



SEÇÃO TEMÁTICA

## De la existencia social parcial del movimiento ateo brasileño: reflexiones sobre la religión a partir de su otro

### *Da existência social parcial do movimento ateu brasileiro: reflexões sobre a religião a partir do seu outro*

Sabrina Testa\*

**Resumen:** Partiendo del abordaje relacional de la no-religión propuesto por Johannes Quack (2014, 2020), este artículo se propone, en primer lugar, esbozar una descripción de las formas sociológicas asumidas por las tentativas de articular un movimiento ateo en Brasil y, en segundo lugar, partir de esas descripciones para elaborar algunas reflexiones de segunda orden sobre la forma y el estatuto de lo religioso en ese contexto específico. Estas elaboraciones tienen por base un trabajo de campo etnográfico multisituado llevado adelante entre septiembre de 2016 y febrero de 2018 de forma virtual y presencial en las redes de activismo ateo del país. En conjunto, se afirma que, en Brasil, las iniciativas ateístas resisten el paso de lo individual a lo colectivo, permaneciendo en un estado de semiexistencia social que no por paradójico resulta menos constitutivo. Esta configuración, se argumenta, es función de la asociación generalizada de la idea de religión a la idea de iglesia y, conjuntamente, de lo religioso a lo social. Se reflexiona, a partir de allí, sobre la persistencia de dinámicas de larga data en el campo religioso brasileño, a pesar de las tendencias de transformación registradas desde los años 1980.

**Palabras clave:** Ateísmo, no-religión, campo religioso, abordaje relacional.

**Resumo:** Baseado na abordagem relacional da não-religião proposta por Johannes Quack (2014, 2020), este artigo se propõe, em primeiro lugar, esboçar uma descrição das formas sociológicas assumidas pelas tentativas de articulação de um movimento ateu no Brasil e, em segundo lugar, utilizar essas descrições para elaborar algumas reflexões de segunda ordem sobre a forma e o estatuto do religioso nesse contexto específico. Estas elaborações têm por base um trabalho de campo etnográfico multissituado realizado entre setembro de 2016 e fevereiro de 2018, tanto virtualmente quanto de forma presencial, nas redes de ativismo ateu do país. Em geral, argumenta-se que, no Brasil, as iniciativas ateístas resistem à passagem do individual para o coletivo, permanecendo em um estado de semi-existência social que não por paradoxal resulta menos constitutivo. Esta configuração, argumenta-se, é função da associação generalizada da ideia de religião à ideia da igreja e, conjuntamente, do religioso ao social. A partir daí, reflete-se sobre a persistência de dinâmicas de longa data no campo religioso brasileiro, apesar das tendências de mudança registradas desde os anos 80.

**Palavras-chave:** Ateísmo, não religião, campo religioso, abordagem relacional.

---

\* Doutora em Antropología Social (UFSC, Florianópolis-SC). ORCID: 0000-0003-3753-3946 – contato: [sabritesta@yahoo.com.ar](mailto:sabritesta@yahoo.com.ar)

## Introdução

Circulan en Brasil dos concepciones muy estendidas sobre los ateos y los no creyentes en general. La primera, frecuentemente vehiculada por sacerdotes católicos aunque no sea exclusiva a estos, entiende que los ateos ‘no existen’ pues, al fin y al cabo, ‘todo el mundo cree en en algo’ o al menos lo hace cuando la situación apremia; en su expresión más popular, ‘no hay ateos en un avion que se está cayendo’. La segunda concepción, característica de medios evangélicos, entiende que los ateos tienen parte con el diablo, existen sí, pero no son otra cosa que aliados de Satanás en pie de guerra contra el reino de Dios. Si bien ingenuas y de valor anecdótico, tales nociones resultan sintomáticas de un hecho que aquí colocaremos en el centro de las reflexiones: en Brasil el ateísmo y en general la descreencia en dioses y espíritus es difícilmente pensable, o es pensable sólo en la medida en que es puesta en tela de juicio. A diferencia de otros países en que los no-creyentes cuentan con carta de ciudadanía y, mejor o peor vistos, no son cuestionados en su existencia como tales, en Brasil una persona que no cree es casi siempre alguien difícil de concebir, una aberración, una contradicción cosmológica, alguien que oscila entre lo peligroso y lo absurdo.

Se sostiene aquí que las formas asumidas por la descreencia religiosa en una sociedad determinada, así como los modos en que esa descreencia es popularmente concebida, son elocuentes respecto de las formas en que esa misma sociedad entiende y moldea sus religiones. En otras palabras, que tanto desde un punto de vista sociológico como simbólico, las manifestaciones de aquello que la bibliografía especializada denomina no-religión en una sociedad determinada serían reveladores de trazos fundamentales de la manifestación misma de aquello que esa misma sociedad tiene por religioso. Partiendo de esta base, este artículo se propone presentar los trazos generales que adoptaron las tentativas relativamente recientes de articulación de un movimiento ateo en Brasil como una manera de reflexionar sobre la forma y el estatuto de lo religioso en ese país. Si la pretensión es amplia, no se quiere final ni conclusiva: lo que se busca es, antes, presentar un modelo para pensar de forma unificada aspectos que, precisamente por lo generales y difusos, no son asibles desde el estudio de religiones particulares.

Esta propuesta se ampara en el abordaje relacional de la no-religión propuesto por Johannes Quack (2014, Quack et al. 2019). Inspirada en la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, esta aproximación entiende que diferentes modos de no-religiosidad resultan de diferentes configuraciones del campo religioso al que se vinculan, influenciados a su vez por el trasfondo cultural y sociopolítico de las diferentes sociedades. En otras palabras, que diferentes manifestaciones de la no-religión están formateadas culturalmente y moldeadas por las distintas relaciones que mantienen con los respectivos campos religiosos. En suma, que la llamada no-religión no se manifiesta de la misma manera en todos los contextos, y que es en la relación con el respectivo campo religioso que se encuentran las claves para comprender las formas particulares que esta adopta en una sociedad determinada. En este sentido, no se propone una distinción esencialista ni universal entre la religión y sus otros, sino un abordaje sistemático para describir y analizar entrelazamientos de lo religioso y lo no religioso en contextos particulares y distinguir diferentes formas de no-religiosidad sobre esa base.

En este sentido, el foco se desplaza de la oposición entre religión y no-religión hacia las prácticas y discursos que constituyen ciertos fenómenos como relativos a la religión, o no, en un espacio socio-temporal determinado. Más que trazar una frontera estable entre la religión y la no religión, lo que interesa es, precisamente, observar como esta frontera es negociada, discutida, disputada pelos propios actores en campo. El carácter no substantivo de la distinción entre la religión y su otro se hace evidente en la definición misma de no religión propuesta por el autor: esta consiste en aquellas posiciones que son consideradas por agentes relevantes en campo como siendo a la vez distintas de y vinculadas con la religión. Finalmente, este abordaje presenta la ventaja de colocar en primer plano la ambivalencia constitutiva de la no-religión, sin necesidad o intención de resolverla: el otro de la religión es, por definición, a la vez dependiente e independiente de ésta y ello no constituye un problema, sino un punto de partida epistemológico.

Ahora bien, el caso aquí considerado trata de las tentativas de articulación de un movimiento ateo en Brasil, según la denominación que los propios activistas dan al proyecto. Si los ateos y el ateísmo existen en el país por lo menos desde los inicios de la República<sup>1</sup>, fue sólo durante los años 2000 que surgieron las primeras tentativas de transformarlo en motivo central de un proyecto que se quiere colectivo. En este caso, el ateísmo y sus afines (aquí tomados en sentido amplio) ya no constituyen apenas un ingrediente dentro de un programa político o filosófico mayor, como era (o es) el caso en el socialismo, el anarquismo o aún el positivismo –relevantes en diferentes momentos de la historia del país– sino que se erige en consigna central y, casi siempre, exclusiva. Por otro lado, y esto es fundamental, no se trata aquí de cualquier forma de descreencia, sino de aquella que busca constituir militancia, fundar activismo. En suma, interesan las tentativas observables de convertir el ateísmo y sus afines en algo más que una convicción individual y privada o un principio puramente filosófico. Interesan, luego, las iniciativas visando la organización de un movimiento ateo en Brasil, los ateos movilizadores que toman parte en esa empresa y el mixto de teoría y praxis que anima a ambos.

Cabe aquí una aclaración sobre el uso de los términos. Aquello que en Brasil dio en llamarse movimiento ateo o ateaísta engloba, en la práctica, cualquier forma de descreencia religiosa que se reconozca explícita y activamente como tal. De hecho, uno de los pocos consensos que existen entre los activistas radica en una definición mínima de la causa que los une: el ateísmo no es otra cosa que la ausencia de creencia en dios(es). Cualquier tentativa de trazar distinciones o precisiones sobre este principio mínimo y explícitamente negativo es prontamente denunciada como dogmática y consecuentemente condenada por religiosa. Luego, poco importa la formulación precisa que la descreencia adopte, siempre y cuando se afirme como tal y reivindique clara y frontalmente la no creencia en dioses cualquier tipo. Aquí agnosticismo, racionalismo, escepticismo, libre-pensamiento y humanismo secular (sin perjuicio de posturas intermedias o rótulos alternativos) son todas formas de ateísmo en este sentido genérico. Así, aunque los activistas puedan definirse de diferentes maneras y discutir a menudo

---

1 Sobre la historia del ateísmo en Brasil ver Silva (2020). Sobre la influencia del positivismo en la construcción de la República: Alonso (1996).

entre sí sobre las sutilezas de estas definiciones, cuando se trata de establecer conceptos colectivos es clara la opción por una definición estrictamente negativa, casi literal en sentido etimológico, capaz de incluir diversas formas de descreencia y, con ello, la mayor cantidad posible de descreyentes.

Partiendo de estas definiciones, se procederá a esbozar una sociología de las tentativas de articulación de un movimiento ateo en Brasil. Se buscará presentar un panorama general de las iniciativas existentes, describiendo las formas que adoptan y las limitaciones que encuentran en su desarrollo. En efecto –y esta es la principal constatación empírica aquí en juego– el ateísmo muestra dificultades para hacer sociedad en Brasil y eso a pesar de la existencia de proyectos que abogan explícitamente por este objetivo. De modo general, es posible afirmar que las iniciativas ateístas resisten el paso de lo individual a lo colectivo, permanecen en el umbral entre uno y otro, en un estado perenne de semiexistencia social, que no por paradójal resulta menos constitutivo. Se entiende aquí que los modos en que ocurre esta “falla”, los mecanismos que hacen que la descreencia permanezca siempre en el liminar de la existencia colectiva permiten formular algunos *insights* –y esta es la principal apuesta analítica de este trabajo– respecto de la forma y el estatuto de lo religioso en el país.

La substantivación del adjetivo religioso sigue aquí el uso dado por Gauthier (2017) a la misma expresión. Este autor presenta un modelo de tres niveles buscando sistematizar las diferentes acepciones de la noción de religión: el nivel macro de “lo religioso”, el nivel meso de las diferentes religiones, con sus instituciones y creencias particulares y el nivel micro de la religiosidad vivida individual y cotidianamente. De este sistema, se retiene el valor dado al nivel más elevado, general y abstracto de la religión como instancia morfogenética y ligada a la estructura social:

À travers le concept de religieux, il ne s'agit pas de « voir du religieux partout » mais d'éclairer les processus sociaux lorsqu'il y a rapport à l'invisible et à l'altérité, et lorsqu'il y a naturalisation, totalisation, légitimation par référence à un fondement métaphysique, fondation et essentialisation (Gauthier, 2017, p. 179).

De base explícitamente durkheimniana, esta concepción de lo religioso hace referencia a aquellas cosas que una sociedad determinada tiene por sagradas y que como tales sirven a la totalización y fundación del vínculo social, por sobre y más allá de las diferentes instituciones religiosas que puedan existir en un dado contexto.

Las reflexiones aquí presentadas tienen por base un trabajo de campo de tipo etnográfico y multisituado llevado adelante entre septiembre de 2016 y febrero de 2018 (Testa, 2020). El diseño metodológico comportó una primera fase virtual, llevada a delante en internet, a fin de identificar y localizar a los actores relevantes y sus espacios de interacción y una segunda etapa de observación participante en el sentido tradicional del término, esto es, el acompañamiento presencial de una serie de eventos ateístas, que tuvieron lugar en diversas ciudades del país y fueron promovidas por diferentes iniciativas ateístas. En efecto, como en Brasil el activismo no religioso tiene su faceta más visible y movilizadora en el ciberespacio, este constituyó un punto de partida necesario. Punto de partida más no de llegada, ya que el objetivo desde un inicio fue alcanzar, por este medio, a los activistas, grupos y acontecimientos concretos que hacen existir el

ateísmo por detrás de las pantallas y, principalmente, más allá de ellas. Las dificultades que se presentaron el momento de encontrar a los ateos de carne y hueso y sus espacios de encuentro son, en sí mismas, evidencia de los dilemas que la descreencia encuentra en sus tentativas de hacer sociedad.

En conjunto, el objetivo general de la investigación consistió en mapear la articulación de redes de activismo atea en Brasil, prestando atención tanto a sus variaciones e interrelaciones internas como a los cortes y asociaciones con aquello que establece como su exterior (Latour, 2005). Se trataba de producir una descripción del ateísmo en vías de organización en Brasil –aquello que los mismos activistas denominan movimiento atea– en su nivel más sobredeterminado y prosaico, esto es, partiendo de los agentes, iniciativas y acciones concretas y singulares que lo hacen existir como tal en el espacio social del país. Interesaba, en otras palabras, entender en qué consiste el autodenominado ateo en ese contexto singular y cómo llega a existir de esa manera, en particular, cómo se establecen las relaciones que buscan hacer de la descreencia un proyecto colectivo. En suma, a través de una descripción de las instancias en que el llamado movimiento ateo se torna pasible de observación etnográfica, se procuraba producir una descripción de las tentativas de constitución de las redes ateas en acto y al mismo tiempo una explicación de los modos en que esto sucede. Lo que aquí se presenta son algunas reflexiones de segunda orden derivadas de los hallazgos empíricos de este trabajo de campo.

### **Sociología del ateísmo en vías de organización en Brasil**

En un país donde lo religioso es prácticamente omnipresente, la aparición de un movimiento explícitamente dedicado a promover el ateísmo y la descreencia en general se presentó como una novedad y fue en calidad de tal que llamó la atención de un puñado de investigadores locales. Sin ocultar el tono crítico, y tomando por base empírica preferencial los discursos e ideas vehiculados en los círculos ateas virtuales, estos no tardaron en asociar los recientes desarrollos locales a aquello que en arenas internacionales se conoce como “neo-ateísmo”. Con esto se hace referencia a un movimiento editorial, político y cultural surgido en los países anglófonos del Atlántico Norte después de los atentados del 11 de septiembre de 2001. Ligado en su origen al trabajo de un grupo de intelectuales y divulgadores de ciencia conocidos como los cuatro caballeros del ateísmo –Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennet y Christopher Hitchens–, su característica central es una crítica frontal y desacomplejada de la religión, con base en un discurso de confrontación entre la fe y la razón de tinte claramente iluminista (Amarasingam, 2010; LeDrew, 2016; Gordon, 2010; Monteiro e Dullo, 2014).

Ahora bien, aunque el discurso y el tono de la corriente neoatea estén presentes en el movimiento ateo brasileño, en particular en sus círculos virtuales, y aunque el periodo de surgimiento del movimiento ateo en Brasil coincida aproximadamente con el pico de popularidad y difusión internacional de las ideas de Dawkins y compañía, hay una diferencia central a ser considerada entre el movimiento (neo)atea en su contexto de origen y aquel que se desarrolló en Brasil. En efecto, en su contexto de origen, la

corriente neo-atéista asumió rasgos y contornos bien definidos, dando lugar a estructuras institucionales sólidas capaces de promover campañas de larga escala y sustentar organizaciones perdurables (Cimino y Smith, 2014; LeDrew, 2016). En Brasil, por el contrario, el ateísmo no se organizó sino de forma embrionaria, antes de forma laxa, reticular y altamente inestable, sobre todo a través de internet y con grandes dificultades para desarrollar (y mantener) proyectos más allá de esta. Además, a diferencia de Brasil, en países como Estados Unidos, Reino Unido o Canadá (entre otros), el neo-atéismo no surge sobre un vacío institucional, allí ya existían entidades dedicadas a la promoción y defensa de la descreencia, algunas con décadas de existencia (Campbell, 1971), a las que por veces vino a acoplarse o dio nuevo ímpetu.

Más allá del rótulo, y de los parecidos de familia que puedan existir sobre todo al nivel del discurso o del estilo de comunicación, se afirma aquí que esta dificultad del ateísmo brasileño para cristalizar socialmente, esta aparente incapacidad para estructurar colectivos, constituir grupos y, en el límite, formalizar asociaciones, no constituye apenas una falla o una marca de coyuntura, sino un trazo fundamental. Más aún se sostiene aquí que esta característica constituye un elemento central de la forma que el activismo no religioso adopta en Brasil *vis-a-vis* el campo religioso local. En este sentido, y siguiendo el abordaje relacional de Quack (2014, Quack et al., 2020), se entiende que el hecho de que el proyecto de articular un movimiento ateo en Brasil sea realizado solo a medias, que las tentativas de fundar asociaciones, organizar eventos o estabilizar grupos solo se realicen parcialmente es significativo respecto de los modos en que la increencia es entendida y practicada en Brasil y, por consiguiente, respecto de los modos en que la religión lo es.

Siempre partiendo del planteo teórico de Quack (2014), lo que interesa aquí es, precisamente, comprender cómo el movimiento ateo se constituye (o busca constituirse) en ese contexto específico, proceso que, se entiende, ocurre siempre en diálogo con las formas locales de lo religioso. En este sentido, se defiende aquí que los aspectos puramente sociológicos (al menos tanto como los discursos o los estilos de comunicación) del activismo no religioso a la brasileña tienen valor heurístico para comprender cómo esa sociedad concibe la religión y sus otros en el sentido en su sentido más abstracto y, tal vez, más fundamental. Con aspectos sociológicos se hace referencia aquí a las tentativas concretas de articulación de un movimiento, un proyecto colectivo. Esto es, interesan los términos en que tales iniciativas se presentan y el curso que toma su desarrollo, las relaciones que llegan a establecerse en nombre del activismo ateo y las que no, interesan los modos en que se buscan organizarse así como los límites y condicionamientos a ese proyecto. Todo ello, se entiende aquí, es relevante para comprender ciertas dinámicas extendidas y persistentes del campo religioso local, así como revelar aspectos relevantes del sentido local de lo religioso, en general.

Buscando esbozar una imagen de conjunto, es posible afirmar que, en Brasil, aquello que se conoce como movimiento ateo se manifestó de dos maneras principales<sup>2</sup>.

---

2 Con esto se hace referencia a las instancias en que es posible observar etnográficamente el movimiento, entendiendo la etnografía en sentido amplio. En otras palabras, se hace referencia a los momentos y lugares donde la descreencia en vías de organización se hace accesible empíricamente.

En primer lugar, en la multiplicación de las páginas web, blogs, fórums de discusión, páginas y grupos en las redes sociales dedicados al ateísmo y sus afines. El ciberactivismo constituye, en efecto, la faceta más profusa y visible del movimiento, así como la más inestable y, de cierto modo, la más superficial<sup>3</sup>. Si memes, GIFs, discusiones y provocaciones se multiplican fácilmente en el ciberespacio y llaman fácilmente la atención por su colorido y arrojo antirreligioso, no dicen mucho sobre los activistas que animan toda esa efervescencia ni sobre los modos en que se vinculan y articulan. Esto conduce al segundo orden de manifestaciones, menos ostensivo y accesible, pero potencialmente más revelador respecto de los modos en que el ateísmo busca tornarse social: la organización de algunos eventos dedicados a crear espacios de interacción directa entre increyentes y la constitución (o tentativa de constitución) de algunas asociaciones formales, junto a una serie de iniciativas más o menos informales destinadas a crear instancias más estables de promoción y defensa de la descreencia. Aquí se coloca el foco en este segundo orden de manifestaciones<sup>4</sup>.

Algo que puede ser afirmado sin reservas sobre el movimiento ateaísta en Brasil es que este se encuentra escasamente institucionalizado. Las iniciativas que pueden ser encontradas no poseen, en general, personería jurídica, así como no suelen contar con una estructura organizativa propiamente dicha. No hay, salvo en contadas excepciones y solo parcialmente, división de funciones, jerarquía, cargos estables, fuentes regulares de ingresos o inclusive una sede física, por mencionar apenas algunos aspectos que Weber (1974) atribuye a las comunidades religiosas en vías de institucionalización. Se trata, en general, de un puñado de individuos (o, a veces, de una única persona) que asumen el trabajo como un proyecto personal o casi personal. Cuando estos individuos dejan de hacerse cargo de las tareas de organización, sea por circunstancias personales, sea por desgaste, las iniciativas mismas tienden a declinar o desaparecer. Se trata, igualmente, de proyectos con limitado margen de acción, que fuera el activismo digital y la publicación de contenidos en Internet, se limitan a la organización de pequeños eventos las más de las veces esporádicos o, en el caso de las dos principales entidades existentes –la Asociación Brasileña de Ateos y Agnósticos (ATEA) y la Liga Humanista Secular (LiHS) – la realización de activismo judicial.

Cabe destacar aquí que aún estas dos organizaciones, las más importantes y conocidas en Brasil, funcionan con una estructura organizativa mínima. Ninguna de las dos posee sede física, a pesar de que ambas cuentan con personería jurídica. Tampoco poseen un cuadro de funcionarios pagos, dependiendo completamente del trabajo de unos pocos voluntarios que donan su tiempo libre. Asimismo, ambas entidades se financian con donaciones, lo que significa que no cuentan con fuentes estables (y previsibles) de ingresos.

---

3 Es también la que recibió más atención de parte de los investigadores. Ver: Villasenor (2013), Silva (2015), Quintanilha (2018), Castro (2021). Por lo demás, el restante de los trabajos se enfocaron en el activismo judicial de la ATEA (Quintanilha, 2018; Firmino, 2018), la identidad de los ateos (Mezadri, 2019); o bien las ideas del neo-ateísmo o sus principales referentes en general, ya sin referencia empírica al contexto brasileño (Gordon, 2011; Franco, 2014; Moreira, 2014; Nascimento, 2015; Santos, 2016; Andrade, 2016; Ferreira, 2017).

4 Se presentará aquí un recorte de las descripciones empíricas expuestas en la tesis que sirve de base a este artículo (Testa, 2020).

De la escasez de recursos humanos, materiales y financieros deriva la alta dependencia de los recursos tecnológicos para el funcionamiento cotidiano. Internet, las redes sociales y, en general, todo aquello que se conoce como nuevas tecnologías resulta, de hecho, indispensable para la existencia misma de estas asociaciones. El concepto latouriano de redes socio técnicas describe de forma adecuada iniciativas que están literalmente ensambladas a través de innovaciones técnicas, resisten la petrificación en estructuras y son difícilmente distinguibles de las acciones con que llevan adelante sus propósitos.

En este sentido, el caso de la ATEA, la mayor organización ateísta del país, es sintomático de la situación del conjunto. La ATEA es una asociación formalmente constituida, lo que significa que cuenta con personería jurídica y por ello está habilitada a intervenir en instancia legales en defensa de sus propósitos. Es principalmente conocida, sin embargo, por el activismo virtual que realiza en redes sociales, donde constituye, tal vez, el principal medio de divulgación de contenidos ateístas del país. Sin embargo, aunque constituye la principal referencia del movimiento ateo local, en la práctica se mantiene gracias al trabajo voluntario de un puñado de personas, quienes dedican una cantidad considerable de tiempo y esfuerzo en el día a día para este fin. Se trata, sin excepción, de voluntarios que trabajan desde sus hogares, ya que la organización no cuenta con sede física. Lo hacen, por ende, haciendo uso de sus propios ordenadores y muchas veces ni siquiera se conocen personalmente entre sí. Esto vale, en particular, para quienes se ocupan de las redes sociales, que viven distantes unos de los otros, inclusive fuera del país.

Si la dificultad de conseguir colaboradores comprometidos y la sobrecarga de los pocos efectivamente en actividad son problemas constantes, esta situación no se traduce en una política activa de aproximación a los asociados. Por el contrario, uno de los directores (tal vez la persona más directamente involucrada en la gestión cotidiana, conjuntamente con el presidente) explica que al inicio perdía mucho tiempo entrenando los nuevos voluntarios, que abandonaban poco tiempo después. Por ello, hoy en día siquiera buscan atraer personas, sino que esperan que estas muestren interés por sí mismas. En la pantalla de inicio del área del asociado existe un aviso, escrito en letras rojas, en el que advierten a los potenciales voluntarios que la demanda de trabajo, así como el compromiso necesario, son grandes (y las recompensas nulas). Este mismo director opina que es difícil encontrar ateos comprometidos y racionales, que se mantengan firmes en su posición, a diferencia de los 'ateos pasionales' que abundan, pero abandonan la causa con el mismo ímpetu con que la adoptaron. Sea por la prescindencia de cualquier factor emocional o aun utilitario, o no, lo cierto es que la entidad no busca colaboradores activamente, y que asociados y seguidores raramente se ven impelidos a trabajar por el movimiento.

Esta escasez de colaboraciones es compensada, en parte, con el uso de la tecnología. Hay entre los voluntarios de longa data un programador, quien automatizó varios procesos administrativos, logrando 'reducir el trabajo de los voluntarios por la mitad'. Al momento del trabajo de campo se especulaba con la posibilidad de que esta persona llegase a automatizar parte del trabajo judicial que la asociación realiza ante casos de violaciones de la laicidad del estado. Se trataría de un software capaz de leer todos los boletines oficiales y generar automáticamente los documentos necesarios para dar entrada al proceso judicial cuando pertinente, disminuyendo el trabajo de los abogados. Más de

que la idea de un “robot que lee”, llama la atención la confianza puesta en estos sistemas operacionales, y la clara intención de prescindir del trabajo y de la interacción humana tanto como sea posible. La perspectiva misma de una asociación conducida de forma enteramente instrumental y técnica, con el menor concurso posible de personas y que prescinde casi totalmente del acercamiento con sus asociados es en sí misma reveladora de los modos en que el ateísmo busca constituirse en movimiento.

Los límites materiales, así como la concepción misma del trabajo propio a la organización se hicieron visibles durante la asamblea anual de 2016. En esa ocasión, uno de los presentes reflexionó que era necesario ‘fortalecer la forma de pensar de los ateos’ y que para eso era necesario organizar reuniones con más frecuencia para ‘intercambiar ideas’ y socializar. Esta persona sugirió al directorio de la ATEA la organización de encuentros en una biblioteca que frecuenta, donde hay un salón de uso gratuito. Agregó que tales reuniones podrían ser divulgadas a través de la página web de la asociación, y que las personas deberían ser convocadas para ‘debatir’. Por las expresiones de los directores presentes, era claro que la propuesta no sería bien recibida. Mencionando los estatutos, uno de ellos respondió que ‘promover encuentros sociales no es el objetivo de la asociación’. Agregó que a pesar de ello la ATEA no se opone a ese tipo de actividad y que inclusive incentiva a quien se ofrezca a llevarlos adelante. Otro, de manera más incisiva, dijo que no ayudaba ‘solo proponer’, que ‘era necesario hacer’. Un tercero recordó que existe una iniciativa llamada “Bar de los Herejes” que se ocupa de esa tarea hace tiempo y nunca logra reunir más de veinte personas.

Llama la atención la escasa importancia otorgada, desde la concepción de la organización, a la construcción de vínculos interpersonales y a los momentos de encuentro. La única reunión realizada es la asamblea anual, que constituye una obligación estatutaria y que se efectúa igualmente según un formato mínimo y objetivo, estrictamente limitado a cumplir con los requisitos legales. No hubo ni antes ni después un momento previsto para el intercambio informal entre los presentes. Si la asociación se propone promover el ateísmo y el agnosticismo, combatir los prejuicios ligados a estas posturas y defender la laicidad del Estado, lo hace por medio de mecanismos que prescinden –explícita y propositalmente– de la construcción de grupos o comunidades. Tanto el activismo digital como el activismo judicial son entendidos en términos estrictamente instrumentales y pragmáticos, como acciones orientadas a un fin realizadas por individuos racionales, como bien explicó uno de los directores. La asociación cuenta así con seguidores en las redes sociales y asociados que, salvo contadas excepciones, no se implican en la tarea, ni en la vida de la organización.

Pasando de la ATEA a la LiHS el panorama organizacional se torna aún más limitado. La asociación no solo no dispone de sede física, además los miembros del equipo viven distantes unos de los otros (en el caso de la ATEA el núcleo central está concentrado en la ciudad de San Pablo), inclusive en el exterior<sup>5</sup> y algunos entre ellos no se conocen personalmente. La asociación es conducida enteramente de forma virtual, inclusive las

---

5 Su fundador hizo um doctorado en biologia em Cambridge, Inglaterra, mientras que uma de sus ex-presidentes es de origen finlandesa, aunque radicada en Brasil. Otros miembros del núcleo original estaban vinculados de diferentes maneras al viejo continente.

asambleas anuales estatutarias, que son realizadas a través del “área del inscripto” de la página web de la entidad. Al momento del trabajo de campo la asociación se encontraba pasando por una fase de transición, en la cual se pretendía reducir el directorio y anular la división de tareas, de modo de crear un equipo pequeño, pero comprometido para llevar adelante la gestión. Si bien existía también el proyecto de profesionalizar la organización y transformarla en un *think tank* al estilo norteamericano, lo cierto es que entre 2017 y la actualidad la asociación se disgregó y se encuentra hoy en día fuera de actividad, aunque sigue existiendo formalmente. En realidad, la retracción de la LiHS puede ser verificada por lo menos desde 2012, año en que comenzaron a menguar las acciones públicas de la entidad, como manifestaciones, congresos o la organización de grupos regionales.

De perfil intelectual y dedicada al “humanismo secular” como alternativa a una definición puramente negativa de la increencia, la asociación supo llevar adelante acciones de tinte netamente político y académico, inspirada por sus homónimas extranjeras como la International Humanist Association (IHEU) a la cual está afiliada. Se destaca una manifestación organizada en 2010 en las calles de Porto Alegre para protestar contra la lapidación de mujeres en Irán, como parte de una iniciativa internacional que logró salvar la vida de la iraní Sakineh Mohammadi Ashtiani; la puesta en escena de una “sobredosis homeopática” en las calles de Porto Alegre en 2012 también como parte de una movilización internacional dedicada a la educación popular sobre la ciencia médica; o la organización del I Congreso Humanista Laico de Brasil en 2012 en la misma ciudad. Se nota, en la forma y el contenido de estas acciones, la apelación a un público más escolarizado, por ende menos masivo, así como el foco en causas abstractas y distantes de la actualidad del país.

Considerando la situación de las dos principales iniciativas ateístas del país, no sorprende que el panorama se torne aún más inestable al observar emprendimientos menores. Es lo que se observa al pasar de la ATEA y la LiHS a casos como el de la Asociación Ateísta del Planalto Central (APCE) o la Asociación Racionalista de Escépticos y Ateos (ARCA, por sus siglas en portugués), donde los proyectos son aún más dependientes de un individuo particular y a veces se identifican con este. No gozan de la formalización y la estructura de sus homologas mayores y se fijan objetivos más limitados, aunque no falten, eventualmente, expectativas de crecimiento. En el límite, tales iniciativas no son distinguibles de los eventos que se encargan de organizar de tanto en tanto y de los perfiles en las redes sociales que mantienen. Así como las campañas de la ATEA y la LiHS, la actividad de este tipo de iniciativas viene en claro declive en los últimos años: encuentros que solían ser regulares se tornaron esporádicos o simplemente dejaron de existir y varios de estos proyectos desaparecieron, o se fragmentaron debido a diferencias internas en el núcleo que las impulsaba. Esta tendencia se acentuó en los años siguientes, en particular con la pandemia de Covid-19, que dio el golpe de gracia a la mayor parte de estas iniciativas.

La Asociación Ateísta del Planalto Central (APCE), basada en Brasilia, tuvo inicio en 2011, fundada por una docente jubilada que permanece hasta hoy como presidente y figura central. Ella misma se queja de la ‘falta de compromiso’ de aquellos que serían llamados “socios” o “miembros”, si la iniciativa contase con un registro de tales. En concreto, hay un pequeño núcleo que interviene en las conversaciones del grupo

de WhatsApp y, con eso, de las negociaciones sobre las acciones a ser tomadas por la organización, pero en la práctica el trabajo suele ser asumido casi por completo por la presidente. Esto es verdad especialmente para el trabajo dicho “serio”, esto es la labor institucional en representación de los ateos (la APCE posee inscripción notarial), realizada en general en instancias de diálogo entre la sociedad civil y el poder público, las cuales abundan en Brasilia. Fuera esto, la asociación también se ocupaba de organizar encuentros de confraternización, los cuales supieron ser regulares para tornarse esporádicos al momento del trabajo de campo y desaparecer posteriormente.

Una de estas ocasiones fue el “picnic ateo” realizado en marzo de 2016, en el cual fue posible percibir una división entre los presentes. Por un lado la presidente, con una trayectoria de militancia sindical y en movimientos sociales, interesada en construir un movimiento en el sentido político del término; por otro la mayor parte de los presentes, bastante más joven, que según la misma presidente ‘solo quiere reunirse para beber y socializar’, sin pauta definida y sin muchas formalidades. Si la presidente delegó en la ‘vertiente informalista’ el trabajo de organización de los encuentros para enfocarse en el trabajo que considera más importante, el hecho de que la entidad oscile entre una líder solitaria que se instituye en representante de los descreyentes frente a instancias del Estado y un núcleo más masivo, que interactúa a través de un aplicación de mensajería más cotidianamente pero cuyas aspiraciones se limitan a la creación de espacios esporádicos de encuentro entre pares es, igualmente, elocuente de las formas en que la descreencia busca hacerse social en Brasil.

Si la ATEA y la LiHS se entienden como asociaciones civiles buscando promover cambios en la sociedad amplia (la laicidad del Estado, el fin del prejuicio contra los descreyentes, la promoción del pensamiento científico-racional) y la APCE se divide entre este formato y la creación de espacios de interacción informal entre descreyentes (de hecho muy raros en Brasil, donde el prejuicio contra los ateos es claro) otras iniciativas, menores, menos formalizadas y más locales, colocan el foco en este segundo objetivo. En general, y como es el padrón general del movimiento ateo, son impulsadas por uno o unos pocos individuos, a un costo personal considerable, tienen dificultades para convocar al público así como para implicar a los pocos que asisten en la organización efectiva de los encuentros. Asimismo, presentan un carácter frágil, su continuidad está siempre sujeta a las vicisitudes de la vida personal y laboral, así como al desgaste, de sus impulsores y muchas veces acaban desapareciendo o convirtiéndose en meras reuniones de amigos, sin intención de captar nuevos participantes o de atraer nuevas personas para el movimiento.

Una de estas es el Bar de los Herejes, posteriormente denominado “Encuentro Ateísta”. Como ocurre a menudo, la iniciativa es llevada adelante básicamente por un solo activista, con la ayuda ocasional de algunos otros que intervienen a veces con dinero, a veces con experiencia en la lucha atea. Se trata de un joven sencillo, que vive en la región del ABC de São Paulo y trabaja como empleado en un taller de repuestos de automóviles. Se encarga de la publicidad, la gestión de las redes sociales, la reserva de los locales, la elaboración del calendario y, por supuesto, de que todo funcione bien el día de las reuniones. Estas reuniones requieren un mínimo de organización, ya que se celebran en establecimientos donde se puede comprar comida y bebida, a cargo de

cada participante. Se publicitan a través de Facebook y entre sus asistentes hay personas conocidas en el mundo ateo paulista y otras que simplemente se conocen por su reiterada participación en los encuentros. Con el tiempo aparecen nuevas personas, pero es difícil mantener la regularidad, así como el volumen de público. En conjunto y a pesar de existir desde 2012, llama la atención que el encuentro, que se celebró regularmente por algunos años, no se haya tornado muy conocido en los círculos ateístas, ni siquiera entre aquellos que viven en la ciudad de San Pablo. Dejó de celebrarse a fines de 2018.

De tonalidad (y suerte) similar, es la ARCA, que organizó encuentros mensuales desde 2014 en diferentes ciudades del país. En términos prácticos, la ARCA constituye una dirección virtual que, como otras, reúne a ateos de diferentes partes del país, aunque sus principales figuras están arraigadas en Río de Janeiro. Los encuentros mensuales surgen como iniciativa de un seguidor, o de un pequeño núcleo, y son publicitados por la página, además de obtener un nombre estandarizado con las iniciales de la ciudad donde ocurren y una numeración consecutiva para dar cuenta de las ediciones. Las Confraternizaciones de Ateos y Agnósticos de Río de Janeiro, São Paulo y Feira de Santana se iniciaron en 2014 y fueron menguando con el tiempo, aunque en algunos casos perduraron como reuniones privadas, ya sin divulgación al público. Entre los impulsores de estas confraternizaciones no son infrecuentes los relatos de eventos en fallidos, en los que considerables esfuerzos de organización y promoción encuentran como contrapartida un único asistente. Desde este punto de vista, centrarse en los ateos conocidos, los que tienen una perseverancia demostrada en la asistencia a los actos, los que se han hecho amigos y comparten intereses y opiniones se muestra como un desarrollo lógico.

Las Confraternizaciones Mensuales de Fortaleza, tal vez por ser más recientes, eran las únicas que continuaban vigentes según la idea original al momento del trabajo de campo. Los encuentros comenzaron en agosto de 2016 por iniciativa de una atea que entro en contacto con la ARCA y se dispuso a organizar las confraternizaciones en su ciudad. Si logran una convocatoria no despreciable (por veces superior a la del Bar de los Herejes/Encuentro Ateísta) no escapan de la situación general: su realización depende del esfuerzo de su impulsora, quien pone a disposición la sala de fiestas del edificio donde vive, proporciona parte de la comida y la bebida y se encarga de gran parte del trabajo de publicidad. Es ella también quien imprime la impronta a los encuentros, que no constituyen apenas momentos de socialización sino que cuentan también con exposiciones y debates sobre temas de interés, al modo de los eventos académicos, pero sin perder el tono informal y jovial que es típico, casi reglamentario, en los encuentros ateos.

Los dilemas y dificultades de la agregación del ateísmo se hicieron claras durante la COMAAFOR de mayo de 2017, ocasión en que se discutió la propuesta de fusión de las confraternizaciones mensuales con otra iniciativa, denominada “Ateia da Razão”<sup>6</sup>, que en la práctica consistía en un grupo de WhatsApp y Facebook gestionados por su creador, un activista que se hacía llamar Profesor y acababa de unirse a las reuniones. La propuesta de unión, impulsada por este último (y apoyada por la organizadora de las

---

6 En portugués el nombre forma un juego de palabras “ateia” significa tanto “atea” como “la tela”, en el sentido de una tela de araña o una red. De hecho el logotipo que identifica al grupo cuenta con una tela de araña en su diseño.

COMAAFOR debido probablemente al nivel de cansancio), dio lugar a dos posturas entre los presentes, a grandes rasgos: una que prioriza los espacios de encuentro presencial para la construcción del movimiento ateo, y se centra por tanto en el mantenimiento de las COMAAFOR; y otra que pone el foco casi exclusivamente en la visibilidad e influencia en las esferas virtuales. Si la primera fue defendida por la organizadora de las COMAAFOR y algunos de sus participantes habituales, especialmente los de mayor edad, la segunda fue la posición casi exclusiva del profesor que habló en nombre del “grupo” que era su creación y su orgullo (y cuyos integrantes no se encontraban presentes).

En efecto, el activista se deshizo en explicaciones sobre la administración del grupo de WhatsApp: quién tendría privilegios de administrador, la política de admisión de miembros, cuáles serían las reglas de discusión y las normas de seguridad contra el robo, entre otras cuestiones técnicas similares. En su discurso, el “grupo” era sin duda el grupo de WhatsApp, y lo que importaba era el número de seguidores y la reputación que podía llegar a tener en las esferas virtuales. De hecho, llegó a proponer la desvinculación total de la ARCA y el lanzamiento del grupo (así reforzado) bajo la identidad visual y el nombre que él había diseñado, con la aparente intención de conseguir un lugar propio en el panorama ateo brasileño. Los presentes cuestionaron básicamente dos aspectos de este discurso: por un lado, el lugar secundario que se da a las reuniones y, por otro, la actitud posesiva hacia el colectivo así concebido. Se notó en las reacciones un cierto espíritu de resistencia al fuerte liderazgo que el profesor trató de imponer —la resistencia a los liderazgos es clara entre los ateos brasileños, en general— y de resaltar la importancia de las reuniones presenciales como fundamentales para la construcción del movimiento y como espacios democráticos de discusión.

Al final se impuso una postura moderada: los grupos se fusionaron en el entorno virtual, pero se decidió continuar con los encuentros en el formato en que se venían realizando. Se desconoce aquí si se facilitó la organización de las reuniones tras esta reestructuración, pero se sabe que al menos la gestión de las redes sociales se repartió entre varios. De hecho, los administradores han formado un subgrupo en WhatsApp llamado “Consejo de la Razón” para resolver los problemas que surgen, especialmente las discusiones habituales en los espacios virtuales. Por lo demás, se siguieron celebrando reuniones y también se puso en marcha un proyecto llamado “Niños con Razón” para realizar actividades educativas en comunidades desfavorecidas. Entre finales de 2017 y el año 2018 se realizaron cuatro visitas a un centro comunitario en las afueras de Fortaleza, en las que se repartieron libros, se plantaron plantas, se contaron historias y programas similares. Esto no tuvo continuidad durante 2019, al igual que la iniciativa de formalizar la ATR como asociación, un proyecto que estaba en la agenda durante la visita de campo. Por su parte, las confraternizaciones continuaron realizándose, hasta que la pandemia de Covid-19 las tornó inviables.

### **La sociogénesis incompleta del movimiento ateo brasileño**

En el video promocional del último número de la revista, el editor sintetizó bien las dificultades y preocupaciones ligadas a la agregación del ateísmo:

Mucha gente mira con un poco de recelo el hecho de que los ateos se organicen en grupos, asociaciones e incluso para hacer una revista. Dicen “ah, el ateísmo se está convirtiendo en una especie de religión”, pero parémonos a pensar un momento. El ser humano, como decía Aristóteles, es un animal social y político, por lo que es a través de la organización social como puede resolver sus conflictos. Los ateos formamos parte de la sociedad y tenemos una demanda que debe ser compartida y resuelta. La religión no tiene el monopolio de esta organización social, es sólo un subproducto.

En efecto, la asimilación del ateísmo a una religión en virtud de sus aspiraciones colectivas e intentos de organización se muestra una concepción extendida en Brasil, dentro y fuera de la academia. Al menos para los mismos militantes ateístas, el riesgo de devenir iglesia constituye una preocupación constante y un tema frecuente de conversación (y de indignación). En el mismo sentido se expresó una de las principales figuras de ARCA durante la conmemoración del Día de Darwin de 2016. Con visible disgusto, argumentó que, si los seres humanos se reúnen por las más variadas y ridículas razones, ‘¿por qué no podrían reunirse también los ateos?’. En cualquier caso, podríamos rephrasear, ¿por qué sólo en el caso de los ateos se entiende la socialización como un culto y la creación de estructuras como una iglesia? El mismo activista desarrolló esta reflexión en una entrevista con el blog “Atheist think” (que a su vez pertenece a una colaboradora de la ATEA):

Me gustaría que todos los ateos se detuvieran a reflexionar sobre lo importante que es que nos reunamos. La gente se reúne para hacer aviones de papel, para ver quién escupe más lejos, se reúnen para todo en la vida. Los seres humanos necesitamos esa cosa llamada “socialización”. No es una vergüenza y no se convertirá en una religión. Es una forma de reunirse para intercambiar ideas, para conocerse mejor. Deja de ser desconfiado y acude a las reuniones presenciales de ateos. No te va a quitar nada y lo máximo que puede pasar es que no te guste y no quieras ir más. Estás en tu derecho y así puedes decir con razón que no te gusta ir a las reuniones de ateos. Pero también hay que respetar el derecho de los demás a reunirse. ¡Eso no es un pecado! No se obliga a nadie a hacer nada que no quiera hacer. Piénsenlo.

Ahora bien, si desde las ciencias sociales es correcto decir que la religión no detenta el monopolio de la organización social, también es correcto afirmar, desde el trabajo de campo realizado, que el movimiento ateo brasileño cumple apenas parcialmente las aspiraciones de asociación y organización que defienden sus impulsores. En otras palabras, que la sociogénesis del movimiento ateo permanece incompleta, es siempre fragmentaria y trunca, al menos considerando la diferencia entre las expectativas de quienes impulsan los proyectos y lo que efectivamente se logra. Las iniciativas ateas no consiguen crear estructuras organizativas en el sentido sociológico clásico del término, del mismo modo en que no consiguen institucionalizarse de forma sostenible. Los proyectos, a su vez, suelen ser inestables y siempre vulnerables a cualquier circunstancia externa, en particular las vicisitudes de la vida personal de los pocos que trabajan en ellos. En general, muestran dificultades para convertirse en algo más que la empresa personal de uno o unos pocos empresarios morales (Becker, 2008) que asumen la tarea para sí. En el mismo sentido, los momentos de encuentro suelen ser esporádicos, logran una mínima convocatoria y tienden a desaparecer al cabo de un tiempo. Tampoco estructuran grupos o colectivos con límites más o menos claros o vínculos fuertes, como hacen las congregaciones religiosas.

Esta incompletud, esta inestabilidad, esta inconstancia del vínculo social tiene como correlato una aversión generalizada a la definición de dogmas y doctrinas y al establecimiento de determinaciones vinculantes: ser ateo nada más es que no creer en dios y fuera el rechazo a las religiones, no impone obligaciones específicas, así como no ofrece recompensas específicas. No parece haber mucho incentivo para crear una sociedad cuando la definición de ateísmo es mínima y negativa y apoya la ausencia de dogmas y doctrinas. Además, el autodenominado movimiento no define criterios de pertenencia más allá de la mera incredulidad, y mucho menos establece condiciones de participación. No tiene deliberadamente prácticas o rituales específicos. Al mismo tiempo, parece haber una aversión generalizada al establecimiento de normas comunes, así como una desconfianza hacia el liderazgo y las autoridades. Si hay consensos positivos, recaen en el librepensamiento y en un individualismo igualitario poco fértil a la creación de instituciones y, más en general, de aquello que Durkheim (1982) llamaría comunidades morales.

En general el ateísmo en tanto que cosa social parece cuidar de mantenerse en su mínima expresión, so pena de convertirse en su opuesto. Las pocas instancias de encuentro entre ateos que llegan (o mejor, llegaron) a existir resultan particularmente instructivas a este respecto. Estas cuidan de evitar cualquier tipo de formalización, o bien de toda formalización asociable a los ritos religiosos. O bien se mantienen como reuniones puramente informales, donde se conversa sin pauta definida, se come y, principalmente, se bebe (a rigor, cerveza), típicamente en una mesa de bar –según Minois (2014), la taberna hace el contrapunto de la Iglesia por lo menos desde la edad media; o bien se trata de emular los congresos académicos, con presentaciones temáticas y discusiones posteriores, pero en general sin prescindir del tono informal. Esto cuando las reuniones y la socialización en sí no son consideradas prescindibles en sí mismas, como en el caso de la ATEA e, inclusive, de la LiHS. Más allá de ello, y como rasgo general, los descreyentes raramente se ven movidos a implicarse activamente en el movimiento (al menos como algo más que seguidores en las redes sociales), sea trabajando en los proyectos existentes, sea participando de los eventos que llegan a existir.

En conjunto, si algunos articuladores llaman la atención sobre la necesidad de construir un movimiento, organizarse y establecer vínculos entre ateos, lo cierto es que este propósito no llega a cristalizar y esto –se entiende aquí– antes que una falta es un rasgo (valga la paradoja) constitutivo y una función del modo en que la religión es concebida en el país. Observando el panorama general, parece que –sociológicamente hablando– el ateísmo se encuentra entre dos alternativas igualmente problemáticas. O bien se institucionaliza por completo y asume una configuración (tenida por) religiosiforme, o bien renuncia a lo colectivo y se mantiene como posición u opinión individual. En la práctica, el movimiento ateo brasileño se encuentra en algún lugar indefinido entre estas dos polaridades. Los ateos insisten en la necesidad de asociarse y están de acuerdo en que esto no equivale necesariamente constituir religión pero, en la práctica, sus intentos parecen conducirles, indefectiblemente a algo que se parece potencialmente a una secta, una iglesia, una congregación. El intento de evitarlo conduce a organizaciones que no lo son tanto, a proyectos de instituciones que no acaban de institucionalizarse, a ensayos de asociación siempre parciales y perecederos, a grupos que no llegan a ser

grupos, sino redes circunstanciales. Los ateos han de organizarse, pero no demasiado, no por mucho tiempo. Se trata de iniciativas que se muestran insostenibles en el tiempo, que no llegan a ser colectivas y se reconocen como insuficientes.

Podría decirse que se trata de un movimiento (por utilizar el substantivo adoptado por los mismos nativos) que lucha explícitamente para mantenerse unido, en el límite, existir como tal, y hacerlo sin constituir un agregado que pueda ser tildado de religioso. Es por ello que se rechaza, por acción o por defecto, la estabilización de las redes, el montaje más o menos fijo de un colectivo, o el trazado claro de fronteras. Sucede como si, para ser fiel a sí mismo, el ateísmo en tanto que cosa social, debiese permanecer siempre en estado de plasma, en vías de organización, a medio camino entre el ser y el no ser social. En esto se percibe cierta concepción durkheimniana en estado libre de la naturaleza social de la religión y, en el límite, del origen religioso de lo social en sentido amplio. Si se considera que, para Durkheim (1982), la idea de religión es indisociable de la idea de iglesia, entendida como la comunidad moral conformada por todos aquellos que comparten la misma fe, se entiende bien qué es lo que el ateísmo brasileño procura evitar. Institucionalizarse, organizarse, colectivizarse sería, en estos términos, constituir iglesia, esto es, asumir la propia naturaleza religiosa, luego, transformarse en aquello que, precisamente, se busca cuestionar. La impronta cristiana de la idea de religión (tanto en Durkheim como entre los sujetos del campo) no constituye aquí un defecto del concepto, sino un atributo de los hechos.

### **Conclusiones: lo que el movimiento ateo puede decir sobre la religión y lo religioso en Brasil.**

Volviendo al planteo de Quack et al (2019), es posible afirmar, desde otro punto de vista, que en Brasil no cabría hablar de un dominio de lo “no-religioso” que no sea religioso *tout court*, o un “religion-related field” diferente do campo religioso en sí mismo. En términos sociológicos, el campo religioso brasileño no parece tener un lado de afuera: incorpora dentro de sí cualquier cosa social que clame definirse por diferencia o aún por oposición a sí mismo. Luego, una vez hecho público y colectivo, el ateísmo no tendría como ser otra cosa que religión. Se desemboca, con ello, en las tesis que llaman la atención sobre la fuerza inclusiva de la matriz religiosa brasileña, también llamada tradicional, y sobre la persistencia de sus lógicas totalizantes, aún durante (y a través de) el proceso de pluralización institucional que sucedió a la quiebra de la hegemonía católica desde los años 60 (Camurça, 2009; Silva, 2005; Bittencourt Filho, 2003). De acuerdo con esta lectura, si las opciones de fe se multiplican, lo hacen en la medida en que todas ellas participan del mismo continuum simbólico, de la misma “meta-creencia común” que entiende el mundo como estando envuelto por una dimensión encantada, poblada de seres sobrenaturales en comunicación constante con los hombres (Camurça, 2009; Brandão, 1978; Fernandes, 1982; Oliveira y Fernandes, 1983).

Sintetizando el argumento de Camurça (2009), si la entrada en escena de pentecostales y neopentecostales significó una tendencia a la pluralización del panorama religioso local y su transformación en la dirección de un mercado religioso compuesto

por diferentes opciones en competencia (Pierucci, 2012; 2013; Mariano, 2013), este hecho no implicó la anulación de las lógicas sincréticas precedentes, precisamente por la vigencia de ese sagrado común, suerte de lingua franca interreligiosa, que tanto comunica e integra a las diferentes religiones en coexistencia, como rige las relaciones que guardan entre sí (sean estas positivas o negativas). En este sentido, la dinámica interreligiosa brasileña estaría regida antes por lógicas simbólicas, que propiamente sociológicas, en el sentido de institucionales:

Así, la mentalidad mítico-tradicional no ve el campo religioso brasileño como el resultado histórico de movimientos de iglesias y religiones institucionales, sino como la expresión, el efecto directo de un orden trascendente interconectado a nuestro mundo por la voluntad de los seres místicos y mágicos que lo componen. Así, la división en la que toma forma el campo religioso obedece a las determinaciones de este plan totalizador. Cada religión, pues, tiene un vínculo con dimensiones de la esfera “de arriba” que le concierne y está destinada a reproducirla. La variedad, las distinciones y las divisiones en el ámbito religioso no se ven como producciones del desarrollo histórico, ni como sometidas a la primacía de una ética universal que divide las cosas en buenas y malas, sino como pertenecientes a dimensiones de esta totalidad (mítica) que preexiste y determina todo (Camurça, 2009, p. 174)

No interesa aquí discutir las implicaciones que la expansión evangélica tuvo para la dinámica de conjunto del campo religioso local, tampoco analizar las sutilezas de las relaciones entre las siempre diversas alternativas religiosas existentes en el escenario local. Interesa, por el contrario, apuntar que ese conjunto, profuso, vital y en transformación constante reposa sobre una noción de totalidad que, por definición, lo engloba todo. Se entiende, a partir de allí, que ni aquello que en otras latitudes se denomina no-religión, ni el ateísmo tenga cabida como tal a ese nivel colectivo, social. O en otros términos, que la descreencia intente constituirse en alternativa (no) religiosa puede ser entendido como un indicio más de la pluralización del campo religioso, el hecho de que no logre completar este cometido, que lo haga a medias y siempre bajo amenaza de inconsistencia indica, precisamente, la permanencia de las dinámicas integrativas y totalizantes precedentes, así como los límites de ese mismo pluralismo. No existe un fuera del campo religioso porque no existe un fuera de esta “gran matriz simbólica de uso común, sobre la cual cada grupo religioso hace su propio recorte y combina su repertorio de creencias” (Brandão, 1978).

En este sentido, cabe notar que la disyuntiva que se presenta al ateísmo vernáculo es tanto sociológica como simbólica: si evita institucionalizarse y constituir grupos a fin de evitar la forma-iglesia, lo hace porque esta concepción de la religión –que no oculta su impronta católica– es solidaria de una concepción de lo religioso –según el modelo de Gauthier (2017) – que se identifica, precisamente, con esta totalidad encantada que no conoce exterior. En otras palabras, al rechazar este sagrado común a todas las religiones el ateísmo estaría negando uno de los fundamentos básicos de la vida en común, un aspecto que, se entiende, hace a la integración y la cohesión de la comunidad. Se sigue de ahí que aquello que Gauthier apunta como exceso en los enfoques funcionales de la religión, a saber, el “ver religión por todas partes” y “sacralizar el estar juntos” no se muestra problemático en Brasil, donde la religión y lo religioso parecen superponerse, donde lo que es propio de las religiones irradia más allá de ellas y es constitutivo de los modos en que se figura y

se vive en conjunto (Sanchis, 1997, 2008). En este sentido a la vez básico y general, no habría un fuera de la religión que no sea, al mismo tiempo y de cierto modo, un fuera de la sociedad, luego un contrasentido al mismo tiempo sociológico y cosmológico.

En un artículo ya clásico, Andre Droogers (1987) elaboró el concepto de Religiosidad Mínima Brasileña (RMB) para referirse a una postura religiosa mínima, difusa y general, que se manifestaría en el conjunto de la sociedad brasileña, en contextos seculares, a través de los medios de comunicación y del lenguaje cotidiano y que estaría centrada sobre un concepto de Dios que expresa y corresponde a la unidad social vivida en ese ámbito general de la sociedad, contribuyendo a la formación de una identidad cultural brasileña y a la supresión de tensiones y conflictos, tanto religiosos como seculares, que minan esa unidad (Droogers, 1978, p.86). Se puede concluir, tomando estas reflexiones como referencia, que aún con su definición mínima y su constitución que no llega a ser tal, el ateísmo en vías de organización pondría en cuestión precisamente, ese (también mínimo) mínimo denominador común de la convivencia social. En su aspiración a constituir movimiento, institución, estructura el ateísmo constituiría en el mejor de los casos un imposible, en el peor una amenaza, aquella de la desintegración y el conflicto. Se mantiene, es verdad que a duras penas, en una situación indefinida, como entre-ser social que es algo más que individual pero no alcanza, por falta de recursos o exceso de condicionamientos, a hacer sociedad.

## Referencias

ALONSO, Ângela. De Positivismo e de Positivistas: Interpretações do Positivismo Brasileiro. BIB, n. 42, pp. 109-134, 1996.

ANDRADE, Roney Seixas de. Ciência moderna, religião e Novos Ateístas. 2016, 272f. Tese (doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juíz de Fora, 2016.

AMARASINGAM, Amarnath (Ed.). Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal. Leiden: Brill, 2010.

BITTENCOURT FILHO, José. Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues, Número dos Eleitos: Religião e Ideologia Religiosa em uma Sociedade de Economia Agrária no Estado de São Paulo. Religião e Sociedade, n. 3, pp. 53-92, 1978.

BECKER, Howard S. Outsiders. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CAMPBELL, Colin. Toward a Sociology of Irreligion. Londres: Red Globe Press, 1971.

CAMURÇA, Marcelo A. Entre sincretismos y “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. Revista USP, n.81, pp. 173-185, 2009.

CASTRO, Melquisedeque Oliveira de. O discurso dos ateus em redes sociais: A emergência do ateísmo digital. 2021. 94 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

CIMINO, Richard; SMITH, Christopher. *Atheist Awakening: Secular Activism and Community*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DROOGERS, André. A Religiosidade. *Mínima Brasileira. Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n.2, p. 62-86, 1987.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal Editor, 1982.

FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERREIRA, Maria Helena Azevedo. Ateísmo, neoateísmo e “problema” da religião no século XXI: uma análise da obra *Deus, um delírio* (2007) de Richard Dawkins. 2017, 192f. Dissertação (mestrado) Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, 2017.

FIRMINO, Danilo Monteiro. *Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA) x Estado brasileiro: ateísmo, laicidade e conflitos jurídicos na formação do primeiro movimento social ateu do Brasil*. 2018. 186 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2018.

FRANCO, Clarissa de. *O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum*. 2014. 233 f. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

GAUTHIER, François. *Religieux, religion, religiosité*. *Revue du MAUSS*, v. 49, pp. 167-184, 2017.

GORDON, Flavio. *A Cidade dos Brights: Religião, Política e Ciência no Movimento Neo-ateu*. 2011. 424 f. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial, 2005.

LEDREW, Stephen. *The Evolution of Atheism. The politics of a modern movement*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

NASCIMENTO, Anderson Clayton Santana do. *Deus, um delírio? Uma análise da doutrina neoateuista de Richard Dawkins enquanto doadora de sentido para a vida*. 2015, 90f. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2015.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo de 2010. *Debates do NER*, ano 14, n. 24, 2013, pp. 119-137.

MEZADRI, Fernando. Quem é o ateu? Uma compreensão da identidade ateísta. 2019, 46f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

MINOIS, Georges. *História do Ateísmo*. São Paulo: Unesp, 2014.

MONTERO, Paula; DULLO, Eduardo. Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. *Novos estudos*, São Paulo, v.100, p. 57-79, 2014.

MOREIRA, Leandro Vasconcelos de Castro. Ainda encantados? Neoateísmo e desencantamento do mundo. 2014. 132f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia universidade Católica de São Paulo.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de y FERNANDES, Rubem Cesar. Debate: Religião popular e os Cavaleiros do Bom Jesus. *Comunicações do ISER*, n. 5, p. 2-13, 1983.

PIERUCCI, Antônio Flavio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. *Anuac*, v. 1, n. 2, 2012, pp. 87-96.

PIERUCCI, Antônio Flavio. O Fiel é Deus. Notas sobre o mercado religioso. *REVER*, v. 13 n. 2, 2013, pp. 23-24.

QUACK, Johannes. Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion'. *Method and Theory in the Study of Religion*, n. 26, pp. 439-469, 2014.

QUACK, Johannes; SCHUH, Cora; KIND, Susanne. *The Diversity of Nonreligion. Normativities and Contested Relations*. London: Routledge, 2019.

QUINTANILHA, Rafael. Quando a religião não é (não pode ser) mais unânime: uma etnografia das práticas discursivas dos ateístas no Brasil. 2018. 156 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 2018.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*, 2. Ed., Petrópolis: Vozes, 1997, p. 103-115.

SANCHIS, Pierre. *Cultura brasileira e religião... passado e atualidade*. *Cadernos CERU*, v.19, n. 2, pp. 71-92, 2008.

SANTOS, Valmor Ferreira. Uma introdução ao movimento do neoateísmo: definições e metáteses. 2016, 97f. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2016.

SILVA, Ricardo Oliveira da. *O Ateísmo no Brasil: os sentidos da descrença nos séculos XX e XXI*. San Pablo: Paco Editorial, 2020.

SILVA, Rogério Fernandes da. Graças a Deus sou ateu: Humor e conflito entre ciência e religião nas comunidades neoteístas do Facebook. 2015. 1421 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 150-175, 2005.

TESTA, Sabrina. Oposição e parte: O movimento ateu e o campo religioso brasileiro. 2020. 252 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

VILLASENOR, Rafael Lopes. Os sem-religião no Ciberespaço: interfaces da religiosidade nas comunidades virtuais. 2013. 255 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

WEBER, Max. Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva. 2 Ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

Recebido em: 24/06/2022

Aprovado em: 27/10/2023

Editora responsável: Patrícia R. Souza