

**MARIA HELENA AZEVEDO FERREIRA**

**ATEÍSMO, NEOATEÍSMO E “PROBLEMA” DA RELIGIÃO NO  
SÉCULO XXI: UMA ANÁLISE DA OBRA *DEUS, UM DELÍRIO* (2007)  
DE RICHARD DAWKINS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Mestrado em História, Área de Concentração: Política, Movimentos Populacionais e Sociais. Linha de Pesquisa: Instituições e História das Ideias.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Vanda Fortuna Serafim.

**MARINGÁ**

**2017**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**MARIA HELENA AZEVEDO FERREIRA**

**ATEÍSMO, NEOATEÍSMO E O “PROBLEMA” DA RELIGIÃO NO**  
**SÉCULO XXI: UMA ANÁLISE DA OBRA *DEUS, UM DELÍRIO* (2007)**  
**DE RICHARD DAWKINS**

**MARINGÁ**

**2017**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

F383a Ferreira, Maria Helena Azevedo  
Ateísmo, neoateísmo e o "problema" da religião no século XXI : uma análise da obra *Deus, um delírio* (2007) de Richard Dawkins / Maria Helena Azevedo Ferreira. -- Maringá, 2017.  
191 f. : il. col., figs., tabs., mapas

Orientadora: Prof.a Dr.a Vanda Fortuna Serafim.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humana Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2017

1.Histórias das religiões. 2. História das crenças. 3. Ateísmo e a religião. 4. Dawkins, Richard, 1941- I. Serafim, Vanda Fortuna, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humana Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

200.9 CDD 21.ed.

Cicilia Conceição de Maria  
CR9 1066  
CC-003911

**MARIA HELENA AZEVEDO FERREIRA**

**ATEÍSMO, NEOATEÍSMO E “PROBLEMA” DA RELIGIÃO NO SÉCULO XXI:  
UMA ANÁLISE DA OBRA *DEUS, UM DELÍRIO* (2007) DE RICHARD DAWKINS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Mestrado em História, Área de Concentração: Política, Movimentos Populacionais e Sociais. Linha de Pesquisa: Instituições e História das Ideias.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dra. Vanda Fortuna Serafim

Aprovada em 24 de março de 2017.

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Vanda Fortuna Serafim  
Orientadora e Presidente

---

Prof. Dr. Selson Garutti  
1º Examinador

---

Prof. Dr. Ednaldo Aparecido Ribeiro  
2º Examinador

---

Profa. Dra. Solange Ramos de Andrade  
3º Examinador

Maringá  
Março de 2017.

*Para minha mãe, Luzia,  
Mulher inspiradora e guerreira*

## AGRADECIMENTOS

As pessoas que, durante minha trajetória acadêmica, tornaram esse trabalho possível, pois como diria Morin, o conhecimento é um empreendimento coletivo e sem tais pessoas provavelmente este trabalho, que intenta contribuir, ainda que de maneira ínfima, ao conhecimento ficaria no âmbito dos desejos e não se tornaria realidade.

Ao Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR) que me acolheu em 2012 e, desde então tem sido minha segunda casa.

A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Solange Ramos de Andrade, ou como conhecemos, a Sol que como coordenadora do Laboratório me aceitou, sempre disposta a ouvir as minhas crises e ajudando a resolvê-las da melhor forma possível. A Sol, se assim posso dizer, foi minha “avó” na academia, sendo uma figura inspiradora para todos os membros do laboratório.

A minha orientadora Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vanda Fortuna Serafim. Muito mais que gratidão, tenho um imenso carinho e amor. Foi ela que, desde o início da minha carreira acadêmica, me incentivou e demonstrou o que é a paixão pela profissão. Foi pelo brilho no olhar desta mulher ao falar de seus orientandos, ou mesmo de seus alunos, que eu soube o que era se entregar pelo que se acreditava. Vanda, eu jamais poderia mensurar em palavras o quanto você foi e é importante em minha vida, pois como você já disse, nós compartilhamos uma história de amizade!

Aos membros do Laboratório, Ana Carolina, Ana Paula, Carolina Cleópatra, Fernanda, Gabriela, Giovane, Juninho, Lucas, Mariana, Mariane, Rafaela, Tônia, Victor e outros que porventura eu me esqueci de citar, mas que moram no meu coração e levarei para sempre.

O meu amigo André, mais do que um colega de laboratório, foi meu irmão, amigo e conselheiro. Mesmo nas horas em que ambos pensamos “essa dissertação não vai sair” um estava lá pelo outro, dando força e apoio nos momentos de tristeza, raiva, empolgação e felicidade. Sou muito grata por você existir em minha vida, André!

Aos meus amigos Helisson e Laís, que entenderam meus momentos de ausência, que se alegraram e se entristeceram junto comigo em cada fase da minha vida. Espero que continuemos sempre juntos, não importando o rumo que nossas vidas tomem.

Aos membros da minha banca de qualificação: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edilece Couto, ao Prof. Dr. Artur César Isaia e a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Solange Ramos de Andrade, pelas profícuas sugestões para esta pesquisa. Aos professores que integraram a banca de defesa, Prof. Dr. Selson Garutti, Prof. Dr. Ednaldo Aparecido Ribeiro e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Solange Ramos de Andrade, que contribuíram para a conclusão de mais esta etapa.

A Capes, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa que me permitiu dedicação aos estudos durante o Curso de Mestrado.

A minha família, minha irmã, Lidia que, mesmo longe torceu por mim em toda minha jornada. Meu pai, Aurio, que sempre zelou pelos meus estudos e me ensinou que é uma das melhores coisas que se leva da vida.

A minha mãe Luzia, que me ensinou o que é ser mulher, negra e superar os obstáculos que a vida impõe, por me ensinar mais do qualquer outra pessoa. Esse trabalho não sairia se não fosse pelo seu incentivo e amor.

A todos que tornaram esta dissertação possível, minha profunda gratidão!

“Em certo sentido [o livro] não lhe dizia nada de novo, o que era parte do fascínio. Dizia o que ele teria dito, se tivesse a capacidade de organizar seus pensamentos dispersos. [...]. Os melhores livros, compreendeu, são aqueles que lhe dizem o que você já sabe.”

(George Orwell)

## RESUMO

Na obra *Deus, um delírio*, escrita por Richard Dawkins usada como fonte histórica, escrita em 2006 e publicada no Brasil em 2007, são dispostos temas inerentes à religião e ao ateísmo. A obra tornou-se um *best-seller* nos Estados Unidos e na Europa logo após a sua publicação e é constantemente atrelada ao movimento designado neoateísmo. Este movimento inclinou-se a pensar a fé religiosa como potencialmente perigosa para os indivíduos e para a sociedade no geral, ao mesmo tempo em que enaltecia o empreendimento científico e os poderes da razão. As ideias presentes em *Deus, um delírio* ganhou adeptos, assim como gerou críticas dos mais diversos tipos. Neste sentido, a proposta deste trabalho consistiu em mostrar como o discurso de Richard Dawkins foi elaborado tendo em vista duas concepções centrais na obra: o ateísmo e a religião. Seu discurso está inserido no contexto dos anos iniciais do século XXI e marcado pelos acontecimentos que o acompanham. Esta é uma pesquisa referenciada sob a perspectiva da História das Ideias, baseada nas asserções teóricas de *imprinting* cultural (MORIN, 2011), para entender a dinâmica das ideias e o contexto em que estão inseridas, bem como também pensar Dawkins como sujeito produto e produtor de seu tempo; no conceito de lugar social (CERTEAU, 1982) e; na prática discursiva para a análise da fonte (FOUCAULT, 2008). Também intenciona contribuir para o âmbito da História ao mapear as instrumentalizações em torno de duas importantes categorias do século XXI, a religião e o ateísmo, que produzem suas ideias de acordo com a posição do escritor e as disposições contextuais do período.

Palavras-chave: Ateísmo. Religião. Richard Dawkins. Século XXI.

## ABSTRACT

Themes inherent to religion and atheism are present when regarding the work *God delusion*, written by Richard Dawkins, written in 2006 and published in Brazil in 2007, as a historical source. The work became a best-seller in the United States and Europe shortly after its publication and is constantly tied to the movement designated "neo-atheism," inclined to think of religious faith as potentially dangerous to individuals, and society in general, at the same time as the scientific endeavor and the powers of reason are exalted. The ideas present in *God, a delusion* gained adepts, and generated several types of criticism. In this sense, the proposal of this study was to demonstrate how Richard Dawkins' discourse was elaborated in view of two central conceptions in his work: atheism and religion, a discourse inserted in the context of the early years of the 21<sup>st</sup> century and marked by accompanying events. We make it clear that this is a study referenced from the perspective of the History of Ideas, so Edgar Morin's theoretical assertions (2011) aid us in understanding the dynamics of the ideas and the cultural imprinting in which they are inserted, and to think of Dawkins as a product/producer subject of his time. In addition, we base them on the theoretical/methodological contribution provided by Michel de Certeau (1982) in conceiving the concept of "social place". Methodologically, we chose to analyze the discursive practice of our historical source under the criteria put forward by Michel Foucault (2008). We hope, therefore, to contribute to the scope of History by mapping the instrumentalizations around two important categories in the 21<sup>st</sup> century, religion and atheism, which are produced according to the position of the writer and the contextual dispositions of the period.

**Keywords:** Atheism. Religion. Richard Dawkins. XXI Century.

## LISTA DE TABELAS E IMAGENS

TABELA 1 - Pertença nas religiões cristãs.....	114
TABELA 2 - Pertença nas religiões não-cristãs .....	115
TABELA 3 - Pertença entre os “sem filiação religiosa” .....	115
IMAGEM 1- Crença em Deus entre os “sem filiação” .....	116
IMAGEM 2 - Importância da religião na vida de alguém entre os “sem filiação” .....	116
IMAGEM 3 - Comparecimento em atividades religiosas entre os “sem filiação” .....	117
IMAGEM 4 - Interpretação das Escrituras entre os “sem filiação” .....	117
IMAGEM 5 - Frequência de orações entre os “sem filiação” .....	118
IMAGEM 6 - Frequência de meditação entre os “sem filiação” .....	118
IMAGEM 7 - Frequência do sentimento de paz espiritual e bem-estar entre os “sem filiação”.....	119
IMAGEM 8 - Frequência do sentimento de “maravilhamento” sobre o universo entre os “sem filiação” .....	119
IMAGEM 9 - Fontes que guiam o certo e o errado entre os “sem filiação” .....	120

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2 ATEÍSMO E “NEOATEÍSMO”: ENTRE CONCEITOS E HISTORICIDADE</b> .....	19
<b>2.1 Ateísmo: Historicizando um conceito</b> .....	19
2.1.1 <i>Ateísmo: um conceito histórico</i> .....	20
2.1.1.1 Expressões do ateísmo até o século XX .....	27
2.1.1.2 Expressões do ateísmo no século XX .....	42
2.1.2 <i>Um evento, várias implicações: debates intelectuais pós 11 de setembro</i> .....	46
2.1.3 <i>“Neoateísmo” e os ateus da contemporaneidade</i> .....	53
2.1.3.1 Um ateísmo publicitário? .....	56
<b>2.2 Teóricos do neoateísmo e a crítica à religião</b> .....	61
2.2.1 <i>The end of faith por Sam Harris (2004)</i> .....	61
2.2.2 <i>Quebrando o Encanto por Daniel Dennett (2006)</i> .....	69
2.2.3 <i>Deus não é grande por Christopher Hitchens (2007)</i> .....	75
2.2.4 <i>Deus, um delírio: a fonte de pesquisa e a prática discursiva</i> .....	79
2.2.4.1 Richard Dawkins e neoateísmo: uma prática discursiva .....	86
2.2.5 <i>Imagens da religião e a proposta moral secular</i> .....	90
2.2.5.1 Moralidade, religião e o novo ateísmo .....	96
<b>3 DEUS, UM DELÍRIO? A MILITÂNCIA E O “PROBLEMA” DA RELIGIÃO EM RICHARD DAWKINS</b> .....	105
<b>3.1 Richard Dawkins, ateísmo, século XXI</b> .....	105
3.1.1 <i>O ateu e o ateísmo: a construção de modelos</i> .....	107
3.1.2 <i>A pertença religiosa nos Estados Unidos e os “sem filiação”</i> .....	111
3.1.3 <i>Militância ateia: do indivíduo ao coletivo</i> .....	123
3.1.4 <i>A linguagem e a construção do neoateísmo</i> .....	131
3.1.5 <i>Um ‘outro’ religioso</i> .....	138
<b>3.2 Richard Dawkins, a religião e o religioso</b> .....	144
3.2.1 <i>Dawkins e a crítica à religião: uma linguagem “bem-humorada”?</i> .....	144
3.2.1.1 O humor e a crítica à religião: expressões do século XX e XXI .....	151
3.2.2 <i>Configuração da religião e do religioso no discurso de Dawkins</i> .....	161
3.2.3 <i>O “problema” da religião: perspectivas acerca do século XXI</i> .....	173
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	177
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	181

## 1 INTRODUÇÃO

Clinton Richard Dawkins ou apenas Richard Dawkins, como é mais conhecido, nasceu em 1941 em Nairóbi, no Quênia. Filho de imigrantes ingleses, seu pai foi um membro da *King's African Rifles* em missão no continente africano e, sua mãe uma dona de casa. Como relata em sua autobiografia, aos oito anos de idade foi para a Inglaterra realizar seus estudos, na maior parte do tempo, em colégios internos de orientação anglicana e de regime rígido, ao ponto de Dawkins confessar ouvir histórias de garotos que foram abusados psicológica ou fisicamente pelos clérigos dos colégios onde estudou. (DAWKINS, 2013).

Dawkins obteve sua graduação em Zoologia realizou seu doutorado sob a orientação do renomado etólogo e ganhador do Prêmio Nobel, Niko Tinbergen.

Sua família ocupou cargos de destaque na Igreja Anglicana, desde o século XVI. Talvez resida aí a declaração de nutrir profunda admiração pela instituição. Dawkins também afirmou que os primeiros contatos com as teorias de Darwin, na adolescência, forneceram as bases para a fundamentação de seu ateísmo, quando adulto. (DAWKINS, 2013).

Em 1967, Dawkins ocupou o cargo de professor assistente na área de Zoologia na Universidade da Califórnia, em Berkeley, e participou ativamente dos protestos no campus; em meados dos anos 1960, os Estados Unidos passavam por inúmeras manifestações em favor dos direitos civis, além de manifestações contra a Guerra do Vietnã. Argumentou que egoísmo e altruísmo eram temas recorrentes na comunidade acadêmica do período, largamente discutidos na década de 1960. De volta à Inglaterra, continuou suas pesquisas quando a Inglaterra passou por uma crise de energia em 1973, ocasionada por uma greve dos mineiros. Em consequência disso, Dawkins teve de interromper suas pesquisas que dependiam da eletricidade.

Nesse período estava em voga uma teoria chamada de *evolutionary panglossism*<sup>1</sup>, refutada por Dawkins, por entender que remetia a uma abordagem darwinista, na qual as espécies se desenvolveriam a partir de seu design adaptável ao ambiente, isto é, sua reprodução, assim como a sua manutenção, dependeria das formas como seus fenótipos respondessem a um determinado meio. Sua crítica residia em afirmar que a seleção natural darwinista não poderia prever o modo como um indivíduo se apresentaria na natureza. Tal refutação foi objeto de sua primeira obra, *O gene egoísta*, publicada em 1976. (DAWKINS, 2007a, 2013).

---

<sup>1</sup> Teoria Panglossiana Evolutiva

Relativamente bem recebido pela comunidade acadêmica, sua inclinação em compor uma linguagem acessível, característica presente em seus livros trouxeram a Dawkins o sucesso acadêmico, midiático e editorial; publicou obras como *O fenótipo estendido* (1982), *O relojoeiro cego* (1986), *O rio que saía do Éden* (1995), *A escalada do monte improvável* (1996), *Desvendando o arco-íris* (1998), *O capelão do diabo* (2003), *A grande história da evolução* (2004), *Deus, um delírio* (2006), *O maior espetáculo da terra* (2009), *A magia da realidade* (2011) e, sua autobiografia *An appetite for Wonder: the making of scientist* (2013)<sup>2</sup>, além de vários artigos, documentários, entrevistas concedidas para programas de rádio e televisão, participação em congressos e palestras, dentre outros. (DAWKINS, 2013).

De 1995 a 2008, ocupou a Cadeira de Compreensão Pública da Ciência da Universidade de Oxford, criada por Charles Simonyi<sup>3</sup>. Suas pesquisas e suas abordagens voltadas, tanto para a academia como para um público não especializado lhe renderam vários prêmios, dentre eles: *Royal Society of Literature e Los Angeles Times Prize*, em 1987 pelo seu livro *O relojoeiro cego*; *Silver Medal of the Zoological Society of London* (1989); a *Royal Society's Michael Faraday Award* (1990); *Nakayama Prize for Achievement in Human Science* (1990); *International Cosmos Prize* (1997) e, o *Kistler Prize* (2001).

No ano de 2013, uma pesquisa realizada entre os leitores da Revista *Prospect*<sup>4</sup>, elegeu Dawkins como intelectual mais influente do ano. Nesse mesmo ano foi lançado o filme *The Unbelievers*, fruto de sua parceria com o físico Lawrence Krauss. Atualmente, Dawkins mantém a *Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*<sup>5</sup>, possui um website e visa apoiar trabalhos que promovam a ciência. Dawkins também profere diversas palestras, participa de mesas redondas e programas de televisão, convidado para dar pareceres sobre os mais diversos assuntos.

Nesta dissertação a partir da História das Ideias Religiosas concebemos o discurso de Richard Dawkins acerca das religiões e do ateísmo. A fim de situarmos nosso objeto neste domínio, as contribuições de Edgar Morin são fundamentais.

---

<sup>2</sup>Versão brasileira: DAWKINS, Richard. *Fome de saber: a formação de um cientista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

<sup>3</sup>Charles Simonyi foi um famoso programador nascido na Hungria, em 1948, responsável pela criação da Cadeira de Compreensão Pública da Ciência na Universidade de Oxford. Tal disciplina foi criada com o intuito de esclarecer ideias e conceitos científicos para o grande público, compreendendo os limites do conhecimento científicos e os métodos para a transmissão deste conhecimento. O primeiro ocupante da cadeira foi o professor Richard Dawkins. Disponível em: <http://www.forbes.com/profile/charles-simonyi/> Acesso: 18/11/2016 e <https://www.simonyi.ox.ac.uk/about-marcus/the-oxford-simonyi-professor-for-the-public-understanding-of-science/> Acesso em: 18/11/2016

<sup>4</sup><http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/world-thinkers-2013> Acesso em 01/09/2016

<sup>5</sup><https://richarddawkins.net/> Acesso em: 18/11/2016

Edgar Morin defende que as ideias são constituídas de realidade, no sentido que estas adquirem autonomia ao serem produzidas pelo espírito humano. Por ideias entende um sistema complexo constituído por mitos, filosofias e ideias científicas que, ao serem produzidas pelos indivíduos acabam por adquirir autonomia e corporeidade, “Uma vez formadas [...] vivem uma vida própria, engajam-se em relações dialéticas com as outras ‘construções’ e espíritos humanos.” (MORIN, 2011, p. 135).

Essas ideias, ao estarem sujeitas a uma criação e conseqüentes utilização e reapropriação, habitam um espaço denominado “noosfera”, espécie mediadora entre o nós e o mundo exterior, sendo que as ideias e seu habitat são expressões dessa relação simbiótica. Logo, podemos entender a postura de Richard Dawkins como a de um “ser noológico” (MORIN, 2011).

Os seres noológicos, que povoam a noosfera, se dividem em dois grandes grupos: no primeiro de caráter mais mitológico, residem as religiões, os deuses, os espíritos e os gênios. No segundo estão os sistemas de ideias, como as doutrinas, as teorias e as filosofias. É a partir desse segundo grupo que analisamos Dawkins.

As teorias científicas estão sujeitas a uma organização que permite sua dinâmica de funcionamento; essas teorias possuem um núcleo impenetrável, ou seja, são baseadas em um modelo determinante de suas regras responsável por avaliar o que é verídico dentro desse sistema de ideias (MORIN, 2011). Portanto, compreender Richard Dawkins e suas ideias com relação à religião e ao ateísmo, é também compreendê-lo sob duas perspectivas: enquanto produto e produtor da sociedade na qual se insere e, suas ideias como passíveis de formação, reutilização e assimilação na noosfera.

Essas reflexões são resultado da curiosidade inicial e do desejo em estudarmos ateísmo, ainda na graduação. Em 2012 procuramos o Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades sob a coordenação das professoras Solange Ramos de Andrade e Vanda Fortuna Serafim, que aceitaram nossa participação.

Nossos encontros versavam, principalmente, em discussões de textos teóricos sobre religiões e religiosidades. Nesse processo acordamos pesquisar *O ateísmo militante em Richard Dawkins por meio da obra Deus, um delírio*<sup>6</sup>, nossa primeira iniciação científica. Esse primeiro momento de contato com a fonte foi fundamental para conhecermos as ideias e

---

<sup>6</sup> FERREIRA, Maria Helena Azevedo. *O ateísmo militante de Richard Dawkins por meio da obra “Deus, um delírio”*. Maringá 2013/2014. 48 p. Projeto de Iniciação Científica (PIC). Vanda Fortuna Serafim (Orientadora). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

os argumentos do autor. Em nossa segunda iniciação científica<sup>7</sup>, a partir das obras *Deus, um delírio* e *O gene egoísta* abordamos dois aspectos: os preceitos biológicos utilizados por Dawkins para classificar a religião e o seu ateísmo. Tais pesquisas nos auxiliaram nas primeiras incursões contextuais e, também, na compreensão das facetas do autor.

Ao ingressarmos no mestrado nossa proposta foi a de compreendermos a ideia de religião em Dawkins, e qual era o seu “lugar social” (CERTEAU, 1982). Os objetivos iniciais da pesquisa residiam em pensar como as instituições, às quais ele pertencia, influenciavam o seu discurso sobre religião e ateísmo. O período dos créditos abriu horizontes às múltiplas possibilidades de estudo da obra *Deus, um delírio*. Daí o objetivo dessa dissertação: pensar como um intelectual ateu do século XXI, Richard Dawkins, constrói seu discurso sobre religiões, e como este se desdobra em um discurso acerca do ateísmo.

Falar de Richard Dawkins no campo da História das Religiões e Religiosidades não é um exercício, necessariamente, fácil. Os historiadores das religiões tenderam a dar pouca voz a essa importante expressão ocidental e, quando o faziam o ateísmo aparecia com consequência direta do fenômeno religioso (MINOIS, 2014). Certamente, religião e ateísmo são campos que dialogam entre si, contudo, ambos são expressões autônomas e os sujeitos que as integram desenvolvem visões de mundo inerentes às balizas conceituais historicamente formadas e, de acordo com o *imprinting* cultural que os cercam (MORIN, 2011).

Neste sentido, destacamos um princípio norteador de nossa pesquisa; compreender Dawkins como indivíduo produtor de um discurso sobre religião significa falar que tal fenômeno tem peso marcante nos anos iniciais do século XXI para certos grupos e localidades. Por mais que a temática possua certa expressão social, em função do sucesso editorial de obras tanto de Dawkins como de outros denominados de neoateus, falar de ateísmo é suscitar uma série de sentimentos e incertezas/certezas. Descobrimos que analisar o ateísmo ainda carrega um tom de marginalidade na historiografia:

Há, portanto, um relativo vazio historiográfico. Essa lacuna merece ser preenchida, pois o ateísmo tem sua própria história, que não é um simples negativo das crenças religiosas. Se há poucas histórias sobre o assunto, é precisamente em razão da conotação negativa que se atribui à descrença. Todos os termos utilizados para designá-la são formados com um prefixo privativo ou negativo: a-teísmo, descrença, a-gnosticismo, in-diferença. (MINOIS, 2014, p.2).

---

<sup>7</sup>FERREIRA, Maria Helena Azevedo. *As origens da religião sob perspectiva de Richard Dawkins*. Maringá 2014/2015. 50 p. Projeto de Iniciação Científica (PIC). Vanda Fortuna Serafim (Orientadora). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

Minois nos chama atenção até mesmo para o peso histórico de negação e marginalidade do termo ateísmo. Ora, os conceitos são históricos (KOSELLECK, 1992), e se ao ateísmo ficou relegado à negatividade incorporada socialmente e refletida na academia, o pouco interesse da historiografia também deve ser analisado. Longe de negar a historicidade que foi atribuída ao termo existem aspectos profícuos dignos de tornarem-se objeto de estudo pelo historiador. Compreender Richard Dawkins e o ateísmo no século XXI, para além de analisar o discurso de um intelectual ateu em face ao religioso, é entender que este ateísmo traz elementos inauditos até então, ou melhor, são “filhos de seu tempo” (FEBVRE, 2009).

O que presenciamos no século XXI não é uma genealogia de intelectuais que professam seu discurso ateu da mesma forma que intelectuais nos séculos XVIII e XIX. Trata-se de um ateísmo atrelado ao movimento midiático, que se vale da participação dos indivíduos, conta com novas formas de comunicação proporcionadas pela contemporaneidade. Com isso, o ateísmo do século XXI, concretizado na figura de Richard Dawkins, está disponível para usos e apropriações subjetivas dos indivíduos.

Enfim, a obra que tomamos como fonte histórica, *Deus, um delírio*, teve sua primeira publicação em 2006, mas para nosso estudo escolhemos a edição brasileira, publicada pela Companhia das Letras em 2007. O livro possui dez capítulos, que serão apresentados no decorrer da dissertação. *Deus, um delírio* tornou-se *best-seller* em seu primeiro ano de publicação, foi traduzido em mais de 30 idiomas, não apenas no Ocidente; recentemente recebeu atenção de alguns países do Oriente Médio<sup>8</sup>.

Abordamos Dawkins enquanto sujeito histórico, para quem as religiões e o ateísmo possuem peso considerável no século XXI. Identificarmos o lugar de seu discurso e como aparece relacionado à religião e ao ateísmo, leva-nos a considerar quais os instrumentos discursivos disponíveis e a confluência de ideias que, de algum modo influenciaram a construção de suas concepções.

Nosso recorte espaço-temporal se baseia no início do século XXI, por considerarmos que o evento 11 de setembro, nos Estados Unidos, foi determinante para que as discussões sobre religião florescessem entre os neoateístas. Privilegiamos o espaço estadunidense porque, conforme veremos ao longo desta pesquisa, Dawkins e seus pares pensam a questão da religião a partir daquele país, visto como um terreno fértil para o proselitismo ateu.

Para desenvolvermos nossa pesquisa, alguns aportes teórico-metodológicos foram fundamentais: Michel de Certeau (1982) e a sua noção de “lugar social”, ao pensarmos as

---

<sup>8</sup>Extraído de: <http://www.universoracionalista.org/edicao-arabe-do-livro-deus-um-delirio-ultrapassa-a-marca-de-dez-milhoes-de-downloads/> Acesso em: 18/02/17

contribuições do contexto e dos pares na constituição do discurso de Richard Dawkins; Michel Foucault (2008) para entendermos nossa fonte enquanto prática discursiva e; Pierre Bourdieu (1998, 2004, 2011) para refletirmos acerca do “campo científico” do qual Dawkins faz parte e das configurações linguísticas performativas instrumentalizadas em *Deus, um delírio*.

A fim de compreendermos a forma como Richard Dawkins constrói um pensamento acerca das religiões e do ateísmo no século XXI, a dissertação foi dividida em dois grandes tópicos. Apesar de parecer abrangente e um tanto pretenciosa, no primeiro tópico “*Ateísmo e ‘neoateísmo’*”: entre conceitos e historicidade, realizamos uma discussão conceitual do termo “ateísmo”, como também suas reverberações e expressões insurgentes na história ocidental.

Temos consciência de que abarcar todas as possibilidades conceituais e todas as expressões do ateísmo na história é tarefa impossível. Entretanto, buscamos discutir as intersecções do conceito e como está interligado às disposições contextuais e plataformas discursivas nas quais se estabelece. Desta forma, pontuamos algumas ideias que, de certo modo, contribuíram com uma das várias facetas do ateísmo até o século XXI.

Na sequência adentramo-nos em um dos horizontes principais de nosso trabalho, que é a compreensão do ateísmo no século XXI. Assinalamos a importância do evento 11 de setembro que contribuiu, em grande medida, para as discussões acerca da presença da religião na esfera pública, o que também abriu espaço para que intelectuais se posicionassem abertamente sobre o ateísmo, adotando, inclusive, tons proselitistas.

Na segunda parte do primeiro tópico destacamos as concepções daqueles que serão conhecidos como os quatro cavaleiros do ateísmo: Sam Harris, Daniel Dennett, Christopher Hitchens e Richard Dawkins. Em parte, a designação do adjetivo neoateístas atribuída aos autores vem das ideias que lhe são comuns tais como, a proclamação da irracionalidade da religião e a exaltação do conhecimento científico. Ademais, procuramos mostrar que o contexto em que esses autores escreveram foi profícuo para o surgimento de posturas que passaram a contestar o monopólio moral das religiões institucionalizadas.

No segundo tópico da dissertação, após oferecermos um panorama dos tipos de discursos que circundam a obra *Deus, um delírio*, partimos para uma análise mais detalhada da nossa documentação. Defendemos que Dawkins, como intelectual ateu, encetaria uma linguagem tendo em vista um “outro”, sociedades e indivíduos, que seriam envoltos pela religião. A partir desse discurso, conforme veremos na primeira parte deste tópico, o autor construiu os modelos de ateu e de ateísmo, como agentes de militância, frente a uma

realidade, sobretudo estadunidense, em que seria necessário impor-se e reconhecer-se como grupo socialmente relevante.

Para percebermos como se tornou possível tal prática discursiva, averiguamos o quadro de pertenças religiosas nos Estados Unidos, pois tanto Dawkins como os neoateus consideram-no local de importantes e problemáticas expressões religiões. Contudo, ao mesmo tempo é possível enxergar nesta sociedade um declínio das religiões institucionalizadas e um aumento considerável daqueles que se autodenominam “sem filiação religiosa” no século XXI.

A presença do “outro” e o estabelecimento de um “nós” por intermédio das alocações permite-nos observar como Dawkins desenvolve uma imagem sobre este outro e entenda a sua religião como um problema a ser resolvido pelas mentes “iluminadas”. Com base nisso, encerramos essa parte.

Iniciamos a segunda parte do segundo tópico no intento de demonstrar como o artifício da linguagem é extremamente importante para Dawkins, ainda mais quando compõe uma crítica à religião. Percebemos como é utilizada uma linguagem que visa à ironia, sob o aparato humorístico, e como o lugar de sua fala assimila a utilização do humor como instrumento de crítica à religião.

Passamos a entender não apenas como é composta a ideia do autor em relação às religiões que rechaça, mas como há espaço para um movimento religioso inerente à postura de Dawkins. Isso faz com que sua proposta de religiosidade, a einsteiniana, seja apresentada em contexto favorável às novas crenças, mesmo por aquelas que se designam ateias. Por fim, demonstramos como a religião se configura como “problema” para Dawkins, entendidas como um entrave para o progresso do conhecimento, principalmente nos ecos do mundo islâmico no Ocidente e na própria sociedade ocidental, não entendida aqui de modo hegemônico.

## 2 ATEÍSMO E “NEOATEÍSMO”: ENTRE CONCEITOS E HISTORICIDADE

### 2.1 Ateísmo: Historicizando um conceito

Pensar o ateísmo não é necessariamente uma novidade. Vários pensadores já se detiveram, em diferentes contextos históricos, ainda que com outras denominações, sobre a problemática da crença, da descrença, da ausência de crença, da negação da crença, dentre outros termos que buscaram categorizar tal prática.

A historiografia, todavia, displicente com os estudos acerca das religiões e das religiosidades durante a maior parte do século XX, parece não ter dado, também, atenção devida a esse fenômeno. Preocupada com modelos globais que explicassem as práticas políticas, econômicas e os grandes sistemas ideológicos, não atentou às formas atomizadas de constituições de pensamentos e sistemas complexos de ideias.

Mapearmos as expressões do ateísmo ao longo da história constitui fundamental importância para entendermos não apenas a historicidade do conceito, mas como os grupos reivindicam ou se afastam deste termo na atualidade. Não pretendemos esgotar o assunto nem criar uma apresentação linear do ateísmo, mas possibilitar uma visão das formas pelas quais o assunto foi tratado.

Nossa pretensão é a de localizarmos visões de mundo e formas de leitura possíveis que nos auxiliem a compreender a historicidade e a relevância que a obra *Deus, um delírio* (2007) de Richard Dawkins assume no cenário da época. Se, por um lado, a obra não é considerada marco ou leitura obrigatória dentro dos estudos das religiões, sendo recebida, não poucas vezes, com restrição e antipatia, por outro lado ao assumir o caráter de *best-seller* nos obriga, no mínimo, a perguntarmos os motivos, especialmente por ser produzida por alguém que fala do meio acadêmico.

Ao trabalharmos com história das ideias e resistirmos à simplificação mutiladora optamos, não apenas pelo conhecimento fundamentado, mas também pela crítica da certeza, (MORIN, 2011). Nossa proposta teórica visa apreender ligações, articulações, implicações e complexidades, o que torna necessário considerarmos as ideias de Richard Dawkins enquanto expressões de um indivíduo e de distintos grupos que realizam distintas apropriações sociais.

### *2.1.1 Ateísmo: um conceito histórico*

O ateísmo, em seu sentido comum, tem sido entendido enquanto a negação de sistemas de crenças específicos, frequentemente atrelado à recusa do metafísico. Para conferirmos historicidade ao conceito torna-se necessário pontuarmos as suas intersecções e características adquiridas no século XXI integrando-o ao contexto histórico em que se insere. Para tanto, nos apoiaremos, principalmente, nos apontamentos de Georges Minois (2014), Giuseppe Galasso (1987), Lucien Febvre (2009) e Keith Thomas (1991).

Ao abordarmos o conceito de ateísmo nos remetemos a uma expressão exclusivamente ocidental, mais especificamente direcionada ao continente europeu e suas reverberações nos Estados Unidos. De fato, podemos situar o ateísmo enquanto um fenômeno característico do Ocidente (GALASSO, 1987; MARTIN, 2006). De forma alguma tal opção de análise pressupõe a exclusão de suas manifestações nas demais realidades nas quais o ateísmo se manifesta, contudo, tal recorte é deveras inevitável, na medida em que estamos a compreender como Richard Dawkins, um ocidental, se insere nesta perspectiva.

Como dito anteriormente, as discussões acerca do ateísmo carecem de uma abordagem histórica. Quando ocorrem, se restringem às discussões da filosofia, da sociologia e da psicologia, dentre outras. Esta carência nos estudos historiográficos seria motivada, pelo caráter negativo que a descrença teria carregado historicamente, sendo submetida às margens até mesmo no âmbito científico (MINOIS, 2014).

Estudar o ateísmo é, antes de tudo, compreender como o ser humano compreende sua solidão no universo, abarcando uma imensidão de práticas e concepções a fim de criar condutas éticas e morais (MINOIS, 2014). Sendo assim, não seria possível estudá-lo enquanto elemento isolado, na medida em que o ateísmo está correlacionado à história religiosa, ao mesmo tempo em que é marcado por interpretações variantes, até mesmo dissentes dentro do próprio movimento.

Situar o ateísmo em um panorama que compreende a história das religiões é pensar que um desenvolve em antagonismo à outra. Minois sustenta que, no decorrer da história humana no Ocidente, a descrença seria tão antiga quanto à crença, disputando com esta o monopólio da moral. (MINOIS, 2014).

Ao adotar tal premissa, Minois lança algumas bases elucidativas com relação à presença da descrença nas “sociedades primitivas” e compreender tal questão tem sido objeto de constantes debates, pois sustenta-se na percepção de que sendo o ateísmo ou a crença confeririam legitimidade a um ou a outro, fazendo com que o adversário ganhasse tons de

artificialidade. Desta feita, a discussão sobre a origem da descrença e da crença perpassa a reivindicação do que seria natural e original a fim de conferir legitimidade a um ou a outro campo.

Pesquisadores do século XIX, como Edward Tylor e Herbert Spencer, por exemplo, adotavam perspectivas evolucionistas ao analisarem as religiões ditas primitivas, entendidas enquanto fase transitória do desenvolvimento humano, logo tais sociedades humanas estariam em diferentes estágios de desenvolvimento, com a crença e a descrença a ocuparem lugares diferentes (MINOIS, 2014).

Outros, como Émile Durkheim, entenderam que a religião, ou o pensamento religioso, encontrar-se-iam na origem da humanidade, na qual as mais derivadas disposições das sociedades estariam assentadas na conduta religiosa (MINOIS, 2014). Ao analisar o sistema totêmico na Austrália em seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, publicado em 1912, Durkheim sustentava que a religião forneceu arcabouço social para os indivíduos entenderem as conexões entre os elementos circundantes:

O grande serviço que as religiões prestaram ao pensamento é ter construído uma primeira representação do que podiam ser essas relações de parentesco entre as coisas. [...] [A] partir do momento em que o homem teve o sentimento de que existem conexões interna entre as coisas, a ciência e a filosofia se tornavam possíveis. A religião abriu-lhes o caminho. (DURKHEIM, 2000, p.249).

Conforme podemos observar, Durkheim atribuiu ao fenômeno religioso, a partir da ideia de evolução das religiões, a responsabilidade de gerar as formas de construção de sentido. Esta categorização é vista com ressalvas por Minois, pois não apresenta a possível existência de um “ateísmo original”. Posturas como a de Durkheim levariam em conta que o ateísmo seria uma realidade inexistente nas sociedades analisadas e, portanto, sublinhariam a religião como algo intrínseco às sociedades antigas e o ateísmo seria observado enquanto um fenômeno posterior.

Para Minois, a delimitação do ateísmo e da crença religiosa seria tarefa muito difícil, pois a classificação de que a religião seria o estado primeiro do ser humano, não definiria especificamente no que se constituiria esse religioso. Durkheim, ao analisar as sociedades antigas australianas, enquanto totêmicas, e comparadas com outras sociedades, também objetos de pesquisas científicas, assinalaria para a existência de um “mana” (orenda, wakan, dentre outros termos). Este mana, essencialmente religioso, designaria toda a força absoluta que age sobre o mundo material, para o bem ou para o mal. Dessa forma, não estaria presente

somente no xamã e na conexão com o divino, mas também em cada ação do ser humano sobre o meio em que vive.

Mircea Eliade (1989) atribuiu à origem do conceito de “mana” aos pesquisadores dos séculos XIX e início do XX, como Durkheim e Freud, que o interpretaram como algo preexistente do caráter religioso. Ao reconhecer a contribuição histórica dessas questões para o estudo das religiões, Eliade preocupou-se em pensar “o sagrado em sua totalidade”. Em *O sagrado e o profano* (1992), conceituou o sagrado como aquele que se oporia ao profano e, ao perscrutar as manifestações do sagrado, as hierofanias, apresentou as maneiras pelas quais o *homo religiosus* estabeleceria espaços e tempos sagrados e profanos, expressando uma sacralidade composta pela natureza.

Ao realizar tal empreendimento, Eliade intencionava mostrar como o homem religioso designaria uma relação especial com o sagrado integrado ao mito vivido e em constante reatualização. Neste sentido, apresentava o homem a-religioso como aquele que buscaria romper com essa relação, a operar um movimento de dessacralização, pois para o religioso, seus hábitos, sua moradia, seu espaço de convivência social estariam compostos em uma aura sagrada, em direção contrária ao homem não-religioso que se afastaria de qualquer dependência divina em sua vida. (ELIADE, 1992).

De acordo com Eliade, o homem a-religioso buscaria viver suas próprias experiências e descobertas em um processo de individualização, separado da dominação dos deuses, e disposto a fazer sua própria história (ELIADE, 1992). Este homem a-religioso seria o descendente do homem religioso, ou seja, o homem moderno e os ritos como casamentos, rituais funerários, hábitos alimentares e sexuais, que teriam uma origem religiosa, se assentariam na dessacralização da esfera baseada no religioso:

Mas este homem a-religioso descende do *homo religiosus*, e queira-o ou não, é também obra deste, constitui-se a partir das situações assumidas pelos seus antepassados. Em suma, é o resultado de um processo de dessacralização. Assim como a ‘Natureza’ é produto de uma secularização progressiva do Cosmos obra de Deus, assim o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana. Mas isso quer dizer que o homem a-religioso se constitui por oposição ao seu predecessor, esforçando-se por se ‘esvaziar’ de toda a religiosidade e de toda a significação trans-humana. (ELIADE, 1992, p.165-166).

A preocupação de Eliade em pontuar a religiosidade enquanto panorama essencial da relação humana com seu meio, já estava presente em Durkheim, contudo, cabe lembrar que a percepção da primordialidade do fenômeno religioso aconteceu de formas diferentes nos dois autores. Dado que a discussão de Durkheim submeteria a análise da religião a uma concepção

evolucionista, na qual a construção do “homem primitivo” obedeceria a um processo que apontaria em direção às religiões monoteístas, Eliade, apesar de se valer da concepção de que o ser humano constrói sua realidade, em um primeiro momento, valendo-se do caráter religioso, não parece partilhar dessa análise. Sua proposta de pensar o sagrado em sua totalidade estaria vinculada às experiências religiosas e, a partir da via fenomenológica, à criação de categorias explicativas para pensar o indivíduo em face ao sagrado.

Proposições como as de Durkheim e de Eliade seriam fundamentais para Minois situar o ateísmo. Primeiro, porque Minois adota a concepção de mana como a estrutura da consciência humana em seu estado bruto que se instala na vivência do “homem mítico” e, segundo, porque não opera a separação entre o natural e o sobrenatural, no qual o sagrado é vivido, não sendo religioso nem ateu.

A concepção de mana sofreria modificações a partir do momento em que a consciência humana entraria em cena, “[a] quebra dessa unidade entre o homem e o mundo está na origem da angústia existencial” (MINOIS, 2014, p.23). A partir dessa quebra, o indivíduo buscaria meios para restabelecer seu contato com o tempo mítico.

Como consequência de tal separação, a busca por preencher o vazio espiritual gerou posicionamentos diversos, que Minois separa em duas atitudes derivantes, a primeira seria a atitude religiosa, que diria respeito aos mitos conceitualizados e a segunda, a atitude supersticiosa, na qual se enquadrariam os mitos vividos e a magia. Ambas seriam contemporâneas e indissociáveis. Essas duas posturas revelariam o caráter deísta e ateu do mundo. Enquanto a atitude supersticiosa seria a relação impessoal com o mundo natural, a atitude religiosa, as ideias ou divindades seriam personificadas. (MINOIS, 2014).

Nesse sentido, Minois (2014) afirma que o homem não seria essencialmente um ser religioso, pois existiriam outros meios pelos quais conseguiria reviver o mito, que transpassaria o comportamento religioso. Portanto, a necessidade religiosa seria o primeiro fruto de condições socioculturais, e precedeu a necessidade de retorno ao mito vivido.

Dessa necessidade, Minois situaria o ateísmo teórico<sup>9</sup>, o panteísmo<sup>10</sup>, e o deísmo<sup>11</sup>. Nele, a atitude supersticiosa seria entendida como decorrência do ateísmo prático, do

---

<sup>9</sup>Tipo de ateísmo que se encontra em direção contrária ao ateísmo prático, caracterizado pelo desenvolvimento de ideias que desconsideram e/ou negam a existência de Deus. Minois utiliza o conceito como categoria explicativa para pensar diversos momentos da história ocidental. (MINOIS, 2014)

<sup>10</sup>Termo que se refere a constituição de Deus como inerente à natureza, ou seja, a divindade estaria manifestada na imanência. (ABBAGNANO, 2007)

<sup>11</sup>“Doutrina de uma religião natural ou racional não fundada na revelação histórica, mas na manifestação natural da divindade à razão do homem.” (ABBAGNANO, 2007, p.238)

esoterismo, do ocultismo e, das seitas e o único elemento proveniente das duas atitudes seriam as denominadas grandes religiões tradicionais dogmáticas.

Tais processos são colocados pelo autor enquanto concomitantes e indissociáveis. É uma tentativa de Minois (2014) entender, como acontece essa tomada de consciência nos indivíduos, por meio de suas experiências, sentimentos bons ou ruins com relação ao sagrado, ou até mesmo a “opção” pela indiferença. O desenvolvimento da consciência de si acarretaria a separação do que até então era uno, opondo o “eu e o mundo”.<sup>12</sup>

Nas asserções realizadas pelo autor, identificamos sua inclinação em pontuar o ateísmo pelo que teria de positivo. Certamente, compreender o ateísmo sob sua positividade é um caminho para não enquadrá-lo apenas sob o ponto de vista da negação das religiões. Este esforço torna-se visível quando Minois nos apresenta os estudos clássicos acerca das religiões, como os realizados por Durkheim e Eliade. Isso porque tais autores estariam inclinados a pensar o aspecto religioso nas bases humanas para a construção da realidade. Contudo, mesmo que a proposta de Minois atribua certa originalidade ao ateísmo, o historiador utiliza as concepções de homem mítico e mana, não para categorizá-los enquanto elementos provenientes de uma postura religiosa, mas como categorias desprovidas tanto de religião como de ateísmo.

Podemos conjecturar que categorizar os indivíduos, em um estado primeiro, não correspondente à religião, faria parte de um empenho historiográfico preocupado em dar autonomia e espaço para a discussão acerca do ateísmo, pois ao enquadrar tanto o religioso como o ateu enquanto posturas autônomas, Minois reafirma que, ainda assim, os dois estariam interligados, sem que um estivesse a mercê do outro.

Entre o ateísmo prático e o ateísmo teórico existiria não apenas um movimento de negação, mas também uma atitude positiva, construtiva e autônoma. Ao afirmar que o ateísmo, assim como a religiosidade, estaria presente entre os “povos primitivos” e antigos,

---

<sup>12</sup>Alguns pontos precisam ser melhores esclarecidos com relação este esquema elaborado por Minois. Primeiramente, o autor o toma como hipótese de trabalho, o qual vai permear seu trabalho metodológico na procura de narrativas ao longo da história que aproximem de um ateísmo prático ou de um ateísmo teórico. Minois reconhece que não há como enquadrar perfeitamente os indivíduos em cada categoria, sendo que em muitos momentos elas podem subdividir-se, criarem laços com outras categorias, enfim um universo de possibilidades. Devemos destacar também, que o autor utiliza este esquema em dois sentidos, um sentido lógico e um sentido cronológico, no qual apenas o pensamento mítico se encontraria em um estado anterior. Cabe lembrar, contudo, que a opção do autor por pensar esta cronologia, como ele mesmo se defende, não diria respeito a ideia de entende-los participantes de um processo evolutivo que segue em um sentido único. Neste sentido, para nós, não se torna de suma importância entender como Minois vai enquadrar em cada momento histórico posturas que se aproximem mais do ateísmo teórico do que do prático e vice e versa. Nos cabe apenas pontuar as incursões do autor ao tentar pensar conceitualmente o ateísmo, e até mesmo, de inserir nossa proposta de trabalho enquanto possível, na medida em que podemos observar em esforço historiográfico em pensar o ateísmo não apenas como reação à religião, mas compreende-lo enquanto ideia relativamente autônoma, capaz de mobilizar indivíduos e grupos sociais.

Minois questiona a concepção de que a religião conseguiria suprimir outros tipos de crença, devido à força normalizadora que a historiografia ou os teóricos da religião imputaram ao ateísmo, transformando-o em uma atitude silenciada. (MINOIS, 2014). Sua proposta reside não apenas em tipificar o ateísmo, mas também entender as posturas nas quais a preocupação com a existência ou intervenção de divindades não se apresentariam de forma clara.

Ao propor pensar o ateísmo em um período que vai da Antiguidade grega até o fim do século XX, Minois procurava traçar caminhos pelos quais o ateísmo pôde se manifestar. Ao defender que o ateísmo não estaria sujeito apenas às suas reverberações teóricas, conjecturou como um ateísmo prático poderia ser historicamente observado. As duas categorias explicativas, ateísmo teórico e ateísmo prático, tomadas como condutoras, permitiriam ao autor observar como o ateísmo se organizaria no Ocidente.

Essa opção de análise apresentaria alguns problemas; em primeiro lugar, ao próprio termo “ateísmo”. Como assevera Clarissa de Franco (2014), o prefixo “a” indicaria a negação de determinado fato ou fenômeno e, aplicado ao ateísmo, se refere à negação do teísmo, ou da crença em um deus ou deuses. A partir desta perspectiva, o termo ateísmo se encontraria subordinado à mesma definição que se aplicaria ao teísmo, restrito a um determinado conjunto de ideias, que acabaria por delimitá-lo.

George H. Smith defendia que o teísmo seria um termo utilizado para designar a crença em divindades, e o ateísmo significaria a ausência de teísmo: “Ateísmo, portanto, é a ausência da fé teísta. Aquele que não acredita na existência de um deus ou ser sobrenatural é propriamente designado como um ateu.” (SMITH, 1974, p.9).<sup>13</sup>

O ateísmo seria entendido enquanto uma crença que negaria a existência de deuses ou reivindicaria sua não existência. No entanto, Smith assevera que este seria apenas uma das formas de interpretação do ateísmo e defendia que o significado da palavra poderia ser compreendido de modo mais abrangente, pois o ateísmo não seria uma crença, mas a ausência desta: “Um ateu não é primeiramente uma pessoa que acredita que um deus não existe, ao contrário, ele não acredita na existência de deus.”<sup>14</sup>(SMITH, 1974, p.9).

Ao analisar autores como George H. Smith, Franco identifica a preocupação que tinham de afastarem-se do estigma moral vinculado ao ateísmo e uma das alternativas seria a

---

<sup>13</sup>Atheism, therefore, is the absence of theistic belief. One who does not believe in the existence of a god or supernatural being is properly designated as an atheist. (SMITH, 1974, p.9). Considerando que a obra não possui paginação própria, nos utilizaremos da paginação do arquivo PDF. Doravante, nos valem da mesma prerrogativa para as obras de Sam Harris (2004); Daniel Dennett (2006); Christopher Hitchens (2007); Alister McGrath e Joanna McGrath (2007) e; Leandro Karnal (2007) os quais temos apenas contato com o arquivo digital das respectivas obras.

<sup>14</sup>An atheist is not primarily a person who believes that a god does not exist; rather, he does not believe in the existence of god. (SMITH, 1974, p.9)

de adotar uma ideia de ausência que se afastaria de qualquer valor advindo das religiões. (FRANCO, 2014).

A certa defesa promovida por Smith acerca da ausência de crença e a proposição de um ateísmo legítimo, certamente é não exclusividade de tal autor. Outros ateus, como Julian Baggini, também buscam uma legitimidade moral:

Na verdade, é muito fácil definir o ateísmo: é a descrença na existência de Deus ou de deuses. [...], No entanto, muita gente pensa que os ateus acreditam que não existe Deus nem moralidade; ou que não existe Deus nem bondade humana. [...] não há nada que impeça os ateus de acreditar na moralidade, em um sentido para vida ou na bondade humana. O ateísmo só é extrinsecamente negativo quando se trata da crença em Deus. Portanto, é capaz de apresentar tantas visões positivas sobre outros aspectos da vida quanto qualquer outra crença. (BAGGINI, 2016, p.12).

Não nos parece claro se Baggini, assim como Smith (1974), se baseia na ideia que o ateísmo se constituiria na total ausência de crenças religiosas, mas ainda assim, destacamos a necessidade do autor em fundamentar um tipo de ateísmo que possuiria seus próprios valores de referência. Para Franco, essas posturas seriam uma questão de princípio: “Mas o que viria primeiro, concepção de Deus ou sua negação? Neste caso, devemos nos inclinar à primeira alternativa, pois não há como negar uma ideia que ainda não foi inventada.” (FRANCO, 2014, p. 34-35).

Ao defender seu ponto de vista, Franco argumenta que devemos analisar a carga histórica dos conceitos. Ora, a história teria atribuído ao ateísmo a ideia de negação, afinal uma ideia precisa, necessariamente, existir para ser negada. Contudo, apesar de se valer desta concepção, a autora chama atenção para seu caráter multifacetado, na medida em que não se pode delimitar o ateísmo no singular e enquadrá-lo em um conjunto de regras específicas.

Ao enfatizar que o contexto de ateísmo estaria condicionado à realidade europeia, sobretudo no que se refere às religiões monoteístas, Michel Martin (2006) defende que o conceito deva ser aplicado de acordo com contexto no qual se insere. Observa que a definição de ateísmo em um dicionário se apresenta enquanto a crença de que Deus não existe. Contudo, o autor sugere que a raiz grega do termo, que atribui ao prefixo “a” a ideia de “sem”, enquanto que o sufixo “theos” significaria deus, um ateu poderia ser entendido como alguém que não crê em Deus, pois a imagem estaria ausente. Por outro lado, chama atenção para o significado comum dado ao ateísmo, no qual um ateu é aquele que acredita na não existência de Deus ou de deuses:

Além disso, existe um significado popular de “ateísmo” no dicionário, no qual um ateu não é simplesmente alguém que detém uma não-crença na existência de um

Deus ou deuses, mas é aquele que acredita que não existe Deus ou deuses. Este significado não deve ser menosprezado. Para evitar confusão, vamos chamá-lo de ateísmo positivo e vamos chamar o tipo de ateísmo derivado do original de raízes gregas de ateísmo negativo.<sup>15</sup> (MARTIN, 2006, p. 1).

Podemos perceber que Martin diferencia o ateísmo negativo, aquele que atesta a ausência da crença no metafísico, do ateísmo positivo<sup>16</sup>, relacionado à negação de um sistema de crenças que concebe a existência de uma ou mais divindades. Podemos ver tanto em Smith (1974) como em Martin (2006), a preocupação de definir o ateísmo não apenas em relação ao que nega, ou seja, construí-lo a partir do terreno de seus antagonistas: as religiões e as expressões metafísicas; postulando que este também pode ser simplesmente entendido enquanto a falta de determinados elementos comuns nas crenças religiosas, podendo a partir dessa prerrogativa construir-se no decorrer da história.

Para Giuseppe Galasso, o ateísmo se assentaria em “uma total ausência de sacralização do real.” (GALASSO, 1987, p. 339). A discussão de que o conceito de ateísmo poderia ser enquadrado como ausência ou como negação, ficaria mais complexa na medida em que faria referência aos modos como determinados grupos construiriam suas modalidades de ser. Existiria, portanto, certa maleabilidade do conceito a depender dos grupos sociais e contextos históricos nos quais tal ideia seria incorporada. Galasso exemplifica que o termo ateu foi utilizado como forma de acusação recíproca entre católicos e protestantes, cristãos e pagãos, cristãos e muçulmanos.

### ***2.1.1.1 Expressões do ateísmo até o século XX***

O ateísmo, como crime, foi prática presente nos tribunais durante a Idade Média inquisitoriais. Minois (2014) ilustra tal fato ao analisar o caso do monge italiano Vanini, condenado pela Inquisição sob a acusação de ateísmo. Em seus escritos, apesar de existir uma defesa da fé religiosa, o monge explicitava argumentos que não condiziam com a normatividade religiosa do período. Vanini não era um caso isolado, outros intelectuais

---

<sup>15</sup>Still, there is a popular dictionary meaning of “atheism” according to which an atheist is not simply one who holds no belief in the existence of a God or gods but is one who believes that there is no God or gods. This dictionary use of the term should not be overlooked. To avoid confusion, let us call it positive atheism and let us call the type of atheism derived from the original Greek roots negative atheism. (MARTIN, 2006, p.1)

<sup>16</sup>Importante não confundir com a “positividade” que Minois (2014) atribui ao ateísmo propor uma história que não submeta tal fenômeno às margens da historiografia. Quando Martin (2006) apresenta uma definição de “ateísmo positivo”, se vale da ideia que tal postura já não se baseia pela ausência da crença, mas sim na crença de que não existem divindades.

também foram acusados, como é o caso de Cremonini<sup>17</sup> que, a partir das ideias de Aristóteles, defendia a mortalidade da alma.

Por conseguinte, podemos entender que a designação de ateu está ligada à recusa “daquele sagrado”, ou seja, a um conjunto de ideias metafísicas que se quer negar. Este fundamento da posição ateia é situado enquanto nascente da antiguidade grega, essencialmente da filosofia helênica. (GALASSO, 1987).

Duas correntes filosóficas se mostram essenciais neste sentido, a primeira inaugurada por Platão<sup>18</sup> e a segunda por Aristóteles<sup>19</sup>. A concepção de que existiria um mundo das ideias a partir das experiências sensíveis é uma das ideias inauguradas pelo platonismo. Já o aristotelismo, ao pensar que a realidade apresentava-se na natureza, sendo princípio ontológico do ser, parecia dar vazão ao aspecto material enquanto essência do ser humano. (GALASSO, 1987).

Outra corrente filosófica grega que, para Galasso (1987), se tornaria essencial para a constituição do ateísmo era o epicurismo<sup>20</sup>, no qual os deuses se manifestariam à revelia de nossas ações e se apresentam na materialidade, nos átomos e afins. (MINOIS, 2014). Esta corrente acreditava que a felicidade dos deuses deveria apenas servir de exemplo à nossa, lembrando que eles se manifestavam no material. A reação do epicurismo se demonstrava enquanto revolta a essa postura dos deuses. Esse tipo de posicionamento com relação às divindades é colocado como um reflexo do medo dos deuses, que também estava presente nas religiões ditas pagãs, pois estas divindades eram responsabilizadas por muitas das desgraças humanas. (MINOIS, 2014).

---

<sup>17</sup>Professor italiano de filosofia do século XVII, em Pádua. Suspeito de ateísmo, Cremonini apresentava-se como discípulo de Aristóteles e defendia que fé e ciência pertenciam a campos separados, ou seja, pregava a ideia da “dupla-verdade”, na qual ciência e religião são âmbitos separados; além de defender a mortalidade da alma. (MINOIS, 2014)

<sup>18</sup>As contribuições de Platão e do platonismo dizem respeito à autonomia que este campo confere ao mundo das ideias: “A doutrina das idéias, segundo a qual são objetos do conhecimento científico entidades ou valores que têm um status diferente do das coisas naturais, caracterizando-se pela unidade e imutabilidade.” (ABBAGNANO, 2007, p. 765). As ideias, no sentido platônico, nascem da multiplicidade das coisas, mas ao mesmo tempo estão “separadas” dos objetos materiais. (ABBAGNANO, 2007).

<sup>19</sup>O Aristotelismo, corrente atribuída a Aristóteles e seus seguidores, permeia a ideia de que o verdadeiro objeto de pesquisa é a “substância das coisas”, ou seja, há uma importância atribuída não somente a matéria, como também a lógica, como ciência da demonstração, que toma o princípio demonstrativo como forma empírica de análise. Contudo, cabe lembrar que, apesar da primazia que o legado de Aristóteles deixou acerca da importância da matéria e da lógica, como princípio empírico; a produção do pensador não se resume a tais ideias. Exemplo disso é o conceito de metafísica como teoria da substância, o que permitiu que mais tarde fosse reutilizada por Tomás de Aquino para fornecer um arcabouço teórico para o corpo eclesiástico. (ABBAGNANO, 2007)

<sup>20</sup>Corrente fundada por Epicuro de Samos por de volta de 306 a.C, suas principais ideias se baseiam no bem-estar do homem e no atomismo, teoria acerca da organização dos átomos que compõem a matéria. Apesar de Epicuro acreditar nos deuses, não atribuía a eles nenhum papel específico no controle do mundo. (ABBAGNANO, 2007).

Epicuro inaugurou um pensamento que compreende o terrível peso que o jugo dos deuses traria ao ser humano, seria um modo de buscar a felicidade única e exclusivamente no individual e no terreno, o que levaria a uma sociedade justa, perfeita e equilibrada, com a ausência de perturbação física e moral:

O epicurismo é de fato a primeira grande tentativa de estabelecer uma moral ateia, uma moral que repousa sobre o único valor autêntico possível num mundo humano sem deus: a busca da felicidade individual terrena. Essa felicidade reside na ausência de sofrimento físico e perturbação moral [...] (MINOIS, 2014, p. 59).

Destacamos que tais correntes filosóficas foram essenciais para lançar um ponto de vista racional para existência das coisas materiais, assim como do transcendente. Com isso, não poderíamos falar de um ateísmo de fato nessas sociedades. Caberia apenas destacar a importância dessas ideias como fundamentos para o pensamento ateu. (MINOIS, 2014). Neste sentido o cristianismo, que teria nascido como qualquer outra “seita” do período e considerada, por alguns, como forma de ateísmo cristalizou algumas dessas forças racionalizantes da filosofia aristotélica. (MINOIS, 2014, p.65).

O monoteísmo da cristandade conseguiu constituir um modelo, baseado na observação do mundo natural, no qual ao ser humano era possível apropriar-se dos fenômenos e das forças, inferindo-lhes a intervenção do divino. (GALASSO, 1987).

Os princípios da razão não apresentariam apenas influências aristotélicas, mas também de outras correntes, como o averroísmo<sup>21</sup>. A partir do século XII, os filósofos cristãos, em contato com obras traduzidas do árabe para o latim ficam maravilhados com os poderes da razão, e tentaram explicar, a partir dela, os princípios da fé cristã. Ao entenderem Deus como autor do universo e a ciência como um meio de explicar essa obra, esses filósofos e utilizariam da razão como meio de conhecimento. (MINOIS, 2014).

Essa perspectiva seria vista com receio por parte de alguns pensadores da Igreja, porque a razão teria a tendência de se apoderar de todo o terreno do conhecimento e tornaria Deus e o metafísico, secundários. Pensar a criação de Deus enquanto racional pressupunha que a razão explicaria todo o processo de criação. Contudo, conforme observam Galasso (1987) e Minois (2014), a razão não se limitaria ao terreno para o qual foi designada, e

---

<sup>21</sup>Averróis (1126-1198), cujo nome em árabe era Ibn Roschd, foi um influente filósofo do período medieval no mundo árabe e para além deste. O pensador retifica o lugar da filosofia em relação à religião, inferindo a liberdade ao pensamento filosófico. Ao retomar Aristóteles, Averróis, acena para a eternidade do mundo material e a mortalidade da alma, além de perceber Deus como não interventor na realidade humana. (MINOIS, 2014)

encontraria outras formas de manifestação, tornar-se-ia uma importante e potente concepção, que percorreria diversos momentos da história humana.

É fato que essas considerações racionalistas como a averroísta, que dentre outras concepções coloca em pé de igualdade as tradições judaicas, cristãs e muçulmanas, ao considerar que Deus e o ser humano compartilham um intelecto comum, colocam deus de lado ou o colocam à prova sob exercício da razão, não se constituíam enquanto ateístas, até mesmo pelo controle que a Igreja impunha a esses intelectuais. (MINOIS, 2014)

Lembramos, ainda, que a “doutrina da dupla-verdade”, atribuída a Tomás de Aquino (1225-1274), mostrou-se mais tarde perigosa para a Igreja. Aquino, ao assimilar o naturalismo de Aristóteles, concebeu que seria possível operar uma separação entre teologia e fé: a teologia se incumbiria de explicar racionalmente o divino, enquanto a fé não necessitaria passar por tal crivo. Ao mesmo tempo, em que Aquino contribuiu para a fundamentação de um corpo de intelectuais prontos a defender a Igreja, também abriu caminho para que a ciência pudesse operar separadamente da fé religiosa. (GALASSO, 1987; MINOIS, 2014).

Outro intelectual proveniente da Igreja que colaborou para traçar essa separação foi o inglês Guilherme de Occam<sup>22</sup> (1285 – 1347), franciscano que afirmava não ser possível chegar a Deus por intermédio do argumento científico e a experiência religiosa era singular e só poderia ter espaço por intermédio da religião. (MINOIS, 2014).

Poderíamos citar vários outros personagens e episódios que contribuíram para a construção do ateísmo até o século XVI. Contudo, as abordagens em torno de seu tornam-se impraticáveis se os tomarmos de acordo com as informações que hoje nos são comuns, tal como afirma Lucien Febvre, em seu clássico de 1942 *O problema da incredulidade no século XVI* (2009).

Ao analisar François Rabelais (1494-1553), escritor e médico do século XVI, Febvre defende que nele não se manifestava um ateísmo, ao contrário do que designava a historiografia que se debruçava a analisar seus escritos, tais como Abel Lefranc. Apesar da denominação de “ateu” constar em seu vocabulário não significava, necessariamente, uma negação do metafísico, mas na maioria dos casos, era utilizada como insulto para referir-se a um indivíduo que não correspondia aos mesmos valores religiosos de determinada sociedade. (FEBVRE, 2009).

A principal tese de Febvre é a de que os indivíduos do período não possuiriam instrumentos mentais para serem enquadrados como ateus. A ciência e a filosofia da época,

---

<sup>22</sup>As grafias são diversas para este nome, como por exemplo, “William of Ockham”, aqui optamos por manter a versão presente na edição brasileira da obra de Georges Minois (2014).

que tomavam como panorama um mundo no qual não se distinguia, de forma clara, o natural do sobrenatural não eram suficientes para que intelectuais como Rabelais professassem um ateísmo estritamente materialista.

Ao afirmar que os indivíduos e construções sociais seriam “filhos de seu tempo”, Febvre defendia que Rabelais se aproximaria muito mais da crítica anticlerical, do que de uma negação do metafísico ao ponto de atribuir a Rabelais, e muitos de seus pares, o adjetivo de crentes fervorosos, porque a utensilagem mental existente no período não permitia que o fossem de outra forma. (FEBVRE, 2009).

O que estaria a ocorrer nas análises da historiografia sobre Rabelais, residia justamente, no anacronismo de tentar encontrar um tipo de ateísmo que nasceria séculos mais tarde. (FEBVRE, 2009). Tal posição também é defendida por Minois, ao analisar as argumentações de Febvre (2009) acerca da falsa impressão incredulidade já no século XVI, e reserva-se a dizer, a partir da grande importância do trabalho de Febvre, que os instrumentos mentais do século XVI deveriam ser relativizados, a fim de podermos compreender tal período.

Pensando nos intelectuais do século XVII que, de alguma forma, contribuíram para a abordagem do ateísmo destacamos René Descartes (1596-1650).<sup>23</sup> O filósofo não posicionava como ateu, mas era frequentemente acusado de sê-lo. Isso se deveu, pela excessiva prudência e pelo seu método; em suas publicações, Descartes tomava várias precauções para que não fosse considerado subversivo e, conseqüentemente, condenado pela Igreja como tal, fato que levantou suspeitas de suas posições. (MINOIS, 2014).

O desejo de não se envolver em assuntos da fé e não combater por Deus fez com fosse visto, muitas vezes, como incrédulo<sup>24</sup>. O método cartesiano conferia tal independência ao mundo físico, que pouco faltava para eliminar Deus. Apesar de elaborar sua “prova” da existência de Deus, baseada na prova ontológica de Anselmo<sup>25</sup>, Descartes admitia que esta somente seria compreensível entre os filósofos, e além disso “fazer de Deus a única garantia

---

<sup>23</sup>Entre as principais obras do autor encontramos *O Discurso sobre o método* de 1637, *A Geometria* de 1637, *Meditações metafísicas* de 1641, dentre outras. O método cartesiano implica situar cada termo em seu devido lugar, assim este lugar fica subscrito ao valor do termo que se apresenta, sendo assim, mais do que pensar o que seria a “matemática pura” ou abstrata, Descartes abre caminho para a construção de um método de análise nas ciências, assim “todo o método consiste na ordem e disposição das coisas para as quais é necessário voltar o espírito, para descobrir alguma verdade.” (DESCARTES apud BRÉHIER, 1977a, p.60).

<sup>24</sup>Cabe lembrar, que Descartes compartilhava de um sentimento religioso. Em seus estudos acerca da metafísica, o filósofo entendia que este domínio não serviria apenas para explicar a essência humana, mas também abarcava o conhecimento de Deus. Apesar das incompatibilidades de sua teoria acerca da matéria com alguns dogmas cristãos, o filósofo esperava que algum dia a física demonstrar-se-ia compatível com a essência divina. (BRÉHIER, 1977a).

<sup>25</sup> Anselmo apontava que: “Deus é o ‘ser soberano perfeito’; ora, a existência é uma perfeição, logo Deus existe.” (MINOIS, 2014, p.273).

da razão, quando esta é a única garantia da existência de Deus, parece mistificação.”(MINOIS, 2014, p.273)

Desse modo, ao pensar o animal-máquina, desprovido de alma, Descartes contribuiu para que os ateus naturalistas utilizassem a ideia de um homem-máquina sem qualquer espiritualidade. Tal assunto ainda é espinhoso e tema de vários debates dentro da Igreja, o que faz com que ainda Descartes seja visto com maus olhos e que seus ensinamentos banidos de algumas universidades. (MINOIS, 2014).

Se Descartes representava uma ameaça, as ideias de Baruch Spinoza (1632- 1677) se mostravam um problema para a crença religiosa. Spinoza acreditava em um deus, soma de todas as coisas do universo, um tipo de panteísmo complexo e materialista. Considerando que tanto Descartes, quanto Spinoza, o primeiro professando um dualismo<sup>26</sup> e o segundo um monismo<sup>27</sup>, foram acusados de ateísmo, em uma época que via perigo em muitos sistemas filosóficos, o que sinalizaria uma teologia cada vez mais se fechava em si mesma, frente aos espíritos que buscavam se libertar das verdades impostas e dos obstáculos lógicos, para alcançarem outras interpretações da verdade. (MINOIS, 2014).

Somados à descoberta de Isaac Newton (1643- 1727), que as partículas eram capazes de movimentar-se devido à gravidade, o mundo natural não precisaria de uma figura divina para organizar-se, ainda que o cientista fosse religioso e fizesse incursões na alquimia (THOMAS, 1991). Deus ficaria fora das especulações científicas. Daí a afirmação de Minois ao defender que filósofos e cientistas por mais cristãos que fossem, com suas descobertas levantaram novas dificuldades com relação à crença em Deus, e levaram a dúvida para o interior da crença e balizaram a constituição científica baseada, sobretudo, na dúvida. (MINOIS, 2014)

Ao abordar o cenário inglês do século XVII, como palco de uma revolução científica e cultural, Keith Thomas observou que práticas como a quiromancia, a astrologia, o curandeirismo e outras essencialmente religiosas, sofreram fissuras com a movimentação intelectual da época:

A essência dessa revolução foi o triunfo da filosofia mecanicista, que implicou a rejeição do aristotelismo escolástico e da teoria neoplatônica que por um tempo ameaçara tomar seu lugar. [...] A noção de que o universo estava sujeito a leis

---

<sup>26</sup>De acordo com Abbagnano (2007) o dualismo pode conter diversas facetas no sentido filosófico, aqui nos remetemos a expressão como aquele que se refere a um âmbito de separa matéria e espírito. Tal expressão teria ficado famosa especialmente pelas incursões de Descartes, que compreendia a existência da substância espiritual e a substância material.

<sup>27</sup>Podemos considerar monistas aqueles são que consideram que a substância é formada por um único elemento. O conceito de monismo ficou historicamente relegado aos materialistas, como por exemplo, Spinoza. (ABBAGNANO, 2007)

imutáveis liquidou o conceito de milagre, diminuiu a crença na eficácia física da oração e abalou a fé na possibilidade da inspiração divina direta. O conceito de cartesianismo da matéria relegou os espíritos, bons e maus, ao mundo puramente mental [...] (THOMAS, 1991, p.524).

Ao considerarmos a multiplicidade de ideias que tornaram possíveis o ateísmo podemos evidenciar que Febvre, Galasso e Minois discutiram a partir de um “ateísmo ideal”. Enquanto Febvre declarava que a incredulidade era moldável a partir do contexto histórico em que se manifestaria, parece haver em suas argumentações a ideia de que o ateísmo, enquanto negação do metafísico apresentar-se-ia, de modo mais claro, somente após a era moderna. Para Minois, o ateísmo pode ser aceito como um movimento clarificado de dúvida em relação ao estabelecimento religioso e suas variações teóricas e práticas estariam presente em praticamente toda a história do continente europeu.

Por sua vez Galasso, apesar de não negar a legitimidade da confluência das ideias que o compõem presentes desde a Antiguidade, considera que o ateísmo no sentido pleno do termo, poderia apenas ser verificado em um período “posterior” ao cristianismo, nos séculos XVII-XVIII:

De facto, é isso que permite afirmar que só pode haver ateísmo completo *depois* do cristianismo; e isso porque o ateísmo é caracterizado por uma recusa *inicial* do sobrenatural, que é completamente diferente daquela recusa da mentalidade mítica ou mágica que os filósofos ou mesmo os chamados ateus da Antiguidade, preconizaram. (GALASSO, 1987, p.357).

Michel de Certeau (1982) identificou na passagem do século XVII para o XVIII, um movimento no qual a religião se organizou de forma diferente em função do novo papel desempenhado pelo Estado. Ao constatar o declínio da prática religiosa durante e após a Revolução Francesa, o autor procurou investigar as condições da rápida autonomia do discurso filosófico, sobretudo de caráter iluminista, em face ao discurso religioso. A resposta estaria nas práticas adotadas no interior do campo religioso e nas práticas sociais e sua relação com o Estado.

Ao analisar a França do período identifica que, cada vez mais, haveria uma distinção entre a esfera da política e da religião a operar uma mudança significativa nas práticas dos grupos donde sobressairia a crença em um ideal de nação, em detrimento de um domínio eclesiástico. (CERTEAU, 1982).

Era um momento no qual as práticas religiosas estariam circunscritas às formas sociais, nas quais a “civilidade” era mais proclamada e praticada do que uma ética propriamente cristã. (CERTEAU, 1982). A partir de uma investigação pautada nas práticas

existiria uma diferença entre a exigência do dizer e a lógica do fazer, isto é, as práticas são efetuadas pelo corpo eclesiástico foram isoladas cada vez mais no pronunciar do que na associação com o cotidiano. (CERTEAU, 1982).

Como a Igreja no período lutava por uma unicidade, alavancando sua evangelização para outros espaços, oportunizou a criação de “lugares de significação” do religioso, como por exemplo, no âmbito das heresias de cunho religioso ou até mesmo entidades com este propósito. (CERTEAU, 1982).

Em meio ao turbilhão de transformações, esses grupos não se moldariam de acordo com a norma da instituição religiosa, mas segundo as novas formas sociais, em vez de estabelecerem uma ética pautada no poder eclesiástico passaram a prezar pelo o cumprimento de seus deveres para com Estado. (CERTEAU, 1982).

A força destes grupos, com elementos inauditos até então, demonstraria como a religião já não era capaz de comportar normas éticas para o indivíduo, o que se tornou um terreno profícuo para o distanciamento entre doutrinas religiosas e experiências vividas, expressas sob a forma de feitiçaria e de ceticismo, o que ilustram bem o quadro de contestação das ordens institucionais. (CERTEAU, 1982).

Neste sentido, há duas questões que gostaríamos de chamar a atenção. Primeiro, podemos considerar que o crescimento de novas práticas religiosas tem seu sentido espiritual em comportamentos múltiplos, enquanto a Igreja mantém o discurso bipolar de separação do mundo. Essas novas crenças passaram a ser percebidas como detentoras de uma resistência sociopolítica, que se opunham tanto à hierarquia clerical como ao poder real. (CERTEAU, 1982)

É no terreno do ideal de nação, no terreno das fábulas populares e das práticas comuns que se assentariam as ideias iluministas e o Estado, que o século XVIII viveria, baseado em um modelo burguês e liberal (CERTEAU, 1982):

A ética que irá organizar o sentido da existência em torno dos trabalhos, dos estatutos e, portanto, também dos conflitos sociais, têm aqui um dos seus pontos de emergência. Inauguram-se, então, dois séculos e meio de identificação – alternadamente "burguesa", liberal, patriótica, socialista ou cientificista – entre a tarefa social e o sentido do homem. (CERTEAU, 1982, p.168).

Em um segundo momento, identificamos que o processo promotor da separação entre Estado e religião não assegurou o fim da religião, muito pelo contrário. O catolicismo ganharia novas ressignificações, e a religião, especialmente a civil ganharia papel de destaque na manutenção da ordem na sociedade. (CERTEAU, 1982). À razão, caberia o papel de

organizar as práticas, analisar as “crenças irracionais”, ao mesmo tempo em que, sustentáculo do Estado moderno, fundava-se a partir do ideal de nação fundamentada pelas mesmas crenças que combatia. (CERTEAU, 1982)

Ao localizar a passagem no século XVII para o XVIII como um período de separação entre Igreja e Estado, Certeau nos permite perceber o processo que instaura um pensamento voltado para o Estado Laico, donde torna possível considerarmos um momento como fundamental para história do ateísmo.

Provavelmente, a importância que Galasso atribuiu aos séculos XVII e XVIII, se deveu à influência e ação de pensadores iluministas como Locke (1632 – 1704)<sup>28</sup>, Voltaire<sup>29</sup> (1694-1778), Rousseau<sup>30</sup> (1712-1778), Diderot<sup>31</sup>(1713-1784), e por vezes Barão D’Holbach (1723 – 1789)<sup>32</sup>. Nesses pensadores haveria o profundo desejo de ver o fim da religião, com vistas à dessacralização das instituições que estavam nas mãos da Igreja, como a educação, por exemplo, e transformá-las em instituições seculares. (GORDON, 2011).

Dentre os objetivos do iluminismo estava o de trazer as luzes do conhecimento ao mundo, um mundo inundado pelo o que se designava mito, repleto por trevas que o iluminismo buscava erradicar. O conhecimento era o elemento chave para a conquista do

---

<sup>28</sup>O filósofo inglês, que em início de carreira exerceu a medicina, foi autor de obras como *Dois tratados sobre o governo*, o *Sacerdos* e *Reflexões sobre a República Romana*, além do *Ensaio sobre a tolerância* (1666), *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1670) dentre outras. Locke, em suas obras, criticava principalmente a teocracia anglicana, apontando que poder real não poderia impor crenças sobre os indivíduos, inferindo que a estado social não é uma ordem naturalmente dada. (BRÉHIER, 1977b)

<sup>29</sup>O francês François-Marie Arouet, mais conhecido como Voltaire escreveu obras como o *Tratado sobre a tolerância* (1763), *Dicionário filosófico* (1764), dentre outras. Seguidor de Locke e Newton, Voltaire ambicionava libertar o homem de seus preconceitos, o que seria possível através das luzes do conhecimento, neste sentido o homem será sempre o mesmo, exceto quando atinge as luzes da filosofia e consequentemente do conhecimento. (BRÉHIER, 1977b)

<sup>30</sup>Jean-Jacques Rousseau publicou em 1750 *Discursos Sobre as Ciências e as Artes*, mais tarde publicou *Discurso sobre a desigualdade* (1754), *Lettre à d’Alembert surlesspectacles* (1958), *Contrato Social* (1762), dentre outras. Rousseau pensava que “tudo o que rompe a unidade social nada vale; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo nada valem” (ROUSSEAU apud BRÉHIER, 1977b, p.159) Neste sentido, as instituições que vão contra natureza humana são degradantes na opinião de Rousseau, como por exemplo, a religião. (BRÉHIER, 1977b)

<sup>31</sup>Denis Diderot ficou conhecido, juntamente com d’Alembert, pela criação da *Enciclopédia* (1750-1772), além de ter traduzido várias obras como *Histoire de laGrèce* (1743), *Dictionnaireuniversel de médecine* (1744), entre outras. Sobre o pensador, Bréhier (1977b) escreve: “Instintivamente, Diderot é hostil a todo pensamento que fixe e limite os seres [...] Sua obra abunda em intuições sobre a natureza concebida como um todo, em que reabsorvem os seres particulares” (BRÉHIER, 1977b, p. 121)

<sup>32</sup>Paul Thiry d’Holbach foi um dos colaboradores da já citada *Enciclopédia* e escreveu *Système de lanature ou desdu monde physique et du monde moral* (1770). Bréhier (1977b). O Barão d’Holbach ficou conhecido, juntamente com La Mettrie, Helvétio, Maupertuis, por ser materialista. “O materialismo afirma a unidade de tipo de todos os fenômenos observáveis físicos, vitais, morais, sociais, humanos ou animais e busca sua ligação com essa entidade que se denomina natureza. ” (BRÉHIER, 1977b, p.123). Inerente a isso, procura defender que cada ser “é um misto de seres simples”, assim a essência consiste na mistura destes seres, em consequência disso, a essência humana consistiria na matéria. (BRÉHIER, 1977b)

poder e o domínio da natureza, incluindo a própria natureza animalesca do ser humano. (ADORNO, 1999).

O mundo, de acordo com os iluministas, deveria recuperar o sentido da matéria, sem a intervenção de forças ilusórias. (ADORNO, 1999). Os fundamentos filosóficos do movimento iluminista desencadeavam-se nas possibilidades de cálculo e utilidade de um determinado fenômeno e a procura por um ideal sistemático e racional para a explicação dos objetos humanos e da natureza fez com que o divino fosse imputado ao indivíduo: “Segundo o iluminismo, as múltiplas figuras míticas podem ser, todas elas, remetidas a um mesmo denominador comum, elas se reduzem ao sujeito.” (ADORNO, 1999, p.21).

A lógica iluminista ao tentar estabelecer preceitos tidos como universais, além de um utilitarismo do conhecimento e da ciência estabelecia uma visão de mundo não desligada da interpretação da realidade dos seres humanos com relação aos objetos. A pretensão em desligar-se dos mitos, da magia, não ocorreria de forma abrupta, pelo contrário, existiria um processo de mimese com relação à eficácia e construção de realidade efetuada pelos mitos e pela magia:

Assim como os mitos já são o iluminismo, assim também o iluminismo se envolve em mitologia a cada passo mais profundamente. Ele recebe todo o seu material dos mitos, para então destruí-los, e, enquanto o justiceiro, cai sob o encantamento mítico. Ele pretende subtrair-se ao processo do destino e da retaliação, exercendo a retaliação sobre esse próprio processo. Nos mitos, todo acontecer tem que expiar seu ter acontecido. O iluminismo fica nisso mesmo: o fato se anua, mal tendo acontecido. (ADORNO, 1999, p.27).

Os iluministas e suas propostas viam-se como sujeitos livres, liberdade necessária visto que a proposta se assentaria em uma nova constituição, apesar de não ser reconstruída a partir do nada. (ADORNO, 1999).

Devemos destacar que os pensadores iluministas não tinham apenas como projeto desvincular a religião das esferas de poder, mais do que isso buscavam decompor o Antigo Regime<sup>33</sup>, instaurado pela monarquia e os elementos característicos ligados a este. (GORDON, 2011).

---

<sup>33</sup>Posteriormente o conceito de “Antigo Regime” caracterizou-se por um modo de ser da sociedade e do Estado francês, expressa, especialmente no período de 1789 a 1791. Portanto, pode-se entender que o conceito é típico do contexto da Revolução Francesa, desse modo, para nossos propósitos cabe entender sob quais insígnias os contemporâneos utilizavam o termo. (ROTELLI, 1998). Valendo-se da ideia de que todo cidadão é livre e provido de “direitos naturais”, contrapondo-a com a noção do que o Antigo Regime obedeceria a um sistema feudal, entendido como “toda a espécie de escravidão pessoal, todos os direitos feudais ou senhoriais, décimas de toda espécie, venalidade e hereditariedade, privilégios pecuniários em matéria de impostos fiscais, desigualdade de nascimento e de capacidade jurídica para os empregados.” (ROTELLI, 1998, p.30). O Antigo regime

Consideramos as ideias que permearam o iluminismo, fundamentais para a composição de balizas para o ateísmo. Pensamos, também, que outras expressões do século XVIII podem ter contribuído de alguma forma, à formatação do que mais tarde veio a se configurar enquanto movimento.

Ressaltamos que, os principais filósofos ligados ao iluminismo e que compartilhavam ideais como a separação da Igreja e religião, o papel da religião na sociedade, são essenciais para a incorporação do ateísmo; ainda que muitos se considerem deístas.

Diderot, um dos percussores do iluminismo, inicialmente teria sido um deísta, contudo, caminhou em direção ao ateísmo ao entrar em contato com as ideias de Buffon (1707- 1788)<sup>34</sup>, e passou de uma crença em um universo perfeitamente arquitetado, para a crença em um universo caótico, no qual a ordem é dada pelo precário equilíbrio de forças anárquicas. Diderot dispensou o papel de Deus enquanto organizador do universo, ao concluir que um povo, crente em Deus permaneceria no atraso e que a moral cristã é igualmente inválida, pois ela destruiria os elos familiares em favor de um amor por deus. (MINOIS, 2014).

Em linha semelhante, Voltaire, que também era deísta, acreditava ser a religião necessária para manter o povo na obediência e entendia ser inútil incomodar a camada leiga, que permaneceria feliz em seu desconhecimento. Voltaire defendia que para uma sociedade “civilizada” era mais útil ter uma religião, pois apesar de considerar a existência de uma sociedade atea, acreditava ser nocivo tal empreendimento, mesmo a concordar que o ateísmo seria melhor do que o fanatismo religioso, mas ainda assim mais perigoso do que a superstição. (MINOIS, 2014).

Já o Barão D’Holbach professava um materialismo extremo, que abarcaria duas fases: a fase de afirmação do materialismo ateu e a fase político-moral. Essa clara distinção seria uma questão de ênfase, além de adotar um pensamento materialista mecanicista, também estaria envolto em um estoicismo, no qual não precisaríamos mais do auxílio do clero e muito

---

comportaria, neste sentido, heranças institucionais, por parte do Estado, da Igreja, dentre outros. (ROTELLI, 1998).

<sup>34</sup>Georges-Louis Leclerc de Buffon foi um naturalista, publicou no período de 1749 a 1788 a *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description Du cabinet Du roi, Époques de lanature* (1779). Buffon, assim como muitos intelectuais do período, tinha um largo interesse pela vida natural, a obra supracitada teve uma alta vendagem, bem recebida, inclusive, dentre os jesuítas. (SANTOS, 2010). O intelectual, ao olhar para a diversidade da flora e da fauna, sustentou a utilização de “um método de classificação natural em defesa dos princípios de continuidade e de afinidade entre espécies” (SANTOS, 2010, p. 61). Em consequência destas ideias, podemos dizer que elas, embora não irem de encontro diretamente com o que se pode chamar de esfera religiosa, nela apareciam conclusões que se distanciavam da ideia de uma criação divina pronta e acabada desde o início dos tempos. Deste modo, ainda que o intelectual não rompesse de forma clara com o âmbito religioso, é possível dizer que suas concepções influenciaram à Darwin em sua teoria acerca da seleção natural, deixando a ideia de criação divina cada vez mais distante.

menos acreditar em fábulas pregadas pela religião. Para o pensador, o ser humano teria um gosto natural pelo maravilhoso, e nesse momento a religião entraria em cena, reforçada pelas ideias de Platão, acerca do engano de nossos sentidos. (MINOIS, 2014).

O ateísmo de D’Holbach diferia do de Diderot e de Voltaire, na medida em que negava a necessidade da religião para sociedade, constatando que sua presença derivava do gosto popular pelo maravilhoso. Com Voltaire e Diderot foram possíveis alguns passos em direção ao ateísmo, mas foi com as ideias de D’Holbach que o ateísmo teria se tornado maduro (MINOIS, 2014):

Com D’Holbach, o ateísmo se torna adulto. Seguro de si, confiante, dota-se de uma filosofia, o materialismo, de uma ciência, o mecanicismo e de uma moral, a lei da natureza. Agora, as Igrejas têm um adversário armado, pronto para o grande combate decisivo, a luta final contra Deus, cujo resultado será anunciado um século depois por Nietzsche: “Deus está morto. Nós os matamos.” (MINOIS, 2014, p.498).

A pretensão de pensadores como Voltaire e Diderot era a de substituir a religião tradicional por uma “religião civil”, excludente do aspecto metafísico e provedora da razão, porém que se reutilizava das estruturas deixadas pelo sistema que se desejava substituir. (GORDON, 2011).

A proposta de substituição das religiões tradicionais para uma religião civil não se realizou de fato, mesmo que alguns de seus ideais tenham servido de inspiração para Revolução Francesa<sup>35</sup> e outras revoluções subsequentes ao redor do mundo. Contudo, a percepção de que o ateísmo necessitava de bases argumentativas e, portanto, científicas vigorou no século XIX.

No século XIX o fenômeno da morte de Deus já era algo expressivo no ambiente acadêmico.<sup>36</sup>(MINOIS, 2014). As sistematizações em torno da descrença se manifestaram por

---

<sup>35</sup>Não nos cabe aqui fazer um relato, ainda que breve, das causas e consequências da Revolução Francesa, por além de já ter sido amplamente debatido em outros momentos, também nos faltaria espaço para fazer tal discussão. Contudo, de acordo com Alexis de Tocqueville (1997) no primeiro estágio da Revolução em 1789 “[o] amor à igualdade e à liberdade toma conta de seu coração, onde querem não somente fundar instituições democráticas mais instituições livres, não somente destruir privilégios mas reconhecer e consagrar direitos; tempos de juventude, de entusiasmo, de orgulho, de paixões generosas e sinceras dos quais a despeito de seus erros, os homens conservarão eternamente a lembrança e que, por muito tempo ainda, perturbarão o sono de todos aqueles que quiserem corrompê-los ou escravizá-los.” (TOCQUEVILLE, 1997, p.45). Tais ideais, mesmo que na opinião de Tocqueville não tenham se concretizado posteriormente, eles são de grande valia, isso porque para Morin (2011) as ideias são estabelecidas por laços lógicos e em seu enunciado adquirem valor de verdade para os espíritos que as concebem e as produzem.

<sup>36</sup> Sob a perspectiva de um ateísmo prático, Minois (2014) aponta que principalmente na França é possível constatar, por meio de uma vasta documentação, que várias comunidades viviam na ausência de cristianização. Mas, é importante destacar que a descrença de modo sistematizado foi observável essencialmente entre as classes intelectualizadas.

meio de estudos de Hegel (1770-1831)<sup>37</sup>, Feuerbach (1804-1872)<sup>38</sup>, Schopenhauer (1788-1860)<sup>39</sup>, Marx (1813-1883)<sup>40</sup> e Nietzsche<sup>41</sup> (1844-1900). A crítica anticlerical crescia não apenas na Europa, mas também entre os latinos e ao fim de um século vários grupos sociais entenderam a Igreja como vencida. O anticlericalismo teve papel importante neste contexto, e esse desconforto com relação abriu caminho para a própria apreensão do sagrado de forma mais organizada. (MINOIS, 2014).

Deus foi progressivamente rechaçado do universo material; a fé, interiorizada, tornou-se uma questão de culto e de relação pessoal com Deus. Ela rompeu com a realidade cotidiana. Foi no século XIX que esse espírito pós-tridentino atingiu seu apogeu. O domínio do sagrado mingou coletivamente na frequência das missas e individualmente nas orações. (MINOIS, 2014, p.555).

Os intelectuais do XIX, ao constatarem a falência da religião acreditavam ser necessário estabelecer um novo sistema de pensamento. Assim, a certeza da morte de Deus seria uma das marcas dos pensadores ateus do século XIX, e necessitaria da elaboração de uma nova teoria. Sendo assim, o ateísmo foi encarado sob os ângulos filosófico, histórico, antropológico, biológico, social, psicológico e, mais tarde, psicanalítico.

O primeiro grande sistema de pensamento é fornecido por Hegel, ao argumentar que a filosofia jamais foi ateia. Ainda existe um debate intenso procurando saber se o sistema de

---

<sup>37</sup>Georg Wilhelm Friedrich Hegel viveu em Berna e em Frankfurt lecionando na Universidade de Berlim. Publicou obras como *Diferença entre a Filosofia e Fichte e de Schelling* (1801), seu livro mais célebre *Fenomenologia do Espírito* (1807), *Ciência da Lógica* (1812-1816), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), dentre outras. (BRÉHIER, 1977c).

<sup>38</sup> Ludwig Feuerbach foi um dos representantes de “esquerda” do idealismo de Hegel. Com sua obra mais famosa *A essência do cristianismo* (1841) pensava a religião seria uma etapa na qual o homem reconheceria a si mesmo e que deve ser superada, pois esta esconderia que a divindade é na verdade o próprio homem. O que pressupõe essa superação de fase é a recuperação do homem de suas qualidades, adorando o verdadeiro Deus: a humanidade. Para Feuerbach aqueles que buscam apoio nas instituições laicas, a invés de recorrerem à Deus são os verdadeiros ateus. (MINOIS, 2014).

<sup>39</sup>Arthur Schopenhauer nascido em *Gdansk, Polônia*. Publicou diversas obras, dentre elas estão *Mundo Como Vontade e Representação* (1818) seu livro mais conhecido, publica também *A Vontade na Natureza* (1836) e *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética* (1841). (BRÉHIER, 1977c).

<sup>40</sup>Karl Marx publicou em conjunto com Engels o *Manifesto Comunista* (1848) e *A ideologia alemã* (1845-1846); além destes famosos livros Marx também escreveu *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852), *O Capital* (1867-1905), dentre outras. São diversos os conceitos que são atribuídos à Marx, uma de suas ideias, construída em conjunto com Engels é a concepção de materialismo histórico o termo não é expresso diretamente em *A ideologia Alemã*, contudo, nesta obra a ideia de que o motor da história é a luta de classes, já estava expressa nesta obra. (MARX; ENGELS, 1998).

<sup>41</sup>Friedrich Nietzsche publicou obras como *Origem da tragédia* (1870), *Humano, demasiado humano* (1878); *O viajante e Sua Sombra* (1909), *Aurora* (1881), *A Gaia Ciência* (1882), *Assim falou Zaratustra* (1883), *Além do bem e do mal* (1886), *A Genealogia da moral* (1887). Para Nietzsche a sociedade na qual ele está inserido viveria em uma decadência moral, assim os mais fracos tinham tendência de tomar o poder e as decisões em detrimento dos mais fortes. O filósofo, portanto, tem como princípio norteador a transformação dos valores da sociedade, uma sociedade que nega seus instintos em favor de ideais. (BRÉHIER, 1977d).

Hegel é realmente ateu, pois Hegel sempre rejeitou tal denominação, até mesmo prestou homenagens ao cristianismo. (MINOIS, 2014).

Ao analisar o dogma religioso por meio de sua racionalização, Hegel produziu profundas fissuras no pensamento religioso. Ao conceber a transcendência como parte de um processo lógico, logo parte da consciência humana, Hegel subordinaria a consciência religiosa à consciência filosófica, e desse modo caberia ao filósofo explicar a verdade, que no fundo seria a mesma para o pensador, entretanto o crente crê e o filósofo sabe. (MINOIS, 2014).

Situado entre a crença e a descrença, Hegel inaugurou um modo de pensamento secularizado, no qual a crença religiosa se transforma em filosofia ateia. Ao atribuir à religião o status de mito estabeleceu a noção de que a questão da existência Deus não se tornaria um problema real porque o deus transcendente estaria morto. A forma como Hegel concebe as ideias como algo inerente ao ser humano, ou seja, seu idealismo vai influenciar uma geração de filósofos nascidos entre 1860 e 1870. (MINOIS, 2014).

Em sua obra *A essência do cristianismo*, de 1841, Ludwing Feuerbach intencionava mostrar que o espírito humano já não se englobava no absoluto, mas seria o homem que o englobava e nesse processo se despojaria de suas próprias qualidades e as atribuiria a Deus, ou seja, sofreria um processo de alienação. Deus seria o homem objetivado, infinito, autoimagem adorada do ser humano, enquanto que o homem seria colocado em *status* inferior de impuro e imperfeito, além do que o cristianismo já seria uma instituição morta. (MINOIS, 2014).

Pela firmeza de suas colocações, Feuerbach fez com que a descrença apresentasse um salto qualitativo e, a partir de bases antropológicas atribuiu o peso da humanidade na criação do divino. A separação entre homem e Deus passaria a ser contestada e o cristianismo seria uma religião do sofrimento, inferiorizando o homem e tornando-o infeliz. (MINOIS, 2014).

A constatação da solidão do ser humano no mundo fez com pensadores, como Schopenhauer, vislumbrassem muito mais do que o seu ateísmo; descobriram o Eu sozinho no mundo. Esse Eu caminharia sem saber para onde ou porque, e o auxílio da razão seria apenas uma ilusão. Aliada à ideia de que a vontade, a motivação do querer, presente em todos os seres orgânicos e inorgânicos, seria a força propulsora da existência, o divino foi quase expulso da equação, porque cada ser seria sua própria obra. (BRÉHIER, 1977c).

De início ideias, como as de Schopenhauer não seriam bem recebidas e as do ateísmo positivo ganhavam mais destaque. Também vigorava certo pessimismo nas colocações de

Eduard Von Hartmann (1842-1906)<sup>42</sup> que, ao tratar do vazio que a inexistência de Deus acarretaria, sugeriu o suicídio coletivo da humanidade, pois tanto os positivistas como os socialistas seriam vendedores de ilusões. (MINOIS, 2014).

Já Marx e Engels, preocupados com a situação do proletariado inglês, entendiam que alguns mecanismos sociais, nas mãos da burguesia dominante, tornavam-se instrumentos de alienação exercidos pela classe dominante sobre a dominada. Ao concordarem com as ideias de Feuerbach, de que a religião poderia ser considerada um instrumento de alienação, dele discordam por estarem essencialmente consternados com o contexto histórico de opressão da classe trabalhadora. (MARX; ENGELS 1998).

Marx e Engels defendiam que Feuerbach cometeu enganos em sua percepção de indivíduo. Apesar de essencialmente materialista, os autores apontam que ele compreendia que o comunismo se manifestaria na figura do ser humano enquanto categorização. Essa ótica de Feuerbach acabaria por desconsiderar o contexto social de atividade humana. Desse modo, o materialismo do filósofo ficaria somente a pensar a essência humana ao negar qualquer tipo de intervenção metafísica. (MARX; ENGELS, 1998)

Feuerbach separava seu materialismo da perspectiva histórica, mas para Marx e Engels essa ligação era fundamental. Isso porque os seres humanos desenvolveriam suas atividades com base no contingente material disponível, destinadas a suprir as necessidades básicas. Desse modo, o materialismo não seria um conceito restrito a pensar a essência humana, mas também seria o elemento chave para o desenvolvimento de relações sociais e o curso da história. (MARX; ENGELS, 1998)

Marx e Engels não pensam a religião enquanto maléfica, digna de ser excluída da sociedade, mas entendem que a sua metafísica seria mais um entrave para que os seres humanos retomassem sua condição de existência básica instaurada na materialidade. Em consequência da práxis, que proclamaria por uma revolução do proletariado, a religião tenderia a desaparecer aos poucos.

O ateísmo de origem psicológica é a corrente que mais contrasta com as outras, que viam nele um modo de libertação da sociedade. Os pensadores que se preocupavam com a dimensão psicológica e individual tinham como principal preocupação assimilar como a morte do Pai, Deus, se manifestaria nas mentes individuais, pois a humanidade seria somente

---

<sup>42</sup>Eduard Von Hartmann publicou em 1869 a obra *Filosofia do Inconsciente*, na qual explora o papel do inconsciente enquanto princípio criador, ou seja, este Inconsciente seria inerente a todos os seres vivos, assim como nas moléculas. Bréhier (1977d) explica: “Ao generalizar, pensa Hartmann haver encontrado no Inconsciente um princípio que, sob certos aspectos, desempenha o papel de Deus, e em outros, o da vontade schopenhaueriana. Como criador do mundo, o Inconsciente age de maneira irracional, por simples vontade e sem inteligência; tal emergência do ser não se refere a fim algum.” (BRÉHIER, 1977d, p.84)

a soma de indivíduos solitários. Diante desse ateísmo psicológico que nada é posto no lugar, restou apenas a angústia de conviver consigo mesmo. (MINOIS, 2014).

Nietzsche propôs a criação do super-homem; Deus foi morto e isso se deu quando o ser humano fez Deus depender da fé individual, o que operou o desaparecimento da religião no cotidiano. A noção cristalizada por Nietzsche acerca de um Deus sofredor e miserável tornava-o morto, mas a revolta do filósofo foi a de que, apesar da morte de Deus, todos os valores morais e metafísicos ligados ao cristianismo sobreviveram. (MINOIS, 2014).

Nesse sentido, seria necessário criar uma nova moral, baseada na centralidade do ser humano, na criação do super-homem como aquele que observa o destino e o enfrenta e, apesar de uma visão desesperadora, abraça a atitude heroica e retoma o controle de si mesmo. (MINOIS, 2014).

### ***2.1.1.2 Expressões do ateísmo no século XX***

Se o século XIX passou por uma profusão de esquemas teóricos, essenciais para o ateísmo, no século XX destacamos a importância das ideias de Sigmund Freud<sup>43</sup> (1856-1939) e Jean-Paul Sartre<sup>44</sup> (1905-1980), pensadores que analisam a ideia de Deus por intermédio da compreensão da psique e das incursões que tal ideia tinha no pensamento humano.

Ao analisar que a cultura imporia sofrimentos aos seres humanos, ou melhor, instrumentos de opressão, Freud compreende que tal opressão já não mais se manifestaria na regulação dos bens materiais, que uma minoria conseguiu infligir para uma maioria, mas na opressão da psique humana. O ser humano, ou melhor, as massas necessitariam de instrumentos coercitivos externos para reprimir seus impulsos. (FREUD, 2013).

Freud apresenta o problema do divino a partir do inconsciente humano, e entende a religião como um meio de canalizar as pulsões reprimidas pela demanda social ao indivíduo, e o cristianismo, assim como as instituições que simbolizam a figura paterna, protegem o sujeito, sendo a resposta de uma situação aflitiva. (FREUD, 2013).

A hipótese da existência de Deus parece, na segunda metade do século XX, um problema de segundo plano; apenas se admite ou não sua existência. Com indiferença, a maioria dos filósofos partiria do pressuposto da não existência de Deus. (MINOIS, 2014).

---

<sup>43</sup>Sigmund Freud foi um neurologista austríaco e fundador da psicanálise, método de compreensão da psique humana. (FREUD, 2013).

<sup>44</sup>Jean-Paul Sartre, escritor, filósofo e crítico francês, também conhecido como fundador do existencialismo. Extraído de: <http://www.biography.com/people/jean-paul-sartre-9472219> Acesso em: 27/01/2017

O produto típico dessa indiferença seria o existencialismo, ao rejeitar qualquer absoluto, qualquer norma. O ser humano estaria livre nesse mundo, mas tal liberdade geraria angústia. Jean-Paul Sartre defendia a ideia de que Deus não poderia existir, por ser total e a natureza humana não o seria, o que não excluiria a liberdade do ser humano escolher um deus. O que realmente importaria seria o modo como o indivíduo quer existir no mundo e assumir as consequências dessa existência imperfeita seria um dos pontos-chave, pois uni-la à perfeição divina seria incongruente. (MINOIS, 2014)

Minois considera o século XX como o período de derrocada de diversas certezas; a derrocada das certezas nacionais e da confiança no Estado, os desmoronamentos das certezas científicas, sociais, econômicas e ideológicas. (MINOIS, 2014). Em meio a um século caótico, marcado por guerras e governos totalitários, era de se esperar que as teorias científicas em torno da descrença perdessem um pouco de espaço.

Consequentemente, os debates culturais em torno da religião ou do ateísmo ficaram, de certo modo, restritos às esferas privadas. Falar em um progresso próximo trazido pelas luzes já não parecia uma ideia cabível, assim como a separação entre método científico e a concepção divina encontraram-se de tal forma pragmáticas, que supor intervenções divinas nas investigações científicas aos poucos tornou-se antiético. (GALASSO, 1987). Para de René Marlé,

Em nossos dias, todavia, talvez mais do que inútil ou perigosa, a ideia de Deus aparece não raro como destituída de interesse, quando não completamente estranha para muitos. Impossível não ver nisso consequências da extensão acelerada do fenômeno da secularização. [...] É-nos suficiente aqui a sensação que podem experimentar muitos de nossos contemporâneos, como de fato experimentam, de um recuo do universo da fé e, portanto campo, e talvez da realidade, de Deus; impressão que pode levar ao sentimento ou à convicção de sua ausência. (MARLÉ, 1970, p.15)

Tomado como fato importante para o avanço da descrença, a obra *Ateísmo e secularização*, publicada originalmente em 1969, escrita por A. Dondeyne, H. Fries, A. Grumelli, F. Koeing, R. Marlé, F. Marty, V. Miano e K. Rahner, parte da premissa de análise do mundo secularizado, e analisa como o processo de dessacralização presencia a larga difusão do ateísmo e a perda do domínio da Igreja sobre a esfera pública.

Danièle Hervieu-Léger observou que, até a década de 1970 considerava-se que o declínio da religião seria o traço fundamental das sociedades modernas, o que corresponderia, em parte, a uma tradição sociológica advinda dos Pais Fundadores da disciplina, ao entenderem a religião como componente crucial de sociedades tradicionais que, ao passarem

pelo processo de racionalização, tenderiam cada vez mais a afastar-se do domínio da religião. (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Ao esbarrar no projeto das religiões, a sociologia totalizante, para conquistar espaço, tomou a forma de uma desconstrução racional das totalizações religiosas do mundo. Tanto as ciências sociais como as religiões se ocupariam em explicar o mundo por meio dos sistemas de referências dos indivíduos, o que instaurou uma área de conflito entre a sociologia e a teologia. Desta feita, antes de ser objeto de estudo, a religião foi uma adversária da sociologia. (HERVIEU-LÉGER, 2005)

A ideia de um declínio institucional das religiões estava vigente desde meados dos anos 1930 e a concepção de conflito entre ciência e religião estava relegada, ao menos no âmbito científico, a algo do passado, o problema de Deus que já não parecia mais tão relevante. (HERVIEU-LÉGER, 2005). Todavia, nos anos de 1970 essa tendência racionalista de análise da religião tendeu a decair frente aos novos movimentos religiosos, principalmente, com a ascensão de uma irreligiosidade “que pode por sua vez, adotar a forma de dogmas, de cultos, de morais, convertendo-se em uma religião de estatuto temporal.”<sup>45</sup> (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.44).

Ainda que se constate um declive das religiões institucionais, no sentido de domínio dos indivíduos e da base da trama social, presenciamos uma transformação da religião, não o seu fim. (HERVIEU-LÉGER, 2005). Ao fazer alusão a Max Weber, Hervieu-Léger argumenta que, mesmo se a religião chegasse ao seu fim, isto não significaria o desaparecimento das necessidades do transcendente e da moral.

A discussão acerca do retorno do sagrado ganhou força nos anos 1990 e se assentou em forte expressão religiosa na esfera pública e nos novos movimentos religiosos que surgiam:

A ascensão, como força política, de correntes integristas em todas as partes do mundo, as diversas demonstrações de força mobilizadora do islã, as exaltações religiosas que acompanham as recomposições em curso no Leste, o desenvolvimento multiforme de “novos movimentos religiosos” e a vitalidade de “comunidades novas”, que no Ocidente, transformam a fisionomia das instituições religiosas, supostamente as mais afetadas pelo processo de secularização, fizeram com que surjam novas interrogações e interesses.<sup>46</sup>(HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 12)

---

<sup>45</sup>“Que puede, a su vez, adoptar la forma de dogmas, de cultos, de morales, convertirse en una religión de estatuto temporal” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.44)

<sup>46</sup> El ascenso, como fuerza política, de corrientes integristas en todas partes del mundo, las diversas demostraciones de la fuerza mobilizadora del islam, las exaltaciones religiosas que acompañan las recomposiciones en curso en el Este, El desarrollo multiforme de “nuevos movimientos religiosos” y la vitalidad de “comunidades nuevas” que, en Occidente, transforman la fisonomía de las instituciones religiosas, supuestamente las más afectadas por El proceso de secularización, han hecho que surjan nuevos interrogantes e intereses. (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.12)

Reconhecemos que o domínio do ser humano sobre a natureza, a ciência e a técnica, não levaram a cabo as traduções religiosas no mundo secularizado, livre da religião e que levava a morte Deus, anunciadas no século XIX e, supostamente concretizadas no século XX.

Nos anos 1990, o famoso cientista Carl Sagan viu um “mundo assombrado pelos demônios”, no qual a superstição, na forma de pseudociências, como astrologia, curandeirismo, discos voadores, dentre outros estariam dominando o Ocidente. Ao combater denominaria de analfabetismo científico presente nos Estados Unidos, mas que afetaria o mundo todo, Sagan realizava a tentativa de enaltecer os métodos científicos, a verdadeira ciência. (DAWKINS, 2007).<sup>47</sup>

Com o cuidado de construir uma linguagem acessível ao grande público, a preocupação de Sagan era com o futuro. O autor viu surgirem inúmeras crenças, especialmente o que denominou de pseudociências e as superstições, categorizadas como irracionais e danosas. Defendia que a periculosidade de tais crenças se formulava na medida em que limitavam o raciocínio lógico, próximo ao conhecimento científico. Principalmente com o fim milênio, entendido como período de crise, pensamentos “de eras passadas procuram se apoderar dos controles.” (SAGAN, 1996, p.40).

O quadro esboçado por Sagan, ao se debruçar sobre a realidade estadunidense, de fins do século XX, permite entender que a sociedade estaria à beira de um colapso:

Nós criamos uma civilização global em que os elementos mais cruciais – o transporte, as comunicações e todas as outras indústrias, a agricultura, a medicina, a educação, o entretenimento, a proteção ao meio ambiente e até a importante instituição democrática do voto – dependem profundamente da ciência e da tecnologia. Também criamos uma ordem em que quase ninguém compreende a ciência e a tecnologia. É uma receita para o desastre. Podemos escapar ilesos por algum tempo, porém mais cedo ou mais tarde essa mistura inflamável de ignorância e poder vai explodir na nossa cara. (SAGAN, 1996, p.39)

Na tentativa de estabelecer uma genealogia intelectual acerca do ateísmo do século XXI, Franco vê em Sagan uma das gêneses do pensamento que classifica as crenças religiosas como irracionais e formaliza a defesa da ciência voltada para o grande público.<sup>48</sup> (FRANCO, 2014). Cabe, portanto, perguntarmos a essa forma de ceticismo preocupado, essencialmente, com o retorno de crenças, que julgava mortas, se as religiões teriam readquirido espaço nas

---

<sup>47</sup>Anos mais tarde, Sagan seria reverenciado por Richard Dawkins, ao declarar seu caso de amor com a ciência.

<sup>48</sup>As raízes do neoteísmo estariam presentes na primeira publicação de Richard Dawkins *O gene egoísta* em 1976. Com relação a Carl Sagan, a autora aponta que este seria um dos “pais” do ateísmo contemporâneo que, além de contar com a faceta de divulgador da ciência ainda tocava de forma veemente nos temas relativos à religião, embora ele não possa ser considerado um neo-ateu, na visão da autora ele fornece bases para a aliança professada por Dawkins entre ateísmo e ciência. (FRANCO, 2014).

pautas de intelectuais, tais como Sagan, imersos na perspectiva de que a religião ameaçaria o poderio científico.

Claramente, a relação entre discurso acerca do retorno do sagrado e proporção das crenças religiosas no decorrer do século XX é demasiada complexa explorarmos em sua total dimensão. Em 1994, Jacques Derrida se reunia com outros filósofos na Ilha de Capri, na Itália, para discutirem o ruidoso tema da religião, especialmente o que à época, designavam como o retorno das religiões:

Por que é tão difícil pensar esse fenômeno, apressadamente denominado “retorno das religiões”? Por que é surpreendente? Por que deixa atônitos em particular aqueles que acreditavam, ingenuamente, uma alternativa opunha, de um lado, a Religião e, do outro, a Razão, as Luzes, a Ciência, a Crítica (a crítica marxista, a genealogia nietzscheana, a psicanálise freudiana e respectivas heranças), como se a existência de uma estivesse condicionada ao desaparecimento da outra? (DERRIDA, 2000, p.15)

Alguns problemas nascem a partir dessa constatação; como definir a religião frente ao mundo em um processo do refinamento das máquinas, da técnica e da tecnociência? Como a religião e a religiosidade articulam-se e são articuladas no fim do século, considerando o desencadeamento de uma abstração cada vez maior? (DERRIDA, 2000). Hervieu-Léger defende que o fenômeno religioso tenderia, na modernidade, a ocupar lugares que não foram originalmente configurados para ela; religião difusa, secular ou invisível seriam termos utilizados para pensar a religião inscrita em campos como da política, artes, futebol, concertos de rock, dentre outros.

A religião, definida a partir do ato fiduciário, seria repensada segundo seus critérios de literalidade a partir da revelação, bem como por meio de seu corpo histórico vinculado, sobretudo, às religiões abraâmicas. (DERRIDA, 2000). Portanto, devemos analisar a religião pelo o que existe de interno e pelo seu contingente externo, ou seja, pela experiência interna do ser religioso e pelo que se diz sobre a religião, pela sua performatividade. (DERRIDA, 2000).

Esse discurso do retorno da religião assim definido, é contextualizado por Derrida, assim como por Hervieu-Léger, pelo surgimento de “fundamentalismos” em diferenciadas partes do mundo. O século XX estaria a presenciar diversas expressões de ideias ateias e concepções radicais de religiões, mas o que dizer de um ateísmo que se apresenta no século XXI, designado como neoateísmo, a discutir religião em suas manifestações públicas, ao mesmo tempo em que propõe uma ação, por meio da integração e ação de grupos de indivíduos sem religião?

### 2.1.2 Um evento, várias implicações: debates intelectuais pós 11 de setembro

A imagem construída do ateísmo no discurso de Dawkins persegue a sua positividade, vai além da negação ou da ausência da ideia de Deus e propõe uma definição rígida de um modelo ateu, um modelo de sociedade. Refletirmos acerca dessas construções discursivas nos obriga a percorrer o lugar social no qual nosso autor está inserido.

O lugar social se inscreve em um ou vários sistemas de referências assimilados pelo sujeito a fim de compor sua realidade. (CERTEAU, 1982). A partir desta constatação, devemos conceber as práticas, as ideias, as pressões, às quais Dawkins estaria sujeito, entendendo-o não apenas, por meio de suas subjetividades, mas compreendendo-o enquanto produto e produtor de seu tempo. As condições da construção de um discurso, inerentes às atividades da coletividade e de uma vida social, nos permite pensar o ateísmo de Dawkins no movimento que se convencionou denominar de neoateísmo.

O ataque às torres gêmeas, do *World Trade Center*, na terça-feira do dia 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, foi um evento que serviu como estímulo para acalorar o debate em torno da função e dos possíveis perigos da religião (GORDON, 2011). A manchete do jornal *New York Times* do dia seguinte trazia a mensagem “EUA atacados: jatos sequestrados destroem torres gêmeas e atacam Pentágono em um dia de terror”<sup>49</sup>, seguida das imagens das torres em chamas e o momento em que o segundo avião atingia uma das torres. O jornal *The Miami Herald* apresentaria, em letras garrafais, a seguinte mensagem: “‘Ato do mal’: Bush promete vingança por ataques”<sup>50</sup>, também com as imagens das torres no momento do choque.

O jornal britânico *The Daily Telegraph*, trouxe em sua capa uma curta e significativa frase: “Guerra na América”<sup>51</sup> acompanhada de uma grande fotografia das torres momentos após o atentado<sup>52</sup>. Essas manchetes destacavam o ataque sofrido pelos Estados Unidos como um duro golpe e, conjecturavam acerca do contra-ataque, prometido pelo presidente Bush.

Com a queda do *World Trade Center* emergiu um profundo debate no âmbito intelectual (GORDON, 2011). Claro, que as discussões sobre o evento aconteceram nas mais diferentes esferas, mas estes mesclavam, principalmente, a questão do terrorismo, a segurança

<sup>49</sup> U.S attacked: hijacked jets destroys twin towers and hit Pentagon in day of terror”

<sup>50</sup> ‘Evil acts’: Bush vows revenge for attacks”

<sup>51</sup> “War on America”

<sup>52</sup> Essas capas, de jornais estadunidenses, britânicos e até mesmo brasileiros do dia seguinte aos atentados estão disponíveis em: <http://internacional.estadao.com.br/blogs/radar-global/11-de-setembro-dez-anos-as-capas-do-dia-seguinte/> Acesso em: 24/06/16

nacional, a possível revanche dos EUA e, principalmente a associação do islã à violência. (JAMIL, 2014).

Intelectuais, como o estadunidense Noam Chomsky<sup>53</sup> apontaram que as ações dos terroristas nos Estados Unidos foram um problema gerado, sobretudo, pelo imperialismo estadunidense que, ao oprimir os países de Terceiro Mundo, provocaram a resposta destes, que em um ato libertário, atacaram os símbolos de poder dos EUA. Outro intelectual que se manifestou sobre a questão, seguindo aparentemente a mesma linha de raciocínio de Chomsky, foi o francês Jean Baudrillard<sup>54</sup>, ao afirmar que na verdade os ataques foram muito mais do que provocados, mas desejados pelo sistema que, ao não permitir outras manifestações de pensamento criou o terrorismo e estaria sofrendo nada mais do que a sua transferência. (GORDON, 2011). Declarações como as de Chomsky e Baudrillard revelariam certo extremismo intelectual, ao interpretarem o terrorismo muito mais como reação do que uma ação autônoma (GORDON, 2011).

Podemos destacar, também, o filósofo inglês Terry Eagleton<sup>55</sup> que, além de ser um crítico do neoteísmo, endossou a lista dos intelectuais que creditaram ao Ocidente, a culpa pelos atos terroristas. Eagleton argumentou que, antes de satanizarmos os terroristas e seus atos, deveríamos entender as investidas do Ocidente no Oriente Médio para fins de exploração econômica. Contudo, ainda que seja necessário entender como as ações políticas no Oriente Médio implicaram nos atos terroristas, a relativização dos personagens envolvidos não poderia ser levada às últimas consequências. (EAGLETON, 2005).

A preocupação de Eagleton, que também crítica as análises “pós-modernas” dos fatos, é que essa relativização intensa dos eventos acarretou e tem acarretado a dissolução dos parâmetros do certo e do errado. Essa dissolução é problemática para Eagleton, de orientação explicitamente marxista, na medida turvaria a presença das opressões que determinada sociedade, neste caso os Estados Unidos, realiza sobre uma outra. Assim, entende-se que o momento já não permite essas excessivas relativizações, que não levariam a lugar algum, além disso, mostra-se incumbido enquanto intelectual a tomar um posicionamento:

---

<sup>53</sup>Avram Noam Chomsky, nasceu em 1928 e é um linguista, filósofo e ativista estadunidense. Extraído de: <http://www.esquerda.net/autor/noam-chomsky> Acesso: 24/01/2017

<sup>54</sup>Jean Baudrillard foi um sociólogo e filósofo francês, morto em 2007. Extraído de: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=742&secao=211](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=742&secao=211) Acesso em: 25/01/2017

<sup>55</sup>Terry Eagleton é um crítico literário inglês. Extraído de: <http://www.diarioliberalidade.org/entrevistas/batalha-de-ideias/43417-terry-eagleton-o-marxismo-%C3%A9-muito-mais-que-um-m%C3%A9todo-cr%C3%ADtico.html> Acesso em: 25/01/2017

O governo dos Estados Unidos está, neste momento, nas mãos de extremistas e fundamentalistas semifanáticos, e isso não se deve, de forma alguma, a ter sido tomado de assalto pela Al Qaeda. E, mais ainda, torna-se crescentemente difícil para os intelectuais justificar uma forma de vida cada vez mais relaxada e menos preocupada em justificar-se a si mesma. (EAGLETON, 2005, p.206)

Os Estados Unidos, importantes representantes do “pensamento ocidental”, teriam dificuldades em afirmarem seu modelo enquanto preferível. Em consequência disso, a necessidade em construir a imagem de um “fundamentalismo islâmico” atacando o ideal democrático de liberdade e justiça seria algo presente e até mesmo necessário em termos de autoafirmação de um sistema de valores sobre o outro. (EAGLETON, 2005).

É visível a preocupação de Eagleton e outros intelectuais em responderem aos acontecimentos de ordem prática. Para além da categorização de tais posicionamentos como extremismo intelectual, como aponta Gordon, nos amparamos por meio das balizas conceituais de Marc Bloch (2001) para quem a história, antes de colocar os fatos em categorias pré-definidas, preocupar-se-ia em perceber as vastas experiências humanas em sua especificidade de condições.

Gore Vidal, famoso romancista e dramaturgo estadunidense, ao analisar o 11 de setembro<sup>56</sup>, destacou principalmente a falha do governo em proteger seus cidadãos. Olhando para a história norteamericana, Vidal argumentou que, apesar dos EUA terem gasto mais de sete trilhões de dólares em defesa desde 1950, e militarizado cada vez mais seus setores de segurança, a sensação entre a população ainda seria de insegurança e que, desde 1996, quando o então presidente Bill Clinton (1993-2001) aprovou a lei antiterrorismo, o cidadão comum teve suas liberdades minadas, na medida em que a lei não previu uma definição básica para investigar pessoas suspeitas.

Para Vidal, seria preciso mais do que demonizar a figura de Bin Laden, líder da organização *Al Qaeda*, apontada como responsável pelo ataque do dia 11 de setembro, mas verificar as próprias políticas do governo com relação ao terrorismo. Vidal também destacou a articulação da imprensa estadunidense em criar inimigos de uma nação e reforçar a necessidade de um contra-ataque. Desse modo, o intelectual salienta que a busca por respostas tornou-se evidente para todos: “O telefone não pára de tocar. Moro ao sul de Nápoles, na Itália. Editores, televisões e rádios italianas querem comentários. Eu também quero.”<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Análise de Gore Vidal foi publicada pela Folha em 18 de setembro de 2001 e está disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2012/08/1129594-leia-analise-de-gore-vidal-sobre-os-atentados-de-11-de-setembro-de-2001.shtml?mobile> Acesso em: 25/06/16

<sup>57</sup> Trecho da entrevista publicada pela Folha. <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2012/08/1129594-leia-analise-de-gore-vidal-sobre-os-atentados-de-11-de-setembro-de-2001.shtml?mobile> Acesso em: 25/06/16

Acreditamos que as declarações citadas acima dão conta de perceber que, após os atentados de 2001 a procura por motivos, assim como as consequências de tal episódio para os EUA e para o mundo, atingiu os intelectuais. Dessa maneira, houve parte da intelectualidade, uma articulação em entender como o Oriente Médio ou os agentes que atacaram o *World Trade Center* se configuraram e quais as suas posturas em relação ao Ocidente e seus valores.

Ao refletirem como os indivíduos constroem sua realidade, Berger e Luckmann percebem que, para além das condições biológicas inerentes a todas as formas de vida, os seres humanos, em particular, desenvolvem suas visões de mundo de acordo com o seu mundo social. Ao apreenderem o ser humano como animal social, os autores argumentam que o empreendimento coletivo, que faz do sujeito o que ele é, depende em grande medida da institucionalização de seus hábitos. Tal processo é importante na medida em que livraria os indivíduos da carga das decisões, dos hábitos, tornando-os quase que automáticos no decorrer do processo histórico.

As visões de mundo tomadas coletivamente são de tal modo interiorizadas pelo indivíduo que interferem até mesmo nas construções feitas com relação ao outro; uma determinada sociedade que possui valores morais, políticos, religiosos, culturais específicos, olha para outra realidade estruturada a partir de outros parâmetros, com base em suas próprias estruturas como errada. Para ilustrar essas tipificações ocorridas na dialética de reciprocidade de uma sociedade para outra, os autores nos trazem a narrativa hipotética do indivíduo A para com o indivíduo B:

[...] logo que A e B entram em ação comum, qualquer que seja a maneira, produzir-se-ão rapidamente tipificações. A observa B executar. Atribui motivos às ações de B e, ao ver repetirem-se as ações, tipifica os motivos como recorrentes. À medida que B continua operando, A pode logo ser capaz de dizer para si mesmo "Ah, lá vai ele de novo". Ao mesmo tempo, A pode admitir que B está fazendo a mesma coisa com relação a ele. Desde o início tanto A quanto B admitem esta reciprocidade da tipificação. No curso de sua intenção estas tipificações serão expressas em padrões específicos de condutas. Isto é, A e B começarão a desempenhar papéis *vis-à-vis* um a outro. Isto acontecerá mesmo se cada qual continuar a realizar ações diferentes das do outro. A possibilidade de tomar o papel do outro aparecerá com relação às mesmas ações executadas por ambos. Isto é A apropriar-se-á interiormente dos reiterados papéis de B, fazendo deles os modelos de seu próprio desempenho. (BERGER, LUCKMANN, 2004, p.81-82)

Essas tipificações de uma sociedade em relação à outra aconteceriam, sobretudo, por intermédio da linguagem. A linguagem enquanto forma de objetivação de uma realidade que é observada e traduzida no cotidiano por meio da apreensão da realidade. Ao mesmo tempo em

a linguagem é uma forma social, que pretende ser objetiva, de transmissão da realidade, ela também cria novas realidades.

Os indivíduos agem, portanto, por meio de estruturas institucionalizadas que lhes antecedem, às quais podem acreditar opressivas, desviarem-se delas, mas não podem negar a sua realidade. Não estamos aqui a negar as subjetividades individuais, muito menos atribuir-lhes certo determinismo social, mas estamos preocupados em entender como os intelectuais, em seus mais diferentes níveis de apreensão de um fenômeno por meio de preceitos científicos em suas ramificações, se articulam para pensar a realidade na qual estão inseridos, por meio das referências que lhes são comuns.

Poderíamos pensar que a linguagem é o que permite a esses indivíduos trocarem experiências e assumirem determinados posicionamentos ao observar um acontecimento tão marcante, como o 11 de setembro para o Ocidente. Quando a imprensa, o governo e a população em geral tentam entender as motivações para tal ato, algumas vozes da sociedade são convocadas a fim de fornecerem respostas.

No entanto, o poder de algumas dessas vozes, que por vezes, compartilham um status social de autoridade, também é expresso pelo fato de que partilham do empreendimento científico, que busca justamente entender o que se passa no mundo. Sendo assim, esta instituição que por vezes integra as expressões intelectuais, pode indicar caminhos possíveis para sociedade.

Além de normatizar hábitos, as instituições têm a capacidade de, em situações de crise que ameaçaria a existência desse grupo, definir as melhores formas de conservação excluindo os indivíduos, ou grupos, menos necessários ou considerados prejudiciais. (DOUGLAS, 1998). Se os intelectuais, membros integrantes do campo científico, são convocados a emitirem pareceres sobre a sua sociedade, torna-se importante compreendermos a estrutura deste campo científico.

Os campos seriam “lugares de relações de forças que implicam tendências imanentes e probabilidades objetivas” (BOURDIEU, 2004, p.27). Ou seja, o campo é um espaço simbólico, no qual os agentes que o compõe são simultaneamente autodeterminados e determinados por este. Isso quer dizer que o cientista, ao se remeter a um determinado sistema de pensamento, constitui o seu discurso por meio de um conjunto de leis pré-determinadas ao mesmo tempo em que, ao reproduzir tal discurso, procura legitimar sua própria posição neste campo.

Um campo científico, ao realizar-se integrado a uma realidade social maior procura absorver as demandas desta sociedade. Com isso, a autonomia do campo científico, que

funciona de acordo com suas próprias regras, depende em grande medida da sua capacidade de refração; quando maior for a capacidade de refração, ou de retração das forças externas de um campo, maior será a sua capacidade de autonomia. Em torno dessas estruturas, que definem o campo, os indivíduos não permanecem estáticos, estes estão por meio de suas descobertas e pareceres em uma relação de luta interna constante. (BOURDIEU, 2004, 2011)

Essas lutas no campo científico também seriam apreendidas pelo *habitus*, que compreenderia, de disposições inconscientes, que assimilariam as preocupações pré-determinadas pelo campo, com vistas a alcançar resultados objetivos, porém nutridos por esperanças de caráter subjetivo. O conceito de *habitus* na percepção de Bourdieu (2011) apontaria para o vínculo entre as experiências dos indivíduos e a estrutura objetiva que o campo científico possui.

Enfim, a realidade social do campo científico seria guiada por três principais panoramas: o primeiro diz respeito à posição dos cientistas em relação às camadas dirigentes, levando em consideração as disposições políticas e econômicas que a produção do conhecimento científico poderia ocasionar. O segundo faria referência às lutas dentro deste campo, as quais interferem grupos distintos que estão em concorrência para conquistar a legitimidade. Por fim, constituição do *habitus* que uniria as disposições dos sujeitos e da sociedade, inscritos nos objetivos do campo, socialmente estruturados, em conjunto com as inclinações individuais estruturantes, na medida em que iriam contemplar tanto a corporificação do campo, como a assimilação das tendências e experiências cotidianas. (BOURDIEU, 2004).

Podemos destacar, portanto, que para as construções de realidades vinculadas aos ataques de 11 de setembro, foram convocados os discursos de agentes pertencentes a uma camada intelectualizada, intelectuais que não são passivos às estruturas objetivas do campo científico, mas que integram a ela, que pelo *habitus*, permite que estes indivíduos produzam diferentes interpretações do ocorrido.

As interpretações do evento, com sua gama de variedades, podem apontar para um culpabilização do governo estadunidense e suas práticas imperialistas, como também o peso de um sistema capitalista que provocou a reação dos povos oprimidos, dentre outras interpretações. O caminho intelectual que destacamos nessa multiplicidade de discursos, reside na interpretação de que os ataques às torres gêmeas do *World Trade Center* foram, essencialmente, culpa da religião.

Este discurso potencializado no começo do século XXI, que culpou a religião ultrapassou as interpretações sobre o ataque de 11 de setembro e incorporou críticas às

estruturas religiosas da sociedade. Neste momento de nossa discussão queremos focalizar o modelo de sociedade proposto por Richard Dawkins que, inserido nos discursos ateístas da contemporaneidade, defendia que via ateia era a mais prudente, em contraposição a um mundo assolado pelas mazelas que a religião demonstrou que poderia ocasionar.

Quando dissemos que o discurso de Dawkins, assim como de outros neoateus, está inserido no debate intelectual do pós 11 de setembro, apesar de compreendermos a importância deste evento enquanto condição para Dawkins elaborar um discurso de conscientização ateia, não queremos dizer que esta foi a única condição. Observamos que os eventos do início do século XXI, momento em que setores da imprensa, governo e sociedade em geral ansiavam por respostas, além da oportunidade de entendermos a movimentação do âmbito intelectual, seria compreendermos como o ateísmo proposto neste contexto, conseguiu fazer com que sua proposta adquirisse popularidade.<sup>58</sup> A difusão das ideias ateístas, por meio das obras de Dawkins e outros neoateístas, fomentou uma série de expressões midiáticas, como filmes e programas de televisão, e fortaleceram os laços de indivíduos identificados com o ateísmo. (CIMINO; SMITH, 2011).

### *2.1.3 Neoateísmo e os ateus da contemporaneidade*

A adoção do termo novo ao ateísmo que toma forma na atualidade tornou-se objeto de contestação entre os estudiosos do fenômeno. O termo neoateísmo tem sido usado para destacar um conjunto de autores estadunidenses e britânicos que escreveram pós 11 de setembro e entenderam a religião como um problema, tais como o neurocientista e filósofo Sam Harris, o filósofo Daniel Dennett, o crítico literário e jornalista Christopher Hitchens e o biólogo Richard Dawkins.

Franco, ao analisar Richard Dawkins, optou por conceituá-lo no interior de um “ateísmo contemporâneo, mesmo reconhecendo que a força simbólica da expressão ‘neoateísmo’ é evidentemente maior” (FRANCO, 2014, p.12). Ao justificar sua escolha, Franco afirma que o termo neoateísmo, em certos casos, foi cunhado para deslegitimar o movimento ou tecer críticas, e muitos ateus entrevistados preferiram não designar sua postura a partir desse conceito. Ao escolher o termo neoateísmo, Gordon (2010) explica como sua escolha foi feita:

---

<sup>58</sup>Essa “vertente popular” apregoada aos neoateístas, Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett e Christopher Hitchens é característica fundamental do movimento. O que impressiona não é novidade das ideias de tais autores, mas sim a amplitude que seus argumentos geraram, sobretudo, em período marcado pela ampla difusão de informações. (BRADLEY; TATE, 2010)

Aos poucos, no entanto, fui me direcionando para um fenômeno recente na história das relações entre religião, ciência e política, a emergência de um movimento social que vem sendo chamado de “neo ateísmo” (Aronson 2007; Stenger 2009; Bradley & Tate 2010), “ateísmo militante” (Higgins 2007), “fundamentalismo ateísta” (McGrath&McGrath 2007; Ruse 2009b) e até mesmo “ateísmo evangélico” (Gray 2008; Johnson & Reynolds 2010: 7), mas eu opto por denominar de *movimento neo-ateísta*, a exemplo de outros movimentos sociais análogos, como o “movimento gay”, o “movimento negro” ou o “movimento feminista”. (GORDON, 2010, p.5)

Ao adotar a constatação de Damon Linker sobre o chamado neoteísmo, Gordon aponta que tal fenômeno não tem nada de particularmente novo, pois retoma uma discussão intelectual de centenas de anos atrás. Ao retomar ideias de intelectuais do século XIX, como por exemplo, as colocações do Barão D’ Holbach sobre ateísmo e religião. Contudo, acredita que o prefixo neo tem significado ao apresentar embalagens distintas daquelas de épocas anteriores:

[O] contexto em que emerge o neo-ateísmo é bastante diferente em que surgiu a crítica antirreligiosa iluminista e, portanto, há muito sobre o que refletir acerca de Dawkins e Cia. Se o neo-ateísmo não chega a propor novas ideias, ele oferece uma nova embalagem para ideias antigas, uma embalagem que, hoje em dia, revela-se muito mais atrativa e popular do que jamais foi [...] (GORDON, 2010, p.10)

Aludindo à mesma passagem de Linker, Armanath Amarasingam defende que o neoteísmo não teria preocupação de lançar novas ideias, mas de reequipar as antigas ideias com novos moldes. Além disso, o autor caracteriza como traço original do movimento, a urgência da divulgação de sua mensagem, assim como a participação de uma parcela do grande público que aderiu ao movimento. (AMARASINGAM, 2010).

Dado que o prefixo neo é muitas vezes empregado ao ateísmo presente nas publicações de Dawkins e outros, consideramos que alguns pontos merecem destaque em nossa discussão. Inserirmos Dawkins e sua obra *Deus, um delírio* como uma das principais referências do neoteísmo é percebermos como suas ideias possuem lugar no contexto no qual se apresentam, tornando impossível dissociar o caráter de seu ateísmo e suas ideias acerca da religião, enquanto algo que se separa do que o século XXI traz de novo.

Sendo assim, apresentarmos este ateísmo a partir da designação de neoteísmo nos parece uma escolha coerente por entendermos que o contexto, no qual Dawkins e os outros ateus vivem, permite uma pluralidade de usos próprios de ideias tão antigas como o ateísmo. Por outro lado, não podemos deixar de levar em consideração, assim como apontou Franco, que a palavra neo foi adicionada por análises posteriores do movimento e não pelas obras que inauguraram o movimento.

Em momento algum Harris, Dennett, Hitchens, e Dawkins se auto intitulam neoateus. Harris, por exemplo, rejeitou até mesmo o adjetivo de ateu, fato que não derruba a necessidade de refletirmos, mesmo que brevemente, acerca do peso histórico designado a esses autores ao serem denominados de novos ateus.

Uma palavra comum, ao transformar-se em conceito possui uma história, ou seja, é um termo criado para designar determinada situação e utilizado uma única vez. Contudo, quando sua utilização passa a ser referência em episódios que não designam a sua repetição, apesar de possuir elementos em comum que também podem se perder opera uma ação na qual o conceito ganha um sentido totalmente diferente do original. (KOSELLECK, 1992).

A atribuição de um conceito à determinada realidade relacionar-se-ia ao seu formato e ao conteúdo a ser compreendido, numa atribuição tensa, na medida em, ao constituir-se fato e indicador, um conceito está interligado às disposições linguísticas disponíveis, ao conjunto no qual aparece e, até mesmo, ao conjunto de textos nos quais ele tornou-se aplicável. (KOSELLECK, 1992).

O termo ateísmo, assim como os seus desdobramentos, possui uma carga histórica extensa, aplicado a inúmeros contextos, grupos sociais e ideias. Contudo, optamos em trabalhar apenas com os resquícios dessa carga histórica que o conceito trouxe consigo no século XXI. Quando nos remetemos a essa caracterização, não tomamos parte de um tipo de análise que considera o ateísmo, na atualidade, como refugio das inspirações iluministas do século XVIII, ou mesmo do XIX, que chamaram atenção para o lado irracional da religião. Compreendemos que tais alusões são tão importantes na constituição do ateísmo do século XXI, como a atribuição do adjetivo novo.

Se os autores que inauguram o neoateísmo não fazem uso do termo, ao menos em suas primeiras obras, também devemos ter em conta as construções feitas em torno destes livros. Isso porque, uma parcela do empreendimento científico, assim como as designações vistas no cotidiano em sua ampla definição, por concebermos a realidade virtual relevante, insistem em tomar este ateísmo como novo.

O conceito de ateísmo e a adição do prefixo neo esboçam uma particularidade que surgiu após a primeira publicação de Harris. O ateísmo já era um conceito conhecido e difundido muito antes de Harris, Dennett, Hitchens e Dawkins lançarem suas obras, contudo, os autores “perderam o controle do movimento que eles iniciaram com o lançamento de seus livros e com sua atuação na mídia.” (GORDON, 2011, p.338)

Perder o controle do movimento, talvez, possa ser característica peculiar a estes ateus. Sua relevância histórica não se assenta somente na publicação de suas obras, por mais que

seja passo inicial e fundamental para o movimento, mas em como foram assimilados, ao ponto de permitirem que a palavra neo fosse empregada de forma legítima a eles.

Aglutinado ao conceito de ateísmo, o termo neo não se refere, propriamente, ao conteúdo, mas aos usos e possibilidades do contexto histórico no qual se instaura. Tal concepção ganharia corpo na medida em que os autores utilizariam das construções feitas em torno de suas obras para divulgá-las como novidade e urgência.

### 2.1.3.1 Um ateísmo publicitário?

Nos dias atuais o ateísmo é um fenômeno midiático, o que podemos constatar ao visitarmos as páginas do *Facebook* de alguns de seus percussores, contam com mais de dois milhões de curtidas, em sua maioria correspondente à página *Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*<sup>59</sup>. Basta uma simples pesquisa com a palavra-chave “Richard Dawkins”, no *Youtube*, para percebermos a quantidade de vídeos disponíveis com até, aproximadamente, oito milhões de acessos<sup>60</sup>. Em sua maioria, essas páginas se referem a temáticas que envolvem Dawkins e suas posturas em relação à religião, sua participação em palestras, entrevistas, mesas redondas e, até mesmo, em vídeos mais descontraídos<sup>61</sup>.

O neoteísmo tem como uma de suas principais características o proselitismo, ou seja, preza pela divulgação em massa de seus ideais. Um exemplo seria a *Atheist Bus Campaign*, campanha formulada em 2009 que, inicialmente, propunha publicar mensagens de cunho ateuista em todo o Reino Unido por meio de imagens nos ônibus que circulavam pela cidade. (AMARASINGAM 2010).

A ideia da campanha foi formulada por Ariane Sherine<sup>62</sup>, e adquiriu contornos mais definidos quando a *British Humanist Association* e Richard Dawkins apoiaram o projeto.<sup>63</sup> Nos ônibus de todo país circulavam frases como “Provavelmente Deus não existe.

<sup>59</sup><https://richarddawkins.net/> Acesso em: 26/09/16

<sup>60</sup>Em uma busca realizada no *Youtube*, até onde chegou ao nosso conhecimento, podemos perceber que o vídeo mais visto envolvendo o nome de Dawkins nesta plataforma é um intitulado “Bill O’ Reilly scared by Richard Dawkins”, postado há quase nove anos atrás pelo canal “Comedy Jesus”. Acesso em: 15/08/2016

<sup>61</sup>Em um destes vídeos Dawkins lê mensagens que recebe dos leitores que criticam duramente seu ateísmo, o vídeo intitulado “Love letters to Richard Dawkins” tem claramente o teor cômico. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gW7607YiBso> Acesso em: 15/08/2015

<sup>62</sup>Ariane Sherine é jornalista, escritora e ativista. Disponível em:

<https://www.theguardian.com/profile/arianesherine> Acesso em: 24/01/17

<sup>63</sup>Extraído de <https://humanism.org.uk/campaigns/successful-campaigns/atheist-bus-campaign/> Acesso em: 15/08/2016

Agora pare de se preocupar e aproveite sua vida.”<sup>64</sup> Apoiado por associações ateias locais<sup>65</sup>, o projeto se espalhou por diversos países como, Alemanha, Finlândia, Canadá, Itália, Espanha, Croácia, Suíça, partes dos Estados Unidos, dentre outros.

Observamos, também, as incursões proselitistas do ateísmo em algumas produções fílmicas. O documentário intitulado *The four Horsemen*,<sup>66</sup> de 2007, reúne Harris, Dennett, Hitchens e Dawkins para discutirem questões acerca da presença da religião no mundo atual e explicam como entenderam o sucesso de seus livros, assim como as críticas que os acompanharam.

Outra produção mais recente, *The Unbelievers*, de 2013, vai ao mesmo sentido. O filme, estrelado por Richard Dawkins e Lawrence Krauss<sup>67</sup>, mostra suas viagens ao redor do mundo a proferir palestras nas quais divulgam concepções sobre ciência e razão, em contraposição ao pensamento religioso. O filme ainda apresenta depoimentos de Sam Harris e Daniel Dennett e personalidades de destaque na mídia como, Woody Allen, Cameron Diaz, Stephen Hawking, dentre outros.

Esses cenários posteriores demonstram, após a publicação das obras de Harris, Dennett, Hitchens e Dawkins, uma intensa divulgação de seus trabalhos e de suas imagens. Dessa forma, conseguimos perceber que uma das facetas desse ateísmo do século XXI é a massiva divulgação de suas concepções por intermédio do artifício midiático.

Os neo-ateus têm seus grupos de interesse especial e campanhas publicitárias. Eles têm até mesmo um feriado próprio (Dia Internacional da Blasfêmia). Não é exagero descrever o movimento popularizado por Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris e Christopher Hitchens como uma nova e particularmente zelosa forma de fundamentalismo – e um fundamentalismo ateu<sup>68</sup>. (AMARASINGAM, 2010, p. 1).

Amarasingam categoriza Dawkins, Dennett, Harris e Hitchens como os principais nomes deste ateísmo insurgente no século XXI. Da mesma forma, Richard Cimino e Christopher Smith destacam que Harris, com *The end of faith*<sup>69</sup> de 2004, Dennett com *Quebrando o encanto*, de 2006; Dawkins com *Deus, um delírio*, de 2006 e Hitchens com a

<sup>64</sup> “There’s probably no God. Now stop worrying and enjoy your life”

<sup>65</sup> <https://web.archive.org/web/20130127104154/http://www.atheistbus.org.uk/a-quick-international-round-up/>  
Acesso em: 15/08/2016

<sup>66</sup> O documentário foi organizado pela Fundação Richard Dawkins para a Razão e Ciência e filmado por Josh Timonen no dia 30 de outubro de 2007. As informações sobre esta produção estão disponíveis em: <https://richarddawkins.net/2013/10/the-four-horsemen-dvd-19-95/> Acesso em: 16/08/2016

<sup>67</sup> Lawrence Krauss é um físico estadunidense, nascido em 1954.

<sup>68</sup> The new atheists have their own special interest groups and ad campaigns. They even have own holiday (Internacional Blasphemy Day). It is no exaggeration to describe the movement popularized by the likes of Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, and Christopher Hitchens as a new and particularly zealous form of fundamentalism – and atheist fundamentalism. (AMARASINGAM, 2010, p. 1)

<sup>69</sup> O fim da fé.

obra *Deus não é grande*, de 2007, formariam uma espécie de “cânone” do ateísmo contemporâneo. (CIMINO; SMITH, 2011). Voltadas ao grande público, munidas de linguagem acessível e forte preocupação com a divulgação científica, tais obras se tornaram *best-sellers* pouco tempo depois de publicadas. (STAHL, 2010; GORDON, 2011; FRANCO, 2014; BRADLEY, 2009).

A articulação midiática, por meio revistas, *websites*, blogs, fóruns online em torno destes autores obtiveram maior destaque após a publicação da obra de Richard Dawkins, quando suas ideias começaram a ser discutidas em conjunto, o que de certo modo fez com todos fossem denominados proponentes de um novo ateísmo. (CIMINO; SMITH, 2011). Por vezes, estes intelectuais receberam a designação de fundamentalistas ateus, até mesmo entre ateus considerados moderados. (AMARASINGAN, 2010; CIMINO, SMITH, 2011).

Ao analisarem as visões de secularistas, humanistas e ateus estadunidense acerca do movimento ateu, Cimino e Smith chegaram à conclusão que, após a publicação das obras esses grupos, apesar de reconhecerem que enfrentavam preconceitos em alguns círculos sociais por se constituírem minoria, sentiam-se mais representados e incluídos nas esferas midiáticas. Os livros foram responsáveis por introduzir uma ideia de comunidade entre os ateus estadunidenses, trouxeram à tona a necessidade da efetivação de um projeto sem data para acabar. (CIMINO, SMITH, 2011).

Convém lembrarmos que, pela primeira vez, obras de cunho abertamente ateu tornaram-se *best-sellers* nos Estados Unidos. Desse modo, a circulação das ideias fomentou não apenas uma movimentação dos meios midiáticos, fato, o que podemos observar na crescente produção de filmes populares e programas de TV que abordavam temáticas ateístas, mas também estimulou o ativismo individual e coletivo das mensagens ateístas, a partir do engajamento virtual, seja por meio de blogs, fóruns, assim como um maior envolvimento dos indivíduos com instituições ateias. (CIMINO, SMITH, 2011).

Cimino e Smith tratam esse novo ateísmo como um processo distinto da tradição secularizada presente nos Estados Unidos. Diferente da Europa, na qual uma estrutura anticlerical foi organizada a partir dos pensadores iluministas e suas críticas às instituições religiosas, nos Estados Unidos, principalmente no século XIX e início do XX, os não teístas vivam nas margens da sociedade, o que dificultava o acesso às vias de poder e tornava-se um obstáculo na reivindicação de uma separação efetiva entre Igreja e Estado. (CIMINO, SMITH, 2011).

Durante o século XX a organização dos movimentos seculares como o *Secular humanism*<sup>70</sup>, também mostrou-se pouco hegemônica. Tal movimento, o maior e mais organizado dos EUA do período, era subdividido em duas correntes: a *atheist-free thought movement*<sup>71</sup> e a *religious humanism*,<sup>72</sup> ou *secular humanist* após a década de 1970. Muitos dos integrantes do *religious humanist* ou *secular humanist*, por vezes juntaram forças com religiosos liberais a fim de conquistar espaço nas pautas políticas. (CIMINO, SMITH, 2011).

Por volta da década de 1980, os secularistas diminuíram seu foco da luta contra as instituições religiosas e se aperfeiçoaram no debate científico, a fim de estabelecerem argumentos defensáveis para o movimento e desacreditarem a crença religiosa, por meio de uma associação com a ciência. (CIMINO, SMITH, 2011).

O tipo de ateísmo nascente no século XXI difere, em grande medida, das colocações secularistas dos séculos XIX e XX: por reclamar espaço e conseguir voz nas mídias, por munir-se de pautas que ultrapassam a questão da separação da Igreja e do Estado e negar qualquer aliança com instituições religiosas tradicionais, ao menos no conteúdo das obras e nas discussões que se sucederam em seguida. Podemos presenciar tal questão em *Deus, um delírio* de Dawkins, quando defende um ateísmo autônomo, sem correlação com as religiões tradicionais.

Apontamos, entretanto, que as associações e construções feitas em torno do ateísmo proposto por Dawkins sofrem modulações, como podemos observar em suas recentes declarações aos ataques terroristas na Europa realizados por muçulmanos. Em 2010, Dawkins havia declarado que possuía sentimentos mistos sobre o cristianismo, pois nunca viu nenhum cristão comandar bombardeios, apesar de entender que o cristianismo estaria em declínio na Europa, declarou que este pode servir de “baluarte contra algo pior”. Já no ano 2014, em uma palestra proferida no *Hay Festival*, Dawkins declarou ser “cristão secular”, pois mesmo não se valendo das concepções metafísicas da religião, ainda possuía um sentimento nostálgico das cerimônias e ritos religiosos.<sup>73</sup>

Apesar das declarações apresentarem certo afeto pelo cristianismo e entendê-lo válido no sentido de tradição, nossa análise se detém na *performance* discursiva efetuada pelo autor em *Deus, um delírio*, quando Dawkins demonstra a necessidade de se desprender das concepções religiosas tradicionais. Isso não quer dizer, contudo, que o movimento secular se

<sup>70</sup>Humanismo secular.

<sup>71</sup>Movimento dos livres-pensadores ateus.

<sup>72</sup>Humanismo religioso.

<sup>73</sup>A declaração de 2010 está disponível em: <http://seanrobsville.blogspot.com.br/2010/04/buddhists-dawkins-and-gays-worried-by.html>, e a de 2014 em: <http://www.telegraph.co.uk/culture/hay-festival/10853648/Richard-Dawkins-I-am-a-secular-Christian.html>. Ambos acessos em: 19/08/2016

afastaria da causa do neoateísmo, mas que existiriam diferenças marcantes entre os dois, que também não podem ser assimilados como hegemônicos em si. Até porque muitos indivíduos no século XXI se percebem como secularistas e conferem certa legitimidade ao ateísmo contemporâneo. (CIMINO; SMITH, 2011).

Também queremos pontuar que conceber o novo ateísmo como um movimento diferente das preposições secularistas de épocas anteriores, não é negar a historicidade das ideias, mas perceber que o século XXI fornece novos instrumentos, tecnologia, acessibilidade através da internet e meios midiáticos, para que possa se distinguir esses movimentos das expressões anteriores.

Percebemos que o ateísmo do século XXI apresenta-se marcado pela intensa divulgação midiática e pelo apoio de diversos indivíduos que se identificam com o movimento em graus variáveis, assim como aqueles que o rejeitam veementemente. Também se caracteriza por retratar a religião como algo urgente a ser combatido, pois a fé religiosa e sua organização institucional, no islamismo, no cristianismo e, de certa forma, no judaísmo, seriam potencialmente perigosas para a sociedade.

A problemática que se instala, portanto, é como podemos entenderas peculiaridades desse ateísmo que encontra lugar no período que se instaura, demonstra forte apelo publicitário e ganha visibilidade de suas ideias para com o grande público?

Artigos acadêmicos a respeito do neo-ateísmo focam, predominantemente, na “reação” popular e da mídia (Koch, 2008) ou em criticar os autores neo-ateístas (Amarasingam, 2010). Tais interpretações e estudos críticos oferecem uma importante compreensão acerca do conteúdo real dos livros e as reações que eles geraram. Eles fracassam, contudo, em examinar o contexto no qual os livros, e todos os comentários que eles geraram, são formulados.<sup>74</sup> (CIMINO; SMITH, 2011, p.26)

Portanto, a fim de compreendermos as relações intelectuais e a produção de ideias com as quais Richard Dawkins se relaciona apresentaremos, no próximo tópico, as principais ideias de Harris, Dennett, Hitchens e Dawkins, a fim de percebermos os contextos de sua produção, bem como suas correlações e afastamentos entre os autores.

---

<sup>74</sup> Academic articles on the new atheism have focused predominantly on the popular and media “response” (Koch, 2008), or critiquing the new atheist authors (Amarasingam, 2010). Such interpretive and critical studies offer significant insight regarding the actual content of the books and the responses they have generated. They fail, however, to examine the context within which the books, and all the commentary they have generated are formulated. (CIMINO; SMITH, 2011, p.26)

## 2.2 Teóricos do neoteísmo e a crítica à religião

A cultura que caracteriza as sociedades humanas, enquanto veículo cognitivo da linguagem é, ao mesmo tempo, organizada e organizadora. E isto se dá a partir, não apenas, do capital cognitivo coletivo dos conhecimentos adquiridos, mas também das competências aprendidas, das experiências vividas, da memória histórica e das crenças míticas de uma sociedade. (MORIN, 2011).

Tal ideia evidencia que as representações coletivas são historicamente constituídas, dispondo de um capital cognitivo, por meio do qual, a cultura institui as regras e normas que organizam a sociedade e governam os comportamentos individuais. Estas regras e normas culturais não são estanques, pois geram processos sociais e regeneram globalmente a complexidade social adquirida por essa mesma cultura.

Dessa forma, ao pensarmos as ideias elaboradas por Harris, Dennett, Hitchens e Dawkins levar-nos-ia a refletir acerca de uma organização recursiva na qual o que é produzido e gerado torna-se produtor e gerador daquilo que o produz ou gera, dado que “cultura e sociedade estão em relação geradora mútua; nessa relação, não podemos esquecer as interações entre indivíduos, eles próprios portadores/transmissores de cultura, que regeneram a sociedade, a qual regenera a cultura”. (MORIN, 2011, p.19).

Dessa forma, pensar o que nomearemos, posteriormente, de “problema” da religião esboçado por Richard Dawkins, não referencia as ideias de um indivíduo isolado, mas contempla os sintomas de uma época e o *imprinting* cultural de uma sociedade, como veremos na sequência.

### 2.2.1 *The end of faith* por Sam Harris (2004)

Sam Harris, judeu por tradição, nasceu em Los Angeles, na Califórnia, em 1967. Filósofo e neurocientista, Harris é um dos principais nomes do neoteísmo. Em sua primeira

obra *The end of faith: Religion and the future of Reason*<sup>75</sup> publicada em 2004, afirma ter começado a escrever um dia após os ataques do 11 de setembro<sup>76</sup>, para questionar como religião, mesmo a moderada, poderia oferecer um suporte para o fundamentalismo religioso expresso naquele episódio.

Portanto, é significativo que Harris comece sua obra ilustrando um cenário no qual, passageiros de um ônibus, deparam-se com um jovem com uma missão: detonar explosivos, matando a si mesmo e aos demais passageiros. Tal ilustração é utilizada para falar do poder das crenças, especialmente as crenças religiosas atribuídas como a base para conflitos e ódio no mundo atual.

Tal periculosidade da fé religiosa se mostraria essencialmente letal, na medida em que se baseia em uma verdade escrita infalível; a palavra de Deus. Isso seria especialmente preocupante na medida em que a tecnologia bélica teria avançado em um ponto crítico e estaria à disposição de grupos que tomariam a palavra de Deus enquanto ordem direta para o extermínio de inocentes. (HARRIS, 2004).

Ao prever possíveis críticas que tais constatações poderiam gerar pela categorização de todas as religiões como letais e desconsiderar que muitos religiosos repudiam atos de violência, Harris realiza uma separação entre religiões moderadas e religiões extremistas. (HARRIS, 2004). No entanto, um dos pontos centrais da obra é compreender como as religiões moderadas criaram uma barreira para identificar as formas de fé que seriam maléficas, por entenderem que o caminho estaria no respeito demasiado da fé dos outros, mesmo sem justificativa. Para Harris essa seria uma força que levaria a humanidade ao abismo. (HARRIS, 2004).

Esta proteção fornecida pela religião moderada à extremista seria uma das bases para que o autor considere a religião uma das formas que garantiriam a perpetuação da falta de humanidade para com as pessoas. A perpetuação deste cenário estaria garantida, na medida, em que haveria a concepção de que a fé religiosa seria elemento essencial para o ser humano. (HARRIS, 2004).

Tal respeito à religião encontraria respaldo na ideia de que a fé seria indispensável para a conduta moral humana e o que garantiria a perpetuação dessa fé religiosa, seria o fato de que a maioria das pessoas acreditaria que os males do mundo possuem conexões diretas com a fé, até mesmo que sua própria fé teria o poder de salvar o mundo. (HARRIS, 2004).

---

<sup>75</sup>O fim da fé: religião e o futuro da razão.

<sup>76</sup>Extraído de: [http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/10/25/AR2006102501998\\_2.html](http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/10/25/AR2006102501998_2.html)  
Acesso: 25/08/2016.

Harris considera que, tanto a atribuição da moralidade à religião, como a importância atribuída à fé religiosa em tempos de crise seriam dois obstáculos que impediriam a verdadeira compreensão científica dos problemas que a religião traria à humanidade. (HARRIS, 2004).

Harris não vê um lugar para as religiões, especialmente as tradicionais, no contexto em que escreve. Ao citar Stephen Jay Gould e sua concepção de magistérios não-interferentes, afirma que tal argumentação estaria baseada em uma ilusão por compreender que a ciência não teria a função de ocupar-se com o problema da religião ou de Deus.

Ao contribuir com o debate, por vezes conflituoso entre ciência e religião, o agnóstico Stephen Jay Gould, escreveu *Pilares do tempo*, em 1999. O biólogo, ao contrário de alguns que desejam aproximar ciência e religião, de modo a tornar o ateísmo impossível, não via como estes dois campos poderiam funcionar de modo unificado. Ainda assim, procura refutar a tese de que seriam esferas terminantemente conflitantes.

A ciência tenta documentar o caráter factual do mundo natural, desenvolvendo teorias que coordenem e expliquem esses fatos. A religião, por sua vez, opera na esfera igualmente importante, mas completamente diferente, dos desígnios, significados e valores humanos – assuntos que esfera factual da ciência pode até esclarecer, mas nunca solucionar. (GOULD, 2002, p. 12).

Deste modo, Gould propõe a perspectiva dos magistérios não-interferentes; a palavra magistério evocaria a funcionalidade de um determinado campo para lidar com um número específico de questões; a ciência lidaria com os fatos empíricos, enquanto que a religião ficaria encarregada dos valores morais da sociedade. Os MNI (magistérios não-interferentes) apesar de parecer uma conciliação diplomática também poderiam ser uma armadilha:

Se a religião não pode mais estabelecer as conclusões factuais da natureza, que fazem parte do magistério da ciência, então os cientistas tampouco podem alegar qualquer conhecimento de uma verdade moral a respeito da constituição empírica do mundo. (GOULD, 2002, p.16)

Ora, um sistema como a religião ao tomar de antemão que tudo estaria explicado do começo ao fim, não poderia, sequer, ser considerado um sistema legítimo de conhecimento. Aos poucos, Harris salienta a importância do conhecimento científico para a vida humana, e enfatiza que tal perspectiva apesar de excluir a religião, não tornaria as pessoas menos espirituais. (HARRIS, 2004).

Evidenciamos que o autor escreve para o público estadunidense, ao perceber que nos Estados Unidos grande número de pessoas crê em Deus no século XXI e atribui essa grande

adesão ao fato de muitos não lerem a Escritura sagrada, pois até mesmo os moderados religiosos encontrariam dificuldades para justificar certos trechos, especialmente os do Antigo Testamento. (HARRIS, 2004).

Mais ainda, a existência destes religiosos moderados, seria produto da secularização, na qual certas verdades bíblicas já não encontrariam justificativa para sua sustentação literal. Para Harris, este religioso moderado seria um fundamentalista falido que, apesar de contribuir para a manutenção dos extremismos, não representaria a figura do que seria um religioso.

Os homens que cometeram as atrocidades do 11 de Setembro certamente não eram “covardes”, como foram repetidamente descritos na mídia ocidental, nem eram lunáticos em um senso comum. Eles eram homens de fé – fé perfeita, na verdade – e isto, deveria ser finalmente reconhecido, é uma terrível coisa de ser.<sup>77</sup> (HARRIS, 2004, p.65)

A religião moderada ainda seria responsável por manter um sistema de crenças que manteria muitas pessoas na ignorância. Os dogmas religiosos seriam uma forma de retardar o progresso ou, enquanto todas as outras áreas humanas apresentariam progressos, a religião continuaria a ser retrógrada. Portanto, deveríamos nos preocupar com a instância desses religiosos moderados, pois no mundo em que vivemos não poderíamos nos furtar em calcular o preço da ignorância. (HARRIS, 2004).

Desta feita, carregar a crença religiosa seria de certa forma, portar parte do passado do qual se quer suplantar. A religião estaria atrelada às concepções do passado que a modernidade pretenderia extinguir, como escravidão, castração forçada, execuções políticas, trabalho infantil, dentre outros. (HARRIS, 2004).

Para Harris teria chegado o momento em que os conflitos humanos, assim como as suas causas deveriam ser corretamente nominados. Portanto, dizer que certas guerras insurgentes no Oriente Médio eram conflitos políticos e que os Estados Unidos travavam uma guerra contra o “terrorismo” encobriria a verdadeira raiz dos problemas. (HARRIS, 2004).

Harris dedica parte significativa de sua obra a discorrer sobre o problema muçulmano. Contrapõe declarações de alguns muçulmanos moderados que defendem ser o islã uma religião de paz, com alguns trechos do Corão e das *hadith*, para mostrar como estes apresentam claramente a necessidade de uma guerra contra os não-crentes, representando os

---

<sup>77</sup> The men who committed the atrocities of September 11 were certainly not “cowards”, as they were not repeatedly described in the Western media, nor were they lunatics in any ordinary sense. They were men of faith – perfect faith, as it turns out – and this, it must finally be acknowledged, is a terrible thing to be. (HARRIS, 2004, p.65)

islâmicos como particularmente propensos em espalhar a mensagem de Maomé a qualquer custo. (HARRIS, 2004).

Frequentemente faz analogias entre o islã e o cristianismo do século XIV e se dedica a mostrar como a Inquisição, instrumento utilizado pela Igreja Católica para conter a heresia, teria sido aterradora com aqueles que dispunham de dúvidas, pensamentos divergentes, ou até mesmo apresentavam comportamentos considerados inadequados. (HARRIS, 2004).

O islã seria uma expressão do que ocorreu com a Igreja Católica no século XIV com a diferença fundamental de que os islâmicos teriam a disposição um arsenal armamentício potencialmente mais letal do que os cristãos dispunham. Para Harris, se o mundo olhava assustado para a inquisição cristã, seria a hora de olhar para o islamismo e suas práticas. (HARRIS, 2004).

O autor conceitua o islã como uma religião de conquista, ou seja, existiria o mundo islâmico e o mundo em guerra, que estes lutam para conquistar. Justificados pelas suas escrituras sagradas, até mesmo os muçulmanos moderados estariam disponíveis para aniquilar os infiéis e conquistar o mundo. (HARRIS, 2004)

Além da problemática com relação à literalidade do Corão, Harris pontua as práticas muçulmanas com relação às mulheres, aos apóstatas e ao pensamento ocidental. Entende que o islã, mesmo com suas cismas, seria irreconciliável com o liberalismo do Ocidente. (HARRIS, 2004). O jihad muçulmano<sup>78</sup> seria enquadrado como um reflexo dessa incompatibilidade. Casos como do escritor Salman Rushdie, que foi perseguido e condenado à morte pelas autoridades iranianas, por sua obra *Versos Satânicos* (1988). Situações como estas revelariam a urgência em tratar o problema com a religião islâmica. (HARRIS, 2004). O caso de Rushdie também foi citado por Dawkins em *Deus, um delírio*, quando o biólogo ao defende a liberdade de expressão e crítica a intolerância por parte do islamismo<sup>79</sup>.

Em 1988, Salman Rushdie escreveu os *Versos Satânicos*, cujo conteúdo literário abordava alguns versos que teriam sido excluídos do Alcorão. A publicação da obra gerou uma série de perseguições ao autor, e o líder iraniano da época Ruhollah Khomeini publicou uma *fatwa*, comunicado de origem muçulmana, condenando Rushdie à morte.

Tal obra ainda gerou episódios de violências em países como Bangladesh, Índia, Indonésia e Paquistão tornando o caso amplamente discutido no mundo muçulmano e no

---

<sup>78</sup>O conceito de Jihad, no sentido religioso, carrega a noção de “luta” ou “guerra”, aludindo-se a um proselitismo da causa muçulmana. É no século IX que se desenvolve a ideia jurídica de jihad como “luta espiritual”, contudo, a palavra carrega um sentido ambíguo, pois ao mesmo tempo em que se fala de um processo de conversão ao islã, também se conota a luta por intermédio da espada realizada em nome de Deus. (CHEREM, 2009)

<sup>79</sup> O autor foi um dos 36 escritores convidados em 1989 pela revista *New States man*, revista britânica especializada em política, para escrever um manifesto de apoio à Rushdie. (DAWKINS, 2007).

Ocidente. Se por um lado discutia-se o caráter ofensivo da obra, por outro se destacava o fundamentalismo e islâmico e a falta de liberdade de expressão, fazendo com que no período o Reino Unido rompesse relações diplomáticas com o Irã por conta do ocorrido.<sup>80</sup>

Harris acredita que o cristianismo e o judaísmo já cometeram atrocidades séculos atrás, mas seria o islã que estaria em pauta naquele momento. Afirma, categoricamente, estar em guerra com o islã, por acreditar que estaríamos em guerra contra uma visão de mundo prescrita pelo Corão a todos os muçulmanos e a solução para tal conflito, não estaria em aniquilar todos os muçulmanos, mas sim fazê-los ignorar as suas Escrituras assim como cristãos fariam na contemporaneidade. (HARRIS, 2004).

Harris acredita que, mais do que um conflito entre civilizações, haveria um conflito entre ideologias e na certeza de que nossas crenças não poderiam sobreviver em proximidade com outras certezas, como a do islã. Harris destaca que as crenças do mundo muçulmano, voltadas para a ideia de um paraíso posterior, envolveriam a negação da modernidade, o encorajamento do suicídio entre os jovens e a luta pela causa divina. Dessa forma, o islã seria uma força muito potente para extirpar a racionalidade do mundo. (HARRIS, 2004)

Os conflitos no Oriente Médio e episódios de violência e terrorismo no momento em que escreve, são categorizados como aspectos intrinsecamente religiosos. Sendo assim, a moralidade que Harris enxerga no mundo muçulmano se encontraria atrasada com relação à moralidade ocidental. (HARRIS, 2004).

Apesar de categorizar o islã enquanto perigo iminente, também destaca os problemas relacionados à religião nos Estados Unidos; o governo de George W. Bush, que para Harris se assemelharia ao de um político do século XIV, teria vetado pautas primordiais para o avanço da sociedade, como por exemplo, na questão da legalização das drogas, das pesquisas com células-tronco, sobre o planejamento familiar, o que incluiria discutir o caso do aborto. (HARRIS, 2004).

Ao apontar que algumas crenças poderiam ser mais letais do que outras, o que não quer dizer malélicas, o autor apresenta as aquelas consideradas fundamentais para a vida humana. Sendo um neurocientista, acredita que todo o tipo de crença surge do cérebro humano, como também acredita que este órgão é responsável por criar as visões de mundo dos indivíduos. O desafio seria entender como as pessoas costumam visões de mundo particulares de forma coerente, e o papel protagonista da linguagem nesse processo. (HARRIS, 2004).

---

<sup>80</sup>Extraído de: <http://www.cartacapital.com.br/internacional/ha-25-anos-salman-rushdie-recebia-sentenca-de-morte-islamica-1694.html> Acesso em: 24/01/2017

As crenças seriam formadas a partir de processos cognitivos, aprimoradas por intermédio da evolução, que se apresentariam como princípios da ação nos quais o comportamento do indivíduo seria coordenado pelas crenças construídas a partir da observação da realidade. Argumenta, ainda, que por se encontrarem intimamente ligadas ao comportamento, as emoções também estariam ancoradas na crença. (HARRIS, 2004).

As crenças prejudiciais, que operariam distorções da realidade, seriam aquelas causadas pelos preceitos religiosos, capazes de fazer com que o indivíduo as priorize até mesmo acima dos princípios éticos. (HARRIS, 2004).

A garantia da plausibilidade das crenças deveria pautar-se na acumulação de evidências baseadas no mundo real. Por considerar a crença religiosa como carente de qualquer evidência baseada na realidade, Harris não somente a categoriza como injustificada, mas também como um *delírio* capaz de atingir os indivíduos:

Nós temos nomes para pessoas que têm várias crenças as quais não tem justificativa racional. Quando suas crenças são extremamente comuns nós os chamamos de “religiosos”; do contrário, eles provavelmente seriam chamados de “loucos”, “psicóticos” ou “delirantes”. A maioria das pessoas de fé são perfeitamente sãs, claro, mesmo aqueles que cometem atrocidades em nome de suas crenças<sup>81</sup>.(HARRIS, 2004, p.70)

A religião teria o poder de transformar insanidades em algo sagrado como, por exemplo, a reivindicação dos judeus por uma terra prometida, baseada em princípios religiosos, assim como as apreensões dos cristãos sobre a bíblia e as tentativas de fazê-la valer no século XXI. (HARRIS, 2004).

Apesar de referir-se ao islamismo como a forma destrutiva de fé religiosa, defende que sua luta estende-se também à fé presente no cristianismo e no judaísmo, pois colocaria em cheque a felicidade humana futura. (HARRIS, 2004)

Ao pontuar que a religião não oferece nenhum arcabouço moral, sendo dispensável e maléfica, na maioria dos sentidos, Harris não abre mão do que ele conceitua como espiritualidade. Até porque, para o autor, a razão por si só não seria capaz de sobreviver e por milênios a humanidade tem procurado formas de integrar-se ao universo, necessidade considerada legítima, pois a neurociência estaria no caminho para explicar como essa crença se manifestaria no cérebro. (HARRIS, 2004).

---

<sup>81</sup> We have names for people who have many beliefs for wich there is no rational justification. When their beliefs are extremely common we call them “religious”; otherwise, they are likely to be called “mad”, “psychotic”, or “delusional”. Most people of faith are perfectly sane, of course, even those who commit atrocities on account of their beliefs. (HARRIS, 2004, p.70)

Compreender cientificamente como a subjetividade humana opera é essencial em sua concepção, e a espiritualidade poderia ser profundamente racional. Preocupado com as condições de felicidade humana sugere a prática da meditação como forma racional de exercício da espiritualidade, um modo introspectivo de reconhecimento do “eu” inserido no presente e em um universo de possibilidades fluentes. (HARRIS, 2004).

O desafio não seria fazer com que o público ocidental aceitasse tal questão, mas como resolver problemas de ordem prática no mundo muçulmano e as reverberações de suas crenças em escala global. A via possível seria a manutenção da sociedade civil, fundamental para prosseguirmos com a existência humana. (HARRIS, 2004).

Essa sociedade civil seria aquela na qual seria as ideias pudessem ser criticadas, sem restrição de pensamento, e a tarefa urgente no mundo atual seria levar a prática da sociedade civil a todos os lugares. (HARRIS, 2004).

Se, por algum motivo, uma sociedade não conseguisse inserir a perspectiva de tal espírito democrático, haveria a necessidade da imposição deste princípio, tarefa imprescindível na medida em que estes países viveriam em tal grau de isolamento, que seria impossível aguardar que o espírito civil surgisse naturalmente. Além disso, a posse de armas nucleares tornaria mais urgente a intervenção. (HARRIS, 2004).

Harris constrói este panorama olhando para as condições de felicidade humana, baseada em uma moral entendida enquanto democrática, e opondo-se à crença religiosa baseada na literalidade das Escrituras sacras, comuns a todas as religiões tradicionais. Ao conceber o presente como problemático, Harris lança suas expectativas para o futuro:

Eu rezo para que um dia possamos pensar com clareza suficiente sobre estas questões para tornar as nossas crianças incapazes de se matar por causa de seus livros. Se não os nossos filhos, então eu suspeito que poderia muito bem ser tarde demais para nós [...] <sup>82</sup> (HARRIS, 2004, 47)

Podemos ver que obra de Harris versa, especialmente, acerca da periculosidade das crenças religiosas. Influenciado pelos acontecimentos de 11 de setembro, dirige sua análise, principalmente, à crença islâmica, e nela enxerga potencial força destrutiva. Dessa maneira, ao propor um futuro, Harris vê nos modelos ocidentais, aqui tomados como democráticos, a

---

<sup>82</sup> I pray that we may one day think clearly enough about these matters to render our children incapable of killing themselves over their books. If not our children, then I suspect it could well be too late for us [...] (HARRIS, 2004, 47)

solução para tais crenças religiosas, assim como a vitória do pensamento racional, tratado como fundamental.

### 2.2.2 *Quebrando o Encanto por Daniel Dennett (2006)*

Daniel Dennet é um filósofo estadunidense nascido em Boston, no ano de 1942. Sua obra *Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural*, publicada em 2006, é frequentemente atrelada ao então chamado neoteísmo. Logo no prefácio, Dennett esclarece: “sou um escritor norte-americano, e este livro é dirigido, em primeiro lugar, aos leitores norte-americanos.” (DENNETT, 2006, p.7).

Dennett pede paciência aos leitores que vão ler um filósofo sem-deus, ou um *bright*, termo cunhado por ele e por Dawkins para definir os não-crentes a partir do século XXI. Em seu livro são abordados temas considerados sagrados, os quais não se poderia sequer pensar em desvendá-los (DENNETT, 2006).

Dito isto, o autor se propõe a investigar os motivos pelos quais a religião teria dominado o ser humano por tanto tempo, questionando os motivos que levaram e levam os indivíduos a crerem em Deus, pois compreender as origens da religião a partir de sua história natural permitiria entender o seu desenvolvimento, assim como seu futuro no planeta. (DENNETT, 2006).

A sua primeira definição de religião seria aquela que pressupõe a intervenção de um ser divino. Assim, a realização de uma prece dirigida a um Deus, não poderia ser um ato considerado religião, nem qualquer prática que envolveria uma ritualística, porque não fazem referência a um sistema social organizado. O que definiria religião seria a crença em um deus pessoal integrada a um sistema social, ou seja, a prática individual não configuraria em religião. (DENNETT, 2006). A perspectiva de análise de Dennett pensa grandes extensões de tempo e espaço, nas quais os indivíduos se percebem como religiosos, mas não se ligam a nenhuma religião, são entendidos como pessoas espirituais. (DENNETT, 2006).

Dennett defende ser essencial compreender a religião a partir de um esforço científico, sem preconceitos, o que por vezes afastariam as análises realizadas pelas ciências humanas das realizadas pelas ciências biológicas. Tal quadro faria parte de um tabu existente em estudar o fenômeno religioso, constituído ora pelo um temor em decompor o sagrado e desfigurá-lo por meio da exploração científica, ora pela resistência em estudar o religioso a partir de uma crença na crença, um dos conceitos centrais da obra. Compreender a

constituição dos maus encantamentos seria fundamental e urgente, já que alguns destes poderiam colocar em risco o bem maior. (DENNETT, 2006).

Em toda narrativa, percebemos sua inclinação em defender o estudo da religião sob o viés biológico e em considerar que, no século XXI, a religião se apresentaria como um problema para os indivíduos e a sociedade em geral. Portanto, negar a compreensão da religião seria negar as possíveis prevenções para cenários conflitivos. Seu estudo seria necessário devido à necessidade de compreensão dos pontos cegos da religião, para que as medidas a serem tomadas fossem frutíferas. (DENNETT, 2006).

Dennett sustenta que a religião é um fenômeno humano e neste sentido ela pode ser considerada como natural, mas não inata, pois é constituída culturalmente e transmitida por intermédio da linguagem. A religião seria natural apenas no sentido que faz parte da sociedade humana. (DENNETT, 2006).

Sua alusão à concepção de Gould se mostra no sentido de fazer oposição a esta ideia, pois para Dennett a ciência, por tratar dos fenômenos humanos, de forma geral e a religião seria um deles seria impossível estabelecer um limite sobre o que a ciência poderia ou não estudar. (DENNETT, 2006)

Percebemos que Dennett aproxima-se, sobremaneira, das argumentações de Sam Harris. Contrariando a ideia apresentada por Gould acerca dos magistérios não-interferentes, percebe na ciência o potencial de estabelecer relações com outros campos para além dos limites expressos no livro do biólogo. Isso se faz necessário, na medida em que apresenta conceitos da biologia para pensar a esfera do religioso.

Dennett atribui ao medo de novas informações ao alcance das pessoas, o tabu dos estudos científicos da religião, pois as religiões teriam de se articularem novamente para impor seus valores. Tal estudo seria fundamental se o cientista quisesse expressar alguma opinião sobre um assunto, e que esta prática estaria a ganhar cada vez mais espaço na sociedade no século XXI. (DENNETT, 2006).

O autor tem consciência de que analisar a religião por meio do viés biológico causa desentendimento entre os pesquisadores das ciências humanas. Parte desse desdém advém dos erros de alguns cientistas que, no passado, se envolveram em tal empreitada, mas essas barreiras metodológicas das disciplinas deveriam ser quebradas, em favor de uma boa ciência. (DENNETT, 2006). Pontua ser essencial tal empreitada e ao escolher uma perspectiva de análise, se vale das concepções de Richard Dawkins acerca da dinâmica dos memes, mecanismo de reprodução e transmissão cultural análoga aos genes. (DENNETT, 2006).

Munido de tal programa, apresenta uma evolução da religião, com destaque ao termo evolução, por não tratar-se de um sentido de melhora, mas de transformação na escala cronológica. Desse modo, sua preocupação reside em refletir como as religiões populares tornaram-se religiões organizadas. (DENNETT, 2006).

Ao tomar o animismo como primeira forma de manifestação religiosa na humanidade, levanta a seguinte questão: quem se beneficia? Compreender tal interpelação corresponde aos anseios do autor em entender como a religião teria sobrevivido desde os tempos remotos. (DENNETT, 2006). A relação do indivíduo com a morte parece ser um caminho viável de compreensão. Os ritos, a concepção da existência de almas, assim como a atribuição destas aos objetos inanimados podem, na preleção de Dennett, ter sido as primeiras formas de experiência religiosa. (DENNETT, 2006).

Nas origens do culto religioso, argumenta que os rituais, liderados pelos xamãs, seriam uma boa chave de explicação para a sobrevivência da religião nos dias atuais. Nomeia por acidentes, as eficácias ritualísticas encravadas na memória e difundidas por meio da linguagem que revelariam algum valor à compreensão de como as religiões populares se domesticaram. (DENNETT, 2006).

Quando pergunta quem seriam os beneficiários da transição das religiões populares para as organizadas, credita aos indivíduos que queriam assegurar a forma de vida criada por eles, algo próximo ao processo que Darwin categoriza como seleção inconsciente. O processo de institucionalização da religião possuiria a vantagem direta para o grupo, na medida em que forneceria uma ideologia de forma que as pessoas sem vínculo familiar conseguiriam viver em conjunto. Outro o benefício seria o de que a religião forneceria um arcabouço para que os indivíduos se sacrificarem uns pelos outros. (DENNETT, 2006).

Para Dennett, o processo de domesticação desses memes selvagens sob a forma de religião organizada, não tira o caráter irracional de suas ideias. O aparato racional viria somente por meio da linguagem, articulada em favor da manutenção de um sistema, no caso o sistema das religiões tradicionais. Dessa maneira, atribui aos especialistas da religião uma ação racional em sua função de reger os direcionamentos das religiões. (DENNETT, 2006).

Novamente Dennett se aproxima de Harris com relação à irracionalidade da fé religiosa. Porém, ressaltamos que, enquanto Dennett estabelece um modelo de estudo da religião, categorizando a crença religiosa como irracional, não o fazendo de maneira completa, já que o teor racional da religião ficaria a cargo do corpo de especialistas e da linguagem elaborada por estes, Harris desenha uma religião considerando o suposto teor não racional deste tipo de crença com o intuito de redesenhar o que entende por religião.

Ora, para Dennett as crenças, de forma geral, não seriam prejudiciais em si, pois sustentaria modos de vida coletivos e que valem para todos em um sistema democrático. Prezar pelas crenças coletivas seria uma das formas da manutenção da vida em sociedade. No entanto, a crença na crença também poderia trazer problemas. (DENNETT, 2006).

A crença na crença seria a ação de indivíduos que, mesmo não sendo religiosos, entenderiam que a religião não deveria ser dissecada ou criticada pela ciência, visão esta muito disseminada na sociedade, de forma que se constituiria como um entrave ao empreendimento científico, tanto para estudar a religião em si, como investigar questões consideradas domínios da religião.

A crença na crença em Deus faz com que as pessoas relutem em reconhecer o óbvio: que muito da sabedoria popular tradicional a respeito de Deus não merece mais crença que a sabedoria popular a respeito do Papai Noel ou da Mulher Maravilha. (DENNETT, 2006, p. 141).

A dissolução dessa crença na crença seria um passo para entender o papel crucial exercido em certos conflitos, pela religião, tais como o terrorismo do *Al Qaeda* e os ataques às clínicas de aborto nos EUA. (DENNETT, 2006). Suspender essa crença na crença, também diria respeito à reflexão acerca dos religiosos moderados, como o fez Harris, posto que esses grupos forneceriam uma capa de proteção para o fanatismo e, além disso, suas resistências às mudanças se mostraram ineficientes para tratar suas próprias expressões de extremismo. (DENNETT, 2006).

A profusão de dogmas e mistérios que não estão à disposição do entendimento leigo e por vezes nem mesmo dos especialistas, também parece ser um grande problema para Dennett, pois seguir concepções abstratas faria o indivíduo constituir uma visão mundo deslocada da realidade. Além disso, quando uma pessoa ao admitir que sua fé na palavra de Deus é inquestionável assim como os valores morais dela advindos, fariam com que se transformasse em escravo robótico de um meme do qual ele não conseguiria se libertar. (DENNETT, 2006). Assim haveria um preço a pagar pelo sentimento religioso, além do fanatismo, do assassinio, da intolerância, da opressão, da crueldade e da ignorância imposta.

Mesmo com todas essas afirmações, o autor reconhece que as pessoas ainda encaram a religião como a coisa mais importante de suas vidas e têm motivos por pensarem assim. (DENNETT, 2006). Dennett se surpreende ao constatar que um quarto de estadunidenses não acreditam na teoria da evolução. Conjectura que pessoas às quais eles confiam, os sacerdotes, mais do que nos cientistas, afirmaram que a teoria da evolução estaria equivocada. Seriam esses especialistas da religião os responsáveis por transmitirem informações de forma

autoritária que são assimiladas e transmitidas aos filhos, também de forma autoritária. (DENNETT, 2006).

Dennett sugere a essas pessoas que busquem, por si mesmas, as informações considerando que a Bíblia não contém todas as verdades da vida e que todos aqueles que se apegam à Bíblia como palavra final devem ser desconsiderados, por não seguirem as regras do debate racional. (DENNETT, 2006).

O dito emburrecimento dos Estados Unidos, já era assunto presente em Carl Sagan na década de 1990. A temática acerca da educação do estadunidense médio é questão preocupante também em Harris e Dawkins, que assinalam a preferência destes por temáticas envolvendo a irracionalidade das crenças religiosas expressa, principalmente, no debate criacionismo e teoria da evolução.

O conflito entre o ensino de teoria da evolução e o ensino de criacionismo em escolas públicas dos Estados Unidos não é tema novo no país. Em 1995, o próprio Dennett abordava o assunto na obra *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*<sup>83</sup>, a partir do conflito entre as ideias de Darwin e o criacionismo, apontando que a teoria da evolução competia com o que se chamava de criacionismo científico nos currículos escolares do EUA. Na obra, o criacionismo científico é nominado de trapalhada patética, e a teoria da evolução é classificada como uma teoria científica de peso.

De fato, essa disputa nos Estados Unidos é assunto extenso. Em 2013, Michel W. Apple chamava atenção para o crescimento do número de famílias estadunidenses que defendiam a educação domiciliar no século XXI, uma prática existente em diversos grupos sociais, contudo, há uma quantidade expressiva de cristãos conservadores que a praticam. Assim, a adoção do modelo de educação domiciliar corresponderia, sobretudo, às famílias cristãs, sobretudo evangélicas, que teriam uma visão negativa com relação às escolas tradicionais. Haveria um medo da contaminação das ideias do mundo, tais como a teoria da evolução. (APPLE, 2013).

A escola, não somente burlaria o potencial das crianças, mas também teria o poder de inculcar ideologias, que iriam de encontro às expectativas familiares. A escola tradicional passou a tomada como lugar repleto de perigos para as crianças, e a salvação ficaria a cargo de uma educação segura promovida nos lares. Essa movimentação em torno do ensino doméstico, não envolve somente seus defensores e as crianças submetidas a esse sistema, mas

---

<sup>83</sup>A perigosa ideia de Darwin: evolução e os significados da vida.

também uma complexa rede de comunicação e de comércio, assim como, uma rede de noções políticas e culturais. (APPLE, 2013).

Frente ao mundo de constantes mudanças, tais evangélicos procurariam o autor denomina de retorno, e caracterizado pela volta dos princípios básicos da religião. Isso porque, a visão desse grupo assentaria na crença de que o mundo atual estaria corrompido, havendo uma clara desconfiança com relação às instituições públicas, principalmente o Estado e a ciência tradicional. (APPLE, 2013).

Como representantes da ciência, Dennett e Dawkins buscam proteger um dos pilares da biologia evolutiva, a teoria da evolução, frente a essas forças alternativas de ensino alicerçado na concepção religiosa no contexto estadunidense. Desse modo, para Dennett é essencial a confiança no método científico, enquanto modelo capaz de fornecer respostas para o mundo. Contudo, acredita que em tal visão o sagrado não é excludente mais que o termo esteja historicamente vinculado ao componente religioso ao afirmar que até mesmo os ateus ou agnósticos podem ter valores sagrados, Dennett admite ter valores como: o amor, a justiça, a democracia, a vida e a verdade, todavia, em sua posição de filósofo, acredita no autoquestionar desses valores. (DENNETT, 2006)

Ao se afastar das concepções teológicas que consideram a existência de um ser metafísico, Dennett se entende como um ateu, no sentido em que não acredita em um Deus pessoal, isto é, um *bright*, mas se preocupa com o *status* do ateísmo e da alcunha negativa que o termo ateu pode inferir na sociedade e projeta, esperançoso, para um futuro próximo que figuras públicas, como políticos, consigam se legitimar enquanto ateus. (DENNETT, 2006).

Dennett defende que ateísmo não é sinônimo de imoralidade, por mais que a religião tenha sido tomada enquanto guia moral no decorrer da história e que, em algum momento, ela tenha assumido este papel, teria chegado a hora de descartá-la, tal como uma escada é descartada assim que se atinge o topo. O autor argumenta que não há nenhuma evidência de que pessoas de uma determinada religião sejam mais morais do os *brights* ou pessoas sem filiação religiosa. (DENNETT, 2006).

Para o autor haveria uma via simples pela qual os seres humanos podem seguir seria a viabilidade de um caminho moral, delegado, muitas vezes, por especialistas. Isso não quer dizer aceitar de bom grado a palavra dos especialistas, assim como ocorreu com a religião, pois qualquer ponto de vista deveria ser cuidadosamente debatido, contestado e analisado. (DENNETT, 2006).

A moral, especialmente do que o filósofo nomeia como *brights*, seria canalizada para boas ações para as organizações seculares, mantendo-se distante das premissas religiosas.

Como afirmamos anteriormente, a percepção do autor em torno de seu ateísmo, não sugere uma falta de espiritualidade ou de um contato com o sagrado, sacralizada pelo mundo natural. Eis a definição de espiritualidade que parece mais adequada para o autor:

Conservar essa visão maravilhada do mundo à mão enquanto se lida com as exigências da vida diária não é um exercício fácil, mas, definitivamente, vale o esforço. Porque se você consegue se manter concentrado e envolvido, vai achar as escolhas difíceis mais fáceis, as palavras certas ocorrerão quando você precisar delas, e você vai mesmo ser uma pessoa melhor. Isso, eu proponho, é o segredo da espiritualidade, e não tem nada a ver com acreditar em uma alma imortal, ou em qualquer coisa sobrenatural. (DENNETT, 2006, p.202)

Enfim, após chamar atenção para a importância do estudo da religião em função dos problemas de ordem prática, expressas pela sua manifestação pública, e posicionar-se enquanto *bright* possuidor de uma moralidade desligada da religião, Dennett preocupa-se essencialmente com os próximos passos da civilização humana e a necessidade de sua conservação.

### 2.2.3 Deus não é grande por Christopher Hitchens (2007)

Christopher Hitchens, naturalizado estadunidense, nasceu em Portsmouth, no Reino Unido em 1949. Jornalista e escritor é autor da obra *Deus não é grande: como a religião envenena tudo*, de 2007. É considerado um dos principais pensadores do neoteísmo.

Logo no início de sua obra Hitchens deixa claro ser um descrente e que possui uma série de objeções para com a religião. Basicamente, estas objeções se resumem em quatro preceitos: a religião explicaria a origem do ser humano e do cosmos de maneira completamente equivocada; “por causa de seu erro original ela consegue combinar o máximo de servidão com o máximo de solipsismo<sup>84</sup>.” (HITCHENS, 2007, p.13); a religião causaria e resultaria em uma perigosa repressão sexual e; a crítica ao pensamento positivo da religião.

Hitchens destaca a inutilidade, a maldade e as incongruências que a religião teria causado, imputando a Deus uma concepção, devidamente já conhecida, de que este na verdade não é criador, mas sim criatura. As atrocidades do ser humano por intermédio da religião ocorreriam porque o ser humano é mau por natureza e apenas uma pequena parcela do pensamento humano é racional. (HITCHENS, 2007).

---

<sup>84</sup>“Doutrina filosófica cujos preceitos se pautam numa única realidade representada somente pelo eu empírico.”  
Extraído de: <https://www.dicio.com.br/solipsismo/> Acesso: 24/01/2017

Ao se opor à concepção de Marx de que a religião é ópio do povo, e se afastar da ideia de pensadores iluministas como Voltaire, que pensavam a religião como um meio de controle social, Hitchens sustenta que esta não tem valor algum, nem no consolo e nem na organização social. (HITCHENS, 2007).

Por ter sido projetada pelo ser humano, a religião não poderia satisfazer as pessoas em uma longa escala de tempo. O autor destaca que pôde observar o veneno da religião muito antes de 11 de setembro, quando o escritor Salman Rushdie, seu amigo, foi condenado à morte por autoridades islâmicas. (HITCHENS, 2007).

Em conformidade em Sam Harris e Daniel Dennett, Hitchens também aborda a realidade estadunidense. Ao pensar a interferência religiosa nas práticas públicas executadas pelos Estados Unidos, o autor constata que muitos legisladores trabalhariam com base em concepções religiosas, contrariando o primeiro princípio da Constituição estadunidense. Ademais, categoriza a religião como um entrave ao avanço científico, especialmente na medicina, constatando que muitas práticas religiosas, como a circuncisão judaica contrariam os ideais sanitários, dentre outros exemplos. (HITCHENS, 2007).

Hitchens não categoriza a religião como amoral, mas sim como imoral, pela sua repressão sexual infligida tanto aos clérigos, quanto aos leigos, mais forte no caso das mulheres. Também destaca que os jovens responsáveis pelo 11 de setembro vislumbravam o momento em que chegariam ao paraíso encontrando as virgens, mas que, no entanto, eram eles mesmos reprimidos sexualmente em sua religião. (HITCHENS, 2007).

Hitchens considera importante salientar o caráter mórbido das religiões e seu apego com a morte e o extermínio iminente, algo que já estariam presentes nas narrativas bíblicas e do Corão. Os padrões impostos aos membros destas religiões, por serem impossíveis de alcançar, conseguiriam apenas causar um profundo sentimento de culpa no indivíduo. (HITCHENS, 2007).

O apego às Escrituras sagradas e aos princípios metafísicos parecem ser para Hitchens fontes da irracionalidade religiosa, que dedica-se a mostrar as incoerências presentes na Bíblia, no Corão e nas *hadith*, apontando que, por conterem conteúdos referentes à escravidão, opressão, violência, e abuso sexual, jamais poderiam ser considerados na atualidade como princípios morais. (HITCHENS, 2007).

Acusa a Bíblia de falsificação, e sustenta que o Corão seria ainda mais enganoso na medida em que se apresentaria “uma mistura de versículos da Torá e dos Evangelhos, fragmentos de ditos rabínicos, antigas máximas persas, passagens de filosofia grega,

provérbios indianos e até mesmo reproduções palavra a palavra do Pai-nosso.” (HITCHENS, 2007, p.100).

Ao abordar a concepção de milagre, aponta que qualquer bom mágico conseguiria reproduzi-lo e apresentar uma explicação perfeitamente racional para os truques. Desse modo, os milagres não poderiam se constituir como provas da fé. (HITCHENS, 2007).

Hitchens compara a convicção religiosa com a convicção que ele tinha em sua juventude sobre o materialismo histórico e como, inevitavelmente, a sociedade iria chegar ao socialismo. Garante que, por mais que sua convicção não tivesse nada sobrenatural, ela se baseava em uma concepção dogmática, que achou por bem abandonar. (HITCHENS, 2007).

A concepção dogmática da religião, assim como seu passado e livros sagrados representam um grave problema para Hitchens, mas a religião já parece ter se dado conta do peso de tais questões:

Se eu não posso provar definitivamente que o sentido da religião desapareceu no passado, que seus livros fundamentais são fábulas transparentes, que é imposição criada pelo homem, que tem sido inimiga da ciência e da pesquisa e que sobreviveu principalmente de mentiras e medos e foi cúmplice da ignorância e da culpa, bem como da escravidão, do genocídio, do racismo e da tirania, eu quase certamente posso afirmar que a religião hoje está plenamente consciente dessas críticas. Também está plenamente consciente das provas cada vez mais numerosas, referentes às origens do universo e à origem das espécies, que a relem à marginalidade, quando não à irrelevância. (HITCHENS, 2007, p. 166)

Ao tomar a religião como forma de repressão, Hitchens alia a Freud ao descrever que o impulso religioso é inextinguível, podendo professar-se até em países nos quais o culto ao líder é evidente. O autor não vê legitimidade alguma na religião nem nas explicações formuladas por teólogos, mas na explicação racional advinda do processo evolutivo darwiniano. (HITCHENS, 2007).

A explicação dos processos humanos não poderia vir de entidades e projetos perfeitos, pois a natureza seria cheia de falhas, assim como os seres humanos e a explicação de que o universo é perfeitamente ajustado seria uma ilusão da mente de criacionistas caipiras, que insistiriam em sustentar tal argumentação. (HITCHENS, 2007).

Hitchens admite existirem muitas questões a serem resolvidas na teoria da evolução, mas afirma que isso será feito de modo estritamente científico e que a evolução, constantemente testada, mostra que é um jogo de tentativa e erro, pois o processo da evolução é cheio de percalços. Já o criacionismo ou projeto inteligente não chegaria à, sequer, uma teoria, argumento professado por Dennett desde 1995. (HITCHENS, 2007).

No sentido biológico, Hitchens afirma ser cedo para afirmar que os seres humanos estariam evoluindo para uma melhora. Depois de uma longa discussão na qual argumenta que a religião já está ultrapassada e as explicações científicas resolveram ou estão a resolver as questões mais importantes da sociedade, conclui que é impossível encontrar uma utilidade nos dias atuais para a religião. (HITCHENS, 2007).

O abandono das crenças metafísicas, mais especificamente das crenças dogmáticas religiosas, não faz com que o autor encontre caminhos mais positivos nas religiões orientais, e credita às religiosidades que pregam o desprendimento dos bens materiais, assim como aos modos do que denomina de hipnotismo, um extremismo tão prejudicial quanto aquele presente nas religiões ocidentais. (HITCHENS, 2007),

A proposta de Hitchens é que a humanidade abandone todo o tipo de crença religiosa, advertindo que mesmo que, apesar de doloroso, o processo seria necessário:

Assim, caro leitor, se você chegou a este ponto e descobriu sua própria fé abalada – como eu espero –, estou disposto a dizer que de certa forma sei pelo que você está passando. Há dias em que sinto falta de minhas antigas convicções como se elas fossem um membro amputado. Mas em geral me sinto melhor, e não menos radical, e você também irá se sentir melhor garantido, quando se livrar da doutrinação e permitir que sua mente livre pense por conta própria. (HITCHENS, 2007, p.144)

O autor reforça que não possui crença, apenas confia na ciência e na razão e desconfia de tudo que contradiga esses princípios. No entanto, discorda diretamente de Dawkins e Dennett ao nomearem os ateus de *brights*, pois ninguém seria imune ao encanto, ou iluminado no sentido de pertencer a um modo de compreensão superior. Afirma que não há nada de errado, imoral ou moral em ser ateu. (HITCHENS, 2007).

Defende, ainda, que os ateus não precisam de uma organização ou de uma hierarquia e separa-se totalmente dos planos sagrados que a religião poderia ter deixado, ao considerar os ecos religiosos, como vozes do passado que tentam só disfarçar o vazio. (HITCHENS, 2007).

O ateísmo possuiria a mesma essência do passado, perpassando pela dúvida, pelo ceticismo e por fim pela descrença absoluta. Porém, a história mostraria como os ateus sempre foram marginalizados nas sociedades, e que, por conta da forte repressão religiosa, vários pensadores manifestavam suas ideias laconicamente ou foram silenciados, o que Hitchens lamenta por essas ideias terem passados por tanta repressão contrastando com a sua própria posição, na qual há o fácil acesso a informação e sua obra não vai passar na maioria dos casos por um crivo religioso. O jornalista teria o privilégio de expor suas ideias de forma mais livre, apontando que seu livro, na verdade, não diz nada de novo. (HITCHENS, 2007).

Ainda assim, o autor sugere que abandonar a religião não é sinônimo de falta de princípios morais; bastaria apenas respeitar os outros, tratando-os da maneira como desejamos ser tratados. Compor este tipo de posicionamento moral é pensar também no futuro das crianças, que seriam as principais vítimas da doutrinação religiosa. (HITCHENS, 2007).

O presente estaria em crise dado que os fanáticos religiosos possuiriam nas mãos armas potentes, mais uma utilização inadequada dos frutos da civilização. De extrema importância, portanto, seria pensar um novo iluminismo, não aquele restrito a determinadas classes sociais, mas um movimento mais amplo que abarcasse o público em geral:

Acima de tudo, estamos necessitados de um iluminismo renovado, que se baseie na preposição de que o devido objeto de estudo da humanidade é o homem – e a mulher. Esse Iluminismo não precisará depender, como seus antecessores, das descobertas heroicas de algumas poucas pessoas bem-dotadas e excepcionalmente corajosas. Ele está ao alcance da pessoa comum. O estudo de literatura e poesia, pelo seu valor intrínseco e pelas eternas questões éticas com as quais ambas lidam, hoje pode facilmente destronar o escrutínio de textos sagrados, que se revelaram corrompidos e falsificados. A busca de investigações científicas ilimitadas e a disponibilidade de novas descobertas para multidões de pessoas por meios eletrônicos simples irão revolucionar nossos conceitos de pesquisa e desenvolvimento. O que é muito importante, o divórcio entre a vida sexual e o medo, entre vida sexual e doença, entre vida sexual e tirania, pode ser pelo menos tentado, com a única condição de que eliminemos todas as religiões do discurso. E tudo isso, e mais está, pela primeira vez em nossa história, ao alcance ou nas mãos de todos. (HITCHENS, 2007, p.202)

O que contemplamos nas asserções de Harris, Dennett e Hitchens perpassa uma série de aproximações e distanciamentos. A publicação de seus livros e seu caráter publicitário fez com que fossem proclamadas por uma série de intelectuais ideias como a irracionalidade da religião, a situação problemática dos Estados Unidos e a supremacia da ciência em detrimento da fé religiosa. Conforme veremos a seguir, estas concepções encontram-se também, no discurso de Richard Dawkins.

#### *2.2.4 Deus, um delírio: a fonte de pesquisa e a prática discursiva*

Neste momento, após apresentarmos os principais pensadores do denominado neoateísmo, nos deteremos em entender a estrutura de nossa fonte historiográfica. Acreditamos que, ao elaborar tal estrutura poderemos lançar um olhar metodológico sobre a obra, de forma que seja plausível sua análise ancorada na constelação de discursos que a cercam, seus objetos, seus enunciados. Enfim, compreende-la de acordo com sua condição discursiva.

A obra que elegemos como fonte de pesquisa, *Deus, um delírio*, foi publicada em 2006, traduzida para mais de trinta idiomas e chegou ao Brasil, em 2007<sup>85</sup>. Dividida em dez capítulos, torna possível indicar alguns posicionamentos de Dawkins frente à religião e ao seu ateísmo.

A edição que trabalhamos conta com um *Prefácio à edição de bolso*. Dado o sucesso que a primeira publicação logrou, Dawkins acredita ser necessário responder algumas críticas posteriores ao livro.

“Não se pode criticar a religião sem uma análise detalhada de livros eruditos sobre religião.”

“Você sempre ataca o que há de pior na religião e ignora o que há de melhor”

“Sou ateu, mas quero me dissociar se sua linguagem estridente, destemperada e intolerante.”

“Você só está pregando para os convertidos. De que adianta?”

“Você é tão fundamentalista quanto aqueles que critica.”

“Sou ateu, mas a religião vai persistir. Conforme-se.”

“Sou ateu, mas as pessoas precisam da religião.”

(DAWKINS, 2007, p. 12-18)

Após rebater tais comentários, encontramos o Prefácio original, no qual o autor apresenta seus objetivos e intenções nos capítulos subsequentes e finaliza com uma série de agradecimentos.

Dawkins intitula seu primeiro capítulo de “Um descrente profundamente religioso”, no qual demonstra seu posicionamento como cientista que permite partilhar de uma admiração ao mundo natural, cauteloso em dizer que tal postura não tem relação alguma com uma crença no metafísico ou em um deus pessoal. Mais do que isso, Dawkins pondera que sua religiosidade einsteiniana é mais satisfatória do que qualquer explicação das religiões tradicionais. (DAWKINS, 2007).

O termo religião einsteiniana é uma forma que Dawkins encontra para situar seu sentimento de êxtase com relação às possibilidades da natureza e do cosmos, assim como as potencialidades do empreendimento científico em decompor essa imensidão de mistérios. Existe aqui, uma alusão a Einstein que frequentemente referia-se ao nome de Deus, que não deveria ser confundida concepção de sobrenatural. (DAWKINS, 2007).

Einstein teria declarado crer no Deus de Spinoza, que definiria a harmonia daquilo que existe, mas não em um Deus pessoal. Dawkins enquadra tal posicionamento de Einstein como panteísta para, em seguida, afirmar que o “panteísmo é um ateísmo enfeitado” (DAWKINS, 2007, p.43).

---

<sup>85</sup> Foi traduzida por Fernanda Ravagnani e publicada pela editora Companhia das Letras.

Dawkins se categoriza como um religioso; tem a sensação da existência de algo que a mente não consegue captar, pois está em todas as coisas, mas nos atingiria somente indiretamente.

Algumas pessoas têm uma visão de Deus tão ampla e flexível que é inevitável que encontrem Deus onde quer que procurem por ele. Ouvimos que “Deus é supremo” ou que “Deus é nossa melhor natureza” ou que “Deus é o universo”. É claro que, como qualquer outra palavra, a palavra “Deus” pode ter o significado que quisermos. Se alguém quiser dizer “Deus é energia”, poderá encontrar Deus num pedaço de carvão. (WEINBERG apud DAWKINS, 2007, p.36)

Apesar de qualificar todo pensamento humano e todas as emoções ao nível cerebral, Dawkins não abre mão do sentimento de encanto que tem em relação ao mundo. Inclusive, reivindica como Carl Sagan, o transcendente monopolizado pela religião, que retirou da ideia de transcendente um sinônimo para metafísico. (DAWKINS, 2007).

Dawkins afirma que o título de sua obra, não se referia ao Deus panteísta de Einstein, mas ao Deus sobrenatural, especialmente o das três grandes religiões monoteístas. O tipo de religiosidade metafísica será uma questão central durante todo o livro, pois Dawkins reclama do espaço que esta conserva, mesmo interferindo na liberdade de expressão em suas caracterizações midiáticas e propõe trazer a discussão sobre religião ao nível de qualquer outra questão inerente ao ser humano. (DAWKINS, 2007).

No segundo capítulo, “A hipótese que Deus existe”, realiza uma incursão às correntes que defendem a hipótese de tal premissa, inclusive aquelas que não possuem uma conduta radical, como o agnosticismo, e aponta existirem inúmeros enganos ao tratar a questão religiosa, especialmente as posturas que consideram a sua veracidade ou aceitação. (DAWKINS, 2007).

Dawkins realiza uma caracterização de Deus, ou da ideia de Deus com a qual ele irá trabalhar. Esse Deus, Javé no Antigo Testamento, seria ciumento, controlador, genocida e intransigente, infanticida, misógino, homofóbico racista, dentre outros adjetivos. Ao apresentar esta lista de adjetivos dirigidos a Deus, há uma ideia inicial de sua hipótese:

Definirei a hipótese de que Deus Existe de modo mais defensável: existe uma inteligência sobre-humana e sobrenatural que projetou e criou deliberadamente o universo e tudo que há nele, incluindo nós. Este livro vai pregar outra visão: qualquer inteligência criativa, de complexidade suficiente para projetar qualquer coisa, só existe como produto final de um processo extenso de evolução gradativa. (DAWKINS, 2007, p.56. Grifo do Autor).

Dawkins procura entender como a religião teria evoluído, sustentando que os historiadores da religião reconheceriam que a religião passou de uma progressão de animismos tribais primitivos, para um politeísmo até chegar ao monoteísmo para indicar que o monoteísmo estaria “fadado a subtrair mais um deus e se transformar em ateísmo” (DAWKINS, 2007, p.57).

O monoteísmo seria o estágio vigente na atualidade, compreendendo o judaísmo, do qual teve origem o cristianismo e, por fim o islamismo, decorrente dos dois primeiros. Dawkins dedica um tópico a pensar o que denomina de secularismo dos Pais Fundadores. (DAWKINS, 2007).

Nesse tópico aborda a contradição da situação religiosa nos EUA, que para Dawkins estaria impregnada pela influência religiosa no setor público, com o secularismo dos ditos Pais Fundadores, deístas que negavam a intersecção do setor público com a religião. Dawkins contrapõe tal cenário com a situação da Inglaterra, que estaria entre os países menos religiosos, por estar “cansada da religião devido ao seu histórico de violências entre crenças.” (DAWKINS, 2007, p. 67).

Considera que os EUA estariam dominados pelo fanatismo religioso e que haveria uma regressão a delinear um quadro desfavorável à situação dos ateus no país, que apesar de numerosos, viveriam isolados. Conclama a necessidade de organização dos ateus e separa seu posicionamento dos agnósticos, dizendo que não há como ficar em cima do muro quando existem evidências. (DAWKINS, 2007).

Novamente Stephen Jay Gould é referenciado e Dawkins se opõe à concepção de que existiriam áreas nas quais a ciência não poderia interferir ao afirmar que o problema de Deus seria passível de crivo científico. O autor se enquadra como ateu de fato, ao afirmar não há como saber se Deus existe com certeza, mas como probabilidade seria muito baixa vivia a sua vida como se ele não existisse. (DAWKINS, 2007).

No capítulo “Argumentos para a existência de Deus”, apresenta as ideias contrárias para, em seguida, refutá-las, a partir das teorias que defendem a existência de Deus, para mostrar quais as suas deficiências. As correntes teológicas abordadas são as cinco vias de Tomás de Aquino, o argumento ontológico de Santo Anselmo e o argumento de Blaise Pascal. Também são abordados argumentos em defesa de Deus considerados comuns: o argumento da beleza (as belezas do mundo têm uma ligação intrínseca com o divino); o argumento da experiência pessoal; o argumento da fiabilidade das Escrituras e; o argumento dos cientistas religiosos admirados. (DAWKINS, 2007).

Para nossos propósitos enfatizaremos duas destas discussões: o argumento da experiência pessoal e o argumento dos cientistas religiosos admirados. No argumento da experiência pessoal Dawkins aponta que muitos indivíduos alegam terem visto e/ou ouvido manifestações sobrenaturais, que logo são relacionadas a Deus. O autor defende que o cérebro é uma máquina em potencial para criar ilusões, e que a religião é uma profícua fábrica e mantenedora destas ilusões. Concordando e citando Sam Harris afirma serem as religiões, um “acidente histórico”, momento no qual um delírio ganha corpo social e influi na sociedade. (DAWKINS, 2007, p.125-126).

O segundo argumento, o dos cientistas religiosos admirados, sustentaria a existência de cientistas que legitimam a crença em Deus, contudo, no que contra-argumenta por meio de algumas pesquisas, que a maioria dos cientistas estadunidenses não creem em um Deus pessoal e chama atenção para uma “notável oposição completa entre a religiosidade do povo americano em geral e o ateísmo da elite intelectual.” (DAWKINS, 2007, p.142).

No quarto capítulo, “Por que quase com certeza Deus não existe”, o autor aborda os princípios do *design* inteligente, no qual o universo teria um projetista devido a sua complexidade, e entende que ele é uma falácia, na medida em que o criador também necessita de um projetista. Dawkins opõe-se às explicações advindas do *design* inteligente, por compreender a seleção natural como potencial conscientizador da ciência:

O feminismo mostra-nos o poder da conscientização, e quero tomar a técnica emprestada para a seleção natural. A seleção natural não só explica a vida toda; ela também nos conscientiza para o poder que a ciência tem de explicar como a complexidade organizada pode surgir de princípios simplórios, sem nenhuma orientação deliberada. (DAWKINS, 2007, p.158).

A defesa do ateísmo faz com que muitas vezes o autor seja entendido como oitocentista, fato que não parece incomodá-lo, pois reconhece a importância do período na fundamentação do movimento: “A conexão com o século XIX agora está clara. O século XIX foi o último momento em que foi possível para uma pessoa culta acreditar em milagres como a gravidez da virgem sem sentir vergonha.” (DAWKINS, 2007, p.211-212).

No quinto capítulo, “As raízes da religião”, demonstra como a religião pôde ter sobrevivido apesar da perspectiva da seleção natural, que em si ela seria dispensável e custosa para o ser humano e a seleção natural eliminaria qualquer excesso. (DAWKINS, 2007). Para analisar a religião nesta perspectiva, Dawkins retoma seu conceito de memes, cunhada pela primeira vez em *O gene egoísta* (1976).

De início Dawkins perscruta a ideia de uma vantagem evolutiva direta da religião para os indivíduos, como a percepção da religião como instrumento de alívio, o fornecimento de consolo, ou mesmo a seleção de grupo. Contudo, Dawkins chama atenção para o fato de que alguns desses fatores podem ter exercido um papel subsidiário, mas não explicam a origem da religião. (DAWKINS, 2007).

A concepção de que um determinado parasita pode agir no nível cerebral dos organismos, fazendo com este aja de acordo com a necessidade de seu hospedeiro, também é colocada no nível memético e Dawkins acredita que tal como o parasita, a religião teria se incrustado em outro comportamento essencial para o ser humano e com isso conseguiu reproduzir e sobreviver. A hipótese central do biólogo, é que a religião teria encontrado lugar no cérebro infantil, que seria condicionado a receber, sem questionamento, as instruções dos mais velhos. (DAWKINS, 2007).

Seria também inato às crianças dar um propósito a tudo, ou seja, dizer que “as nuvens servem para chover.” (DAWKINS, 2007, p.239). Dar um propósito a tudo seria, para Dawkins, um dos empreendimentos da teologia, que atrela o pensamento infantil à concepção religiosa. Além disso, os seres humanos seriam naturalmente dualistas, isto é, possuiriam a tendência de entender o eu separado do mundo, logo propensos a separar a matéria do espírito. Apesar considerar tal comportamento como inato, se reconhece como monista, ou seja, uma pessoa que não opera esta separação. (DAWKINS, 2007).

Com tais afirmações, Dawkins conceitua a religião enquanto um subproduto, ou mesmo um parasita, de outros comportamentos, como o caso da obediência infantil. A religião organizada sob a perspectiva dos memes seria um conjunto memes, ou ideias, formando o mesmo conjunto, ou seja, um memeplexo. (DAWKINS, 2007).

No sexto capítulo, “As raízes da moralidade: por que somos bons?”, a intenção é de esfacelar algumas das premissas que entendem a religião enquanto modelo moral. O autor constrói seu discurso a partir da disparidade do comportamento cristão com a bondade apregoada à religião e sugere caminhos alternativos, de cunho darwinista e filosófico, que explicam o motivo de sermos bons. Ainda na questão da moralidade, Dawkins indica no sétimo capítulo “O livro do bem e o *zeitgeist* moral mutante” que, ainda hoje, muitas pessoas considerariam a Bíblia como código de conduta moral, e contra-argumenta que tal livro não está de acordo com a moral atual, advinda do que denomina de “*Zeitgeist* moral” (DAWKINS, 2007, p.348), espírito de uma época, fruto de transformações sociais e que determinam nossa forma de pensar e, conseqüentemente, a nossa moral. (DAWKINS, 2007).

Para Dawkins a religião teria se tornado não apenas dispendiosa, mas também maléfica para a sociedade, tema analisado no oitavo capítulo “O que a religião tem de mal? Por que ser tão hostil?”. Neste importante capítulo, Dawkins chama atenção para o fundamentalismo religioso, primeiro afirmando que sua crítica é hostil, para depois estabelecer que é composto por palavras não agressivas. (DAWKINS, 2007).

Os religiosos baseariam sua fé em um livro sagrado, algo que para Dawkins seria totalmente diferente dos parâmetros científicos. Ao admitir que a ciência possui como fundamento estabelecer uma verdade fundamentada pelas evidências, fato que não ocorreria na religião. (DAWKINS, 2007).

As formas mais perigosas de absolutismo na atualidade se transfigurariam no que ele categoriza como “teocracia americana” ou “talibã americano” e, no “mundo muçulmano” (DAWKINS, 2007, p.376). Atribui como problema essencial do fundamentalismo, a glorificação do não-questionamento que relega os indivíduos à ignorância, quando não às restrições físicas. (DAWKINS, 2007).

Haveria alguns problemas especiais em relação a esses dois grupos, como o caso da visão sobre a homossexualidade, que enquanto rechaçada nos EUA por alguns grupos específicos, em alguns países do mundo muçulmano é considerada um crime, passível de morte. Outro problema diz respeito à questão do aborto; ao observar as políticas públicas em torno deste tópico Dawkins identifica uma contradição do governo Bush que ao mesmo tempo em que veta tal prática é favorável à pena de morte. Ademais algumas ações incendiárias contra as clínicas de aborto, assim como a perseguição aos médicos que realizam o procedimento, tornam contrária a defesa da vida que é reivindicada por estes grupos. (DAWKINS, 2007).

Com esses exemplos, Dawkins procura mostrar que a religião não está preocupada com vida, mas com a manutenção de seus valores atrasados frente a uma sociedade civilizada. As expressões de fundamentalismo seriam geradas e reproduzidas graças aos esforços de religiosos na doutrinação infantil, tema que Dawkins abordará em seguida. (DAWKINS, 2007).

O penúltimo capítulo “Infância, abuso e a fuga da religião”, reforça a ideia do perigo da religião, e volta-se para a questão da criança inserida em um contexto religioso. Essa inserção forçosa da criança, que não teria poder de discernimento para tomada de decisão, além de restringir o seu acesso ao conhecimento científico, também causaria traumas psicológicos ao ensinar conceitos como o de inferno e das demais doutrinas cristãs. Desse

modo, Dawkins propõe uma nova visão quanto ao ensino religioso, não o colocando como verdade absoluta, mas sim como parte de uma cultura literária. (DAWKINS, 2007).

No último capítulo, “Uma lacuna muito necessária? ”, Richard Dawkins parte da ideia de que existe uma lacuna no âmago do indivíduo que precisa ser preenchida, entretanto, a religião não cumpriria os requisitos necessários por ser causa de preconceitos, divisões e outros malefícios. Ao compreender o fenômeno religioso como atrasado, Dawkins vê a adoção de uma postura científica com a via mais admirável. (DAWKINS, 2007).

Nesse enredo, Dawkins assemelha a necessidade de um amigo imaginário na infância com a crença em um Deus pessoal dos teístas, e convoca a necessidade dos indivíduos abandonarem a infância e encararem a maturidade, na qual Deus já não estaria presente. (DAWKINS, 2007).

Concebendo o consolo como motivo principal no qual as pessoas se apegariam à religião, Dawkins argumenta que o ateísmo não sugere uma vida deprimida e desprovida de sentido, a ciência poderia oferecer explicação, exortação, consolo e inspiração de forma muito mais completa e satisfatória do que a religião. Seria preciso alargar a visão de mundo, e conceder espaço à ciência capaz de alargar a concepção de realidade do indivíduo. (DAWKINS, 2007).

Desse modo, vemos na prelação de Dawkins além de fortes críticas à religião, os fundamentos de uma visão de mundo ateia, na qual sem a existência de um deus o ser humano abraçaria a ciência, considerada correspondente aos princípios contemporâneos. O autor, também procura afastar a carga de imoralidade frequentemente ligada ao ateísmo, ao apresentar uma proposta moral e também organizacional, de modo que os ateus que estariam “no armário” poderiam unir forças em torno de um projeto assentado em um futuro melhor do que o apregoado pelas religiões. (DAWKINS, 2007).

#### 2.2.4.1 Richard Dawkins e neoateísmo: uma prática discursiva

Até este momento apresentamos as ideias que compõem o movimento neoateu, entretanto, é necessário compreendermos como estas narrativas se encontram no discurso de Dawkins. Michel Foucault assinala que, para a compreensão de um discurso de acordo com as condições nas quais ele se apresenta, devemos entender como o documento se organiza, determina seus recortes, distribui as temáticas, elabora níveis e descreve relações. (FOUCAULT, 2008).

Tal empreendimento parece um tanto pretensioso, quando observamos a gama de possibilidades que se colocam ao olharmos para a fonte em questão. Contudo, tendo em vista que algumas temáticas ganham mais relevância para os neoateístas, inclusive para Dawkins, nos propomos a pensar em que medida as construções que opõem a religião ao ateísmo, composto de uma moralidade e um projeto de futuro, se configuram no discurso de Dawkins, tendo em vista a constelação de discursos que o cercam.

É claro, que inferir todas as condições sob os quais um discurso é formado é tarefa impossível, visto que ela pode se desdobrar quase que ao infinito. Antes de tudo, entendermos *Deus, um delírio* enquanto prática discursiva nos leva a conjecturar que não se trata de enquadrá-lo como uma mera repetição de discursos posteriores, por mais que os enunciados sejam reutilizados, eles nascem em situações completamente distintas. Tal fato faz com que nossa obra seja compreendida de acordo com as irrupções de acontecimentos que tornaram este discurso plausível no século XXI.

Os discursos são fundamentados em um número finitos de vocábulos, mas que permitem um número muito grande significados e correlações, portanto, a soma dos signos que compõem uma prática discursiva pode ser maior ou menor do que o todo. Neste sentido, cada discurso é formado pelo o que Foucault conceitua como enunciados, partes indivisíveis do discurso. (FOUCAULT, 2008).

Esses enunciados seriam preposições compostas por signos, ou seja, por elementos compostos de significados e significantes. Como exemplo, podemos destacar a ideia de Dawkins sobre o *status* do ateu; ao retomar a construção histórica de que o ateísmo estaria ligado à imoralidade, faz com este signo seja significativo em seu discurso e parte de um enunciado, pois tal signo vai ajudar a fomentar a própria reivindicação de Dawkins de uma moralidade para o ateísmo.

Desse modo, os signos, para além de assentados em uma lógica sintática, a palavra ateu, remetem a uma série de significações construídas historicamente, de forma que seu emprego faça alusão ao aspecto significativo e dê forma para o discurso presente na obra.

Com isso, os enunciados são demarcáveis por sua unidade estruturada, isto é, são pontuáveis por intermédio dos signos que se encontram em seu interior. A ligação proposta por Foucault entre enunciados e signos, supõe a justaposição ou sucessão desses elementos. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que os signos podem conferir significado ao enunciado, o enunciado estabelece um caráter significativo ao signo, vide o emprego que Dawkins atribui ao ateu, e tais relações podem encontrar-se também de tal maneira conjecturadas que essa distinção não se torna possível. Assim, a efetuação dessa relação pode

ocorrer também de maneira sobreposta, de modo a se considerar conjuntamente o aporte instrumental sobre o qual o ato se realiza. (FOUCAULT, 2008).

Dessa maneira, o enunciado comporta uma série de signos, que dizem respeito a vários domínios, que se encontram nestes enunciados. A relação entre signos e enunciado está sujeita ao vínculo entre significado e significante, o que se difere do que está dito do que está sendo enunciado e que, portanto, possui um significado:

O enunciado, mesmo se está reduzido a um sintagma nominal ("O barco!"), ou se está reduzido a um nome próprio ("Pedro!"), não tem com o que enuncia a mesma relação que o nome mantém com o que designa ou significa. O nome é um elemento linguístico que pode ocupar diferentes lugares em conjuntos gramaticais: seu sentido é definido por suas regras de utilização [...]; um nome se define por sua possibilidade de recorrência. Um enunciado existe fora de qualquer possibilidade de reaparecimento; e a relação que mantém com o que enuncia não é idêntica a um conjunto de regras de utilização. (FOUCAULT, 2008, p.100-101).

O texto pode ser pensado para além de seus empregos nominais, pois carrega consigo significados específicos, de modo que a sua reprodução não traz o mesmo. Há, portanto, uma clara diferença entre o que se enuncia, o que é dito e explicitado, e o enunciado, que se desdobra também nas colocações não ditas. O enunciado, dotado de significação, precede o que é apresentado, assim não se dirige diretamente aos sujeitos ou aos objetos singulares, diferente do que é apresentado, do que é enunciado, que possui intencionalidades evidentes. (FOUCAULT, 2008).

Ao remeter-se, mesmo que inconscientemente aos signos que vão atribuir significado aos enunciados do discurso, Dawkins agrega uma intencionalidade a este tipo de construção. A constituição de um enunciado abre caminho para que outras construções sejam feitas e que este seja usado, acrescentado ou retomado.

Ao pensarmos na primeira publicação do neoteísmo, a obra de Sam Harris, podemos inferir que a apresentação da religião como delírio coletivo, é usada e apropriada por Dawkins, que acrescenta a ideia de um acidente histórico que possibilitou seu surgimento. Aqui reside a importância de se pensar o enunciado como um empreendimento coletivo de escrita, em que vários produtores, no caso os autores considerados neoteístas, escrevem um em seguida do outro e compartilham, fazendo usos específicos, enunciados.

Tal comparação entre discursos,<sup>86</sup> torna-se possível apenas quando observamos que Harris, Dennett, Hitchens e Dawkins partilham de condições análogas de produção. São intelectuais ocidentais, estão a olhar para a religião a partir de um evento, o pós 11 de

---

<sup>86</sup> Por mais que não seja nossa intenção fazer uma análise, comparativa, mas sim entender a obra de Dawkins neste meio.

setembro, defendem uma visão desconectada do sobrenatural e das religiões tradicionais, utilizam os mesmos conceitos, escrevem em períodos muito próximos. Enfim, uma série de elementos que nos permitem compreender que compartilham certa regularidade no interior de seus enunciados.

Interessante notarmos o fato de que todos os autores neoateus pertencem a uma camada intelectualizada, ainda que escrevam voltados ao grande público.

É como se, cansados de permanecer enclausurados nos domínios da razão e da investigação empírica, alguns cientistas começassem a querer adentrar domínios antes interditos, como, por exemplo, os da moral e os da arte. Sentindo-se incomodados com o estereótipo do cientista solitário, insensível, racionalmente frio, enfiado no laboratório e distante das massas [...] (GORDON, 2011, p. 320)

Foucault explica que os enunciados estão inscritos em domínios, articulados por dependências simbólicas, que se evidenciam pela relação entre enunciado, significado e significante. Em outras palavras, as utilizações dos signos remetem a um domínio específico, quando, por exemplo, os neoateístas ao insistirem em dar prioridade à teoria da seleção natural, abarcam um fenômeno típico do domínio científico e constroem seu discurso tendo em vista o domínio da moral, dentre outros. Essas dependências simbólicas, empregadas aos discursos, são de extrema relevância na medida em que conferem valor de verdade por meio da legitimidade construída social e historicamente destes domínios.

Na constituição do enunciado contam, além das regularidades discursivas na qual se encontram as intenções do autor, a atividade consciente do escritor, assim como o jogo inconsciente exercido no processo de escrita, os enunciados tendem a recortar objetos, explicando-os de acordo com o tempo histórico e os lugares onde são articulados.

A fim de delimitarmos metodologicamente nosso objeto de estudo, optamos em entendê-lo sob a perspectiva de uma prática discursiva. Compreendemos que o discurso de Dawkins em *Deus, um delírio* faz parte de certo número de regularidades discursivas, que compartilham enunciados, ligados a domínios específicos e que recortam objetos. Ou seja, nos propomos olhar para a fonte essencialmente no que diz respeito ao enunciado que constrói um objeto, a religião, considerarmos que este enunciado é formado por significantes, advindos tanto da ideia de ateísmo, como da ideia de religião, e pensarmos as condições históricas desse tipo de discurso.

### *2.2.5 Imagens da religião e a proposta moral secular*

Harris, Dennett, Hitchens e Dawkins analisam temáticas em comum. A primeira é caracterização da religião, na qual é unânime a percepção de sua problemática tanto na sua perspectiva organizacional, como no que diz respeito à fé dos indivíduos. O problema é considerado urgente de ser resolvido ainda que alguns, como Dennett, não esclarecem o seu extermínio, por mais que encontre problemas no encanto da religião.

Harris vê especificamente a religião islâmica, como aquela que causa maiores malefícios pela ausência de pensamento humanitário e sugere que as formas “democráticas” intervenham na questão, para impedir a religião de exercer seu domínio nas esferas públicas. Hitchens, ao considerar que a religião envenena tudo, não está apenas preocupado com suas expressões públicas, mas também no modo como elas interferem na vida particular dos indivíduos. Dawkins, por sua vez, vê a religião como principal causa de conflitos e confia à ciência e sua inspiração um modelo alternativo ao pensamento religioso.

Podemos afirmar que tais autores formalizam visões em torno da religião, agregam valores e conceitos, percebendo-a como elemento totalmente dessacralizado e construído pelo homem. Bruno Latour identifica no homem moderno, um movimento de acusação aos outros por fabricarem seus ídolos com próprias mãos. Na concepção dos modernos, o fato de haver tal construção, que depois exercerá um poder de dominação, é assimilado a uma crença ingênua que deve ser eliminada. (LATOURE, 2012).

Ora, esses autores avaliam que as sociedades estariam repletas dessas crenças ingênuas, principalmente no caso dos Estados Unidos e do mundo islâmico. Ao acusarem esta ingenuidade, os neoteístas retiram o valor de verdade destes âmbitos por considerarem apenas abstrações que não possuem contato com a realidade.

O que incomodaria estes homens modernos seria a fabricação de divindades, que separam o crer e o saber. (LATOURE, 2012). Quando Dawkins rebate a crítica de que ele seria fundamentalista, o biólogo se defende apontando que nada fará com que o crente mude de ideia, já que “o verdadeiro cientista, por mais apaixonadamente que ‘acredite’ na evolução, sabe exatamente o que é necessário para fazê-lo mudar de opinião: evidências.” (DAWKINS, 2007, p.17-18).

Aconteceria algo semelhante na narrativa de Hitchens, ao sustentar não existir motivo legítimo para que a fé seja vista como verdade: “Agora que o monopólio da religião foi quebrado, está ao alcance de qualquer ser humano ver que estas evidências e provas [com relação à fé religiosa] como as invenções pusilânimes que são.” (HITCHENS, 2007, p.58).

A desconsideração de Harris à religião também ocorre de forma semelhante, quando defende não haver como elencar a fé como legítima, porque qualquer fato, para ser considerado verdadeiro, deve-se basear em evidências. (HARRIS, 2004). Ao crer é atribuída uma concepção arcaica, concebida na modernidade como uma construção que exerce poder sobre a vida das pessoas. Trata-se de uma construção moderna, a qual estabelece critérios para definir o que é verídico ou não.

Esta ação do homem moderno em direção às crenças, especialmente religiosas, é conceituado por Latour como atitude anti-fetichista:

É aquele que acusa um *outro* de ser fetichista. Qual é o conteúdo desta denúncia? O fetichismo, segundo acusação estaria enganado sobre a *origem* da força. Ele fabricou o ídolo com suas mãos, com o seu próprio trabalho humano, suas próprias fantasias humanas, mas ele atribui este trabalho, estas fantasias, estas forças ao próprio objeto fabricado. (LATOURE, 2012, p.26)

A função do anti-fetichista seria a de acusar que o outro fabrica seu objeto de adoração e também mostrar todas as coisas como inerentes ao sujeito, sem a existência de outros agentes para interferirem nas estruturas humanas. Assim, o homem moderno pretende transformar o criador em criatura, tomando para a si sua autonomia, fazendo parte de um processo de reconciliação consigo mesmo. (LATOURE, 2012).

Dawkins ilustra bem tal inclinação moderna quando, ao propor pensar um mundo dentro dos limites da materialidade, atribui à ciência o cargo de recuperar essa autonomia humana e trazer o que antes se encontraria envolto no obscurantismo religioso para o indivíduo, por sua vez, rejeitar os deuses e basear-se nas construções humanas, pois por meio do mundo natural, seria possível advir todo o tipo de sentimento e emoções. (DAWKINS, 2007).

No entanto, Latour argumenta que esta retomada do sujeito no desejo de autonomia diante de suas divindades, ganha corpo social, ou seja, não permanecem somente no âmbito individual e a partir do momento que se apresentam a uma coletividade, adquirem também uma corporeidade e certa autonomia. Isto quer dizer, que tal autonomia adquirida, em algum momento vai tornar-se determinadora de ações, a ocasionara inversão da inversão, ou seja, ao destruir os ídolos fabricados e colocar o sujeito enquanto agente atuante há uma transferência de força, pois agora o aspecto determinador vai passar a ser a sociedade e suas estruturas criadas para compreender as realidades existentes. (LATOURE, 2012).

Frequentemente, os neoteístas clamam para que se abarque a razão, a ciência e o darwinismo como princípios norteadores, nos quais a verdade seria catalisada a partir destes

domínios. Neste sentido, Latour identifica dois polos na constituição de crenças do homem moderno: o primeiro diz respeito a um olhar centrado no sujeito, em que os objetos-encantados, por terem sido construídos pelas mãos humanas, ganham um teor pejorativo, uma vez que quando este indivíduo olha para outra realidade a qual pretende a ser superior.

Porém, quando ocorre a inversão da origem da força, observamos a criação de estruturas determinadoras dentro da própria sociedade, que apesar de ser produto da fabricação humana, o polo de visão se transfere para uma concepção de objeto-feito, ou seja, objeto, também criado por mãos humanas, mas com o aval fornecido pela ciência, e mais uma vez o ator humano livre prende-se às novas crenças tornando-se ator humano determinado. (LATOURE, 2012).

Interessante notar essa inversão da origem da força em Dawkins, Harris e Hitchens, na produção de seus discursos, que acontece da seguinte forma: ao considerarem a crença sobrenatural um delírio, denunciam os deuses enquanto criação mental, que infringe ao sujeito a sua responsabilidade. Quando estão a falar de religião, o foco central é sujeito, ou seja, não existe nada que não seja fabricado pelo sujeito. Quando, olham para o seu próprio fetiche, o polo de visão muda e passa a usar a ciência, mais especificamente o poder da evidência, como aval para se legitimar frente ao discurso religioso.

Assim, essa ciência se transforma, por meio do que se considera uma evidência, em objeto dessacralizado para, em seguida, sacralizar-se, passar a ser o novo determinante de verdades. Quando Dawkins promove a derrubada das crenças sobrenaturais, o faz com o objetivo de dessacralizar um mundo rodeado de divindades, mas ao criar um novo objeto de adoração, a ciência, que se pretende livre das amarras que pensamento religioso colocaria, cria um novo objeto sacralizado. (LATOURE, 2012).

A ciência seria embasada por um denominador mais estável que é evidência, ou seja, o conhecimento por si mesmo não é um elemento estático, é alimentado pelas novas descobertas, que por sua vez, para serem incluídas dentro de um espaço científico, devem passar pelas prerrogativas da evidência. Assim, ao livrar-se dos deuses enquanto um determinante das realidades humanas, os neoteístas se prendem a provas científicas como novas determinadoras.

Tal cenário aproxima fato e fetiche, construção e verdade, ou seja, a realidade seja ela construída em laboratórios ou na fabricação de deuses, estaria englobada no que Latour conceitua como fe(i)tiche. (LATOURE, 2012).

Outro aspecto que nos permite definir um anti-fetichista e ao mesmo tempo entendermos a configuração do que seria um fe(i)tiche, segundo Latour (2012), seriam os

termos construtivismo e realismo. Ao fomentar a crítica em relação aos fabricantes de fetiches, o homem moderno coloca em oposição, no plano do discurso, construção e realidade, e dessa forma enquanto a construção, pelo fato de ser artefato humano, remeteria à ficção e, portanto, não-verdade, a realidade seria o fato, que acredita-se não ter a intervenção humana.

No entanto, ao nos atentarmos para a prática, construção e realidade tornam-se sinônimos, pois fora disso não existe produção de conhecimento. Assim, o homem moderno ao pretender livrar-se dos deuses nada mais faz do que seguir um discurso teórico em que realidade e construção estão em planos completamente opostos. (LATOURE, 2012).

O discurso dos modernos parte, segundo Latour, dessa separação entre construção e verdade, entendendo como realidade quadros que ninguém construiu e deste ponto de vista, em tese, o discurso moderno ganharia ares de quase a-humanidade, pois ao nega a construção enquanto verdade e estabelece padrões inatingíveis no que diz respeito a ela.

Ressaltamos que a dinâmica proposta por Latour (2012) apresenta como pressupostos dois tipos de denúncias: a primeira é mais evidenciada que se refere aos modernos ao rejeitarem as divindades, a segunda sugere uma reflexão maior que percebe esses mesmos modernos enquanto criadores de outros fetiches transformados em sujeitos determinados num passo seguinte e, nesse processo, construção e realidade ganhariam um distanciamento, na teoria e uma aproximação, na prática.

Os autores neoateístas compreendem que a ciência também faz parte de uma construção humana, no entanto há um aspecto que permitem distanciar discurso e prática, ou seja, olhar para religião e ciência, como construídas com valores desiguais. A ciência e religião ao serem tomadas sob panoramas diferentes, além das incursões inconscientes nas construções referidas a esses domínios, estabelecem a importância que estes assuntos ganham no período em que escrevem principalmente ao falarem de religião.

Na composição do fe(i)tiche entrariam em cena duas premissas, que vistas de uma forma superficial parecem opostos, no entanto ao serem analisadas de forma mais profunda fazem parte do mais essencial ao fe(i)tiche moderno; a prerrogativa da destruição dos elementos considerados arcaicos e as estruturas não desfalecem completamente. Dessa maneira, existiria uma conjuntura que permite a esses dois quadros serem destruídos e reconstruídos: “Se eles tivessem sido realmente destruídos, ninguém, em parte alguma, não poderia mais agir. Mas se eles não tivessem sido destruídos por um sólido golpe de martelo, os modernos não se distinguiriam radicalmente dos outros.” (LATOURE, 2012, p.60).

Neste sentido há uma separação bem demarcada da teoria e da prática. Na teoria deve-se escolher entre fatos e fetiches, categorizando e os separando veementemente e, na prática

se constituem os “fe(i)tiches”, nos quais construção e realidade são aproximados no intuito de dar uma eficácia ao mesmo, e cria um ambiente independente no qual a ciência pode inovar-se acreditando estar longe da interferência dos fetiches. Neste plano não existe uma distinção clara, assim, construção e realidade podem operar em conjunto livremente.

Dessa maneira, existe uma dupla vantagem no fato de que no plano teórico é necessário que a ciência se legitime enquanto uma produtora de verdades, livre da interferência dos mitos e de uma construção humana, tida como verdadeira e na prática a ciência pode se utilizar do aparato da construção de realidades, sem que isso ganhe uma conotação negativa. Interessante observar na configuração do fe(i)tiche moderno que, ao mesmo tempo em que há uma clara separação entre teoria e prática, uma oferece suporte a outra na medida em que a teoria fundamenta o discurso científico e a prática permite que ela funcione, impregnada de destruições, reconstruções e apropriações. (LATOUR, 2012).

A configuração do dispositivo do fe(i)tiche moderno, segundo Latour, seria orientada por três principais fatores: o da quebra, do passe e o da restauração. Para compreendermos o fenômeno da quebra é preciso nos ater ao movimento de legitimação que a ciência tem de passar, dessa maneira a distinção entre fatos e fetiches se torna fundamental, pois há o rompimento com um conjunto de elementos com a pretensão de se instalar o que seria novo. (LATOUR, 2012).

Com isso abre-se espaço para a configuração do passe, momento em que a ciência adquire a função de produtora de verdades construídas e essa construção estabelece uma ligação, para fins práticos, com aqueles aspectos que se acreditavam derrubados, formatando o que seria uma realidade produzida por métodos de verificação atualizados. Dessa forma, com a constituição de nova realidade entra em cena a restauração, em que novamente tem de se recorrer ao processo de destruição daquela verdade fundamentada anteriormente. (LATOUR, 2012).

A dinâmica proposta por Latour pode ser identificada nos autores neoateístas, que se criticam a religião, mas ao mesmo tempo se reportam a outra construção humana: a ciência. Poderíamos dizer o mesmo com relação ao ateísmo? Estes autores que apresentam condições moralidade apegam-se a um projeto ateu?

Cimino e Smith (2011) afirmam que o movimento neoateísta toma como arcabouço a ciência para promover seu ateísmo. Franco (2014), em linha semelhante, defende que Richard Dawkins, Harris, Dennett e Hitchens ressignificam a ciência a fim de sustentar os argumentos que dão vazão à proposta atéia. Contudo, Franco demonstra que a ciência aclamada por

Dawkins, enquanto fundamentada, não se apresenta de tal forma na preleção de seus pares biólogos, ao ponto de defender que a ciência é um estandarte do ateísmo.

Fuller argumenta que o darwinismo tem sido a principal arma dos neoateístas, para garantir uma visão de mundo considerada elevada e respeitável. Isto é evidente em Dawkins, quando o biólogo atribui à seleção natural o papel de conscientizadora, ou quando Hitchens aponta que a seleção natural poderia excluir as concepções criacionistas ou o *design* inteligente. Também afirma que a utilização da ciência, mais especificamente do darwinismo, constitui-se como uma tentativa de legitimar-se frente ao teísmo. Na busca de desvincular-se do estigma de desorganização, os neoateus tomam o mundo natural, e as explicações apontadas por Darwin, como seus, criando uma oposição entre o teísmo e, conseqüentemente, com o criacionismo:

Na verdade, Darwin deu aos ateus razões para acreditar que, aos menos em princípio, há um durável senso de ordem que pode crescer da desordem. Isto quer dizer que os ateus podem reorientar suas atitudes com relação aos teístas. Ao invés de presumir que os teístas estavam iludidos em pensar que existe qualquer ordem na natureza, os ateus poderiam agora contar com um relativo senso de ordem, que nós percebemos na natureza em termos de processos normais estaticamente embasados. [...] Assim, o ateísmo torna-se justificável no discurso público acerca da ordem na natureza, apesar da presunção contínua do status do teísmo nesta discussão.<sup>87</sup> (FULLER, 2011, p.66)

A ciência neste sentido é operada como mecanismo de legitimação, como forma de recuperação moral do movimento. A relação entre ateísmo e moralidade pode ser vista nos autores que inauguram o neoateísmo.

A partir dessas constatações poderíamos levantar algumas questões: quais seriam as condições históricas para que esses ateus precisassem clamar por espaço, clamando por domínios para garantir sua legitimidade moral? Além disso, quais seriam os motivos para desvincular a moral da religião?

---

<sup>87</sup>In effect, Darwin gave Atheists reasons for believing that, at least in principle, a durable sense of order could indeed arise from disorder. This meant that Atheists could re-orient their attitude towards theists. Instead of presuming that theists were deluded in thinking that there was any order at all in nature, Atheists could now account for the relative sense of order that we perceive in nature in terms of normal statistically based processes. [...] Thus, Atheism came to be justifiable in the public discourse about order in nature, despite the continuing presumptive status of theism in the discussion. (FULLER, 2011, p.66)

### 2.2.5.1 Moralidade, religião e o novo ateísmo

Os autores neoateístas deram uma grande importância aos eventos do 11 de setembro, considerando-o como manifestação marcante do malefício da religião. Se olharmos para o conteúdo dos livros, podemos perceber que a narrativa ganha espaço, de uma forma ou de outra em seus discursos. A percepção de que a religião seria a principal causadora de episódios de violência de grandes proporções é consenso entre todos os autores analisados.

Também notamos que os anos que se seguem ao ataque também são marcados por medos, desconfianças e percepções. Poucas semanas após os atentados, a mídia mundial discutia largamente sobre terrorismo, quando chegaram as primeiras notícias sobre os supostos ataques terroristas, desta vez por meio de armas químicas, como o antraz. (DOUGALL; HAYWARD; et al, 2005)

A divulgação de que cartas que continham o elemento químico nocivo à saúde humana, foram enviadas aos diversos segmentos midiáticos aos setores do governo estadunidense, causou uma discussão considerável sobre o bioterrorismo. Além disso, pesquisadores apontam que as crescentes exposições destas pautas na mídia contribuíram por aumentar o nível de aflição e prejuízo psicológico nos indivíduos entrevistados. Na pesquisa, os autores perguntavam aos entrevistados como eles tiveram conhecimento sobre o antraz e seus perigos. A maioria relatou que somente após o episódio envolvendo as cartas é que tiveram conhecimento da substância, principalmente por intermédio da cobertura midiática, assistindo, lendo ou ouvindo comentários sobre o acontecido. (DOUGALL et al., 2005).

Foi apontado que mesmo as pessoas que não tiveram contato direto com os ataques terroristas ou que não conheciam ninguém relacionado a eles, sofreram episódios de aflição e pensamentos intrusivos. Em um contexto de pós-atentados, no qual imagens de pessoas caindo ou pulando das torres gêmeas, prédios em chamas, se mostraram forte componente para que indivíduos, mesmo sem um histórico de disfunções psicológicas, ficassem sujeitos a traumas e sentimentos de vulnerabilidade. (DOUGALL et al., 2005).

As ações consideradas terroristas não são novidades no território americano. Em 1998 o então presidente Bill Clinton estabeleceu um maior rigor nas forças de segurança nacional a fim de conter o terrorismo, já naquele período a preocupação era que os terroristas estivessem em posse de armas de destruição em massa, gases letais ou mesmos vírus de computador. Algo parecido, no entanto, com menores dimensões aconteceu no World Trade Center em 1993, quando um carro-bomba foi detonado aos pés dos edifícios. (CARTER et al., 1998).

Neste período, os atos terroristas tinham duas classificações: o terrorismo doméstico, que dizia respeito às atitudes terroristas de cidadãos estadunidenses, sem ligações com forças estrangeiras e o terrorismo internacional, que se referia aos indivíduos de origem estrangeira, capazes de perturbar a segurança nacional. Em geral em 1999 o terrorismo era definido como:

[...] O uso ilegal da força e violência contra pessoas ou propriedades para intimidar ou coagir um governo, a população civil, ou qualquer outro segmento, no apoio de objetivos políticos ou sociais.<sup>88</sup> (28 C.F.R. Section 0.85 apud FEDERAL BUREAU OF INVESTIGATION, 1999).

Após os ataques de 2001, ainda que a definição de terrorismo não sofresse mudanças, podemos observar que as medidas de precaução e divulgação de denúncias foram colocadas em maior evidência:

As iniciativas do FBI contra o terrorismo desde os ataques de 11/09 têm focado na prevenção de ataques futuros através do recolhimento, análise e disseminação oportuna de informação, a facilitação de compartilhamento apropriado de relatos ligados a terroristas entre os parceiros federais, estaduais e locais e no avanço da aplicação das parcerias de inteligência e lei ao redor do mundo.<sup>89</sup>

No relatório oficial do FBI constam uma série de atentados considerados terroristas do ano de 2002 até 2005, considerando tanto terrorismo doméstico quanto o internacional. Para nossos propósitos listaremos apenas alguns daqueles com motivação religiosa<sup>90</sup>:

- Em julho de 2002 um homem chamado Hesham Mohamed Ali efetuou disparos à esmo com arma de fogo no Aeroporto Internacional de Los Angeles. De acordo com o FBI, investigações posteriores indicaram que o indivíduo tinha motivações religiosas.
- Em agosto de 2002, Robert Goldstein foi flagrado portando explosivos e armas de fogo, segundo o FBI sua intenção era atacar o Centro Islâmico do Condado

---

<sup>88</sup> [...] the unlawful use of force and violence against persons or property to intimidate or coerce a government, the civilian population, or any segment thereof, in furtherance of political or social objectives. (28 C.F.R. Section 0.85 apud FEDERAL BUREAU OF INVESTIGATION, 1999)

<sup>89</sup>FBI counterterrorism initiatives since the 9/11 terrorist attack have focused on preventing future attacks through the timely gathering, analysis, and dissemination of information; the facilitation of appropriate sharing of terrorism-related information between federal, state, and local partners; and the advancement of intelligence and law partnerships world wide Extraído de: <https://www.fbi.gov/stats-services/publications/terrorism-2002-2005> Acesso em: 28/08/2016

<sup>90</sup>O relatório oficial e completo do ano de 2002 à 2005 do FBI consta em: <https://www.fbi.gov/stats-services/publications/terrorism-2002-2005> Acesso em:28/08/2016

de Pinellas, como forma de retaliação aos atentados suicidas palestinos em Israel.

- Em outubro de 2002 dois homens bombas destruíram uma casa noturna em Bali na Indonésia, eles seriam membros da organização terrorista *Jemaah Islamiya*, ligada à *Al Qaeda*.
- Em maio de 2003 pessoas ligadas a *Al Qaeda* implantaram carros bombas na frente de três complexos residenciais na Arábia Saudita, matando 35 pessoas.
- Agosto de 2003 um carro explodiu na frente de um Hotel na Indonésia, o grupo que teria sido responsável é o *Jemaah Islamiya*.
- Em novembro de 2003 Stephen John Jordi foi preso por planejar ataques em clínicas de aborto em Miami, o indivíduo era ligado ao *Army of God*.
- Entre maio e dezembro do ano de 2004 uma série de ataques foram registrados na Península Arábica comandados pela *Al Qaeda*.
- Em fevereiro de 2004, três homens foram presos acusados de fornecer armamentos para o regime Talibã.
- Em junho também de 2004, o cidadão naturalizado estadunidense Mohammed Junaid Babar foi acusado de fornecer informações que ajudariam na implementação de bombas em bares, estações de trem e restaurantes no Reino Unido.
- Em Julho de 2005 houve uma série de atentados coordenados em estações de transporte londrino, feitos por quatro homens-bombas cidadãos ingleses.<sup>91</sup>

A insurgência desses ataques entendidos como terroristas com motivações religiosas produzem imagens para os indivíduos sobre o papel da religião e como ela se manifesta na vida pública. Sendo assim, a formulação de uma moral desligada do sentido religioso, constantemente vivenciado por meio das divulgações midiáticas, tornou-se possível neste período. No entanto, em que medida isto confere possibilidade e espaço para que os neoateus promulguem suas ideias?

A imagem da religião, ainda recebeu duros golpes com a divulgação dos casos de pedofilia e corrupção financeira na Igreja Católica. (GENARO; BENATTE, 2015). O escândalo envolvendo casos de pedofilia eclodiu em 2002, quando o jornal *Boston Globe*

---

<sup>91</sup>O relatório oficial e completo do ano de 2002 à 2005 do FBI consta em: <https://www.fbi.gov/stats-services/publications/terrorism-2002-2005> Acesso em:28/08/2016

divulgou uma matéria<sup>92</sup>acusando o então Arcebispo de Boston de pedofilia. Outros casos nos Estados Unidos, na Irlanda, na Holanda, no México, na Venezuela e no Brasil, passaram a ser divulgados sistematicamente até 2013 (GENARO; BENATTE, 2015). Apesar disso, a percepção da existência da prática da pedofilia por parte dos clérigos já era conhecida desde década de 1960:

Reduzindo os casos de pedofilia que desde a década de 1960 vinham sendo notados em diferentes regiões do mundo ao “nível da linguagem”, controlando sua “circulação no discurso” e na fala de proeminentes lideranças católicas membros do alto clero e, finalmente, banindo-o das “coisas ditas”, erigiu-se entre o Estado do Vaticano e suas inúmeras filiais e territorialidades, uma cultura do silêncio documentalmente orientada. (GENARO; BENATTE, 2015, p.28)

Genaro e Benatte chamam atenção para o silêncio da Igreja no que diz respeito à pedofilia, algo que passou ser de domínio do grande público apenas por intermédio da imprensa do século XXI. Constantes discussões e pressões da imprensa internacional, por forças jurídicas e pelas vítimas de abuso, fizeram com que o papa Bento XVI (2005-2013) tomasse um posicionamento, algo que só se concretizou em 2010 por intermédio de uma carta pastoral. (GENARO; BENATTE, 2015).

Algumas expressões ligadas ao fenômeno religioso, marcados por manifestações públicas relevantes, como é o caso das expressões terroristas e dos casos de pedofilia, apresentam-se como vias pelas quais a religião, em geral, seja entendida como falida no aspecto moral. A noção de ordem moral instaurada pela religião é pontuada por Peter Baelz: “A religião pode exercer uma função coordenada e integrada ao manter ante os olhos dos homens a visão de uma ordem universal última na qual as necessidades do indivíduo e as necessidades da humanidade foram harmonizadas.”<sup>93</sup> (BAELZ, 1977, p.65).

A proposta das religiões tradicionais em estabelecer um projeto de ordem moral contrasta com a percepção secular, mantenedora do argumento de que a moral religiosa, na verdade, foi responsável pelas maiores atrocidades humanas cometidas na história, pontuando a história religiosa como narrativa e crueldade e corrupção moral. (BAELZ, 1977).

Buscando separar-se da concepção religiosa, muitos secularistas tendem a pensar que a moral não é privilégio de um campo. Visto que para estes os interditos ou sanções religiosas, que objetivariam criar uma ordem moral, na prática se mostrariam produtoras de crueldade e

---

<sup>92</sup>Matéria completa em: <http://www.bostonglobe.com/news/special-reports/2002/01/06/church-allowed-abuse-priest-for-years/cSHfGkTlrAT25qKGvBuDnM/story.html> Acesso: 30/08/2016

<sup>93</sup>Religion might exercise a co-ordinating and integrating function by holding before men’s eyes the vision of an ultimate universal order in which the needs of the individual and the needs of humanity were harmonized. (BAELZ, 1977, p.65)

opressão, além de criar uma visão egoísta do mundo no qual as ações dos religiosos seriam orientadas para a salvação individual, na qual o amor ao próximo seria apenas uma determinação divina. (BAELZ, 1977).

Existem algumas divergências entre o que seria a moral religiosa, especialmente a cristã, e o pensamento secular se mostram visíveis na questão da moralidade. A moralidade não é apreendida como algo inerente ao metafísico, mas como um produto humano, para fins humanos. É compreensível aqui que o indivíduo, ao buscar as bases seculares, reivindique uma autonomia para sua atuação moral.

Diante dos episódios que apresentamos e que, de certo modo, tocam no monopólio moral das religiões institucionais, podemos dizer que o século XXI tornou-se um momento profícuo para a proposta de um ateísmo moral, diferente daquela empregada historicamente de imoralidade. Isso não quer dizer que exista um projeto moral ateu hegemônico em pleno curso, não quando refletimos acerca da ideia de ateísmo em cada um dos autores.

À primeira vista, podemos ver algumas discordâncias dos autores neste quesito. Hitchens discorda claramente de Dawkins e Dennett, que insistem em aludir a si mesmos como *brights*. O termo ganhou maior profusão quando Richard Dawkins, em um artigo de junho de 2003 para o *The Guardian*<sup>94</sup>, defendeu o uso da palavra para categorizar as pessoas que não compartilham de crenças sobrenaturais e conservam uma visão naturalista do mundo. A imputação de um termo que designe este grupo mostra-se relevante para Dawkins, pois ajudaria a criar uma consciência de grupo, assim como teria acontecido ao movimento gay:

Um triunfo da criação na consciência se mostra na adoção homossexual da palavra "gay". Eu costumava lamentar a perda [da palavra] gay em seu verdadeiro sentido. Mas sobre o lado "bright" (espere um minuto...), gay inspirou um novo imitador, que é o clímax deste artigo. Gay é sucinto, "para cima", positivo: uma palavra "up", na qual homossexual é uma palavra "para baixo", e "queer", bicha e "poofah" são insultos. Aqueles de nós que não subscrevem a nenhuma religião, aqueles de nós que possuem uma visão natural do universo, ao invés de sobrenatural; aqueles que regozijam-se pelo real e desprezam o falso conforto do irreal, nós precisamos de uma palavra própria, uma palavra como "gay".<sup>95</sup>

Em 12 de julho de 2003, Daniel Dennett publicou um artigo no *The New York times*<sup>96</sup>, defendendo a visão naturalista desligada da crença sobrenatural. Sustentando o uso da palavra

<sup>94</sup>Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2003/jun/21/society.richarddawkins> Acesso: 30/08/2016

<sup>95</sup>A triumph of consciousness-raising has been the homosexual hijacking of the word "gay". I used to mourn the loss of gay in [...] its true sense. But on the bright side (wait for it) gay has inspired a new imitator, which is the climax of this article. Gay is succinct, uplifting, positive: an "up" word, where homosexual is a down word, and queer, faggot and poofah are insults. Those of us who subscribe to no religion; those of us whose view of the universe is natural rather than supernatural; those of us who rejoice in the real and scorn the false comfort of the unreal, we need a word of our own, a word like "gay".

<sup>96</sup>Disponível em: <http://www.nytimes.com/2003/07/12/opinion/the-bright-stuff.html> Acesso:30/08/2016

*bright* como forma de organização para facilitar a visibilidade do grupo em uma sociedade civil. Com isso, o filósofo justifica a cunhagem do termo:

Se você é um “bright”, o que você pode fazer? Primeiro, nós podemos ser uma força poderosa na vida política americana se simplesmente nos identificarmos. (os brights fundadores mantêm um website no qual você pode participar) Eu entendo, contudo, que enquanto sair do armário foi fácil para um acadêmico como eu – ou meu colega Richard Dawkins, que levantou uma questão semelhante na Inglaterra – em algumas partes do país admitir que você é um bright pode levar à uma calamidade social. Então, por favor: não saia do armário.<sup>97</sup>

Em suas obras, Dawkins e Dennett fazem menção à palavra. Enquanto Dennett usa como um modo de se identificar, Dawkins a referencia de um modo um tanto peculiar. Há uma iniciativa estadunidense que mantém um *website* chamado *The Brights*<sup>98</sup> sustentando exatamente o que Dawkins e Dennett defendiam em seus artigos de 2003. Em *Deus, um delírio*, o autor vê com ressalvas a eficácia do termo:

Inscrevi-me nos Brilhantes [*Brights*], em parte porque estava genuinamente curioso de saber se a palavra conseguirá ou não se memeticamente absorvida pela língua. Não sei, e gostaria de saber, se a transformação de “gay” foi deliberadamente fabricada ou se ela simplesmente aconteceu. A campanha dos Brilhantes enfrentou turbulências logo de cara, ao ser alvo de ateus furiosos por parte de alguns ateus, petrificados pelo medo de ser chamados de “arrogantes”. O movimento do Orgulho Gay, felizmente, não sofre dessa falsa modéstia, e talvez por isso é que tenho sido bem-sucedido. (DAWKINS, 2007, p.430-431)

Harris, em um artigo posterior em seu *blog*<sup>99</sup>, como Dennett, Hitchens e Dawkins, defende a necessidade em espalhar a razão e o conhecimento científico, mas vê problemas em qualquer qualificativo para fins de conscientização.

Harris aponta que os termos neoteístas ou ateístas militantes são formas de caracterizar grupo sem antes conhecer seus argumentos. Diferente de Hitchens e Dawkins, Harris admite que nem todas as religiões são extremistas, como os tipos de religiosidades que prezam pela meditação. Ademais, Harris entende que enquanto seus pares se preocuparem em valer-se da denominação de ateus o debate sobre fé e razão, religião e ciência, ficaria em segundo plano, pelo peso marginal que a palavra carregaria.

---

<sup>97</sup>If you're a bright, what can you do? First, we can be a powerful force in American political life if we simply identify ourselves. (The founding brights maintain a Web site on which you can stand up and be counted.) I appreciate, however, that while coming out of the closet was easy for an academic like me – or for my colleague Richard Dawkins, who has issued a similar call in England – in some parts of the country admitting you're a bright could lead to social calamity. Soplease: no "outing."

<sup>98</sup>Disponível em: <http://www.the-brights.net/> Acesso: 30/08/2016. Neste site há a possibilidade de filiação de para se tornar um *bright*.

<sup>99</sup><https://www.samharris.org/blog/item/the-problem-with-atheism> Acesso: 31/08/2016.

Harris acrescenta que o movimento não deveria ser definido por seu antagonista, o teísmo. Definir-se como ateu, faria com que as pessoas repetissem os mesmos contra-argumentos, o que manteria a ignorância e não levaria a lugar algum em torno de conquista das pautas seculares. A luta, neste sentido, seria em torno da divulgação dos princípios racionais, da busca por evidências e da autonomia do indivíduo. Portanto, amor e curiosidade seriam aspectos mais que suficientes para compor a forma dos não-teístas.

Colocar-se como um grupo distinto detentor da verdade seria a arma dos extremistas religiosos e isso não deveria perdurar entre os secularistas. A partir disso, Harris se contrapõe à designação de termos que definam o movimento, resumidamente porque eles não traduzem uma eficácia real.

Enfim, procuramos mostrar o que se designa como neoteísmo, compreendendo as obras como principais percussoras, pois não é um movimento homogêneo, mas ainda sim conserva a ideia de que a religião perdeu o crédito moral na sociedade. Tal caracterização da religião é apenas possível a partir do momento em que os indivíduos, não apenas os autores das obras são constantemente bombardeados por informações e imagens acerca da religião, que por vezes, podem causar uma reflexão moral.

As instituições e as demandas dos indivíduos cumprem um papel essencial nesta equação. Se as práticas em torno da religião são constantemente vinculadas como malélicas, qual seria o papel dos intelectuais, que já não se restringem à pesquisa científica, mas querem constituir modelos morais?

Estes intelectuais “cansados de permanecer enclausurados no domínio da razão” (GORDON, 2011, p.320) formulam ao mesmo tempo concepções acerca do fenômeno religioso, ainda tentando articular-se frente à sociedade próprias ideias, que se aproximam da envergadura ateia. Compreender como isto se organiza é apreender o conjunto de práticas sociais que dão espaço à profusão e ajustamento das ideias.

Uma formalidade das práticas, é compreender como as instituições em suas formulações para a ordem social se vinculam ao mundo prático, que nem sempre obedecem às diretrizes institucionais, elas obedeceriam a outras trajetórias, se manifestam a partir de categorias mutáveis. (CERTEAU, 1982).

Um ponto que gostaríamos de destacar é como a religião e o ateísmo são pensados nas práticas cotidianas e como isto reverbera nos discursos dos neoteus. Mapear as práticas, as ideias que são fabricadas e torno destes dois conceitos é tarefa extensa e complicada, pois há de se considerar uma vasta gama de discursos de indivíduos das mais diversas classes sociais e trajetórias. Contudo, talvez possamos por meio de indícios e preocupações do movimento

neoteísta em se auto-afirmar e deslegitimar a religião, ao menos perceber os temas que estes discursos transpassam e se articulam às plataformas práticas sob as quais se realizam.

A preocupação do movimento em discutir o ateísmo, ou os vocábulos que melhor se ajustam ao movimento, não diz apenas ao modo como estes indivíduos querem ser lidos, mas também as possibilidades da efetivação do discurso em seu lugar social.

Cimino e Smith chamam atenção para como os ateus e secularistas interpretam suas descrenças e como essas serão assimiladas em círculos sociais. Os autores concluem que, por mais que haja um sentimento de grupo, o que permanece é o sentimento de marginalização. (CIMINO; SMITH, 2011).

Em extensa pesquisa sobre a presença de preconceitos relacionados aos ateus, Margaret Downey nos traz alguns relatos e episódios de hostilidade na mídia, no trabalho, nos ambientes educacionais, na política dentre outros espaços. Um dos relatos, do dia 8 de novembro de 2001 diz o seguinte: “O Presidente George W. Bush disse: ‘Aqueles que celebram o assassinato de homens, mulheres e crianças inocentes não têm religião.’”<sup>100</sup>(ANÔNIMO apud DOWNEY, 2011, p. 15).

A percepção de marginalização dos ateus é, portanto, uma visão especialmente comum nos EUA. Isso pode ser notado também na esfera pública, na política e nas declarações de George H. W. Bush (1989-1993) que em 1987 disse: “Não sei se ateus deviam ser considerados cidadãos, nem ser considerados patriotas. Esta é uma nação regida por Deus.” (BUSH apud DAWKINS, 2007).

Se o ateísmo sofre preconceito na sociedade estadunidense, considerando que os autores escrevem pensando neste público, a apreensão da prática discursiva em torno do ateísmo é essencial para os neoteístas. Essencialmente no que se refere à tentativa de desligar a noção de imoralidade do ateísmo, por meio da conscientização dos cidadãos não-crentes e criar uma consciência de grupo vinculada aos princípios morais compartilhados.

A escrita por parte de integrantes da camada intelectual, neste sentido, formaliza as práticas em torno das visões sobre os ateus. Parte do que Michel Certeau categoriza como marca, ou seja, o signo sob o qual o adjetivo ateu é entendido na sociedade e, a partir destes signos é possível que os neoteístas articulem suas visões em torno do ateísmo em face à religião. Não se trata de mera negação filosófica, são representações de grupos humanos,

---

<sup>100</sup>“President George W. Bush said, ‘Those who celebrate the murder of innocent men, women, and children have no religion.’” (ANÔNIMO apud DOWNEY, 2011, p. 15)

historicamente localizados que buscam por representatividade e estabelecem visões mundo, como veremos na próxima parte desta dissertação.

### 3 DEUS, UM DELÍRIO? A MILITÂNCIA E O "PROBLEMA" DA RELIGIÃO EM RICHARD DAWKINS

#### 3.1 Richard Dawkins, ateísmo, século XXI

Dizer o outro é enunciá-lo como diferente, como bem observou François Hartog. Neste tópico tentamos perceber como Richard Dawkins instaura modelos de ateu e ateísmo, em contraposição à ideia de religião. A diferença se torna interessante quando percebida em um mesmo quadro de referências e permitem um sistema de enunciação que “a partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas que falam, sobretudo do outro.” (HARTOG, 1999, p. 229) sem, todavia, deixar de falar de ‘si’.

Norbert Elias e John Scotson ao analisarem as relações entre grupos humanos e como se fundamentam as estruturas ideológicas de detenção de poder e marginalidade procuram entender como um grupo se entende como estabelecido e relega ao outro a designação de marginalizado, ou seja, de *outsider*, bem como aparece articulada a noção de boa sociedade por parte dos estabelecidos:

Um establishment é um grupo que se autopercebe e que é reconhecido como uma “boa sociedade”, mais poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência: os established fundam o seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.7)

Aqueles que estão fora desse modelo de boa sociedade são os *outsiders*, um conjunto heterogêneo de pessoas, que não são unidas por laços sociais fortes. Os *outsiders* só existem a partir do momento em que são designados pelos estabelecidos, pois esta relação envolve concepções de superioridade social e moral, autopercepção e reconhecimento. Existiriam, portanto, na visão dos autores, agentes sociais que contribuiriam para a naturalização das diferenças sociais e das formas de percebê-las. Acontece que os grupos humanos tendem a entender a si mesmos como superiores e a pergunta que paira é a de quais são os instrumentos utilizados para que estes imponham sua superioridade sobre os outros. (ELIAS; SCOTSON, 2000).

Elias e Scotson observam que uma prática comum entre os estabelecidos é entender os outros como uma massa homogênea, recusando-se empreender qualquer tipo de contato com estes. Isto porque a definição de boa sociedade viria da estigmatização dos outros, como

instrumento para a manutenção dessa sociedade, e o preconceito social nasceria a partir do momento em que o indivíduo identificaria o outro por pertencer àquele determinado grupo.

Desse modo, “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.23). Nesse sentido, a relação de poder que envolve estabelecidos e *outsiders* perpassa o rótulo de valor humano inferior, empregado ao segundo, enquanto modo de conservação desse poder conferido aos estabelecidos.

O outro é visto enquanto ameaça ao estilo de vida dos estabelecidos, portanto, uma ameaça ao carisma do grupo que cria uma barreira ou inflexibilidade emocionais dos estabelecidos contra os *outsiders*. Partilhar um carisma é submeter-se aos padrões normativos para fazer parte daquele determinado grupo. Sendo assim, o nível de satisfação dado a cada indivíduo compensaria as restrições das normas do grupo, ou seja, existe um controle de afetos. “Costumeiramente, os membros dos grupos *outsiders* são tidos como não observantes dessas normas e restrições”. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.26).

Dawkins, bem como outros neoateístas, consideram que em locais onde a religião encontra-se intrinsecamente aliada às expressões públicas, como na política, ideais como a democracia, a liberdade e a racionalidade são tomados enquanto pertencentes a sociedades do ocidente, que teriam alcançado a iluminação.

Contudo, uma pesquisa conduzida em nove países de maioria islâmica<sup>101</sup>, pelo Instituto Gallup, no ano de 2006 a fim de verificar se o islã seria compatível com a democracia demonstrou a influência de ideias ditas seculares nestes países. Os assuntos abordados foram: a validade da *Sharia* como fonte para a legislação, a importância da liberdade de expressão e o papel dos líderes religiosos na elaboração da constituição de um país.

Com relação à primeira questão, podemos observar que quatro dos nove países tiveram uma resposta superior a 50% para a afirmativa: “A *Sharia* deveria ser a única fonte da legislação”. Dentre estes países que concordaram com tal preposição estão: o Egito (66%), Paquistão (60%), Jordânia (54%) e Bangladesh (52%). Já Marrocos, Indonésia, Irã, Turquia e Líbano, contaram com uma maior porcentagem de respostas como “A *Sharia* deveria ser uma fonte para a legislação, mas não a única” e “A *Sharia* não deve ser uma fonte para a legislação”.

---

<sup>101</sup>Bangladesh, Egito, Indonésia, Irã, Jordânia, Líbano, Marrocos, Paquistão e Turquia.

Em todos os países, a maioria dos entrevistados concorda em afirmar que a legislação deveria garantir a liberdade de expressão, porcentagem que ultrapassa os 80%. Ademais apenas uma minoria de países aquiesce no controle direto de líderes religiosos sob a legislação, escrevendo novas leis, interferindo no que é televisionado ou publicado pelos veículos de comunicação ou, mesmo decidindo como as mulheres devem se vestir em público.

Dessa forma, qual a função que a designação do mundo islâmico como atrasado e terminantemente contrário à democracia, assimilando os Estados Unidos como seu relativo, tem no discurso de Dawkins? Identificar sintomas de inferioridade no grupo *outsider* é uma das formas de legitimação do sistema de regras dos estabelecidos, que assim justificam a humilhação e opressão que lhes são atribuídas. Com isso, a superioridade de poder parece justificar uma superioridade humana e vice-versa no caso dos *outsiders*, que começam a ser definidos pelo campo do outro. (ELIAS; SCOTSON, 2000).

O preconceito ou as categorias pré-concebidas, portanto, são formuladas a partir de fantasias socialmente criadas que se naturalizam e eximem os estabelecidos de qualquer responsabilidade, “não fomos nós, implica essa fantasia, que estigmatizamos essas pessoas e sim as forças que criaram o mundo.” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.35).

Ao compor um panorama dos valores religiosos como contrários à liberdade e à democracia, Dawkins assume a perspectiva do nós, isto é, daqueles que creem viver em uma sociedade laica, livre da influência religiosa e, conseqüentemente, possuem valores éticos superiores, por não partilharem da ignorância baseada na fé religiosa professada por eles.

### 3.1.1 O ateu e o ateísmo: a construção de modelos

Podemos perceber que Dawkins, ao elaborar uma construção sobre o fenômeno religioso, propõe um ateísmo militante. Por se tratar de uma ação militante, é possível constatar em *Deus, um delírio* a construção da imagem do ateu e do ateísmo, de caráter positivo.

Logo no prefácio da obra, Dawkins se mostra preocupado com a necessidade de conscientização acerca do ateísmo ao defender que sua intenção é mostrar como as pessoas deveriam ter uma forma corajosa de encarar a realidade e não esconder sua descrença. Deveriam “sair do armário.” (DAWKINS, 2007, p.21). Desse modo, seu projeto é mostrar que seria possível “ser um ateu feliz, equilibrado, ético e intelectualmente realizado.” (DAWKINS, 2007, p.23).

A empreitada conscientizadora do ateísmo se viabilizaria por meio de quatro preceitos básicos lançados por Dawkins. O primeiro, conforme já pontuamos, aborda a possibilidade de ser feliz e ser ateu. O segundo chama atenção para o poder dos guindastes explicativos. Em outras palavras, essa via permitiria que grandes modelos explicativos, como a seleção natural, suplementariam a necessidade por respostas dos indivíduos, fornecendo embasamentos legitimados pela ciência.

O terceiro preceito seria desconstruir a noção de que a religião seria natural aos indivíduos. Dessa maneira, o autor atesta um *mutatis mutandis*, para deslocar a visão de que as pessoas, que nascem em uma determinada esfera religiosa, são determinadas por esta. O combate à doutrinação infantil torna-se de suma importância, pois por meio desta Dawkins procura retirar a naturalidade da pertença religiosa.

Por fim, no quarto preceito, o autor articula o orgulho ateu enquanto forma de conscientização. Ao mostrar que o ateísmo seria uma forma de independência, objetiva encorajar aqueles indivíduos que possuem receio em se pronunciarem ateus. Acredita que este receio em assumir o ateísmo, advém de um rótulo que este movimento recebeu, sendo frequentemente ligado ao terrível e imoral.

Essas formas de conscientização são estratégias para que o ateísmo alcance o maior número de pessoas possível. Podemos perceber também como tal tentativa tem um peso particular ao autor:

Meu sonho é que este livro ajude as pessoas a fazê-lo. Exatamente como no caso do movimento gay, quanto mais gente sair do armário, mais fácil será para os outros fazer a mesma coisa. Pode ser que haja uma massa crítica para o início da reação em cadeia. (DAWKINS, 2007, p.28)

Dawkins acredita na efetividade de seu tipo de militância e cita exemplos que alcançaram algum êxito, como é o caso dos movimentos gays. O autor também atrela seu modo de conscientização até mesmo aos movimentos feministas:

Foram as feministas que me conscientizaram para o poder da conscientização.[...] Os pronomes de gênero estão notoriamente na linha de frente dessa linha de conscientização. Ele ou ela deve perguntar a si mesmo ou a si mesma se o senso de estilo dele ou dela vai um dia permitir que ele ou ela escrevam desse jeito. Mas, se conseguirmos deixar de lado a infelicidade imposta à língua, isto nos conscientiza para os sentimentos de metade da raça humana. Homem, humanidade [*mankind*], os Direitos do Homem, todos os homens foram criados iguais, um homem, um voto – o inglês parece excluir as mulheres com frequência demais. Quando jovem, nunca me ocorreu que as mulheres pudessem se sentir desprezadas por um termo como “o futuro do homem”. Nas décadas que se seguiram todos nós fomos conscientizados. (DAWKINS, 2007, p.157-158)

Acreditamos que as formas de conscientização realizadas por Dawkins permeiam ideais de liberdade, autonomia e conhecimento científico ao perceber que a realidade na qual os ateus estão inseridos não favorece tais requisitos, em parte pelo preconceito ao qual estariam sujeitos e pela dificuldade em organizarem formas de reivindicação de suas pautas. Tal dificuldade é atribuída à tendência dos ateus em “pensar de forma independente e a não se adaptar a autoridade.” (DAWKINS, 2007, p.28).

Ao avançarmos na obra, é possível observarmos que Dawkins procura construir a imagem do que seria um ateu:

Um ateu, [...] é alguém que acredita que não há nada além do mundo natural e físico, nenhuma inteligência sobrenatural vagando por trás do universo observável, que não existe uma alma que sobrevive ao corpo e que não existem milagres. [...] se houver alguma coisa que pareça estar além o mundo natural, conforme o entendemos hoje, esperamos no fim ser capazes de entendê-la e adotá-la dentro da natureza. (DAWKINS, 2007, p.37)

Esse ateu, esboçado por Dawkins, além de negar o sobrenatural, afirma as potencialidades da natureza, concebendo-a como único elemento a ser levado em consideração. Além da perspectiva de que o ateu obedeceria ao jogo de negação/afirmação, podemos perceber como o seu discurso molda um grupo que possui características próprias, distanciando-os tanto dos agnósticos, como dos ateus que não veem a necessidade urgente de desarticular a religião das estruturas sociais.

O agnosticismo é visto com ressalvas, pois ao mesmo tempo em que seria necessário em situações específicas, também seria problemático, em outras. Dawkins separa duas categorias ao olhar para o agnosticismo: o Agnosticismo Temporário na Prática, visto como ponto de partida necessário na ciência e abandonado posteriormente, por exemplo, quando inicialmente não existem evidências suficientes para sustentar determinada observação, que se revelaria como posicionamento válido, desde que temporário e estimulador na busca por evidências. A questão da existência de Deus, por ser uma questão científica, faria parte desse tipo de agnosticismo. A segunda categoria, o Agnosticismo Permanente por Princípio, ao contrário do anterior, se sustentaria na incerteza à revelia de qualquer evidência existente e considera a questão de Deus como parte de um problema cuja ciência não tem o poder de resolver, é pobre.

Para o autor, haveria agnosticismo temporário com relação à existência de Deus, contudo, logo após fazer tal afirmativa, podemos perceber uma incisiva defesa do método científico e seu caminho claro nesta questão, que futuramente poderia comprovar a

inexistência da divindade. O caso que estaria em fase de incerteza, logo encontraria sua confirmação. Enquanto tal processo não acontecesse, a certeza não seria contemplada na questão da existência ou não de Deus, “os ateus não têm fé; e a razão sozinha, não tem como levar alguém a convicção plena de que alguma coisa definitivamente não existe.” (DAWKINS, 2007, p.80).

O termo agnosticismo foi cunhado por Thomas Huxley em 1869, para designar um sistema de pensamento no qual o conhecimento, ou a gnose, não poderia ser alcançado pelos instrumentos de compreensão humana. Dessa forma o conceito se recusa em designar uma resposta total aos problemas frente o metafísico. Desde que foi criado, o termo tem sido utilizado por intelectuais como Darwin, Hebert Spencer, Bois-Reymond, dentre outros. (ABBAGNANO, 2007). Dawkins tece críticas em direção à Huxley, argumentando que este ignorou as probabilidades e argumenta que o fato de poder não provar algo não coloca uma questão de existência ou de inexistência em pé de igualdade.

Considerando a existência de Deus como uma hipótese científica, admite que tal questão não seria resolvida por ordem prática, mas por meio do princípio. A partir do que categoriza como princípio, ligado às evidências existentes e ao raciocínio, Dawkins afirma a possibilidade de distanciamento da incerteza na qual o agnosticismo se basearia.

Até aqui, demonstramos alguns dos aspectos elencados por Dawkins, quando aborda o ateísmo. Gostaríamos de nos aprofundar em um último aspecto que consideramos de suma importância no que se refere à construção do ateísmo em Dawkins que é o papel da ciência.

Ao discorrer sobre como um ateu ao “sair do armário”, adotaria uma opção corajosa e autônoma de vida, Dawkins revela que essa autonomia viria também de um embasamento científico. No capítulo final, intitulado “Uma lacuna muito necessária?”, discorre sobre como a ciência seria capaz de abrir a visão estreita que os seres humanos teriam da realidade. Ao questionar-se se a religião poderia ser útil aos anseios humanos, Dawkins afirma que:

A religião, em várias épocas, já foi considerada o elemento que supre quatro papéis principais na vida humana: explicação, exortação, consolo e inspiração. Historicamente, a religião aspirava *explicar* nossa própria existência e a natureza do universo em que vivemos. Nesse papel ela foi completamente suplantada pela ciência, e já tratei disso no capítulo 4. Com *exortação* refiro-me à instrução moral de como devemos agir, e abordei essa questão nos capítulos 6 e 7. Por enquanto ainda não fiz justiça ao *consolo* e à *inspiração*, e este capítulo final tratará brevemente deles. (DAWKINS, 2007, p. 439)

Nesse trecho, faz alusão a uma das intenções centrais do seu livro, que é mostrar como a religião já não é compatível com a atualidade. Dawkins considera que o conjunto

explicação, exortação, consolo e inspiração, de essencial para a vida humana, foi dominado pela religião durante muito tempo. Percebemos, aqui, sua tentativa de construir, por meio desse conjunto, um novo paradigma baseado no ateísmo e fundamentado pela ciência. Tal ateísmo deveria se apropriar de tal conjunto, em poder da estrutura religiosa, e substituir o seu conteúdo em favor de um projeto, o que tipifica um ateísmo libertador da carga religiosa.

Se a explicação, a exortação, o consolo e inspiração seriam elementos fundamentais para religião em um passado que se quer superar, o futuro estaria fundamentado na explicação advinda do crivo científico, na exortação por meio de uma proposta moral, que seguiria a prerrogativa da liberdade de expressão, liberdade das mulheres, proteção ao infante e consolo psicológico que, ao retirar a figura de Deus “cada um vai preenchê-la [a lacuna] a sua maneira. A minha inclui uma boa dose de ciência” (DAWKINS, 2007, p. 458). A instrumentalização da ciência enquanto consoladora também se liga à inspiração capaz de alargar a concepção de realidade, o que levaria a um mundo repleto de possibilidades e descobertas.

As formas de conscientização do ateísmo corresponderiam ao modelo de ateísmo professado na obra. Esse ateu, que observa a incompatibilidade da religião com os preceitos modernos, que entende a importância da ciência para suas aspirações pessoais, e, ainda segue um padrão moral cujo ápice do indivíduo está em sua liberdade são construções que Dawkins faz em torno do ateísmo.

Entendemos que a construção da imagem do ateu e da coletividade atea se sujeita a formas discursivas tanto da obra como do autor. A proposta de uma arqueologia do saber, que olha para o âmbito discursivo, se insere na perspectiva de análise das partes que o compõe. Entretanto, isso não quer dizer que estas partes do discurso, assim como suas condições de produção, obedecem a um número determinado de regras e de possibilidades. Perceber a formação de certo discurso, a partir das premissas que nele se encontram, também não quer dizer se ater, exclusivamente, nas flexões individuais do autor sobre sua obra, mas perceber as estruturas e suas possíveis movimentações, nas construções encontradas no discurso. (FOUCAULT, 2008).

### *3.1.2 A pertença religiosa nos Estados Unidos e os “sem filiação”*

Percebemos que o discurso de Dawkins ganha notoriedade e adesão a partir desse movimento intelectual no começo do século XXI. Além desta movimentação, outros

episódios históricos também podem nos auxiliar a entender como Dawkins produz seu discurso.

Alguns processos históricos – como o terrorismo de bases político-religiosas; a ocidentalização de esferas de poder e representatividade como a ONU, que acabem por modificar o cenário das disputas ideológicas do oriente; *as mudanças no âmbito das filiações religiosas, que trazem um aumento no número dos "sem religião"*; além da intensificação do processo de secularização – somam-se ao advento da internet, que modifica em definitivo a comunicação humana, e disso deriva-se um tipo específico de relação com as crenças. É neste caldeirão histórico, político e ideológico que situamos o ateísmo contemporâneo. (FRANCO, 2014, p.56, grifo nosso)

Em nossa fonte, percebemos o incômodo de Dawkins com relação ao *status* dos ateus, principalmente nos Estados Unidos:

O status dos ateus na América de hoje é equivalente ao dos homossexuais cinquenta anos atrás. Agora, depois do movimento do Orgulho Gay, é possível, embora não muito fácil, para um homossexual ser eleito para um cargo público. Uma pesquisa da Gallup realizada em 1999 perguntou aos americanos se eles votariam em uma pessoa qualificada que fosse mulher (95% votariam), católica (94% votariam), judia (92%), negra (92%), mórmon (79%), homossexual (79%) ou atéia (49%). É evidente que há um longo caminho a percorrer. Mas os ateus são muito mais numerosos, especialmente entre a elite culta, do que muita gente imagina. (DAWKINS, 2007, p.27)

A obra de Dawkins tem como público alvo não apenas os religiosos, mas também os ateus estadunidenses que precisariam de uma ajuda para “sair do armário”, mas quem são eles? Para respondermos a tal questão observamos alguns dados sobre a filiação religiosa dos estadunidenses, no período de 1990 a 2014. Nossa análise tem por objetivo perceber como se configuram as mudanças com relação aos indivíduos que se identificam como sem filiação religiosa. Para tal, nos basearemos em duas plataformas de pesquisa a *American Religious Identification Survey*(ARIS) e a *Pew Research Center*.<sup>102</sup>Em uma análise comparativa entre

---

<sup>102</sup>Essas duas plataformas não fazem parte do censo oficial do governo estadunidense. O censo oficial dos EUA é apurado oficialmente pelo *Census Bureau* desde 1902, que é proibido pela lei 94-521 de 1976 de realizar pesquisas imperativas no que diz respeito à pertença religiosa. Na verdade, a questão é mais profunda e envolve um amplo debate sobre a necessidade e a possibilidade de se perguntar para os indivíduos sobre a sua pertença religiosa. A *U. S. Census Bureau* faz pesquisas decenais sobre vários aspectos da população estadunidense, no entanto com relação a pertença religiosa há o embate por parte de alguns grupos que acreditam que a questões do tipo “*What is your religion?*” Fere o princípio de proteção à liberdade religiosa e o direito à privacidade, previstos na Constituição. Apesar de ao longo da história do censo, por vezes abrir espaço para as questões relacionadas a pertença religiosa, o assunto começou a ganhar contornos mais definidos por volta da década de 1970, quando a *U. S. Census Bureau* decidiu que tais questões infringiriam a separação entre Igreja e Estado, decisão que foi retificada pelo Congresso em 1976 pela lei supracitada. A partir disso, o censo oficial dirige-se apenas s organizações religiosas, que voluntariamente, disponibilizam os dados de sua congregação. Assim, como nossa preocupação é tentar pensar as pertenças e/ou as não pertenças religiosas, optamos por plataformas alternativas como a *ARIS* e a *Pew Research: Religion and public life*, que fazem este tipo de trabalho. Para mais

os anos de 1990 a 2001, a ARIS procurou mostrar a mudança no *status* de pertença religiosa.<sup>103</sup>

A taxa de pessoas que se identificavam como católicas caiu de 36% para 24%, assim como o número de protestantes, que em suas variedades congregacionais, sofreram um decréscimo de 52% para aproximadamente 43%. Contudo, observamos entre os protestantes, um crescimento significativo, como é o caso dos pentecostais, que contavam com 1,8% em 1990 e 2,1% em 2001. Outros grupos protestantes sofreram também um ligeiro aumento, como é o caso dos Evangélicos da *Church of God* e da *Disciples of Christ*.

Em contraposição, a essas vertentes protestantes relativamente novas no cenário religioso estadunidense, as Igrejas Protestantes tradicionais, como é o caso da Batista, da Metodista, da Presbiteriana e da Luterana, tiveram uma diminuição considerável no número de indivíduos que se identificam com estas. Desse modo, a pesquisa aponta para um decréscimo das religiões institucionalizadas, principalmente entre os católicos e o protestantismo tradicional. Aponta também para um aumento de indivíduos que se auto intitulam sem religião, do mesmo modo em indica uma expansão de pessoas cristãs não ligadas a qualquer instituição.

Podemos ver, portanto, que o relatório organizado pela ARIS assinalou uma mudança no *status* religioso do estadunidense, com destaque à migração de um número considerável de pessoas das religiões tradicionais em direção às novas formas de identificação religiosa.

O levantamento feito pela *Pew Research* traz à tona elementos inauditos com relação à pesquisa feita pela ARIS ao realizar uma análise mais específica da identificação religiosa do estadunidense. A *Pew Research* fez suas pesquisas acerca da pertença religiosa em dois períodos específicos: 2007 e 2014, oferecendo um maior número de dados acerca das práticas e crenças dos indivíduos consultados. Neste momento, daremos prioridade à análise dos indivíduos que alegaram não ter ligação com nenhuma instituição religiosa para entendê-los em um panorama majoritariamente religioso.

De acordo com a *Pew Research*, em 2007, 78% dos entrevistados se identificavam com alguma vertente cristã: Protestante (51,3%); Católico (23,9%); Cristão ortodoxo (0,6%); Mórmon (1,7%); Testemunha de Jeová (0,7%); e Outra vertente cristã (0,3%). A pesquisa apurou que 7% das pessoas se identificavam com outras religiões não cristãs, como o

---

informações sobre o assunto: <https://ask.census.gov/faq.php?id=5000&faqId=29> e <http://www.pewforum.org/2010/01/26/a-brief-history-of-religion-and-the-u-s-census/> Acesso em: 26/06/2016

<sup>103</sup> A pesquisa se deu por meio de entrevistas feitas por telefone, nas quais era perguntado “What is your religion, if any?”.

judaísmo, o islamismo, o budismo e o hinduísmo e aproximadamente 19% dos indivíduos não se identificavam com qualquer filiação religiosa.

A pesquisa de 2014 mostrou uma tendência significativa de crescimento entre os “sem filiação religiosa”. Comparada à pesquisa de 2007, este grupo foi o que mais cresceu; de 19% para 28%. A maioria das vertentes cristãs sofreu um decréscimo deixando de contar com 74% para ficar com 63%, exceção ocorrida com a *Historically Black Protestants*, que cresceu 1%.

Tais números levantados pela *Pew Research*, assim como os dados disponibilizados pela ARIS, nos levam a crer que durante as décadas de 1990 a 2014, houve uma diminuição no número de pessoas que se identificam com alguma religião institucionalizada. A fim de ilustrarmos tal mudança no quadro de identificação religiosa do estadunidense, mesclamos os dados da ARIS com os *Pew Research*. Primeiro apresentamos o quadro relativo às religiões cristãs:

Tabela 1- Pertença nas religiões cristãs

	1990 %	2001 %	2007 %	2014 %
<b>Protestantes</b>	52,8	43,06	51,3	46,5
<b>Católico</b>	26,2	24,4	23,9	20
<b>Cristão ortodoxo</b>	0,2	0,3	0,6	0,5
<b>Mórmon</b>	1,4	1,3	1,6	1,7
<b>Testemunha de Jeová</b>	0,8	0,6	0,7	0,8
<b>Cristão sem denominação religiosa</b>	4,6	6,8	-	-
<b>Outras vertentes cristãs</b>	0,25	0,25	0,3	0,4
<b>Total vertentes cristãs</b>	86,25	76,71	78,4	70,6

Fontes: American Religious Identification Survey, 2001; Pew Research Center, 2015.

Os números apontam para uma significativa diminuição, ainda que apresente um ligeiro aumento a partir de 2001, das pertenças religiosas cristãs. No entanto, podemos ver que o grupo de cristãos sem denominação religiosa cresceu, desde os anos 1990. Shimabukuro apontou que, em um primeiro momento no contexto do pós 11 de setembro, um número significativo de pessoas afirmou ter aumentado sua participação em atividades religiosas, porém, essa tendência não se confirmou nos anos seguintes, o que leva a conjecturar que a maior atuação religiosa dos indivíduos em 2001 foi uma forma de consolo frente à uma sociedade em crise. (SHIMABUKURO, 2009).

No que diz respeito às religiões não cristãs podemos observar a seguinte configuração:

Tabela 2 - Pertença nas religiões não-cristãs

<b>Denominação</b>	1990 %	2001 %	2007 %	2014 %
<b>Judaísmo</b>	1,7	1,3	1,7	1,9
<b>Islamismo</b>	0,3	0,5	0,4	0,9
<b>Budismo</b>	0,02	0,5	0,7	0,7
<b>Hinduísmo</b>	0,12	0,3	0,4	0,7
<b>Outras religiões mundiais</b>	0,03	0,18	<0,3	0,3
<b>Outras crenças</b>	0,08	0,5	1,2	1,5
<b>Outras não classificadas</b>	0,5	0,18	-	-
<b>Total crenças/religiões não cristãs</b>	2,75	3,46	4,7	6,0

Fontes: American Religious Identification Survey, 2001; Pew Research Center, 2015.

Assim como observamos a mudança nos indivíduos que se identificavam como sendo sem filiação religiosa:

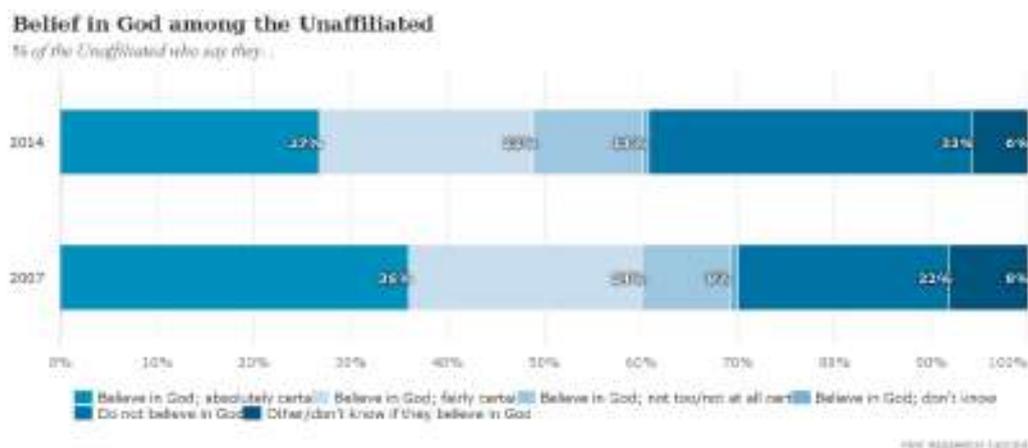
Tabela 3 - Pertença entre os “sem filiação religiosa”

<b>Denominação</b>	1990 %	2001 %	2007 %	2014 %
<b>Ateu</b>	-	0,4	1,6	3,1
<b>Agnóstico</b>	0,6	0,5	2,4	4
<b>Nada em particular</b>	7,4	13,2	12,1	15,8
<b>Outros</b>	0,01	0,04	-	-
<b>Total “sem filiação religiosa”</b>	8,0	13,2	16,1	23

Fontes: American Religious Identification Survey, 2001; Pew Research Center, 2015.

De acordo com *Pew Research*, o grupo dos sem filiação religiosa, em 2007, 70% destes possuíam idade entre 18 e 49 anos; e em 2014 eram 72%. Dessa forma, grande parte destes indivíduos é relativamente jovem. Com relação às suas crenças, podemos ver que em 2007, 36% dos entrevistados acreditavam em Deus com absoluta certeza; 24% acreditavam em Deus com uma certeza razoável; 9% acreditam em Deus, mas não com total certeza, enquanto que 22% declararam não acreditar em Deus. Um quadro comparativo entre 2007 e 2014, nos ajuda a entender melhor a questão:

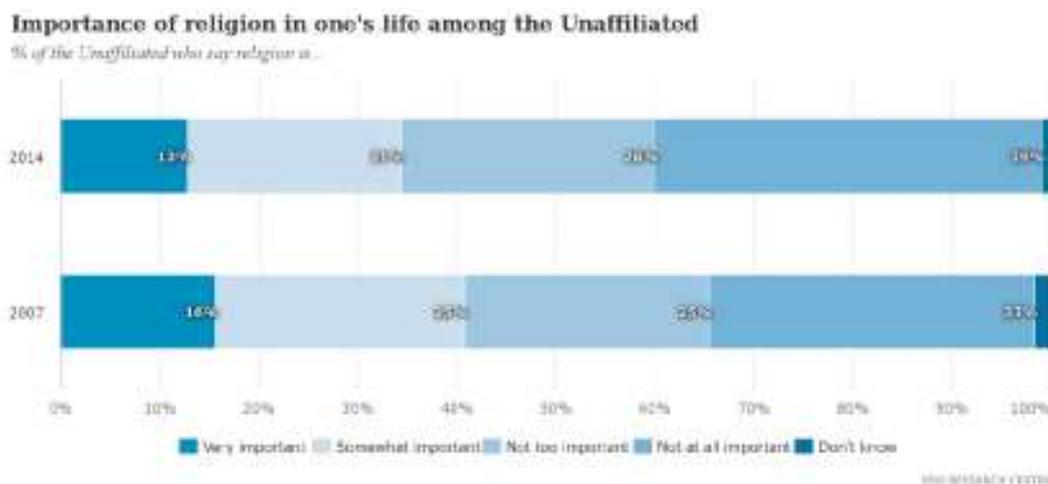
Imagem 1 - Crença em Deus entre os “sem filiação”.



Fonte: Pew Research Center, 2015.

A certeza com relação à crença na existência de Deus diminuiu no período considerado, em contrapartida, a descrença na divindade aumentou significativamente. Aliado a isto, tanto em 2007 quanto 2014, apenas uma pequena parcela de indivíduos considera a religião algo na vida das pessoas:

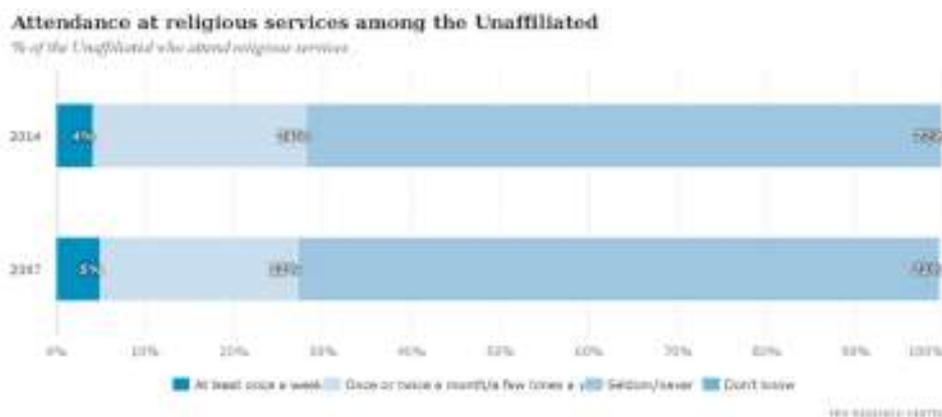
Imagem 2 - Importância da religião na vida de alguém.



Fonte: Pew Research Center, 2015.

Como consequência, apenas uma pequena parcela comparece nas atividades religiosas pelo uma vez na semana, e a maioria raramente ou nunca comparece às atividades religiosas:

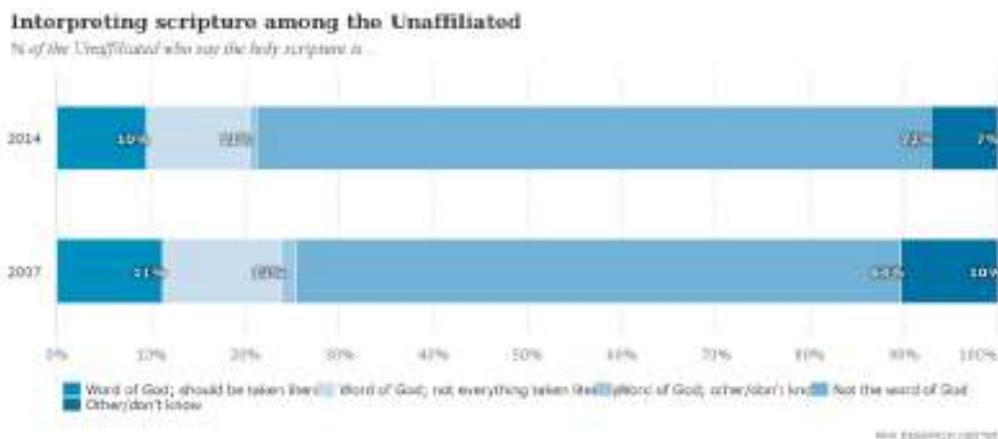
Imagem 3 - Comparecimento em atividades religiosas entre os “sem filiação”.



Fonte: Pew Research Center, 2015.

Além do que, um número considerável de pessoas acredita que as Escrituras não são a palavra de Deus:

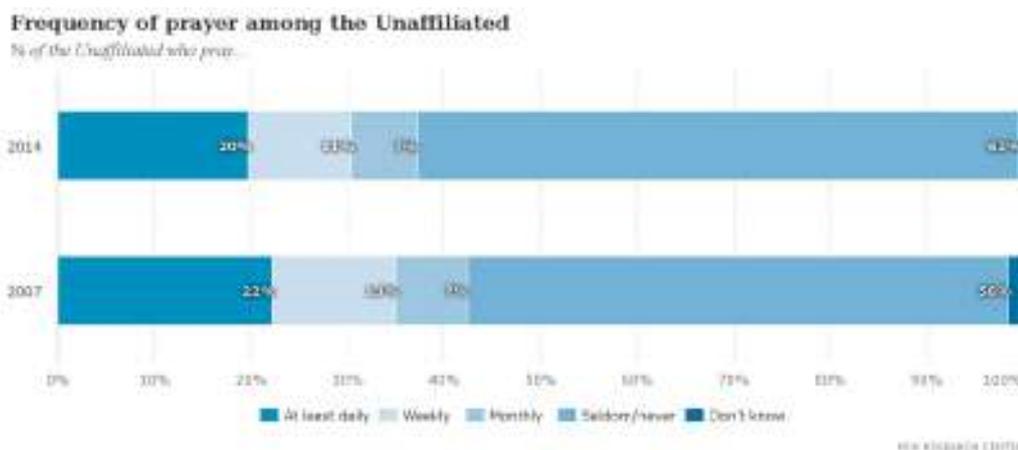
Imagem 4 - Interpretação das Escrituras entre os “sem filiação”



Fonte: Pew Research Center, 2015.

Apesar da maioria daqueles que se declaram sem filiação religiosa, não estar ligada às atividades e aos preceitos básicos que se relacionam as organizações religiosas, é possível observarmos que, ainda assim, alguns se dedicam às práticas religiosas como é o caso da prece:

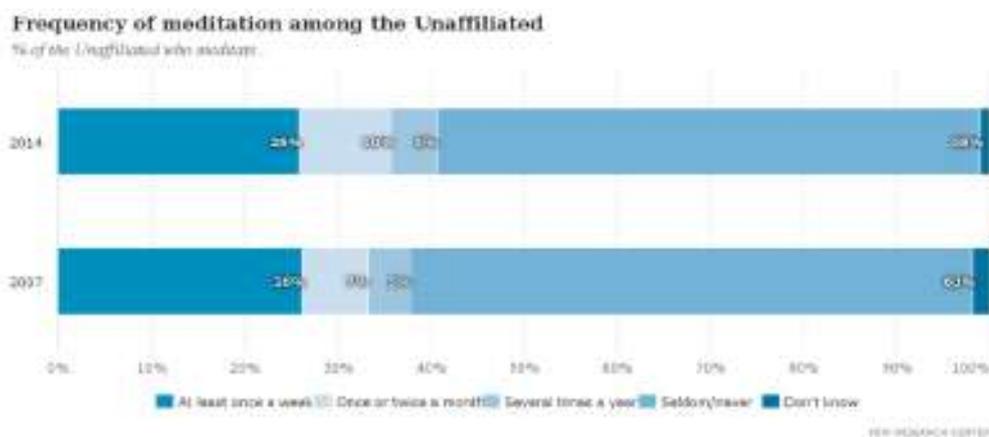
Imagem 5 - Frequência de orações entre os “sem filiação”.



Fonte: PewResearch Center, 2015.

Ou até mesmo práticas como a meditação:

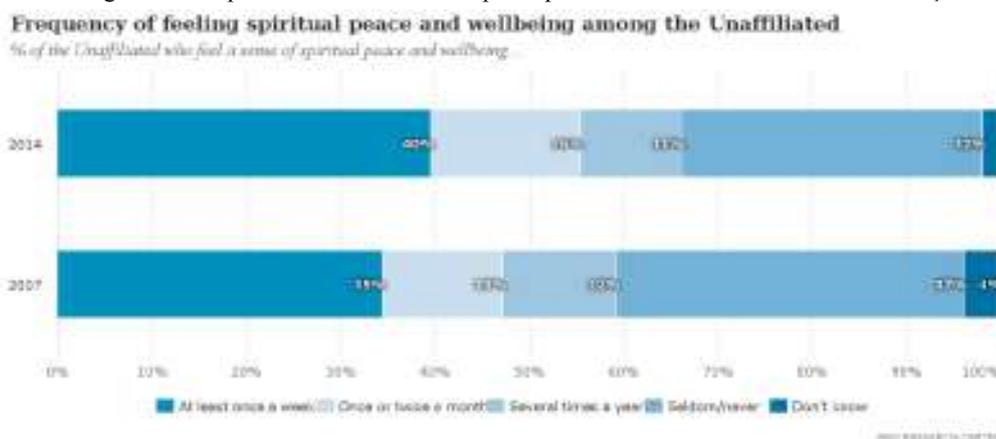
Imagem 6 - Frequência de meditação entre os “sem filiação”.



Fonte: Pew Research Center, 2015.

Além da prática da prece e da meditação, que apresentam números significativos nos dois períodos analisados, ainda podemos observar um número ainda maior de indivíduos que declara possuir um sentimento de paz espiritual e/ou um bem-estar:

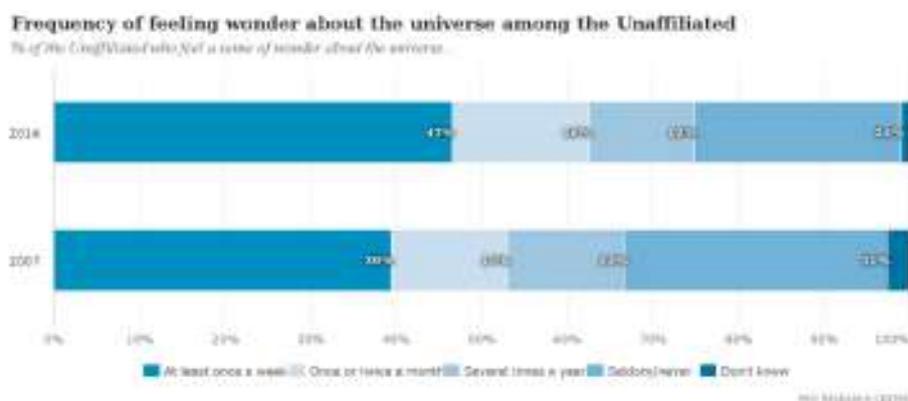
Imagem 7 - Frequência de sentimento de paz espiritual e bem-estar entre os “sem filiação”.



Fonte: Pew Research Center, 2015.

Outro fator levantado pela pesquisa diz respeito ao sentimento de maravilhamento com relação ao universo, que também abarca uma parcela significativa entre os sem filiação religiosa:

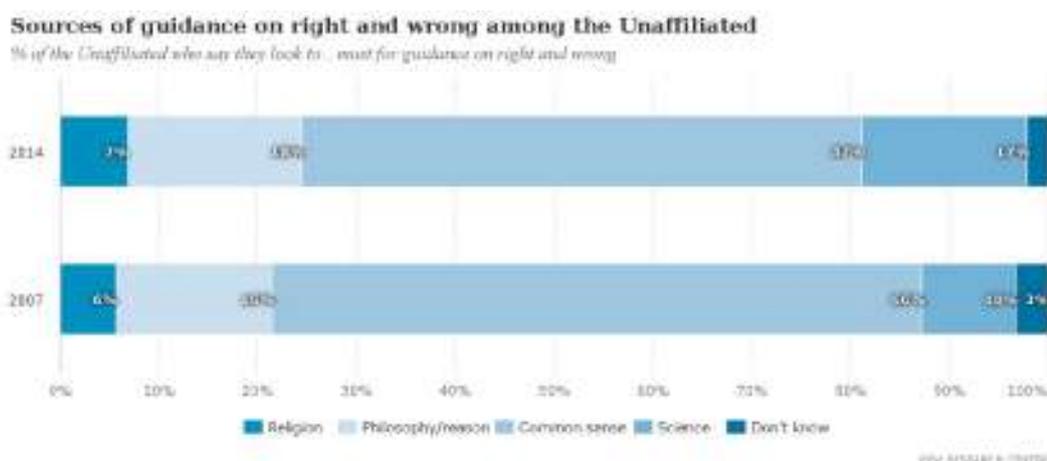
Imagem 8 - Frequência do sentimento de “maravilhamento” sobre o universo entre os “sem filiação”.



Fonte: Pew Research Center, 2015

Por fim, apresentamos a percepção desses indivíduos com as fontes que guiam o senso de certo e errado:

Imagem 9: Fontes que guiam o certo e o errado entre os “sem filiação”.



A partir dos dados acima constatamos a diminuição significativa do Protestantismo tradicional e do Catolicismo simultânea ao aumento dos indivíduos que não se vinculam a uma instituição religiosa, apesar de não apontar, de maneira homogênea, para um processo de secularização em pleno curso. Acreditamos, no entanto, que o aumento de outros tipos de religiosidades e mesmo as práticas dos indivíduos que se declaram sem filiação religiosa podem ser avaliados como integrantes de modelos alternativos de religiosidades.

Concordamos com Hervieu-Léger (2008), ao afirmar que o deslocamento de instituição religiosa para formas alternativas de religiosidade é efeito da modernidade. Os termos religião e religiosidade ganham categorias explicativas distintas sob a ótica da autora. No contexto da modernidade, as formas de vida religiosa se configurariam não tendo mais em vista o poder institucional de regulação, mas modos individualizados de apreensão do sagrado.

Para Hervieu-Léger, o processo que culminou em uma manifestação mais intensa das religiosidades na modernidade, estaria vinculado a uma desregulação institucional e essa perda de credibilidade das instituições religiosas, em detrimento do crescimento das manifestações alternativas de crença, seria um fenômeno ligado a uma crise de transmissão. (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Essa transmissão, que não acontece de maneira homogênea de uma geração para outra, refere-se a um processo de adaptação da nova geração, com novos arranjos sociais para com a tradição religiosa. Contudo, outras referências coletivas são construídas, de forma que até mesmo os fundamentos dos laços sociais mudam de figura. (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Esta mudança no quadro de identificação religiosa nos Estados Unidos tem uma relação explícita com papel da religião nesta sociedade. Ao caracterizar a formação dos Estados Unidos, Andrea Semprini considera que são um país fundamentado em uma diversidade de culturas, provenientes de diversos lugares do mundo, também destaca a presença dos nativos americanos que no processo de colonização no século XVII foram deslocados, privados de seus direitos e dizimados. (SEMPRINI, 1999).

Os danos causados a essa população foram reavaliados somente na década de 1960, quando foi constituída uma constituição própria aos povos indígenas, além de políticas específicas para tentar minimizar o impacto da exploração do indígena ao longo dos séculos. Sendo assim, a população indígena, apesar de hoje apresentar-se em número bem reduzido, seria uma das expressões culturais existente nos EUA. (SEMPRINI, 1999).

Semprini ainda chama atenção para a escravidão nos Estados Unidos, que trouxe indivíduos africanos para servirem de mão-de-obra. O contingente africano, com seus próprios valores, sofreu um múltiplo desenraizamento de caráter geográfico, cultural, étnico e familiar. Sendo assim, os negros escravizados eram considerados seres inferiores tanto pelas elites brancas intelectualizadas, quanto pela sociedade em geral. (SEMPRINI, 1999).

Apesar de considerarmos que tanto as questões do negro e do indígena nos Estados Unidos necessitam de um maior aprofundamento no que diz respeito às suas heranças culturais presentes nos dias de hoje, devido aos processos de expropriação e de apropriação de suas culturas, pontuamos enquanto parte integrante da sociedade estadunidense do século XXI, para reforçarmos que a composição cultural e religiosa de uma sociedade, especialmente a estadunidense, não é apenas fruto de uma parcela branca e protestante. (SEMPRINI, 1999).

Logo, os Estados Unidos são um país composto de diversas culturas, também caracterizadas pela chegada de populações europeias de origem anglo-saxônica, que nos primeiros anos de colonização, se fixaram no território estadunidense. É no primeiro século de colonização que esse ideal de América branca, protestante e patriarcal iria compor “as instituições, os valores e os modos de vida da sociedade e vai [iria] estabelecer as normas da integração das novas levas de imigrantes.” (SEMPRINI, 1999, p.26)

No fim do século XIX e no começo do século XX o país começou a receber populações não-protestantes, como católicos e judeus provenientes de países como a Irlanda, Itália e Polônia, dentre outros. Esta política inicial de abertura a outros povos fundamentou a ideia de que os EUA eram um país aberto e igualitário e esses povos viam no país “uma oportunidade de colocar em prática seus projetos e utopias.” (SEMPRINI, 1999, p.20).

Durante o período da Guerra Fria uma nova onda de imigração nasceu no solo estadunidense com populações oriundas da Ásia, como coreanos, vietnamitas e chineses, assim como da América Latina, como os mexicanos, cubanos, porto-riquenhos e dominicanos. Esses povos trouxeram consigo suas tradições e pertencas religiosas. (SEMPRINI, 1999).

Claro que no decorrer do processo histórico esses indivíduos que trouxeram o protestantismo, o catolicismo, o islamismo, o judaísmo e outras crenças passaram a ressignificá-las, fazer usos distintos destas ou até mesmo abandoná-las. Contudo, nossa breve alusão ao processo migratório nos EUA teve por objetivo mostrar que a multiplicidade de crenças no país, também é fruto deste encontro entre diversas culturas.

Neste ponto da discussão gostaríamos de reforçar algumas questões. Após apresentarmos como se configura uma mudança no *status* religioso de estadunidense e contextualizar essa mudança no interior de uma sociedade que, historicamente, é plural no que diz respeito à pertença religiosa e que na modernidade presencia uma crise institucional e um florescimento de novos tipos de religiosidade, podemos pensar quais são as implicações desta dinâmica na proposta ateísta de Dawkins.

Conforme observamos, Dawkins considera que a pregação do ateísmo seria tarefa urgente e possível e os Estados Unidos seriam um campo profícuo ao processo de “sair do armário”: “status dos ateus na América hoje é equivalente aos gays cinquenta anos atrás” (DAWKINS, 2007, p.27).

A pertença religiosa às religiões institucionais, justamente aquelas criticadas por Dawkins, apresentariam uma queda desde a década de 1990, em contraposição à uma massa de pessoas que não possui filiação religiosa, mas que ainda desejam exercer e exercem tipo de religiosidade alternativa.

Ao pensarmos a proposta ateia apresentada por Dawkins, como aquela no qual o ateísmo que é um caminho feliz, moral e até mesmo espiritual, e seu êxtase em valorizar a natureza e a ciência nos é possível dizer que, tais concepções são produzidas em um contexto que permite a mobilidade das pertencas religiosas. Podemos questionar que estas concepções produzem um tipo de crença que enfrentam as crenças institucionalizadas, em fase de conversão dos adeptos, os quais se encontrariam diante da falta de referência institucional? A questão não é simples de ser respondida, no entanto, alguns dos pontos elencados acima nos ajudam a entender a empreitada conscientizadora de Dawkins, principalmente como apresenta o neoteísmo como aquele que se integra na sociedade e como consideramos que tal movimento também se revela como uma espécie de crença.

### 3.1.3 Militância atéia: do individual ao coletivo

Tendo em mente que *Deus, um delírio* é uma obra de divulgação do ateísmo, um livro “que saiu, sim, para converter!” (DAWKINS, 2007, p. 159), temos de nos perguntar como se configura o movimento da ação de conversão ao ateísmo. Já vimos que Dawkins se preocupa, especialmente, com o público estadunidense e chama atenção para movimentos como o Movimento de Orgulho Gay e os movimentos feministas, que lograram certo sucesso em suas pautas. Caberia, agora, para Dawkins, olhar para o *status* dos ateus.

Dawkins entende que os ateus são minoria marginalizada, categoria que carece de voz para fazer valer seus ideais. Barbosa e Andrade argumentam que o ateísmo contemporâneo, movimento no qual Dawkins está inserido, já não está preocupado com discussões teológicas intensas, mas em fundamentar seu posicionamento em relação a assuntos comuns na agenda pública, como: “[...] aborto, educação e proteção às crianças, financiamento público para as artes, saúde pública, ações afirmativas, homossexualismo, valores na educação pública, multiculturalismo, seguridade social.” (BARBOSA; ANDRADE, 2013, p. 145).

Segundo estes autores tratar-se-ia de uma busca por legitimidade no que se refere à autoridade moral, isto é, a articulação dos movimentos ateístas seria uma tentativa de fazer valer uma visão de mundo, algo que encontramos em Dawkins, quando destaca a interferência da religião em assuntos públicos, como os citados acima.

Sendo assim, Gordon destaca, e Franco corrobora que o ateísmo contemporâneo se configura enquanto movimento social:

Os neo-ateístas constituem um movimento no sentido de que escrevem sobre as mesmas questões centrais, citam-se mutuamente e, por meio de suas obras, pretendem alcançar, *mutatis mutandis*, os mesmos objetivos políticos e culturais. Eles são basicamente três: acelerar o enfraquecimento da fé religiosa, especialmente nos EUA; fazer proselitismo em nome de uma racionalidade ateísta e de uma ciência estritamente materialista; e, por último, elevar o moral e a autoestima dos ateístas de todo mundo. (GORDON, 2011, p. 329-330)

Franco ainda situa o historicamente ateísmo como movimento de “resistência política e ideológica, de confronto à ordem vigente, de negação ao que está posto.” (FRANCO, 2014, p.42). Dawkins, como um dos principais proponentes desse ateísmo, procura inseri-lo nesta perspectiva, chamando atenção para o preconceito que os ateus sofreriam,

São muitas as histórias de preconceitos contra ateus, mas Margaret Downey, fundadora da Rede de Apoio Antidiscriminação (Anti – Discrimination Support Network — ADSN), mantém registros sistemáticos de casos como esse, através da Free thought Society of Greater Philadelphia. Seu banco de dados de

incidentes, divididos nas categorias comunidade, escola, local de trabalho, mídia, família e governo, inclui exemplos de perseguição, perda de emprego, rejeição familiar e até assassinato. As provas documentadas por Downey do ódio e da incompreensão dirigidos aos ateus tornam mais fácil crer que, de fato, é virtualmente impossível para um ateu honesto ganhar uma eleição pública nos Estados Unidos. (DAWKINS, 2007, p.72-73)

Ao mesmo tempo em que Dawkins chama atenção para esta opressão, entende que a organização dos ateus levaria a uma efetividade do ponto de vista das conquistas destes grupos. Semprini observa que muitos grupos, especialmente nos Estados Unidos em fins do século XX, têm cada vez mais reclamado por espaço nas esferas públicas, requisitando que suas identidades sejam reconhecidas e que, até mesmo, leis sejam criadas, afim de garantir direitos ou privilégios. (SEMPRINI, 1999).

A importância de organizar os ateus fica evidente. Isso porque, a organização permite que o grupo possa se articular e pressionar os setores públicos a fim de reconhecerem sua legitimidade e identidade. Haveria, por parte dessas minorias, uma tentativa de integração à sociedade, essencial para compreenderem que partilham das mesmas problemáticas, além da importância de apresentarem-se como grupo para o exterior:

A emergência de uma minoria depende não somente do fato, para o grupo em questão, de chegar a se perceber como uma “minoria”, ou seja, como uma formação social apresentando suficientes traços comuns para adquirir homogeneidade e uma visibilidade externa e chegar a ser percebido como “minoria” pelo espaço social circundante. (SEMPRINI, 1999, p.59)

Portanto, a preocupação de Dawkins em construir a imagem de um ateu oprimido vem ao encontro de seu proselitismo com a mensagem atéia. Esta mensagem, como já pontuamos, indicaria a postura corajosa, autônoma e feliz do ateu. Tal prerrogativa existente no discurso de Dawkins mostra como o autor está voltado para um ativismo, ou seja, para um movimento de ação. A partir disso, nos perguntamos qual a importância da militância para Dawkins, considerado o mais atuante entre os neoateístas (GORDON, 2011).

Dawkins, além de escrever uma obra dedicada a levantar a autoestima dos ateus, ainda possui uma fundação, a *Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*<sup>104</sup>. Esta fundação traz em seu *website*, além da divulgação científica e de eventos com a temática atéia, contém o Cantinho dos Convertidos, espaço no qual as pessoas possuem autonomia para compartilhar suas histórias e como chegaram ao ateísmo. Em Dawkins, portanto,

---

<sup>104</sup><https://richarddawkins.net/> Acesso em: 30/06/2016

podemos ver uma clara intenção de promover uma consciência individual por meio de ações que prezam pelo espaço do indivíduo.

Ao observarmos o histórico de Dawkins percebemos que o seu caráter ativista não é novidade. Em sua autobiografia aponta que seus anos na Universidade de Berkeley entre os anos de 1967 e 1969 foram de uma intensa participação nos movimentos políticos da época, “Berkeley no final da década de 1960 estava politicamente fervendo [...]”.<sup>105</sup>(DAWKINS, 2013, p.205).

Confessa que participou de movimentos de militância política que se opunham à Guerra do Vietnã, motivo pelo qual e se mostra orgulhoso. Contudo, o movimento de militância na juventude também é motivo de embaraço por parte de Dawkins. Isto porque, houve um episódio em que um jovem chamado James Rector foi morto por um policial de Oakland, na Califórnia. Dawkins e seus colegas resolveram protestar contra tal fato no *People’s Park*, localizado em Berkeley, “intimidando”<sup>106</sup> outros estudantes e professores, para que estes boicotassem as aulas para participar dos protestos.

Dawkins não dedica grande parte de sua autobiografia à militância política em Berkeley,

Eu tento lembrar meu próprio estado mental com meus vinte anos de idade em Berkeley da maneira mais honesta que posso. Eu penso que o que vejo é um tipo de excitação juvenil com uma ideia de rebelião: um êxtase Wordsworthiano no alvorecer de estar vivo / Mas ser jovem era muito paradisíaco.<sup>107</sup>(DAWKINS, 2013, p. 206).

Ainda assim, Dawkins se mostra satisfeito com alguns avanços com relação àquele tempo, como por exemplo, no caso do tratamento direcionado à mulher. Dessa maneira, Dawkins reconhece que a década de 1960 foi um período lendário “por sua modernidade e liberdade.” (DAWKINS, 2007, p. 345).

A percepção de Dawkins sobre a década de 1960, assim como seu engajamento em militâncias políticas poderiam ter influenciado o autor, no século XXI, ao compor um movimento de militância em torno do ateísmo? Leandro Karnal salienta que o movimento por direitos civis nos Estados Unidos teve início na década de 1960 devido a segregação formal e informal da população negra. Um grande número de pessoas saiu às ruas, nas cidades e

---

<sup>105</sup> Berkeley in the late 1960s was politically seething [...] (DAWKINS, 2013, p.205)

<sup>106</sup> O termo que Dawkins faz questão de enfatizar é “bully”, fazendo questão de destacar um certo radicalismo que possuía na juventude.

<sup>107</sup> I try to peer into my own state of mind in my twenties in Berkely as honestly as I can. I think what I see there is a kind of youthful excitement at very idea of rebellion: a Words worthian ‘Bliss was it in that dawn to be alive / But to be young was very heaven. (DAWKINS, 2013, p. 206).

nos campos, homens e mulheres clamaram por liberdade, palavra-chave do movimento. (KARNAL, 2007).

Os movimentos pelos direitos civis tiveram destaque após os protestos bem-sucedidos no Alabama, no sul dos Estados Unidos, assim como por meio de um dos principais porta-vozes do movimento, o Dr. Martin Luther King Jr<sup>108</sup>, pastor batista, que em seus discursos aludia ao princípio de liberdade da sociedade estadunidense, chamando atenção para a situação dos negros no país. (KARNAL, 2007).

A amplitude e influência do movimento fizeram com que movimentos de massa por reivindicação de direitos eclodissem nos EUA. Apesar de Luther King prezar pelo protesto pacífico, baseando-se no princípio da desobediência civil, os movimentos foram duramente reprimidos com violência pela polícia e por uma parcela da população branca. (KARNAL, 2007).

A incorporação de tais ideais de liberdade pelos negros perpassa o orgulho negro, professado por grupos como os Panteras Negras<sup>109</sup> e figuras de destaque como Malcolm X<sup>110</sup>. Karnal também argumenta que movimentos como estes chamaram atenção para o peso da movimentação popular na busca por direitos, e outras manifestações começaram a despontar nos EUA, como a que ocorreu em Berkeley:

A primeira grande mobilização do movimento estudantil ocorreu na Universidade da Califórnia, em Berkeley, em 1964, a favor do direito de estudantes organizarem atividades políticas no campus. Nos anos seguintes, o SDS e outras organizações montaram campanhas nacionais contra a guerra e o serviço militar obrigatório. [...] Pesquisas da época mostraram que os setores menos escolarizados e mais pobres foram inicialmente muito mais contrários à guerra do que a classe média. Todos os movimentos negros se juntaram aos protestos contra a atuação dos EUA no Vietnã,

<sup>108</sup>Martin Luther King foi um ativista político entre os anos de 1955 e 1968 pelos direitos civis da população negra nos Estados Unidos. O pastor batista prezava pela não violência como forma de luta para conquista de direitos, inspirado, principalmente no líder religioso Mahatma Gandhi. Extraído de: <http://www.thekingcenter.org/about-dr-king> Acesso em: 05/02/2017

<sup>109</sup>Um ano após o assassinato de Malcolm X em 1966, Huey P. Newton e Bobby Seale fundaram o Partido dos Panteras Negras (Black Panthers Party) com intuito de articular politicamente e socialmente os negros em torno de transformações sociais no Estados Unidos. Durante as décadas de 1960 e 1970 os Panteras Negras representaram uma das principais expressões para os direitos civis dos negros, até o seu fim em 1982, fato que é motivo de debate por muitos especialistas ainda nos dias atuais. (JOHNSON, 2002)

<sup>110</sup>Malcolm Little adotou diversos nomes durante sua trajetória, contudo, ficou mais conhecido como Malcolm X. De origem pobre, logo na adolescência Malcolm envolveu-se em crimes, apesar de ser conhecido pela sua boa oratória e facilidade nas relações interpessoais, e foi preso em 1946. Após sair da cadeia e ter contato com islamismo, mais especificamente com uma espécie de culto que reforçava ideais de orgulho negro e separatismo chamado Nação do Islã. Além disso, Malcolm aproveitou seus dias na prisão para aperfeiçoar sua oratória, conhecimentos linguísticos, historiográficos e filosóficos. Mais tarde, após um longo período servindo a causa da Nação do Islã, afastou-se e fundou em 1965 a Unidade Afro-Americana, entidade não religiosa voltada a unir os negros, contudo, foi assassinado por membros da Nação do Islã enquanto proferia uma palestra em 1965 aos 39 anos de idade. Malcolm X é personagem de grande importância na história da negritude nos Estados Unidos, especialmente por que ele deu voz uma geração, principalmente aqueles criados nos guetos urbanos, sendo muito lembrado durante o movimento pelos direitos civis. (MARABLE, 2013)

bem como muitos latino-americanos, afinal, jovens negros, latinos e brancos pobres eram recrutados desproporcionalmente pelas Forças Armadas. (KARNAL, 2007, p. 210).

Anos depois de sua atuação em Berkeley, já na Inglaterra, Dawkins escreveu sua primeira obra *O gene egoísta*, publicado em 1976, no qual argumenta que a seleção natural como um processo mecânico, não poderia prever o tipo de ambiente em que o organismo estaria inserido, e sua principal sua função seria favorecer os interesses egoístas dos genes que, potencialmente, poderiam passar pelo *generational filter*<sup>111</sup> e sobreviver no futuro.

Com isso, Dawkins desenvolve a ideia de máquina de sobrevivência, nome dado aos organismos individuais que carregariam, em si, os genes. Esses genes, imortais, passariam de geração para geração, de organismo para organismo, independente das espécies. A seleção natural, que não favoreceria determinadas espécies, se desligaria inclusive da seleção de grupo. Mais importante que isso, a seleção natural sob a perspectiva dos genes seria a prerrogativa da imortalidade do gene que tornaria os indivíduos em passageiros, enquanto os genes poderiam estabelecer novas conexões e continuar sobrevivendo. (DAWKINS, 2007).

Já em meados da década de 1960, quando Dawkins realizava sua pós-graduação, já tinha a convicção de que os genes eram imortais e não que a persistência de certas espécies estava ligada somente a sua adaptabilidade em seu ambiente. (DAWKINS, 2013). Ao partir do pressuposto de imortalidade dos genes, Dawkins articula as noções de egoísmo e altruísmo da seguinte forma: os organismos, ou as espécies, são como veículos condutores responsáveis pela manutenção dos genes. Tais organismos que tomam atitudes egoístas, com intuito de sobrevivência individual, fazem com que os genes passem de geração em geração. A cooperação ou altruísmo, nesse sentido, ocorre no nível dos genes, no qual um agiria em cooperação ao outro, em favor da constituição dos corpos em que os genes idênticos a ele estão presentes.

Em seu último capítulo, Dawkins apresenta sua teoria dos “memes”, que seriam replicadores análogos aos genes, responsáveis pela transmissão de comportamentos e aspectos culturais. Essa teoria mais tarde, em *Deus, um delírio*, será fundamental para pensar a religião, visto que Dawkins a como um parasita, um subproduto de algum outro comportamento essencial para o ser humano.

Se tratando do processo de escrita de seu primeiro livro, como dizemos anteriormente, Dawkins conta que, devido a uma crise de energia na Inglaterra em 1973, ocasionada por uma greve dos mineiros, teve de parar com suas pesquisas laboratoriais, pois dependia da

---

<sup>111</sup>Filtro generacional.

eletricidade. Dawkins aponta que egoísmo e altruísmo eram temas recorrentes na comunidade acadêmica do período, sendo largamente discutida na década de 1960. (DAWKINS, 2013). A partir desse episódio passou a trabalhar no primeiro capítulo de seu livro<sup>112</sup>.

No prefácio de *O gene egoísta* da edição de 1989, Richard Dawkins informa: “Comecei a escrevê-lo em 1972, num momento em que os cortes de eletricidade [...] [que] provocaram uma interrupção nas minhas pesquisas laboratoriais.” (DAWKINS, 2007, p.24). Entretanto, em sua autobiografia aponta:

Em 1973, as ações de greve do Sindicato Nacional dos Mineiros levaram à uma crise na qual o governo conservador de Edward Heath impôs os chamados ‘three-day week’ na Grã-Bretanha. [...] Minha pesquisa dependia de eletricidade [...] Então eu decidi suspender temporariamente minha pesquisa e começar a trabalhar em meu primeiro livro. Esta foi a gênese de *O Gene Egoísta*.<sup>113</sup> (DAWKINS, 2013, p.259)

Apesar da incoerência das datas apresentadas pelo autor, erro intencional ou não, acreditamos que isto não interfere em nossa análise. Anos após a publicação de seu primeiro livro, que teve repercussão considerável nos círculos acadêmicos, Dawkins, no prefácio de 1989 da segunda edição da obra faz um apontamento interessante sobre o seu estado de espírito quando escreveu a primeira edição do livro:

Escrevi *O gene egoísta* possuído por uma empolgação febril. [...] A primeira edição da obra se revestiu de uma qualidade juvenil conferida pela época em que foi escrita. Havia um sopro de revolução lá fora, vestígios da aurora bem-aventurada de Wordsworth. (DAWKINS, 1989 [2007], p.25)

Identificamos a referência às descobertas científicas no âmbito da biologia, no entanto, podemos deduzir que a qualidade juvenil à qual Dawkins se refere também está relacionada, de alguma forma, a partir de suas experiências nos Estados Unidos. Franco destaca uma característica que tem seu início em *O gene egoísta*, e que será fundamental mais tarde em nossa fonte: o caráter de divulgador científico:

Em 1976, quando Dawkins lançou *O Gene Egoísta* (2001a) não parece que ele tinha clareza do movimento no qual se engajaria trinta anos depois, pois o livro possui um discurso congruente ao universo científico ao qual ele se enquadra (biologia evolucionista) exceto pelo último capítulo, sobre memética [...] O fato é que nessa visionária obra, nosso autor de estudo dá início a sua faceta pública de divulgador científico, dando um salto conceitual a partir da sólida teoria darwinista de transmissão genética para uma afirmação de bases discutíveis até o presente

---

<sup>112</sup> Dawkins começa a escrever em 1973, mas escreve apenas o primeiro capítulo. Dois anos depois, influenciado pelas ideias de intelectuais como J. Maynard Smith retoma o processo de escrita. (DAWKINS, 2013).

<sup>113</sup>In 1973, strike actions by National Union of Mineworkers led to a crisis in which the Conservative government of Edward Heath imposed so-called ‘three-day week’ in Britain. [...] My cricket research depended on electricity [...] So I decided to call a temporary halt to my cricket research and begin work on my first book. This was the Genesis of *The Selfish Gene*. (DAWKINS, 2013, p.259)

momento: a evolução cultural por meio dos replicadores chamados memes. (FRANCO, 2014, p.57)

Se em *Deus, um delírio* existe uma preocupação esquemática sobre as formas de conscientização do ateísmo, e a seleção natural aparece enquanto projeto capaz dessa conscientização seria possível afirmarmos que este intuito possui seus germes no ativismo de Dawkins na década de 1960? A percepção de Dawkins sobre como seu discurso ateu pôde ganhar efetividade nos fornecem indícios sobre essa relação. Ao reconhecer que “quanto mais gente sair do armário, mais fácil será para os outros fazer a mesma coisa” (DAWKINS, 2007, p.28), Dawkins enxerga que os movimentos comuns à época em que tinha contato com a militância política alcançaram alguns de seus objetivos, quando, por exemplo, se mostra orgulhoso por ter manifestado contra a guerra do Vietnã, assim, tal fórmula poderia ter sucesso na militância atéia?

Neste sentido, mobilizar o indivíduo seria essencial para o projeto coletivo que Dawkins quer empreender. Tal projeto que tem como marca seu livro ultrapassa os limites das páginas e ganha dimensão e repercussão na internet, também como na mídia.

O *website* de Dawkins pode ser entendido enquanto ferramenta de mobilização. O “Cantinho dos Convertidos” nos dá uma ideia de que o projeto de Dawkins está em pleno curso, um dos testemunhos de um usuário estadunidense diz o seguinte: “Eu li *Deus, um delírio* dois anos atrás e isto me chamou atenção para um caminho com o qual me preocupo. Eu necessariamente não me tornei magicamente bem-sucedido porque li este livro, mas eu não me senti mais sozinho em minhas crenças<sup>114</sup>.” Outro usuário diz o seguinte:

Há quatro meses atrás, eu estava procurando um filme para ver no *Netflix*, nada específico. Passei pelo filme *The Unbelievers* e o assisti. Depois de ver esse documentário, eu me tornei imediatamente viciado no assunto/ na noção de não existir deus e que a religião estava a fazer mais mal do que bem. Aquela noite eu encomendei *Deus, um delírio* e *Something of nothing* e li os dois em poucas semanas. Fui ao *Youtube* e passei horas e horas assistindo debates e outros vídeos de Sam Harris, Neil Degross Tyson, Christopher Hitchens, Daniel Dennett, Julia Sweeney, Penn Jillette[...]. Minha primeira reação foi raiva, mas depois ela se transformou em alívio. Agora sei que tenho ainda mais da metade da minha vida sabendo e aceitando a verdade a respeito de superstição e dos perigos da fé cega. E talvez o mais interessante em tudo isso é que, a cada dia, eu penso em algo do meu passado que já foi benigno, mas que agora percebo que sempre estive me levando para a verdade.<sup>115</sup>

<sup>114</sup> I read ‘The God Delusion’ two years ago and took me down a serious path that I came to care about. I didn’t necessarily become magically successful because I read this book, but I felt not so alone in my beliefs

<sup>115</sup>About 4 months ago, I was looking for a movie to watch on *Netflix*...nothing in particular. I came across *The Unbelievers* and watched it. [...]After seeing that documentary, I became immediately hooked on the subject/notion of there being no god and that religion was doing more harm than good. That night I ordered *The God Delusion* and *Something from Nothing* and read them both in about a week’s time. From there I went to *Youtube* and started to watch hours and hours of debates and other videos...from Sam Harris to Neil De Grass Tyson to Christopher Hitchens to Daniel Dennett to Julia Sweeney to Penn Jillette. [...] Anger was my first

Depoimentos como estes mostram que a leitura de *Deus, um delírio* foi fundamental para a conversão, entretanto, ela possui uma base muito maior. A construção da realidade de Dawkins permeia um mundo assolado pela religião, cenário que necessita ser mudado com urgência. Algumas passagens da obra deixam clara a sua intenção em tocar as pessoas por meio de experiências compartilhadas. O trecho a seguir é um exemplo da preocupação em criar um ambiente em que as experiências compartilhadas ganham palavras:

Imagine, junto com John Lennon, um mundo sem religião. Imagine o mundo sem ataques suicidas, sem o 11/09, sem 7/7 londrino, sem as Cruzadas, sem caça às bruxas, sem a Conspiração da Pólvora, sem a partição da Índia, sem massacres sérvios/croatas/mulçumanos, sem a perseguição os “problemas” da Irlanda do Norte, sem “assassinatos em nome da honra”, sem evangélicos televisivos de terno brilhante e cabelo bufante tirando dinheiro do bolso dos ingênuos [...] Imagine o mundo sem o Talibã para explodir estátuas antigas, sem decapitações públicas de blasfemos, sem o açoite da pele feminina pelo crime de ter se mostrado em um centímetro. (DAWKINS, 2007, p.24)

Gordon enfatiza que este trecho mostra com facilidade o proselitismo do neoateísmo, para um sentimentalismo por meio da apresentação de um utópico mundo sem religião. (GORDON, 2011). De fato, há um apelo no que Gordon classifica como sentimentalismo, contudo, adicionalmente entendemos que a função da linguagem, especialmente neste trecho, revela experiências por vezes compartilhadas por indivíduos que ao se depararem com estas palavras encontram sentido em seus atos ou crenças.

Movimentos como os feministas, os de orgulho gay e os movimentos negros são, para Dawkins, expressões coletivas que conquistaram algumas pautas. Tais movimentos perceberam-se enquanto minorias oprimidas e transformaram essa opressão em uma força de coesão social, pois cada grupo, em formas distintas, organizou e mobilizou outros indivíduos que compartilham as mesmas experiências de vida. Desse modo, *Deus, um delírio* pode ser entendido enquanto um livro que conserva a prerrogativa de mobilização pública, em favor de uma transformação do presente, com vistas a um melhor *status* para o ateu em um futuro próximo.

Dawkins, ao construir a necessidade de uma conscientização atea, por intermédio da escrita, parece condensar as formas de comunicação de nosso tempo, como é o caso da

---

reaction...which soon turned to relief! The way I see it, I still have about half my life to live knowing and accepting the truth about superstition and the dangers of blind faith. And maybe what's most interesting in all this is that just about every day now, I think of something in my past that was once benign, but now I realize it was always leading me to the truth. Estes e outros depoimentos estão disponíveis em: <https://richarddawkins.net/category/community/letters/converts/> Acesso em: 30/06/2016

internet, ao dar espaço para as manifestações individuais, até mesmo para as manifestações contrárias ao movimento. Dawkins, assim como os demais neoateístas, teria a intenção de recriar uma religião civil baseada nos preceitos iluministas do século XVIII (GORDON, 2011), expondo que este neoateísmo se basearia na estrutura religiosa que seria reutilizada para conquistar adeptos:

Pode-se dizer, em larga medida, que Dawkins, Harris, Hitchens e Dennett perderam o controle do movimento que eles iniciaram com o lançamento de seus livros e com sua atuação na mídia. Para muitos ateístas, as iniciativas dos "quatro cavaleiros" eram apenas o início de uma longa jornada. Se os quatro haviam elaborado o evangelho do neo-ateísmo, era preciso agora sedimentar a doutrina e institucionalizá-la. (GORDON, 2011, p.338)

A prerrogativa de sedimentação da mensagem neoateísta encontra seu lugar principalmente por intermédio da linguagem. Quando Dawkins argumenta que a visão atéia do mundo pode conceder explicação, exortação, consolo e inspiração, estrutura tomada emprestada do universo religioso, nos questionamos quais seriam as motivações pelas quais o autor o faz. É claro, que o universo de possibilidades é infinito, porém, nos atentaremos para a questão da linguagem que, mais do que nominar objetos é capaz de reutilizar significações e criar novos usos.

### *3.1.4 A linguagem e a construção do neoateísmo*

Vimos até o momento que Dawkins se utiliza de várias categorias como forma de conscientização atéia. Palavras como orgulho, liberdade, verdade, felicidade e moralidade, entre outras, são utilizadas na tentativa de organizar uma minoria atuante. Tais categorias aparecem na obra sempre em oposição aos adjetivos destinados a religião e as pessoas religiosas, como delírio, ignorância, atraso, doutrinação e dominação. Compreendemos que a escolha das palavras ao retratar os dois fenômenos, para além da intenção de Dawkins em destacar um conflito entre ateísmo/ciência e religião, também podem indicar caminhos retóricos socialmente construídos para a fundamentação de uma ideia, de modo que ela seja incorporada coletivamente.

Estas categorizações operadas em sua obra são, por vezes, objeto de crítica por alguns intelectuais, até mesmo intelectuais que professam o ateísmo. Como, por exemplo, Julian Baggini: “Julian Baggini escreveu que a tática de “choque e pavor” de Dawkins e Dennett

está ‘fadada ao fracasso’, produzindo uma polarização que pode radicalizar os crentes ainda mais.”<sup>116</sup>(CIMINO, SMITH, 2011, p.29).

Terry Eagleton, ao fazer uma resenha crítica de *Deus, um delírio*<sup>117</sup>, destaca a falta de preparo teológico para lidar com o assunto central de seu livro e acusa Dawkins de fazer construções errôneas sobre Deus e a fé religiosa.

Além do ocasional gesto superficial para com os crentes religiosos ‘sofisticados’, Dawkins tende a ver a religião e a religião fundamentalista como uma só. Isto não é apenas grotescamente falso; é também um dispositivo para flanquear qualquer tipo de fé mais reflexiva, por sugerir que isto pertence a uma classe social e não às massas.<sup>118</sup>

Dawkins é constantemente acusado de utilizar uma linguagem grosseira, que deixaria de lado o exercício empírico, que como cientista deveria prezar. Alister McGrath escreve duas obras com intuito de refutar as ideias de Dawkins; a primeira em 2004, intitulada *God’s Dawkins: Genes, Memes and Meaning of life*; a segunda, *O delírio de Dawkins*, em 2007, possui a coautoria de sua esposa, Joanna McGrath, na qual refutam alguns pontos. Assim como Eagleton, McGrath e McGrath acusam Dawkins de, além de fazer uma análise superficial das questões teológicas, não possui cuidado suficiente em verificar suas fontes,

Na segunda obra, os autores refutam alguns pontos de *Deus, um delírio*. Assim como Eagleton, McGrath e McGrath acusam Dawkins de, além de fazer uma análise superficial das questões teológicas, não possui cuidado suficiente em verificar suas fontes,

Um dos traços mais característicos da polêmica anti-religiosa de Dawkins é apresentar o patológico como o normal, o extremo como o centro, o excêntrico como o padrão. Isso em geral funciona bem para o seu público, que supostamente pouco conhece de religião e, com muita probabilidade, menos ainda se importe com ela. O que, no entanto, não é aceitável nem científico. (MCGRATH, MCGRATH, 2007, p.27).

Amarnath Amarasingam aponta que a academia tem visto os livros neoateístas como grosseiros, brutos e sem sofisticação necessária. Resultado disso, é que existem mais de vinte obras destinadas a refutar este ateísmo, que proclamam, de modo geral, que os seus

<sup>116</sup> Julian Baggini [...] wrote that the “shock-and-awe tactics of Dawkins and Dennett are ‘bound to fail’, producing a polarization that could radicalize believers even more.” (CIMINO, SMITH, 2011, p.29)

<sup>117</sup>Disponível em: <http://www.lrb.co.uk/v28/n20/terry-eagleton/lunging-flailing-mispunching> Acesso em: 29/08/2016

<sup>118</sup>Apart from the occasional perfunctory gesture to ‘sophisticated’ religious believers, Dawkins tends to see religion and fundamentalist religion as one and the same. This is not only grotesquely false; it is also a device to outflank any more reflective kind of faith by implying that it belongs to the coterie and not to the mass.

argumentos não possuem o embasamento científico que reclamam para si, além de realizarem construções errôneas sobre a religião. (AMARASINGAN, 2010).

Nosso objetivo não é apresentar os intelectuais que criticam o ateísmo de Dawkins, apesar de considerarmos ser uma abordagem válida. Ao pontuarmos brevemente os comentários tecidos em relação à Dawkins percebemos que as palavras e os conceitos de religião, assim como de ateísmo construídos pelo autor têm um peso marcante na sociedade. Assim como muitos intelectuais veem o discurso de Dawkins negativamente, outros indivíduos vão incorporá-lo enquanto posicionamento legítimo.

Ao nos perguntarmos em que medida o discurso de Dawkins, suas apropriações, seus usos e suas implicações sociais, se constituem enquanto práticas, algumas questões se abrem. Primeiro, vimos que constrói uma imagem de ateu que foge da visão pessimista e imoral, atribuindo a ele os adjetivos de feliz, equilibrado, ético e intelectualmente realizado. A intenção de demonstrar essa possibilidade também se assenta em uma estrutura notadamente religiosa, visto que relaciona a eficácia do movimento ateu aos termos explicação, exortação, consolo e inspiração, campos antes preenchidos pela religião, a um ateísmo com base científica.

À primeira vista, quando Dawkins se utiliza de uma estrutura religiosa para propor um conteúdo ateu, há uma contradição em seu projeto idealizado. Fato pelo qual é acusado. Dawkins quer, então, substituir uma religião por outra, ao transitar de uma crença no sobrenatural para uma crença materialista?

Apesar da obviedade que se instaura no momento em que nos deparamos com a pregação ateísta de Dawkins, o argumento de que os termos, as escolhas de palavras operadas pelo autor, deixam claro seu desejo de substituição da religião pelo ateísmo, não nos parece suficiente. Quais as condições desse tipo de operação discursiva, quais razões levam Dawkins a utilizar um vocábulo religioso ao propor um modelo de sociedade que preza pelo fim da religião? Previamente, deixamos claro que não pretendemos esgotar a questão, visto que para Foucault tal fato é impossível nas condições do discurso. (FOUCAULT, 2008).

Pierre Bourdieu ao analisar o que denomina de economia das trocas linguísticas, destaca que a comunicação entre o locutor e seu interlocutor, mecanismos importantes nestas trocas, envolve uma relação de poder simbólico. Por poder simbólico, Bourdieu entende a capacidade dos agentes em produzir, apropriar e receber determinados bens de acordo com seu lugar na esfera social. Para um autor defender certas ideias, algumas condições de eficácia do seu discurso devem ser levadas em consideração, tais como sua posição na instituição que

lhe confere poder de fala, sua capacidade linguística e sua apreensão acerca dos receptores de seu discurso. (BOURDIEU, 1998).

Ao interlocutor, cabe a capacidade de internalizar as prerrogativas do discurso. Dizendo em outras palavras, o receptor tem de possuir os dispositivos sociais necessários de leitura, como a compreensão da linguagem instrumentalizada pelo produtor. Desse modo, este receptor internaliza a mensagem e a decodifica de acordo com sua experiência construída no singular e no coletivo. (BOURDIEU, 1998).

A comunicação se instaura na predisposição social de produtor com relação ao seu receptor e vice-versa. Além disso, a comunicação alcança êxito apenas se inserida em um contexto que a legitime, ou seja, necessita que certa ordem das coisas, como a posição de autoridade do produtor do discurso e a correspondência de um social que considere legítimo que aquele agente professe esse tipo de discurso. (BOURDIEU, 1998). Dessa maneira quem discursa, deve estar constituído de certo poder simbólico.

Qualquer um pode berrar em praça pública: eu decreto mobilização geral. Não podendo ser ato, na falta da autoridade requerida, um tal propósito é tão-somente fala; ele se reduz a um clamor inane, brincadeira ou demência. (BOURDIEU, 1998, p.61)

Para Bourdieu, o ato de falar ganha eficácia apenas quando o indivíduo possui uma autoridade reconhecida ao proferir seu discurso por tratar-se da correspondência entre o título conferido a este indivíduo por uma instituição. É a legitimidade conferida, por exemplo, a um sacerdote falar em nome da religião, a um presidente falar em nome da nação ou um cientista falar em nome da ciência; é transferência de poder simbólico, acumulado pela instituição fundamentada pela sociedade, para o indivíduo. Essa legitimidade, contudo, está relacionada a uma luta interna no interior dos campos, na qual um indivíduo que pertence à estrutura objetiva desses campos atua como porta-voz. (BOURDIEU, 1998).

Por ser um biólogo evolutivo, as obras de Dawkins versam sobre o assunto, especificamente, pensam o darwinismo e possuem espaço em círculos acadêmicos. Em se tratando de Dawkins cumpre os requisitos para atuar enquanto porta-voz da ciência, ainda que esteja marcado pelo *habitus*, que permite disposições subjetivas na postura dos indivíduos relacionadas com a estrutura social à qual pertencem. (BOURDIEU, 2004, 2011).

Logo, o discurso de um campo específico, não está apenas ligado ao conhecimento dos termos técnicos relativos ao campo, mas também a uma capacidade de fundamentar a estrutura à qual o sujeito se reporta. Estes indivíduos, objetivamente estruturados pelo campo,

apropriam-se de modos de fala, ou seja, de estilos diferentes de acordo com sua posição social e a posição dos receptores da mensagem.

Mas o que confere a estes indivíduos a autoridade de serem porta-vozes de determinada instituição? O ritual de consagração é parte importante do processo, no qual o sujeito, através de palavras com valor de consagração, recebe a outorgação:

Ao marcar solenemente a passagem de uma linha que instaura uma divisão fundamental da ordem social, o rito chama a atenção do observador para a passagem (daí a expressão rito de passagem) quando, na verdade, o que importa é a linha. (BOURDIEU, 1998, p.98)

A importância da linguagem ritual como aquela que consagra e legitima reside em conferir às palavras o ato de veracidade a qualquer preço. (BOURDIEU, 1998)<sup>119</sup>. Assim, o rito tem por objetivo consagrar um estado de coisas, santificá-lo por meio das palavras conferidas de poder pela sociedade. O ato de falar e de atribuir sentido às palavras, dessa maneira, torna-se mais do que pronunciar uma intenção; é um ato performativo, realiza a nomeação, no sentido de dar nome aos sentidos, assim como o insulto também obedece a um social fundamentado ou que se quer fundamentar:

O insulto, assim como a nomeação, pertence à classe dos atos de instituição e de destituição mais ou menos fundados socialmente, através dos quais um indivíduo, agindo em seu próprio nome ou nome de um grupo mais ou menos importante numérica e socialmente, quer transmitir a alguém o significado de que ele possui uma dada qualidade, querendo ao mesmo tempo cobrar de seu interlocutor que se comporte em conformidade com a essência social que lhe é assim atribuída. (BOURDIEU, 1998, p.82)

Se Dawkins, como cientista, é autorizado a falar em nome da ciência, podemos dizer que o biólogo pode ser encarado enquanto porta-voz do ateísmo? Já apontamos que Dawkins, assim como outros neoateístas foram duramente criticados por uma parcela da intelectualidade, mas podemos dizer o mesmo de um número considerável de ateus, como o usuário do website de Dawkins, que tais ideias o “estavam levando para a verdade”; depositam crédito nas concepções de Dawkins?

Cimino e Smith argumentam que os livros neoateus, ao fazerem referência a um projeto sem data para acabar, criam uma identificação com os indivíduos. Este público ateu, ao tomar consciência de sua marginalidade na sociedade, começa a se perceber como parte de

---

<sup>119</sup> É aquela que muda o status do indivíduo, presente, por exemplo, nas colações de grau, onde se vê a presença de membros da sociedade, como políticos, por exemplo; a execução do Hino nacional e entre outros procedimentos, além da reiteração por intermédio das palavras de um agente autorizado da instituição; todo esse processo ritualístico é uma forma de marcar a passagem de aluno para formado, podendo, a partir dessa consagração usufruir do *status* que aquela instituição o conferiu.

uma comunidade, tem a sensação de estar *reading with*, interagindo com outras pessoas, que se ligam apenas por compartilhar ideias parecidas. Existe, em consequência disso, um sentimento de aceitação entre seus pares, ao mesmo tempo em que o sentimento de exclusão do restante da sociedade também é acentuado.

Apesar dos livros terem sido duramente criticados dentre intelectuais e especialistas, os quais criticavam a perda da sua serventia e do papel que eles desempenham: tomados coletivamente os livros representam um vernáculo amplamente diversificado e potencialmente global (alguns dos livros foram largamente traduzidos) no qual a população de secularistas podem criar e imaginar suas identidades, narrativas, e tradições<sup>120</sup>. (CIMINO, SMITH, 2011, p.37)

Ainda que exista um debate intelectual a considerar que Dawkins não realiza uma análise empírica adequada em *Deus, um delírio*, ou seja, não estrutura uma linguagem técnica suficiente com relação ao campo ligado a ele e seus detratores, há um público crente nas preposições do autor. Sendo assim, a forma discursiva utilizada por Dawkins encontra-se alinhada aos anseios destes leitores que internalizam, reproduzem e produzem convicções ateístas? Como abordam Berger e Luckmann, a linguagem é uma forma objetivação da realidade social, posição reiterada por Bourdieu, ao afirmar que as palavras são formadas a partir da percepção do mundo pelos indivíduos. (BERGER; LUCKMANN, 2004; BOURDIEU, 1998).

Na obra, Dawkins reclama: organizar ateus é como arrebanhar gatos, a partir desta constatação, o autor aponta que a organização é viável na medida em que pode aproveitar a estrutura ocupada pela religião, que está em vias de fim. Como abordamos anteriormente, a religião institucionalizada tem perdido cada vez mais adeptos, enquanto o número de pessoas sem filiação religiosa cresce exponencialmente. Contudo, cabe lembrar que as religiões institucionalizadas são maioria em número de aderentes, com isso, podemos supor que elas ocupam um espaço grande na vida pública de forma geral. Além disso, o número de ateus, que aderiram ao ateísmo há pouco tempo, por vezes podem ter saído das fileiras do cristianismo, do judaísmo ou do islamismo.

Dawkins admite que sua linguagem seja construída para um público leitor familiarizado com o Deus abraâmico, compartilhado pelas três maiores religiões monoteístas. (DAWKINS, 2007, p.45). Desse modo, vemos que a religião possui expressão social, e se as palavras se imbuem de força no momento em que são legitimadas pelo social, o que dizer

---

<sup>120</sup> Although the books have been critiqued quite heavily among scholars and experts, what such critics miss is the function they serve and the role they play: taken collectively the books represent a vernacular in which a wildly diverse and potentially global (some of the books have been widely translated) population of secularists may invent and imagine their identities, narratives, and traditions. (CIMINO, SMITH, 2011, p.37)

então sobre a apropriação da estrutura de um vocábulo, utilizado por Dawkins, que contextualmente está associado à religião?

Se a linguagem ritual é aquela que garante fiabilidade e naturaliza a posição dos indivíduos, supomos que a apropriação de Dawkins da palavra religiosa, que mantém sua estrutura e retira seu conteúdo possa ser entendida enquanto forma de naturalização de seu próprio conteúdo, da sua própria visão de mundo. (BOURDIEU, 1998). A fórmula de sucesso das religiões institucionalizadas sempre esteve ligada ao seu poder de entender a demanda social e incorporá-la paulatinamente na estrutura religiosa e os dogmas de uma instituição religiosa, pedra fundamental do discurso, constituem-se enquanto núcleo da instituição, mas em suas franjas podemos encontrar as formas de transmissão da mensagem religiosa e, conseqüentemente, sua sobrevivência.

A contradição no discurso de Dawkins é justamente atacar este núcleo dogmático, mas ao mesmo tempo apropriar-se da linguagem que sustenta este núcleo. A partir disso, qual é o lugar da religião no discurso de Dawkins? Para ele, necessariamente, o discurso detentor dos bens simbólicos de salvação tem de falhar para outro tomar seu lugar?

Ao tomar a linguagem estruturada na consagração, estrutura capaz de “explicar, exortar, consolar e inspirar”, Dawkins quer transferir o poder simbólico de legitimação que estas palavras possuem. Sua intenção é conferir poder a um grupo que até então permanecia nas margens da sociedade, por meio discurso transferir tal poder simbólico a um grupo autodenominado de minoria. Tomar esta estrutura, que encontra legitimação pública, ou que possui um valor de eficácia é também entender que os indivíduos, Dawkins incluso, estão envoltos em uma pré-disposição social na qual a linguagem religiosa compõe a realidade.

Constitui-se, assim, o que Bourdieu denomina discurso performativo, que relega palavras com o fim de dar forma aos sujeitos ou grupos, estruturando sua ação a partir dessas categorizações. (BOURDIEU, 1998). Elencar a religião enquanto delírio ou atraso é dar visibilidade por meio do discurso objetivado a uma representação, que por intermédio da sacralização das palavras, conferem ao nível prático uma realidade.

De forma semelhante, o discurso performativo de Dawkins molda a positividade do ateu e do ateísmo. A ligação entre representação e realidade é muito presente nas variadas formas de militância, que não encontram limites práticos de existência. (BOURDIEU, 1998). Assim, os subjetivismos, objetivados por intermédio da linguagem, que nomeiam indivíduos ou grupos, tornam grupos e situações em existentes, na medida em que o discurso se constitui enquanto prática.

Uma minoria, para se constituir como tal, necessita não somente que os membros do grupo, mas também assim serem consideradas externamente. (SEMPRINI, 1999). A instrumentalização das palavras, longe de ser uma escolha inocente é uma fundamentação consciente com base na construção social da realidade compartilhada. (BOURDIEU, 1998). A utilização do vocábulo religioso por Dawkins é um dos modos de ser ouvido por um público que tem dificuldades para situar sua descrença.

Quando levado a efeito por um agente singular, devidamente autorizado a realizá-lo, e mais, realizá-lo através de formas reconhecidas (ou seja, conforme as convenções consideradas convenientes em matéria de lugar, de momento, de instrumentos etc.), fazendo com que o conjunto constitua o ritual adequado (isto, é socialmente válido e por isso mesmo eficiente), tal ato de instituição encontra seu fundamento na crença de todo um grupo (que pode estar fisicamente presente), ou seja, nas disposições socialmente moldadas para conhecer e reconhecer as condições institucionais para conhecer e reconhecer as condições institucionais de um ritual válido (fazendo com que a eficácia simbólica do ritual varie – simultânea ou sucessivamente – segundo o grau de preparo dos destinatários, mais ou menos dispostos a acolhê-lo). (BOURDIEU, 1998, p.105)

Dawkins possui uma linguagem autorizada no âmbito científico e tal autorização que se dá por intermédio de vias de difícil delimitação também alcança uma parcela dos ateus. Contudo, sendo as palavras constituídas de poder carregam força criativa de interpretação, por isso, nos perguntamos o que define tolerância e intolerância quando Dawkins está a construir uma imagem de religião?

### *3.1.5 Um 'outro' religioso*

Como apresentamos no início do tópico, dizer o outro é enunciá-lo como diferente. Até o momento nos atemos a pensar o lugar social de Richard Dawkins, e apresentamos como o seu discurso intelectual é articulado a uma constelação discursiva do denominado neoateísmo, e se volta ao proselitismo por intermédio da linguagem empregada. Devemos lembrar alguns pontos que merecem atenção na construção das concepções acerca do ateísmo e da religião que sendo duas categorias indissociáveis são ligadas ao seu lugar de produção.

Percebemos que a religião e o ateísmo possuem diferentes significações no discurso do biólogo. A imagem do ateu e do ateísmo aparece articulada aos ideais de democracia, liberdade e razão. Tais ideais são prontamente ligados a concepção do que seria uma nação moderna, em detrimento dos países inseridos em um contexto religioso, sublinhados como atrasados:

Há uma condescendência devastadora em sacrificar pessoas, especialmente crianças, no altar da “diversidade” e na virtude da preservação de uma variedade de tradições religiosas. O restante de nós vive feliz com nossos carros e computadores, vacinas e antibióticos. Mas vocês, pessoinhas exóticas, com seus chapéus e calças, suas carroças, seu dialeto arcaico e suas casinhas de banho, vocês enriquecem nossa vida. É claro que se deve permitir que vocês aprisionem suas crianças em seu túnel do tempo seiscentista, senão perderíamos uma coisa irrecuperável: um parte da maravilhosa diversidade da cultura humana. Uma pequena parte de mim consegue ver alguma coisa nisso. Mas a maior parte fica é com enjôo. (DAWKINS, 2007, p. 421)

Um tom marcante durante toda obra é a separação categórica entre as sociedades iluminadas, sublinhadas como aquelas que levam em consideração a separação entre Igreja e Estado, a educação laica, a liberdade de expressão e a democracia. Por outro lado, existiriam fundamentalmente religiosas visivelmente contaminadas pela religião na esfera educacional, no âmbito político e que restringiriam a liberdade de expressão e de ação dos sujeitos, especialmente às mulheres e crianças.

Conforme já apontamos, Dawkins tece duras críticas às três maiores religiões monoteístas, e algumas sociedades estariam inegavelmente passando por um retrocesso, conforme podemos observar em alguns extratos do livro: “Nas sociedades iluminadas de hoje (uma categoria que claramente não inclui, por exemplo, a Arábia Saudita), as mulheres já não são consideradas uma propriedade, como sem dúvida eram nos tempo bíblicos.” (DAWKINS, 2007, p.341).

Sociedades sob o regime talibã, assim como os Estados Unidos tomados como envolvidos em um processo de retrocesso desde o início dos anos 2000, época marcada pela ascensão do presidente republicano George W. Bush, são apontadas como localidades atrasadas, frente ao mundo secular e iluminado. O fundamentalismo religioso seria o principal elemento que relegaria determinadas partes do mundo ao obscurantismo.

Na verdade, a discussão acerca do fundamentalismo islâmico, como opositor do pensamento ocidental, é vigente desde o final da década de 1970. Karen Armstrong explica que a Revolução Iraniana, marcada pela vertente xiita do islamismo e pela objeção a intervenção política do Ocidente, mais especificamente dos Estados Unidos, foi vista como perigosa ao pretenso progresso da democracia e da liberdade ocidentais:

A revolução Iraniana de 1978-79 foi um divisor de águas. Foi uma inspiração para milhares de muçulmanos do mundo inteiro que desde muito viam sua religião atacada. A vitória de Khomeini mostrou que o islamismo não estava fadado à destruição, mas podia lutar contra grandes forças secularistas e vencê-las. Ao mesmo tempo a Revolução horrorizou muitos ocidentais. A barbárie aparentemente

triumfara sobre o iluminismo. Para numerosos secularistas Khomeini e o Irã representavam tudo que a religião tinha de errado. (ARMSTRONG, 2001, p.334)

Após a destituição do xá Mohammed Reza Pahlavi (1941-1979), o líder da revolução, o aiatolá Ruhollah Khomeini assumiu o cargo de Líder Supremo com largo apoio da sociedade iraniana, que em partes sonhava com a restituição do verdadeiro islamismo. (ARMSTRONG, 2001). De tendência xiita, que prezava pela justiça social e o culto ao invisível (*al-gayb*), Khomeini anuncia uma nova era, na qual a “*jihad* maior, infinitamente mais árdua, estava prestes a começar.” (ARMSTRONG, 2001, p.344).

Dawkins cita a “crueldade e repulsividade” do aiatolá Khomeini, também responsável por emitir a já citada *fatwa* contra Salman Rushdie, mesmo após dezessete anos da morte do líder político e religioso do Irã, ao demonstrar como a ascensão de Khomeini ao poder, bem como suas medidas em favor de um restabelecimento religioso no Irã em contrariedade às manifestações advindas de um ocidente secular, foi impactante para Dawkins, de modo a marcar o seu discurso acerca da religião e do fundamentalismo. Além de indicar o estigma que a ascensão do regime de Khomeini trouxe para o Ocidente, Dawkins o iguala ao regime Talibã, no Afeganistão.

De grosso modo, o Talibã, ou Taliban, surgiu na primeira metade dos anos de 1990 nas *madrassas*, escolas de orientação corânica, nas quais estudantes começaram a voltar estudos para os fundamentos do islamismo e foram influenciados pela Revolução Iraniana da década de 1970. (VIANNA, 2002). Em um contexto de instabilidade política e luta pelo poder entre diversos grupos locais, assim como em um período de desagregação do poderio da União Soviética, os Estados Unidos financiaram e fortaleceram a milícia talibã com a alegação de estabelecer um governo democrático no país. No final dos anos 1990, os Estados Unidos romperam relações com o Talibã, após este conceder estadia para o líder da *Al-Qaeda*, Osama Bin Laden, relação que ficou mais tensa com o 11 de setembro e com a negativa do Talibã em entregar Bin Laden. (VIANNA, 2002).

O modelo teocrático adotado pelo Talibã como forma de governo é problemático na opinião de Dawkins, pois seria a legitimação da violência contra as mulheres, bem como a restrição das formas democráticas e livres de expressão. Não é insignificante, portanto, o fato do autor atrelar a palavra talibã, ao que seria seu equivalente: o talibã americano. Este estaria expresso na voz de fundamentalistas cristãos como Jerry Falwell, Pat Robertson, Ted Haggard, Gary Potter, dentre outros. (DAWKINS, 2007).

Fundamentalismo é um termo que ganhou destaque por intermédio de alguns representantes da direita cristã na década de 1970, como forma de designação daqueles que

procuravam voltar-se aos princípios bíblicos, entendidos como a palavra revelada e verdadeira. (ARMSTRONG, 2001).

Existe uma linha tênue entre religião e política nos Estados Unidos, principalmente no que diz respeito a uma nova direita estadunidense e a tentativa de direcionar projetos entendidos como conservadores no âmbito político. (FINGUERUT, 2009). Para Finguerut, a nova direita cristã surgiu como grupo marginalizado no início dos anos 1970, com um movimento que buscou integrar forças políticas neoconservadoras, a influência de pastores e Igrejas, bem como a articulação de *think tanks*<sup>121</sup>.

A trajetória desse movimento liga-se, dentre outras motivações, a reação à efervescência política e cultural da década de 1960, marcada pela diminuição de práticas ligadas à instituições religiosas e à “proteção constitucional à prática do aborto e de respeito à liberdade de expressão que incluía o que muitos consideravam pornografia.” (FINGUERUT, 2009, p.116). Aliado a isso, a fundamentação de um *think tank*, seria contrário às aspirações da nova esquerda, que também se consolidava neste período, a professar temáticas liberais, e preocupação com a identidade estadunidense. (FINGUERUT, 2009)

A ligação entre movimentos de cunho conservador e seus agentes religiosos começou por intermédio do fundador do *Young Americans for Freedom*<sup>122</sup>, o conservador William F. Buckley Jr., e de Howard Phillips, criador do *Conservative Caucus*<sup>123</sup>, que entraram em contato com o famoso evangelista Jerry Falwell e o convencerem a integrar a Maioria Moral<sup>124</sup>. O grupo tinha como intenção influenciar na escolha de candidatos presidenciais para o Partido Republicano, agregando temas que antes estavam fora da agenda da velha direita e do conservadorismo tradicional, como constituição da família, aborto, drogas, homossexualidade, sexo antes do casamento, dentre outros. (FINGUERUT, 2009).

Foi durante o governo de Ronald Reagan (1981-1984) que a direita cristã se conseguiu espaço em cargos públicos e apoio do presidente. Após a presidência de Reagan, a direita cristã, em parte apoiou a candidatura de Pat Robertson, famoso televangelista e fundador da Coalização Cristã:

---

<sup>121</sup> Grupos intelectuais, muitas vezes de sem fins lucrativos, destinados a pensar temas específicos, aprofundando-se e criando diagnósticos possíveis para tais temas. (FINGUERUT, 2009)

<sup>122</sup> Foi fundada em 1960 e existe até os dias atuais, a instituição defende a liberdade individual, a forte defesa nacional, o mercado livre e valores tradicionais. Extraído de: <http://www.yaf.org/about/> Acesso: 30/01/2017

<sup>123</sup> Fundada em 1974 a Conservative Caucus defendendo em pauta política o direito à segurança pessoal, a liberdade educacional, a liberdade religiosa, a soberania nacional, a liberdade política e econômica, dentre outros. Extraído de: <https://www.conservativeusa.org/about> Acesso: 30/01/2017

<sup>124</sup> O grupo surgiu com o intuito de angariar eleitores para o Partido Republicano, levantando bandeiras antiaborto, da família, da pátria, entre outros. A Maioria Moral teve fim em 1989 após uma série de escândalos financeiros envolvendo nomes importantes do evangelismo como Oral Roberts, Jim Bakker e Jimmy Swaggart. (FINGUERUT, 2009).

A Coalização Cristã, capitalizada por Robertson, visava não somente eleger o presidente, mas tinha como foco principal construir e organizar um movimento com objetivos amplos, que envolviam temas ligados aos valores, à família e ao papel do Estado e da educação nos Estados Unidos e, sobretudo, a partir deste movimento influenciar a plataforma do Partido Republicano. (FINGUERUT, 2009, p.129)

Contudo, Robertson foi vencido por George H. W. Bush nas primárias, que acabou tornando-se presidente dos Estados Unidos entre 1989 e 1993, perdendo a reeleição para Bill Clinton (1993-2001). A era de Clinton foi vista como uma ameaça para os ideais da direita cristã, pois cristalizaria discussões acerca do “feminismo, gays, negros, latinos. ” (FINGUERUT, 2009, p.131).

Já George W. Bush (2001-2009) foi eleito sustentando o *slogan* “conservadorismo com paixão”, em um momento no qual o fator moral liderava a lista de interesse do eleitor estadunidense e, já em 2004, a religiosidade de Bush foi elemento fundamental para sua reeleição. (FINGUERUT, 2009). Constantemente Bush utilizava tons manifestamente religiosos em seu período de governo; em 2002 declarou que os Estados Unidos estavam em uma guerra do bem contra o mal, além disso, designava-se como um nascido de novo. (PEREIRA, 2009). A trajetória de Bush foi marcada pelo trânsito religioso dentre várias denominações cristãs, tal fato, não é constar com questões de foro íntimo do ex-presidente, mas nos ajudar a compreender como este tipo de posicionamento foi fundamental em suas ações políticas.

Nas eleições de 2000 e 2004, Bush contou com um significativo apoio de protestantes, evangélicos e católicos, em detrimento da camada secular. (PEREIRA, 2009). Fica claro a relação de Bush com a religião cristã, quando foi perguntado qual era o pensador ou filósofo que mais admirava, o então presidente exclamou: Jesus Cristo, porque mudou a minha vida. Em outro momento Bush declarou:

Eu sinto como se Deus quisesse que eu concorresse para presidente. Eu não consigo explicar isso, mas eu sinto que meu país vai precisar de mim. Algo está para acontecer (...) eu sei que não será fácil para mim ou minha família, mas se Deus quer que eu faça isso. (BUSH apud PEREIRA, 2009, p.200)

Além disso, nos dois mandatos de Bush podemos observar que, parte dos fundos públicos fora destinada às instituições religiosas com a finalidade de fornecer assistência social às pessoas. Evidentemente, tais ações políticas, inspiradas em atos de fé do presidente, sofreram críticas por parte daqueles contrários à propagação da fé com dinheiro público. (PEREIRA, 2009).

Em *Deus, um delírio* notamos a preocupação de Dawkins com relação ao mundo islâmico, bem como com a situação política dos Estados Unidos. Tais espaços são apontados como atrasados, especialmente pela ação de líderes religiosos, ou de líderes políticos com influência religiosa. Por exemplo, Dawkins aponta que Falwell, importante nome da direita cristã estadunidense fez declarações consideradas polêmicas como: “A aids não é só a punição de Deus contra os homossexuais; é a punição de Deus contra a sociedade que tolera os homossexuais”(FAWELL apud DAWKINS, 2007, p. 371-372). Aludindo-se a Robertson, outra relevante figura da direita cristã, Dawkins indica:

Já citei Pat Robertson, o fundador da Coalizão Cristã. Ele foi um sério candidato a ser o presidenciável do Partido Republicano em 1988, e reuniu mais de 3 milhões de voluntários para trabalhar em sua campanha, além de uma quantia comparável em dinheiro: um nível de apoio inquietante, levando em consideração as seguintes declarações, totalmente típicas dele: “[Os homossexuais] querem entrar nas igrejas e atrapalhar as cerimônias religiosas e jogar sangue por todo lado e fazer as pessoas pegarem aids e cuspir na cara dos pastores”. (DAWKINS, 2007, p.372).

A preocupação de Dawkins é o nível de influência que possuiriam, tanto Fawell e Robertson, quanto o aiatolá Khomeini, isso porque o número de pessoas que acreditariam nas palavras deles seria por demais relevante e o principal motivo de consternação no momento em que *Deus, um delírio* foi escrita. A pauta deste tipo de postura adotada por esses líderes religiosos influiria na vida privada dos indivíduos. Quando Dawkins observa o mundo islâmico no geral, caracteriza como sendo aqueles que restringem a liberdade das pessoas, tanto com relação a sua orientação sexual, como a liberdade das mulheres. Da mesma forma, o autor vê como problemática que assuntos da esfera privada sejam discutidos como impasse público, o que em sua opinião estariam mais evidentes no mundo islâmico e nos Estados Unidos.

Em inícios do século XXI, Dawkins denomina a religião como responsável por levar certas localidades ao atraso, em especial nos Estados Unidos e no mundo islâmico ao criar uma separação entre o já conhecido mundo iluminado pela razão e as marginalidades decorrentes do atraso local dos Estados Unidos sob a égide do governo Bush e as diversas manifestações teocráticas em países de maioria islâmica.

Verificamos que Dawkins estabelece um modelo de pensamento no qual subsistem sociedades estabelecidas e iluminadas e sociedades que estariam na margem dessa boa sociedade. No próximo tópico, buscaremos perceber como essas ideias aparecem articuladas na obra de Richard Dawkins de modo a construir o ‘problema’ da religião e apresentar perspectivas para o século XXI.

### 3.2 Richard Dawkins, a religião e o religioso

Quando a primeira comunidade precisou de um teólogo justiceiro, querelante, tempestuoso, perversamente capcioso contra os teólogos, criou para si o seu “Deus”, segundo as suas necessidades: assim como também lhe pôs, sem hesitação, na boca os conceitos de todo contrários ao Evangelho, que agora não poderia dispensar, a “segunda vinda” [de Cristo], o “Juízo Final”, toda a espécie de esperança e promessa temporais. (NIETZSCHE, p. 32)<sup>125</sup>

Dizer que o homem criou Deus a sua imagem e semelhança, não configura aqui um ataque à religião, mas a necessidade de atentar para a historicidade da mesma. As diversas sociedades históricas criaram deuses, deusas, mitos, ritos e formas diferenciadas de expressar suas crenças.

Richard Dawkins, à sua maneira, também cria uma ideia de deus, da religião e do religioso e uma forma de expressá-la e enunciá-la. Esses seres noológicos não são desencarnados, eles atuam, justificam práticas, legitimam atitudes, criam e recriam a realidade a medida que são gerados e geradores dela.

#### 3.2.1 Dawkins e a crítica à religião: uma linguagem “bem-humorada”?

Em *Deus, um delírio*, Dawkins expressa seu profundo descontentamento com o *status* que a religião possui na atualidade. O desconforto de Dawkins com relação à religião se deve ao seu lugar de destaque na sociedade, influenciando setores políticos e interesses comuns.

A articulação ateísta militante de Dawkins intenta desconstruir o ideário comum sobre religião. *Deus, um delírio*, foi considerado um *best-seller*, assim como outras obras de cunho ateísta que ganharam notoriedade no mercado editorial. Conseqüentemente, com o amplo alcance da obra, em seu prefácio a edição de bolso<sup>126</sup>, Dawkins procura responder algumas das críticas questões levantadas pelos leitores.

Boa parte destas críticas diz respeito ao tipo de militância proposto e revelam desconforto com postura de Dawkins, tais como “sou ateu, mas a religião vai persistir, conforme-se” ou “sou ateu, mas as pessoas precisam de religião”, dentre outras. Ao responder a primeira preposição, Dawkins relata que este tipo de argumento é preocupante quando

<sup>125</sup> [http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche\\_friedrich\\_o\\_anticristo.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche_friedrich_o_anticristo.pdf)

<sup>126</sup> A edição brasileira de 2007 conta com dois prefácios, sendo o primeiro relativo a edição de bolso e a segunda a edição tradicional.

expresso em tom de concordância passiva: “Essa gente pode não ser religiosa, mas adora a ideia de que os outros sejam.” (DAWKINS, 2007, p.18). Outra resposta dada, se sustenta na crítica a indivíduos que “creem na crença”<sup>127</sup>, que “não conseguem entender que ‘X é um consolo’ não significa que ‘X é verdade’.” (DAWKINS, 2007, p.19).

Ao observarmos o teor dessas duas críticas dirigidas a Dawkins, podemos perceber que elas tocam em uma das intenções centrais defendidas já no prefácio da primeira edição da obra. Ao explicitar seu objetivo aponta que: “Se esse livro funcionar do modo como pretendo, os leitores religiosos que o abrirem serão ateus quando terminarem.” (DAWKINS, 2007, p. 29). Dessa forma, Dawkins aposta na eficácia da militância e procura defender seu ponto de vista, de modo que críticas como essas sejam interpretadas como uma resistência ao projeto empreendido. Além disso, tais preposições constam como evidência de que a religião ocupa de tal modo um lugar privilegiado, que a sua persistência e sua necessidade são defendidas até mesmo entre os não-religiosos.

Podemos destacar, também, outra crítica dirigida à Dawkins: “Sou ateu, mas quero me dissociar de sua linguagem estridente, destemperada e intolerante”. Procurando se afastar de uma ideia de intolerância, que para Dawkins implicaria em uma ineficácia do ponto de vista argumentativo, há uma preocupação em adotar um tom bem-humorado, entendido como eficiente e que ao mesmo tempo serviria para construir um aparato crítico. Dessa maneira, Dawkins se apropria do artifício do humor, assumindo uma roupagem irônica. Podemos encontrar alguns exemplos ao longo de seu livro que adotam esse tipo de postura, que tende a compor uma crítica sob os moldes irônicos e por vezes humorísticas.

Ao tratar acerca das abordagens teóricas acerca do uso da ironia enquanto recurso discursivo, Beth Brait afirma que o conceito de ironia é polivalente e traça as principais tendências teóricas em voga. Destacamos a concepção de que a ironia, por vezes, pode deixar sua função informativa em segundo plano e trazer em cena “as representações imaginárias, ideológicas [...] não apenas refletem contextos, expõem determinados valores da época.”(BRAIT, 1996, p.41).

A ironia ainda pode ser utilizada como forma indireta de argumentação de um interlocutor para com seu público. O autor ao compor o seu discurso estabelece a ironia como forma de abrir possibilidades de leitura por meio do relato oficial, que empregado naquele

---

<sup>127</sup> Expressão cunhada por Daniel Dennett (2006) em *Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural*, para se referir aos indivíduos não-religiosos, que aceitam ou defendem a persistência das religiões na sociedade atual.

aparato discursivo, se mune de outro tipo de mensagem, transmitida muitas vezes de forma jocosa, provocando, assim, um novo uso para esta. (BRAIT, 1996).

Contudo, a instrumentalização da ironia pode ser entendida no nível retórico, enquanto recurso argumentativo por parte do interlocutor. Ao pontuar sobre essa questão, Brait remete ao teórico Lausberg, que discorre sobre a utilização da ironia retórica:

Mais ou menos na linha de outros retóricos, o autor caracteriza a “ironia retórica” como *simulatio, illusio, permutatio excontrário ducta*, definindo-a como a utilização, por parte de um locutor, de um vocabulário, de um discurso característico da parte contrária (aqui entendida como o alvo da ironia), com a certeza de que o receptor reconheça a não-credibilidade desse vocabulário, desse discurso proposital, enfática e estrategicamente instaurado. É esse caráter enfático que resulta em palavra irônica, ou seja, impregnada de um sentido oposto ao seu sentido próprio. (BRAIT, 1996, p.69)

Lembramos que a ironia, conforme Brait não possui necessariamente o elemento humorístico. O humor seria um dos aspectos possíveis, que pode armazenar diferentes sentidos, passando do humorístico ao trágico. (BRAIT, 1996). Ainda segundo a autora, o caráter cômico que a ironia pode compreender se instaura na medida em que concepções de mundo são colocadas uma contra a outra, inferindo um sentido ambíguo. A partir disso, pode-se produzir no indivíduo, que não está sendo o alvo da ironia, um efeito cômico.

Olhando para a constatação de Dawkins de que sua linguagem adotaria um tom bem-humorado, podemos observar que o humor, na maioria das vezes, aparece ao longo da obra por meio do aparato da ironia. Como indicam alguns trechos: “Adorei saber que o Evangelho do Monstro do Espaguete voador foi publicado em livro, tendo sido muito aclamado. Não o li, mas quem precisa ler um evangelho *se sabe* que é verdade?” (DAWKINS, 2007, p.83).

Na citação acima Dawkins se refere a um personagem fictício<sup>128</sup>, criado para satirizar a religião. Desse modo reforça a ideia de sátira trazida pelo pastafarianismo e acrescenta, por meio da ironia, que os religiosos não estão preocupados com a apreensão da verdade. O aparato retórico da ironia também é aplicado quando faz referência à fé religiosa:

---

<sup>128</sup> Em 2005 no estado do Kansas nos Estados Unidos, o conselho de educação vislumbrou a oportunidade de inserir o ensino do Design Inteligente nas escolas, o que gerou descontentamento por parte daqueles que defendem um ensino laico e entendem que esta teoria estaria ligada ao criacionismo religioso. Neste cenário, o físico Bobby Henderson envia uma carta ao conselho de educação, dizendo crer no criador sobrenatural Flying Spaghetti Monster, ou Monstro do Espaguete Voador; sugerindo a inserção da doutrina chamada de “pastafarianismo” nos currículos escolares. A intenção de Henderson era de protestar, por meio de uma sátira, contra a presença da religião cristã no ensino. O pastafarianismo ganhou grande repercussão midiática, sendo utilizada como modelo de sátira, por pessoas, que como Dawkins, se posicionam contrárias ao ensino do criacionismo nas escolas. Dado o sucesso da iniciativa, Henderson foi convidado a escrever um evangelho do pastafarianismo. Extraído de: <http://spaghettimonster.com/church-of-the-flying-spaghetti-monster-founded/> Acesso em: 21/04/2016

Ouçá o reverendo Jerry Falwell, fundador da Universidade da Liberdade: “A aids não é só a punição de Deus contra os homossexuais; é a punição de Deus contra a sociedade que tolera os homossexuais”. A primeira coisa que percebo nessa gente é sua maravilhosa caridade cristã. (DAWKINS, 2007, p.372).

Também satiriza o Deus cristão em algumas passagens da obra. Como no trecho a seguir, denominado experimento da prece<sup>129</sup>:

Aqueles que sabiam ser beneficiários de preces sofreram um número significativamente maior de complicações do que aqueles que não sabiam. Estaria Deus contra-atacando, para mostrar sua desaprovação pela estranha empreitada? (DAWKINS, 2007, p.96).

Assim como no trecho em que Dawkins a concepção acerca de Deus, por Anselmo de Canterbury:

Um aspecto bizarro de Anselmo é que ele não se dirigia originalmente aos seres humanos, e sim ao próprio Deus, na forma de uma oração (e você achava que uma entidade capaz de ouvir uma oração não precisaria ser convencida da sua própria existência). (DAWKINS, 2007, p. 115).

Dirigindo-se, também, a uma imagem de Deus construída em seu olhar para o Velho Testamento bíblico:

O Deus do Antigo Testamento é talvez o personagem mais desagradável da ficção: ciumento, e com orgulho; controlador mesquinho, injusto e intransigente; genocida étnico e vingativo; sedento de sangue; perseguidor misógino, homofóbico, racista, infanticida, filicida, pestilento, megalomaniaco, sadomasoquista, malévolo. Aqueles que são acostumados desde a infância ao jeitão dele podem ficar dessensibilizados com o terror de sentem. (DAWKINS, 2007, p.55).

Os excertos apresentados acima, retirados de *Deus, um delírio*, exemplificam uma característica marcante na linguagem da qual Dawkins dispõe ao tratar sobre religião e fé religiosa. A questão do humor, que se insere sob a perspectiva da ironia, é um dos dispositivos manifestados na obra, que se organiza enquanto crítica. Dawkins parece contrapor duas concepções de mundo, apresentando primeiramente uma ideia concebida acerca da religião e seus derivados para, em seguida apontar uma constatação inesperada pelo

---

<sup>129</sup> O Estudo intitulado *Study of the therapeutic effects of Intecessory Prayer (STEP) in cardiac bypass patients*: a multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessor prayer dirigido pelo médico Herbert Benson foi concluído em 2006. Este estudo teve como finalidade perceber se as orações tinham efeito positivo na recuperação de pacientes que passariam por uma cirurgia cardíaca.

leitor, constituindo, dessa forma, uma ironia e conseqüentemente sua crítica. A ironia residiria, em uma presença/ausência do sentido literal, que se assenta na mensagem que Dawkins quer transmitir e no sentido figurado, que se apresenta enquanto escolha do vocabulário e das sentenças para se referir ao fenômeno religioso.(BRAIT, 1996).

A constituição do humor envolve o objeto do ridículo, quando o riso se refere a zombaria, e o sujeito que ri. Tal relação não é natural, pois advém de condições históricas, nacionais e pessoais, de modo que tanto o sujeito que ri, quanto o objeto que provoca o riso são fatores dependentes de seu lugar de produção e da disposição de ambos os polos, sujeito e objeto, para a instauração da comicidade. (PROPP, 1992).

Existem situações e sujeitos não passíveis de riso e isso ocorre devido à dimensão do próprio indivíduo correlato ao objeto. Quando este está em profunda relação de paixão ou profunda reflexão sobre o objeto, dificilmente a zombaria em direção a ele promoverá o riso, ou também a partir do momento em que o escárnio acarreta sofrimento explícito em outrem. (PROPP, 1992).

Ao observarmos Dawkins, ou mesmo outros que tomam a religião e os religiosos como motivos de escárnio, o riso não é unânime dentre aqueles que leem ou ouvem tais autores, pois parte de uma predisposição histórica, social e pessoal do interlocutor. Se a obra de Dawkins saiu para converter é evidente que o autor instrumentaliza uma linguagem ligada ao domínio do público leitor. Podemos identificar aqui um traço importante no discurso de Dawkins que, ao valer-se de um tipo específico de linguagem com o intuito de converter, sistematiza um discurso capaz de capturar essa camada secular, no caso a instrumentalização via humor.

Isso porque, se atentarmos, por exemplo, para a preposição “(e você achava que uma entidade capaz de ouvir uma oração não precisaria ser convencida da sua própria existência)” (DAWKINS, 2007, p.115) notamos que chama atenção para a suposta contradição do argumento. Para isto, o autor relaciona a ideia da onipotência de Deus, concepção comumente difundida, bem como a lógica da condição de existência consciente, convida os leitores a contraporem duas crenças distintas. Porém, a contradição, capaz de provocar riso, só é possível quando o interlocutor possui os instrumentos mentais necessários, ou a disposição necessária para a composição da comicidade.

O riso “é uma arma de destruição: ele destrói a falsa autoridade e a falsa grandeza daqueles que são submetidos ao escárnio.” (PROPP, 1992, p.46). Ao observarmos a estratégia de Dawkins, assim como da sociedade que o circunda, ao ironizar certos preceitos religiosos, identificamos o objetivo de transfigurar a ideia original de sacralidade e destituí-la deste

sentido primário. Nada do que é considerado sublime pode ser motivo de escárnio. (PROPP, 1992). Para Dawkins seria relevante, no nível do discurso, transfigurar essa sacralidade e utilizá-la para fins humorísticos.

A normatividade também releva o não-risível, de forma que o desvio da norma também pode provocar risos. Esta normatividade, presente em códigos de conduta, ao ser transgredida, pode suscitar o riso. Desse modo, a composição das normas e consequentemente dos elementos desviantes estariam relacionadas ao período de sua produção. A comicidade dirigida aos assuntos religiosos seria articulada por aqueles que considerariam a religião algo ultrapassado, de forma que suas manifestações presentes seriam motivo de escárnio por não constarem no rol normativo daquele grupo. (PROPP, 1992).

São sempre cômicas as sobrevivências religiosas? Por elas certamente nem sempre, mas com os meios artísticos da comédia elas podem ser representadas satiricamente. Quanto mais forte e séria é essa sobrevivência (a influência estética sobre os crentes através da música e da pintura), mais difícil é sua representação em termos satíricos; quanto mais banal é essa sobrevivência [...], mais fácil é a criação da sátira. (PROPP, 1992, p.62)

Propp se aproxima de uma interpretação de cunho marxista no qual a religião obedeceria a um processo diacrônico de desaparecimento e quaisquer manifestações de sua presença seriam prontamente tratadas como sobrevivências. Não obstante, compartilhar a concepção de que a religião se apresenta como sobrevivência é de certo negar a importância que este fenômeno tem no século XXI.

O que vemos no decorrer do século XX e no início do século XXI são grupos cujas referências não estão mais ligadas às determinações das religiões institucionalizadas. Tal processo evidencia que os sujeitos estão a experimentar novas formas de referência e, a partir dessas, construindo visões de mundo. Se para alguns, o discurso religioso suas manifestações são passíveis de riso é pelo fato de outras derivantes que constituem o normativo, tais como o lugar e tempo histórico que não levariam a religião como algo naturalmente constituído. (HERVIEU-LÉGER 2005, 2008).

A construção da crítica de Dawkins à religião por intermédio do humor se insere em uma perspectiva mais ampla, na qual o conhecimento produzido não fica somente ao cargo de escolhas individuais. Dawkins não apenas reflete seu contexto, mas se encontra enquanto produto e produtor de seu tempo. (MORIN, 2011).

Edgar Morin sugere a analogia de que a cultura é um megacomputador, no qual programas e ações estão ligados a terminais individuais e ao tratar o processo de constituição

do conhecimento humano, está também a falar da construção do conhecimento cotidiano, vulgar, presente em nossa sociedade. Na constituição do conhecimento humano, é a cultura que estabelece uma via de mão dupla para com os indivíduos. Ao mesmo tempo em que a cultura fornece seu saber acumulado, configurados nos modelos de entendimento e no artifício da linguagem, também estabelece limites, normas e regras. (MORIN, 2011).

O conhecimento é, portanto, um empreendimento coletivo, no qual as disposições e as possibilidades culturais tornam-se elementos primordiais na composição das ideias, crenças e mitos. Assim, a constituição das ideias, além de ser uma ação coletiva, também se apresenta enquanto forças de ligação e coesão social, expressas por meio do indivíduo. (MORIN, 2011).

Ao pensarmos, de que forma Dawkins elabora sua crítica à religião, acreditamos que o conhecimento formulado não diz respeito ao sujeito isolado da cultura da sociedade que o permeia, o conhecimento ainda depende das condições biológicas, antropológicas e culturais, dentro das possibilidades da cultura, dentro de seu *imprinting* cultural. (MORIN, 2011).

O indivíduo enquanto produto e produtor de sua realidade constrói o conhecimento e é construído por ele e a cultura, assim como os aspectos biológicos, antropológicos e históricos, é coprodutora do conhecimento individual. (MORIN, 2011, p.22).

A relação complexa entre esses elementos, de acordo com Morin, permite que as ideias surjam, ganhem autonomia, estabeleçam ligações entre si. Dawkins também está atento ao conhecimento cotidiano, abarcando em sua fala, inclusive, o tom bem-humorado.

Penso que, em todas as culturas, o conhecimento cotidiano é uma mistura singular de percepções sensoriais e de construções ideo-culturais, de racionalidades e de racionalizações, de intuições verdadeiras e falsas, de induções justificadas e errôneas, de silogismos de paralogismos, de ideias recebidas e de ideias inventadas, de saberes profundos, de sabedorias ancestrais de fontes misteriosas e de superstições infundadas, de crenças inculcadas e de opiniões pessoais. (MORIN, 2011, p.12).

Quando optamos por perceber o humor na retórica de Dawkins, enquanto instrumento de crítica, percebemos que há uma dialógica que compreende a construção da ideia de religião com a necessidade retórica do humor. Entendemos que Dawkins utiliza o humor enquanto uma prática que se estabelece a partir das apreensões da realidade, ao mesmo tempo em que cria novos cenários. Com isso, nos é possível pontuar acerca das práticas e ideias de uma sociedade que entende essa relação.

### 3.2.1.1 O humor e a crítica à religião: expressões do século XX e XXI

Interessante observarmos que no decorrer do século XX e no século XXI variadas formas de sátira religiosa foram feitas, algumas delas alcançando um grande público. No âmbito do cinema podemos observar que algumas produções procuram mesclar o humor com crítica religiosa ou clerical. O filme *Life of Brian* (1979), dirigido e produzido pelo grupo britânico *Monty Python*, é um exemplo de sátira que questiona os dogmas bíblicos, principalmente no que se refere ao cristianismo.

Outra produção fílmica é *In God we tru\$*t (1980), dirigido por Marty Feldman, que ao desenvolver uma crítica a religião, se detém na relação entre religião e dinheiro. Destacamos como exemplo a obra cinematográfica *Dogma*, lançada em 1999 e dirigida por Kevin Smith. O filme tece uma trama que envolve a Igreja Católica e suas crenças, satirizando as tentativas de renovação do catolicismo. Por intermédio do humor, desenvolve críticas acerca da manipulação dos evangelhos e da construção dos dogmas cristãos.

No século XXI destacamos três filmes, que utilizam o humor enquanto dispositivo de crítica. O primeiro deles é o filme *Saved!* (2004), dirigido por Brian Dannelly, que aborda questões contemporâneas como a homossexualidade, gravidez e religião. O enredo conta com falas satíricas sobre o cristianismo e sua presença na sociedade. Os outros dois são *Religulous*, de 2008, produzido e estrelado por Bill Mahere o filme *A inocência dos muçulmanos* (2012), alvo de protestos por setores da comunidade islâmica<sup>130</sup>.

Ainda na esfera do entretenimento, alguns comediantes realizam performances de *stand up*, e tecem críticas à religião a partir do humor. Um dos comediantes mais conhecidos pela sátira à religião é o estadunidense George Carlin, que também integrou o elenco de *Dogma*. Ainda na década de 1970, Carlin mostrava algumas opiniões com relação à religião e aos religiosos. Em um de seus esquetes, gravado em 1975 e intitulado *Religious Lift*<sup>131</sup>, Carlin diz que entende a religião enquanto um apoio para as pessoas, mas que não necessariamente as pessoas precisam disto, o comediante ainda questiona a visão religiosa acerca da intervenção divina. Na década seguinte, Carlin gravou o *Interview with Jesus*<sup>132</sup>, encarnando a personagem de Jesus, abordando assuntos como a legitimidade da cristandade e dos milagres atribuídos ele, assim como sobre a veracidade das histórias bíblicas.

<sup>130</sup> Extraído de: <http://g1.globo.com/revolta-arabe/noticia/2012/09/entenda-os-protestos-anti-eua-apos-divulgacao-de-filme-ofensivo-ao-islam.html> Acesso em: 09/04/2016

<sup>131</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AxbSPoII4fg> Acesso: 09/04/16

<sup>132</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q5QKik9TGqY&nohtml5=False> Acesso: 09/04/16

No final da década de 1990 foi lançado o álbum *You Are All Diseased*, contendo vários esquetes que abordam diferentes temáticas, como *Religion* e *There is no God*<sup>133</sup>, nas quais Carlin satiriza de forma mais ácida a religião e a crença na existência de um Deus, como podemos observar no trecho abaixo:

Quando se trata de besteira, [...] você deve admirar a maior campeã em promessas falsas e exageradas, a religião. Sem concorrência. Sem concorrência. Religião. A religião é facilmente a maior besteira já contada. Pense sobre isto. A religião tem convencido as pessoas que existe um homem invisível morando no céu que assiste tudo o que você faz, a cada minuto de cada dia. E o homem invisível tem uma lista especial de dez coisas que ele não quer que você faça. E se você fizer qualquer uma destas dez coisas, ele tem um lugar especial, cheio de fogo, fumaça, queimaduras, tortura e angústia, onde ele te enviará para você viver e sofrer e queimar e sufocar e gritar e chorar até o fim dos tempos! Mas Ele te ama.<sup>134</sup>

No século XXI, o comediante continua a fazer esquetes com a temática religiosa como *Whywedon't need 10 commandments*<sup>135</sup>, *Rightsand Privileges*<sup>136</sup>. Outro comediante, conhecido na Europa entre as décadas de 1970 e 1980, foi o irlandês Dave Allen, que costumava criticar, principalmente, a Igreja Católica. Em uma de suas apresentações mais polêmicas, na década de 1970, interpretou a personagem do papa fazendo um strip-tease. Além disso, em diversas de suas apresentações narrou episódios de sua infância em colégio católico, além de temáticas bíblicas, conferindo a algumas críticas em formato satírico<sup>137</sup>. Com isso, Allen procurou focar no artifício do humor, promovendo críticas implícitas a preceitos religiosos.

No decorrer do século XXI muitos outros comediantes utilizam a religião como temática em suas performances, muitas vezes dirigindo críticas à persistência das crenças religiosas na sociedade, à veracidade das histórias bíblicas, entre outros assuntos relacionados à religião. Comediantes como os estadunidenses Bill Maher<sup>138</sup>, que também escreveu e estrelou “Religulous”, Lewis Black<sup>139</sup>, David Cross<sup>140</sup>, Doug Stanhope<sup>141</sup> e Jim Jefferies<sup>142</sup>,

<sup>133</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8r-e2NDSTuE&nohtml5=False> Acesso: 09/04/16

<sup>134</sup> When it comes to bullshit, [...] you have to stand in awe of the all-time champion of false promises and exaggerated claims, religion. No contest. No contest. Religion. Religion easily has the greatest bullshit story ever told. Think about it. Religion has actually convinced people that there's an invisible man living in the sky who watches everything you do, every minute of every day. And the invisible man has a special list of ten things he does not want you to do. And if you do any of these ten things, he has a special place, full of fire and smoke and burning and torture and anguish, where he will send you to live and suffer and burn and choke and scream and cry forever and ever 'til the end of time! But He loves you

<sup>135</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CE8ooMBIyC8&nohtml5=False> Acesso: 09/04/16

<sup>136</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gaa9iw85tW8&nohtml5=False> Acesso: 09/04/16

<sup>137</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=hvzD\\_q-eGoo](https://www.youtube.com/watch?v=hvzD_q-eGoo) Acesso em: 21/04/16

<sup>138</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=hvzD\\_q-eGoo](https://www.youtube.com/watch?v=hvzD_q-eGoo) Acesso em: 21/04/16

<sup>139</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r2UYAWdW8fc> Acesso em: 21/04/16

<sup>140</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UEzMC8S2JBs> Acesso em: 21/04/16

<sup>141</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KD2L68P6NxA> Acesso em: 21/04/16

comediante australiano que reside nos Estados Unidos. Podemos destacar ainda os britânicos Ricky Gervais<sup>143</sup>, Eddie Izzard<sup>144</sup>, Marcus Brigstocke<sup>145</sup>, Jimmy Carr<sup>146</sup>, Richard Herring<sup>147</sup>, Stewart Lee<sup>148</sup>, Tim Minchin<sup>149</sup> e Dara O’Briain<sup>150</sup>.

Os comediantes citados acima, em sua maioria, desenvolvem *performances* de *stand-up*, nas quais assuntos do cotidiano são abordados de forma cômica, com o intuito de provocar riso no público que assiste. É claro que cada *performance* possui um estilo diversificado, é destinada a públicos diferentes e apresenta concepções de mundo dissidentes, enfim, compreendemos que cada apresentação empreende uma série de processos distintos. Contudo, ao observarmos o conteúdo dessas *performances* podemos entender que a religião, ou o falar sobre as religiões e seus derivados com o intuito de provocar riso, está presente em todas as narrativas dos comediantes supracitados.

A relação entre humor e religião é observável também em outras plataformas destinadas ao grande público, como, por exemplo, na série de televisão estadunidense *The Simpsons*, criada por Matt Groening. Destinada ao público adulto, a série em formato de animação foi lançada em 1987 e continua a fazer sucesso até os dias atuais. *The Simpsons* retrata, de maneira humorística, o cotidiano de uma família estadunidense, de classe média. A religião é um dos temas abordados, em episódios variados ao longo da série. A animação versa comicadamente por assuntos muitas vezes considerados tabu, inclusive dentro do cristianismo e suas vertentes, no judaísmo, no islamismo, assim como nas práticas religiosas dos indivíduos.

Ainda pensando nas insurgências da relação entre religião e o artifício humorístico, podemos demonstrar como isso se configura em algumas charges que representam certas religiões e religiosos, como as famosas doze charges de Maomé<sup>151</sup> publicadas no jornal dinamarquês *Jyllands-Posten* em 30 de setembro de 2005. Algumas destas charges fazem referência à situação das mulheres no islamismo, satirizam a problemática da imagem de Maomé e, inclusive, criticam a postura do próprio jornal. A mais controversa delas, mostra o profeta Maomé portando uma bomba em seu turbante.

<sup>142</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=LZJ-\\_OTvsqo](https://www.youtube.com/watch?v=LZJ-_OTvsqo) Acesso em: 21/04/16

<sup>143</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3oH0ReL3Cew> Acesso em: 21/04/16

<sup>144</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gTRjWDW3JSg> Acesso em: 21/04/16

<sup>145</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Bv4mSDD4Wd8> Acesso em: 21/04/16

<sup>146</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g7Vx1YHgW7k> Acesso em: 21/04/16

<sup>147</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m-aVRCEEWRy> Acesso em: 21/04/16

<sup>148</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wywywv4WAjk> Acesso em: 21/04/16

<sup>149</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r0xQcEH7Dqo> Acesso em: 21/04/16

<sup>150</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LHqOG8p0Lkc> Acesso em: 21/04/16

<sup>151</sup> As imagens podem ser vistas em <http://www.aina.org/releases/20060201143237.htm> Acesso em 21/04/2016.

De acordo com Flemming Rose<sup>152</sup>, um dos membros do corpo editorial do jornal, as charges foram publicadas após a percepção de que, na Dinamarca assim como na Europa em geral, alguns veículos de comunicação estavam restringindo suas produções quando abordavam assuntos relacionados ao Islã. Neste cenário, após os atentados em Londres que abalaram a Europa, Rose entendeu que a mídia e a comunidade em geral temiam retaliações por parte de extremistas islâmicos.

Na época, chegou ao conhecimento de Rose, que um escritor de livros infantis estaria com dificuldades em encontrar um ilustrador para sua obra sobre o profeta Maomé, pois alguns ilustradores temiam represálias. Rose conta que percebeu, então, que havia uma atmosfera de autocensura quando o assunto era religião na Dinamarca e na Europa, especialmente, ou quase exclusivamente no que se refere às produções que abordassem algum aspecto do islamismo.

A partir desse episódio, Rose decidiu enviar uma solicitação à associação dos cartunistas dinamarqueses pedindo que ilustrassem Maomé a partir de seus pontos de vista e doze cartunistas atenderam ao chamado. Apesar do caráter humorístico que as ilustrações traziam, Rose justifica-se apontando que não foi requisitado aos cartunistas que as imagens preenchessem obrigatoriamente esse quesito.

Entretanto, o jornalista entende que as charges, em seu país, têm como característica importante a sátira, principalmente no que se refere às figuras públicas. Tal característica, defendida pelo jornalista faria parte do que se entende por liberdade de expressão, e implicaria na possibilidade de expressar uma opinião sobre um determinado fenômeno da sociedade livre de censuras.

A publicação das charges pelo *Jyllands-Posten* gerou polêmica não somente no nível local, mas também repercutiu na mídia de todo o mundo. O pesquisador Heiko Henkel (2010) explica que a dimensão da crise alcançou níveis globais dez dias após a publicação, quando o *site* da *Al Jazeera*<sup>153</sup> publicou uma entrevista com um imã residente na Dinamarca, que tratou o assunto das charges como um reflexo do não reconhecimento dos muçumanos no país. Com a repercussão da entrevista, vários embaixadores de países com maioria islâmica solicitaram junto ao primeiro ministro dinamarquês Anders Fogh Rasmussen que intervisse na questão, tomando medidas legais contra a publicação das charges. Contudo, Rasmussen

---

<sup>152</sup> Em 2006, Flemming publicou um artigo intitulado *Why I Published Those Cartoons*, no qual ele sustenta sua opinião sobre este episódio e suas reverberações. O artigo se encontra na íntegra em <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499.html> Acessado em: 21/04/16

<sup>153</sup> A *Al Jazeera* é uma das mais importantes emissoras de televisão do mundo árabe, possui filiais em mais de cem países ao redor do globo. Extraído de: <http://www.aljazeera.com/aboutus/> Acesso em: 01/02/2017

não somente recusou a intervenção, como também se recusou a encontrar-se com os embaixadores, apontando que o governo não teria outra função nesta questão a não ser proteger a liberdade de imprensa e expressão. (HENKEL, 2010).

Os meses que se sucederam foram repletos de debates em torno da questão, principalmente na Europa e Estados Unidos. Diante da resposta negativa de Rasmussen, alguns países como a Líbia, a Síria e o Líbano transformaram-se em focos de protestos, causando a morte de algumas pessoas, assim como houve ações contra as embaixadas e consulados dinamarqueses. Tais fatores trouxeram à tona, não apenas a situação dos muçulmanos na Dinamarca, mas também em toda a Europa. (HENKEL, 2010).

Henkel ainda aponta que, em forma de solidariedade ao *Jyllands-Posten*, assim como em defesa da liberdade de expressão, jornais franceses, alemães e noruegueses republicaram as charges. No entanto, na percepção do autor, na imprensa inglesa o assunto não ganhou ênfase como nos outros veículos comunicação europeus.

Ao longo do ano de 2006 os debates na Europa, assim como nos Estados Unidos, levantavam a questão do que seria o problema muçulmano. Por um lado, destacava o radicalismo político, as práticas sociais ligadas ao islamismo e a questão da delinquência, que alguns associavam aos jovens muçulmanos. Por outro frisava o caráter liberal e multicultural da maioria dos países europeus, que pretendiam respeitar a identidade dos diferentes grupos. (HENKEL, 2010).

Henkel chama atenção para dois aspectos que se correlacionam neste cenário. O primeiro, desencadeado por uma série de fatores que ultrapassam a crise dos *cartoons*, a polarização das posturas e ideias nas quais o Islã e as suas práticas são entendidos como elementos opostos da liberdade. Categorizações, conceitos e discursos se tornam dicotomias nas quais, o que se considera enquanto liberdade estaria em confronto direto com as práticas do mundo islâmico e seus desdobramentos na Europa e nos Estados Unidos.

O segundo aspecto presente nas discussões do período é a questão da tolerância. A discussão que se seguiu nesse período, em que a liberdade de expressão estava sendo discutida concomitantemente com o problema muçulmano, se baseou, no princípio de que o dever do Estado era defender as liberdades de o indivíduo ou de um grupo de indivíduos. Assim, a problemática que se instaura é se o Estado teria esta obrigação de defender a identidade religiosa, atrelada à presença minoritária dos muçulmanos na Europa. (HENKEL, 2010).

Até aqui nos ocupamos primeiramente em mostrar de maneira Dawkins articula o humor em sua obra, enquanto aparato crítico para com a religião. Entendemos que a relação

entre humor e religião é especialmente utilizada, sobretudo pela mídia europeia e estadunidense. Ao pontuarmos sobre as insurgências dessa relação em algumas plataformas, como na produção de filmes, nas performances humorísticas nos jornais, algumas breves considerações podem ser articuladas.

A existência dessas ideias, que estabelecem conexões entre si e criam novas categorizações, dentro de um *imprinting* cultural, podem ser aplicadas a Dawkins. Com isso, ao constatarmos que as produções cinematográficas, as performances de humor e charges podem compartilhar conexões e dissidências no mundo das ideias, nos permitimos inserir a própria produção de ideias no discurso de Dawkins. Nossa intenção seria pontuar acerca do universo de possíveis categorizações, interditos, tabus, normas e prescrições que além de estarem no indivíduo Dawkins, estão presentes em uma esfera cultural mais ampla.

Pensando, essencialmente no caráter militante da obra, Dawkins procura, por meio do artifício da linguagem, separar-se das ideias perigosas à efetivação de seu discurso. Quando observamos as críticas dirigidas ao autor de que sua linguagem soaria “estridente, destemperada e intolerante”, Dawkins se apega à constatação de que a sua aparente intolerância, nada mais é do que uma forma de crítica bem-humorada à religião. Existe, portanto, a preocupação em fazer com que o seu discurso se distancie da percepção do que é intolerante:

Em 1915, o parlamentar britânico Horatio Bottomley recomendou que, depois da guerra, “se por acaso num restaurante você descobrir que está sendo servido por um garçom alemão, vire o tinteiro na cabeça suja dele”. Isso, sim é estridente e intolerante (e, eu teria pensado, ridículo e ineficaz como retórica mesmo para aquela época). (DAWKINS, 2007, p.15).

Dawkins afirma que vários segmentos satirizam os fenômenos sociais, com sátiras políticas, críticas literárias e teatrais, muitas vezes elogiadas e justificadas pela sociedade. A percepção de Dawkins acerca da presença da religião na esfera social se assenta na constatação de que a religião estaria protegida de qualquer tipo de crítica, até por aqueles que não são religiosos:

Uma pressuposição disseminada, aceita por quase todos em nossa sociedade – incluindo os não religiosos – é, que a fé é especialmente vulnerável às ofensas e que deve ser protegida por uma parede extremamente espessa, um tipo de respeito diferente daquele que os seres humanos devem ter uns com os outros. (DAWKINS, 2007, p.45).

Dawkins entende que o âmbito no qual ele está inserido tem um respeito com relação à religião e a fé, tornando-as quase imunes a qualquer tipo de crítica. Dessa forma entende que “a sociedade [balança] a cabeça em desaprovação; até a sociedade polida laica [...]” (DAWKINS, 2007, p. 15-16). Em consequência disso, qualquer tipo de crítica seria tomado como uma ação de cunho intolerante:

Não sou a favor de ofender nem magoar ninguém sem motivo. Mas fico intrigado e espantado com o privilégio desproporcional da religião em nossas sociedades ditas laicas. Todos os políticos têm de se acostumar às caricaturas desrespeitosas de seu rosto, e ninguém faz atos públicos em sua defesa. O que a religião tem de tão especial para que asseguremos a ela um respeito tão privilegiado e singular?” (DAWKINS, 2007, p.53-54).

Aprofundaremos um pouco na construção que Dawkins opera acerca dessa sociedade para a qual considera a fé não deve ser satirizada, imputando aos indivíduos que o fazem um ar de intolerância. Primeiro, ao apresentarmos as insurgências das produções, ou das ideias, que criticam a religião por intermédio do humor, nos é possível inferir que as possibilidades estão abertas às críticas relação da religião. Assim, a questão é quais são os grupos, que no entendimento de Dawkins interferem na liberdade crítica para com a religião?

Quando observamos o exemplo das charges de Maomé publicadas pelo *Jyllands-Posten* e seus desdobramentos, podemos deduzir a importância de algumas ideias que circulavam na Europa no período. Henkel ao desenvolver uma reflexão, partindo da análise do panorama europeu, no qual o caso das charges se insere, aponta dois aspectos que aqui parecem relevantes. O primeiro se assenta na responsabilidade do Estado em garantir a liberdade dos indivíduos, inclusive no que diz respeito à manifestação de suas crenças. O segundo, ligado ao primeiro em grande medida, é como essa discussão se torna problemática no nível da prática e será interpretada de modos diversos pelos indivíduos e pelas instituições de poder. (HENKEL, 2010).

Steven A. Weldon, ao discorrer sobre as perspectivas acerca das políticas de tolerância na Europa ocidental, pontua que algumas filosofias políticas são postas em questão, compreendendo um período que alcança o começo da década de 1990 até os anos iniciais do século XXI aponta que três perspectivas acerca das filosofias políticas interferentes na questão da tolerância na Europa. A primeira, *collectivistic-ethnic*, baseia-se no entendimento de que um grupo se encontra ligado por similitudes étnicas, no qual o elemento de coesão do grupo se traduz em uma herança étnica. A segunda, *collectivist-civic*, no qual um grupo encontra unidade em termos seculares, ou nas disposições políticas, em que cada indivíduo

compartilha valores definidos politicamente, enquanto base para sua coesão. A terceira, *individualistic-civic*, também ser chamada de pluralista, estabelece como princípio de que todo o indivíduo tem o direito de exercer livremente sua orientação cultural, sendo dever do Estado garantir que grupos considerados minoritários tenham liberdade de exercer suas crenças e práticas. (WELDON, 2006).

Etnia e orientação cultural são vistas como uma escolha pessoal e, conseqüentemente, minorias não são obrigadas a desistir de sua identidade étnica em qualquer esfera da vida pública. Na verdade, o estado protege explicitamente o direito à diferença e expressão étnica, e pode até mesmo ter um papel ativo no apoio às tradições minoritárias.<sup>154</sup> (WELDON, 2006, p. 336).

A partir de pesquisas empíricas<sup>155</sup>, Weldon procura compreender de quais os países analisados mais se aproximariam. Quando observa Grã-Bretanha<sup>156</sup>, argumenta que sua filosofia política está mais próxima do que se conceitua como *individualistic-civic*. Assim, a partir dos questionários aplicados nessa região foi possível inferir que a tolerância social e política é exercida no que diz respeito às minorias étnicas.<sup>157</sup>

Brighton, também destaca o caráter multicultural da Inglaterra, que em sua constituição histórica toma integração como um dos conceitos básicos, no que se refere à

<sup>154</sup> Ethnicity and cultural orientation are viewed as a personal choice, and hence, minorities are not required to give up their ethnic identity in any sphere of public life. In fact, the state explicitly protects the right to ethnic difference and expression, and it may even take an active role in supporting minority traditions. (WELDON, 2006, p. 336)

<sup>155</sup>Weldon, para perceber a tolerância nas esferas política e social e em como elas são expressas pelos indivíduos, realizou uma pesquisa com pessoas de quinze países da Europa (Alemanha, Áustria, Bélgica, Dinamarca, Espanha, Finlândia, França, Grã-Bretanha, Grécia, Holanda, Irlanda, Itália, Luxemburgo, Portugal e Suécia). A pesquisa envolveu a utilização de dois tipos de questionários: o primeiro tinha a preocupação de perceber a tolerância no âmbito político, os participantes deveriam responder se a “liberdade de expressão”, a “liberdade de associação”, a “liberdade religiosa e liberdade de consciência”, a “igualdade perante a lei” e o “direito a voto e o direito de ser candidato político nas eleições”; “deveriam ser aplicados igualmente ao [grupo de minoria étnica] e ao resto da população ou somente ao restante da população.” Para perceber a tolerância no nível social, os participantes deveriam responder as seguintes perguntas: “Se uma pessoa deste [grupo étnico] morasse em seu bairro, você teria dificuldades para aceitar ou não? ”; “Se uma pessoa adequadamente qualificada deste [grupo étnico] se torna-se seu chefe, você teria dificuldade para aceitar ou não? ” e “Se você tivesse um filho que queira se casar com uma pessoa deste [grupo étnico] com o mesmo nível socioeconômico que o seu, você teria dificuldades em aceitar ele ou ela em sua família ou não?”.

<sup>156</sup> Território que compreende a Inglaterra, País de Gales e Escócia

<sup>157</sup> A categorização do seria uma “minorias étnicas” é variável de acordo com o país em que a pesquisa foi realizada, sendo assim Weldon justifica-se: Respondents had to first identify an ethnic minority group that they personally found “disturbing.” However, as a control group, tolerance questions also were administered to those who stated that there is an ethnic minority group other people in the country sometimes find disturbing. Since we want to understand cross-national variations in tolerance levels, as well as minimize missing data, I merged both groups to form the respondent population for the analysis. To ensure the respondent population was representative of the population as a whole, I ran difference of means tests for all individual-level independent variables in each country, comparing the respondent populations with those who failed to answer either question positively. No significant differences were found, suggesting that the respondent population is, in fact, representative of the population as a whole. (WELDON, 2006, p.336)

política para com as minorias. Explica que desde década de 1960 a integração das minorias étnicas é debatida no âmbito político sob a ideia de um multiculturalismo. (BRIGHTON, 2007).

Em 1999, o então Primeiro Ministro Tony Blair<sup>158</sup> fez um discurso salientando a necessidade da implantação da doutrina da comunidade internacional, que tinha como princípio, a ideia de que os seres humanos compartilhariam valores globais e, portanto, na concepção de que a humanidade tinha princípios em comum<sup>159</sup>. Contudo, os acontecimentos do século XXI, como os atentados do 11/09 e os atentados aos transportes públicos de Londres em julho de 2005, provocaram mudanças significativas no tratamento as diferenças culturais. (BRIGHTON, 2007). Tais atentados promoveram uma longa discussão acerca das políticas de imigração e a situação das minorias étnicas no país. A suposição de que os ataques aconteceram porque os muçulmanos não estavam adequadamente integrados na sociedade, chamou a atenção para a marginalização social e econômica sofrida por este grupo à revelia da quimérica política multicultural almejada nas décadas passadas. (BRIGHTON, 2007).

Com isso, em 2006 foi lançado o plano *Prevenindo o extremismo juntos*, no qual governo e entidades islâmicas do país trabalhassem juntos para que questões como o tratamento das mulheres, a educação dos jovens muçulmanos, treinamento dos imãs regionais e locais, fossem repensadas. Por meio dessas medidas esperava-se promover a integração de tal minoria étnica e, ao mesmo tempo, prevenir radicalismos. (BRIGHTON, 2007).

Dawkins, ao falar do privilégio que a religião possui, vê problemas na proteção que práticas religiosas possuem na sociedade. É certo que Dawkins não está apenas a se referir ao islamismo. Entretanto, ao pensarmos em um contexto de produção de *Deus, um delírio*, na qual a presença dos muçulmanos é amplamente discutida na Europa, podemos deduzir que as ideias e práticas, inclusive as políticas, têm peso considerável na construção de seu discurso sobre a religião. Tanto os debates sobre tolerância e intolerância que se estenderam na Europa após o episódio das charges de Maomé, como as ações e ideais políticos na Inglaterra são

---

<sup>158</sup>Tony Blair foi primeiro-ministro da Grã-Bretanha e da Irlanda do Norte nos anos de 1997 à 2007. Extraído de: <http://www.tonyblairoffice.org/pages/biography/> Acesso em: 26/01/2017

<sup>159</sup> O autor ainda explica que aplicabilidade dessa concepção no âmbito político foi questionada pela percepção de que este tipo de posicionamento poderia afetar a estabilidade do país, abrindo espaço para extremismos e injustiças sociais. Além disso, na percepção de Brighthon a assertiva de Blair “We have to show that these are not western still less American or Anglo-Saxon values but values in the common ownership of humanity, universal values that should be the right of the global citizen.” (BLAIR apud BRIGHTON, 2007, p. 15) (Nós temos que mostrar que estes não valores ocidentais, muito menos valores Americanos ou Anglo-Saxões, mas valores em comum próprios da humanidade, valores universais que devem ser direitos do cidadão global.); é articulada em favor da legitimação de uma política intervencionista.

significantes quando procuramos entender as representações efetuadas por Dawkins relativas à presença da religião.

Dawkins realiza críticas ao governo inglês e ao primeiro ministro Tony Blair a partir do entendimento que a política da diversidade seria um dos abrigos das vozes da religião:

A mesma tendência a glorificar o exotismo de costumes religiosos étnicos, e de justificar crueldades em nome dele, aparece a todo momento. Ela é a fonte de conflitos internos na cabeça de pessoas liberais e de bem que, por um lado, não suportam o sofrimento e a crueldade, mas por outro foram treinadas por pós-modernistas e relativistas a respeitar as outras culturas tanto quanto a sua. (DAWKINS, 2007, p. 418).

O primeiro-ministro de meu país, Tony Blair, invocou a "diversidade" quando desafiado na Câmara dos Comuns pela deputada Jenny Tonge a justificar o subsídio governamental a uma escola no nordeste da Inglaterra que (de forma quase isolada na Grã-Bretanha) ensina o criacionismo bíblico literal. O sr. Blair respondeu que seria triste se preocupações relativas àquela questão interferissem na obtenção de "um sistema escolar tão diverso como o que podemos ter." (DAWKINS, 2007, p.421-422)

A questão da diversidade para Dawkins além de apresentar problemas relacionados ao espaço que a religião ocupa, também causaria inimizades, pela legitimação das diferenças religiosas. Defender a diversidade, na visão de Dawkins, seria legitimar os rótulos, especialmente o da pertença a uma religião, responsável por várias disputas entre grupos, e frequentemente utilizado, quando “rótulos como a cor da pele, a língua ou o time de futebol preferido” (DAWKINS, 2007, p.34) não entraram em cena. O espaço que a religião ocuparia, também implicaria na movimentação de setores jurídicos que legitimam a causa religiosa. No decorrer da obra, Dawkins cita vários exemplos sobre como, algumas decisões judiciais estariam pautadas na liberdade religiosa.

A presença da religião, sustentada pela ideia de valorização da diversidade também demonstraria a dificuldade que a esfera política teria em categorizar a religião ou alguns tipos de religião enquanto danosas para o bem comum. Essa dificuldade não seria exclusiva da política, mas também da mídia que, para Dawkins, além de descaracterizar o problema que a religião causaria concederia espaço para que os representantes religiosos pudessem discorrer sobre uma variedade de temas.

Já em 2003, na obra *O capelão do Diabo*<sup>160</sup>, Dawkins denunciou a atenção da mídia para com a religião. Ao apresentar a repercussão midiática sobre o caso da clonagem da

---

<sup>160</sup> A obra foi publicada no Brasil pela primeira vez em 2005 e consiste em uma compilação de diversos textos de Dawkins.

ovelha Dolly no final da década de 1990<sup>161</sup>, questionou o espaço concedido aos representantes religiosos, sobre o tema. A presença da religião, em discussões de interesse público, principalmente relativas ao âmbito científico, em detrimento de outros setores também é atestada em *Deus, um delírio*.

### 3.2.2 Configuração da religião e do religioso no discurso de Dawkins

Ao considerarmos que Richard Dawkins questiona o espaço ocupado pela religião, nos meios públicos e institucionalizados, devemos questionar a qual tipo de expressão ou organização religiosa o autor estaria a referir. Dawkins tem a clara intenção de desconstruir a religião, essencialmente os três monoteísmos, por considerá-los de maior expressão e conhecimento do público leitor. Contudo, ao olharmos a composição de *Deus, um delírio*, assim como de outras publicações de Dawkins percebemos que a questão da religiosidade é empregada de múltiplas maneiras.

Uma característica marcante em suas obras, assim como em sua carreira acadêmica<sup>162</sup>, é a preocupação com a divulgação científica. Quando analisamos o teor de *Desvendando o arco-íris: ciência, ilusão e encantamento*<sup>163</sup>, publicado originalmente em 1998, encontramos indícios que marcam a religiosidade do autor. Dawkins procura construir um caráter positivo da ciência, ao entender que esta não é responsável por retirar o encantamento dos fenômenos humanos, “é uma das coisas que tornam a vida digna de ser vivida.” (DAWKINS, 2000, p.10).

A função da ciência não seria somente se apresentar enquanto útil para a sociedade, mas também enquanto inspiração para a vida. Interessante perceber, como em seu pensamento existe a prerrogativa de que a vida é um evento valioso. A constatação e o sentimento de maravilhamento com os fenômenos existentes, ou seja, a grandeza de relações complexas para que essa vida possa existir e se manter, provavelmente, é um dos elementos presentes na composição da religiosidade de Dawkins.

Tal sentimento parece ser composto, para além da admiração da natureza e do universo, pela percepção de que toda forma de vida está intimamente ligada. A complexidade

---

<sup>161</sup> A clonagem da ovelha Dolly foi o primeiro caso de clonagem de mamíferos noticiada. O estudo comandado por Ian Wilmut do Instituto Roslin na Escócia foi publicado em 1997. Extraído de: <https://www.ufrgs.br/bioetica/dollyca.htm> Acesso em: 03/02/2016

<sup>162</sup> Dawkins foi professor titular de Compreensão Pública da Ciência até 2008, quando se aposentou. A disciplina tem como objetivo encontrar desenvolver práticas para a transmissão de conhecimento científico para não-especialistas, através de uma gama de recursos. Extraído de : <http://www.simonyi.ox.ac.uk/aims.html> Acesso em: 30/04/2016

<sup>163</sup> No original: *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder* (1998)

dessas ligações e os mistérios envoltos poderiam levar, na perspectiva de Dawkins, a uma busca do conhecimento científico, que se apresentaria como um guindaste poderoso:

Podemos sair do universo. Quero dizer, no sentido de colocar um modelo do universo dentro de nossos crânios. Não um modelo supersticioso, tacanho, paroquial, cheio de espíritos e duendes, astrologia e magia, brilhando com falsos potes de ouro no fim do arco-íris. Um modelo grande, digno da realidade que o regula, atualiza e tempera; um modelo de estrelas e grandes distâncias, em que a nobre curva do espaço-tempo de Einstein rouba o lugar do arco da aliança de Jeová, reduzindo-o a seu verdadeiro significado; um modelo poderoso, incorporando o passado, guiando-nos pelo presente, capaz de prosseguir adiante para nos oferecer construções detalhadas de futuros alternativos e nos dar a possibilidade de escolha. (DAWKINS, 2000, p.395).

Em *Deus, um delírio*, chama a atenção para o “transcendente monopolizado pela religião nos últimos séculos” (DAWKINS, 2007, p.35). Este anseio pelo transcendente, presente em 1998, é expresso com maior ênfase no primeiro capítulo e ao final da obra. Inicialmente, admite sua admiração para com a natureza, percebendo-a enquanto um espectro de possibilidades de descoberta, ao mesmo tempo em que acredita no poder que método científico possuiria para desvendá-la. Em virtude desta paixão, o autor se entende enquanto “um homem profundamente religioso.” (DAWKINS, 2007, p.35).

Ao se classificar como religioso, Dawkins procura desligar-se de qualquer religião de cunho sobrenatural, referindo-se a si mesmo como religioso no sentido einsteiniano. Ao fazer essa categorização, Dawkins procura se aproximar de outros cientistas como Stephen Hawking, Ursula Goodenough<sup>164</sup> e, até mesmo, de Charles Darwin.

Ao tratar acerca da religião einsteiniana, Dawkins afirma que o termo religião poderia causar alguns equívocos, porque muitos tentariam aproximar esse posicionamento a uma crença sobrenatural, ou em na crença em Deus pessoal. Para Dawkins, Einstein ao se referir ao pronome Deus o faria no sentido estritamente metafórico, aludindo sua admiração para com a natureza. Dessa maneira, o que maioria dos ateus acreditaria é que há somente um tipo de matéria, e é dela que resultam todos os tipos de emoções, beleza e valores morais, que enriqueceriam a vida humana. (DAWKINS, 2007, p.37).

A religião einsteiniana seria o posicionamento preferível a crença em um deus pessoal e intervencionista, que teria ligação direta com teísmo, a crença em um Deus criador e pessoal. Ao rejeitar este tipo de crença, critica o deísmo, por ser a crença em uma criação

---

<sup>164</sup>Ursula Goodenough é professora de biologia na Universidade de Washington e autora do best-seller *Sacred Depths of Nature*. Extraído de: <http://religious-naturalist-association.org/ursula-goodenough/> Acesso em: 02/02/2017

inteligente, princípio do qual Dawkins se afasta e, com relação ao panteísmo entende que não há crença em um Deus, no entanto, muitas vezes, alguns cientistas, como Einstein, se munem deste pronome como sinônimo para a natureza ou para o universo. (DAWKINS, 2007).

No último capítulo, Dawkins chama atenção para o papel da ciência neste tipo de posicionamento. Avalia que, na atualidade, a humanidade se relaciona com um conceito limitado de realidade, isto é, as sensibilidades humanas moldadas pela evolução, não conseguiriam captar imediatamente a complexa realidade do mundo natural. Nesta perspectiva, a ciência ganharia um status de libertadora, responsável em alargar a concepção de realidade. Assim, essa ciência suplantaria a religião e forneceria uma melhor explicação para os fenômenos humanos, da mesma forma que poderia fornecer consolo e inspiração e vida humana, portanto, seria valorizada pelas possibilidades inerentes a ela. (DAWKINS, 2007).

A religiosidade de Dawkins, apesar de remeter a outros autores, não se constitui enquanto uma religião organizada. No primeiro capítulo entende que seu posicionamento religioso pertence a um respeito merecido, enquanto os outros tipos de organização religiosa se enquadrariam no que o autor denomina como respeito não merecido.

Neste sentido, identificamos em Dawkins um tipo de sentimento religioso, que não preza por uma organização institucional rígida, mas, ainda sim conserva uma visão religiosa do mundo, imbuída de práticas e discursos. Esse tipo de posicionamento, apesar de religioso, na visão de Dawkins, não seria potencialmente perigoso como as três maiores religiões monoteístas da atualidade e que as formas mais perigosas de absolutismo estariam no islã e no cristianismo fundamentalista:

O cristianismo, tanto quanto o islamismo, ensina às crianças que a fé sem questionamentos é uma virtude. Não é preciso defender aquilo que se acredita. Se alguém anuncia que faz parte de sua fé, o resto da sociedade, tenha a esmo fé, outra fé ou nenhuma fé, é obrigado, por um costume arraigado, a “respeitar” sem questionar; respeitar até o dia em que aquilo se manifestar na forma de um massacre horrendo como a destruição do World Trade Center ou os ataques a bomba em Londres ou Madri. (DAWKINS, 2007, p.393)

Para Dawkins, cristianismo e islamismo, mesmo em suas formas mais moderadas de fé seriam prejudiciais, desde o nível individual, por intermédio da educação infantil, até o coletivo, expresso nas esferas públicas. Quando se refere ao judaísmo, em diversos trechos do livro, Dawkins entende que, apesar de seu caráter sobrenatural ser um problema, a religiosidade judaica com suas práticas individuais e sua relação com o coletivo seria um obstáculo. O autor observa que, entre os judeus existiriam muitos intelectuais ateus, isto é,

que prezam pelos ritos e se baseiam na tradição judaica, mas não creem em um Deus pessoal. (DAWKINS, 2007).

Encontramos a exceção quando Dawkins está a falar sobre o exclusivismo dos judeus, tais como o hábito do casamento e as relações interpessoais somente com pessoas do mesmo grupo étnico, que são consideradas, pelo autor, mais relacionadas a uma lealdade do que a uma tradição:

Um amigo, que foi educado como judeu e ainda observa o Shabat e outros costumes judaicos em nome da lealdade à sua herança histórica, descreve-se como um "agnóstico à fadinha do dente". Ele acha que Deus não é mais provável que a fadinha do dente. (DAWKINS, 2007, p.82)

Apesar de tecer críticas em direção ao judaísmo, Dawkins percebe que as práticas judaicas no âmbito privado não provocam tanto dano como no cristianismo e no islamismo. Algo semelhante parece ocorrer, também, quando Dawkins se refere ao anglicanismo, para qual o autor admite nutrir alguma afeição, construída provavelmente de sua herança familiar<sup>165</sup> e de sua educação em colégios anglicanos.

Podemos perceber que a religiosidades e apresenta de maneira distinta de religião na narrativa de Dawkins. Enquanto o autor tem a intenção clara de criticar as religiões institucionalizadas ligadas ao monoteísmo, as práticas religiosas individuais, denominadas de religiosidade estão configuradas em diferentes moldes, ao ponto de ser possível a manifestação de uma religiosidade descrente. Essas crenças individuais são incômodas a Dawkins a partir do momento em que se consolidam no plano coletivo. Ao pontuarmos a forma como o conceito de religião é construído por Dawkins, percebemos a coexistência de duas ideias que se aproximam do que comumente conceituamos como religião e religiosidade.

Para compreendermos a estrutura do que Dawkins entende por religião organizada, nos deteremos nas considerações de Pierre Bourdieu e Edgar Morin, e no conceito de doutrina. Bourdieu, ao analisar como as instituições religiosas se articulam, procura entender como estas entidades autônomas, possuidoras de uma organização que lhe é intrínseca, analisa que a religião, essencialmente após o processo de urbanização, se mune da tendência em objetivar-se, de modo que são introduzidos critérios racionalizantes, que se apresentam na constituição de um corpo de especialistas e, ao mesmo tempo, na sistematização das crenças religiosas. (BOURDIEU, 2011).

---

<sup>165</sup> Dawkins provém de uma família que esteve intimamente ligada ao clero da Igreja anglicana desde o século XVI. Id., *Na appetite for wonder: the making of scientist*, 2013, p.1

A organização deste corpo de especialistas, que pode também ser entendido enquanto clero marcadamente hierárquico de uma instituição religiosa se configura a partir do momento em que existe uma demanda por parte do público leigo. Por conseguinte, o trabalho que cabe ao corpo de especialistas reside em articular os interesses materiais ou simbólicos da instituição, com os anseios de uma camada não-especialista. (BOURDIEU, 2011).

Na relação entre o corpo de especialistas e a camada leiga, duas conjecturas se articulam em mão dupla, o trabalho destes especialistas reside em interpretar e recriar as visões de mundo dessa sociedade que legitima, não somente a posição dos primeiros, mas também o produto reorganizado e consequentemente racionalizado, do trabalho do corpo de especialistas. (BOURDIEU, 2011).

O processo que envolve a organização das visões morais e éticas por intermédio e para o público leigo, se caracteriza pela cristalização dos bens de salvação, cuja constituição é variável e vai depender, entre outros aspectos, da capacidade dos representantes da instituição em incorporar o domínio prático, ou seja, de uma incorporação dos esquemas de pensamento. Concomitante ao processo, esta constituição se liga ao domínio erudito, a capacidade do corpo de especialistas em sistematizar as crenças de modo que elas sejam assimiladas mais facilmente. (BOURDIEU, 2011).

Tal estrutura garante que a religião tenha meios para atuar na gestão do sagrado, adotando uma postura monopolizadora a partir da criação de “um sistema de questões indiscutíveis” (BOURDIEU, 2011, p.46), ao delimitar o que deve e o que não deve ser discutido. Tal composição estaria também ligada à legitimação desse conjunto de normas inquestionáveis.

A religião, a partir de sua estrutura, estruturada pela sua organização hierárquica e da normatização de um conjunto esquemas indissolúveis, consegue fomentar tanto uma sistematização objetiva, como a legitimação dessa estrutura estruturada, por meio dessa possibilidade objetiva conferida aos anseios da instituição e do público leigo. (BOURDIEU, 2011). A estrutura da instituição é estruturada na relação do corpo de especialistas com o público leigo, que por meio disso sistematizam dogmas e ritos; mas que, todavia, é estruturante na medida em que influi na vida social e na movimentação de seu campo religioso. (BOURDIEU, 2011)

Contudo, a instituição em nome de sua permanência histórica, concederia pequenas concessões de modo que sua estrutura corresponda às disposições da sociedade na qual está inserida. Essas concessões se organizam em virtude da disputa pelo capital religioso, ou seja, pelo acúmulo de poder nas diferentes posições do campo religioso. (BOURDIEU, 2011).

Com isso, a instituição religiosa, voltada ao monopólio dos bens de salvação, vai entrar na disputa por este capital, para além das próprias disputas internas, com outras empresas de salvação. Apesar de Bourdieu afirmar que as instituições religiosas são estruturas estruturadas estruturantes, não o faz tendo em vista um determinismo intrínseco na vida dos indivíduos. Em outras palavras, a instituição não consegue agir do modo uniforme e total na vida das pessoas:

As superstições populares estão misturadas aos dogmas mais refinados nem o pensamento nem a atividade religiosa encontram-se igualmente distribuídos entre a massa de fiéis. Conforme os homens, os meios, as circunstâncias, tanto as crenças como os ritos são percebidos de maneiras diferentes. (BOURDIEU, 2011, p.41)

A partir da discussão de Bourdieu acerca das religiões institucionalizadas é possível perceber que estas possuem dogmas e certas sistematizações inerentes ao seu sistema de funcionamento.

Um sistema de ideias é auto-organizado, ou seja, possui um mecanismo de conservação de seu núcleo constituído de ideias mestras que guiam sua organização e forma. Entender as religiões tradicionais é também compreender que organizam como forma de sobrevivência, um conjunto de dogmas quase imunes a críticas externas, que fundamentam o que há de mais essencial em uma religião institucionalizada. Com isso, a doutrina ou o dogma, recusa qualquer verificação empírica, mas isso não significa que ela é totalmente fechada ao mundo exterior. (MORIN, 2011).

Uma doutrina tem a necessidade da legitimação, que precisa ser constante, e busca elementos externos que venham a confirmar o dogma, nunca refutá-lo. A doutrina possui uma racionalização que é interna, possuindo um núcleo rígido, que protege sua racionalização da verdade. (MORIN, 2011)

As doutrinas se alimentam também dos desejos, das aspirações, das paixões humanas. Ao contrário do que Morin denomina teoria, que mantém certa flexibilidade em suas margens, capaz de moldar-se a partir das interferências externas, a doutrina clama pelas certezas, por definir-se de modo mais fechado. (MORIN, 2011).

A constituição de dogmas, de modo algum é privilégio das religiões institucionalizadas, pois podem manifestar-se também, no âmbito das ideologias políticas. A busca incessante pelas certezas que confirmem o dogma pode ser expressa nas exegeses, nos ritos constantemente reatualizados, na constante aclamação aos nomes sagrados e nas Escrituras. (MORIN, 2011).

Wilfred Cantwell Smith entende que a religião possui expressões individuais que estão sempre passíveis de mudanças. A composição religiosa não dependeria apenas das demandas das religiões organizadas, mas também revelar-se-ia nas crenças religiosas dos sujeitos. Esse deslocamento da religião institucionalizada em direção às religiosidades, dentre outros fatores, diz respeito a uma demanda pela compreensão social das mais diferentes manifestações religiosas particulares. (SMITH, 2010).

Quando Dawkins critica as religiões institucionalizadas é justamente a partir da inclinação que o dogma tem de trazer os elementos externos a fim de comportar suas certezas, um transcendente monopolizado pela organização religiosa e a sua negativa em partilhar deste sistema monopolizador. Para Dawkins, este transcendente, configura-se na ciência como um sentimento individual, mas ainda sim reivindica o *numinoso*.

O *numinoso*, uma expressão concebida por Rudolf Otto, diz respeito ao sentimento do ser humano ante ao sagrado, repleto de profunda emoção, em que o contato com o sagrado se relacionaria com o sentimento de dependência, de compreendera existência do absoluto, maior que o indivíduo. (OTTO, 1992).

Otto conceitua este estado de dependência como um sentimento de estado de criatura. Percebemos tal sentimento em Dawkins, ao afirmar que sua religiosidade se assenta naquilo que toca indiretamente o homem ao ter a noção de faz parte de um cosmos imensurável e que a seleção natural teria criado formas de vida, como a do ser humano, a quem é dada apenas a possibilidade de contemplar, de forma indireta, todo esse sistema de organização.

O sentimento de admiração de Dawkins com relação à natureza não vem somente pela percepção de um Eu integrado ao mundo, mas pressupõe quase que um distanciamento, ao pensar que a infinidade do cosmos independe da vida humana pequena e passageira. Experiências, que arrebatam e provocam reações nos indivíduos:

Consideramos o que há de mais íntimo e mais profundo em toda a emoção religiosa intensa que nada tem a ver ainda com a fé na salvação, confiança ou amor, aquilo que, se abstrairmos destes sentimentos acessórios, pode, em certos momentos, preencher a alma e comovê-la com um poder quase desconcertante. (OTTO, 1992, p.21)

Este tipo de sentimento seria característico da modernidade e inferiria na transformação dos modos de sociabilidade, cada vez mais centrados na constituição das identidades, do que nas reproduções sociais dos papéis dos indivíduos na sociedade. Com isso, a construção de novos referenciais, já não se baseava em uma reprodução de tradição, mas na construção das identidades particulares, um dos elementos responsáveis pelo

movimento de deslocamento da religião em direção as crenças individuais. (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Hervieu-Léger, ao questionar em que medida as religiões institucionais oferecem um arcabouço para as novas formas religiosas apresenta o conceito de religião metafórica, de Jean Séguy que, ao abordar o significado que os atores sociais atribuiriam ao seu universo de crenças, entende que existe uma imagem ideal de religião, uma forma, dentre várias outras, de atuar no coletivo. Na perspectiva de Séguy, a religião foi superada pelos princípios modernos, e dela restaria um dispositivo estruturante do religioso moderno. (HERVIEU-LÉGER, 2008).

O princípio da modernidade se assentaria, portanto, na metaforização. Uma pergunta importante é se o mesmo aconteceria com as religiões históricas que, inseridas na modernidade, não se utilizariam do artifício da metáfora para propor seu conteúdo religioso? Primeiramente consideramos importante definirmos o que se entende por crer:

[...]conjunto de convicções, individuais e coletivas, que se bem não se desprendem da verificação e da experimentação, nem, de maneira mais ampla, dos modos de reconhecimento e controle que caracterizam o saber, encontram, no entanto, sua razão de ser no fato que dão sentido e coerência a experiência subjetiva de quem as mantém. (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.122).

O crer escapa da verificação experimental, constituindo-se como uma das principais dimensões da modernidade. A ciência e o progresso, apesar de adotarem como discurso o desencantamento da sociedade, não conseguiram passar segurança ao indivíduo frente à morte e ao mundo de incertezas que o cercam. Na medida em que a modernidade desagrega as ordens pré-fixadas para os indivíduos com relação a ordem social, ela também inaugura uma multiplicidade de posturas ausentes de sentido. Assim, pensar em crenças modernas é entender como a incerteza se retrai nas mais diversas formas do crer. (HERVIEU-LÉGER, 2005).

O progresso científico do século XIX pressupunha a autonomia do sujeito frente às imposições transcendentais. O diferencial da modernidade seria quebrar com a lógica da tradição, a gerar uma crise de transmissão. “A modernidade desconstruiu os sistemas tradicionais do crer: no entanto não esvaziou o crer.” (HERVEIU-LÉGER, 2005, p.126).

O crer, na modernidade, se encontraria de maneira individualizada, subjetiva e dispersa e sua racionalização permitiria, de algum modo, intercâmbios entre as religiões históricas e as religiões seculares, pois as religiões históricas serviriam de referência para as religiões seculares, o crer, portanto, manifestar-se-ia de diversas formas, incluso como religioso. (HERVEIU-LÉGER, 2005).

Ao entender que esse movimento favorece a proliferação das crenças individuais, Hervieu-Léger aponta que, por vezes, persiste uma referência à religião, entendendo-a enquanto linguagem autorizada. Nesse sentido, a religião se instrumentalizaria, em alguns casos, enquanto dispositivo ideológico apesar de, no contexto da modernidade, não se apresentar como reguladora de práticas. (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Para Hervieu-Léger ocorreria o processo de crer sem pertencer, pois, os indivíduos operariam uma separação categórica entre crer e pertencer no qual a crença existiria, mas não estaria delegada ao substrato institucional de ação, sugerindo que as crenças na modernidade, além de não absorverem as demandas institucionais, ainda poderiam se configurar enquanto religiosas.

Diferentemente do ponto de vista mais corrente, que identifica as crenças religiosas pelo fato de fazerem referência a um poder sobrenatural, a uma transcendência ou a uma experiência que ultrapassa as fronteiras do entendimento humano, essa abordagem “des-substantivada” da religião não privilegia nenhum conteúdo particular do crer. Ao contrário, ela parte da hipótese que, qualquer que seja a crença, ela pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde eu encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição. ” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.26)

Com a supressão dos intermediários, o transcendente se configura pelos modos que o indivíduo encontra em seu íntimo para sanar suas próprias expectativas e cria novos sistemas de auto-referenciação, baseadas no individualismo e na subjetividade. (HERVIEU-LÉGER, 2008). A autora defende que as pessoas não procuram mais legitimação pela tradição proveniente de uma perspectiva institucional, mas pela emoção e identificação com um determinado sistema de crenças. As referências coletivas, portanto, operam uma ruptura de memória da tradição e buscam, nos sistemas simbólicos disponíveis, novos modelos de referência.

A partir desse processo são desenvolvidas maneiras alternativas de identificação e, dentre esses modelos de identificação apontados podemos chamar a atenção para um em específico, a dimensão ética: “Os valores da mensagem, inseparáveis do alcance universal que, ao mesmo tempo, lhe é atribuído, podem ser apropriados sem implicar necessariamente, a pertença a uma comunidade de fiéis claramente identificados. ” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.67).

A construção dessa identidade, em contraposição a identidade conferida pela instituição, pode ser um modo de auto-referência do indivíduo, constituindo-se em via de acesso do sujeito para si mesmo, o que para o homem moderno não está necessariamente

neste plano, mas na sua relação com o transcendente e as implicações práticas para sua a vida que configura novas formas de pensar e conceber o religioso.

Ao analisar as origens da religião, por meio de um viés darwinista, Dawkins entende a religião como dispensável, um subproduto de algum outro comportamento essencial para a vida humana. Ao responder a pergunta do porque as pessoas professam uma religião, mesmo quando as provas científicas dizem o contrário, tenta compreender de que forma este fenômeno sobreviveu na sociedade e como os indivíduos foram moldados, por meio da evolução, a obedecer cegamente à religião. (DAWKINS, 2007).

Ao apontar que a seleção natural darwinista não permite desperdícios<sup>166</sup>assevera que, quaisquer comportamentos ou características, direta ou indiretamente, não relacionados à sobrevivência devem ser descartados.

Dawkins entende que o comportamento comum nas sociedades humanas ligado ao respeito e à obediência das crianças para com os mais velhos, tem uma vantagem do ponto de vista evolutivo, na medida em que objetiva alertar as crianças dos perigos do mundo. Porém, a obediência sem questionamentos facilitaria a entrada de ideias religiosas, assim como sua transmissão de geração para geração. Desta maneira, a religião seria favorecida por uma vantagem seletiva no cérebro das crianças. Para além do comportamento adulto com relação às crianças, estas ainda teriam a tendência de serem dualistas e criacionistas:

O dualismo inato e a teologia<sup>167</sup> inata nos predispõe, sob as condições certas, à religião [...] Nosso dualismo inato nos prepara para acreditar numa “alma” que habita em um corpo. [...]. Mais óbvio ainda, a teleologia infantil nos deixa prontos para a religião. Se tudo tem um propósito, qual é esse propósito? O de Deus, é claro. (DAWKINS, 2007, p. 239)

Este comportamento, considerado inato, representaria uma vantagem do ponto de vista evolutivo, no entanto, sua perpetuação criaria um terreno fértil para as ideias religiosas. Dawkins relaciona a paixão, atrelada a uma devoção irracional, com a adoração a entidades sobrenaturais. Tais considerações seriam para pré-disposições psicológicas para o florescimento da religião. A relação da doutrinação infantil e a inserção da religião enquanto subproduto seria na verdade, apenas um meme, que por si só não seria capaz de sobreviver.

<sup>166</sup>A religião é tão dispendiosa, tão extravagante; e a seleção natural darwiniana normalmente visa e elimina o desperdício. A natureza é contador avarento, apegada aos trocados, de olho do relógio, que pune a mínima extravagância. Incansável e incessantemente, como Darwin explicou, “a seleção natural está examinando a cada dia e a cada hora, no mundo todo, cada variação, mesmo a menor delas; rejeitando as ruins, preservando e acumulando tudo que é bom; trabalhando silenciosa e insensível, sempre que tem oportunidade, no aperfeiçoamento de cada ser orgânico”. (DAWKINS, 2007, p.216)

<sup>167</sup> No original “teleology”, cuja tradução literal se aproxima mais da palavra “teleologia”.

Como afirmamos anteriormente, Dawkins entende que as religiões organizadas fazem parte do que conceitua como *memplexo*, de um conjunto de memes, ou ideias e comportamentos que favoreceriam a organização religiosa. Nesse sentido, as ideias religiosas sobreviveriam a partir da sua relação com outros memes e na capacidade que estes memes possuem de sobreviver e reproduzir.

Para entender como isso se efetua na prática, Dawkins apresenta uma lista de ideias que corroboram para formar as religiões.

Você sobreviverá a própria morte.  
 Se você morrer como mártir, vai para uma parte do paraíso [...] onde se regalará com 72 virgens,  
 Hereges, blasfemos e apóstatas devem ser mortos [...]  
 A crença em Deus é uma virtude suprema [...], “  
 A fé (crença sem evidência) é uma virtude. Quanto mais suas crenças desafiam as evidências, mais virtuoso será.  
 Todo mundo, mesmo quem não possui crenças religiosas, deve respeitá-las com um respeito mais automático [...]  
 Existem coisas estranhas (como a Trindade, a transubstanciação, a encarnação) que não nos *cade* compreender. [...]. Aprenda a se satisfazer chamando-as de *mistérios*. [...] (DAWKINS, 2007, p. 263-264).

Dawkins supõe que a religião, em sua gênese primitiva<sup>168</sup> dependeu, em um primeiro momento, das disposições psicológicas humanas, fomentando a criação de comportamentos e ideias formando memes, regulados pela seleção natural. Com isso, essas ideias dependem da sua relação com outros memes ou conjunto de memes, principalmente na religião, pois ela só seria possível em um conjunto de ideias passíveis de sobrevivência. Essa concepção acerca da sobrevivência das ideias religiosas já estava presente em *O gene egoísta*:

Considere a idéia de Deus. Não sabemos como ela surgiu no *pool* de memes. Provavelmente, originou-se muitas vezes por "mutações" independentes. De todo o modo, é uma idéia realmente muito antiga. Como se replica? Pela palavra escrita e falada, auxiliada pela boa música e pela grande arte. Por que ela tem um valor de sobrevivência tão elevado? O leitor deve lembrar-se de que "grau de sobrevivência", aqui, não se refere a um gene num pool de genes, mas sim a um meme no pool de memes. Na verdade, a pergunta significa “O que há na idéia de um deus que lhe confere estabilidade e penetração no ambiente cultural? ”. O valor de sobrevivência do meme Deus no pool de memes resulta do seu grande apelo psicológico. Ele fornece uma explicação superficialmente plausível para questões profundas e perturbadoras a respeito da existência. Sugere que injustiças deste mundo podem ser compensadas num próximo. Os “braços eternos” oferecem uma proteção contra as nossas próprias deficiências e, tal como um placebo receitado pelo médico, não

---

<sup>168</sup> O termo “primitivo” é utilizado por Dawkins em algumas passagens da obra para se remeter a ideia de que a religião obedece a uma evolução: “Os historiadores da religião reconhecem uma progressão de animismos tribais primitivos, passando por politeísmos como os dos gregos, romanos e nórdicos, até os monoteísmos, como o judaísmo e seus derivados, o cristianismo e o islã” (DAWKINS, 2007, p.57)

menos eficientes por serem imaginários. Essas são algumas das razões pelas quais a idéia de Deus é tão prontamente copiada por gerações sucessivas de cérebros individuais. Deus existe, nem que seja somente na forma de um meme com elevado grau de sobrevivência, ou poder de contágio, no ambiente oferecido pela cultura humana. (DAWKINS, 2007, p.331)

Dessa maneira, Dawkins entende que cada religião está envolta em um *memeplexo* diferente. Como o autor estabelece uma relação de analogia entre genes e memes, salientando que os últimos são replicadores mais instáveis, a partir dessa analogia, procura explicar como as ideias religiosas, ou os memes, podem se valer de outros *memeplexos* para se organizarem enquanto religião:

Talvez o islã seja análogo a um complexo genético de carnívoros, e o budismo, a um de herbívoros. As idéias de uma religião não são "melhores" que as da outra em nenhum sentido absoluto, assim como os genes de carnívoros não são "melhores" que os de herbívoros.[...] Por esse modelo, o catolicismo romano e o islã, digamos, não foram necessariamente projetados por pessoas isoladas, mas evoluíram separadamente como coleções excludentes de memes que florescem na presença de outros membros do mesmo *memeplexo*. (DAWKINS, 2007, p.264-265)

Em outro trecho, que aparece mais anteriormente, Dawkins mostra qual sua posição com relação ao budismo:

E não me preocuparei nem um pouco com outras religiões como o budismo e o confucionismo. Na verdade, o fato de elas serem tratadas não como religiões, mas como sistemas éticos ou filosofias de vida quer dizer alguma coisa. (DAWKINS, 2007, p. 64)

Analisar estas duas considerações pode nos ajudar a presumir alguma das construções de Dawkins com relação à religião: um complexo genético carnívoro, presente nos organismos que tem como base de sua alimentação a carne, sobrevive por meio da predação de outros animais, essencialmente os herbívoros, desenvolvendo mecanismos, no nível dos genes e do fenótipo, para essa predação. Algo semelhante ocorre com os herbívoros, que consomem seres autotróficos<sup>169</sup>, que são seres que produzem seu próprio alimento, por exemplo, as plantas, assim sua existência dependeria basicamente das formas de vida que são capazes de produzir seu próprio alimento.

Ao tentarmos entender a analogia empregada podemos dizer que a analogia entre o islã e o complexo carnívoro, nos faz pensar que Dawkins está a se referir acerca da constituição do islamismo: para se constituir enquanto religião organizada teve de se valer dos

---

<sup>169</sup>Os seres autotróficos, na definição biológica, são conhecidos por sintetizar seu alimento através da fotossíntese ou quimiossíntese, processos para a fixação de dióxido de carbono.

valores do cristianismo e do judaísmo. O budismo, por outro lado, não considerado por Dawkins enquanto religião organizada, teria se valido não de outros memplexos religiosos, mas de uma observância de vida.

Concluimos que, para Dawkins, não se trata apenas de categorizar o budismo como não religião, porque enquadrá-lo nessa perspectiva seria designá-lo a partir do que tem por religião no século XXI. Se cada religião, na percepção de Dawkins, se organiza pela confluência de ideias que estabelecem ligações com outros conjuntos de ideias favoráveis à sua disposição é possível perguntarmos quais dessas conexões se apresentariam de modo mais perigoso na atualidade para Dawkins.

### 3.2.3 O “problema” da religião: perspectivas acerca do século XXI

Dawkins afirma que aborda as três maiores religiões monoteístas, mas também aponta que “exceto quando eu declarar o contrário terei principalmente o cristianismo em mente” (DAWKINS, 2007, p. 64). A justificativa de Dawkins é que este tema lhe é mais familiar, contudo se propõe a discutir as crenças que “influenciam mais ameaçadoramente todas as nossas sociedades.” (DAWKINS, 2007, p.62).

Conforme já pontuamos, Dawkins entende que o islamismo e o cristianismo fundamentalista são as formas mais perigosas de religião na atualidade e entende o cristianismo fundamentalista e o talibã, corrente do islamismo, enquanto modelos análogos:

Nos Estados Unidos dos últimos anos o termo "Talibã americano" estava implorando para ser cunhado, e uma rápida pesquisa no Google mostra mais de uma dezena de sites que já o cunharam. As citações que eles antologizam, de líderes religiosos americanos e políticos de fé, remetem de modo assustador ao fanatismo estreito, à crueldade e à repulsividade do Talibã afegão, do aiatolá Khomeini e das autoridades wahhabistas da Arábia Saudita. (DAWKINS, 2007, p. 369-370)

Ao compreendê-los como expressões religiosas problemáticas, Dawkins acaba também por categorizá-los enquanto modelos antagônicos no mundo atual:

Com as notáveis exceções do Talibã afegão e do cristianismo americano equivalente, a maioria das pessoas repete o mesmo consenso liberal e amplo de princípios éticos. A maioria de nós não provoca sofrimento desnecessário; acreditamos na liberdade de expressão e a protegemos mesmo quando discordamos do que está sendo dito; pagamos nossos impostos; não traímos, não matamos, não cometemos incesto, não fazemos aos outros o que não queremos que façam conosco. (DAWKINS, 2007, p. 339)

A aproximação entre o que Dawkins caracteriza como o talibã americano e o talibã aparece em diversas passagens da obra e, constantemente, marcam a oposição entre as sociedades iluminadas e estes dois modelos que possuem cargas religiosas. Ao realizar tal aproximação destaca pontos que seriam comuns a ambos: o posicionamento contrário a homossexualidade, a doutrinação infantil, e, principalmente a repressão ao pensamento e suas reverberações no âmbito público. Além disso, vê a postura desses grupos com relação ao aborto e ao tratamento para com as mulheres como inadmissíveis.

A partir do que Roger Chartier (1991) denomina como história das apropriações, ou seja, uma reestruturação historiográfica que recupere as construções de sentido que podem ser operadas no indivíduo e no coletivo, podemos entender que as categorizações realizadas por Dawkins, representam uma determinada realidade relacionada ao contexto em que vive.

Deste modo, ao analisarmos uma obra, ou até mesmo seu público leitor, devemos atentar para a percepção das configurações inerente aos usos e interpretações do sujeito que observa uma realidade e a representa. Pensarmos em uma representação significaria, primeiramente, entendermos as atribuições efetuadas pelos indivíduos ao um objeto em uma operação que designaria, ao mesmo tempo, uma ausência e uma presença, pois ao representar uma imagem, a partir de suas referências memoriais, o indivíduo se afastaria da imagem original. O que implicaria em uma nova construção a ser presentificada para representar uma determinada realidade. (CHARTIER, 1991).

As representações efetuadas contam com um contingente simbólico que envolve, além dos lugares de produção, as subjetividades do sujeito que está a representar algo. (CHARTIER, 1991). Deste modo, considerando que nossa fonte é produzida em um determinado lugar, ou lugares pensando no trânsito intenso de informação do século XXI, nos é seguro fazer alguns apontamentos que possam contribuir para entender as categorizações construídas por Dawkins no que diz respeito à religião na sociedade atual.

Uzma Jamil, ao buscar entender a composição da ideia do islã pelo Ocidente, considera o episódio de 11 de setembro marcante para a construção da imagem do muçulmano. Após tal fato, o discurso na mídia e na política vinculou o muçulmano a ideia de guerra ao terror.<sup>170</sup> Tais discursos colaboraram para que muitas pessoas se identificassem

---

<sup>170</sup> O discurso do presidente estadunidense à época, George Bush, em 20/09/2001 é bastante elucidativo no que diz respeito à essa “guerra ao terror”. Em seu discurso, Bush enfatizou o caráter terrorista do episódio do 11/09, destacando a *Al Qaeda* enquanto uma organização terrorista inimiga da nação e conseqüentemente, inimiga da democracia. Por conseguinte, este grupo é caracterizado como inimigo das liberdades, da liberdade religiosa, da liberdade de expressão, da liberdade de voto e da liberdade de discordância, respectivamente. A ação da *Al Qaeda*, é qualificada por Bush não somente a nível local, mas também é acusada de interferir em democracias no oriente médio, assim como é acusada de interferir nas liberdades religiosas de cristão e judeus na Ásia e na

enquanto vítimas de um terrorismo global, não somente os cidadãos estadunidenses.(JAMIL, 2014).

Desse modo, com as constantes discussões e representações da imagem do islamismo nos âmbitos públicos, muitos tenderam a relacionar o muçulmano ao terrorismo. Até mesmo a denominação religiosa de muçulmano passou a ser contornada, sendo preferível o termo muçulmano moderado. Portanto, o islamismo, de um modo geral, passou cada vez mais ser visto enquanto inimigo da liberdade e da democracia. (JAMIL, 2014).

As reverberações na Europa foram diversas, pois o muçulmano, além começar a ser relacionado com o terrorismo, outros problemas passaram a serem relacionados pela sua presença em muitos países da Europa tais como, a relação entre delinquência e os jovens muçulmanos e o próprio preconceito. Conforme já abordamos ao discutirmos as políticas de tolerância na Inglaterra, as políticas públicas inglesas possuem um discurso marcadamente multicultural, que tem a pretensão de prezar por uma integração e pela liberdade individual.

Contudo, os pré-conceitos formulados acerca do muçulmano no Ocidente, chamaram atenção para suas práticas visíveis, como o uso do véu pelas mulheres, os casamentos forçados, a mutilação genital feminina, dentre outros. Algumas destas práticas eram aparentes no cotidiano inglês, fomentando certo paradoxo entre as prerrogativas multiculturais do país e a real manifestação das práticas islâmicas. (MEER, MODOOD, 2009).

Estas práticas islâmicas passaram a ser compreendidas enquanto ligadas a *sharia*. Isso, de certa forma mostrou-se conflituoso, na medida em que viria de encontro com o senso de *Britishness*, termo que consistiria em um ideal de coesão da sociedade<sup>171</sup>. Meer e Modood trazem um relato, que foi endossado pelo governo, proferido por Sir Bernard Crick acerca do termo:

Respeito às leis, à eleição do parlamento, à estrutura política democrática, aos valores de tolerância mútua, respeito pelos direitos iguais e pelos interesses mútuos.... Ser um britânico é respeitar à aquelas instituições específicas globais, aos valores, crenças e tradições nos vinculam, as diferentes nações e culturas juntas em paz e em ordem jurídica.... Então ser um britânico não significa a assimilação de uma cultura em comum, de modo que as identidades culturais sejam perdidas. (CRICK apud MEER, MODOOD, 2009, p. 484) <sup>172</sup>.

---

África. Com isso, o ex-presidente os caracteriza como herdeiros das “ideologias assassinas do século XX”, dando ênfase na necessidade de uma guerra sem precedentes contra a *Al Qaeda*. Em conclusão, Bush faz uma chamada aos outros países para que tomem uma posição, e em um tom enfático diz: “Cada nação, de cada região, tem agora uma decisão a tomar: ou eles estão conosco ou estão com os terroristas.” (Tradução livre). O discurso se encontra disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7uODYQKAVDg> Acesso em: 06/05/2016

<sup>171</sup> O termo foi destacado por Nasar Meer e Tariq Modood (2009) e por Brighthon(2007), sendo caracterizado por ser “meta-membership”, que, sumariamente, seria um ideal de coesão da sociedade.

<sup>172</sup> [...] respect [for] the laws, the elected parliamentary and democratic political structures, traditional values of mutual tolerance, respect for equal rights and mutual concern... To be British is to respect those over-arching

Ser britânico, não significaria, portanto, celebrar as diferenças, mas a diversidade de culturas sob o mesmo espaço, de modo que as pessoas possam conviver harmonicamente. Desta forma, a política de integração inglesa não seria uma política de assimilação, isso quer dizer que, em primeiro plano estaria o ser britânico na vida pública, sob a tutela da democracia e valores de mútua tolerância e, em segundo plano, o livre exercício religioso.

Se, para Dawkins, mesmo a expressão muçulmana moderada, que aparece quase em tom de justificativa nesse período, é considerada danosa, as expressões mais extremas são categorizadas como opositoras dos direitos à liberdade e aos princípios das sociedades iluminadas. O autor entende-se e entende sua obra enquanto um convite para a liberdade de escolha, compreendida enquanto valor inerente a todo ser humano; exemplo disso, é sua preocupação com a inserção de crianças na religião.

Podemos conceber Dawkins enquanto sujeito observador de seu tempo, que instrumentaliza a linguagem presente em um *imprinting* cultural que o torna apto a construir um discurso que, ao mesmo tempo em que segue as prerrogativas de sua época, não a reflete, não a cristaliza de modo hegemônico. Suas representações da religião e do religioso são categorizações que reafirmam não somente tendências de um período, mas também marcam a capacidade produtora do sujeito.

---

specific institutions, values, beliefs and traditions that bind us all, the different nations and cultures together in peace and in a legal order. ... So to be British does not mean assimilation into a common culture so that original identities are lost, (CRICK apud MEER, MODOOD, 2009, p. 484)

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação nos ativemos em refletir como em sua obra *Deus, um delírio*, Richard Dawkins constrói seu discurso acerca do fenômeno religioso, definido tanto pela sua exterioridade como pela sua interioridade, ou melhor, pelo que se diz sobre a religião, considerando a formulação da perspectiva intelectual neoateísta, e pela experiência interna, voltada para a vivência do sentimento religioso. Certamente não tratamos a dinâmica interna e externa da religião, proposta por Derrida (2000), de forma igualitária, pois de início concedemos privilégio às manifestações ateístas que versam sobre religião, ou seja, admitimos que o ateísmo do século XXI produz formas autônomas de manifestação.

Por autonomia de visões de mundo atéias, não aludimos a um isolamento das ideias que compõem o neoateísmo porque, a formulação de um sistema de pensamento é sempre uma produção coletiva. (MORIN, 2011). Pertencentes à noosfera, as ideias podem nascer de espíritos, cujas disposições criadoras articuladas nas brechas do *imprinting* cultural, são compartilhadas com outros espíritos, e encontram lugar na noosfera, onde são capazes de estabelecer conexões com outras ideias, transmutar-se e, apesar de criadas pelo ser humano, adquirirem *status* de criadoras. Os indivíduos criam as ideias que, em um estado posterior, os moldará. (MORIN, 2011).

Isto é muito significativo quando se trata de entender as motivações de um intelectual ateu que versa sobre religião. Pensar que o ateísmo não pode ser definido como uma singularidade, mas como construção histórica, porque nem sempre a ideia de ateísmo se pautou pela crítica da irracionalidade da religião, ou mesmo chamou atenção para o que seria o lado maléfico da fé. Estas articulações, que se aglutinaram ao ateísmo, cuja própria definição atrela-se ao seu lugar de composição, são dependentes de indivíduos que encontraram tais concepções coletivizadas, organizando-as e sendo guiados por elas nas suas construções de sentido.

Ao dizer que não nos valem de forma igualitária ao que *se diz sobre religião*, e em como *a religião é por ela definida*, queremos destacar dois princípios orientadores de nossa reflexão ao olharmos para Richard Dawkins e a constituição de concepções sobre a religião e o ateísmo. O primeiro deles é que o próprio historiador é produto de seu tempo e o peso das intersecções cotidianas vivenciadas na composição do saber histórico, da composição do passado (CERTEAU, 1982; BLOCH, 2001; FEBVRE, 2009). A construção da história não parece perpassar por um ponto arquimediano de análise, por mais que os cuidados

metodológicos não nos deixem cair em anacronismos e atribuir a determinadas épocas e grupos sociais valores e critérios por nós adotados.

Observar como Dawkins elabora um discurso voltado à religião e ao ateísmo não deixa de tencionar escolhas conscientes e inconscientes do próprio historiador. As medidas apregoadas ao que se diz sobre religião e como as religiões são formuladas pelo seu contingente interno são diferentes. Assim, procuramos privilegiar ideias que são formuladas a respeito das manifestações religiosas. De certo, tomar as definições de religião presente em Dawkins e em outros neoateus e apontar que é dessa forma que a religião se apresenta no século XXI é comprarmos o discurso da fonte de pesquisa e não estabelecer critérios de análise ao dialogarmos com o campo da História das Ideias com o âmbito da História das Religiões e Religiosidades.

Ao nos valermos destes dois campos historiográficos algumas questões merecem ser esclarecidas. Ao assinalarmos Dawkins como um intelectual que constrói um discurso sobre religião, nos apoiamos na confluência da história das ideias religiosas, ou seja, como os indivíduos em seu tempo e espaço criam definições e categorias para pensar o fenômeno religioso na sociedade. Por outro lado, nos é consciente que estas categorizações dizem respeito a um lugar próprio de fala destes sujeitos. Este recorte leva em consideração que as produções, ao discorrem sobre religião como objeto da História das Ideias, encontram-se em diálogo com a História das Religiões na medida em que as ideias correlacionam-se e o que se formula sobre as religiões não está de sobremaneira desarticulado com a própria composição da esfera religiosa.

O segundo princípio deve-se a nossa orientação metodológica, que buscou analisar o lugar social de Dawkins (CERTEAU, 1982), bem como a composição de sua prática discursiva (FOUCAULT, 2008). Com isso, foi possível perceber que o seu discurso está inserido no âmbito do que ficou conhecido como neoateísmo, um movimento que compartilha diversos enunciados, como a urgência da pregação ateísta, a contraposição ao cenário estadunidense do começo do século e um posicionamento que enaltece a razão e o procedimento científico. Tais enunciados foram compostos em um contexto pós atentados de 11 de setembro, que mobilizou parcela da intelectualidade.

A partir desse panorama apreendemos os instrumentos reiterados por Dawkins ao sedimentar suas concepções acerca do ateísmo, articulado ao movimento neoateísta. Dawkins compõe formulações próprias acerca do que o ateísmo significa em sua obra. Com isso, percebemos que a prerrogativa de pregação da postura ateia, principalmente no que se refere aos Estados Unidos, vai ao encontro da composição de uma população sem filiação religiosa.

Porém, por meio de uma análise estatística, percebemos que esta camada em ascensão nos Estados Unidos não se apega necessariamente a um ateísmo, no sentido estrito do termo, ou seja, estes indivíduos apesar de não mais comporem a demanda institucional, processo inerente à modernidade, estabelecem novas formas de crer. (HERVIEU-LÉGER, 2005, 2008).

Algumas formas de espiritualidade são, portanto, uma das vias pelas quais os sujeitos vão construir suas concepções de mundo. Integrado a tal processo, Dawkins desenvolve ferramentas para a conversão deste contingente populacional sem referências concretas advindas de instituições religiosas. Por meio do que categorizamos como conscientização do indivíduo ao coletivo, notamos que a própria trajetória de Dawkins pode ter influenciado na elaboração dos mecanismos adotados pelo biólogo.

O destaque Dawkins como um homem marcado pelos seus anos nos Estados Unidos, em viveu e participou devotadamente de movimentos de cunho social no final da década de 1960, foi no intuito de mostrarmos como essa conexão foi uma das formas de compreender que as disposições do autor, conscientes ou não, foram vitais tanto para caracterizar o autor e o movimento que compartilha.

Quanto aos mecanismos articulados na constituição das concepções do ateísmo, chamamos atenção para a linguagem instrumentalizada em *Deus, um delírio*. Nos instigou a utilização de um vocabulário historicamente ligado as religiões para compor uma imagem positiva do ateísmo, vinculado a esfera científica. Constatamos a substituição da esfera religiosa pelo ateísmo calcado no empreendimento científico e buscamos explorar a importância desta substituição, ao apontarmos para a presença considerável das religiões e em como a linguagem é uma construção ligada ao social. (BOURDIEU, 1998).

A disposição da linguagem ainda é objeto de análise quando refletimos sobre a constituição dos modelos de sociedade, de um lado as sociedades iluminadas e, de outro, aquelas mergulhadas no obscurantismo da religião. Esta distinção nos permitiu discutir sobre como determinadas características dos Estados Unidos e do mundo islâmico interpretadas por Dawkins de forma com que entendemos seu modelo de pensamento como estabelecido, que delega, em favor da manutenção de certos preceitos e posições de poder, características e pré-conceitos àqueles denominados *outsiders*.

Ao compor sua crítica em direção à religião, percebemos que Dawkins se mune de uma retórica irônica sob uma roupagem humorística. Salientamos, a partir de vários exemplos contidos na obra, que este é mais um critério de escolha operado pelo autor para a efetivação de seu discurso. Adicionalmente, ressaltamos que a crítica por intermédio do humor advém de

uma construção histórica, na qual indivíduos, em diferentes espaços, se apropriaram para tratar o fenômeno religioso.

Dado isso, apresentamos as formas que as categorias religião e religiosidade tomam na obra. Pontuar sobre estas duas categorias em *Deus, um delírio*, é entender como são relativizadas na concepção de Dawkins. A religião, por mais que seja objeto de crítica, não é totalmente descartada como posicionamento legítimo, pois Dawkins, ainda que com ressalvas, atribui sua espiritualidade a uma religião einsteiniana, associando-a a uma religiosidade, não sobrenatural, mas que ainda assim comporta a transcendência, a moralidade e a inspiração de vida.

Desse modo, a partir de nossa fonte, dispomos mais do que um intelectual que enxerga a religião como um entrave para o progresso da racionalidade e da ciência. Foi possível conceber que Dawkins inserido em seu contexto, propõe uma espécie de movimento social, claramente atrelado à realidade estadunidense. As possibilidades instauradas, não apenas pelo processo de escrita, mas também pelos desdobramentos da obra nos permitem entender como as ideias não permanecem nas margens da sociedade que as tornou possíveis, mas se produzem e se reinventam nas interpelações do coletivo.

## REFERÊNCIAS

### Documental:

DAWKINS, Richard. **Deus**, um delírio. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007<sup>a</sup>.

### Bibliográficas

A INOCÊNCIA DOS MUÇULMANOS (Innocence of Muslims). Direção: Alan Roberts. Roteiro: Sam Bacile. Estados Unidos, 2012, 13 min.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor W. **Textos escolhidos**: Conceito de iluminismo. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AMARASINGAM, Amarnath. et al. **Religion and new atheism**: a critical appraisal. Leiden, Boston: Brill, 2010.

ANDRADE, Roney de Seixas; BARBOSA, Wilmar do Valle. Ciência moderna, religião e novos ateístas. **Atualidade teológica**, Rio de Janeiro, v. 27, n.43, 2013, p. 129-155.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

APPLE, Michel W. Fazendo o trabalho de Deus: Ensino domiciliar e trabalho de gênero. In: APPLE, Michel W.; STEPHEN, J.; GANDIN, Luís Armando (Orgs.). **Sociologia da educação**: análise internacional. Porto Alegre: Penso, 2013.

BAGGINI, Julian. **Ateísmo**: uma breve introdução. Trad. Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2016.

BAELZ, Peter. **Ethics and belief**: issues in religious studies. Michigan: Seabury Press, 1977.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 24 eds. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

BLOCH, Marc. **Apologia da história**, ou, O ofício do historiador. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BRADLEY; Arthur. TATE; Andrew. **The new atheist novel**: fiction, philosophy and polemic after 9/11. Nova Iorque: Continuum, 2010.

BRADLEY, Arthur. The new atheist novel: literature, religion, and terror in Amis and McEwan. **The Yearbook of English Studies**, Bangor, v. 39, n. 1-2, p.20-38, 2009.

BRAIT, Beth. **Ironia em perspectiva polifônica**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**: Tomo Segundo, A filosofia moderna: O século XVII. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977a.

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**: Tomo Segundo, A filosofia moderna: O século XVIII. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977b.

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**: Tomo Segundo, A filosofia moderna: O século XIX – Período dos sistemas (1800-1850). Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977c.

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**: Tomo Segundo, A filosofia moderna: O século XIX após 1850, O Século XX. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977d.

BRIGHTON, Shane. British Muslims, multiculturalism and UK foreign policy: ‘integration’ and ‘cohesion’ in and beyond the state. **International affairs**, London, v. 83, n.1, p. 1 -17, 2007.

CARTER, Ashton. DEUTCH, John. ZELIKOW, Philip. Catastrophic Terrorism: Tackling the new danger. **Foreign Affairs**, US, v. 77, n. 8, pp. 80-94 1998.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.11, n.5, pp. 172-191, 1991.

CHEREM, Yossef. Jihad: Duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico. **Campos** – Revista de Antropologia social, Curitiba, v.10, n.2, pp. 83-99, 2009.

CIMINO, Richard; SMITH, Christopher. The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community. **Journal of Media and Religion**, v. 1, n. 10 pp. 24-38, 2011.

DAWKINS, Richard. **A escalada do monte improvável**. Trad. Suzana Sturlini Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DAWKINS, Richard. **A grande história da evolução**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DAWKINS, Richard. **A magia da realidade**: como sabemos o que é verdade? Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

DAWKINS, Richard. **An appetite for Wonder**: The making of scientist. Inglaterra e Estados Unidos: Ecco Press, 2013.

DAWKINS, Richard. **Desvendando o arco-íris**: ciência ilusão e encantamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DAWKINS, Richard. **O capelão do Diabo**: ensaios escolhidos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. Trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b

DAWKINS, Richard. **O maior espetáculo da terra**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DAWKINS, Richard. **O relojoeiro cego**: a teoria da evolução contra o desígnio divino. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DAWKINS, Richard. **O rio que saia do Éden**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

DAWKINS, Richard. **The extended phenotype**: the long reach of gene. London: Oxford University Press, 1982.

DENNETT, Daniel. **Darwin's dangerous idea**: evolution and the meanings of life. Londres, Nova Iorque: Penguin books, 1995.

DENNETT, Daniel. **Quebrando o encanto**: a religião como fenômeno natural. Trad. Helena Londres. São Paulo: Editora Globo, 2006.

DERRIDA, Jacques; Vattimo, Gianni (orgs). **A religião**: O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DOGMA. Direção: Kevin Smith. Roteiro: Kevin Smith. Estados Unidos, 1999. 128 min.

DONDEYNE, A.; FRIES, H.; KOEING, F.; MARLÉ, R.; MARTY, F.; MIANO, V.; RAHNER, K. **Ateísmo e secularização**. Trad. João Paixão Netto. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1970.

DOUGALL, Angela Liegey. HAYWARD, Michele C. BAUM, Andrew. Media Exposure to Bioterrorism: Stress and the Anthrax Attacks. **Psychiatry**. v.68, n.1, 2005.

DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. Trad. Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

DOWNEY, Margaret. **Anti-discrimination support network**, 2011. Disponível em: <http://www.ftsfociety.org/wp-content/uploads/ADSN-report.pdf> Acesso: agosto de 2016.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EAGLETON, Terry. **Depois da teoria**: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo. Trad. Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2005.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIAS, Nobert. Scotson L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. Trad. Maria Lúcia Machado; José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FEDERAL BUREAU INVESTIGATION. Counterterrorism Threat Assessment; Warning Unit Counterterrorism Division. **Terrorism in United States**: 1999. Estados Unidos, 1999, 68 p.

FERREIRA, Maria Helena Azevedo. **As origens da religião sob perspectiva de Richard Dawkins**. Maringá 2014/2015. 50 p. Projeto de Iniciação Científica (PIC) Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

FERREIRA, Maria Helena Azevedo. **O ateísmo militante de Richard Dawkins por meio da obra “Deus, um delírio”**. Maringá 2013/2014. 48 p. Projeto de Iniciação Científica (PIC) Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

FINGUERUT, Ariel. Formação, crescimento e apogeu da direita cristã nos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (org.). **Uma nação com alma de igreja**: religiosidade e políticas públicas nos EUA. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANCO, Clarissa de. **O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum**, Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2014, 234 pgs.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

FULLER, Steve. What Has Atheism Ever Done for Science? In: AMARASINGAM, Amarnath. et al. **Religion and new atheism**: a critical appraisal. Leiden, Boston: Brill, 2010

GALASSO, Giuseppe. Ateu. **Enciclopédia Einaudi**. Vol. 12. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.

GENARO, Luis Felipe Machado de; BENATTE, Antonio Paulo. A pedofilia na Igreja Católica contemporânea: da Santa Sé à ordem mexicana legionários de cristo. **Ateliê de História**, Ponta Grossa, v.3, n.2, 2015.

GORDON, Flávio. **A Cidade dos Brights**: Religião, Política e Ciência no Movimento Neo-ateísta, Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio Janeiro, 2011, 411 p.

GOULD, Stephen Jay. **Pilares do tempo**: ciência e religião na plenitude de vida. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

HARRIS, Sam. **The end of faith**: religion, terror, and the future of reason. New York, London: W.W. Norton & Company, 2004.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto**. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HENKEL, Heiko. Fundamentally Danish? The Muhammad Cartoon Crisis as Transitional Drama. **Human Architecture**: Journal of the sociology of self-knowledge, Belmont, v. 8, n. 2, p.67-82, outono, 2010.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión**, hilo de memoria. Trad. Maite Solana. Barcelona: Herder, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

HITCHENS, Christopher. **Deus não é grande**: como a religião envenena tudo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

IN GOD WE TRU\$T. Direção: Marty Feldman. Produtores: Martiy Feldman, Chris Allen. Estados Unidos, 1980, 97 min.

JAMIL, Uzma. Reading Power: Muslims in the War on Terror Discourse. **Islamophobia Studies Journal**, Berkeley, v. 2, n.2, p.29-42, 2014.

JOHNSON, Ollie A. Explicando a extinção do Partido dos Panteras Negras: o papel dos fatores internos, **Caderno CRH**, Salvador, v.15, n.36, pp. 9-125, 2002.

KARNAL, Leandro. et al. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos, **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, pp.134-146, 1992.

KOSMIN, Barry A.; MAYER, Egon. **American Religious Identification Survey**. New York: The graduate center of the city university of New York, 2001.

LATOURE, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: Edusc, 2012.

LIFE OF BRIAN. Direção: Terry Jones. Produtores: Graham Chapman, John Cleese. Reino Unido, 1979, 94 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rvOd80QlZ2w>  
Acesso: agosto, 2016

MARTIN, Michel. **The Cambridge Companion to Atheism**. Cambridge University Press, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 2ª ed. trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MCGRATH, Alister; MCGRATH, Joana. **O delírio de Dawkins**. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

MEER, Nasar; MODOOD, Tariq. The Multicultural State We're In: Muslims, 'Multiculture' and the 'Civic Re-balancing' of British Multiculturalism. **Political Studies**. Bristol, v. 57, p. 473-497, 2009.

MINOIS, Georges. **História do ateísmo**: os descrentes no mundo ocidental das origens até aos nossos dias. Trad. Flávia Nascimento Falleiros. São Paulo: Editora Unesp, 2014

MOGAHED, Dalia. **Special report**: muslim world: Islam and democracy. Princeton: The Gallup Organization, 2006.

MORIN, Edgar. **O método 4**: As ideias, habitat, vida, costumes, organização. Trad. Juremir Machado. 5ª ed. Porto Alegre: Sulinas, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Trad. Artur Morão. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche\\_friedrich\\_o\\_anticristo.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche_friedrich_o_anticristo.pdf) Acesso em: fevereiro de 2017.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992

PEREIRA, Paulo Jose Dos Reis. A influência da religiosidade sobre as políticas públicas no governo Bush. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (org.). **Uma nação com alma de igreja**: religiosidade e políticas públicas nos EUA. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

PEW RESEARCH CENTER. **America's Changing Religious Landscape**: Christian Decline Sharply as Share of Population; Unaffiliated and Others Continues to Grow. Washington, 2015.

PROPP, Vladimir. **Comichidade e riso**. Trad. Aurora F. Bernardini e Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora Ática, 1992.

RELIGULOUS. Direção: Larry Charles. Roteiro: Bill Maher. Estados Unidos, 2008, 101 min.

SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios**: a ciência vista como uma vela no escuro. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Christian Fausto Moraes dos (org.). **História das Ideias**: viajantes, naturalistas e ciências na modernidade. Maringá: Eduem, 2010.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Trad. Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

SHIMABUKURO, Alessandro. O impacto do 11 de Setembro sobre política, religião e sociedade nos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (org.). **Uma nação com alma de igreja**: religiosidade e políticas públicas nos EUA. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da (org.). **Uma nação com alma de igreja**: religiosidade e políticas públicas nos EUA. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SMITH, George E. The case Against God. Bibliophile, 2003. Disponível em: <http://files.meetup.com/12803/GeorgeSmith%20The%20case%20against%20god.pdf>. Acesso em agosto de 2016.

SMITH, Wilfred Cantwell. La religion comparada: ¿ A donde y por que? In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph. **Metodología de la Historia de las religiones**. Buenos Aires: Paidós Iberica, 2010.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra: séculos XVI e XVII. Trad. Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O antigo regime e a revolução**. Trad. Yvonne Jean. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

VIANNA, Alexander M. Reações fundamentalistas: talibã e o terror conveniente, **Diálogos**, Maringá, v. 6, n.1, 2002.

WELDON, Steven A. The Institutional Context of Tolerance for Ethnic Minorities: A Comparative, Multilevel Analysis of Western Europe. **American Journal of Political Science**, Michigan, v. 50, n. 2, p. 331–349, 2006.

#### Websites:

<http://internacional.estadao.com.br/blogs/radar-global/11-de-setembro-dez-anos-as-capas-do-dia-seguinte/> Acesso em: 24/06/16.

<http://g1.globo.com/revolta-arabe/noticia/2012/09/entenda-os-protestos-anti-eua-apos-divulgacao-de-filme-ofensivo-ao-islam.html> Acesso em: 09/04/2016.

<http://religious-naturalist-association.org/ursula-goodenough/> Acesso em: 02/02/2017.

<http://spaghettimonster.com/church-of-the-flying-spaghetti-monster-founded/> Acesso em: 21/04/2016.

<http://www.aina.org/releases/20060201143237.htm> Acessado em 21/04/2016.

<http://www.aljazeera.com/aboutus/> Acesso em: 01/02/2017.

<http://www.biography.com/people/jean-paul-sartre-9472219> Acesso em: 27/01/2017.

<http://www.bostonglobe.com/news/special-reports/2002/01/06/church-allowed-abuse-priest-for-years/cSHfGkTlrAT25qKGvBuDNM/story.html> Acesso: 30/08/2016.

<http://www.cartacapital.com.br/internacional/ha-25-anos-salman-rushdie-recebia-sentenca-de-morte-islamica-1694.html> Acesso em: 24/01/2017.

<http://www.diarioliberalidade.org/entrevistas/batalha-de-ideias/43417-terry-eagleton-o-marxismo-%C3%A9-muito-mais-que-um-m%C3%A9todo-cr%C3%ADtico.html> Acesso em: 25/01/2017.

<http://www.esquerda.net/autor/noam-chomsky> Acesso: 24/01/2017.

<http://www.forbes.com/profile/charles-simonyi/> Acesso: 18/11/2016.

[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=742&seo=211](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=742&seo=211) Acesso em: 25/01/2017.

<http://www.lrb.co.uk/v28/n20/terry-eagleton/lunging-flailing-mispunching> Acesso em: 29/08/2016.

<http://www.nytimes.com/2003/07/12/opinion/the-bright-stuff.html> Acesso: 30/08/2016.

<http://www.pewforum.org/2010/01/26/a-brief-history-of-religion-and-the-u-s-census/> Acesso em: 26/06/2016.

<http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/world-thinkers-2013>. Acesso em: 01/09/2016.

<http://www.simonyi.ox.ac.uk/aims.html> Acesso em: 30/04/2016.

<http://www.telegraph.co.uk/culture/hay-festival/10853648/Richard-Dawkins-I-am-a-secular-Christian.html>. Acesso em: 19/08/2016.

<http://www.the-brights.net/> Acesso: 30/08/2016.

<http://www.thekingcenter.org/about-dr-king> Acesso em: 05/02/2017.

<http://seanrobville.blogspot.com.br/2010/04/buddhists-dawkins-and-gays-worried-by.html>. Acesso em: 19/08/2016.

<http://www.tonyblairoffice.org/pages/biography/> Acesso em: 26/01/2017.

<http://www.yaf.org/about/> Acesso: 30/01/2017.

<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499.html> Acesso em: 21/04/16.

[http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/10/25/AR2006102501998\\_2.html](http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/10/25/AR2006102501998_2.html) Acesso: 25/08/2016.

<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2012/08/1129594-leia-analise-de-gore-vidal-sobre-os-atentados-de-11-de-setembro-de-2001.shtml?mobile> Acesso em: 25/06/16.

<https://ask.census.gov/faq.php?id=5000&faqId=29> Acesso em: 26/06/2016.

<https://humanism.org.uk/campaigns/successful-campaigns/atheist-bus-campaign/> Acesso em: 15/08/2016.

<https://richarddawkins.net/> Acesso em: 18/11/2016.

<https://richarddawkins.net/2013/10/the-four-horsemen-dvd-19-95/> Acesso em: 16/08/2016.

<https://richarddawkins.net/category/community/letters/converts/> Acesso em: 30/06/2016.

<https://web.archive.org/web/20130127104154/http://www.atheistbus.org.uk/a-quick-international-round-up/> Acesso em: 15/08/2016.

<https://www.conservativeusa.org/about> Acesso: 30/01/2017.

<https://www.dicio.com.br/solipsismo/>Acesso: 24/01/2017.

<https://www.fbi.gov/stats-services/publications/terrorism-2002-2005> Acesso em: 28/08/2016.

<https://www.samharris.org/blog/item/the-problem-with-atheism> Acesso: 31/08/2016.

<https://www.simonyi.ox.ac.uk/about-marcus/the-oxford-simonyi-professor-for-the-public-understanding-of-science/> Acesso em: 18/11/2016.

<https://www.theguardian.com/books/2003/jun/21/society.richarddawkins> Acesso: 30/08/2016.

<https://www.theguardian.com/profile/arianesherine> Acesso em: 24/01/17.

<https://www.ufrgs.br/bioetica/dollyca.htm> Acesso em: 03/02/2016.

<https://www.youtube.com/watch?v=3oH0ReL3Cew> Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=7uODYQKAVDg> Acesso em: 06/05/2016 .

<https://www.youtube.com/watch?v=8r-e2NDSTuE&nohtml5=False> Acesso: 09/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=AxbSPoII4fg> Acesso: 09/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=Bv4mSDD4Wd8> Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=CE8ooMBIyC8&nohtml5=False> Acesso: 09/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=g7Vx1YHgW7k> Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=gaa9iw85tW8&nohtml5=False> Acesso: 09/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=gTRjWDW3JSg> Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=gW7607YiBso> Acesso em: 15/08/2015.

[https://www.youtube.com/watch?v=hvzD\\_q-eGoo](https://www.youtube.com/watch?v=hvzD_q-eGoo) Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=LHqOG8p0Lkc> Acesso em: 21/04/16.

[https://www.youtube.com/watch?v=LZJ-\\_OTvsqo](https://www.youtube.com/watch?v=LZJ-_OTvsqo) Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=KD2L68P6NxA> Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=m-aVRCEEWRy> Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=Q5QKik9TGqY&nohtml5=False> Acesso: 09/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=r0xQcEH7Dqo> Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=r2UYAWdW8fc> Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=UEzMC8S2JBs> Acesso em: 21/04/16.

<https://www.youtube.com/watch?v=wywywv4WAjk> Acesso em: 21/04/16.

**MARIA HELENA AZEVEDO FERREIRA**

**ATEÍSMO, NEOATEÍSMO E “PROBLEMA” DA RELIGIÃO NO SÉCULO XXI:  
UMA ANÁLISE DA OBRA *DEUS, UM DELÍRIO* (2007) DE RICHARD DAWKINS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Mestrado em História, Área de Concentração: Política, Movimentos Populacionais e Sociais. Linha de Pesquisa: Instituições e História das Ideias.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dra. Vanda Fortuna Serafim

Aprovada em 24 de março de 2017.

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Vanda Fortuna Serafim  
Orientadora e Presidente

---

Prof. Dr. Selson Garutti  
1º Examinador

---

Prof. Dr. Ednaldo Aparecido Ribeiro  
2º Examinador

---

Profa. Dra. Solange Ramos de Andrade  
3º Examinador

Maringá  
Março de 2017.