próprio curso, provavelmente eles vieram a ser reforçados. O curso contribuiu para esses questionamentos e para um maior distanciamento

da religiosidade. Primeiro, [houve] o entendimento da historicidade das nossas relações, dos nossos fenômenos. É desses questionamentos que o curso de Ciências Sociais também traz, com a relativização de certas verdades, a questão da historicidade das religiões, das formas de governos, então talvez o curso de Ciências Sociais, com essas questões, tenha contribuído. É provável que uma visão mais laica e mais secular e histórica das relações humanas tenha sido uma das principais contribuições do curso. A religiosidade é uma construção humana e essa explicação da religiosidade reforçou esse meu afastamento. (Entrevista 4)

O curso não provocou novos questionamentos em minha vida religiosa. Estes questionamentos aí existiam. O curso enfatizou ainda mais esses questionamentos. Esses questionamentos começaram a existir a partir do ciclo cultural mesmo. Então, eu já tinha construído um certo questionamento a respeito do discurso religioso católico, mesmo como católica. O curso de Ciências Sociais potencializou. Não tenha dúvida. Tanto é que, como eu disse anteriormente, quando eu comecei, quando eu vim pra cá, eu senti que eu estava me afastando completamente [da igreja]. Esse discurso com relação à religião se tornava muito mais forte do que aquela minha trajetória na igreja, ou seja, eu não conseguia ter mais tanto interesse em estar ali. Se eu já questionava no momento em que estava envolvida e vivia essa experiência sobre relações de trabalho, imagina quando eu comecei a ter acesso a uma coisa muito mais ampla, que diz respeito à toda a população. No curso, o que foi decisivo para potencializar meus questionamentos sobre a religião foi um trabalho que eu fiz assim que cheguei na graduação, na disciplina de Introdução à Antropologia. Me foi pedida uma etnografia, então a professora pediu que a gente tentasse trabalhar dentro dessa etnografia, os conceitos que nós íamos trabalhar lá em Sociologia; o conceito de classe social. Naquele momento, a gente ainda não tinha nenhuma prática antropológica, nenhuma fundamentação teórica. [...] Era muito mais... você entrava em um determinado campo, em que você percebia um conjunto de desigualdades, de diferenciações, de explorações que, de certo modo, ficavam muito evidentes pras pessoas; então a gente deveria ir pra esses espaços e tentar conhecer como isso funcionava e descrever. Naquele momento, não era uma etnografia propriamente dita, mas um estudo antropológico, uma descrição... Eu lembro que eu fui pro Pedregal. [...] Eu nunca esqueço quando eu vi uma criança brincando numa fossa a céu aberto; ela dentro dessa fossa mexendo nas fezes. Eu olhei para aquilo ali, comecei a me questionar sobre a condição de vida daquela criança, o espaço em que ela vivia e as possibilidades que ela tinha. Que possibilidades você espera de uma criança que a ela é negada toda uma infância, que aquela mesma sociedade oportuniza para outros de forma tão interessante, cheia de entretenimentos, de alegrias, de prazeres, de oportunidades e uma criança que tava numa situação daquela, precisando de uma alimentação?. A partir de então, eu não aceitava mais esse Deus, eu não aceito esse Deus, que legitima uma desigualdade. Que Deus é esse que oportuniza riqueza, bens materiais, uma vida confortável, oportunidade de entretenimento, brinquedos, uma infância burguesa, oportuniza isso para poucos, em detrimento desse universo que eu estou vendo aqui? (Entrevista 11)

Partamos agora para analisar o segundo sub-grupo, composto por aqueles que entraram no curso sem possuir nenhum tipo de questionamento sobre a religião, ou seja, nutriam uma visão e prática religiosa<sup>71</sup> e o curso foi capaz de alterá-las, afastando-os da religião e desenvolvendo, neles, uma visão secular de mundo. Do conjunto dos entrevistados, apenas dois se enquadram nesta categoria, e suas falas denotam uma proximidade no tocante aos motivos ressaltados para tal modificação em suas práticas e representações, a saber: o contato com as teorias sociológicas e antropológicas que desmistificavam e traziam para o plano terreno, das relações sociais, a origem dos processos e fenômenos existentes na realidade social.

O curso provocou questionamentos na minha visão e práticas religiosas, teve um impacto grande! Até a entrada no curso, eu era uma católica não praticante, você sabe como é, né? Ia à missa aos domingos, em dias comemorativos, datas significativas, rezava ao ir dormir, essas coisas! Mas eu nunca tinha pensado, até então, numa origem que não fosse de Deus. Pensar isso mexeu muito comigo, pois nos faz questionar as verdades, os dogmas da religião, ou seja, nos faz desnaturalizar as coisas. Acho que isso mexe com todo mundo, ninguém sai da mesma forma que entrou! E o que contribuiu de forma direta para isso foi o contato e a discussão com as teorias no campo da Sociologia da Religião e da Antropologia (Entrevista 14).

Ao entrar no curso eu não possuía questionamento sobre a religião, como te falei, eu vinha de uma família católica, minha mãe e meu pai me levavam, junto com meus irmãos, à missa todos os domingos. Meu pai fazia questão da presença de todos! Quando eu me mudei para Campina Grande para estudar, fui morar na casa de uma tia minha, e lá também freqüentávamos a missa e em casa, vez por outra, eu a acompanhava na reza do terço. Quando eu entrei no curso, no primeiro semestre dei de cara com a Antropologia - e foi paixão à primeira vista. A Antropologia me fez perceber o caráter relativo de nossos valores e idéias, a entender que estes são construções sociais, e como tais são circunscritos a um determinado tempo e espaço. Isso mudou radicalmente a minha forma de ver o mundo, comecei a questionar meus valores, idéias e crenças, principalmente as minhas crenças religiosas. O que fez com que me distanciasse da religião. Mas em nenhum momento eu aceitei aquela idéia do marxismo da religião como

---

<sup>71</sup> Ambos os entrevistados definiram-se como católicos não praticantes antes de adentrarem no curso de Ciências Sociais.



ópio do povo. Acredito que a religião é um fenômeno social e como tal deve ser tratado. (Entrevista 9)

Assim, percebe-se em relação aos dois primeiros subgrupos que a formação em Ciências Sociais teve a capacidade de operar um duplo movimento: 1) o de um afastamento do discurso e prática religiosas; e 2) o de construção de um visão crítica, não necessariamente negativa, sobre a religião, onde esta passou a ser vista eminentemente como um produto de relações sociais determinadas histórica e socialmente. Portanto, uma visão secular.

Resta agora verificar o terceiro subgrupo deste conjunto, constituído por aqueles que, por intermédio do curso, mudaram a forma de perceber o fenômeno religioso e a religião que professavam, mas não a abandonaram. Dentro deste subgrupo, existem algumas características em comum entre os entrevistados: primeiro, o fato de todos se denominarem católicos e, segundo, o de que, com exceção de um, o restante teve algum tipo de participação em atividades religiosas antes de entrar no curso de Ciências Sociais. Esta participação possibilitou o contato com a estrutura burocrático-organizativa e com o funcionamento institucional do catolicismo, fato que lhes despertou o olhar crítico sobre muitos dos posicionamentos da igreja. No entanto, este olhar crítico não foi capaz de lhes afastar de um compromisso religioso.

Eu acho que existiam questionamentos anteriores sobre religião que o curso aguçou. E estes questionamentos nasceram da minha experiência na participação de movimentos ligados à religião católica. Só que eles nunca abalaram as minhas crenças. (Entrevista 9)

O curso provocou novos questionamentos na minha concepção religiosa, inclusive na própria questão de contestar ser católica. De contestar, de compreender, ler, conhecer a doutrina da igreja católica, de como ela professava a fé, do que a igreja é capaz de fazer em nome da fé. Mas mesmo assim, isso em nenhum momento abalou a minha crença. (Entrevista 8)

Um fato importante, que aparece nas falas dos entrevistados, parece ser o elemento responsável pelo não abandono de uma prática religiosa durante o curso de Ciências Sociais: o contato com uma corrente da igreja católica, a Teologia da Libertação, que lhes ofereceu a resposta para suas indagações e um modelo de prática religiosa que não se desvinculava da vida terrena e que tinha como objetivo principal a transformação da realidade das pessoas neste mundo.

O contato com as teorias sociológicas faz com que você passe a abominar essa prática da igreja! Mas depois você se deparava com a Teologia da Libertação. Foi o que me trouxe de volta pra igreja católica. Poder dizer: “Não, a fé que eu quero não é essa; é a fé da Pastoral da Terra que me conduz pro lado da transformação social.” Uma igreja mais progressista, uma igreja revolucionária. Igreja que está do lado do homem, não tentar subjugar-lo, submetê-lo. (Entrevista 8)

Ao entrar no curso eu tive a oportunidade de ter acesso à Teologia da Libertação, através de um professor nosso que era padre. Isso fez com que eu me aproximasse novamente da religião, fiquei muito vinculado à teologia da libertação. (Entrevista 19)

O único membro deste subgrupo que não teve participação em movimentos religiosos antes da entrada no curso de Ciências Sociais teve um percurso diferente dos demais. Inicialmente percebeu que o curso alterou de alguma maneira sua visão e prática religiosa, uma vez que antes de entrar no curso de Ciências Sociais a religião lhe fornecia um consolo e um alívio para suas angústias, o que durante o curso e, atualmente, não acontece mais. Algumas atitudes e comportamentos que

possuía antes já não são mais os mesmos. No entanto, ainda se define como católico e demonstra uma empatia muito grande pelos rituais desta religião, como fica claro em sua fala abaixo.

Eu acho que o curso provocou uma certa mudança em meu comportamento. Antes do curso, eu gostava de ir à igreja, gostava de ir à missa. Na época, eu saía de lá aliviada. Saía de casa tensa, ia à igreja e saía de outra forma e sentia isso. Hoje isso não acontece mais. Hoje, de vez em quando, eu vou ainda à igreja, principalmente quando estou em Cajazeiras; eu vou com meus pais. É muito mais pra acompanhar. Eu já não sinto mais essa sensação de relaxamento com eu sentia antes. Eu acho que isso foi um pouco o fruto dos conhecimentos, dos debates que a gente tem no curso em relação a essa questão da religião, debates tipo: razão, desmistificação... Tudo isso, de alguma forma, se contrapõe à estrutura da igreja, até nas atitudes de conformismo que eu tinha, eu já não tenho mais. Eu acho que continuo sendo católica, pelo fato de a igreja que eu frequento ainda ser a católica. Eu acho bonito ser católica, os rituais... Se eu casar na igreja, vai ser na católica; não quero nenhuma outra. Eu não creio em nenhuma outra religião; não tenho vontade de participar de nenhuma outra. (Entrevista 12)

Por último, resta falar sobre o conjunto daqueles entrevistados que chegaram ao curso professando uma prática religiosa e o curso não foi capaz de distanciá-los da religião que professavam. Do total dos 20 entrevistados, apenas 6 compreendem este conjunto. Analisando-o, foi possível perceber dois percursos bem demarcados, a partir dos quais criamos duas categorias que fossem capazes de englobar a todos.

A primeira categoria abrange aqueles que durante o curso não percebem um aumento nem diminuição de sua prática religiosa, mas passaram a ter uma visão diferente do fenômeno religioso, que foi se construindo a partir do contato que eles tiveram com as diversas teorias no campo das Ciências Sociais, marcado pela

consciência do caráter relativo de suas crenças e pelo respeito e tolerância para com a pluralidade de manifestações religiosas.

Em momento nenhum eu coloquei em suspensão a minha crença, a partir do curso. Eu fui muito mais tocada pela questão do conflito cultural, de descobrir que muito de nossas normas, preconceitos, regras, valores, são construções e que, portanto, não são coisas que devam ser naturalizadas. Isso criou em mim um sentimento muito profundo de respeito às manifestações, crenças, idéias e rituais diferentes. O curso de Ciências Sociais não provocou questionamentos na minha vida religiosa, com certeza não. Eu credito isso a essa minha formação religiosa e à minha postura conservadora. Nunca me senti desequilibrada e questionando minha crença a partir do curso. Nem o curso me levou a uma maior aproximação com a religiosidade. Também não, continuou no mesmo! (Entrevista 6)

O curso não me levou a construir questionamentos sobre a religião ou a religiosidade. Não houve mudanças na minha prática religiosa, ficou tudo estacionado, não chegou a mudar. Agora, o curso faz com que a gente comece a pensar diferente e a encarar as manifestações religiosas pelo lado da cultura. Essa posição sobre a religião desenvolveu-se a partir das aulas de Sociologia da Religião e mais outras duas disciplinas. Sei lá, eu adorava as aulas. E o que mais me chamou a atenção foi a [existência] das várias formas de religiosidade. E hoje, devido a uma diversificação muito grande, você pode escolher a que acha que é certa. Você vai estudar cada uma e ver que nenhuma é totalmente certa, mas acredito que o Deus para quem a gente ora é um só. (Entrevista 18)

A segunda categoria agrega aqueles que durante o curso perceberam um aumento da sua prática religiosa em concomitância com a ampliação e aprofundamento de seus conhecimentos sobre o fenômeno religioso.

O curso não provocou questionamentos em minha vida religiosa. Mas assim, eu me sentia um pouco angustiada, porque [...] tem alguns pontos que eu não concordava, devido a minha formação cristã, nas teorias. Por exemplo, na Antropologia fala-se, a própria ciência fala, numa criação do mundo via big bang; isso já é contra o que a bíblia fala, e eu ficava mais numa angústia em querer aprender um pouco mais e às vezes também quando aconteciam discussões teóricas em sala, não comigo mas também com outros colegas. Isso não me levou a ter conflitos, questionamentos com relação à minha visão anterior, de certa forma só fez fortalecer os conhecimentos que eu já tinha e me ajudou muito a ter um conhecimento mais amplo da coisa. O curso me levou a um aprofundamento maior da religião, no campo do

conhecimento. E tem me auxiliado muito na ampliação dos conhecimentos e também a ter mais firmeza, eu acredito. Não houve nenhum momento no curso em que eu tenha tido vontade de deixar a religião protestante e ir pra outra religião ou não ter religião nenhuma. Em termos religiosos, eu me defino, hoje, como protestante. Acho que quando eu entrei na universidade eu tive uma aproximação maior com a religião. Eu acredito que sim, pela convivência, pela forma de vida das pessoas que eu tinha na igreja, e pelo que eu fui conhecendo também, eu fui passando a acreditar mais, [teve] a questão da maturidade, também. (Entrevista 15)

Posso te dizer com certeza que o curso não fez com eu colocasse em questionamento as minhas crenças e práticas religiosas. Acredito até que durante o curso eu me aproximei mais da religião! As discussões em sala de aula me possibilitaram ampliar meus conhecimentos sobre a religião, o que eu acho que foi bom. A questão das diferentes formas de se relacionar com o sagrado, que eu pude ter acesso nas disciplinas de Sociologia da Religião e de Antropologia, foram importantes para que eu passasse a ver com outros olhos as religiões diferentes da minha. (Entrevista 01)

Percebe-se, pelo exposto acima, que a formação em Ciências Sociais foi capaz de alterar de alguma maneira a visão de mundo do conjunto total dos entrevistados, mesmo aqueles que não mudaram as suas práticas religiosas (apenas 6 do total de 20 entrevistados). Após o contato com o curso de Ciências Sociais, eles passaram a enxergar de forma diferente a realidade social.

### **5.3 A religiosidade pós curso de Ciências Sociais**

Será abordado, inicialmente, o conjunto constituído por aqueles que entraram no curso possuindo uma visão e práticas religiosas e este não foi capaz de alterá-las. Como exposto acima, este conjunto abrange dois contingentes, aqueles que não perceberam nem aumento nem diminuição de suas práticas e visão religiosas, mas passaram a enxergar o fenômeno religioso por outra ótica, e aqueles

que experimentaram concomitantemente um aumento de intensidade de suas práticas e uma modificação de sua visão a respeito do fenômeno religioso.

Com exceção de apenas um entrevistado<sup>72</sup>, que percebeu um aumento de sua prática e visão religiosa após a conclusão do curso de Ciências Sociais, todos os demais componentes deste conjunto mantiveram, de certa forma, inalteradas as práticas e visões religiosas construídas durante suas formações acadêmicas.

Percebe-se, no conjunto dos discursos, essencialmente do contingente dos católicos, que compreende quatro entrevistados, um certo afrouxamento em relação à prática religiosa, especificamente a coletiva, a frequência às missas e a participação em movimentos religiosos da igreja, que eram um elemento forte e marcante de suas práticas e visões religiosas no período de graduação.

Em termos religiosos, eu diria que continuo sendo uma pessoa religiosa. Eu acho, sempre achei que, para além das religiões, existe a experiência de Jesus Cristo, que hoje se discute se tinha família, se não tinha; isso tudo pra mim é secundário. Eu acho até interessante esse debate, mas a experiência dele, a referência é mais importante. Eu acho que os evangelhos continuam sendo uma referência importante e eu acho também que esse lado da transcendência é muito importante. Sinceramente eu não percebo nenhuma mudança em relação isso nos últimos anos, era e continuo sendo católica (Entrevista 17)

Diria que hoje continuo praticamente com as mesmas perspectivas e práticas religiosas. Só que ando meio relaxada em relação à prática, não tenho frequentado muito a igreja, mais por desleixo do que por falta de

---

<sup>72</sup> Este entrevistado relata em sua fala que, após um episódio de perda de um ente querido, teve sua prática e visão de mundo religiosa intensificadas, estas lhe serviram de suporte e justificativa para aquela situação, o que lhe permitiu, apesar do grande sofrimento, superá-la e retomar as suas atividades: “Eu acho assim, a experiência da morte é crucial na vida do indivíduo, nós somos uma pessoa antes de viver a experiência da morte e outra depois, o sentimento da perda, do que representa a morte, do que é você perder um ente querido... eu acho que a religião e a crença são um excelente instrumento de força, uma fuga mesmo, para você se proteger e superar o que são esses processos e o que eles significam. Hoje eu sou uma pessoa muito mais religiosa, após ter passado por essa perda, e se não fosse a misericórdia de Deus eu não teria superado essa perda, não teria feito as coisas que fiz após esse acontecimento”. (Entrevista 6)

tempo. Estou me enquadrando dentro do que se chama católico não praticante. Mas, em casa, rezo e faço minhas orações diariamente. (Entrevista 18)

Hoje, eu diria que continuo sendo católica, se for por questão religiosa, eu vou pra missa. [...] Eu acabo seguindo a doutrina, os rituais da igreja católica. Mas se você me perguntar a última vez em que eu fui à missa eu nem sei te dizer. Não tenho outros tipos de crenças em que eu acredite. (Entrevista 10)

No tocante aos dois entrevistados protestantes, estes continuaram tendo uma prática religiosa regular e suas visões religiosas pouco ou nada se transformaram, como se percebe nas falas abaixo.

Posso te dizer que minha religiosidade não mudou em nada desde que me formei. Continuo sendo protestante, e pautando minhas ações pelos princípios cristãos. Nós protestantes temos um “vetor” que é diferente mesmo do católico, porque ele (o católico) é muito flexível, vai ao culto quando quer! A gente não, temos um compromisso e uma prática encarada como um dever. (Entrevista 01)

Em termos religiosos eu me defino hoje como protestante, assim como eu era antes e durante o curso, só que hoje eu percebo que minha prática está mais alicerçada, entendo melhor muita coisa que antes eu não compreendia. Atualmente participo de um grupo na igreja que é responsável pelo programa de alfabetização dos moradores de uma comunidade aqui perto de casa, além de também participar do grupo de teatro e do coral, posso te dizer que tenho uma prática religiosa intensa. (Entrevista 15)

Essa regularidade nas práticas e visões religiosas não é compartilhada pelo conjunto mais amplo dos entrevistados, composto por aqueles que de alguma maneira mudaram, durante o curso, a forma de vivenciar e perceber a religião. Com exceção de um entrevistado que voltou a possuir uma prática religiosa, aproximando-se novamente da religião, todos os demais entrevistados mantiveram-

se, até o momento, distantes da religião, embora com posturas predominantemente mais flexíveis.

Eu casei apenas no civil, não tenho filhos ainda, minha esposa está grávida. Eu não colocaria impedimentos à educação religiosa do meu filho. Agora, motivá-lo, incentivá-lo, de forma alguma faria isso. Da formatura pra cá, não houve nenhum momento ou algum problema de ordem política ou pessoal que me fez me aproximar da religião. Minha posição religiosa não variou de lá para cá... Hoje eu me definiria como agnóstico, certo? Completamente agnóstico. Não aberto a nenhum tipo de religião, seja institucional ou não. (Entrevista 4)

Eu diria que, assim, em termos religiosos, eu não tenho religião nenhuma, sou agnóstica, basicamente, mas eu tenho crenças, que não são necessariamente religiosas. Eu acredito não em Deus, mas eu acredito que exista algo, uma força, uma energia que dite algumas coisas, sabe, mas eu não acredito em um deus personificado, nem na bíblia, nem na religião. Eu não tenho nenhuma prática religiosa, nem interior, nem privada. Não rezo. Eu tenho tendências, por exemplo, eu tenho costumes, na verdade. Tem 15 anos, enfim, é muito tempo, então geralmente eu me pego falando “Graças a Deus”, “se Deus quiser”, mas é mero costume, assim, é da boca pra fora, é hábito lingüístico (Entrevista 11)

Hoje, com relação à religiosidade, continuo me definindo como sem religião. Não sou atéia, mas não tenho ligação com nenhuma religião. Poderia me colocar como não religiosa, mas não necessariamente como sem crença. Eu não sei... é muito complicado. Eu não acredito nesse Deus que todo mundo diz... Mas existe alguma coisa na natureza, é uma crença bem mais forte do que a gente. Muita gente procura uma religião pra [resolver] a questão da moral, mas no fundo não praticam não; acho que ficam só na superficialidade. (Entrevista 13)

Hoje, do ponto de vista religioso, eu sou a-religioso, mas sou teísta. Não frequento igreja, a não ser por formalidade convencional de família . [...]. Eu não tenho religião mas não sou ateu. Sou um teísta não religioso. Na educação do meu filho, eu não passo preceitos religiosos, mas reforço os que a avó dele passa. Eu digo que aceite, que pratique efetivamente, que reze, mais pra que a coisa não complique a cabeça dele. A religiosidade [pode ser] importante para a formação moral da conduta dele, da personalidade dele. Não faz mal que ele tenha uma visão, como ocorreu com a minha própria trajetória, que ele vá, por iniciativa própria ou por estímulo indireto meu, absorvendo outras formas de ver a realidade. Em nenhum momento na minha vida eu senti a necessidade ou a falta de uma adesão religiosa. Sinceramente, não. Embora tenha mantido uma certa curiosidade com a ascendência judaica de onde provém minha família, que vem desde a avó da minha avó. Houve a curiosidade, mas não necessariamente a adesão. Curiosidade de quem quer ver a genealogia. (Entrevista 3)



Eu comecei a relativizar mais, embora não pertencesse, nem pertença a nenhuma igreja, a nenhuma organização, a nenhum grupo. Eu comecei a perceber que eu posso ser muito mais religioso através dos laços que eu estabeleço com as pessoas, com a família, com o mundo. Isso serve. Ninguém é santo; há sempre umas contradições que estão vinculadas à religião, aí você vai mudando, vai amadurecendo e vai até compreendendo o porquê das pessoas procurarem a religião, mesmo que você não procure. Aí, se me perguntarem hoje: “Você é ateu?” eu diria: “Sou um ateu não praticante”. Eu tenho minhas dúvidas a respeito, mas, ao mesmo tempo, não tenho nenhuma certeza da não existência [de Deus] O que contribuiu para essa releitura?. Engraçado... do ponto de vista mais coletivo, a crise do socialismo me fez....[pensar]. Mesmo que o socialismo estivesse totalmente equivocado, em alguns setores da sociedade, no plano mundial, eu sempre olhava pra ele e dizia assim: “Mas ele é uma referência, é uma alternativa.” E isso, de certa forma, me deixou desorientado. Fazer o que? E agora? Vou pensar o que? Mas, por outro lado, me abriu pra novas lutas, certo? Houve esse impacto que eu até pensei em voltar; pensei, mas não voltei a ter um encontro com a religião. Agora, um outro fato fundamental, foi o nascimento da minha filha, porque eu pensava o seguinte: se você não vai pra religião, você vira niilista é ... qual sentido da vida? A vida é isto; o que está vivendo. Eu posso morrer amanhã, eu posso morrer depois e não tem muita importância. Aí, quando ela nasceu, houve uma reviravolta. Não que eu abrisse os braços pra religião, não é isso. Mas eu passei a ver a vida mais religiosamente. Dá um novo sentido à vida. Não é que eu fosse escatológico, mas assim, minhas reflexões, isso estava bem nos meus horizontes, que isso não pode ser destruído, não tem muito sentido as coisas, aí ela quebrou um pouco. Agora, a vida tem sentido; eu posso sentar, eu posso comungar com outras pessoas, eu posso reorientar a minha existência, porque tem alguém no mundo que está dando esse sentido. Não casei no religioso; casei só no civil. Agora, se você perguntasse há 10 anos, 15 anos, se eu me casaria no religioso, eu não casaria, nem amarrado, nem que viesse o Papa. Hoje, mesmo sem ser católico - porque não sou católico – mas por ter aprendido a compreender e respeitar as diferenças, e mesmo achando o ritual meio chato, eu iria com prazer à igreja e casaria de paletó e gravata. (Entrevista 7)

No entanto, tal como demonstram as falas acima, que expressam como este contingente dos entrevistados se define hoje em termos religiosos, é possível perceber uma relativização das posturas mais críticas e negativas a respeito do fenômeno religioso. Nenhum dos entrevistados encara mais a religião como “ópio”, como falsa consciência, ou seja, como alienação. As visões estão mais complexas, pois mesmo que sejam capazes de perceber o caráter ideológico intrínseco do discurso religioso, percebem que ele não se reduz apenas a isto, que ele também é

um forte instrumento de construção e manutenção de identidades e um forte produtor de sentidos sociais. Isto talvez possa ser compreendido se levarmos em consideração a questão do amadurecimento intelectual, fruto do exercício da profissão, que permite o contato com uma gama maior de interpretações dos fatos e fenômenos sociais e a vivência de momentos de rupturas onde o discurso religioso tem muito a dizer, como é o exemplo da morte.

A fala de um dos entrevistados é bastante esclarecedora no que diz respeito ao vácuo de sentido que emergiu, principalmente no campo intelectual, após a derrocada da experiência do socialismo real, que representava uma alternativa, uma verdadeira utopia, ao modelo capitalista de sociabilidade e produção. Este vácuo levou boa parte destes profissionais a trilhar dois caminhos bem distintos: 1) a de uma postura niilista; e 2) a da adesão a alguma forma de religiosidade. Esta fala também nos traz outro elemento interessante, que é o peso das relações familiares, principalmente o desempenho das exigências do papel de pai, na reconstrução de nossos valores e forma de encarar e perceber a vida.

No tocante à única entrevistada que teve um movimento efetivo de retorno à religião, ela retornou à igreja e passou a ter uma prática mais efetiva, tanto é que se reconhece hoje como católica praticante. E ressalta, como motivos principais para esse retorno, as várias experiências de perda de entes queridos, a influência de amigos ligados à igreja e o contato com os movimentos comunitários da igreja, as pastorais principalmente.

Teve momentos específicos após o curso, de alguma mudança na minha vida cotidiana ou de uma mudança mais ampla no contexto da sociedade, que fez com que eu retornasse à religião. Morte de amigos, de pessoas da família, que fazem com que você procure, digamos, no que você vê como mundo agora, daquelas teorias, tudo, e você procura um reforço espiritual e não tem. Você não sente, aí encontra, por incrível que pareça, na igreja católica. Foi meio enviesado meu retorno para a igreja católica. Um amigo do mestrado começou a me dar umas coisas para eu ler: evangelhos, leituras católicas... E eu li e achava aquilo tudo interessante, porque era muito confortante, atribuía sentido a muitas coisas. Um amigo meu que é do movimento do Folclorare e da Carismática. Tem Chiara Lubich, uma italiana que tem um Movimento Internacional de Solidariedade, inclusive tem cidades na Itália em que pessoas do mundo inteiro vão lá, fazer um trabalho junto com a igreja. Alguns amigos meus influenciaram também para essa minha volta à Igreja [...] E hoje, eu me definiria como católica. Praticante. Eu tenho que ser, mas é difícil. Minha vida é muito corrida. Mas eu frequento a igreja regularmente, além de participar de algumas atividades comunitárias ligadas a ela. Onde a minha sogra mora, tem uma igreja que a gente está fundando lá; vai fazer uns 3 anos; [...] a gente construiu tudo, tentando montar as pastorais... Hoje as pastorais acontecem: idosos, infância missionária, crisma, tudo. Aí, eu estou de novo, de 3 anos para cá, muito envolvida com essa história da igreja de novo. Na época da graduação, eu tinha uma empatia maior com um catolicismo mais progressista; mais, assim, de estar querendo utilizar a igreja para promover transformação social. Mais nesse sentido de tentar conscientizar as pessoas, de utilizar a igreja como canal de diálogo, de mostrar que elas podem melhorar, promover projetos que ajudem a comunidade, essas coisas. (Entrevista 20)

Constata-se assim que, na trajetória de vida após o curso de Ciências Sociais, a quase totalidade dos entrevistados permaneceu com uma prática religiosa quase que inalterada em relação ao período de suas formações. Contudo, no que se refere à visão a respeito do fenômeno religioso, torna-se claro o abandono das posições mais extremadas e negativas e a adoção de uma postura centrada numa perspectiva de relativização, o que lhes permitiu apreender melhor o campo de gravitação em torno do qual a religião, como instituição social, desempenha suas funções em um contexto de modernidade.

#### **5. 4 Visões de mundo contemporâneas dos entrevistados, com ênfase na religião**

Neste item será abordada a forma como, atualmente, se encontram as visões de mundo, especialmente no que se refere à questão da religião, dos entrevistados. Esta questão compreendeu a última parte do roteiro de entrevista e se estruturou a partir de duas indagações centrais: 1) como percebiam o processo de transformação do campo religioso, principalmente no Brasil, marcado por um recrudescimento da diversidade que estaria propiciando a consolidação de uma situação de pluralismo religioso; e 2) se concordavam com a tese de que o mundo estaria vivenciando um processo de dessecularização, ou desencantamento.

Segue-se, na exposição e análise das falas dos entrevistados, a ordem acima exposta, nas abordagens feitas sobre o tema. Em relação à primeira questão, foi possível construir três categorias a partir das respostas dos entrevistados. A primeira abrange aqueles que percebem as transformações recentes no campo religioso brasileiro como algo extremamente positivo, uma vez que estas estariam contribuindo para reforçar os valores da liberdade individual de escolha e de crença e a tolerância, possibilitando assim, a constituição de uma sociedade mais democrática.

Eu acho maravilhoso, porque, antigamente, você não tinha esse leque de escolhas, então tinha por obrigação se enquadrar numa religião, você acabava aceitando muitas coisas que não eram o que você acreditava; você se alienava muito. Agora não; com esse leque mais amplo, você pode escolher a religião pelo que se identifica mesmo e, se não se identifica, vamos arrumar outra religião. (Entrevista 2)

Então, percebo que esse processo traz para o indivíduo a possibilidade de ele ter mais opções pra escolher o que é melhor pra ele, isso é muito positivo. Ao mesmo tempo, isso gera uma maior competitividade no campo religioso, porque você passa a ter “n” religiões, “n” conceitos, o que vem a quebrar com a hegemonia de alguns discursos religiosos, o que também é bom. Acredito que essa maior autonomia levou a um maior processo de pluralismo no sentido da democratização do espaço religioso. E, por tabela, da sociedade como um todo. Portanto, vejo isso de forma positiva. Como eu falei, o indivíduo hoje pode escolher. (Entrevista 15)

Eu acho muito positivo o fato de a igreja católica estar perdendo espaço atualmente, e de que este espaço esteja sendo ocupado por outras religiões, pois isso permite a criação de uma situação mais plural, gera também um aumento de liberdade e autonomia do indivíduo no que diz respeito a suas escolhas. Todo esse processo, acredito, leva a sociedade a se tornar mais madura, a despertar para práticas que são fundamentais, no meu entender, para o aprofundamento da democracia, como é o caso do respeito a formas diferentes de crença e de expressão. (Entrevista 19)

Eu acho isso um processo que vem contribuindo para o aprofundamento dos valores necessários para o desenvolvimento da democracia. Estamos numa de banirmos algumas ações, como o preconceito e intolerância, e eu acho que as pessoas devem ter escolhas, nada pode ser impositivo. Eu abraço demais essa opção, eu acho que é positiva. (Entrevista 20)

A segunda categoria de entrevistados é composta por todos aqueles que percebem as recentes transformações no campo religioso como positivas, pois estas estariam contribuindo para uma maior democratização da sociedade, mas ao mesmo tempo, percebem a natureza cada vez mais mercantilizada que o fenômeno religioso vem adquirindo na contemporaneidade. Esta mercantilização progressiva da religião estaria sendo responsável pela corrosão dos verdadeiros princípios da fé, segundo este conjunto de entrevistados.

Sobre o atual quadro de crescente diversidade e pluralismo religioso no Brasil, eu vejo assim, por uma lado é algo bom, pois democratiza a sociedade e dá uma autonomia maior ao indivíduo em termos de exercer suas escolhas, mas por outro lado é ruim, pois o que se percebe é o predomínio de um comércio religioso! A gente deve respeitar as escolhas dos outros, mas eu acho que é uma deformação dos conceitos religiosos, da fé... Muitas religiões se aproveitam para tirar vantagem,

quantos pastores não constroem suas mansões em cima da crença das pessoas? Mas, apesar disso, é sempre salutar você poder perceber a abertura maior para a expressão de diferentes formas de relação com o sagrado, esse lado é positivo. (Entrevista 14)

Essa questão da multiplicidade de seitas e igrejas que nós temos hoje, essa pulverização religiosa principalmente no Brasil, nos últimos vinte anos, [...] por um lado é boa, porque eu acho que descentraliza muito um pensamento, tornando a sociedade mais plural, mas por outro lado vem gerando uma acirrada competição entre as religiões, que tem contribuído para a mercantilização da fé. Isso chega a ser muito mais alienante, e eu não acho isso positivo! (Entrevista 11)

A gente vê que houve uma explosão de novas religiosidades, novas crenças, novos ritos que configuram um novo panorama que a gente poderia dizer que invade o Brasil, caracterizado principalmente por essa multiplicidade e diversidade no aspecto religioso. É uma situação complicada essa, eu acho, porque tem dois lados dessa história, eu vejo por dois lados: um deles é que, hoje em dia, o indivíduo tem mais liberdade para escolher que religião quer professar, e até escolher não professar nenhuma, isso é muito positivo. Mas por outro lado, a religião vem gradativamente perdendo muito de seus aspectos constitutivos, pois cada vez mais vem se tornando um comércio. (Entrevista 10)

A terceira categoria compreende os entrevistados que não apreendem as transformações recentes com bons olhos, pois percebem que, apesar da aparência de que estaríamos passando por uma processo de aguçamento e aprofundamento dos valores democráticos, o que os fatos e fenômenos em sua essência demonstram é a expansão da lógica capitalista, via penetração desta no universo simbólico da religião, ou seja, a transformação da religião em uma mercadoria que, para ser passível de circular, precisa despertar o desejo dos consumidores; daí as diversas instituições religiosas estarem se dedicando tanto à construção de novas formas de atingir um público cada vez maior.

Hoje, temos essa diversidade, essa pluralidade dentro do campo religioso. Alguns estudiosos dizem que a religião é uma questão individual; a pessoa pode aderir a uma religião ou ela pode pegar elementos de várias religiões e formar a sua própria religião particular,

como se estivesse num grande supermercado e fosse retirando elementos das prateleiras. É o que efetivamente vivenciamos. Vivemos profundamente uma crise de valores, uma crise de paradigmas, eu chamo de uma crise de valores o que efetivamente o Ocidente está vivendo. Essa crise é colocada pela forma de manipulação que o capitalismo, ou o capital, exerce sobre a natureza, gerando a destruição ambiental e, ao mesmo tempo, a mercantilização da vida. (...) Esse mundo do universo simbólico é usado de maneira também mercantilizada. As religiões aderem ao canal da comunicação televisiva como mecanismo de difusão de sua mensagem, talvez muito mais por uma pressão de mercado de bens simbólicos, como diz o próprio Bourdieu, do que na verdade por um mecanismo que possibilita, como justificam eles, uma ampliação maior da difusão da mensagem da fé. O que eles realmente desejam é a ampliação do espaço que ocupam no campo religioso. Em outras palavras, temos a transformação da religião em uma mercadoria. O bem simbólico ele se depura do jeito que a mercadoria precisa ser bem enlatada e a lata precisa estar brilhando. Ela precisa aparecer como um fetiche, tanto quanto ocorre com o bem simbólico propriamente dito. (Entrevista 3)

A impressão que se tem é que as religiões funcionam como pequenas empresas, são empreendedoras de Cristo. Numa leitura weberiana, a gente poderia dizer que são um mercado de bens de salvação. E se for uma leitura marxista, é obedecer à lógica de mercado, né? É a mercantilização da religião. É o que se tem observado. Agora, eu volto a uma questão anterior; essa nova forma de religiosidade que se adequa ao marketing e à propaganda e que as pessoas vão lá até porque muitas religiões prometem dar prosperidade, bem-estar, ela é um produto. Um produto. Você está comprando o espaço no pós-morte; você está comprando através da sua religião, o seu carro, seu bem-estar social, seu sucesso, seu status, bem dentro de uma realidade concreta. (Entrevista 7)

Também são percebidos, por este conjunto de entrevistados, dois aspectos bastante característicos da dinâmica interna e externa ao campo religioso atualmente, tendências essas já observadas por Berger em seu clássico *Dossel Sagrado*, que é o recrudescimento da competição intra-religiosa, dentro o próprio campo religioso e, extra-religioso, ou seja, entre a religião e as outras instituições produtoras de sentido.

Forma-se, na verdade, um elemento de pluralidade do mercado produtor de bens simbólicos: você tem as diversas religiosidades, você tem a indústria cultural e você tem a escola, todas em luta pela conquista de maior reconhecimento e poder social para afirmar seus discursos. A religião está numa disputa, no sentido de um significado

catalisador para o mundo e está em competição, concorrendo com outras instâncias. Concorre na medida em que aparece como concorrente tanto externa, com relação a outros bens, como internamente, devido à sua fragmentação interna. (Entrevista 4)

Concomitantemente, a religião cada vez mais passa a se apresentar como uma questão de escolha individual, que diz apenas respeito ao âmbito da vida privada das pessoas, pouco ou quase nada afetando a esfera das relações públicas e sociais, mas como expressões, sem dúvida, da racionalidade capitalista.

Ela aparece, para esse indivíduo efetivamente individualizado do mundo capitalista, como um produto a mais, do [mesmo] jeito que ele tem que optar por um quilo de arroz orgânico ou não, pelo tipo de verdura que ele vai consumir. Ele também vai consumir um bem simbólico tendo como referencial a si mesmo, a sua subjetividade exacerbada, enquanto centro que vai ser o que faz a escolha dos produtos que estão sendo ofertados. (Entrevista 4)

As religiões estão se individualizando cada vez mais. E bem dentro da lógica do mercado. É como se as pessoas estivessem dentro de um grande supermercado de bens simbólicos, e fossem colocando no carrinho aquilo que lhes apraz, de acordo com seus desejos e interesses mais privados. Podia se afirmar que isso é o exemplo mais claro do grau a que chegou o processo de mercantilização das coisas, das pessoas e das relações, levado a cabo pelo capitalismo. (Entrevista 7)

Percebe-se, a partir do exposto acima, um fio condutor que une os diversos discursos dos entrevistados, apesar das diferentes formas de perceber este recorte da realidade que é o fenômeno religioso. Este fio condutor diz respeito à percepção, de parte significativa dos entrevistados, da constituição de um campo religioso plural e extremamente competitivo, ou seja, da formação de um mercado de bens simbólicos, concomitantemente à transformação da religião em uma mercadoria, que passa a ser objeto da escolha individual a partir dos interesses e desejos



privados dos consumidores. Tais visões indicam a afirmação de uma visão secular do fenômeno religioso.

No entanto, quase todos os entrevistados, com exceção apenas de dois, foram categóricos ao afirmar que estaríamos vivendo um momento de retorno do sagrado, de reencantamento do mundo. Numa primeira observação, isto parece ser contraditório com o conteúdo do discurso anterior, mas, olhando mais atentamente, percebe-se que não. Pois ao afirmarem que as pessoas estão procurando mais a religião, os entrevistados são capazes de perceber que estas o fazem devido ao momento de crise geral dos valores modernos, que tinham como alicerce a idéia de ciência ligada ao progresso. A perda ou abalo na crença na ciência, assim como a perda ou enfraquecimento dos ideais socialistas, se constituíram em fatos que geraram uma profunda brecha de sentido na vida dos indivíduos, e essa brecha precisava ser preenchida, e é exatamente a religião que vai fazer isto. Só que a religião agora aparece secularizada, atada à lógica das relações capitalistas de produção.

As pessoas estão numa busca incessante por respostas, porque a ciência não deu as respostas que elas queriam e as respostas que a ciência deu não eram satisfatórias. Eu penso muito nisso, por mim. Então, na necessidade, que isso é uma consequência do capitalismo, eu acho o individualismo faz com que as pessoas se sintam sozinhas e, de repente, como dizia o próprio Marx, “Deus é uma criação do homem para fortalecer, para entender a força além dele próprio” (...) Então, há essa busca incessante, até de você realizar, de buscar respostas que você não encontra hoje em dia, que você perdeu nesse mundo cão, individualista, que atropela tudo, em que os valores são destruídos, em que instituições básicas como a família, como a própria escola, hoje não valem mais nada. A sociedade está bem desestruturada. E as pessoas, sempre com necessidade de retorno disso e a religião oferece muito isso; ela oferece conforto espiritual. Trocando em miúdos, seria a paz interior, paz consigo mesmo. Ela traz essa paz, esse conforto, mais do ponto de vista de suprir essas necessidades individuais (Entrevista 8)

Sobre a possibilidade de as transformações na economia, na política, na cultura, nas ideologias dominantes levarem a uma busca de maior religiosidade, de reencantamento do mundo, eu acho que tem muito a ver. Às vezes pode ser isso mesmo. Eu acho que as pessoas sentem a necessidade de se apoiar em alguma coisa e esse lado espiritual é importante na vida. E a religião supriria essa necessidade, principalmente devido ao declínio das utopias de libertação, de autonomia, que levariam à construção de uma sociedade melhor. Isso influenciaria as pessoas a recorrerem novamente à religião pra explicar, na vida, suas angústias. Até pra sentir esse alívio a que eu me refiro mesmo, mas é em sua grande maioria uma busca individual. (Entrevista 12)

Eu acho que estamos passando por um momento de reavivamento da fé, de ressacralização. Pois o avanço tecnológico e científico não foi capaz de resolver os problemas que afligem a humanidade, como era esperado. Isto fez com que as pessoas, num mundo cada vez mais racional, ficassem perdidas e a religião passou novamente a ser um discurso capaz de suprir essa carência de sentido. (Entrevista 14)

Enfim, eu acho que tudo é reflexo do momento atual em que a gente vive e dessas crises paradigmáticas que fazem com que a gente recorra, de certa forma, ao sobrenatural, ao espiritual, passando a acreditar ou de certa forma a cultivar mais essa questão. Isso levou as pessoas a procurarem mais a religião. Mas acho que tem a ver também com esse mundo, com esse momento mais mundializado, mais globalizado, midiaticizado, que faz com que as religiões hoje se adequem à lógica do mercado, até a própria igreja católica, né? A gente vê padres cantores. A gente assiste os canais religiosos, nas TV's por assinatura, e a gente vê tudo vendido, tudo consumido ou passível de ser consumido, o discurso, as tendências físicas, as óticas corporais das pessoas que estão falando, enfim, o chamamento religioso (Entrevista 17)

Portanto, a visão de mundo dos cientistas sociais, no que se refere à religião, congrega elementos que servem de argumento para afirmar que, independentemente de terem ou não uma prática religiosa, percebem o fenômeno religioso como algo secularizante.

Chama a atenção, contudo, na maioria dos depoimentos, a permanência da crítica ao capitalismo como responsável por este estado de coisas, o que, de certa forma, indica que as abordagens críticas do fenômeno religioso, durante o curso,

marcaram significativamente a formação dos cientistas sociais, a despeito de suas opções religiosas pessoais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou apreender as possíveis *afinidades eletivas* entre o curso de Ciências Sociais e a formação de uma visão de mundo secular, a partir da recuperação da trajetória de vida, com ênfase no percurso da vida religiosa dos entrevistados antes, durante e após suas formações profissionais no campo das Ciências Sociais. Para tanto, apoiou-se no conceito de *habitus* estudante de Ciências Sociais visando configurar as especificidades dos entrevistados e se estruturou, em capítulos específicos, os elementos teórico-históricos necessários à abordagem do tema, norteando-se pelas questões orientadoras do estudo.

A pesquisa abrangeu profissionais formados no estado da Paraíba, no período compreendido entre 1980-2005. Os seus principais resultados, que serão retomados/sintetizados a seguir, representam uma interpretação alicerçada no recorte teórico utilizado e nos diversos condicionamentos a que o autor estava submetido no momento da análise. Depreende-se, pois, que se trata de uma dentre diversas formas analíticas possíveis. Neste sentido, pode-se considerar que o trabalho fica em aberto, e que estas considerações finais devem ser encaradas como ponto simultâneo de chegada e de partida. Ponto de partida, sob a perspectiva de que novas investigações e novos atores possam vir a contribuir para um maior aprofundamento e compreensão do tema trabalhado. Ponto de chegada, conquanto representa uma síntese provisória, fortemente influenciada pelas questões norteadoras da pesquisa e pelo suposto básico adotado.

Isto posto, será feita agora a retomada dos elementos mais significativos do estudo empírico realizado.

A análise das entrevistas teve como suposto básico a existência de uma relação de *afinidade eletiva* entre o curso de Ciências Sociais e a formação de uma visão de mundo secular, ou seja, que as Ciências Sociais se constituiriam em um agente importante do macro-processo de secularização. Tal suposto fundamenta-se na literatura que concebe a Secularização como um processo progressivo, mas não linear, complexo e intrincado de deslocamento da religião de sua posição axial como instância produtora de um sentido globalizante, responsável pela integração social, para a esfera das relações privadas. Processo este que, dependendo do espaço geográfico e das características histórico-culturais, processar-se-á de forma variada, em rapidez, profundidade e características. Este deslocamento, que significa declínio da religião, isto é, perda de poder, *status* e retração de seu campo de atuação, é representado, de forma explícita, pela separação, e posterior autonomização, das diversas esferas formadoras do social em relação à religião – processo que é potencializado pelo surgimento e institucionalização das Ciências Sociais. Este deslocamento também se verifica pela transformação da religião em um item de mercado, um bem ou serviço que, apesar de suas peculiaridades, passa a sofrer os mesmos condicionamentos a que estão submetidas todas as outras mercadorias, produtos que são das ações humanas. Além de ficar a mercê das escolhas individuais.

Os entrevistados, antes da entrada no curso, tinham experimentado um processo de socialização onde a religião se configurava, na quase totalidade dos casos,<sup>73</sup> como elemento importante na formação de suas personalidades e visões de mundo. Tanto é que, quando questionados sobre a importância desta na formação dos valores morais e éticos de um indivíduo, quase todos confirmaram que a religiosidade é considerada fundamental. Vale ressaltar que aqueles que tiveram uma formação religiosa mais ativa, marcada por uma participação em movimentos religiosos coletivos, apontaram a influência desta experiência como co-determinante na escolha do curso de graduação em Ciências Sociais.

Durante a permanência no curso, percebeu-se que o conjunto dos entrevistados experimentou, de forma diferenciada, uma modificação na visão de mundo referente à religião. Contudo, isto não se refletiu, para alguns entrevistados, principalmente os que se denominaram protestantes e aqueles católicos que não nutriam antes do curso questionamentos sobre a religião, um afastamento ou desligamento da religião de origem. Chamou a atenção, inclusive, um caso em que o maior conhecimento do fenômeno religioso ensejou uma maior adesão e um aumento da intensidade de participação.

Outro elemento interessante é a percepção, que é mais forte nos entrevistados que se formaram no Campus II da UFPB (em Campina Grande), da existência de um conjunto de predisposições comportamentais, um verdadeiro *habitus*, que incluía uma “cesta de produtos” que deveriam ser consumidos e que

---

<sup>73</sup> Apenas um dos entrevistados não teve acesso, em seu processo de socialização na infância e adolescência, aos conteúdos do discurso religioso.

eram constitutivos da representação que se construiu, interna e externamente, sobre o perfil do estudante de Ciências Sociais. Tais predisposições incluíam uma forma específica de perceber e de se relacionar com a religião, caracterizada, predominantemente, pelo questionamento da influência marxista e mesmo, em alguns casos, pelo afastamento da religião. No entanto, é importante ressaltar que este conjunto de predisposições, este *habitus*, foi sofrendo modificações ao longo do tempo, devido às mudanças mais amplas no contexto histórico, sócio-econômico, político e acadêmico-ideológico, onde se observou, a partir dos anos 1990, uma redução relativa do peso do marxismo na formação dos cientistas sociais.

Na trajetória de vida após o curso, a maioria dos profissionais manteve o posicionamento referente à opção religiosa; entretanto, há relatos de uma mudança de postura frente à religião. O aspecto mais importante diz respeito ao abandono de uma posição crítica sobre o fenômeno religioso, compartilhada por alguns entrevistados, que o entendiam meramente como um processo alienante. Esta visão cedeu lugar, progressivamente, a uma perspectiva mais ampla e complexa do fenômeno religioso, onde este passou a ser encarado como uma construção/instituição humana que, no contexto da modernidade, passou a cumprir novas funções e experimentou transformações profundas na estrutura e configuração de seu campo.

Quando questionados sobre a forma que percebem atualmente o campo religioso brasileiro e o fenômeno religioso de uma forma mais ampla, as respostas denotam uma visão de mundo secularizada, pois percebem que, na modernidade, a

religião perdeu sua posição central de instância produtora de sentido, sendo lançada na esfera do âmbito privado e passando a ser encarada como um produto que vem a suprir necessidades estreitamente individuais. Com efeito, a religião é percebida, por todos os entrevistados, como uma questão eminentemente de escolha e identificação individuais, que tem na sua função soteriológica, sua razão maior de permanência.

É interessante destacar, nesta visão pós-curso, que a representação do povo brasileiro como sendo extremamente religioso existe e é atribuída, predominantemente, a fatores históricos e culturais remanescentes à nossa colonização. Esta diversidade é vista positivamente, por representar um arrefecimento do monopólio da igreja católica, mas tal visão é acompanhada, apesar do declínio das ideologias de cunho marxista, de uma crítica à racionalidade capitalista, responsabilizada pelo caráter de fetiche das religiões, vivenciadas como “mercadorias em supermercados”. Tal crítica transcende a realidade brasileira e um denominador comum se coloca, pelos entrevistados: a relação ciência-religião precisa e deve ser melhor investigada/encarada. Há um consenso no sentido de que a religiosidade hoje vivida preenche um vazio de valores, fruto da crise da modernidade e do próprio capitalismo. Mas este vazio também remete à questão da transcendência humana: quem somos? Para onde vamos, após a morte? Questões milenares, que continuam desafiando a condição humana.

Com efeito, podemos dizer que o curso de Ciências Sociais, no que tange à religiosidade, ensejou, simultaneamente, e de um modo aparentemente paradoxal, o questionamento da religião e a reafirmação de posturas religiosas que, de especial,



traduzem um maior desapego às práticas institucionais. A maioria dos entrevistados afirma crer na existência de uma divindade (seja que nome esta tenha), à qual se recorre nos momentos difíceis (doenças, mortes), e/ou que contribui para a formação de valores morais e éticos. Assim, o suposto básico deste estudo acabou sendo corroborado, em parte: se a formação em Ciências Sociais atualmente não leva necessariamente a um distanciamento ou negação da religião, possibilita, contudo, a construção de uma visão de mundo onde a religião é apreendida como uma instituição humana, com características específicas e respondendo a demandas constituintes do universo da vida privada. Em outras palavras, a religião, para o total dos entrevistados, não mais possui daquela capacidade de cobrir de sentido e significado a totalidade da existência humana. Com efeito, como ressalta Berger (1985), o “dossel sagrado” se desfez. E isto significa secularização. Secularização esta que pode ser explicada pela existência de *afinidades eletivas* entre a formação em Ciências Sociais e a construção de uma postura secular.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, M. P. *A ordem do progresso*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1990
- ALMEIDA, R. M. & MONTEIRO, P. O campo religioso brasileiro no limiar do século XXI: problemas e perspectivas. In: RATTNER, H. *Brasil no limiar do Século XXI*. São Paulo: Edusp, 2000.
- ARENAS, P. A. A carreira profissional dos bacharéis em ciências sociais da Universidade Federal do Ceará. *Humanidades e Ciências Sociais*. Vol.4, n° 2, 2002.
- AZEVEDO, F. A Sociologia no Brasil: o ensino e as pesquisas sociológicas no Brasil *Dicionário de Sociologia*. Porto Alegre: Editora Globo, 1974.
- \_\_\_\_\_. (Org.) *As Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1956.
- BARROS, R. S. Vida Religiosa. In: HOLANDA, S. B. (Org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. Vol.3 O Brasil monárquico: declínio e queda do império. 5ed. São Paulo: Bertrand, 1995.
- BASTOS, E. R. Gilberto Freyre e as Ciências Sociais no Brasil. *Estudos de Sociologia*, Ano 1, n° 1, 1995: 63-72.
- BEOZZO, J.O. Religião e Estado na história do Brasil. *Veredas*. Belo Horizonte, ano 1, n° 1, 2000.
- BERGER, P.L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*. Londres: Collins, 1980.

\_\_\_\_\_. The desecularization of the world. Washington: Erdmans, 1999.

BONELLI, M. *Identidade profissional e Mercado de trabalho dos cientistas sociais: as ciências sociais no sistema das profissões*. Campinas, 1993, 291p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Uniververidade Estadual de Campinas.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 8ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

\_\_\_\_\_. *Meditações pascalianas*. São Paulo: Celta, 1998.

\_\_\_\_\_. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco zero, 1983.

BRANDÃO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, A. & ZICMAN, R. (Orgs.) *Misticismo e novas religiosidades*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BRUCE, S. *Religion and modernization: sociologist and historians debate the secularization thesis*. Oxford: Claredon Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *God is dead: secularization in the west*. Oxford: Blackwell, 2002.

\_\_\_\_\_. *Choice e religion: a critique of rational choice*. Oxford: OUP, 1999.

CAMPOS, E. de S. *História da Universidade de São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1954.

CANIELLO, M. Os 25 anos da Pós-Graduação em Sociologia no Centro de Humanidades. *Raízes*. Campina Grande, Vol. 22, n. 01, p. 110-124, 2003.

CÂNDIDO, A. A Sociologia no Brasil. In: *Enciclopédia DELTA LAROUSSE*. Rio de Janeiro: Editora Delta s. a., s. d.

CAMURÇA, M. A. Religiosidade moderna e esclarecida entre os universitários de Juiz de Fora – MG. *Debates do NER*, n° 2, p.37-64, ago. 2001.

\_\_\_\_\_. Da “boa” e da “má” vontade para com a religião nos Cientistas Sociais da Religião brasileiros. *Religião e Sociedade*. Vol. 21, n° 1, p.67-86, abr. 2001.

CARDOSO, I. de A. R. *A Universidade da Comunhão Paulista*, São Paulo: Cortez, 1982.

CARDOSO, A.; PEREZ, L.; OLIVERIRA, L. Quem mora ao lado? O pecado ou a virtude? Um estudo comparativo sobre a adesão religiosa e política entre estudantes de ciências sociais e de comunicação da FAFICH/UFMG. *Debates do NER*, n° 2, p.65-102, ago. 2001.

COLOGNESE, S. A. A formação do campo sociológico no Oeste do Paraná. In: OLIVEIRA, M. (Org.) *As ciências sociais no Paraná*. Curitiba: Prottexto, 2006.

CONSORTE, J. G. Os Borboletas Azuis de Campina Grande: Um Movimento Messiânico Malgrado. In: \_\_\_\_\_; NEGRÃO, L. N. (Orgs.). *Messianismo no Brasil Contemporâneo*. 1ª ed. Vol.1 São Paulo: FFLCH/ USP - CER, 1984.

COULON, A. *A Escola de Chicago*. Campinas: Papyrus, 1995.

COSTA PINTO, L. A. *Sociologia e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

COX, H. *A cidade dos homens*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

CUIN, C. H.; GRESLE, F. *História da sociologia*. São Paulo: Ensaio, 1994.

DAL ROSSO, S. As condições de emprego e salário do sociólogo. *Série Sociologia*, n°23, Departamento de Sociologia-UNB, 1981.

DELLA CAVA, R. *Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro*, 1916/1964. *Estudos Cebrap*, 12, abril-junho 1975.

DOBBELAERE, K. *Secularization: a multi-dimensional concept*. *Current sociology*, n° 29, 1981.

\_\_\_\_\_. Toward a integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization. In: SWATOS, W.; OLSON, D. (Orgs.) *The secularization debate*. Lanham: Rowan & Littlefield, 2000.

DOWNS, A. *Uma teoria econômica da democracia*. São Paulo: Edusp, 1999.

DHURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FERNANDES, F. *A sociologia numa era de revolução social*. São Paulo: Zahar, 1976.

\_\_\_\_\_. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

FIGUEIREDO, V. *A ciência da sociedade*. XXV Encontro da ANPOCS, 2001.

FONSECA, A. B. *Secularização pluralismo religioso e democracia no Brasil*. São Paulo 2002, 261p. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo.

FRESTON, P. C. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Campinas 1993, 298p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.

\_\_\_\_\_. *Breve histórico do pentecostalismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Pentecostalism in Latin América and its implications for existing models of religion and modernity*. (mimeo), 2003.

\_\_\_\_\_. Um império na província: O Instituto Joaquim Nabuco em Recife. In: MICELI, S.(Org). *História das ciências sociais no Brasil*. Vol.1. 2ed. São Paulo: Sumaré, 2001.

FRIGERIO, A. *A desregulación del Mercado religioso y expansion de nuevas religions: uma interpretación desde la oferta*. XXII Encontro Anual da ANPOCS, GT Religião e sociedade, Caxambu, 1998.

\_\_\_\_\_. Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma? *Revista de Informações Bibliográficas em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n° 50, p 125-143.

GENTILI, P.; SADER, E. (Orgs) *Pós-neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

GUERRA, L. D. *Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião*. João Pessoa: Idéia, 2003.

GUERREIRO RAMOS, A. *Introdução crítica à sociologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

\_\_\_\_\_. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

GIUMBELLI, E. A. *O fim da religião: controvérsias acerca das seitas e da liberdade religiosa no Brasil e na França*. Rio de Janeiro 2000, 350p. Tese (Doutorado em Antropologia). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

IANNI, O. A crise dos paradigmas na sociologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n° 13, jun. 1990.

\_\_\_\_\_. *Sociologia e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

\_\_\_\_\_. *A sociologia e o mundo moderno*. Tempo Social. São Paulo, 1989.

IBGE. Censos Demográficos de 1991 e 2000. Disponível em: <[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)> acessado em 19 mar. 2005.

\_\_\_\_\_. Características gerais da população – resultado da amostra – comentários dos resultados, 2000. Disponível em: <[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)> , acessado em 19 mar. 2005.

JUNGBLUT, A. L. A religião entre estudantes de ciências sociais hoje: declínio do ateísmo ou despolarização de posicionamentos? *Debates do NER*, n° 2, p.133-144, ago. 2001.

LAPASSADE, G. *As microssociologias*. Brasília: Liber, 2005.

LEWGOY, B. Secularismo e espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS. *Debates do NER*, n° 2, 2001.

LIMA, M. J. *Neoliberalismo e Sociologia: Uma análise dos egressos do curso de Ciências Sociais UFPB/CG – 1980/1999*. Campina Grande, 2002, 85p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba.

LIMA, J. C. Quatro anos do curso de Ciências Sociais do campus I: um balanço. *Jornal O Guizo*, João Pessoa, jun. 1998. p.04-07.

- LIMONGE, Fernando. A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo. In: MICELI, Sérgio. *História das Ciências Sociais no Brasil*. Vol 1. 2ed. São Paulo: Sumaré, 2001.
- LÖWY, M. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LUCKMANN, T. The privatization of religion and morality. In: HELLAS, P.; SCOTT, L.; PAUL, M. (Orgs). *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell, 1996.
- MARIANO, R. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo 2001, 289p. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Vol 3, n° 1, Rio de Janeiro, 2001.
- MARIZ, C. secularização e dessecularização: comentários a uma texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, Vol. 21, n° 1, Rio de Janeiro, 2001.
- MARRAMAIO, G. *Céu e terra*. São Paulo: Unesp, 1997.
- MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTINS, C. B. Notas sobre a formação do sistema nacional de pós-graduação. In: \_\_\_\_\_. (Org). *Para onde vai a pós-graduação em Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Edusc, 2005.
- MARTIN, D. *A general theory of secularization*. Oxford: Blackwell, 1978.



- \_\_\_\_\_. *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MELO, E. G. Representações sociais das práticas profissionais do sociólogo. In: OLIVEIRA, M. (Org.) *As ciências sociais no Paraná*. Curitiba: Prottexto, 2006.
- MICELLI, S. *A elite eclesiástica brasileira – 1890-1930*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- \_\_\_\_\_. (Org.) *História das ciências sociais no Brasil*. Vol.2. São Paulo: Sumaré, 1995.
- \_\_\_\_\_. (Org.) *História das ciências sociais no Brasil*. Vol.1. 2ed. São Paulo: Sumaré, 2001.
- MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, F.; SCHWARCZ, L. (Orgs.) *História da vida privado no Brasil*. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NAPOLEONI, C. *Curso de economia política*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- NEGRÃO, L. Intervenção sobre a palestra: as falácias do mercado. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Orgs.) *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- NOVAES, R. Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. *Comunicações ISEER*, n° 45, 1994.
- \_\_\_\_\_. Ouvir para crer: racionais e a fé na palavra. *Religião e Sociedade*, 20/1, 1999.

\_\_\_\_\_. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas.

In: SANCHIS, P. (Org). *Fiés e cidadãos: percurso de sincretismos no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público:

In: BIRMAN, P. (Org) *Religião e espaço público*. São Paulo/Brasília: Attar, 2003.

\_\_\_\_\_. Os jovens sem religião: ventos secularizantes, espírito da época e novos sincretismos. *Estudos Avançados*. Vol. 8, n° 52, São Paulo, 2004.

OLIVEIRA, M. Os estudantes do curso de ciências sociais da UFPR fazem parte da elite brasileira? In: \_\_\_\_\_. (Org.) *As ciências sociais no Paraná*. Curitiba: Protexoto, 2006.

OLSON, M. *A lógica da ação coletiva*. São Paulo: Edusp, 1999.

ORO, A. P. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORTIZ, R. O mercado religioso. *Comunicações ISER*, n° 5, set 1983.

PERRUCCI, A. F. de A. *Tirantias da identidade: Profissão e crise identitária entre psiquiatras*. João Pessoa 2003, 306p. Tese (Doutorado em Sociologia) Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba.

PIERUCCI, A.F. A velha recém-casada. *Novos Estudos Cebrap*, n° 26, mar. 1990.

\_\_\_\_\_. Reencatamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos Cebrap*, n° 49, nov. 1997.

\_\_\_\_\_. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol 13, n° 37, jun 1998.

- \_\_\_\_\_. Fim da união Estado-Igreja ampliou a oferta religiosa. *Folha de São Paulo*. Caderno especial Busca pela Fé, 26 dez 1999.
- \_\_\_\_\_. *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, 1989.
- \_\_\_\_\_. As religiões no Brasil. In: GAARDE, J. O livro das religiões. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. Sociologia da Religião: Área impuramente acadêmica. In: MICELI, S. (Org.) *O que Ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol. 2 Sociologia. São Paulo: Sumaré, 1999.
- \_\_\_\_\_.; PRANDI, R. *A realidade social da religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIMENTA, J. O Ensino da Sociologia nas Faculdades de Direito. *Jornal Brasileiro de Sociologia*, Recife: Universidade do Recife, 1960: 5-12.
- PRANDI, R. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- RIBEIRO, B. *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo:Pioneira,1973.
- ROMANO, R. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.
- SCAMPINI, J. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras: um estudo filosófico-jurídico comparado*. Petrópolis: Vozes, 1978.

SANTOS, J. V.; BAUMGARTEN, M. Sociedade da informação: as metodologias inovadoras no ensino contemporâneo da sociologia. In: MARTINS, C. B. (Org). *Para onde vai a pós-graduação em Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Edusc, 2005.

SILVA, I. L. O curso de ciências sociais da universidade estadual de Londrina UEL (1973-2005). In: OLIVEIRA, M. (Org.) *As ciências sociais no Paraná*. Curitiba: Protexoto, 2006.

SORJ, B.; ALMEIDA, M. H. (Orgs.) *Sociedade e política no Brasil pós 64*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SORJ, B. Crise e horizonte das ciências sociais na América Latina. *Novos Estudos*, nº 23, p. 5-28, 1989.

SOUTO MAIOR, H. *Para uma história da sociologia em Pernambuco: a pós-graduação (1963-2004)*. Recife:EDUFPE, 2005.

\_\_\_\_\_. *Para uma história da sociologia em Pernambuco: uma tentativa de periodização*. Recife, 2003 (mimeo).

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. *The future of religion: secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *A theory of religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

STARK, R.; IANNACCONE, L. Sociology of religion. In: BORGATTA, E. (Org). *Encyclopedia of sociology*. New York: MacMillan Publishing Company, Vol. 4, 1992.

\_\_\_\_\_. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and social order*, Vol 3, 1993.

STEIN, C.; ALVES, D.; HERREIRA, S. Religião e política entre alunos de ciências Sociais. *Debates do NER*, n° 2, 2001.

VALLADARES, L. P. *A Escola de Chicago*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2005.

VEIGA, J. G. *História das Idéias da Faculdade de Direito do Recife*. Recife: Ed. Universitária, 1997.

VELHO, G. *O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?* VIII Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina. São Paulo, 22-25 dez, 1998.

WANER, S. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98, 1993.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996.

\_\_\_\_\_. Sociologia da religião. In: *Economia e Sociedade*. Vol 1, Brasília: EdUNB, 1994.

\_\_\_\_\_. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

\_\_\_\_\_. Psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

\_\_\_\_\_. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEBER, S. A pós-graduação em ciências sociais: problemas e perspectivas do ensino da sociologia. In: MARTINS, C. B. (Org). *Para onde vai a pós-graduação em Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Edusc, 2005.

WILSON, B. *Religion in secular society*. Londres: C.A. Watts e Co., 1966

\_\_\_\_\_. *Religion in sociological perspective*. Londres: OUP, 1982.

**ANEXO**

## ROTEIRO DE ENTREVISTA

**Tese: Ciências Sociais e Secularização: Um estudo sobre a trajetória de vida religiosa de profissionais formados em Ciências Sociais no estado da Paraíba.**

Entrevista N° \_\_\_\_\_

### I – DADOS PESSOAIS

Idade: \_\_\_\_\_

Sexo: ( ) M ( ) F

Estado Civil: Solteiro(a) ( )  
 Casado(a) ( )  
 Separado(a) ( )  
 Outros ( ) Especificar: \_\_\_\_\_

Local de nascimento: Estado \_\_\_\_\_  
 Cidade \_\_\_\_\_

Local de Residência (atual): Estado \_\_\_\_\_  
 Cidade \_\_\_\_\_  
 Bairro \_\_\_\_\_  
 Tipo de residência: Própria ( )  
 Alugada ( )  
 Outros ( )

Especificar: \_\_\_\_\_

Situação ocupacional atual: \_\_\_\_\_

Renda Familiar: De 1 a 5 s/m ( )  
 De 5 a 10 s/m ( )  
 Acima de 10 s/m ( )

Escolaridade dos Familiares: Pai \_\_\_\_\_  
 Mãe \_\_\_\_\_  
 Conjugue \_\_\_\_\_



Profissão dos familiares:      Pai \_\_\_\_\_  
    Mãe \_\_\_\_\_  
    Conjugue \_\_\_\_\_

## II – O CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

### a) Determinantes da escolha do curso Ciências Sociais

- Em que medida o meio familiar ajudou ou não na escolha do curso?
- Que outros elementos contribuíram na escolha do curso? Qual deles você acha que foi determinante?

### b) O curso de Ciências Sociais

- O curso de Ciências Sociais foi sua primeira opção?
- Quais suas primeiras impressões sobre o curso?
- Quais os conflitos vivenciados no curso? Você teve alguma militância política, estudantil, sindical ?
- O que mais você gostou no curso? E o que mais desgostou?
- Percebeu durante o curso a predominância de alguma matriz teórica ? Qual?
- Como era o ambiente cultural interno ao curso? E o ambiente universitário da época? Percebeu alguma forma padronizada de comportamento, sentimentos, pensamentos etc. que deveriam fazer parte de um estudante de Ciências sociais? Você mudou alguma forma de comportamento, pensamento, sentimento etc. durante o curso? Qual? E por quê?
- Participou de alguma pesquisa como voluntário ou bolsista? Fale e respeito.

### c) Trajetória de vida pós-curso de Ciências Sociais

- Ano de formatura?
- Local de formatura?
- Como foi a sua trajetória após o término do curso? Sintetize sua trajetória profissional após o término do curso.

## III – RELIGIOSIDADE E CIÊNCIAS SOCIAIS

### a) Religiosidade antes do curso

- Discorra sobre a religiosidade em sua família. Seus pais e familiares eram (são) religiosos? Possuíam uma prática regular? Existia alguma relação sincrética nas práticas religiosas da família?

- Na sua infância e adolescência você participou de alguma atividade ou movimento religioso? Qual? Possuía uma prática religiosa regular?
- Houve mudança de religião de membros de sua família durante sua infância e adolescência? Explicar como se deu.
- Acredita que uma formação religiosa é importante para a formação da personalidade e dos valores éticos e morais?
- Você faria alguma relação entre sua formação religiosa e a escolha do curso de ciências sociais?

b) Religiosidade durante o curso

- Você considera que o curso provocou questionamentos em sua visão e prática religiosa? Quais foram estes? Ou os questionamentos já existiam?
- O encontro com as teorias e os debates no curso levou você a se afastar de suas práticas e visões religiosas? Ou eles propiciaram uma nova forma de adesão?
- O curso alterou sua visão e prática religiosa? Em que sentido?
- O que especificamente no curso foi determinante para que você mudasse sua visão e prática religiosa?

c) Religiosidade pós curso

- Após o curso como se mantiveram sua visão e prática religiosa? Houve algum fator de ordem pessoal, familiar, econômica ou política, que fez com que você se afastasse ou se reaproximasse da religião?
- Você casou no religioso? Seus filhos foram batizados? Você os educa a partir de uma perspectiva religiosa?
- Como você se define hoje em termos religiosos? Possui alguma crença? Quais? Tem uma prática religiosa regular? Pertence a alguma igreja, grupo religioso, seita etc?

d) Visões contemporâneas sobre o fenômeno religioso

- Você acredita que as transformações recentes, a nível econômico, político e cultural, tem levado a um processo de reencantamento do mundo?
- Como você percebe as transformações recentes no campo religioso brasileiro? A questão da diversidade, do trânsito, da liberdade de escolha, da maior competitividade etc.
- O Brasil é considerado por muitos como um país extremamente religioso. Você concorda com isso? A que atribuiria essa religiosidade extremada?