

**CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA  
FONSECA**

**DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS APLICADAS**

**LÍNGUAS ESTRANGEIRAS APLICADAS ÀS NEGOCIAÇÕES INTERNACIONAIS**

**PEDRO CARLOS VON KRIIGER SANTOS**

**A IRRELIGIÃO COMO FENÔMENO SOCIAL: UMA ANÁLISE CONCEITUAL, DE  
SUA DIFUSÃO E IMPACTOS NO CENÁRIO INTERNACIONAL**

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**RIO DE JANEIRO**

**2019**

**PEDRO CARLOS VON KRIIGER SANTOS**

**A IRRELIGIÃO COMO FENÔMENO SOCIAL: UMA ANÁLISE CONCEITUAL, DE  
SUA DIFUSÃO E IMPACTOS NO CENÁRIO INTERNACIONAL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Línguas Estrangeiras Aplicadas às Relações Internacionais, do Departamento de Línguas Estrangeiras Aplicadas, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca.

Orientador: Prof. Alessandro Biazzi Couto

**RIO DE JANEIRO**

**2019**

S237 Santos, Pedro Carlos Von Kriiger

A irreligião como fenômeno social: uma análise conceitual, de sua difusão e impactos no cenário internacional / Pedro Carlos Von Kriiger Santos.—2019.

51f.

Projeto Final (Graduação) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca , 2019.

Bibliografia : f. 45-51

Orientador: Alessandro Biazzi Couto

1. Irreligião. 2. Ateísmo. 3. Agnosticismo. 4. Religião. I. Couto, Alessandro Biazzi (Orient.). II. Título.

## RESUMO

VON KRIIGER, Pedro Carlos. **A irreligião como fenômeno social**: uma análise conceitual, de sua difusão e impactos no cenário internacional. 2019. 52 folhas. Trabalho de Conclusão de Curso – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

Este trabalho, a partir de uma extensa revisão de literatura e um corpo estatístico compreensivo, apresenta uma análise quanto aos fenômenos crescentes da irreligião e irreligiosidade em três categorias. Na primeira, aborda-se questões centrais em torno da conceituação de irreligião, tanto em sua faceta abstrata como enquanto área de estudos, complementadas por uma contextualização detalhada de sua distribuição e disseminação atual. Na segunda, ilustra-se as complexidades presentes nos múltiplos modos de irreligiosidade por meio de uma exposição de três dos mais significativos deles globalmente: Humanismo, ateísmo e agnosticismo. Finalmente, propõe-se uma série de projeções e expectativas para a irreligião e a religião no cenário internacional das próximas décadas — definindo, no processo, uma gama de parâmetros basilares para a compreensão holística e aprofundada de fenômenos tanto irreligiosos como religiosos, sob uma ótica eminentemente pós-colonial.

**Palavras-chave:** Irreligião. Religião. Cenário Internacional. Humanismo. Ateísmo.

## ABSTRACT

VON KRIIGER, Pedro Carlos. **Irreligion as a social phenomenon**: a conceptual analysis, of its diffusion and impacts in the international stage. 2019. 52 folhas. Trabalho de Conclusão de Curso - Federal Center of Technological Education – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

This academic work, based on an extensive literature revision and a comprehensive statistical body, presents an analysis regarding the growing phenomena of irreligion and irreligiosity in three categories. In the first, it addresses fundamental questions surrounding the conceptualization of irreligion, both in its abstract facet and as an area of studies, supplemented by a detailed contextualization of its current distribution and dissemination. In the second, it illustrates the complexities present in the multiple modes of irreligiosity through an exposition of three of the most significant of them on a global level: Humanism, atheism and agnosticism. Finally, it proposes a series of projections and expectations for irreligion and religion in next decades' international stage — defining, in the process, a variety of parameters pivotal for the holistic and in-depth understanding of both irreligious and religions phenomena, under a chiefly postcolonial viewpoint.

**Keywords:** Irreligion. Religion. International Stage. Humanism. Atheism.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>6</b>
<b>2 IRRELIGIÃO: PANORAMA CONCEITUAL .....</b>	<b>8</b>
2.1 CONCEITUAÇÃO.....	8
2.2 CONTEXTUALIZAÇÃO .....	13
<b>3 A IRRELIGIÃO NO CENÁRIO INTERNACIONAL .....</b>	<b>20</b>
3.1 MANIFESTAÇÕES CONTEMPORÂNEAS .....	20
3.1.1 Humanismo .....	20
3.1.2 Ateísmo e Agnosticismo .....	28
3.2 EXPECTATIVAS PARA O CENÁRIO INTERNACIONAL .....	37
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>43</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>45</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa apresentar, por meio de uma revisão de literatura extensiva principalmente nos campos de sociologia, estudos religiosos, teologia, relações internacionais e filosofia, a irreligião enquanto fenômeno social no cenário internacional. A motivação para ele se encontra em este ser um tema ainda bastante inexplorado, em especial no que se refere ao contexto brasileiro, mesmo que, conforme será apresentado, seja uma faceta da realidade de relevância acadêmica e social emergente pelo globo — e de fundamental importância para uma compreensão mais holística e polivalente da própria.

Além disso, o diálogo da área religiosa e irreligiosa com os mais variados aspectos da realidade é congruente à proposta do curso de Línguas Estrangeiras Aplicadas às Negociações Internacionais, dada a proposta interdisciplinar e plural deste. Buscando refletir isso, selecionou-se um aporte teórico de diversos vieses dentro das ciências humanas, a partir da aplicabilidade teórica ao tema em questão e atentando para o interconjugador com cautela e coesão. Ademais, a irreligiosidade e religiosidade serão analisadas em paralelo, isto é, sem haver restrições quanto a um viés, dado que, para os fins deste trabalho, compreende-se que elas não são perspectivas plenamente divorciáveis — algo que torna possível o trabalho ser útil a ambas as áreas, assim dialogando, igualmente, com a natureza multifacetada do curso.

Considerando a natureza ainda pouco conhecida da temática, a perspectiva assumida no decorrer daqui será inicialmente conceitual relacional, isto é, no lugar de apresentar o tema diretamente ao leitor, sem preâmbulos, serão fornecidas bases conceituais compreensivas — assim como críticas que podem ser feitas a aspectos delas — e alguns exemplos ilustrativos em profundidade para que ele possa estabelecer blocos intelectuais para interrelação e construção de noções essenciais quanto a ele. Esses exemplos, por suas vezes, também servirão como uma evidência da proporção da complexidade e relevância do assunto.

A fim de inserir a irreligião e irreligiosidade no cenário internacional, é necessário realizar dois processos: apresentá-la, primeiramente, na contemporaneidade, e somente após isso passar para projeções e previsões que retratem isso no futuro historicamente próximo e fundamentem ainda mais a importância atual e continuada do trabalho. Para isso, utilizar-se-á uma multitude de dados, números e estatísticas pertinentes ao assunto juntamente às interpretações propostas quanto a eles por pesquisadores, subsumidas às bases teóricas aqui julgadas como apropriadas.

Em termos de nortes de pesquisa, os questionamentos centrais deste trabalho são dois: em primeiro lugar, questiona-se qual é o verdadeiro escopo, relevância e aplicabilidade

da irreligião enquanto um fenômeno social, especificamente quando aplicada ao cenário internacional presente e futuro; e paralelamente, quais seriam então os pontos, parâmetros e recomendações que poderiam decorrer de uma delimitação disso. No decorrer do texto, diversos outros pontos serão tocados, mas todo ele se orientará em torno desses dois.

Finalmente, o cerne deste trabalho se dividirá em três grandes seções: uma preambular, isto é, na qual se discorrerá acerca de tópicos concernindo à conceituação de irreligião, tanto enquanto puro conceito como enquanto campo de estudos, além de uma contextualização da irreligião no cenário internacional contemporâneo; uma descritiva, na qual haverá a exposição dos exemplos citados mais acima, e para terminar o desenvolvimento, uma apresentação da irreligião e irreligiosidade no cenário internacional futuro; e uma conclusiva, na qual o autor pontuará algumas considerações e parâmetros traçados a partir da feitura do texto.

## 2 IRRELIGIÃO: PANORAMA CONCEITUAL

Nesta seção, oferecer-se-á uma introdução envolvendo os tópicos principais acerca da irreligião tanto enquanto conceito quanto como campo de estudo emergente, assim como uma contextualização do tema no cenário contemporâneo.

### 2.1 CONCEITUAÇÃO

A definição exata da natureza de um conceito é um dos debates mais prolíficos e complexos no campo da ontologia contemporânea<sup>1</sup>. No entanto, é possível estipular como um ponto-pacífico que conceitos são “os elementos constitutivos dos pensamentos”, com a abordagem mais clássica os colocando como “entidades psicológicas” ou “representações mentais (de objetos da realidade tangível)” (MARGOLIS; LAWRENCE, 2005, 2007, tradução nossa).

Sob esse prisma, torna-se possível destacar pelo menos duas características que seriam, então, intrínsecas a quaisquer conceitos: um caráter relacional, ou seja, o fato de serem construídos a partir da relação de semelhança ou distinção comparativamente a outros conceitos ou objetos da realidade, e um *modus operandi* generalista, isto é, que parte de generalizações e abstrações intelectuais plurais<sup>2</sup>. Dito isso, faz-se mister, primeiramente, abordar algumas sutilezas acerca da irreligião enquanto conceito tomando como base essas duas propriedades, enquanto atentando também tanto para sua faceta de campo de estudos emergente, como para seu relativo desconhecimento no imaginário coletivo, nos mais variados círculos.

Uma pesquisa sumária em diversos dicionários sobre a definição de irreligião retorna uma série de acepções semelhantes, alguns exemplos sendo “irreligiosidade ou falta de crença; ateísmo” (Michaelis), “falta de religião; ateísmo” (Priberam) e “ausência de religião; que não possui crenças religiosas” (Dicio). Assente no ilustrado, há um leque de fatores que podem ser salientados. Em primeiro lugar, definições lexicais imediatas, como um todo, tendem a traduzir significados sinópticos e elementares quando estes dizem respeito a

---

<sup>1</sup> Ver Margolis e Lawrence, 1999, 2015.

<sup>2</sup> Tais inferências estão em consonância tanto com a obra de Margolis e Lawrence (2007) como a de Carey (2009) acerca da origem, da relevância e do mecanismo de formação dos conceitos.

conceitos amplos — algo decorrente de serem, na maior parte, tanto reflexos como respaldos para o senso comum, além de voltados para este próprio, primordialmente. Tal viés, embora tenha o mérito de torná-los mais acessíveis e facilmente inteligíveis para um maior público, acaba por sacrificar uma série de pormenores e parâmetros de extrema relevância para um estudo e compreensão aprofundados de determinado tópico, assim como cair em definições excessivamente unidimensionais que não necessariamente refletem de forma holística a realidade do abordado.

No caso das definições supracitadas, elas, em grande parte, ignoram o fato do conceito de irreligião ser plural, isto é, encerrar múltiplos<sup>3</sup> outros conceitos em si próprio. Dessa forma, elas passam a incorrer em reducionismo ao associá-lo tão marcadamente ao ateísmo, por exemplo, com algumas chegando a cometer imprecisões principiológicas — tais como utilizar de forma intercalada e sinonímica crença e religião. Afinal, conforme colocado por Woodhead e Catto:

A religião [...] não é uma “coisa” com características uniformes, mas um termo coletivo para uma variedade de crenças, práticas e instituições. [...] Embora seja comum definir religião em termos de crença em um ser sobrenatural, essa definição é limitada, e exclui muitas formas de vinculações religiosas pelo mundo. Não há uma fronteira delimitada entre “religião” e “crença”. [...] “Crença” é algo mais amplo na medida em que encapsula noções que recusam uma dimensão de existência para além desse mundo, as quais podem ser ativamente antagônicas à religião. (WOODHEAD; CATTO, 2009, p. 3, tradução nossa).

Trocando em miúdos, apesar das semelhanças presentes em ambas as noções (de religião e crença), como as duas serem “vinculações norteadoras que ajudam a conferir significado e direção à vida” (WOODHEAD; CATTO, 2009, p. 3, tradução nossa), e da consequente fluidez na delimitação de cada uma, elas não são absolutamente análogas: assim como crenças não são necessariamente de cunho religioso, tampouco são religiões obrigatoriamente fundamentadas em crenças teístas.

---

<sup>3</sup> A irreligião abarca uma imensa variedade de categorias que vão desde sistemas filosóficos, como o humanismo secular/Humanismo, a outros conceitos gerais, como antirreligião ou antiteísmo, ou até mesmo construtos populares, como espiritualidade irreligiosa — com virtualmente todas possuindo subcategorias e idiosincrasias tanto altamente particulares como interseccionais a outras categorias. Algumas delas serão abordadas mais a fundo posteriormente neste trabalho.

Tomando como base essas premissas e aplicando-as às definições lexicais acima oferecidas quanto à irreligião, é possível propor uma variedade de observações. Primeiramente, precisá-la como “ausência de crenças” pode ser inadequado, dada a natureza muito além-religiosa da noção de crença. Em segundo lugar, defini-la como “ausência de religião” pode consistir em superficialidade, considerando a existência de múltiplos contextos nos quais indivíduos concebem diferentemente “irreligião” e “religião”, “ser irreligioso” e “ser religioso”, tal como se observa, por exemplo, nos países do leste asiático<sup>4</sup>.

Ademais, a associação ubíqua no imaginário social da religião ao teísmo (e irreligião ao ateísmo, analogamente) reflete nas definições oferecidas acerca de ambos os conceitos, e acaba ocasionando uma falha por parte destes em abarcar significativamente instâncias mais complexas como religiões (ou vertentes religiosas) ateístas e/ou materialistas<sup>5</sup>, religiões definidas como “transteístas”<sup>6</sup> ou indivíduos com quaisquer crenças metafísicas ou espirituais desvinculadas do teísmo ou religiões teístas.

Finalmente, é importante enfatizar que o próprio conceito de ateísmo, como uma amostra das vários à sombra do macro-conceito de irreligião, não somente conta com diversas vertentes e compreensões divergentes (as quais são, via de regra, variáveis consoante fatores contingentes como tempo e espaço) como também envolve uma miríade de aspectos subjetivos e identitários, dada sua faceta dual enquanto conceito e rótulo identitário<sup>7</sup>.

Tendo em vista todo esse panorama, é de fundamental valia frisar que as definições lexicais cumprem bem seus objetivos: aqui se compreende que são deliberadamente gerais, voltadas para viabilizar uma compreensão rápida por parte do leitor, não almejam níveis

---

<sup>4</sup> Determinados países dessa região concentram algumas das maiores porcentagens da população autodeclarada irreligiosa no mundo: o Japão com 52% (Dentsu), a China com 73% (CFPS) e a Coreia do Sul com 56% (Censo Nacional de 2015). Lá, “irreligião” é concebida como sendo o não-vínculo com as religiões institucionais desses locais (como budismo, islamismo e cristianismo), e não como a ausência de quaisquer crenças, práticas etc. de cunho religioso — assim não excluindo necessariamente a crença nas religiões tradicionais e folclóricas muito populares nesses países, chamadas *shintō*, *shendao* e *sindo*, respectivamente. Fontes: Dentsu Communication Institute (2006), China Family Panel Study/CFPS (2014), Censo Nacional da Coreia do Sul (2015) e Zuckerman (2007).

<sup>5</sup> Aqui cabe o exemplo do satanismo moderno ou satanismo racionalista, reconhecido como uma religião organizada de base ateísta orientada em torno de diversas noções filosóficas, como pragmatismo, individualismo, materialismo, hedonismo e egoísmo. Também se inserem aqui escolas de pensamento religioso heterodoxas, tais como o judaísmo humanista ou cristianismo ateu.

<sup>6</sup> Uma religião transteísta, conforme definição cunhada por Tillich (1952) e desenvolvida por Zimmer (1953), consiste naquela que não é estritamente teísta ou ateísta, transcendendo ambos. Zimmer a aplicou ao contexto do jainismo, uma religião indiana a qual seria politeísta, dada a existência de deuses, mas estes não são representantes dos níveis espirituais mais elevados ou de especial relevância espiritual. Dessa maneira, o ápice da evolução é dedicado a quaisquer indivíduos que se libertem do ciclo de reencarnações.

<sup>7</sup> Exemplos disso são indivíduos ateus os quais permanecem se identificando com rótulos fortemente marcados por textos e subtextos de religiosidade teísta, como hindus ou judeus ateus, por terem afinidade e/ou identificação com aspectos (culturais, comportamentais, sociais etc.) seculares ou não, religiosamente relevantes ou não neles individualmente pertinentes.

elevados de refinamento acadêmico ou pesquisa, e são direcionadas a um público lato e, na maior parte das vezes, leigo e interessado em obter informações diretas para um processo de conceituação e construção de conhecimento sumário e eficiente. Entretanto, a simplicidade que serviu de norte a elas se traduz em uma excelente oportunidade de utilizá-las como pontos para introdução e alavancagem de uma discussão mais profunda e precisa sobre o assunto, sem descreditar as definições claramente *ad hoc* dos dicionários anteriores, ou ainda tomar exceções pela regra.

Assim, a partir do apresentado, algumas das muitas sutilezas da conceituação de irreligião foram expostas em caráter crítico, proporcionando material para que o leitor possa desenvolver rudimentos relacionais e partir de generalizações mais holísticas e sofisticadas ao erigir sua compreensão do debate e do conceito. Dito isso, é imprescindível tratar também da faceta da irreligião enquanto campo de estudos, considerando a dinâmica presente entre os esforços de definição de “irreligião” e “religião” e os impactos disso na estruturação tanto dos estudos científicos da religião quanto na de uma categoria teórica de “estudos da irreligião”.

Sobre isso, Quack (2014) oferece um leque abundante de contribuições. Em sua obra *Outline of a Relational Approach to “Nonreligion”*, o autor, conforme sugerido pelo título, defende uma abordagem relacional acerca do estudo da irreligião e das miríades de formas de irreligiosidade, ou seja, levando em conta e traçando as formas como “diferentes modos de irreligiosidade resultam das diferentes configurações do campo religioso ao qual se relacionam ou são relacionados, influenciados pelos contextos culturais e sociopolíticos de cada sociedade” (QUACK, 2014, p. 439, tradução nossa).

Dessa maneira, ele argumenta que a construção da macro-categoria “estudos da irreligião” — a qual, segundo o próprio, já ocupa posição emergente na academia<sup>8</sup> — deve priorizar não construtos e abordagens altamente reificadas e “dedutivas”, como, consoante ele, seria o cânone nos estudos religiosos (e também os da irreligião, no momento)<sup>9</sup>, mas sim vieses mais heurísticos e “indutivos”, em compasso com estudos empíricos<sup>10</sup>. Após

---

<sup>8</sup> Ver Quack (2014), p. 461.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>10</sup> Para embasar esse argumento, Quack levanta dois pontos centrais. Primeiramente, palavras genéricas desenvolvidas por vários estudiosos das áreas de religião e irreligião para abarcar fenômenos de ambas, tais como “perspectivas de mundo” ou “construção de significado”, seriam, de acordo com ele, “frequentemente intelectualistas” (QUACK, p. 462, tradução nossa), posto que normalmente privilegiariam construtos dedutivos como crença (religiosa) em detrimento de fatores da materialidade social como comportamento, pertencimento, cultura etc. — sendo portanto de escopo limitado tanto no que tange à religião quanto à irreligião. Além disso, ele enfatiza que o uso desses termos genéricos contaria com uma complicação de viés, considerando que abordagens verticais e dedutivas seriam demasiadamente eivadas pela e presas à influência de paradigmas típicos da religião ou interpretações religiosas, seja conceitual, terminológica ou subjetivamente (QUACK, p. 462 – 463).

desenvolver uma argumentação acerca da emergência da irreligião enquanto um campo de estudos muito mais amplo que é “distinto de estudos da secularidade, secularismo e secularização”, Quack (2014) coloca:

Com a finalidade de definir um “conceito mestre” para os estudos da irreligião, (este artigo) sugere que estudiosos reflitam sobre relações diferentes entre um campo religioso específico e os fenômenos a ele relacionados (e logo “irreligiosos”). **A tentativa então não é uma de definir “religião” e “irreligião”, mas sim entender por que e como as pessoas se declaram irreligiosas ou são descritas como tal.** (QUACK, 2014, p. 463, tradução nossa, grifo do autor).

Em outras palavras, seria mais válido — e, na prática, exequível, dada tanto a extrema amplitude e complexidade da macro-categoria irreligiosa quanto a alta susceptibilidade desta às subjetividades do pesquisador e dos objetos — que os pesquisadores da área da irreligião procurassem estabelecer algo mais além dos múltiplos debates e controvérsias em torno das questões de conceituação, delimitação e terminologia da área e do conceito, em benefício da compreensão dos fatores da pragmática social que condicionam e norteiam de maneira perene os tipos de irreligiosidade enquanto conceitos e rótulos identitários. Desconstruindo noções e abordagens cristalizadas nesses exercícios, enquanto que subsumindo fatores sociais como cultura, crenças (religiosas ou não), identidade, estilos de vida e comportamento, modos irreligiosos (e também religiosos) complexos, como alguns dos citados nesta seção, passam a ser mais categoricamente inteligíveis com menos contradições.

Mais que isso, as próprias razões e fundamentos que subjazem conceitos ou identidades irreligiosas (e religiosas) se tornam mais claramente visíveis e compreensíveis, sob um prisma dual: o de uma visão mais holística e aprofundada dos objetos de pesquisa, partindo de um viés relacional mais abrangente e polivalente; e o de generalizações intelectuais mais firmemente assentes no empírico e em exemplos da realidade, em toda sua heterogeneidade, originando compreensões mais matizadas e menos puramente dedutivas e racionalmente artificializadas.

Para concluir esta seção, Quack (2014) propõe que, sob a perspectiva que defende, torna-se possível para o pesquisador da área de irreligião ser “sujeito e objeto de sua pesquisa”, e coloca que, apesar de “fenômenos irreligiosos serem, em sua concepção, dependentes daqueles religiosos”, eles devem outrossim contar com o estabelecimento de “descrições e análises independentes de formas cânones de estudar o campo religioso”

(QUACK, 2014, p. 463, tradução nossa). Como possíveis nortes para estudos conduzidos no campo da irreligião, ele sugere as seguintes questões:

Quais entendimentos de crenças, comportamentos e pertencimentos “religiosos” estão implícitos nessas declarações e descrições (de irreligiosidade)? Que consequências essa suposta irreligiosidade têm para o estilo de vida dos atores, isto é, para suas próprias crenças, comportamentos e pertencimentos? Que diferentes modos de irreligiosidade as pessoas estabelecem fundamentadas nos vários tipos de relacionamento com campos religiosos específicos? (QUACK, 2014, p. 463, tradução nossa).

## 2.2 CONTEXTUALIZAÇÃO

Contextualizar a irreligião no cenário contemporâneo, tendo em vista o caráter caleidoscópico tanto do macro-conceito em si como dos tipos nele compreendidos, consiste em uma tarefa extremamente desafiadora, como os numerosos levantamentos estatísticos realizados sobre o assunto atestam. Devido à maneira altamente fluida, volátil e contingente pela qual as várias concepções de irreligião, modos de irreligiosidade e identidades religiosas se manifestam globalmente, uma pleora de imbróglis heurísticos, conceituais e metodológicos se apresentam aos pesquisadores da área. Questões terminológicas e interpretativas, já normalmente de crucial relevância no campo estatístico, se tornam simultaneamente ainda mais significativas e passíveis de controvérsia que o de praxe<sup>11</sup>.

Além disso, os dados gerados pelas pesquisas, pela própria natureza dos objetos, demandam um nível elevado de conhecimento, prudência e discernimento holístico por parte

---

<sup>11</sup> Um exemplo disso é a controvérsia presente em torno da quantificação de ateus pelo mundo. Em virtude das diferentes definições que respondentes podem possuir acerca de “ateísmo” e “ser ateu”, somado à possibilidade destes delimitarem ateísmo, crenças irreligiosas e crenças religiosas ateias ou espirituais de formas alternativas, há uma marcada dificuldade por parte de pesquisadores tanto em determinar critérios empiricamente pluripotentes e coesos acerca do ateísmo quanto em estipular estimativas numéricas quanto a sua prevalência pelo mundo.

do analista ou intérprete quanto ao assunto; na ausência disto, ele passa a arriscar incorrer em interpretações reducionistas, falaciosas ou que não encontram pleno respaldo na realidade.

Destarte, é imprescindível atentar para dois aspectos: primeiramente, as noções já abordadas a fundo anteriormente quanto à disposição multifacetada da irreligião e afins, objetivando garantir um entendimento mais profundo e acurado dos números e informações que serão oferecidos; e em segundo lugar, o fato de, graças à marcada variabilidade dos múltiplos fatores envolvidos nas pesquisas, todas as estimativas aqui utilizadas serem, sim, projeções empíricas e de elevada validade científica, mas ainda assim muitas vezes de caráter complexo e convoluto — uma consequência direta de procurarem representar fenômenos extraordinariamente intrincados.

Haja vista todo o acima, um estudo do Pew Research Center, um *think tank* estadunidense, realizado em 2012 em 230 países estimou que 16% da população mundial não possui afiliações religiosas — posicionando os irreligiosos somente atrás dos cristãos e muçulmanos em dimensão relativa e os aproximando do total da população católica (apostólica romana e ortodoxa) no mundo —, enquanto 84% dela o faz. Desses 16%, as duas macrorregiões com as maiores massas irreligiosas são, notavelmente, Ásia-Pacífico (76%) e Europa (12%).

Complementarmente, o estudo confirmou empiricamente a hipótese de que diversos indivíduos irreligiosos outrossim sustentam crenças religiosas, incluindo aquelas de base teísta<sup>12</sup>, assim reforçando a premissa de que a irreligião e ser irreligioso não pressupõem absolutamente ateísmo, agnosticismo ou exclusão de todo e qualquer credo religioso e/ou sobrenatural. A base utilizada foi extensiva, composta por mais de 2500 censos, pesquisas e registros populacionais, consistindo, de maneira geral, em um dos estudos mais esmiuçados e coesos realizados quanto à irreligião pelo mundo, irrespectivo de ser na maior parte circunscrito a autodeclarações e censos nacionais e administrativos<sup>13</sup>.

Paralelamente, uma pesquisa publicada na *Encyclopedia Britannica* em 2010 contabilizou 9,6% da população global como sendo irreligiosa; outra, realizada pela Worldwide Independent Network/Gallup International Association (WIN/GIA) em 2017, calculou 25% de irreligiosos, com mais 9% sendo definidos, singularmente, como “ateus

---

<sup>12</sup> De acordo com o estudo, entre os adultos sem afiliação religiosa na China, França e Estados Unidos, 7%, 30% e 68%, respectivamente, creem em um Deus ou poder superior.

<sup>13</sup> Para maiores detalhes e desafios enfrentados durante a pesquisa, tal como a maneira como foram solucionados, ver Hackett et al. (2015).

convictos”<sup>14</sup>. O’Brien e Palmer (1993) estipulam que 20% da população mundial seja irreligiosa, com “a maior parte sendo agnóstica” (O’BRIEN; PALMER, 1993, p. 41, tradução nossa) — uma porcentagem maior, a qual provavelmente reflete informações datadas advindas de dados oficiais de governos comunistas no período anterior da Guerra Fria. Zuckerman (2006), por sua vez, estima que aqueles com uma ausência de crenças teístas (ateus e agnósticos) numeram “em torno de 500 a 750 milhões de pessoas (pelo globo)” (ZUCKERMAN, 2006, p. 47 – 66, tradução nossa) — um parâmetro limitado no tocante à irreligiosidade, uma vez que a restringe unicamente ao critério acima exposto.

Assente no apresentado e agregando informações adicionais, é possível fazer algumas observações: em primeiro lugar, a parcela mais pujante da população irreligiosa no mundo está centrada firmemente no continente asiático, com a China ocupando a vanguarda (73% da população chinesa não conta com vínculos religiosos, de acordo com o China Family Panel Study/CFPS<sup>15</sup>). No outro extremo, a menor concentração de irreligiosos se situa nas macrorregiões da África Subsaariana (2%, segundo o Pew Research Center) e do Oriente Médio e Norte da África (menos de 1%, *idem*).

Ademais, na maior parte dos países e regiões, indivíduos que se declaram específica e convictamente ateus demonstram ser extrema minoria<sup>16</sup> na seara da irreligião, quando questionados acerca disso, e mesmo entre os ateus como um todo, aqueles ativamente dedicados ao proselitismo do ateísmo em si são ainda mais minoritários. Ainda concernindo aos ateus, o país que provavelmente conta com o maior número de ateus plenos é a China

---

<sup>14</sup> Keysar e Navarro-Rivera (2017) apontam que essa pesquisa não está de acordo com os resultados encontrados por outras de critérios terminológicos idênticos, detalhamento superior, recorrência mais assídua e maior amostragem, as quais retornaram consistentemente porcentagens menores — recomendando, portanto, cautela com os termos nela expostos (KEYSAR; NAVARRO-RIVERA, 2017).

<sup>15</sup> Existe uma grande polêmica quanto à porcentagem de população irreligiosa da China. Segundo Keysar e Navarro-Rivera (2017), as pesquisas da WIN/GIA superestimaram-na, o que teria provocado, inclusive, uma inflação generalizada da totalidade global (KEYSAR; NAVARRO-RIVERA, 2017). Além disso, Zuckerman (2009) aponta que dados de pesquisas de credo religioso na China são, de maneira geral, “extremamente duvidosos” (ZUCKERMAN, 2009, p. 5, tradução nossa), havendo muito provavelmente “exageros na quantificação de ateus (logo contribuindo para números mais elevados de irreligiosos como um todo), por exemplo” (ZUCKERMAN, 2009, p.5, tradução nossa). Apesar desse panorama, no entanto, a posição da China como líder nesse cenário é indisputada em todos os estudos, apanhados e pesquisas.

<sup>16</sup> De acordo com um levantamento amplo e detalhado realizado pelo banco de dados online sobre assuntos religiosos Adherents.com, esses não somam nem metade de 1% da população em vários países onde há números muito mais significativos de indivíduos que não declaram preferência religiosa alguma, como nos Estados Unidos (13%, segundo o próprio, em dados de 2001; dados atualizados pelo Pew Research Center, de 2014, indicam 23% da população adulta) e na Austrália (15%, *idem*). Esse levantamento também salienta que, grosso modo, ao serem questionados se creem em um Deus ou poder superior, metade dos indivíduos autodeclarados irreligiosos respondem “sim”, embora isso naturalmente varie consoante o país ou região servindo de referencial em dado momento.

(embora as peculiaridades já citadas desta tornem difícil determinar exatamente quantos seriam<sup>17</sup>), com a Rússia também mantendo uma proporção significativa.

Aliás, cabe ressaltar que, no que tange à Ásia, a mescla entre irreligiosidade, crenças tradicionais e pertencimento a religiões não-institucionais ou com menor nível de organização formal não é exclusiva a países do leste asiático; o credo e prática de tradições animistas, xamânicas etc. também se fizeram e fazem presentes, mesmo que em menor escala, em países que compunham a antiga União Soviética. Na prática, mesmo no auge das atividades persecutórias antirreligiosas desses regimes, essas práticas de cunho religioso nunca cessaram de todo, particularmente em regiões mais periféricas, rurais e isoladas do comando estatal — e após o ocaso do comunismo nos antigos territórios soviéticos e o relaxamento das políticas antirreligiosas na China, passaram por um intenso processo de reigitação, juntamente a afiliações religiosas institucionais em si como o Cristianismo e o Islamismo.

Finalmente, vale sublinhar casos como os dos países escandinavos nas estatísticas sobre irreligião: embora sejam tanto de maioria irreligiosa como, em medida expressiva, paradigmas do ateísmo na Europa, uma grande fatia da população é membro das respectivas igrejas nacionais. Como exemplo, dados oficiais da Igreja da Suécia estipulam que 58% da população sueca, independentemente da afiliação religiosa pessoal que porventura possuam, faz parte da igreja (dados de 2018). Igualmente, de acordo com Zuckerman (2010), 47% dos ateus residentes na Dinamarca, Suécia e Noruega são integrantes das igrejas nacionais correspondentes (ZUCKERMAN, 2010). Dessa forma, esse cenário fornece respaldo à premissa de que ser irreligioso não necessariamente implica no não pertencimento a quaisquer grupos religiosos.

Como término desta seção, resta apresentar algumas projeções acerca da irreligião no futuro. Segundo Lipka (2015), pesquisador do Pew Research Center, a porcentagem de estadunidenses e europeus que se identificam como irreligiosos, seja ativa ou passivamente, vem aumentando progressivamente — indo na contramão do andor de afiliações religiosas como o Cristianismo, por exemplo, no país<sup>18</sup> (LIPKA, 2015). Mais que isso, esse aumento

---

<sup>17</sup> Keysar e Navarro-Rivera (2017), a despeito dessa dificuldade, propõem o parâmetro de 200 milhões de ateus convictos, corroborando a hipótese da China como o país com maior número de ateus (KEYSAR; NAVARRO-RIVERA, 2017).

<sup>18</sup> Especificamente, de acordo com o pesquisador, a porcentagem de indivíduos irreligiosos nos EUA, em 2007 correspondente a 16% da população adulta, chegou a 23% em 2014, enquanto a aderência ao Cristianismo caiu de 78% para 71%, no mesmo período.

não se deu unicamente nas gerações mais jovens (embora tenha sido indubitavelmente mais eminente nelas), tendo logrado manifestação inclusive nas mais antigas<sup>19</sup>.

O pesquisador igualmente destaca que ateus e agnósticos, embora ainda minorias entre a parcela de indivíduos autodeclarados irreligiosos, vêm crescendo enquanto fatia deste grupo, saindo de 4% da população em 2007 para 7% em 2014. Finalmente, ele também traça perfis gerais em relação tanto à irreligiosidade quanto ao ateísmo nos Estados Unidos: delineia que, embora o aumento daquela tenha se dado em categorias demográficas plurais, a maior parte dos irreligiosos se concentra na população masculina, e que quase dois terços dos ateus e agnósticos são homens, tendendo a serem brancos com níveis educacionais mais elevados que a média populacional.

É de vital importância, claro, apontar que todos esses dados dizem respeito aos Estados Unidos, e é inegável que, por si sós, não são aplicáveis de maneira homogênea e unilateral a todo um conjunto como, por exemplo, o Ocidente. Uma pesquisa mais abrangente conduzida por Lipka e McClendon (2017), contudo, aponta similitudes entre valores e referências obtidos a partir da pesquisa contingencial aos Estados Unidos e tendências tanto globais como outras específicas ao Ocidente, conferindo então maior validade à noção que muito do obtido se aplica a contextos além-estadunidenses.

Na pesquisa acima citada, Lipka e McClendon (2017) estabeleceram que, a despeito da tendência de crescimento continuado da irreligião e irreligiosidade nos Estados Unidos e em grande parte da Europa, a parcela global (em porcentagem) de indivíduos religiosamente vinculados tenderá a cair nas próximas décadas, apesar de um aumento absoluto (puramente numérico, de 1,17 em 2015 a 1,20 bilhões de pessoas em 2060). De acordo com os pesquisadores, isso se dará por um leque de fatores: em primeiro lugar, a expectativa de determinados grupos religiosos, principalmente o islamismo, adquirirem maior pujança globalmente, considerando fatores como a taxa de fecundidade de locais com essas maiorias religiosas, o elevado índice de continuidade religiosa através das gerações nas famílias, a média de idade mais jovem desses grupos e a obtenção e manutenção por parte destes de influência mormente nas regiões de maior taxa de crescimento populacional — isto é, África (em especial a Subsaariana, no momento) e Oriente Médio.

---

<sup>19</sup> Lipka (2015) estabelece que a idade média do adulto estadunidense irreligioso é de 36 anos, 10 anos mais jovem que a idade média geral dos adultos estadunidenses em 2014, e indica que mesmo na geração dos nascidos entre 1946 a 1964 — tipicamente referidos como “*baby boomers*” — houve um pequeno salto de 14% para 17%, do período de 2007 a 2014.

Para além disso, os pesquisadores apontam que indivíduos irreligiosos são, em média, mais velhos e tendem a ter menos filhos que aqueles religiosamente afiliados. Para ilustrar esse ponto, especificam:

[...] a idade média das pessoas que pertencem a quaisquer religiões do mundo era 29, comparada a 36 dos não-afiliados. E entre 2010 e 2015, estima-se que adeptos de religiões tenham dado à luz a uma média de 2,45 crianças por mulher, comparada a uma média de 1,65 crianças entre os não-afiliados. (LIPKA; MCCLENDON, 2017, tradução nossa).

Assim sendo, eles estipulam que a população irreligiosa global decline de cerca de 16%, em 2015, para aproximadamente 13%, em 2060. Além disso, os autores apontam que, de 2010 a 2015, houve, em média, uma maior quantidade de nascimentos que mortes entre os indivíduos irreligiosos por todo o mundo, com esse fenômeno tendo sido encabeçado pela macrorregião da Ásia-Pacífico (a qual, conforme citado, lidera com folga o *ranking* de regiões com mais indivíduos autodeclarados irreligiosos) — especialmente a China. Entretanto, eles frisam que esse padrão se alterará, e o número de mortes superará o de nascimentos para pessoas irreligiosas na Ásia em 2030, devido à tendência já em fluxo de envelhecimento na China somada a uma baixa taxa de fecundidade na mesma. Analogamente, em 2035, os pesquisadores preveem que o mesmo ocorrerá na Europa.

Tomando todo o anterior como embasamento, torna-se possível discriminar um panorama mais claro. Nas décadas vindouras, o Ocidente<sup>20</sup>, em particular os países do capitalismo central, devem passar por um processo continuado de difusão da irreligião e irreligiosidade pelas mais diversas camadas da população — o que pode acarretar uma variedade de repercussões nos mais diversos âmbitos das sociedades afetadas —, e mesmo após um ocaso — pelo qual também passarão o judaísmo, o budismo, religiões folclóricas e demais religiões<sup>21</sup> — provavelmente prosseguirá tendo uma base irreligiosa significativa<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Não cabe nesse emprego específico da concepção de Ocidente incluir a América Latina como parte das mesmas tendências, tendo em vista que o padrão de crescimento religioso transita dentro do próprio cristianismo, do catolicismo apostólico romano para o crescimento de denominações protestantes — em especial as pentecostais. Dessarte, o uso dela nesse contexto se refere ao eixo América do Norte, Europa, Austrália e Nova Zelândia.

<sup>21</sup> De acordo com o Pew Research Center, espera-se que as religiões citadas não se mantenham em compasso com o crescimento populacional global, enquanto o cristianismo e o hinduísmo, grosso modo, o farão — e o islamismo crescerá mais rapidamente que todos.

<sup>22</sup> Essa expectativa está assente nas previsões de um índice significativo de indivíduos que cresceram como cristãos, mas passam a se identificar como irreligiosos, índice o qual, segundo o Pew Research Center, deve

Países como a China e o Japão, com uma população irreligiosa na atualidade altamente expressiva, devido à baixa taxa de fecundidade e população em envelhecimento, contribuirão para puxar os indicadores da irreligião tanto globalmente como na Ásia-Pacífico para baixo — com alguns pesquisadores<sup>23</sup> projetando que a afiliação religiosa na China crescerá, em detrimento da irreligião.

Paralelamente, todo o resto do mundo tenderá a se orientar em torno de afiliações religiosas, sobretudo as regiões sob influência mais direta do islamismo, inicialmente, e também o cristianismo<sup>24</sup>. Esta noção, no entanto, pode ser posta em xeque por diversos teóricos que estabelecem uma relação de proporcionalidade inversa entre desenvolvimento econômico e afiliação religiosa — ou seja, quanto mais os países se desenvolverem economicamente, menor será o número de indivíduos com vínculos religiosos neles residentes, conforme se observou (e se observa) na Europa. Todavia, Lipka e McClendon (2017) ressaltam que “há pouca evidência desse fenômeno nos países de maioria muçulmana”, e apontam o caso da Índia, de maioria hindu, na qual “a afiliação religiosa ainda é praticamente universal, apesar de rápidas mudanças econômicas e sociais” (LIPKA; MCCLENDON, 2017).

Como será visto em seções futuras, essas ponderações específicas dos pesquisadores são de primordial importância, uma vez que se configuram como observações atipicamente cientes de idiossincrasias próprias de regiões não-ocidentais marcadamente religiosas. Essa lucidez, mais frequentemente observada em uma literatura preocupada com perspectivas pós-colonialistas, servirá como uma base preciosa para abordar alguns aspectos centrais acerca do papel da religiosidade (e da irreligiosidade) nelas, quando apropriado.

---

continuar até as próximas décadas. Além disso, Hackett et al. (2015) destacam haver sido uma surpresa, durante o feitiço de suas pesquisas, observar uma relevância pronunciada por parte da população irreligiosa — a qual os pesquisadores pensavam que seria inteiramente eclipsada pelo crescimento das diferentes afiliações religiosas pelo mundo —, em particular nos Estados Unidos, Suécia e França.

<sup>23</sup> Ver Hackett et al., 2015.

<sup>24</sup> Ibid., fundamentados nos dados obtidos pelo Pew Research Center, estipulam que, após um período de crescimento vertiginoso do islamismo diante da vantagem do cristianismo mundialmente, fatores de fecundidade progressivamente contribuirão para colocar os índices das duas religiões em maior paridade. Isso culminará, segundo eles, em um desbanque de 1% da primeira em relação à segunda, no ano de 2100 (HACKETT et al., 2015).

### 3 A IRRELIGIÃO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Na presente seção, apresentar-se-á algumas das principais manifestações da irreligião na contemporaneidade juntamente à exposição de casos passados ou presentes delas ilustrativos, quando oportuno, concluindo com uma reflexão acerca do que se pode esperar para as relações internacionais nas próximas décadas sob o prisma de todo o aqui desenvolvido.

#### 3.1 MANIFESTAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Conforme já comentado, a irreligião e a irreligiosidade dispõem de variadas encarnações, as quais, por suas vezes, contam com uma multitude de facetas particulares. Aqui serão descritas algumas das mais nitidamente delineadas em conceito, incluindo algumas das críticas feitas a elas, e costurando exemplos históricos ou hodiernos pertinentes ao tratado quando propício. A seleção se dará a partir do julgamento do autor quanto à sua relevância para o escopo deste trabalho, visto que uma lista extensiva e por demais pormenorizada fugiria sobremaneira dos propósitos e limites razoáveis estipulados na atual conjuntura.

##### 3.1.1 Humanismo

Para dar início ao rol descritivo desta seção, versar-se-á sobre um dos modos irreligiosos mais ricos e plurais na seara da irreligião: o Humanismo, também chamado humanismo secular<sup>25</sup>, o qual aqui justifica sua inclusão por encerrar em si múltiplos sistemas, óticas e abordagens filosóficas em cujas fontes virtualmente todos os demais tipos de irreligiosidade beberam. A nível conceitual, há uma profusão de definições tanto puramente

---

<sup>25</sup> Embora essa nomenclatura ainda esteja em uso, a maior parte dos movimentos Humanistas contemporâneos, assentes principalmente em motivos de controvérsia entre os quais alguns serão abordados nesta seção, recomendam o uso de Humanismo com letra maiúscula — a fim de diferenciá-lo de outras formas de humanismo, tal como o religioso — e sem acompanhamento adjetivo — para evitar nivelamentos excessivos com o secularismo e viabilizar maior coesão conceitual e identitária entre os simpatizantes. Para maiores detalhes, ver o Manifesto Humanista de 2003. Disponível em: <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto3/>. Acesso em: 10/12/2019.

lexicais como mais esmiuçadas acerca do Humanismo; não obstante, praticamente todas elas convergem em alguns tópicos basilares deste, sendo eles os propiciadores de uma compreensão coesa quanto ao conceito.

No tocante a questões terminológicas, o Humanismo é delimitado variavelmente como sendo uma “filosofia”, um “modo de vida”, um “sistema de pensamento” ou ainda uma “doutrina”<sup>26</sup>, além de um leque de demais palavras correlatas, a depender da fonte, do público-alvo e do âmbito de definição. Para além disso, os pontos principais salientes em quase todas as conceituações são, sobretudo, a afirmação do indivíduo humano como tendo valor, dignidade e autonomia enquanto direitos inerente e irrevogavelmente; a assunção da razão humana como tendo primazia epistemológica sobre a fé; a defesa da ética secular em detrimento da teológica<sup>27</sup>; a adoção de uma perspectiva filosoficamente naturalista; o questionamento e busca contínuos pela verdade via observação, avaliação e revisão filosófico-científica, sem admissão ou preterimento de ideologias com base exclusivamente em fé e em harmonia com o secularismo<sup>28</sup>; e a colocação da figura humana como sendo protagonista<sup>29</sup> tanto da sua própria autorrealização quanto do progresso de toda a humanidade.

Primeiramente, em sua acepção mais canônica, de acordo com Cherry e Matsumura (2004), o Humanismo não toma o ser humano como tendo uma configuração deífica, sacra ou veneravelmente *sui generis*, como a palavra poderia dar a entender; pelo contrário, ele é, devido à perspectiva sumamente naturalista que norteia o sistema, visto como mundano — isto é, um componente dependente e produto do mundo natural. Daí, no lugar de ser colocado como uma existência divorciada deste por ação divina, ou como de outro modo *a priori* excepcional por intercessão de natureza análoga, o ente humano é concebido, nesse sentido,

---

<sup>26</sup> Para exemplos de todas essas definições, ver compilado do Institute for Humanist Studies: <https://web.archive.org/web/20070118050402/http://humaniststudies.org/humphil.html>.

<sup>27</sup> Para clarificar esse ponto, uma ética secular é aquela derivada puramente de faculdades humanas — ou seja, baseada em noções como empatia, lógica, intuição etc. — em detrimento da ética teológica — oriunda de mandamentos, revelações e preceitos divinos, típica de sistemas religiosos e habitualmente orientada em torno de dogmas, do sobrenatural e de superstições. Cabe destacar, no entanto, que valores específicos como promoção de compaixão, reciprocidade e não-violência podem ser defendidos igualmente por perspectivas eticamente seculares e teológicas, e tanto esses valores em si quanto os sistemas os quais configuram dispõem de variabilidade espacial e temporal.

<sup>28</sup> Aqui utilizado em sua acepção e contexto filosóficos, i.e. concernindo a interpretação da realidade e vida a partir de critérios advindos do mundo material, independentemente de postulados religiosos. É devido sublinhar, entretanto, que a esmagadora maioria dos indivíduos autodeclarados Humanistas, como um corolário de seus posicionamentos, também apoiam o secularismo no âmbito político — o qual pode ser definido de variadas formas, mas normalmente envolve o princípio da separação do Estado de instituições religiosas, ou ainda a aspiração pela exclusão da religião de atividades sociais ou assuntos cívicos, em diferentes escalas.

<sup>29</sup> Tal protagonismo, consoante a ética Humanista, pressupõe responsabilidades e imperativos morais proporcionais à autonomia e liberdade possuídas pelos seres humanos.

de forma substancialmente empírica e pragmática<sup>30</sup>, complementarmente a faceta mais abstrata, idealista e dedutiva que tradicionalmente caracterizam abordagens deontológicas como o Humanismo.

Adicionalmente, é válido fazer mais uma observação: apesar de o racionalismo servir como norte para todos os níveis da filosofia Humanista, a razão humana nela não se traduz em uma faculdade sublime e análoga ao sacrossanto a qual, por si só, justifica subjugar a realidade em função dos interesses e desejos humanos, conforme sistemas mais afeitos ao positivismo poderiam argumentar. Longe disso, por conta do entendimento da figura humana como parte integrante do mundo natural/material a partir da evolução livre, somado ao contexto presente e histórico que subjaz aos paradigmas Humanistas, a razão é posta como contributo para um imperativo moral por parte dos seres humanos, tanto em relação ao mundo como à humanidade e sociedade global em si, assim como ferramenta propiciadora de uma compreensão racionalista, naturalista, crítica e empirista do mundo.

Como um adendo, há mais uma decorrência de destaque da ótica naturalista assumida pelo Humanismo: a representação do indivíduo humano e sua condição de forma “realista” (CHERRY; MATSUMURA, 2004, tradução nossa). Em virtude da já exposta compreensão do ser humano como parte compulsória do mundo material, a filosofia Humanista não o coloca como sendo essencialmente bom ou mau, e tampouco lhe outorga autoridade, destinos, vieses morais ou existenciais predefinidos por arbítrios divinos e/ou intrínsecos à condição humana. Dessa maneira, entende-se que humanos têm igual capacidade para atos, pensamentos, comportamentos etc. bons e maus — cabendo a eles, no alto de seu livre-arbítrio, o desafio de agir moralmente e tomar decisões definidas como ética e utilitariamente corretas.

Finalmente, é de vital importância salientar que, apesar do Humanismo ser, na atualidade, canonicamente interpretado como sendo equivalente ao humanismo secular, há uma miríade de vertentes alternativas as quais, por abarcarem pelo menos alguns dos parâmetros Humanistas (usualmente aqueles mais gerais e históricos, inspirados pelo humanismo renascentista), clamam pertinência a ele. Esse cenário desencadeia uma pluralidade de controvérsias e debates, em especial quando os clamantes são vinculados a

---

<sup>30</sup> Cherry e Matsumura (2004) ilustram isso ao aproximarem os seres humanos dos demais animais, ressaltando que “a espécie humana evoluiu conforme os mesmos processos naturais que todas as outras espécies”, e que “algumas das nossas características mais prezadas [...] se encontram em um contínuo evolucionário com comportamentos comunicativos e cooperativos de outras espécies”, de sorte que humanos não são colocados como sendo “resultados de uma criação especial, separada do restante do mundo animal” (CHERRY; MATSUMURA, 2014), e sim como constituintes do mundo natural.

religiões, seja explicitamente institucional (como no caso do cristianismo humanista) ou principiologicamente (como no caso do humanismo religioso<sup>31</sup>).

Copson e Grayling (2015) notam que a adição de múltiplos qualificadores e subtipos ao humanismo como um conjunto tem o efeito de diluir “um termo filosófico já complicadamente impreciso (como o humanismo)”, e trazem à tona a possibilidade de, por exemplo, religiões cooptarem seletivamente aspectos do humanismo favoráveis a suas crenças via o exemplo dos cristãos, os quais, de acordo com eles, exercitaram essa prática amplamente (COPSON, 2015). Apesar disso, há um amplo leque de diferentes “humanismos”, como o marxista, o deísta e o transcendental, frequentemente justapostos ao Humanismo/humanismo secular — originando assim novos questionamentos e atritos conceituais.

Concomitantemente às definições e nortes provenientes de órgãos externos, o Humanismo conta com fundamentos ou premissas<sup>32</sup> precisados pela Humanistas Internacional (*Humanists International*, HI), mais formalmente conhecida como União Internacional Ética e Humanista (*International Humanist and Ethical Union*, IHEU)<sup>33</sup>, as quais foram ratificadas por todas as mais de 160 organizações-membro à sua sombra pelo mundo.

Como um todo, essa listagem, de valor mundial devido à sua amplitude de aceitação, vai ao encontro dos parâmetros já apresentados aqui e presentes em demais conceituações, mas outrossim conta com um aspecto digno de ser sublinhado. O documento, por toda sua extensão, demonstra um notável viés ético e moral; o item que o inaugura diz respeito justamente à ética Humanista, e quase todos os tópicos exibem essas facetas explicitamente. O terceiro item, de apoio do Humanismo mundial à democracia e aos direitos humanos, ilustra bem esse padrão; ele releva que essas seriam, para os adeptos e simpatizantes do sistema, noções principiologicamente transcendentais a governos ou metodologias individuais a estes, e aplicáveis em espírito aos tipos mais plurais de relacionamento humano. Esse suporte, em razão dessa sustentação específica, veste o tópico com uma indumentária, ao menos em

---

<sup>31</sup> Esse pode ser definido de maneira dual: um “sistema religioso que incorpora crenças e princípios humanistas” (Cline, 2019), na concepção mais geral; ou uma interpretação alternativa da ética Humanista, a qual enxerga e pratica esta como sendo uma religião (ateísta) em si e contando com rituais, atividades e eventos comunitários centrados nos interesses, habilidades e necessidades humanas, tendo em vista a função social coesiva que religiões (sob essa perspectiva, não-dogmáticas) cumprem.

<sup>32</sup> Ver a Declaração de Amsterdam de 2002. Disponível em: <https://humanists.international/what-is-humanism/the-amsterdam-declaration/>. Acesso em: 26/11/2019.

<sup>33</sup> Salienta-se que há múltiplas organizações humanistas paralelas, principalmente aquelas de cunho religioso, que não fazem parte da IHEU — ainda que cooperem em assuntos de interesse mútuo.

princípio, marcadamente além-pragmática e supra-política, em proveito de uma perspectiva filosoficamente idealista e afeita a crenças universalistas bastante veementes<sup>34</sup>.

É possível argumentar que esse elevado grau de preocupação com a dimensão ético-moral — o qual, aliás, possui historicidade pronunciada<sup>35</sup> — provavelmente tem, no mínimo, duas raízes. A primeira, mais evidente, está vinculada ao Humanismo ser uma filosofia marcadamente deontológica — a qual, por conseguinte, necessita ter fundamentos éticos normativamente bem delimitados, os quais, nela, são discriminados por uma fusão de intuição moral antropocêntrica e empirismo. A segunda, por seu turno, diz respeito à multitude de concepções errôneas<sup>36</sup>, controvérsias e críticas (algumas devidamente embasadas e legítimas, outras não<sup>37</sup>) existentes quanto ao Humanismo, as quais são postas em mesa principalmente por dois fronts.

O primeiro, tipicamente composto por conservadores religiosos, sustenta a opinião que o Humanismo é amoral, imoral, moralmente relativista, socialmente destrutivo e/ou antirreligioso, sob variadas manifestações. Conforme demonstrado por Cherry e Matsumura (2014), a imensa parte desses argumentos cai por terra a partir de reflexões simples e sumárias, devendo isso à sua pouca nuance e superficialidade; todavia, os mesmos são precisamente os maiores responsáveis pela forma demoníaca e conspiratória pela qual, de acordo com Tourney (1993), o Humanismo tipicamente é retratado na seara da direita conservadora ocidental, em especial nos Estados Unidos<sup>38</sup>.

Já o segundo fronte, menos afeito a ardis cabalísticos, critica principalmente as bases filosóficas do Humanismo, e alerta para pontos e possíveis implicações controvertidas oriundas de sua fundamentação. Em decorrência disso, como um todo, as críticas direcionadas a ele são fortemente vinculadas, ou mesmo idênticas, àquelas feitas a perspectivas iluministas,

---

<sup>34</sup> Alguns outros itens demonstrativos do viés indicado nesse parágrafo estão contidos no III Manifesto Humanista (2003), os quais estabelecem o ser humano como naturalmente social, com felicidade e significado de vida sendo condicionados e derivados de fontes como relacionamentos, trabalho socialmente benéfico e participação individual na defesa de ideais humanistas.

<sup>35</sup> Embora descenda tanto de teorias de bases e primórdios extremamente antigos (humanismo e secularismo) quanto de uma série de diferentes grupos e movimentos históricos, o Humanismo só se configurou como movimento no início do século XX, e ainda sob um viés humanista religioso, não secular.

<sup>36</sup> Ver Cherry e Matsumura, 2004.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Segundo ele, o Humanismo nesse contexto é apresentado como uma espécie de caixa de Pandora de todos os fenômenos sociais considerados imorais ou socialmente deletérios pela direita conservadora, tais como a homossexualidade, o aborto e o feminismo. Mais que isso, enquanto em outros tempos o pensamento evolucionista que seria tomado como culpado por eles, este passa a ser colocado como uma característica integral do Humanismo, de maneira que a evolução se torna somente “indiretamente responsável pela decadência moral” (TOURNEY, 1993, p. 275) e a filosofia Humanista passa a ser vista como força motriz principal desse fenômeno.

racionalistas, eticamente kantianas, moralmente universalistas, naturalistas etc.. Aqui serão abordadas algumas das principais delas.

Primeiramente, sob uma leitura tipicamente associada ao materialismo, é possível postular que a visão Humanista é demasiadamente idealista e removida da realidade, visto que, por mais que presuma ser empírica e pragmática, ela está outrossim assente por inteiro em uma concepção kantiana altamente abstrata e dedutiva do homem como possuidor de um núcleo moral universal, determinado compulsória e unilateralmente por uma razão de igual natureza. Esta razão em si, por sua vez, seria tomada como sendo a forma mais válida de adquirir cognoscência acerca do mundo, em detrimento de todas as outras, o que pode ser problematizado nos mais variados termos, do filosófico<sup>39</sup> ao sociológico ou até mesmo psicológico.

Tomando isso como um alicerce questionável, todo o sistema começa a ruir, incluindo a concepção do indivíduo humano como inerentemente autônomo e possuidor de direitos específicos, como à igualdade e liberdade. De acordo com um viés marxista ortodoxo, por exemplo, as estruturas da realidade social e suas relações tomam precedência à uma essência e agência individuais (CHOAT, 2010, p. 17), de maneira que o indivíduo passa a ser determinado segundo práticas sociais, moldado consoante ideologias preexistentes no ambiente social e tendo sua relevância histórico-filosófica como ente separado consequentemente diminuída.

Sob ótica semelhante, pode-se argumentar que a noção de direitos inerentes a todos os humanos é idealista e utópica, uma vez que, por serem oriundos do e estarem imersos no sistema capitalista, a natureza perniciosa deste — a qual obriga e condiciona os indivíduos a agir de forma egoísta — reduz os elos entre humanos como sendo “unicamente de necessidades e interesses privados” (MARX, 1843, p. 43, tradução nossa). Daí, produz-se uma situação de eterno conflito, a qual cria a necessidade dos indivíduos se protegerem uns dos outros à sombra de um governo de inspirações autocêntricas, elitizadas e anticomunitárias, em primeiro lugar.

Considerando esse contexto, esses direitos passam a existir, na prática, unicamente em um campo hipotético, uma vez que circunstâncias pragmáticas da vida política e civil designam momentos nos quais eles podem ser violados de forma política e/ou legalmente

---

<sup>39</sup> Um exemplo disso é a crítica direcionada por filósofos empiristas, como Hume ao racionalismo, arguindo que nenhum conhecimento pode ser correto e legitimamente construído sem que seja advindo de experiências sensoriais — contrastando com a perspectiva racionalista do ser humano como podendo fazê-lo somente com base na razão, independentemente dos sentidos, e podendo contar com ideias inerentes e universais à condição humana.

justificada, seja aberta ou veladamente. Sob esse ângulo, a única saída restante seria superar essas contradições, com a dissolução do capitalismo via estabelecimento do comunismo, acabando com o monopólio de classe dos meios de produção e os ciclos nefastos que perpetuam a dominação social, em prol de uma emancipação individual, política e civilmente plena e autêntica (MARX, 1843).

Paralelamente, tanto Heidegger (1947) como Habermas (1967) defendem, a suas respectivas maneiras<sup>40</sup>, que perspectivas demasiadamente subjetivas, racionalistas e idealistas, como seria o caso do Humanismo, falham em considerar a natureza socio-histórica do ser humano, igualmente a fatores altamente contingentes presentes na contemplação e compreensão humana da realidade — particularmente quando esta é fundamentada por construtos abstratos e puramente observacionais. Além disso, a parcela racionalista do sistema pode ser posta em xeque por perspectivas freudianas, tendo em vista a concepção delas do ser humano como sendo, na maior parte, movido por desejos fundamentalmente irracionais do inconsciente, no lugar de racionalmente autônomos<sup>41</sup>.

Como um último rol de possíveis críticas ao Humanismo, há as colocações que podem ser feitas a partir de um prisma pós-estruturalista. Este, em consonância com as obras de Foucault (OLSSSEN, 2003) e Derrida (CAPUTO, 1997), tende a deslocar o escopo de análise do sujeito autocontido para as múltiplas redes simbólicas socialmente condicionadas e determinadas que o circundam a todo momento. Nesse exercício, a agência individual é tomada como irrelevante, com a subjetividade individual sendo posta como descentralizada e volátil, se transformando ao sabor das influências macrossistemáticas nas quais está inscrito.

Por conta do acima exposto, a perspectiva pós-estruturalista prioriza fatores e abordagens historicamente contingentes, os quais são externos ao sujeito e muito maiores em alcance (e relevância, segundo ela) que o próprio, de sorte que a busca por autenticidade e satisfação existencial prevalente na filosofia Humanista é enxergada como sendo banal — pelo menos diante da potência soberana das redes anteriormente citadas, com estudos devendo focar em questões centradas nelas em detrimento do indivíduo. Além disso, também se percebe a parcela deontológica dela como sendo sumamente vazia, defendendo ser

---

<sup>40</sup> Heidegger (1947) critica a perspectiva sumamente metafísica presente em ideias humanistas, as quais, a despeito da abordagem existencialista, continuam depreciando a contingência e a experiência dos seres em si mesmos — sobre as quais ele fundamenta toda sua filosofia, na prática. Habermas (1967), por sua vez, ressalta que quaisquer interpretações da ou na realidade, especialmente as científicas, devem estar assentes em entendimentos definidos circunstancial e hermeneuticamente, isto é, fatorando, utilizando como alicerce e comparando parâmetros relativos ao momento e ao tempo nos quais o objeto estava inserido, dada a variação social e histórica à qual tanto este como aqueles são suscetíveis.

<sup>41</sup> Ver Held, 2009.

impossível determinar fatores como espíritos morais ou intenções levando em conta o indivíduo estar imerso em e se constituir via redes tão mutáveis e etéreas — um exemplo delas sendo a linguagem (CAPUTO, 1997, p. 349)

Finalmente, também existe um questionamento que vai ao encontro tanto à perspectiva já citada de Habermas (1967) como às freudianas (HELD, 2009). Foucault, conforme referências de Olssen (2003), põe em xeque a visão kantiana da razão humana como sendo universal, associal e a-histórica, com esta engendrando uma situação na qual o sujeito é caracterizado como um conquistador dos objetos, levando verdades inquestionáveis e objetividade ao mundo, no alto de sua liberdade e cognoscência racional. Ele destaca que a própria razão humana é um construto social, na medida em que tem sua significação e definição mudadas de acordo com aspectos históricos e locais, igualmente a suas manifestações. Ademais, também salienta que, na realidade, o ser humano faz uso da mesma forma de critérios que podem ser tidos como irracionais ou suprarracionais em seus processos de apreensão e interpretação do mundo, independentemente dos ideais racionalistas (FOUCAULT apud OLSSSEN, 2003) — o que lhe conferiria então, também, uma faceta irracional.<sup>4243</sup>

A partir de todo o apresentado, contra-se com uma perspectiva filosófica abrangente quanto às diversas tradições que inspiraram e deram origem não somente ao Humanismo, como também a muitos outros modos de irreligiosidade, algumas delas sendo o racionalismo, o pensamento iluminista, o antropocentrismo, o naturalismo, o empirismo e o utilitarianismo. Vale destacar, contudo, que o secularismo, uma das parcelas mais paradigmáticas do Humanismo, ainda não foi abordado — ele o será em uma seção futura, juntamente a determinadas críticas entre as múltiplas a ele realizadas.

---

<sup>42</sup> Cabe frisar que toda essa argumentação é extremamente atual, e serve frequentemente como alicerce para uma variedade de movimentos e pensamentos vinculados, de várias formas e em diferentes escalas, ao pós-modernismo.

<sup>43</sup> Há também uma crítica, ideologicamente conectada ao pós-modernismo, no meio artístico-cultural contemporâneo quanto à problemática presente em um viés (que pode ser visto como) Humanista nas artes. Segundo essa perspectiva, a figura humana na literatura, no cinema etc. deve ser retratada como tendo angústias, incertitudes e falhas morais, no lugar ou além de ser um modelo exemplar de pensamento e comportamento ideais para o interlocutor, observador etc. Assim, passa a haver uma identificação que pode ser tomada como mais positiva e intensa deste com a representação artística, em decorrência da percepção de maior “realismo” quanto à exibição do indivíduo e problemas humanos. Para maiores detalhes e a demonstração desse ponto de vista em um estudo de caso, ver Laurie (2015).

### 3.1.2 Ateísmo e Agnosticismo

Dos tipos de irreligiosidade de particular interesse para este trabalho ainda a serem mencionados, restam dois: o ateísmo e o agnosticismo. Nos parágrafos seguintes, tratar-se-á de ambos, seguindo o mesmo nexos estabelecido nos anteriores quanto ao Humanismo/humanismo secular.

O ateísmo, em sua acepção mais ampla, é tipicamente definido como a ausência de crença em um Deus ou deuses; o agnosticismo, por seu turno, é delimitado como, no mesmo escopo amplo, a ótica sob a qual a existência de Deus ou deuses, do divino e/ou do sobrenatural é desconhecida — ou incognoscível, eterna ou momentaneamente. De acordo com Rowe (1998), essas definições vão majoritariamente ao encontro das prevalentes no senso comum ocidental: “um agnóstico é alguém que não crê nem deixa de crer em Deus, ao passo que um ateu não crê<sup>44</sup>” (ROWE, 1998, tradução nossa); não obstante, na realidade, esse é um assunto repleto de nuances que extrapolam essa visão.

Conforme já introduzido, o ateísmo não conta com uma definição clara e incontroversa, quer em seu nível puramente conceitual, quer em seu nível pragmático — com o mesmo valendo para o agnosticismo. Uma primeira consequência disso é a complexidade semântica presente em ambos: é válido, por exemplo, conceber o ateísmo tanto como pura ausência de crenças teístas quanto como negação firme e explícita da existência de deuses.

À luz da segunda concepção, o agnosticismo, comparativamente, seria uma vereda pertinente na medida em que traduziria uma espécie de terceira opção, alternativa mediana entre os extremos do teísmo e do ateísmo, assente na abstenção de julgamento acerca da existência ou inexistência de deuses. Tal abstenção, normalmente, é justificada pelo fato do ser humano, em termos puramente racionais, ser incapaz de fazê-lo.

Por conseguinte, segundo Rowe (1998), considerando uma crença como sendo racional somente caso for “suficientemente embasada na razão humana”, um agnóstico adepto dessa perspectiva sustentaria que “nem a crença que Deus existe nem a crença que Deus não existe é racional” (ROWE, 1998, tradução nossa). Por outro lado, tal qual a primeira noção, a perspectiva agnóstica seria indiferençável da ateísta, visto que, no seu âmago, é alicerçada da

---

<sup>44</sup> Sublinha-se que a despeito de, no Ocidente, o parâmetro de crença divina cânone ser o Deus abraâmico (particularmente em sua faceta cristã) por conta de fatores tradicionais, históricos e culturais, a descrença ateia e o agnosticismo se aplicam, em tese, a quaisquer deuses — quer tenham, inclusive, natureza suprema ou não —, e mesmo a maior parte das definições lexicais reconhecem e atendem a tal fato. Em valor demonstrativo, ver <https://www.onelook.com/?w=atheism&ls=a>. Acesso em: 11/12/2019.

mesma forma em uma falta de crença, com sua discriminação sendo enxergada como desprovida de legitimidade ou significado.<sup>4546</sup>

Complexificando o panorama acima descrito, tem-se uma série de condicionais e pormenores os quais, além de adicionar uma profusão de categorias taxonômicas tanto ao ateísmo como ao agnosticismo — em uma tentativa de compreender o mais plenamente possível suas respectivas miríades de sutilezas —, chegam a alterar e ressignificar itens centrais para a compreensão de ambos. Alguns exemplos disso serão aqui tratados.

Como primeiro conjunto de exemplos, pode-se citar o chamado agnosticismo teísta e sua contrapartida, o ateísta. Essa divisão encontra respaldo na cisão entre os eixos ateísmo-teísmo e agnosticismo-gnosticismo (palavra aqui não vinculada ao movimento religioso) indicada por Smith (1979) e Barker (2008). Em suas respectivas obras, os autores apontam o que percebem como uma diferença crucial entre os dois: enquanto o eixo ateísmo-teísmo diz respeito a crença (no caso, teísta), o agnosticismo-gnosticismo concerne ao conhecimento (especificamente, à capacidade ou não do ser humano de conhecer a existência de um deus/figura divina e/ou seus aspectos). Ou, nas palavras de Smith (1979):

[...] o agnosticismo não é uma terceira alternativa ao teísmo e ateísmo porque está preocupado com um aspecto diferente da crença religiosa. O teísmo e o ateísmo se referem á presença ou ausência de crença em um deus; o agnosticismo se refere à impossibilidade do conhecimento no que se refere a um deus ou ser sobrenatural. **O termo *agnóstico* não indica, em si mesmo, se o indivíduo crê ou não em um deus. O agnosticismo pode ser tanto teísta quanto ateísta.** (SMITH, 1979, p. 10 – 11, tradução nossa, grifo do autor).

---

<sup>45</sup> É importante ressaltar que, de acordo com Smith (1979), o uso mais comum de “ateísmo” remete à sua interpretação mais restritiva, isto é, ao já comentado ateísmo como negação explícita. Isso não contraria o aqui colocado sobre as definições mais típicas; embora utilizem um palavreado remetente à aceção de ateísmo mais abrangente (a deste como simples ausência de crenças teístas), na prática, como salientado por Rowe (1998), sua concepção como negação é a preponderante na pragmática social, irrespectivo de predileções vocabulares específicas.

<sup>46</sup> Um leque de teóricos corrobora tal crítica, desde Engels ao mais contemporâneo Dawkins (2006). A arguição principal dela frequentemente revolve em torno da opinião que indivíduos proponentes desse divórcio são movidos por interesses comodistas, desonestos e covardes, evitando tomar para si o rótulo (historicamente estigmatizado) de ateu e assim escapando de maior rejeição social. Simultaneamente, ainda sob esse viés, a diferenciação em si enquanto processo é vista como maléfica, uma vez que promove cisões dentro do ateísmo enquanto movimento e, na perspectiva de quem o defende, produz discórdia e reduz sua coesão e poder ideológico e sociopolítico. Salienta-se que esses são os critérios mais comuns empregados na crítica ateísta à cisão agnóstico-ateísta; há outros que a criticam sob prismas teístas e/ou religiosos.

Dessa maneira, conforme sugerido pelo trecho grifado, configura-se uma proposta de divisão dual do agnosticismo: uma forma deste na qual o indivíduo alega não saber se uma figura divina existe ou não, mas não crê na existência de uma (agnosticismo ateu); e uma outra na qual ele sustenta o mesmo em termos de cognoscência, mas crê na existência de uma divindade (agnosticismo teísta).<sup>47</sup>

Ainda no que tange ao agnosticismo, frequentemente se convém dividi-lo em (pelo menos) mais duas frentes: “forte” e “fraco”, alternativamente definidos como “permanente” e “temporal”. Em harmonia com o proposto por Le Poidevin (2010), o primeiro estipula que toda a questão em torno da existência ou não de deus(es) é fundamental e perpetuamente impossível de ser determinada pelos seres humanos; já o segundo apenas supõe que nada dela, no momento, é conhecido, mas pode vir a ser uma vez que evidências devidas se apresentem — na hipótese de isso ocorrer.

Paralelamente, relativamente ao ateísmo, fala-se comumente de dois eixos taxonômicos: implícito-explícito e positivo-negativo. Em relação ao primeiro, consoante colocações de Smith (1979), “implícito” se refere a indivíduos os quais não creem em um deus ou deuses sem haver uma rejeição consciente de crenças teístas — a qual pode se dar em indivíduos os quais não hajam sido apresentados ao conceito de deus(es), como crianças, ou simplesmente não se posicionam sobre, como alguns agnósticos —, ao passo que “explícito” diria respeito à dita rejeição consciente.

Já no tocante ao eixo positivo-negativo, Martin (2006) vincula o ateísmo “positivo” (também chamado “forte”) à afirmação explícita que deuses não existem, enquanto o “negativo” abarcaria todas as demais formas de descrença teísta. Sob esse viés, indivíduos não teístas são ou ateus positivos ou negativos, e agnósticos são, em sua maioria e no mínimo, ateus negativos. Essa ótica, entretanto, assim como toda a taxonomia aqui descrita quanto ao ateísmo, é alvo de múltiplas críticas, cujos vieses principais, grosso modo, seguem o da que será aqui descrita em específico.

De acordo com Malik (2018), a perspectiva tomada por autores como Smith (1979) e Martin (2006), seja equivalendo “ausência de crenças teístas” a “negar explicitamente a existência de deus(es)” no mesmo rótulo de “ateísmo”, seja separando o ateísmo em negativo e positivo mas outrossim conservando esse rótulo específico, é problemática na medida em

---

<sup>47</sup> Cabe enfatizar que, embora Smith (1979) defenda essas duas perspectivas como sendo teoricamente válidas, ele critica veementemente o agnosticismo teísta como sendo, em essência, labiríntico e contraditório — a ponto de ser, além de ilógico, simplesmente vazio de significado ou razão de ser. Para a argumentação de embasamento, ver Smith (1979), p. 29 – 31.

que “descaracteriza o posicionamento agnóstico”<sup>48</sup> e, em termos conceituais e identitários, “infla o território ateuista” (MALIK, 2018, p. 1). Dessa maneira, ele defende que, para fins de delimitações mais claras quanto à terminologia do assunto, utilize-se o ateísmo unicamente em seu sentido restrito/explicito, e o agnosticismo como “incerteza e incognoscibilidade sobre Deus” (idem)<sup>49</sup> — algo em harmonia com o definido por Smith (1979) como sendo o uso mais habitual dos conceitos, como um todo.

Faz-se mister sublinhar que nem o ateísmo nem o agnosticismo, por si sós, pressupõem associações com ou são sinônimos de diversas filosofias, ideologias e metodologias frequentemente atribuídas a ambos singular ou conjuntamente, como ceticismo ou naturalismo, quer a nível parcial ou pleno. Diferentemente do Humanismo, o qual se configura como um sistema filosófico que, fundamentalmente, encerra em si um aporte sortido de crenças, normas e premissas (e a despeito disso, conforme já comentado, prossegue sendo altamente heterogêneo), ateísmo e agnosticismo são melhor compreendidos simplesmente como perspectivas, posicionamentos ou até mesmo crenças.<sup>5051</sup>

Congruentemente a esse entendimento, ambos não necessariamente são oriundos de ou incidem em sistemas estruturados específicos; isso viabiliza, por exemplo, a existência de escolas ateístas em religiões como o hinduísmo e budismo, assim como a possibilidade de indivíduos sustentarem, simultaneamente, um viés ateuista, mas crer em outros fenômenos

---

<sup>48</sup> Para alguns agnósticos, o ateísmo da maneira como o concebem é tão injustificado quanto o teísmo na medida em que, segundo esse viés, demandaria uma convicção em algo tão suprarracional e insubstanciável como a existência de deus(es) — a própria inexistência deste(s). Para contrapontos por parte dos teóricos ateus e mais sobre esse debate e correlatos, ver Baggini (2003), a analogia do “bule de chá de Russell” e as respostas a esta.

<sup>49</sup> Kenny (2007) também critica uma posição decorrente das taxonomias alternativas pensadas sobre o ateísmo por autores como Smith (1979) e Martin (2006): a presunção de ateísmo (em quaisquer definições deste), isto é, a ideia que a posição padrão, primordialmente antecedente ao teísmo, é o ateísmo. Consoante o autor, “a verdadeira posição padrão não é nem o teísmo, nem o ateísmo, mas o agnosticismo [...] uma afirmação de conhecimento precisa ser substanciada; a ignorância, apenas confessada” (KENNY, 2007, p. 21, tradução nossa). Dessa maneira, ele se põe de acordo com Malik (2018): o ateísmo fica sendo visto como a afirmação explícita sobre a existência de deus(es) sem discriminar conhecimento de crença, e o agnosticismo como a abstenção quanto a existência ou não, independentemente dos fundamentos disso (os quais vão desde a questão do conhecimento levantada por Smith (1979) em suas categorias até apatia ou ausência de significado, caracterizando a associação deste autor do agnosticismo necessária e unicamente à falta de conhecimento, para justificar sua taxonomia, como falha).

<sup>50</sup> Conforme já introduzido, crenças podem ter diferentes bases e não se limitam àquelas religiosas; pelo contrário, consoante Kendall (2008), elas podem ser fundamentadas também em “tradição, experiência e pesquisa científica, ou uma combinação disso” (Kendall, 2010, p. 47, tradução nossa), além da fé. Em essência, elas podem, como um todo, serem delimitadas como “convicções ou ideias sobre a natureza da realidade que um indivíduo ou grupo aceitam como verdadeiras” (Sociology Dictionary, tradução nossa), abrangendo portanto pelo menos as formas mais positivas e/ou explícitas de ateísmo e agnosticismo.

<sup>51</sup> Igualmente, ateísmo e agnosticismo tampouco podem ser vinculados obrigatoriamente à antirreligiosidade, ao anticlericalismo ou a quaisquer outros movimentos ou correntes de pensamento ativamente antagônicos à religião. Como será visto adiante, contudo, há teóricos pontuais, correntes e adeptos de ideologias antirreligiosas dentro do ateísmo.

sobrenaturais além-divinos, de cunho religioso ou não. De maneira conexas, essa configuração possibilita a reunião de uma miríade de diferentes identidades, culturas, óticas, vivências etc. à sombra dos mesmos rótulos — algo que, malgrado lhes confira riqueza e nuance, também os torna bastante convolutos e difusos, tendendo a provocar dissenso, desunião e contendas significativas.

Hodiernamente, esse contexto de forte heterogeneidade, unido às complicações que ele traz consigo, já é notadamente percebido sobretudo por ateus, seja enquanto indivíduos, seja a partir de organizações conectadas de variadas formas ao ateísmo.<sup>52</sup> Diante desse panorama, um leque de diferentes teóricos, órgãos, comunidades e simpatizantes procuram organizar estruturas, argumentos, filosofias e ideologias que colaborem para a promoção da consolidação de uma identidade ateia, objetivando, com isso, desconstruir preconceitos históricos em torno dela e empoderar socialmente e individualmente os ateus — em especial em áreas marcadas por elevado fundamentalismo religioso<sup>53</sup>.

Em caráter apropriado a uma perspectiva tão heterogênea, há uma série de abordagens divergentes quanto às quais filosofias devem ser cooptadas, quais meios devem ser utilizados para atingir os objetivos acima citados, quais são as metas específicas que podem ser estipuladas como desejáveis e atingíveis dentro dos alvos maiores, etc. Entre todas elas, contudo, há uma abordagem, ou conjunto de abordagens, em particular que se destaca na atualidade por ser, de acordo com LeDrew (2013), um movimento social e cultural de caráter análogo a uma religião: o chamado neoteísmo.

Acerca dele, cabe destacar primeiramente que esse é um nome passível de controvérsia: foi criado em um contexto midiático crítico a determinados posicionamentos de ateus contemporâneos, e diversos destes que são canonicamente inseridos nesse rótulo o

---

<sup>52</sup> Em uma entrevista concedida ao National Geographic em 2016, a diretora de operações da Richard Dawkins Foundation (um exemplo das referidas organizações, fundada pelo cientista epônimo) comparou organizar ateístas a “arrebancar gatos” (tradução nossa). Nela, entretanto, é suposto que esse pensamento se ampara em ser “difícil unir pessoas em torno de não crer em alguma coisa” (tradução nossa). Aqui, o autor se posiciona de maneira contrária a esse embasamento, posto que, sob uma perspectiva sociológica (Kendall, 2010), uma não-crença positiva/ativa prossegue sendo uma crença, do mesmo modo que quaisquer outros posicionamentos funcionalmente afins (ateísmo, apolitismo, agnosticismo etc.). Tal perspectiva vai ao encontro do já estabelecido sobre o processo de conceituação (Margolis e Lawrence, 2007), uma vez que é impossível conceituar e considerar, assim como sustentar, uma negação ou abstenção positiva/ativa sem manifestar e conjugar objetos ou entidades mentais relacionalmente contrastantes para intercorrespondência. Dessa maneira, defende-se aqui que a dificuldade organizacional prevalente em movimentos ateístas, na prática, não se dá pela questão da descrença, mas sim pela sua recência e pela grande discrepância cultural, social, identitária etc. existente entre indivíduos ateus juntamente a fatores como as já mencionadas múltiplas concepções de deus(es), de ateísmo, entre outras.

<sup>53</sup> Nessas áreas, indivíduos irreligiosos são minorias frequentemente perseguidas, de forma que tanto organizações (locais e internacionais) ligadas ao ateísmo como ao Humanismo possuem atuação de relevo nelas, particularmente no que se refere aos âmbitos de educação secular e defesa do Estado laico.

recusam. Além disso, LeDrew (2013) indica que o neoateísmo, diferentemente do que o prefixo utilizado poderia indicar, “não é realmente novo, mas sim apenas a encarnação mais recente de um tipo de não-crença de uma tradição intelectual específica” (LEDREW, 2013, p. 22) — no caso, com essa tradição se referindo ao ateísmo moderno. Entretanto, isso não significa que o rótulo seja inválido e não haja quaisquer semelhanças entre os vieses envolvidos, apesar de óbvias diferenças presentes entre aqueles à sua sombra<sup>54</sup>.

Contrariamente a essa noção, segundo LeDrew (2013), tanto os pensadores como os simpatizantes do neoateísmo compartilham, a suas respectivas maneiras e escalas, a promoção central de uma cosmovisão científica, havendo então uma cisão entre humanistas (que se comprometem com a defesa da justiça social) e libertários (que defendem a liberdade individual, a laicidade, o livre mercado e o direito à propriedade)<sup>55</sup>. O autor também aponta a natureza ativa e relativa do movimento; ativa na medida em que há a declaração explícita e pública tanto da escolha do ateísmo como crença e rótulo identitário quanto da rejeição à religião, relativa visto ser uma resposta tanto ao fundamentalismo religioso quanto às perspectivas pós-modernas (as quais põem em xeque a razão e a ciência, assim como a concepção de progresso, em diversos âmbitos).

Igualmente, LeDrew (2013) ressalta o fator ideológico desse ateísmo; tal como outros movimentos na história, como a teologia da libertação, fizeram, ele possui uma configuração voltada para promover mudança social plural do micro para o macro — a partir de mudanças culturais e ideológicas<sup>56</sup>, viabilizar então mudanças estruturais na política. Dessa maneira, segundo o autor, o neoateísmo age de maneira a ser uma espécie de segunda via ou alternativa substituta à religião (LEDREW, 2013, p. 106), uma vez que passa a corresponder a funções sociais e psicológicas essencialmente análogas<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Um exemplo disso se faz presente entre os teóricos atualmente considerados como mais expoentes no neoateísmo: Dawkins, Harris, Dennett e Hitchens. Apesar de uma variedade de pontos de convergência, como a abordagem científicista, evolucionista, etc., eles divergem em desde se creem verdadeiramente em uma revolução secular, isto é, se são “otimistas” ou “pessimistas” quanto a isso, até em que escala se estende sua antirreligiosidade e quais são suas visões específicas quanto ao bom e o ruim da religião.

<sup>55</sup> Isso não implica dizer que não há indivíduos dentro do movimento não localizados unilateralmente em um extremo ou outro, somente que existe essa divisão marcadamente enquanto tendência — algo produto dos vários conflitos por divergências políticas, ideológicas, movimentológicas etc. prevalentes em movimentos ateus.

<sup>56</sup> Como tal, no lugar de ter uma atuação altamente institucionalizada e formal, objetivando já em princípio visar a mudanças legislativas e políticas no seio de um Estado (como um movimento político), o neoateísmo age de forma e a partir de canais informais e massivos, como a internet, tendo como alvo a sociedade civil.

<sup>57</sup> Em termos sociológicos, é possível definir a religião como cumprindo o papel social de fornecer parâmetros éticos, valorativos e de crenças aos indivíduos, servindo como um sistema proporcionador de maior possibilidade de interação social, integração grupal e união comunitária, seja em um sentido geral, seja em prol de objetivos específicos. Ela, no entanto, pode ser limitada como apenas um dos copiosos sistemas a partir dos quais esses fenômenos são correspondidos, com quaisquer outros, independentemente

Há inúmeras críticas quanto ao neoteísmo, desde acusações deste como sendo um fundamentalismo tão deletério quanto o religioso o qual maldizem (aqui no sentido mais amplo possível da palavra, de “uma ideologia ou pensamento intransigente em sua visão de mundo e que se representa como a única fonte de verdade ou como única solução para problemas globais” (MANDAVILLE, 2008, p. 117))<sup>58</sup> até ser uma ideologia fundamentada em argumentos falaciosos e reducionistas. A qualidade dos argumentos em si aqui não será julgada extensamente e em profundidade, dado o escopo deste trabalho, mas há algumas problemáticas que podem ser salientadas quanto à perspectiva neoteísta.

A princípio, é possível trazer à tona uma espécie de padrão de desonestidade intelectual prevalente tanto nas colocações como nas respostas a críticas feitas por autores associados (ou associáveis) ao neoteísmo, como Dawkins (2006) e Harris (2013). Para ilustrar esse ponto, um clássico argumento antirreligioso empregado por ambos diz respeito à religião (ocidental) ser, pela natureza de seu norteamento a partir da autoridade divina, especialmente propensa a servir a autoritarismos ou dogmatismos — normalmente combinando essa máxima a exemplos históricos, como as inquisições e ataques terroristas, almejando expor perigos percebidos como inerentes à religião, especialmente frente a perspectivas dela como sendo inócua ou, de forma geral, benéfica..

Como contraponto ao citado, indivíduos (sobretudo religiosos recipientes dessas críticas) rebatem que houve regimes que esposavam o ateísmo enquanto doutrina estatal (o chamado ateísmo de Estado) e seriam responsáveis por alguns dos maiores massacres, violações dos direitos humanos e crimes contra a humanidade de toda a história — notadamente, a União Soviética e a China maoísta. Mais que isso, é possível apontar que

---

de suas naturezas (secular, política, cultural) ou tipos (arte, mídia, causas sociais), podendo servir aos mesmos propósitos, incluso algo como o neoteísmo, a depender de como for abordado. Sob essa perspectiva, sociedades verdadeiramente “seculares” inexistem — a única diferença fica sendo a maneira pela qual esses fenômenos se manifestam, isto é, por quais rituais, crenças, liturgia, simbolismos etc. específicos. Vale comentar que é esse o embasamento para as críticas que tomam o neoteísmo como utópico, considerando a perspectiva de vários grupos, teóricos e indivíduos em seu seio de crer em um mundo secular e/ou sem religiões.

<sup>58</sup> Mandaville (2008) aponta que o uso da palavra “fundamentalismo” como sendo tão vinculado a interpretações e ideologias conservadoras, literalistas e radicalistas somente no contexto de religiões (em especial em referência a formas do islã, atualmente) é errôneo, uma vez que é possível, por exemplo, indivíduos seguirem crenças tidas como “fundamentais” do islã sem envolvimento em quaisquer movimentos políticos ou grupos violentos (MANDAVILLE, 2008, p. 117). Ademais, também defende que se utilize a palavra em referência a quaisquer ideologias marcadas por intransigência, fonte de verdade única e panaceia singular para todos os males (MANDAVILLE, 2008, p. 118) — algo no qual é possível inserir uma grande parte do neoteísmo em seu caráter evangélico e proselitista. Para mais informações acerca do embasamento em o colocar sob esses vieses, ver Robbins e Rodkey, 2010.

esses não são unicamente exemplos passados, igualmente a como os de radicalismo religioso não o são, tendo em vista o atual cenário da China<sup>59</sup>.

Em resposta a isso, esses autores argumentam que as atrocidades cometidas no contexto de regimes ateístas foram catalisadas não pelo ateísmo, mas sim pelo marxismo dogmático, de forma que, embora ditadores como Stalin e Mao Zedong fossem ateus, o que perpetraram não foi em nome do ateísmo (DAWKINS, 2006, p. 291; HARRIS, 2013). Partindo de uma resposta como essa, fica evidente a presença de um duplo padrão de julgamento; ao mesmo tempo que eventos históricos e fenômenos marcados por radicalismo e barbaridade, quando dizem respeito à religião (no caso, cristã), são postos como sendo atribuíveis a aspectos inerentes da religiosidade, quando eles são vinculados ao ateísmo, este é inteiramente isento de quaisquer responsabilidades, consistindo em um extremo contraste.

Uma leitura mais fina disso, consoante a obra de Mandaville (2008), elucida que, na prática, não somente quaisquer ideologias, não importa o quão nobres, são suscetíveis a processos de radicalização e institucionalização opressiva como também os fundamentos por trás deles têm, sumamente, raízes muito mais profundas e estruturais — relacionadas a fatores históricos, políticos, econômicos e sociais — que aspectos de religiosidade ou irreligiosidade sozinhos não explicam<sup>60</sup>. Logo, interpretar eventos quaisquer unicamente sob o prisma de fatores como religiões ou formas de irreligiosidade específicas, independentemente de quais

---

<sup>59</sup> Apesar de uma liberalização e relaxamento das políticas radicais antirreligiosas e anticlericais na China desde o fim da Revolução Cultural, na década de 70, a situação religiosa na China ainda é problemática. Para além da ortodoxia marxista-comunista ou dos movimentos anti-imperialistas e anticristãos como a Guerra dos Boxers, fatores ainda mais antigos, em particular o arcabouço social fortemente confuciano do país, condicionaram-no tanto a nível político como civil a ter uma marcada e longa aderência à irreligião — vale recordar que o confucianismo, na qualidade de filosofia, é eminente e essencialmente humanista, materialista e “sacraliza o secular” (FINGARETTE, 1998). Nesse contexto, simultaneamente aos direitos à religião serem legalmente garantidos, há um rígido controle estatal sobre as religiões como um todo — com aquelas muito grandes, independentes do Estado e/ou de conteúdo moral e espiritual virtualmente contraditório à ideologia marxista, como o Falun Gong, ou imersas em conflitos étnico-políticos de elevada historicidade, como o islamismo para a minoria étnica uigure — tendo seus adeptos sendo vítimas de perseguições e violações dos mais diferentes tipos, desde prisões arbitrárias e trabalho forçado até tortura, reeducação ideológica e execuções para coleta de órgãos involuntária.

<sup>60</sup> Contrapontos ao viés de neoateus como Dawkins (2006) e Harris (2013) quanto à suposta inerência de pendências para autoritarismo e radicalismos nas religiões (ocidentais) a partir do apelo são, pelo menos, três: primeiramente, esses fenômenos são, conforme Mandaville (2008), melhor explicados e compreendidos mais frequentemente sob óticas gerais da ciência política, posto que, na prática, tal tendência não existiria exclusivamente, em um vácuo, em religiões quaisquer, estando vinculada tanto a fatores sociais e psicológicos como a políticos e econômicos para além disso. Em segundo lugar, tal visão falha em considerar toda uma gama de propriedades e eventos históricos e políticos, como o imperialismo ocidental, e seus efeitos no mundo não-ocidental, além de interpretá-lo de forma monolítica, reducionista e sem abarcar em medida alguma a extrema diversidade que possui — mesmo dentro de movimentos fundamentalistas em si (MANDAVILLE, 2008, p. 115 – 119). Finalmente, ao sustentar essa perspectiva, os autores ignoram que, sob um viés sociológico, conforme exposto anteriormente, todo sistema de crenças e ideologia, independentemente de sua natureza, é funcionalmente análogo a religiões, incluso e em especial o próprio neoateísmo na seara dos movimentos ateus (ver Robbins e Rodkey, 2010).

são, se configura, para ambos os casos, em análise extremamente míope — a qual não chega nem próximo de retratar a realidade de forma holística e compreensiva<sup>61</sup>.

Dessa maneira, toda essa visão que pode ser vista como altamente enviesada e limitada, assim como a postura proselitista assumida por teóricos como Dawkins (2006) dentro do neoateísmo, podem justificar, em alguma medida, a visão de LeDrew (2013) quanto ao movimento como um todo:

[...] **é uma ideologia liberal, contudo sustentando aspectos conservadores, como a dicotomia eurocentrismo/orientalismo, libertismo, darwinismo social, patriarcado, cientificismo.** É uma forma de fundamentalismo liberal (deseja ser totalizante). [...] O movimento seria mais bem entendido como uma religião [...] (no sentido de uma construtora de sentido para a vida humana, uma religião secular). (LEDREW apud KOSLOWSKI; SANTOS, 2016, grifo do autor).

Nesse trecho, é de particular importância o grifado, posto que explicita precisamente mais uma crítica que, sob uma perspectiva congruente com Mandaville (2008), é possível fazer quanto a esse movimento: ele analisa fenômenos a partir de óticas que pressupõe ser globais, e julga aspectos como apropriados ou inapropriados da mesma forma universalista, mas sob um viés altamente restrito a critérios eurocênticos, irrespectivo das múltiplas idiosincrasias particulares às diversas sociedades, grupos, países e etc. não-ocidentais<sup>62</sup>. Dessa maneira, todos esses, com suas peculiaridades ignoradas, são agrupados em uma massa uniforme e monolítica — algo que não condiz com a realidade, na prática<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Isso não implica dizer, claro, que os fatores de religiosidade e irreligiosidade são inteiramente irrelevantes para análises quanto aos processos descritos. De acordo com Mandaville (2008), ideologias religiosas (ou irreligiosas, por extensão do exposto na nota acima) normalmente servem, na política, como um instrumento de apelação e manifestação de valores maiores, como patriotismo, secularismo, etc., unindo então a população em prol de objetivos alinhados com eles — consoante o já colocado sobre a função social típica de religiões e ideologias como um todo.

<sup>62</sup> Um exemplo disso é pressupor, conforme salientado por Mandaville (2008), que conceitos como secularismo, liberdade, democracia etc. significam (ou devem significar) precisamente as mesmas coisas tanto para indivíduos e grupos ocidentais como para aqueles não-ocidentais, em dado momento. Em valor ilustrativo, o autor indica que a noção de secularidade ocidental é, muito provavelmente, incoerente para com sociedades islâmicas, por exemplo — o que não significa dizer que não manifestem algo similar em espírito, em seus próprios termos e contextos. Igualmente, é reducionista fazer suposições absolutas como declarar grupos islâmicos como necessária e plenamente incompatíveis com o Ocidente devido a essas diferenças, como óticas conservadoras dentro do neoateísmo frequentemente colocam. Para ver particularidades quanto a concepções não-ocidentais, suas manifestações e uma exposição mais aprofundada, ver Mandaville, 2008, p. 101 – 110.

<sup>63</sup> Mandaville (2008) ilustra esse ponto tanto contratando os diferentes panos de fundo subjacentes a grupos fundamentalistas islâmicos como a Al Qaeda e o Hezbollah, demonstrando que diferem em histórico, escopo, objetivos, metodologia e abordagem, como lembrando que existe uma marcada

O neoteísmo, no que se refere a questões de produtividade enquanto movimento, para além das numerosas controvérsias principiológicas e argumentativas presentes nas falas e escritos de alguns autores, pode-se argumentar que a postura assumida por estes e simpatizantes, em termos de interação com a sociedade plural, também é passível de questionamento. Kurtz (2009), por exemplo, um dos nomes expoentes do Humanismo global, em entrevista concedida à NBR os definiu como fundamentalistas, e indica que sua postura ativamente antagônica à religião, religiosos e tudo aquilo que possa ser a isso vinculado causa “mais males que bens”.

Independentemente da controvérsia presente em termos de se o neoteísmo seria, estritamente falando, verdadeiramente fundamentalista, em especial considerando a heterogeneidade presente no próprio movimento em todos os seus níveis, é perfeitamente válido assumir que, se sua intenção é contribuir para a difusão de uma causa secularista, enquanto solidificando uma identidade ateia coesa, ele pode não estar sendo tão produtivo assim — quer a nível ideológico, quer a nível político. Além de Kurtz (2009), diversos outros Humanistas e/ou ateus<sup>64</sup> se posicionam contrários ao movimento, alegando que dilui a união (já parca) entre as miríades de segmentos do ateísmo, não conquistou nada de valor em termos políticos e cria abismos ainda maiores entre ateus, agnósticos, Humanistas etc. e o restante da sociedade plural.

### 3.2 EXPECTATIVAS PARA O CENÁRIO INTERNACIONAL

Ao se abordar os impactos da irreligiosidade (e sua dinâmica com a religiosidade) no cenário internacional são necessárias precauções, frente ao grau de ambiguidade e imprevisibilidade que o tema e suas tendências identificadas tendem a assumir nas relações internacionais. Assim, salienta-se que o aqui exposto, embora esteja devidamente assente, quer em pesquisas já referenciadas neste trabalho, quer em fontes e autores complementares, não presume ser uma avaliação absoluta ou sequer extensiva do que ocorrerá no porvir; o tratado terá unicamente um caráter ilustrativo do que, de acordo com as pesquisas realizadas,

---

heterogeneidade entre islâmicos de diferentes países, assim como variadas doutrinas — das quais as majoritárias são a sunita e a xiita.

<sup>64</sup> Como exemplos, ver Berlinerblau (2012) e Ruse (2009).

quando subsumidas a interpretações (aqui julgadas como) apropriadas, poderá tender a acontecer.

Além disso, é de fundamental relevância destacar que, haja vista os fenômenos da irreligiosidade só poderem ser entendidos a partir de sua relação com a religiosidade (QUACK, 2014), em compasso com a perspectiva conceitual de Margolis e Lawrence (2005, 2007), muitas das projeções e perspectivas aqui abordadas dirão respeito à segunda, de maneira complementar à primeira. Por conseguinte, as contribuições aqui oferecidas também são de grande interesse para estudos no campo da religião, especialmente no que se refere a suas configurações futuras.

Dito isso, partindo dos estudos já referenciados sobre os movimentos da(s) religiosidade(s) e irreligiosidade(s) pelo mundo (Lipka e McClendon, 2017; Lipka, 2015; Hackett et al., 2015; Pew Research Center, 2012), vale primeiramente ressaltar algo já comentado anteriormente, mas de importância paradigmática para toda a presente seção: a hipótese da relação de proporcionalidade entre desenvolvimento econômico e irreligiosidade (ou inversa entre o primeiro e religiosidade) defendida por diversos teóricos é, no mínimo, pouco confiável no que se refere a contextos não-ocidentais.

Preliminarmente, pode-se apontar as já aludidas observações feitas por Lipka e McClendon (2017) — que não se viu esse fenômeno significativamente nem nos países muçulmanos, nem na Índia, a despeito de, no caso dessa, até mesmo mudanças sociais velozes terem o acompanhado.<sup>65</sup> Tais asserções são complementadas pela obra de Mandaville (2008), na qual o autor demonstra, com uma argumentação histórica extensiva, que universalizar experiências e premissas ocidentais quanto a religião e secularidade para todo o resto do mundo é perigoso e reducionista, apontando que isso não somente explica incorreta ou incipientemente fenômenos com manifestações localmente singulares, como também reproduz um discurso de superioridade e dominação do pensamento e imaginário ocidentais como cânones sobre o restante do mundo<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Hackett et al. (2016) inclusive sinalizam que o verdadeiro padrão prevalente é a modernização e desenvolvimento não gerarem aumento na secularidade e declínio em crenças e afiliação religiosas, uma vez que o que se viu na África e na América foi que o aumento na liberdade religiosa levou não à irreligião, e sim aos indivíduos escolherem sua religião e se comprometem firmemente para com ela. Igualmente, na Rússia, após o ocaso do comunismo, o que se observou foi um aumento na afiliação com a Igreja Ortodoxa. Daí, o mais razoável de se concluir é que o fenômeno da modernização haver catalisado maior irreligiosidade é, como um todo, correspondente unicamente à experiência de alguns países da Europa e América do Norte (em particular no Canadá), a partir da qual houve vários governos fortemente promotores da laicidade em todos os âmbitos sociais. Consequentemente, aplicá-la como uma máxima universal é algo válido de se interpretar como infundado e falacioso.

<sup>66</sup> Conforme exposto pelo próprio Mandaville (2008), toda essa visão está em consonância com a obra de Said (1978), na qual este demonstra a maneira como determinadas construções e representações culturais,

Mais que isso, o autor também coloca que, na prática, apesar da ausência de uma divisão formal entre assuntos religiosos e de Estado, há uma extensa literatura histórica que documenta a existência de diversas formas de organização islâmicas nas quais, grosso modo, na vida social cotidiana, assuntos de religião e de Estado eram mantidos separados — mesmo com elas tendo sido, em sua esmagadora maioria, sistemas de ordenamento imperial ou monárquico.

De todo esse panorama também decorre assumir que trabalhos como os de Zuckerman (2006, 2009) devem ser encarados com cautela, uma vez que todos os dados compilados não devem ser interpretados como sendo associações necessárias entre eles e ateísmo e/ou secularidade, e menos ainda quando aplicados a um contexto não-ocidental. Afinal, conforme já comentado, as razões por trás de fatores de qualidade de vida, prosperidade etc. não são diretamente atribuíveis a esses, senão a questões políticas, econômicas e sociais mais abrangentes. Caso não se tome esse cuidado, é possível cair em interpretações reducionistas, de alteridade monolítica e positivamente enviesadas em relação a uma perspectiva pró-secularidade inalterada, aos moldes ocidentais. Poderia ser mais interessante, portanto, procurar interpretar de que maneiras o expresso nos trabalhos referidos poderia se manifestar de formas singulares em sociedades não-ocidentais.

Para além disso, é possível apontar um aumento da diversidade interna nas religiões as quais possuem previsão de crescer, ou que tenderão a entrar em contato com outras próximas, uma vez que adquirirão mais adeptos e incorporarem indivíduos com maior variedade de estilos de vida, pensamentos, identidades, culturas, comportamentos etc. Por um lado, isso poderá levar a ondas de grande renovação e ressignificação a essas religiões, propiciando a elas maior contemporaneidade, nuance e riqueza; por outro, contudo, isso provavelmente, de acordo com Hackett et al. (2015), tenderá a provocar e acirrar ainda mais conflitos internos e intracomunitários, uma vez que essas diferentes propriedades individuais e grupais entrarem em choque.

Tendo em vista que as religiões com maior previsão de crescimento, conforme as pesquisas, são o cristianismo e islamismo, o acima descrito tenderá a ocorrer de forma mais

---

societárias etc. do outro não-ocidental estão intimamente ligadas à promoção histórica de uma ordem global eurocêntrica e do exercício e justificação do poder colonial ocidental. Assim, assuntos culturais e societários se tornam uma das arenas centrais nas quais aspectos da política global se manifestam (SAID apud MANDAVILLE, 2008, p. 116) — nos quais, naturalmente, a religião e a irreligião se inserem. Pode-se delimitar essa perspectiva como sendo integrante do chamado pós-colonialismo, e ela é e será fundamental para a compreensão devida de todo o exposto no presente trabalho.

saliente com estes — em especial com o islamismo, uma vez que seu ritmo de crescimento é bastante mais pujante que o do cristianismo. Dessa forma, as contendas internas entre as diferentes denominações e vertentes, explícitas ou tácitas, que se manifestarem serão igualmente mais relevantes no contexto de ambos os citados, mas mais que isso, aquelas de caráter interreligioso também, por conseguinte, tenderão a ocorrer entre eles com maior intensidade e frequência que entre outras religiões.

Em termos de como exatamente essas divisões internas podem se manifestar, Hackett et al. (2016) ressaltam que elas tenderão a se dar entre indivíduos moderados, isto é, aqueles para os quais a religião é única ou majoritariamente um aspecto individual e de crença particular, e aqueles mais afeitos a uma perspectiva mais radical, ou seja, os que creem que suas respectivas religiões devam ter efeito socialmente coercitivo e de subjugação sobre vontades e prisms individuais. Com o aumento da já elevada heterogeneidade religiosa global, em especial em religiões majoritárias, o fenômeno já em curso hodiernamente da distinção entre uma identidade religiosa fundamentalista e uma identidade religiosa mais integralista e temperada deve tomar proporções ainda maiores<sup>67</sup>.

Hackett et al. (2016) apontam um fator de periculosidade significativa; ao cruzarem as projeções que fizeram com aquelas vinculadas a desenvolvimento econômico, depararam-se com uma situação na qual não deverá haver quaisquer países de maioria muçulmana entre as 10 maiores economias do mundo no futuro até 2100. Eles destacam que a Indonésia poderia entrar, mas sua vertente cânone dentro do islã é bastante autorrestrita e não é a sunita — a qual será correspondente a uma fatia extremamente expressiva da população, e será a maioria entre os muçulmanos, a nível global.

Por conta disso, essa população não terá uma representação significativa nos conselhos econômicos de maior relevância no mundo, de sorte que a desigualdade entre os pólos do eixo Norte-Sul global tenderá a aumentar e, com isso, conforme já ocorrido diversas vezes no decorrer da história, a parcela religiosa poderá passar a ser cada vez mais evocada no clamor tanto por maior representatividade<sup>68</sup> quanto por causas destacando o não-desenvolvimento por parte dos países do Sul, historicamente mais pobres. Esse cenário, por

---

<sup>67</sup> Hackett et al. (2016) ressaltam que, histórica e tradicionalmente, conflitos entre indivíduos de diferentes denominações religiosas foram muito mais numerosos e marcantes que entre aqueles de religiões diferentes. Uma fundamentação coerente para isso seria uma assente em uma noção de pertencimento: indivíduos membros de um grupo que sustentem visões inortodoxas são um desafio à coesão e ortodoxia dele, de maneira que são julgados de forma mais rígida que indivíduos externos, os quais podem ser mais facilmente dispensados como estrangeiros a ele *a priori*.

<sup>68</sup> Vale sublinhar que a falta de representatividade política é um dos motivos indicados por Mandaville (2008) por trás da radicalização de movimentos religiosos quaisquer.

sua vez, tenderia a acirrar contendas entre muçulmanos e esse Norte global<sup>69</sup> — o que pode alimentar perspectivas radicalistas tanto por parte daqueles quanto deste (no caso deste, vinculadas à irreligião ou à islamofobia).

Agora, no que tange à irreligião, segundo Hackett et al. (2016), espera-se que o crescimento da irreligião no Ocidente, somado com o rápido crescimento religioso no resto do mundo, crie um contexto sistêmico de autorreprodução mútua: o aumento da religiosidade no mundo não-ocidental deve catalisar maior irreligiosidade (e, provavelmente, antirreligiosidade) no Ocidente, enquanto este fenômeno deve, por seu turno, também alimentar aquele. Complementarmente a isso, é razoável estimar que a religião dominante no Ocidente, o cristianismo — em especial as vertentes protestantes, as quais contam com a maior previsão de crescimento entre todas —, reaja de maneira a haver maiores conflitos com a população irreligiosa, a qual, por sua vez, deve pressionar a política a rumar para um secularismo cada vez mais pleno.

Além disso, assim como existe uma previsão de maior heterogeneidade entre os grupos religiosos, é razoável pressupor que o mesmo ocorrerá com os irreligiosos: a questão do provável aumento da antirreligiosidade deve contrapor ainda mais intensamente grupos como Humanistas e ateus<sup>70</sup>, por exemplo, e as divergências quanto a vários dos assuntos frequentemente associados à irreligião, como a própria escala que o secularismo deve atingir, devem provocar ainda mais contendas e conflitos internos. Igualmente, identidades irreligiosas como as ateias e agnósticas devem se tornar mais difusas que já são, e toda a controvérsia identitária e filosófica já presente quanto a isso deve se complexificar de forma ainda mais truncada.

Em relação a um pleno ateísmo de Estado, não parece haver chances significativas no futuro de sua recorrência, ou sequer permanência significativa — embora isso vá depender de se a China, uma incógnita, de acordo com Hackett et al. (2016), controversa, por agora, vai seguir ou não as projeções das pesquisas aqui referenciadas e ter um aumento em seu índice de religiosidade. Dessa maneira, haveria então duas possibilidades para o contexto chinês, assumindo que o estimado fosse seguido: um relaxamento cada vez maior do governo para

---

<sup>69</sup> Hackett et al. (2016) destacam que a escala na qual isso acontecerá também vai depender do nível de produtividade e bem-estar que países de maioria populacional islâmica, especialmente aqueles mais pujantes em população como Egito, Paquistão e Indonésia, conseguirão proporcionar a seus cidadãos. Caso esses locais não consigam se desenvolver econômica e socialmente, espera-se que haja uma variedade de repercussões no que se refere ao aumento do fundamentalismo religioso, assim como da institucionalização deste, uma vez que se alie a discursos nacionalistas e anti-ocidentais.

<sup>70</sup> Uma outra cisão que pode se aprofundar é a (já existente) entre indivíduos irreligiosos economicamente liberais e/ou socialmente conservadores e aqueles mais vinculados a perspectivas socialmente progressistas e/ou economicamente mais intervencionistas.

com religiões diversas, em especial em relação às aquelas de maior popularidade; ou uma sequência de rebeliões violentas e guerras civis a partir da pressão social pró-religiões específicas que pode vir a ocorrer — algo que é, em si, uma das maiores preocupações do governo chinês, e pode os levar a rumar para caminhos mais ou menos repressivos.

A partir do aqui exposto, as projeções gerais para o futuro da irreligiosidade e religiosidade são extremamente complexas, e como um todo, não pendem para possibilidades muito otimistas. Embora ainda haja alguns valores incertos, como a questão chinesa, é prudente a não somente os estudiosos de religião e irreligião, ou às autoridades estatais, como também a todos os membros da sociedade civil, independentemente de credos e vieses individuais quaisquer, atentarem para essas possibilidades do porvir, e se munirem do conhecimento necessário para, pelos meios apropriados, melhor garantirem mudanças políticas, culturais, ideológicas etc. que afastem a comunidade global de radicalismos, fundamentalismos e imoderações afins.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, delinear-se aspectos fundamentais acerca da conceituação da irreligião, sua contextualização e relevância no presente, alguns exemplos de movimentos ilustrativos de sua grande heterogeneidade e algumas projeções quanto à irreligiosidade e religiosidade nas próximas décadas. No decorrer de seu desenvolvimento, tornou-se possível discriminar alguns pontos centrais.

Primeiramente, determinou-se que o escopo da irreligião e da irreligiosidade, tal como o da religião e religiosidade, tem um alcance extremamente pervasivo, tocando praticamente todos os âmbitos da sociedade em diferentes escalas e sob variadas formas, e embora não desempenhe um papel de protagonismo — com este ficando dedicado a outros fatores mais amplos e cogentes —, prossegue tendo marcada relevância teórica enquanto um dos instrumentos de manifestação desses fatores mais imediatamente observáveis e característicos.

A partir disso, é possível salientar um ponto de suma importância, o qual sustenta todo o resto e aqui se faz crucial: os estudos da irreligião — e, de forma correspondente, também os da religião —, considerando o panorama acima descrito, e enquanto dizendo respeito a fenômenos da realidade prática, devem partir de critérios, metodologias e alicerces teóricos os quais não estejam comprometidos por vieses excessivamente parciais e/ou removidos do pragmático, quer por interesses deliberados, quer por serem simplesmente pouco assentes no empírico e partirem de deduções reificadas.

Mais que isso, é necessário ao pesquisador reconhecer que, em termos interpretativos, nem sempre todo fenômeno religioso ou irreligioso será necessariamente melhor explanado por uma perspectiva puramente religiosa ou irreligiosa — na prática, como foi evidenciado a partir da exposição, neste trabalho, de alguns que o fizeram, isso quase nunca é o ideal. Tendo em vista isso, pesquisas e estudos na área de irreligião e religião devem se preocupar mais com questões contingentes e empíricas, como as abordadas por Quack (2016), não unicamente por conta da questão metodológica, mas sim também por eles deverem priorizar fatores além-religiosos e além-irreligiosos os quais frequentemente são ignorados ou eclipsados por análises unidimensionais.

Paralelamente a isso, é possível destacar que nem a irreligião nem a religião contam com paradigmas valorativos inerente e universalmente bons; conforme aqui exposto em profundidade, argumentos que se pautem nisso são essencialistas e marcados por enviesamentos os quais não encontram respaldo que os justifique e fundamente na realidade.

Fenômenos como fundamentalismo, tipicamente atribuídos unicamente à esfera religiosa, podem se aplicar perfeitamente, a depender do conceito, a quaisquer ideologias, e os motivos que as guiam em direção a radicalismos e bases de justificativa para atrocidades são mais intrincados e latos que as próprias, por si sós.

Além disso, é necessário, ao falar de religião e irreligião, considerar que muitas perspectivas que se tem acerca de ambas estão assentes em um cânone ocidental que não pode ser aplicado de forma indiscriminada a todo e qualquer sistema religioso ou irreligioso; descrições, argumentos, críticas e afins quanto a ambos não costumam abarcar ou mencionar toda a complexidade nisso existente, manifestando com frequência textos e subtextos da religião e dos estudos da religião ocidental.<sup>71</sup>

Finalmente, um último ponto que pode ser destacado é sobre a irreligião em si: no meio sociológico e no psicológico, é possível argumentar que inexistem sociedades seculares ou movimentos e ideologias irreligiosas de todo, uma vez que as funções sociais e/ou da religião continuam sendo correspondidos por diversas outras fontes menos imediatas<sup>72</sup>. Entretanto, isso não deslegitima o uso da irreligião nem enquanto conceito, posto que este se refere a uma categoria de fenômenos de extrema complexidade taxonômica e natural em si a ponto de justificar — ou até demandar — uma categoria própria, nem enquanto área do conhecimento, dado que esta pode servir precisamente para organizar e delimitar questões e problemas de pesquisa referentes a todos eles, tal qual sugerido por autores aqui abordados.

---

<sup>71</sup> Para comentários quanto a isso, ver Brady et al. (ano desconhecido).

<sup>72</sup> Essa argumentação vai ao encontro tanto do já colocado por Kendall (2008) quanto de perspectivas como as de Durkheim (1912) e Eliade (1954), na sociologia, e Jung (1961), na psicologia. Sob esses vieses e de variadas formas, os arquétipos que subjazem a religião e os aspectos religiosos são inerentes ao ser humano, o qual é visto como sendo, por natureza, um ser religioso (isto é, conectado aos fundamentos regentes de religiões como crenças, rituais, liturgia etc. independentemente da forma como eles se manifestam), fundamentado em uma relação também arquetípica com a dualidade sacro e profano. Dessa maneira, na ausência de religiosidades específicas, esses arquétipos encontram correspondência fontes diversas como a mídia, esportes ou ideologias — como, por exemplo, as revolucionárias (MARIÁTEGUI, 1982, p. 164 – 167, tradução nossa). Cabe destacar que tais perspectivas podem ser criticadas, sob uma ótica específica, uma vez que também são sumamente ocidentais e desconsideram as instâncias de povos que concebem divindades como imanentes ao mundo, sem cindir, então, o sacro e o profano explicitamente (BRADY et al., ano desconhecido). Entretanto, sua existência não significa que a conexão arquetípica com os aspectos da religiosidade, ou com o sacro e o profano, inexista — esses povos unicamente a concebem e praticam de forma diferenciada, tal como interpretando o sacro e o profano como complementares no lugar de plenamente divorciados, como em tradições animistas.

## REFERÊNCIAS

AMERICAN HUMANIST ASSOCIATION. **Humanism and its aspirations: Humanist Manifesto III, a sucessor to the Humanist Manifesto of 1933**. 2003. Disponível em: <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto3/>. Acesso em: 10/12/2019.

AMERICAN HUMANIST ASSOCIATION. **Humanist Manifesto I**. 1933. Disponível em: <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto1/>. Acesso em: 10/12/2019.

BARKER, D. **Godless**: how an evangelical preacher became one of America's leading atheists. Berkeley: Ulysses Press, 2007, p. 95 – 96. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=fAjPWYgIfCoC&pg=PA96&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=fAjPWYgIfCoC&pg=PA96&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 11/12/2019.

BRADY et al. **The sacred-profane distinction is not universal**. Disponível em: <http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p35161/mobile/ch06s03.html>. Acesso em: 13/12/2019.

BULLARD, G. The world's newest major religion: no religion. **National Geographic News**, 2016. Disponível em: <https://www.nationalgeographic.com/news/2016/04/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion/>. Acesso em: 11/12/2019.

CAPUTO, J. **The prayers and tears of Jacques Derrida**. Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 335 – 349.

CAREY, S. **The origin of concepts**. Nova York: Oxford University Press, 2009.

CHERRY, M.; MATSUMURA, M. 10 myths about secular humanism. **Free Inquiry Magazine**, v. 18, n. 1, fev. 2004. Disponível em: [https://web.archive.org/web/20150512153115/http://www.secularhumanism.org/library/fi/cherry\\_18\\_1.01.html](https://web.archive.org/web/20150512153115/http://www.secularhumanism.org/library/fi/cherry_18_1.01.html). Acesso em: 10/12/2019.

CHINA FAMILY PANEL STUDIES. **CFPS 2014 religion survey**. 2014. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20170225211353/http://www.issu.edu.cn/cfps/EN/enNews/CFPSNews/2016news/2016-12-30/307.html>. Acesso em: 08/12/2019.

CHOAT, S. **Marx through post-structuralism**: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze. Londres: Continuum, 2010.

CLINE, A. **What is religious humanism?** 2019. Disponível em: <https://www.learnreligions.com/what-is-religious-humanism-248118>. Acesso em: 10/12/2019.

COPSON, A.; GREYLING, A. (eds.). **The Wiley Blackwell handbook of humanism**. Wiley-Blackwell, 2015.

DAWKINS, R. **The God delusion**. Londres: Bantam Press, 2006, p. 40 – 51. Disponível em: <http://www.metaphysicspirit.com/books/The%20God%20Delusion.pdf>. Acesso em: 11/12/2019.

DENTSU COMMUNICATION INSTITUTE. **世界各国の宗教** (Afiliação religiosa de cada país do mundo, tradução nossa). 2006. Disponível em: <https://honkawa2.sakura.ne.jp/9460.html>. Acesso em: 08/12/2019.

DURKHEIM, E. **The elementary forms of religious life** (1912). Nova York: The Free Press, 1995. Disponível em: <http://home.ku.edu.tr/~mbaker/cshs503/durkheimreligiouslife.pdf>. Acesso em: 17/12/2019.

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. **Worldwide adherents of all religions**. 2010. Disponível em: [http://www.prolades.com/worldwide\\_adherents\\_all\\_religions-2010.pdf](http://www.prolades.com/worldwide_adherents_all_religions-2010.pdf). Acesso em: 08/12/2019.

FINGARETTE, H. **Confucius: the secular as sacred**. Waveland: Waveland Press, 1998. Disponível em: <https://openlibrary.org/books/OL8751698M/Confucius>. Acesso em: 12/12/2019.

HABERMAS, J. **On the logic of social sciences**. 1967, p. 16 – 42. Disponível em: [https://is.muni.cz/el/1423/jaro2013/SOC911/um/HABERMAS\\_One\\_the\\_logic\\_of\\_social\\_sciences.pdf](https://is.muni.cz/el/1423/jaro2013/SOC911/um/HABERMAS_One_the_logic_of_social_sciences.pdf). Acesso em: 08/12/2019.

HACKETT, C. et al. **EVENT: THE FUTURE OF WORLD RELIGIONS**. 2015, Washington D.C., **Pew Research Center**. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2015/04/23/live-event-the-future-of-world-religions/>. Acesso em: 24/11/2019.

HARGERTY, B. A bitter rift divides atheists. **NPR**, 2009. Disponível em: <https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=113889251>. Acesso em: 12/12/2019.

HARRIS, S. **10 myths — and 10 truths — about atheism**. 2013. Disponível em: <https://www.edge.org/conversation/10-myths-mdash-and-10-truths-mdash-about-atheism>. Acesso em: 12/12/2019.

HEIDEGGER, M. **Letter on Humanism**. 1943. Disponível em: [http://pacificinstitute.org/pdf/Letter\\_on\\_%20Humanism.pdf](http://pacificinstitute.org/pdf/Letter_on_%20Humanism.pdf). Acesso em: 11/12/2019.

HELD, L. **Psychoanalysis shapes consumer culture**. 2009. Disponível em: <https://www.apa.org/monitor/2009/12/consumer>. Acesso em: 11/12/2019.

INSTITUTE FOR HUMANIST STUDIES. **Definitions of humanism**. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20070118050402/http://humaniststudies.org/humphil.html>. Acesso em: 26/11/2019.

INTERNATIONAL HUMANIST AND ETHICAL UNION. **Amsterdam Declaration 2002**. 2002. Disponível em: <https://humanists.international/what-is-humanism/the-amsterdam-declaration/>. Acesso em: 10/12/2019.

IRRELIGIÃO. In: Dicionário Michaelis. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=irreligi%C3%A3o> Acesso em: 25/11/2019.

IRRELIGIÃO. In: Dicionário Online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/irreligiao/>. Acesso em: 25/11/2019.

IRRELIGIÃO. In: Dicionário Priberam. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/irreligi%C3%A3o>. Acesso em: 25/11/2019.

JUNG, C. **Man and his symbols**. Nova York: Anchor Press, 1964. Disponível em: [https://monoskop.org/images/9/97/Von\\_Franz\\_Luise\\_Marie\\_Jung\\_Gustav\\_Carl\\_Man\\_and\\_His\\_Symbols\\_1988.pdf](https://monoskop.org/images/9/97/Von_Franz_Luise_Marie_Jung_Gustav_Carl_Man_and_His_Symbols_1988.pdf). Acesso em: 17/12/2019.

KENDALL, D. **Sociology in our times: the essentials**. 7 ed. p. 40 – 47. Belmont: Cengage Learning, 2010.

KENNY, A. **What I believe**. Londres: Continuum, 2006. p. 21 – 24. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=bQnZcFiCz8QC&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 12/12/2019.

KEYSAR, A; NAVARRO-RIVERA, J. A world of atheism: global demographics. **The Oxford handbook of atheism**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

KOREAN STATISTICAL INFORMATION SERVICE. **성별/연령별/종교별 인구-시군구** (População por sexo, idade, religião e região administrativa, tradução nossa). 2015.

Disponível em:

[http://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT\\_1PM1502&conn\\_path=I2](http://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT_1PM1502&conn_path=I2). Acesso em: 08/12/2019.

KOSLOWSKI, A.; SANTOS, V. Avaliando algumas metateses acerca do neoateísmo. **Estudos da Religião**, v. 30, n. 3, p. 89 – 110.

LEDREW, S. **Scientism, humanism, and religion: the new atheism and the rise of the secular movement**. Toronto: York University. Acesso em:

[https://yorkspace.library.yorku.ca/xmlui/bitstream/handle/10315/27589/LeDrew\\_Stephen\\_H\\_2013\\_PhD.pdf?sequen](https://yorkspace.library.yorku.ca/xmlui/bitstream/handle/10315/27589/LeDrew_Stephen_H_2013_PhD.pdf?sequen). Acesso em: 11/12/2019.

LE POIDEVIN, R. **Agnosticism: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 31 – 33. Disponível em:

[https://books.google.com.br/books?id=8DKg5MeJtmIC&pg=PT32&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=8DKg5MeJtmIC&pg=PT32&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 11/12/2019.

LIPKA, M. **A closer look at America’s rapidly growing religious “nones”**. Pew Research Center, 2015. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/05/13/a-closer-look-at-americas-rapidly-growing-religious-nones/>. Acesso em: 08/12/2019.

LIPKA, M.; MCCLENDON, D. **Why people of no religion are projected to decline as a share of the world’s population**. Pew Research Center, 2017. Disponível em:

<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/07/why-people-with-no-religion-are-projected-to-decline-as-a-share-of-the-worlds-population/>. Acesso em: 08/12/2019.

MANDAVILLE, P. How do religious beliefs affect politics? **Global politics: a new introduction**. p. 97 – 120. Londres: Routledge, 2008. Disponível em:

<http://cw.routledge.com/textbooks/9780415431316/Sample%20Chapter%205.pdf>. Acesso em: 12/12/2019.

MARGOLIS, E; LAWRENCE, S. The ontology of concepts — abstract objects or mental representations? **Noûs**, v. 41, n. 4, p. 561 – 593, oct. 2007. Disponível em:

<https://www.margolisphilosophy.com/uploads/1/1/0/7/11073530/ontologyconcepts.pdf>. Acesso em: 25/11/2019.

MARGOLIS, E.; LAWRENCE, S. **Concepts** (2005). The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edição verão de 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/concepts/>. Acesso em: 25/11/2019.

MARIÁTEGUI, J. **El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy**. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/index.htm>. Acesso em: 17/12/2019.

MARX, K; TUCKER, R. (ed.). On the Jewish question (1843). **The Marx-Engels Reader**. Nova York: Norton & Company, 1978, p. 26 – 46. Disponível em: [http://fs2.american.edu/dfagel/www/Class%20Readings/Marx/Marx,%20On%20the%20Jewish%20Question\\_Edited%20version%20from%20Tucker.pdf](http://fs2.american.edu/dfagel/www/Class%20Readings/Marx/Marx,%20On%20the%20Jewish%20Question_Edited%20version%20from%20Tucker.pdf). Acesso em: 11/12/2019.

MARTIN, M. (ed.) **The Cambridge companion to atheism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=tAeFipOVx4MC&pg=PA8&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=true](https://books.google.com.br/books?id=tAeFipOVx4MC&pg=PA8&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true). Acesso em: 07/12/2019.

MORRIS, W; BROWN, C. **Hume** (2001). The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/hume/>. Acesso em: 09/12/2019.

O'BRIEN, J; PALMER, M. **The state of religion atlas**. Oxford: Myriad Editions Limited, 1993.

OLSSSEN, M. Foucault and critique: Kant, humanism and the human sciences. In: **British Educational Research Association Annual Conference**, 2003, Edimburgo. Edimburgo: Heriot-Watt University, 2003. Disponível em: <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/00003388.htm>. Acesso em: 11/12/2019.

PALHARES, R. A vida simbólica. **Revista Primordium**, v. 1, n. 2, 2016. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/article/view/39055>. Acesso em: 17/12/2019.

PEW RESEARCH CENTER. **Religiously unaffiliated**. 2012. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-unaffiliated/>. Acesso em: 08/12/2019.

QUACK, J. Outline of a relational approach to “nonreligion”. **Method and theory in the study of nonreligion**. 26 ed. p. 439 – 469. Leiden: Brill, 2014.

ROBBINS, J.; RODKEY, C. **Beating “God” to death: radical theology and the new atheism.** 2010, p. 35. Disponível em: [https://www.academia.edu/29704777/BEATING\\_GOD\\_TO\\_DEATH\\_RADICAL\\_THEOLOGY\\_AND\\_THE\\_NEW\\_ATHEISM](https://www.academia.edu/29704777/BEATING_GOD_TO_DEATH_RADICAL_THEOLOGY_AND_THE_NEW_ATHEISM). Acesso em: 12/12/2019.

ROWE, W. **Agnosticism.** Londres: Routledge, 1998, p. 1 – 5.

SMITH, G. **Atheism: the case against God.** 1979. Disponível em: <http://www.ignaciодarnaude.com/espidualismo/Atheism,the%20case%20against%20God,G.H.Smith.pdf>. Acesso em: 11/12/2019.

SVENSKA KYRKAN. **Svenska kyrkans medlemsutveckling år 1972 – 2018** (Membros da Igreja Sueca 1972 – 2018, tradução nossa). Disponível em: <https://www.svenskakyrkan.se/statistik>. Acesso em: 08/12/2019.

TILLICH, P. **The courage to be** (1952). New Haven: Yale University Press, 2000.

TOURNEY, C. Evolution of secular humanism. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 61, n. 4, p. 275-301, 1993. Disponível em: <https://academic.oup.com/jaar/article-abstract/LXI/2/275/726512?redirectedFrom=fulltext>. Acesso em: 10/12/2019.

WOODHEAD, L.; CATTO, R. **Religion or belief: identifying roots and causes.** Equality and Human Rights Commission Research Report Series, 2009. p. 3. Disponível em: <https://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/research-report-48-religion-or-belief-identifying-issues-and-priorities.doc>. Acesso em: 08/12/2019.

WORLDWIDE INDEPENDENT NETWORK/GALLUP INTERNATIONAL ASSOCIATION. **Global index on religion and atheism.** 2017. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20171114113506/http://www.wingia.com/web/files/news/370/file/370.pdf>. Acesso em: 07/12/2019.

ZIMMER, H; CAMPBELL, J. (eds.). **The philosophies of India.** Nova York: Princeton University Press, 1953, p. 252 – 262. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=bRQ5fpTmwoAC&printsec=frontcover&dq=Heinrich+Zimmer&lr=&cd=4&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=bRQ5fpTmwoAC&printsec=frontcover&dq=Heinrich+Zimmer&lr=&cd=4&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 07/12/2019.

ZUCKERMAN, P. (ed.). Atheism and secularity: the scandinavian paradox. **Atheism and secularity vol. 2.** Praeger, 2010.

ZUCKERMAN, P. **Atheism, secularity and well-being**: how the findings of social science counter negative stereotypes and assumptions. *Sociology Compass*, 2009. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20150608173754/http://pitweb.pitzer.edu/academics/wp-content/uploads/sites/38/2014/12/FAC-Zuckerman-Sociology-Compass.pdf>. Acesso em: 07/12/2019.

ZUCKERMAN, P; MARTIN, M. (ed). **Atheism: contemporary numbers and patterns. The Cambridge companion to atheism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 47 – 66. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=tAeFipOVx4MC&pg=PA56&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=tAeFipOVx4MC&pg=PA56&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 07/12/2019.