

TRADUÇÃO

[O ATEÍSMO OLHANDO PARA SI: OS OBJETIVOS E AS ESTRATÉGIAS DA
INCREDELIDADE ORGANIZADA]¹Mariana Fernandes de Souza²ATHEISM LOOKING IN: ON THE GOALS AND STRATEGIES OF ORGANIZED
NONBELIEFJoseph Langston³, Joseph Hammer⁴, Ryan T. Cragun⁵

Resumo: Este estudo exploratório contribuiu para a pesquisa de incrédulos, suas comunidades, e o movimento ateuista em geral dividindo os incrédulos (N=1,939) em quatro grupos baseados no grau de afiliação formal e na avaliação de atitudes, percepções e preferências em três áreas. Primeiramente, examinamos as preferências dos membros do grupo de incrédulos (“afiliados seculares”), ex-membros e não membros incrédulos (“não afiliados seculares”) suas metas, funções e atividades. Depois, examinamos as percepções de afiliados seculares no que diz respeito à razão pela qual não afiliados seculares não se unem ao grupo de incrédulos, assim como as razões pelas quais não afiliados não se unem a esses grupos. Em terceiro lugar, fizemos uma série de perguntas sobre a preferência dos incrédulos em relação à melhor abordagem da religião e de indivíduos religiosos. 77% de todos os que responderam optaram pelo grupo de contribuições à caridade e atividades humanitárias, enquanto apenas 23% optaram pelo grupo “proselitismo”. A razão mais forte dos não afiliados para não se unir a grupos, foi que fazer parte de um grupo desses não era uma prioridade, seguido pelo fato da incredulidade não ser uma parte relevante de suas identidades. Notadamente, aproximadamente um terço dos não afiliados seculares indicou que faria parte de um grupo se ele estivesse disponível localmente. Não foi indicado pela maioria dos incrédulos aceitação máxima ou confronto com a religião, embora a maioria dos que responderam optaram por aceitação (60%) em vez de confronto (25%). Muitos indicaram que a inclinação a atacar ou ridicularizar a religião não era absoluta, mas que dependia muito mais do contexto.

¹ Esta é uma tradução autorizada pelos autores. A publicação original está disponível em: <http://smithandfranklin.com/current-issues/Atheism-Looking-In-On-the-Goals-and-Strategies-of-Organized-Nonbelief/9/16/121/html>. Acesso em 05 de março de 2016.

² Mestranda em Ciência da Religião pela PUC-SP. maryfsouza@yahoo.com

³ Departamento de Sociologia, Universidade de Colorado, 1420 Austin Bluffs Pkwy, Colorado Springs, USA. jlangston1029@gmail.com

⁴ Universidade do Estado de Iowa, USA.

⁵ Universidade de Tampa, USA.

Abstract: This exploratory study contributed to research on nonbelievers, their communities, and the atheist movement in general by dividing nonbelievers (N=1,939) into four groups based on degree of formal affiliation and assessing attitudes, perceptions, and preferences in three areas. First, we examined the preferences of nonbelieving group members (“secular affiliates”), former members, and nonbelieving non-members (“secular nonaffiliates”) on nonbeliever group goals, functions, and activities. Second, we examined the perceptions of secular affiliates regarding why secular nonaffiliates do not join nonbeliever groups as well as the reasons given by secular nonaffiliates as to why they do not join these groups. Third, we asked a series of questions on nonbelievers’ preferences around how to best approach religion and religious individuals. Seventy-seven percent of all respondents opted for the group goal of charitable contributions and humanitarian activities, while only 23% of all respondents selected “proselytizing” as a desirable group goal. Secular nonaffiliates’ strongest reason for not joining groups was that joining such groups was a low priority for them, followed by nonbelief not being a salient part of their identity. Notably, approximately one third of secular nonaffiliates indicated that they would join such groups if they were locally available. Neither maximum accommodation nor confrontation with religion was indicated by a majority of nonbelievers, though more respondents opted for accommodation (60%) than confrontation (25%). Most respondents indicated that their willingness to attack or ridicule religion was not absolute, but rather context dependent.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, estudiosos dedicaram cada vez mais atenção e recursos no estudo de secularistas, humanistas, ateístas, pensadores livres e não religião em geral (Pasquale, 2012). Esse aumento em interesse de pesquisa acompanhou um aumento no ativismo ateísta público e rápido crescimento no número de organizações de incrédulos pelos Estados Unidos (ex. Secular Student Alliance, 2010). Um número de razões foram sugeridas para a proliferação desses grupos, desde o potencial organizacional da internet e a ameaça percebida dos contínuos desafios religiosos para a separação da igreja e estado, até publicações populares de críticas religiosas e grandes eventos históricos como os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, que são frequentemente citados por incrédulos como um exemplo do quão perigosa a crença religiosa pode ser (Smith and Cimino, 2012).

Pesquisadores examinaram tópicos de preconceitos anti-ateístas e estigmas (Edgell, Gerteis, e Hartmann, 2006; Cragun, Kosmin, Keysar, Hammer, e Nielsen, 2012; Hammer, Cragun, Hwang, e Smith, 2012), formações coletivas e individuais de identidades ateístas (Smith, 2013a; Smith, 2013b), origens ateístas (Norenzayan e Gervais, 2013), tendências demográficas (Zuckerman, 2007; Cragun et al. 2012), parentalidade não-religiosa (Manning, 2009), e perfis psicológicos ateístas (Beit-Hallahmi, 2007). Apesar do crescente

número de pesquisas com incrédulos, ainda há muito o que ser examinado. O foco deste estudo ficou em preferências e atitudes de incrédulos (não) afiliados no que diz respeito a organizações de incrédulos e o ativismo ateu organizado. Enquanto a maioria da pesquisa examinou incrédulos individuais (ex., Smith, 2010), há poucas pesquisas que focam em organizações de incrédulos na América. Isso não é surpreendente, dada à transitoriedade, informalidade ou natureza combativa de pequenos grupos de incrédulos (Demerath e Thiessen, 1966; Demerath, 1969) e a falta de visibilidade de incrédulos pelo público americano em geral (Gervais, 2011). Na extensão em que os pesquisadores examinaram essas organizações, eles olharam o processo integral do grupo na formação de identidade social e coletiva (Smith, 2013b); seus dilemas organizacionais e precariedades (Demerath e Thiessen, 1966; Demerath, 1969); participação de membros, coerência e desenvolvimento de uma identidade ateu em organizações (Ritchey, 2009), e as estratégias empregadas por grupos para promover suas agendas seculares e criar coesão e identidade (Cimino e Smith, 2007).

O número de grupos pró e de incrédulos na América cresceu com o passar do tempo (ex. Secular Student Alliance, 2010; Farley, 2013). Historicamente, tais grupos sustentaram conflitos internos e conflitos com outros grupos, no Reino Unido e nos Estados Unidos (Budd, 1977; Cragun and Fazzino, 2014). LeDrew (2012) e Cimino e Smith (2011) também descrevem contenção entre incrédulos e seus grupos desde o começo do “Novo Ateísmo” na primeira década do século 21, apontando a diferenças entre aqueles a favor da abordagem altamente conflituosa (mais popularmente referida como “Novos Ateístas”) e aqueles incrédulos que procuram, no máximo, aceitação de grupos e indivíduos religiosos para que possam cooperar em questões sociais e políticas em ambas as partes, ou, ao menos, uma coexistência pacífica. Enquanto essas duas posições não são necessariamente mutuamente exclusivas, elas podem ser identificadas como duas estratégias separadas ou abordagens endossadas por indivíduos diferentes (Kettell, 2013).

Schulzke (2013) descreve o Novo Ateísmo como um

movimento amplamente definido que... não é uma ideologia claramente estabelecida e... não possui uma liderança clara como movimento social. No entanto, é possível identificar pontos de concordância que muitos ou a maioria dos Novos Ateístas compartilham, assim como suas discordâncias com outras variantes do ateísmo (SCHULZKE, 2013, p. 780).

Esses Novos Ateístas escolheram desafiar abertamente a influência do teísmo na vida social, ciência e política. Essa abordagem os separa de formas anteriores do ateísmo em termos do quão públicas suas críticas são e quão relutantes eles estão em se comprometer ou coexistir com a religião e sua proeminente influência na vida pública (Csaszar, 2010; Kettell, 2013). Notadamente para Schulzke, os Novos Ateístas são diferenciados de ateístas históricos (que podemos chamar de “Velhos Ateístas”) e ateístas modernos, que não se identificam como Novos Ateístas por uma maior ênfase em oposição política em vez de teológica da religião (os Novos Ateístas promovem “*uma forma de liberalismo político coerente com as principais doutrinas liberais;*” (Schulzke, 2013, p.779)) e por sua confiança na ciência, particularmente nas ciências naturais (Cragun, 2014).

De acordo com Nabors (2009), mesmo antes do nascimento do Novo Ateísmo no século 21, já havia acontecido uma mudança na estratégia em grupos existentes de incrédulos. Essa mudança foi caracterizada pelo aumento do foco em argumentação e associação com a ciência, acompanhada por menos ênfase em construir coalizões com liberais religiosos e procedimentos legais para desafiar a separação de igreja e estado. O Novo Ateísmo trouxe os desafios para a separação de igreja e estado de volta à dianteira. Há algum interesse em construir coalizões com liberais religiosos, embora isso pareça ser buscado primordialmente por incrédulos que não se unem sob a bandeira do Novo Ateísmo (Epstein, 2009).

Participantes dos vários grupos de incrédulos nem sempre se identificam como Novos Ateístas, mas é provável que eles dividam muitos objetivos em comum para um movimento coletivo. No entanto, como no caso de muitos movimentos sociais, os membros muitas vezes diferem em suas opiniões sobre a melhor forma de abordar e atingir esses objetivos. Por exemplo, alguns membros podem adotar confrontos diretos e públicos com grupos religiosos, atividades e ideias. Para eles, apenas essa abordagem vai atingir o objetivo de erradicar a religião, que eles entendem como prejudicial. Enquanto isso pode não ser verdade para todos os Novos Ateístas, muitos dos autores dos Novos Ateístas mais francos parecem sugerir em seus escritos que seus objetivos são o eventual fracasso da religião (Stenger, 2007; Dawkins, 2006). Outros membros do movimento de incrédulos podem, em vez de querer erradicar a religião, preferir minimizar sua influência sociocultural, moral e política, deixá-la intacta e a considerar útil para aqueles que sentem que querem ou precisam da religião. Algumas pesquisas anteriores descobriram que essa abordagem mais moderada da religião existe dentro do movimento de incrédulos em maior número (Kettell, 2014). Esses indivíduos tendem a criticar o Novo Ateísmo por ser “anti-posição”, que subordina “a

afirmação de valores éticos, virtudes humanísticas e princípios democráticos” (CIMINO and SMITH, 2011, p. 35). Alguns membros do movimento de incrédulos, que não são Novos Ateístas, teriam a pretensão de uma arena pública compartilhada por religiosos e não religiosos. Sua abordagem é caracterizada mais por tolerância, aceitação, coexistência e um foco maior no positivo em oposição aos atributos constitutivos negativos do não teísmo (ex. Construir um não teísmo ou “humanismo” em vez de definir-se como uma reação ao teísmo). Ambos, os Novos Ateístas e os “Velhos Ateístas” mais moderados, parecem compartilhar do objetivo de separação da igreja do estado, mas há conflito em como alcançar esse fim, assim como há divergência na imagem ou reputação dos incrédulos (Kettell, 2013; Cimino e Smith, 2011).

Há divisões históricas e modernas entre vários grupos de incrédulos, no que diz respeito a abordagens apropriadas, estratégias e objetivos dos movimentos secular e ateuista, que foram documentados (Budd, 1977; Cragun e Fazzino, 2014; Alexander, 2014; Kettell, 2013; LeDrew 2013). No entanto, não há uma pesquisa atual que tenha perguntado a uma grande amostra de membros de movimentos de incrédulos sobre suas atitudes no que diz respeito aos objetivos do movimento e como esses objetivos deveriam ser aspirados. Por causa disso, nos propusemos a examinar certas questões que podem ser percebidas como arenas de conflito – as “fraturas” que existem entre os incrédulos americanos – em vez de seus acordos. É o ateísmo olhando para si, não o ateísmo olhando para fora, em que estamos mais interessados, assim como no que secularistas, humanistas, ateístas, pensadores livres e incrédulos pensam sobre o movimento de incrédulos mais amplo e seus objetivos (olhando para dentro) do que sua perspectiva em como eles são percebidos por crentes (olhando para fora). Enquanto o ateísmo é frequentemente colocado na categoria de reacionário (ex. Definido contra o teísmo; Hyman, 2010), parte de compreender o ateísmo e a incredulidade consiste em avaliar como ateístas diferem no que diz respeito a suas opiniões sobre quais propósitos ou funções seus grupos deveriam cumprir. Mesmo no caso em que as preferências por funções no grupo e objetivos sejam similares ou homogêneos entre grupos de incrédulos, pode haver discordância sobre as melhores estratégias para alcançarem esses objetivos. No presente estudo, demos atenção a três áreas que iluminam as atitudes e preferências dos incrédulos com relação às organizações e movimentos de incrédulos em geral.

Primeiramente, perguntamos a incrédulos sobre suas preferências nos objetivos, atividades e funções desses grupos. Há uma variedade de grupos, mas eles não possuem as mesmas funções ou têm os mesmos objetivos, e nem todas essas funções ou objetivos

necessariamente fazem referência à religião. Uma avaliação de preferências para objetivos desejados nos dá um barômetro para comparar o que grupos de incrédulos estão atualmente fazendo contrariamente ao que os incrédulos americanos querem que eles façam. Não concluímos que são necessariamente os mesmos, dado que a maioria dos incrédulos americanos não é membro de grupos. Em suas declarações, alguns desses grupos são explícitos sobre desafiar a religião e/ou uma visão teísta do mundo, ciência e política (ex. Richard Dawkins Foundation for Reason and Science; American Atheists), enquanto outros optam por apoiar a ciência, a razão, o pensamento crítico ou investigativo, a democracia e os valores seculares (ex. Secular Coalition For America; American Humanist Association) ao mesmo tempo em que declaram explicitamente que não querem eliminar a religião (ex. Center For Inquiry). Uma variedade de funções emerge entre uma gama de grupos. Entre esses grupos, uma variedade de posturas hostis perante a religião aparece explícita e implicitamente, de conciliatória a virulenta. Algumas das outras funções desses grupos incluem oficiantes de celebrações, atividades de caridade/serviços sociais, e a organização de justiça social, que podem ser entendidas como substitutas para as funções normalmente exercidas por organizações e instituições religiosas.

Depois, perguntamos a membros dos grupos e ex-membros por que eles acham que incrédulos não afiliados não se unem a grupos de incrédulos, e comparamos isso às reais razões dadas por “esses não afiliados seculares”. Se há alguma questão que pode afastar os incrédulos dos grupos, então ela poderia revelar os fatores que impedem o movimento de crescer. Nesse sentido, podemos ver o impacto de certas estratégias e aspectos de incrédulos organizados na América que podem alienar uma base maior de apoio ao movimento.

Em terceiro lugar, examinamos um número de questões que se relacionam a abordagens à religião e pessoas religiosas. De acordo com Kettell,

outra falha entre os grupos não religiosos diz respeito à tolerância zero na abordagem escolhida pelos Novos Ateístas no que tange crenças religiosas. Isso é considerado por muitos dentro da comunidade não religiosa mais ampla como divisor, polarizador e totalmente contraproducente (KETTLELL, 2013, p. 66).

A extensão a que ateístas e incrédulos deveriam adotar uma abordagem mais confrontante em vez de uma mais tolerante com relação às religiões serve como outro árbitro sobre os objetivos corretos ou desejáveis e as melhores estratégias para alcançá-los. Para avaliar onde nossos pesquisados se encaixam dentro do espectro de como a religião deveria ser

abordada, antevemos amplamente o conceito de Campbell (1971) eliminacionistas (*“Eliminacionismo é a crença de que a religião se provou como errônea e prejudicial e, por isso, precisa ser abolida”*, p. 345) e substitucionistas (*“Substitucionistas...estão mais preocupados em construir um movimento que pode efetivamente substituir a religião em todas as suas funções principais e assim, eles favorecem uma estrutura menos centralizada capaz de ir ao encontro das necessidades de seus membros”*, p. 345). No entanto, preferimos o termo “aceitação” e enfatizamos os aspectos de uma posição que pretende coexistir ou aceitar de certa maneira a religião, em vez de tomar seu lugar. Nossos “aceitadores” não são necessariamente os substitucionistas de Campbell, embora alguns deles possam ser, mas não avaliamos a extensão em que não-eliminacionistas querem ter um “substituto” para a religião. Contudo, nossos dados abrem uma janela nessas preferências endereçando uma grande gama de potenciais funções desses grupos. Por último, o movimento ateuista tem tido problemas com “questões de diversidade” (KETTELL, 2013, p. 67) envolvendo racismo, sexismo e justiça social, então, incluímos uma questão feita para avaliar a (in) disponibilidade dos pesquisados em incluir em suas comunidades o que poderiam ser certas opiniões políticas e sociais não populares.

Dado que incrédulos membros de grupos (“afiliados seculares”) e incrédulos que não fazem parte de grupos (“não afiliados seculares”) podem ter preferências diferentes no que diz respeito a seus objetivos, atividades e funções de grupos de incrédulos, procuramos amostras de ambos os grupos. Porque a maioria de incrédulos são não afiliados seculares, há o risco desses afiliados seculares que têm mais visibilidade e voz tornarem-se a identidade pública de todos os incrédulos. Isso é importante não só para a imagem, mas também para ganhar entendimento preciso de como as atitudes, atividades e preferências de incrédulos não afiliados possuem um papel em moldar o caráter secular da América fora da influência organizacional de esforços nacionais e regionais. Para fazer uma analogia entre crentes e a religião: o foco dos estudiosos da religião na influência, posição e autoridade de organizações religiosas, elites e instituições pode eclipsar “as pessoas nos bancos das igrejas” (especialmente com referência àqueles “sem igreja”, que são, nesse caso os análogos religiosos aos não afiliados seculares) seja qual for o papel de suas atitudes e ações no cenário cultural e político americano mais amplo. Por essa razão, é importante incluir não afiliados seculares e diferenciar suas visões, se possível, dos afiliados seculares.

MÉTODO

Participantes e procedimentos

Foi enviado um e-mail para recrutamento a mais de 100 organizações americanas atéistas, seculares, do pensamento livre localizadas na internet e em vários diretórios dos, ou mantidos por, esses grupos, depois da aprovação da IRB para o estudo. A natureza do estudo foi identificada juntamente com o pedido de que o *hyperlink* para a pesquisa *online* fosse mandado para os membros dos grupos. Os que acessaram a pesquisa foram primeiramente apresentados ao formulário de concessão, que especificava o critério para quem fosse apto a participar (ex. os que residissem nos Estados Unidos por pelo menos cinco anos ou que fossem cidadãos americanos; 18 anos ou mais de idade). A informação foi coletada do dia 11 de janeiro de 2014 a 9 de fevereiro de 2014. Um total de 2.527 participantes começaram a pesquisa, e 2.006 a completaram. Eles não foram recompensados por sua participação, embora tenhamos oferecido uma cópia do estudo completo caso quisessem. Depois de codificar e limpar os dados, restou um total de amostras de 1.939 casos, todos haviam completado todas as respostas para todas as perguntas. Apesar da amostra, participantes de todos os estados dos Estados Unidos, de três no Havaí até 149 no Texas. Trinta e dois responderam que não moravam nos Estados Unidos, mas levamos em consideração que seriam americanos morando no exterior. A tabela 1 mostra idade, raça e gênero de todos os participantes em níveis de membros dos grupos.

Tabela 1: Idade, gênero e raça de todos os participantes por níveis de membros nos grupos.

	Não afiliados seculares	Ex-membros	Um grupo	Muitos grupos	Todos
Idade					
Média	36.02	35.82	38.98	43.62	38.82
Média total	33	31	36	43	36
Modo	24	26	21	27	21
Extensão	18-82	18-86	18-85	18-88	18-88
Gênero					
Masculino	485 (62.2%)	136 (61.3%)	207 (58.1%)	357 (61.4%)	1,188 (61.1%)
Feminino	292 (37.4%)	85 (38.3%)	148 (41.6%)	220 (37.9%)	745 (38.4%)
Raça					
Não brancos	69 (8.8%)	15 (6.8%)	19 (5.3%)	32 (5.5%)	135 (7.0%)
Branços	711 (91.2%)	207 (93.2%)	337 (94.7%)	549 (94.5%)	1,804 (93.0%)

MEDIDAS

A pesquisa *online* consistiu em 15 itens, levava 10 minutos ou menos para ser completada. A primeira pergunta (veja Tabela 2) feita: “Há uma variedade de rótulos para incrédulos que indivíduos usam para identificar-se. Com quais dos seguintes termos, se algum deles, você se identifica? É permitido escolher mais de uma resposta”. Porque pode haver diferenças significativas nas respostas dos que se identificam com algum rótulo e não outro, um total de 11 rótulos foram oferecidos e os participantes poderiam escolher quantos quisessem, com um total de 12 opções incluindo “Outros”.

A segunda pergunta feita: “Você se considera membro, formal ou informalmente, de alguma organização secular local, estadual ou nacional? Isso incluiria grupos de humanistas, pensadores livres, agnósticos, céticos e incrédulos em geral”. As quatro opções de respostas foram: “Sim, eu sou membro de alguns grupos diferentes” ($n=581$, 30%; usaremos o rótulo “múltiplos grupos”, ou MGs, para os propósitos deste estudo), “Sim, sou membro de um grupo” ($n=356$, 18.4%; “um grupo”, ou UGs), “Fui membro de um grupo/grupos antes, mas não sou mais agora” ($n=222$, 11.4%; “ex-membros”, ou EMs) e “Não, nunca fui membro de tais grupos” ($n=780$, 40.2%; “não afiliados seculares”, ou NASs). Os que foram categorizados em “múltiplos grupos” ou “um grupo” são coletivamente referidos como “afiliados seculares”, os ASs neste estudo.

A terceira pergunta (veja Tabela 3) feita a todos os participantes foi: “O que você pessoalmente acha que são os objetivos e metas ou funções de grupos seculares, de pensamento livre ou ateístas?”, seguida por uma lista de 11 opções de resposta, sendo a opção número 12 “Outros (por favor cite abaixo)”. A quarta pergunta (veja Tabela 4) feita apenas para ASs e EMs foi: “Alguns incrédulos não são membros de nenhuma organização secular, de pensamento livre ou ateísta. Em sua opinião, quais são as razões principais para não ser membro de grupos como esses? Mais de uma opção pode ser escolhida”. Uma segunda versão da quarta questão (também Tabela 4), feita apenas aos ANSs foi: “Sendo alguém que se considera um incrédulo, mas não membro de alguma organização secular, de pensamento livre, ou ateísta, quais são suas principais razões para não ser um membro desses grupos?”

A quinta pergunta (veja Tabela 5) feita: “Com quais das seguintes declarações você concorda?”, seguida pelas opções de resposta indicativas da (in) disponibilidade do participante de atacar religião abertamente. A sexta pergunta (veja Tabela 6) foi feita como segue: “Alguns incrédulos argumentam que a religião deveria ser erradicada e que é um erro

ver as religiões como aliados que podem compartilhar o objetivo de secularismo; outros acreditam que secularismo deveria ser um objetivo primordial e estão perfeitamente satisfeitos em trabalhar com secularistas religiosos quando for benéfico. Os incrédulos deveriam trabalhar para a completa erradicação da crença religiosa ou seria suficiente parar aqueles que impõem sua moralidade religiosa para o resto dos cidadãos enquanto trabalham com secularistas religiosos?”. A sétima pergunta (veja Tabela 7) feita: “Alguns incrédulos acham que táticas como gozação e ridicularização de pessoas religiosas e suas crenças deveriam ser evitadas. Outros dizem que tais táticas têm seu lugar de direito e não deveriam ser evitadas. A ridicularização e gozação têm algum espaço em como incrédulos respondem ou interagem com pessoas religiosas e crenças religiosas?”

A oitava pergunta (veja Tabela 8) feita, “Alguns incrédulos estão interessados em purgar suas comunidades de ideias que acreditam ser inaceitáveis (ex. visões políticas ou opiniões sociais); outros acreditam que há força em diversidade e que sua comunidade é grande o suficiente para incluir os que possuem visões não populares. Qual o nível de tolerância que incrédulos deveriam ter com ideias diversas dentro de suas comunidades e com aqueles que as têm?”. A nona pergunta (veja Tabela 9) feita: “Muitos incrédulos veem a ciência e a religião como compatíveis. Qual a melhor resposta para se há ou não um campo comum entre crentes religiosos e incrédulos na questão de ciência e religião?”

Tabela 2: *Rótulos de identidade por nível de membros de grupos*

Rótulo	Não-afiliados seculares (n=780)	Ex-membros (n=222)	Um grupo (n=356)	Muitos grupos (n=581)	Todos (N=1,939)
Cético	356 (45.6%)	134 (60.4%)	162 (45.5%)	350 (60.2%)	1,002 (51.7%)
Incrédulo	354 (45.4%)	115 (51.8%)	172 (48.3%)	326 (56.1%)	967 (49.9%)
Agnóstico	236 (30.3%)	58 (26.1%)	85 (23.9%)	155 (26.7%)	534 (27.5%)
Espiritual mas não religioso	79 (10.1%)	22 (9.9%)	17 (4.8%)	27 (4.6%)	145 (7.5%)
Ateísta	612 (78.5%)	185 (83.3%)	299 (84.0%)	523 (90.0%)	1,619 (83.5%)
Anti-teísta	146 (18.7%)	42 (18.9%)	78 (21.9%)	189 (32.5%)	455 (23.5%)
Secular	402 (51.5%)	140 (63.1%)	194 (54.5%)	396 (68.2%)	1,132 (58.4%)
Humanista	401 (51.4%)	149 (67.1%)	202 (56.7%)	423 (72.8%)	1,175 (60.6%)
Não-Teísta	150 (19.2%)	50 (22.5%)	79 (22.2%)	200 (34.4%)	479 (24.7%)
Pensador livre	295 (37.8%)	89 (40.1%)	164 (46.1%)	358 (61.6%)	906 (46.7%)
Racionalista	243 (31.2%)	66 (29.7%)	107 (30.1%)	233 (40.1%)	649 (33.5%)
Outros	33 (4.2%)	21 (9.5%)	20 (5.6%)	46 (7.9%)	120 (6.2%)

Nota: As opções de respostas eram mutuamente inclusivas.

Tabela 3: *Preferências por objetivos, atividades e funções (GAF) de grupos seculares, ateístas e de pensamento livre por membros de grupos*

GAF	Não afiliados	Ex-membros	Um grupo	Muitos	Todos
-----	---------------	------------	----------	--------	-------

	seculares (n=780)	(n=222)	(n=356)	grupos (n=581)	(N=1,939)
Caridade	570 (73.1%) ^a	171 (77.0%) ^a	268 (75.3%) ^a	500 (86.1%) ^b	1509 (77.8%)
Ativismo para justiça social	541 (69.4%) ^a	151 (68.0%) ^a	237 (66.6%) ^a	461 (79.3%) ^b	1390 (71.7%)
Socializar	451 (57.8%) ^a	162 (73.0%) ^b	276 (77.5%) ^b	489 (84.2%) ^c	1378 (71.1%)
Política	506 (64.9%) ^{ab}	159 (71.6%) ^b	217 (61.0%) ^a	488 (84.0%) ^c	1370 (70.7%)
Discussão intelectual	409 (52.4%) ^a	151 (68.0%) ^b	254 (71.3%) ^b	487 (83.8%) ^c	1301 (67.1%)
Litigar	453 (58.1%) ^{ab}	144 (64.9%) ^b	193 (54.2%) ^a	459 (79.0%) ^c	1249 (64.4%)
Presidir	324 (41.5%) ^a	98 (44.1%) ^a	165 (46.3%) ^a	330 (56.8%) ^b	917 (47.3%)
Educação moral	341 (43.7%) ^a	92 (41.4%) ^{a*}	140 (39.3%) ^a	293 (50.4%) ^{b*}	866 (44.7%)
Proselitismo	132 (16.9%) ^a	39 (17.6%) ^a	71 (19.9%) ^a	187 (32.2%) ^b	429 (22.1%)
Outros	58 (7.4%)	21 (9.5%)	33 (9.3%)	75 (12.9%)	188 (9.7%)

Também incluímos uma pergunta adicional (veja Tabela 10) para avaliar a densidade da rede social de outros incrédulos perguntando: “Quantas pessoas você conhece pessoalmente que se consideram de alguma forma incrédulos, mas que não são membros de grupos seculares, de pensamento livre ou ateu?” Aqui, nossa preocupação primordial não eram as redes sociais de todos os incrédulos, mas a extensão de laços que não afiliados seculares mantinham com outros incrédulos, apesar de não serem afiliados. As opções de respostas foram listadas como: “Nenhuma”, “Uma”, “De duas a três”, “De quatro a cinco”, “De seis a dez” e “Mais de dez”.

RESULTADOS

A Tabela 1 reporta idade, gênero e raça por todos os níveis de membros. 60% dos participantes eram homens, enquanto 93% eram brancos. A idade média era de 38,8, com a média de 36. O teste Levene para homogeneidade de variação revelou que as variações de grupo em idade não eram iguais (Levene $W=14.6$, $df=3$, $p<.001$). Houve uma diferença significativa entre grupos conforme determinado pela ANOVA, $F(3, N=1,939) = 31.47$, $p<.001$.) Um teste de Bonferroni post-hoc revelou que MGs ($M=43.62$; $SD=16.16$; $p<.001$) eram significativamente mais velhos do que os outros três grupos. UGs ($M=38.98$; $SD=16.60$) também eram significativamente mais velhos que SNAs ($M=36.02$; $SD=13.64$; $p=.01$). O teste Chi-square depois revelou que o gênero e o nível dos membros do grupo não eram significativamente relacionados.

A Tabela 2 reporta os rótulos de identidade entre os membros dos grupos,

“Ateísta” foi o mais frequentemente selecionado entre todos os níveis de membros, seguido por “Secular” e “Humanista”. Uma minoria (7,5%) respondeu com o rótulo “Espiritual, mas não religioso”, embora os SNAs e os EMs tenham selecionado essa opção duas vezes mais do que UGs ou MGs. Os SNAs apenas selecionaram as outras três opções em “Espiritual, mas não religioso” e “Agnóstico”. Seis rótulos de identidade foram selecionados menos de 50% das vezes na amostra geral: agnóstico; espiritual, mas não religioso; antiteísta; não teísta; pensador livre; e racionalista. Enquanto por volta de um quarto de toda a amostra selecionou a opção antiteísta, a porcentagem MGs que se identificaram como antiteísta (32.5%) é quase o dobro dos EMs e SNAs que se identificaram como antiteístas. Por último, MGs selecionaram amplamente mais de uma opção se comparados com a amostra geral, enquanto SNAs selecionaram menos opções de rótulos se comparados com a amostra geral.

A Tabela 3 cobre as preferências para objetivos, atividades e funções dos grupos (GAF). Porque cada GAF foi coletado como sua própria variável (mutuamente inclusiva; selecionado ou não selecionado), os ajustes de Bonferroni em pares de comparação não foram empregados em comparações subsequentes para análises de 2 (selecionado ou não selecionado) por 2 (membro x ou y do grupo).

SNAs se diferem de EMs e UGs principalmente em sua baixa preferência por discussões intelectuais e oportunidades de socialização (embora a diferença entre UGs e SNAs pareça ser maior do que a diferença entre EMs e SNAs nessas mesmas preferências). De outro modo, eles parecem muito similares. Com a exceção de fazer Política ou Litigar, os EMs mostram uma preferência mais forte (embora ainda haja pequenas diferenças; Litigar, $\chi^2(1, n=578) = 6.8, p=.009, \Phi=.10$; Política, $\chi^2(1, n=578) = 6.3, p=.01, \Phi=.01$), EMs e UGs são muito similares em suas preferências.

UGs se destacam dos outros três grupos, com porcentagens mais altas em todas as categorias. Eles diferem dos UGs primordialmente em seu grande desejo por litigar ($\chi^2(1, n=937) = 64.08, p<.001, \Phi=.26$), mas diferem menos dos UGs em termos de preferência por socializar. MGs diferem-se primordialmente de ambos EMs e SNAs por sua grande preferência em discussões intelectuais, mas diferem menos de cada grupo em termos de preferências dos três grupos por educação moral, embora educação moral seja o segundo menos preferido em relação ao todo. As relativamente altas porcentagens para os MGs em todas as GAFs são coerentes com seus *status* de membros de muitos grupos. O mesmo pode ser dito para SNAs no que tange às suas relativamente baixas porcentagens em todas as

GAFs. É importante, mas não surpreendente, que encontremos entre grupos as maiores diferenças, em termos de frequência e magnitude, consistentemente sustentáveis entre MGs e SNAs, particularmente em suas preferências por discussões ($\chi^2(1, n=1,361) = 145.81, p < .001, \Phi = .32$; considerado um tamanho de efeito médio com 1 grau de liberdade).

Padrões notados na Tabela 3 incluem a menor preferência entre todos os grupos em ver seus grupos engajados em proselitismo (onde os MGs se distinguem dos outros três grupos, embora seja relativamente baixo), e a relativamente alta preferência em todos os grupos em se engajarem em ativismos de justiça social e atividades de caridade. Em verdade, para todos os grupos, exceto os UGs, as atividades de caridade são objetivos que ficam no topo do *ranking*. Uma análise temática qualitativa da resposta “outros”, revela três temas dominantes: muitos grupos/muitos propósitos (nicho) abordagem (39); apoio a incrédulos/age como grupo de apoio/ comunidade (26); promove educação, pensamento crítico e ciência (24). Temas secundários consistiram em apoio à separação de igreja e estado (16), juntamente com promover conscientização e uma imagem positiva do ateísmo (16).

Tabela 4: Por que não afiliados seculares não se unem a grupos, comparado a percepções de afiliados seculares e ex-membros

Razões dadas	Afiados seculares/ Ex-membros (n=1,159)	Não afiliados seculares (n=780)
Baixa prioridade	646 (55.7%)	340 (43.6%)
Não é local	631 (54.4%)	254 (32.6%)
Incredulidade não é grande parte da identidade	898 (77.5%)	240 (30.8%)
Muito parecida com a igreja ateaista	575 (49.6%)	192 (25.0%)
Muito focada em atacar religião	640 (55.2%)	193 (24.7%)
Independência intelectual	274 (23.6%)	139 (17.8%)
Outros	159 (13.7%)	115 (14.7%)
Bobo, sem sentido, contarditório	499 (43.1%)	95 (12.2%)
Muito ideológico, Dogmático, Mente fechada	342 (29.5%)	92 (11.8%)
Estigma	753 (65.0%)	82 (10.5%)
Equivocado ou objetivos errados	260 (22.4%)	46 (5.9%)
Não tem interesse em discussões	401 (34.6%)	40 (5.1%)

Tabela 5: Tendência em atacar ou não religião, por membros de grupos

Resposta	Não afiliados seculares (n=780)	Ex-membros (n=222)	Um grupo (n=356)	Muitos grupos (n=581)	Todos (N=1,939)
Atacar	38 (4.9%)	10 (4.5%)	16 (4.5%)	38 (6.5%)	102 (5.2%)
Depende	481 (61.7%)	150 (67.6%)	234 (65.7%)	434 (74.7%)	1,299 (66.9%)
Abstem-se	57 (7.3%)	15 (6.8%)	17 (4.8%)	25 (4.3%)	114 (5.8%)
Foco no próprio grupo	150 (19.2%)	34 (15.3%)	64 (18%)	56 (9.6%)	304 (15.6%)
Nenhuma das anteriores	54 (6.9%)	13 (5.9%)	25 (7.0%)	28 (4.8%)	120 (6.1%)

Tabela 6: *Disposição em erradicar ou aceitar a religião, por membros dos grupos*

Resposta	Não afiliados seculares (n=780)	Ex-membros (n=222)	Um grupo (n=356)	Muitos grupos (n=581)	Todos (N=1,939)
Erradicar	176 (22.6%)	44 (19.8%)	87 (24.4%)	169 (29.1%)	476 (24.5%)
Aceitar	494 (63.3%)	144 (64.9%)	205 (57.6%)	326 (56.1%)	1,169 (60.3%)
Ignorar	28 (3.6%)	10 (4.5%)	22 (6.2%)	24 (4.1%)	84 (4.3%)
Indeciso ou não tem certeza	82 (10.5%)	24 (10.8%)	42 (11.8%)	62 (10.7%)	210 (10.8%)

A Tabela 4 reporta a razão pela qual não afiliados seculares não se unem a grupos, e as suposições dadas pelos MGs, UGs, e EMs do por que os SNAs não se unem a grupos. A maioria dos ASs e EMs acharam que os SNAs não se uniam a grupos porque ser incrédulo não era uma parte saliente de sua auto identidade, ex. “não é grande coisa”, e por causa do estigma social associado com ser um incrédulo abertamente. As razões dominantes dadas pelos SNAs do por que eles não se unem a grupos ateístas, seculares, de pensamento livre foram (a) a baixa prioridade ou (b) porque ser visto como um incrédulo simplesmente não era importante para eles, em outras palavras, não é uma parte relevante de sua identidade. Notadamente, cerca de um terço dos SNAs disse que eles fariam parte de grupos, mas que tais grupos não estavam disponíveis localmente para eles. ASs e EMs foram particularmente sensíveis ao estigma social ser uma razão pela qual SNAs não se uniam a grupos, embora a seleção de estigma como uma razão pelos SNAs não tenha dado base para isso; ASs e EMs foram mais precisos em identificar a baixa prioridade como uma das principais razões apontadas pelos SNAs. Pesar as porcentagens por cada grupo, dividindo os números crus pelo total “Sim” de cada coluna, aponta diferenças na porcentagem de endossamento em cada categoria entre os dois grupos. As diferenças mais altas de porcentagem apareceram para “estigma” (-8%), os ASs/EMs endossaram mais do que SNAs; “baixa prioridade” (8%), mais fortemente endossado pelos SNAs; “não local” (-4%), mais endossados por ASs/EMs do que por SNAs; e “não tenho interesse em discussões” (4%), endossado mais por SNAs do que afiliados/EMs. Uma série de testes binomiais comparando os dois conjuntos de proporções em cada item revelou que apenas as proporções para “baixa prioridade” e “outros” não foram estatisticamente significantes entre um e outro.

Temas dominantes que emergiram de respostas qualitativas “outros” entre os grupos incluíram “não tenho tempo suficiente” (21); “introvertido, tímido, antissocial, ou não interessado em socializar” (14); e “grupos não disponíveis/não sabem de grupos por perto” (13).

A Tabela 5 revela que a maioria de todos os grupos parece ser favorável a uma abordagem equilibrada e sobre quando e se a religião deveria ser atacada e criticada. SNAs foram, dos quatro grupos, os que mais disseram que os grupos de incrédulos deveriam evitar atacar abertamente a religião ou que os grupos deveriam esforçar-se e dar atenção ao seu próprio grupo em vez de atacar religião. Comparação em pares, empregando as correções Bonferroni ($p=.008$), revelou que UGs e MGs diferenciavam-se $\chi^2 (4, n=937) = 18.08$; $p<.001$, $\Phi=.14$. MGs estavam mais inclinados a optar pelo ataque do que os UGs. MGs também se diferenciaram dos SNAs, $\chi^2 (4, n=1,361) = 37.74$, $p<.001$, $\Phi=.16$. SNAs estavam mais inclinados do que os MGs a selecionar “Abster-se” e “Foco no próprio grupo”.

O teste *Omnibus chi-square* não relevou nenhuma associação significativa entre os membros dos grupos e a disposição de erradicar ou aceitar a religião ($\chi^2 (9, N=1,939) = 16.49$, $p<.057$, $\Phi=.05$). A Tabela 6 revela o grande achado de que a maioria dos participantes em cada grupo sugeriu que, à parte de trabalhar junto com religiosos em objetivos comuns, as pessoas religiosas deveriam ser deixadas em paz e nenhuma tentativa para erradicar a religião deveria ser feita. No entanto, cerca do dobro dos participantes foram favoráveis à erradicação de todas as religiões do que aqueles que disseram que elas deveriam ser simplesmente ignoradas.

Assim como na questão acima, que dizia respeito a atacar ou não uma religião abertamente, muitos dos participantes na Tabela 7 pareceram favorecer uma abordagem equilibrada, sugerindo que a gozação e o ridículo seriam aceitos até certo ponto, dependendo de várias considerações.

Por outro lado, mais participantes foram favoráveis a evitar o uso da gozação e da ridicularização em vez de validar seu uso como tática de abordagem. Subsequentes comparações em pares, empregadas por Bonferroni, ajustaram correções no nível alpha ($p=.008$) e revelaram que MGs se diferenciavam de UGs, $\chi^2 (3, n=937) = 18.59$, $p<.001$, $\Phi=.14$. MGs estavam mais propensos a selecionar as opções “Não evitar” e “Depende”. MGs se diferenciaram de EMs, $\chi^2 (3, n=803) = 13.93$, $p=.003$, $\Phi=.13$, nesse caso EMs estavam mais propensos do que os MGs a selecionar a opção “Evitar”, enquanto MGs estavam mais propensos do que EMs a selecionar a opção “Depende”. MGs se diferenciaram de SNAs, $\chi^2 (3, n=1,361) = 38.33$, $p<.001$, $\Phi=.16$. SNAs estavam mais dispostos a selecionar “Evitar” do que MGs.

A Tabela 8 reporta que a maioria dos participantes optou por aceitar uma diversidade de opiniões dentro de suas comunidades, presumivelmente até as opiniões sociais ou visões políticas menos populares. Subsequentes comparações em pares empregando Bonferroni, ajustando correções em nível alpha ($p=.008$), revelaram que a única diferença entre grupos era entre MGs e EMs, $\chi^2(2, n=803) = 10.28, p=.006, \Phi=.11$. EMs estavam mais propensos a endossar diversidade do que MGs.

Tabela 7: Propensão a usar gozação/ridicularizar a religião por membros do grupo

Resposta	Não-afiliados seculares (n=780)	Ex-membros (n=222)	Um grupo (n=356)	Muitos grupos (n=581)	Todos (N=1,939)
Evitar	290 (37.2%)	70 (31.5%)	123 (34.6%)	128 (22.0%)	611 (31.5%)
Depende	428 (54.9%)	130 (58.6%)	206 (57.9%)	401 (69.0%)	1165 (60.1%)
Não evitar	47 (6.0%)	14 (6.3%)	21 (5.9%)	45 (7.7%)	127 (6.5%)
Indesido	15 (1.9%)	8 (3.6%)	6 (1.7%)	7 (1.2%)	36 (1.9%)

Tabela 8: Propensão a aceitar ou não opiniões políticas e sociais diversas em comunidades seculares/ateístas por membros de grupo

Resposta	Não-afiliados seculares (n=780)	Ex-membros (n=222)	Um grupo (n=356)	Muitos grupos (n=581)	Todos (N=1,939)
Não-compatível	139 (17.8%)	31 (14.0%)	74 (20.8%)	141 (24.3%)	385 (19.9%)
Aceita diversidade	559 (71.7%)	165 (74.3%)	234 (65.7%)	385 (66.3%)	1,343 (69.3%)
Não tem certeza	82 (10.5%)	26 (11.7%)	48 (13.5%)	55 (9.5%)	211 (10.9%)

Tabela 9: Visões em compatibilidade entre ciência e religião por membros de grupos

Resposta	Não-afiliados seculares (n=780)	Ex-membros (n=222)	Um grupo (n=356)	Muitos grupos (n=581)	Todos (N=1,939)
Incompatível	380 (48.7%)	109 (49.1%)	202 (56.7%)	349 (60.1%)	1,040 (53.6%)
Finge compatibilidade	199 (25.5%)	56 (25.2%)	93 (26.1%)	148 (25.5%)	496 (25.6%)
Compatível	201 (25.8%)	57 (25.7%)	61 (17.1%)	84 (14.5%)	403 (20.8%)

Tabela 10: *Número de afiliados incrédulos pessoalmente conhecidos por membros de grupos*

Resposta	Não afiliados seculares (n=780)	Ex-membros (n=222) (n=222)	Um grupo (n=356)	Muitos grupos (n=581)	Todos (N=1,939)
Nenhum	26 (3.3%)	4 (1.8%)	17 (4.8%)	18 (3.1%)	65 (3.4%)
Um	34 (4.4%)	2 (0.9%)	9 (2.5%)	25 (4.3%)	70 (3.6%)
Dois ou três	138 (17.7%)	40 (18.0%)	97 (27.2%)	117 (20.1%)	392 (20.2%)
Quatro ou cinco	142 (18.2%)	43 (19.4%)	74 (20.8%)	110 (18.9%)	369 (19.0%)
Seis a dez	151 (19.4%)	54 (24.3%)	54 (15.2%)	113 (19.4%)	372 (19.2%)
Mais de 10	288 (36.9%)	79 (35.6%)	104 (29.2%)	198 (34.1%)	669 (34.5%)

Na Tabela 9, muitos participantes concordaram que ciência e religião não são compatíveis. MGs e UGs, assim como os EMs e os SNAs, estavam propensos ao meio termo e sugere que, enquanto os dois não sejam verdadeiramente compatíveis, isso não deveria importar contanto que a crença do indivíduo não leve à representação equivocada ou distorcida da ciência. No entanto, MGs e UGs estavam menos propensos do que os SNAs a dizer que a religião e a ciência são compatíveis. Comparações em pares subsequentes empregando o Bonferroni, correções em nível alpha foram ajustadas ($p=.008$) revelaram que MGs se diferenciavam de EMs, $\chi^2(2, n=803) = 14.9, p<.001, \Phi=.13$. MGs tenderam mais a selecionar “Incompatível”, enquanto os EMs estavam mais propensos a selecionar “Compatível”. MGs se diferenciaram dos SNAs, $\chi^2(2, n=1,361) = 28.35, p<.001, \Phi=.14$. SNAs estavam mais propensos do que os MGs a selecionar “Compatível”, enquanto MGs tenderam mais a selecionar “Incompatível” do que os SNAs. UGs se diferenciaram dos SNAs, $\chi^2(2, n=1,136) = 11.04, p=.004, \Phi=.09$. SNAs estavam mais propensos do que os UGs a selecionar “Compatível”, enquanto UGs e MGs tenderam mais a selecionar “Incompatível” do que os SNAs.

Na Tabela 10, observamos que SNAs, mais do que qualquer outro grupo, têm maior tendência a conhecer mais de 10 pessoas que de alguma forma são incrédulas, mas não são parte de nenhum grupo. Na verdade, uma porcentagem significativa de cada grupo alega conhecer mais de 10 indivíduos como esses, enquanto uma pequena porcentagem saiu para “Nenhum” e “Apenas um”. Muitos grupos, com exceção dos UGs, mostram valores ascendentes de “Nenhum” ao máximo. O teste Kruskal-Wallis revelou que havia diferenças significantes entre os grupos, $\chi^2(3, N=1,939) = 15.6, p<.001, \eta^2=.35$. Um subsequente teste Mann-Whitney U revelou que UGs se diferenciavam de EMs ($U=32840; z=-3.52; p<.001$;

$r=.14$), e que UGs também se diferenciavam de SNAs ($U=121859$; $z=-.342$; $p<.001$; $r=.10$).

DISCUSSÃO

Conexão e aplicações teóricas

LeDrew (2014) e Cimino and Smith (2007; 2011) destacaram as diferenças entre humanistas seculares e Novos Ateístas no que diz respeito a objetivos organizacionais, estratégias dos movimentos e atitudes e visões gerais com relação à religião. Presumivelmente os que se dizem humanistas seculares são mais propensos a adotar uma perspectiva de aceitação, enquanto Novos Ateístas preferem a eliminação. No entanto, deve ser dito que essa dicotomia simplifica as perspectivas de muitos indivíduos incrédulos. A maioria dos participantes, em todo o espectro, optaram por se engajar ou abster-se *circunstancialmente* de atacar ou ridicularizar a religião; não é uma questão de rigidez, mas uma questão de circunstância (se tais atitudes refletem cortesia, etiqueta social ou táticas, elas ficam como uma questão para pesquisa futura). Isso, em conjunção com a baixa preferência por proselitismo do grupo e uma maioria preferindo aceitação, quando perguntados diretamente, nos permite ver que a perspectiva de aceitação é mais escolhida do que a eliminação, de modo que muitos dos participantes podem ficar do meio para baixo na escala de hostilidade com relação à religião (de uma amostra em que 83% dos participantes se identificam como “ateístas”, 61% como “humanistas” e apenas 23% como “antiteístas”). A relativamente baixa preferência de grupos por proselitismo pode refletir uma preocupação sobre como essas atividades poderiam prejudicar os esforços de aprimorar ou criar uma identidade ateuista positiva; também é possível que os participantes pensem que essa é uma atividade que deve ser deixada para indivíduos em vez de grupos (o mesmo pode ser dito sobre “educação moral”, dado seu status de preferência marginal).

No entanto, isso, juntamente com o achado de que dois terços de nossos participantes optaram por diversidade e inclusão em suas comunidades quando se trata de uma variedade de visões políticas e opiniões sociais, destaca a noção de que a existência dos dois tipos de abordagens é valorizada ou endossada em certa extensão, um achado que apoia as observações de Kettell (2013). Os participantes aqui ilustram que a diversidade e tolerância caracterizam mais adequadamente a mentalidade de uma maioria de indivíduos no espectro de

incrédulos quando se trata de participação do grupo e dos membros. Pode haver mais divisões entre tipos de incrédulos: os que tem a abordagem de aceitação ou eliminação. Mas o movimento é amplo o suficiente para conter as duas abordagens, mesmo que alguns reconheçam como prejudicial para a aceitação pública de ateístas enquanto outros veem como útil para a conquista dos objetivos gerais do grupo (KETTELL, 2013, p.67). Mas, o achado de tais preferências por aceitação (ou, talvez, falta de hostilidade abundante e declarada) levanta a questão do tamanho da voz das minorias de Novos Ateístas e como ela pode ter moldado as percepções públicas do resto de incrédulos que não se consideram Novos Ateístas, ou mesmo antiteístas. Csaszar (2010) argumenta que a única coisa “nova” sobre Novos Ateístas é que eles têm mais acesso do que antigos ateístas, via Internet e nova mídia, a uma maior audiência e que o clima social moderno permite tamanha abertura para esse discurso como nunca foi possível antes. Cheyne e Britton (2010) dizem ainda que o ateísmo é frequentemente construído necessariamente como antiteísta. Nossos achados oferecem uma tentativa de corrigir potenciais concepções equivocadas no que diz respeito aos níveis de antiteísmo e hostilidade com relação à religião por parte de ateístas e outros incrédulos como participantes da nossa amostra que não apresentaram perspectivas primordialmente eliminacionistas.

LeDrew (2013) mais tarde menciona a relação entre a participação ativista em grupos ateístas e identidades ateístas, notando que as histórias ateístas falam sobre eles mesmos, o que define que o ateísmo deles pode derivar de narrativas geradas em discursos coletivos dentro do próprio movimento ateísta (também Guenther, Mulligan, and Papp, 2013). Isso ilustra em certa extensão quando não afiliados seculares (SNAs) sugeriram que ser um incrédulo não é tão importante para eles, ou que participar de grupos não estava em sua lista de prioridades. No entanto, pesquisas futuras deveriam se preocupar em como as visões e atividades de SNAs afetaram ou influenciaram a natureza e a direção de modo geral do movimento ateísta, dado que eles, provavelmente, ultrapassam em número os que formalmente se identificam com grupos. Uma futura pesquisa deveria também olhar para as necessidades sociais e intelectuais de SNAs, já que elas parecem ser distintamente mais baixas do que nos outros três grupos. Essas necessidades estão sendo atendidas em outro lugar ou eles simplesmente não precisam dessas coisas? Para sermos honestos, pode ser igualmente justificável perguntar sobre os maiores desejos de outros grupos por discussões intelectuais e socialização: faltam recursos para tais desejos serem atendidos, ou seus desejos são simplesmente maiores do que isso por qualquer outra razão?

Similar a LeDrew, Smith apontou que “*mesmo as identidades de ateístas que não são parte de grupos ou não estão envolvidos em qualquer sentido em ativismo ateísta podem ser influenciadas pelos discursos mais amplos e atividades da comunidade ateísta*” (SMITH 2013, p.458). Esse ponto deu provavelmente mais crédito pela aparente densidade da rede social de SNAs, sugerindo que esses indivíduos não estão isolados de outros incrédulos muito embora eles não pertençam a grupos organizados. Isso significa que as ideias, atividades e influência geral de grupos dos quais eles não são membros ainda têm um canal por onde impactá-los por meio de colegas afiliados, ou por meio dos que são como eles, mas podem se engajar em várias formas de participação sem serem membros formais ou ativos. Enquanto o número conhecido de “outros” diz nada sobre a qualidade ou força de tais laços, ele espalha a noção de um “povoado ateísta” e a abstenção que é frequentemente ouvida de participantes ateístas e individuais, no que diz respeito a seu isolamento social de outros incrédulos (Zuckerman, 2009). Há muitas maneiras que SNAs podem usar, e provavelmente usam, para participar de uma identidade ateísta informalmente, a participação que simplesmente não está conectada a grupos formais. Porque agora entendemos o papel da internet no crescimento do ateísmo americano moderno (Cimino e Smith, 2014), torna-se plausível sugerir que muitos incrédulos podem participar adequadamente e substancialmente de uma identidade ateísta sem ter laços ou participações formais em organizações; em verdade, para alguns, isso pode ser preferível. Esse fato levanta a questão de como a autoidentidade de incrédulo de SNAs e ASs podem diferir como um resultado, em adição à questão de como a política ética e epistemologias desses dois grupos, e seus entendimentos do propósito de um movimento social incrédulo, podem ser similares ou diferentes. Na análise final, pode ser útil distinguir entre uma série de dimensões: a extensão de eliminacionista vs. aceitação, força ou relevância da identidade ateísta, afiliação ou não afiliação, e níveis e tipos de ativismo e envolvimento. A partir disso, deveria ficar claro que há indivíduos que são tecnicamente incrédulos, mas não estão particularmente interessados em religião/ateísmo, em sua identidade como um ateísta, em ser um membro de grupos de incrédulos, e que não estão envolvidos em nenhum tipo de ativismo, seja *online*, *off-line*, informalmente ou formalmente.

Até onde nossas amostras fazem referências a ateístas autodenominados que não usam essa descrição, nossos achados se ligam ao estudo qualitativo de Frost (2012) do uso de políticas de identidades, que descobriu que alguns ateístas não se identificam com as estratégias do movimento que são propagadas por grupos nacionais e líderes, como mobilizar ateístas para reivindicar identidades públicas, desafiando as violações de separação de igreja e

estado, e criticando a influência da religião nas vidas pública e privada. Ainda mais enfaticamente, muitos participantes de seu estudo não identificaram o ateísmo como parte predominante de suas identidades e não participavam do ativismo ateísta num nível significativo, isso se participavam. Os participantes pareceram operar a partir de “roteiros” diferentes daqueles que são promovidos por opiniões de líderes ateístas e organizações nacionais, e muitos participantes sentiram que tentar organizar o ateísmo poderia ser prejudicial para a percepção dos ateístas pelo público, ou insignificante. Os achados de nosso atual estudo poderiam corroborar com os achados de Frost no que diz respeito à falta de relevância na identidade ateísta em parte de alguns incrédulos e uma falta de priorização por ativismo organizado e em “fazer” o ateísmo de alguém, embora o ponto de que tais participantes não são desprovidos de opinião no que diz respeito ao ativismo ateísta, estratégias do movimento e identidade ateísta em geral não possa ser ignorado.

LIMITAÇÕES

Primeiramente, nossa pesquisa foi baseada em uma amostra não aleatória de incrédulos americanos e, portanto, não pode ser generalizada às grandes populações de afiliados seculares ou incrédulos americanos em geral. Depois, recebemos muitas linhas de *feedback* dos participantes nas palavras escolhidas em nossas perguntas e opções de resposta. Com relação à sexta pergunta, sobre erradicar, aceitar ou ignorar a religião (ver Tabela 6), alguns participantes sugeriram que uma quarta opção deveria estar disponível, sobre trabalhar em causas comuns com religiosos enquanto também buscam erradicar a religião. Essa pode somar um bom número de respostas como “Incertos/Indecisos”. Isso é também importante porque o apreço em ter as duas “pontas” na abordagem simultaneamente já apareceu em algumas pesquisas (Kettell, 2013).

Com relação à nossa sétima questão, sobre gozação e ridicularização (veja Tabela 7), alguns participantes sugeriram que as opções de resposta deveriam distinguir pessoas religiosas de ideias religiosas, sendo essa uma distinção que pode ser feita entre os dois em termos de gozação e ridicularização. Isso pode parecer uma mistura de perspectivas de aceitação com eliminação, onde alguns participantes estariam dispostos a ridicularizar e zombar crenças, mas gostariam de mostrar respeito às pessoas que possuem essas crenças. Com relação à oitava pergunta (veja Tabela 8) sobre a disposição de aceitar várias opiniões

políticas e sociais dentro das comunidades seculares, de pensamento livre e ateístas, é possível que as palavras nessa questão e suas respostas tenham guiado os participantes a uma visão pró-tolerância, ou distante da inferência de ser “intolerante”, muito embora não fôssemos capazes de especificar tipos de opiniões políticas e sociais dos nossos participantes sem os guiar.

Com relação à nossa nona pergunta sobre compatibilidade entre ciência e religião, ao menos um participante fez objeções sobre o uso da palavra “fingir” na segunda opção de resposta. O *feedback* exato foi expresso nessas palavras:

Sua resposta ‘meio termo’ para a pergunta implica que eu teria de ‘fingir’ ou mentir sobre a compatibilidade entre ciência e religião para poder trabalhar com pessoas religiosas, mas esse não é o caso. Podemos ter uma forte discordância sobre compatibilidade e ainda trabalhar com algo em que concordamos ser correto: Ciência. Escolhi a opção que melhor se enquadra em minha visão sobre a ciência como uma iniciativa colaborativa, mas eu NÃO enganaria os crentes sobre minha posição ou visões pessoais.

Nós admitimos que a palavra “fingir” tem uma conotação negativa, enquanto “aceitação” tem uma conotação mais positiva, e que isso pode distorcer a aceitabilidade dessa opção de resposta. Contudo, permanece o caso de que essa opção representa uma posição de aceitação.

Terceiro, na questão sobre o número de conhecidos de incrédulos afiliados que também não são membros de grupos (veja Tabela10), é possível que os participantes tenham considerado aqueles indivíduos que eles não conhecem *pessoalmente*, apesar do uso da palavra “pessoalmente” na questão. Isso poderia significar contar afiliados online em vez daqueles conhecidos face a face por meio de interação. Isso também introduz o potencial problema de que os SNAs que teriam recebido o convite a participar no estudo, foram aqueles que já teriam tido algum tipo de conexão com grupos de incrédulos. Isso pode ter inflado o resultado da densidade da rede social de incrédulos assim como nós provavelmente tenhamos amostrado duplamente que tenham alguma conexão com outros afiliados seculares e grupos. Nesse sentido, há um *quinto* grupo de incrédulos que não teria sido levado a esse estudo, aqueles que são incrédulos e não afiliados, mas que não possuem absolutamente nenhum laço ou tenham consciência de outros incrédulos ou grupos, e que provavelmente não viram o anúncio do estudo através de canais de redes sociais e/ou *websites* que mencionaram o estudo. É possível que haja alguém desse quinto grupo na amostra, já que eles podem ter visto

anúncios sobre o estudo nas mídias sociais; no entanto, não temos meio de saber se esse é o caso. Em um retrospecto, parece pouco provável que tais indivíduos tenham se empenhado em completar uma pesquisa como a nossa.

Quarto, pesquisas futuras podem tentar descobrir as circunstâncias e contextos sob os quais incrédulos estariam ou não dispostos a usar a gozação e ridicularização. Como foi declarado previamente, não podemos determinar aqui se tais considerações envolvem etiqueta social, a defesa ou avanço da reputação dos incrédulos, ou alguma outra razão. Uma pesquisa futura pode também investigar as razões pelas quais ex-membros não são mais membros de grupos. Além disso, enquanto aqui nós tenhamos perguntado aos SNAs por que eles não se unem a grupos, pode ser prudente perguntar a afiliados seculares por que eles mesmos se unem a grupos, e quais benefícios eles percebem que derivam de tal participação e afiliação. É importante manter uma distinção entre o que um indivíduo sente que os grupos local, estadual e nacional deveriam estar fazendo e as razões específicas que um indivíduo tem para sua própria participação. Por último, como o *feedback* do participante no que diz respeito às palavras nas questões sugeridas, uma pesquisa futura deveria conduzir entrevistas qualitativas com incrédulos que se encaixam em cada categoria para avançar nossa compreensão das nuances desse tópico.

CONCLUSÃO

Este estudo se preocupou com um movimento social e as organizações e atividades que os compõem e são realizadas. Nosso foco não foi na maneira como a teoria do movimento social é melhor aplicada na incredulidade americana moderna, mas achamos que é importante para mais estudiosos fazerem essa abordagem. (Kettell, 2014, que admite a Teoria de Recurso da Mobilização em grupos de incrédulos e suas atividades na América). Se ateístas, humanistas seculares e outros incrédulos na América têm cada vez mais formado grupos para alcançar objetivos, como reduzir o estigma social contra incrédulos, defender a esfera política e o domínio político contra a invasão da hegemonia religiosa, promovendo modos de pensar críticos e racionais, dando alternativas às religiões principais, e em geral buscam combater a influência da religião, então não há razão para que a teoria de movimento social não possa ser aplicada para organizar o ateísmo em um esforço de alcançar um maior entendimento dos ateístas e seus grupos.

O número de grupos de incrédulos na América cresceu no decorrer do tempo, assim como o número de incrédulos individuais cresceu. Enquanto tal movimento possa ser visto por sua solidariedade, historicamente e contemporaneamente há divisões e conflitos entre tais grupos no curso de ações e objetivos, e entre indivíduos em como as pessoas religiosas e a religião em geral deveriam ser abordadas; em particular, há uma tensão entre esforços para mudar as percepções públicas dos ateístas enquanto simultaneamente se engajam em esforços para combater a religião de muitas maneiras. Perguntamos a incrédulos americanos sobre o que sentiam que seus grupos deveriam aspirar em termos de funções e objetivos, e perguntamos a incrédulos que não eram membros de grupos sobre suas razões para não serem parte desses grupos. Baseados nos resultados, podemos sugerir que as estratégias do movimento empregadas por grupos seculares nacionais e regionais não foram inteiramente eficazes em galvanizar um senso de importância e identidade coletiva para uma maior faixa de incrédulos americanos. Esses grupos também não foram inteiramente eficazes em alcançar esses indivíduos. É verdade que indivíduos incrédulos tenham suas próprias opiniões sobre o que os grupos de incrédulos deveriam estar fazendo, apesar de não serem membros, e como as pessoas religiosas e a religião deveriam ser tratados, apesar de não estarem tão imersos, ao menos formalmente, como membros do grupo. Ainda também permanece verdade que um número deles diz que eles se uniriam a tais grupos se esses grupos estivessem disponíveis, sugerindo que indivíduos permanecem conectados a organizações ateístas (ou pelo menos se associa a tais grupos) de alguma maneira online, embora a presença física não seja praticável ou uma opção viável para eles. Por último, nossos achados sugerem que há uma proporção considerável de incrédulos que não estão envolvidos com o movimento organizado de incrédulos. Para muitos desses indivíduos, a razão pela qual eles não estão envolvidos é porque sua incredulidade simplesmente não importa. Mobilizar incrédulos para quem a incredulidade não é relevante será provavelmente difícil, mas também pode ser o caso de que tais incrédulos representem o derradeiro objetivo do movimento de incrédulos: viver a vida confortavelmente sem crenças religiosas.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Nathan. 23 de maio de 2014. Atheist churches aren't new [Blog post]. <http://blog.nsrn.net/2014/05/23/atheist-churches-arent-new/> (accessed 31 May 2014).
- BEIT-HALLAHMI, Benjamin. 2007. Atheists: A psychological profile. In M. Martin (Ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*. (pp. 300–317). Cambridge: Cambridge

University Press.

BUDD, Susan. 1977. *Varieties of unbelief: Atheists and agnostics in English society 1850-1960*. London: Heinemann.

CAMPBELL, Colin. 1971. *Toward a Sociology of Irreligion*. Macmillan.

CHEYNE, James Allen and Fred W. Britton. 2010. Beyond Disbelief: A Study of Some “Nones”: Atheists, Agnostics, Humanists, Freethinkers, and Sceptics; A Preliminary Report. Accessed: 7/1/2015.
http://www.arts.uwaterloo.ca/~acheyne/RAVS/Beyond_Disbelief_short.pdf

CIMINO, Richard, and Christopher Smith. 2007. Secular humanism and atheism beyond progressive secularism. *Sociology of Religion*, 68(4): 407–424.
<http://dx.doi.org/10.1093/socrel/68.4.407>

_____, Richard, and Christopher Smith. 2011. The new atheism and the formation of the imagined secularist community. *Journal of Media and Religion*, 10: 24–38.
<http://dx.doi.org/10.1080/15348423.2011.549391>

CIMINO, Richard, and Christopher Smith. 2014. *Atheist awakening: Secular activism and community in America*. Oxford University Press.
<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199986323.001.0001>

CSASZAR, David. 2010. Standing on the shoulders of giants: The voice of the “New” Atheists. *Over the Dinner: The Laurier M.A Journal of Religion and Culture*, 1.

CRAGUN, Ryan, Kosmin, Barry, Keysar, Ariela, Hammer, Joseph, and Michael Nielsen. 2012. On the receiving end: Discrimination toward the non-religious. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1): 105–127.
<http://dx.doi.org/10.1080/13537903.2012.642741>

CRAGUN, Ryan. 2014. Who are the new atheists? In L. Beaman and S. Tomlins (Eds.), *Atheist identities: Spaces and social contexts* (pp. 195–211). Springer.

_____, Ryan, and Lori Fazzino. 2014. Splitters: Lessons from Monty Python for nontheist/freethought organizations in the US. Presentation at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion in Indianapolis, IN.

DAWKINS, Richard. 2006. *The God delusion*. Boston: Houghton Mifflin Co.

DEMERATH, Nicholas J. 1969. Irreligion, a-religion, and the rise of the religionless church: Two case studies in organizational convergence. *Sociological Analysis*, 30(4): 191–203. <http://dx.doi.org/10.2307/3710509>

_____, Nicholas J, and Victor Thiessen. 1966. On spitting against the wind: Organizational precariousness and American irreligion. *The American Journal of Sociology*, 71(6): 674– 687. <http://dx.doi.org/10.1086/224224>

EDGEELL, Penny, Joseph Gerteis, and Douglas Hartmann. 2006. “Atheists As ‘Other’: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society.” *American Sociological Review* 71:211–34.

- EPSTEIN, Greg. 2009. Why the new humanism. *The New Humanism*. Accessible at <http://thenewhumanism.org/authors/greg-epstein/articles/why-the-new-humanism> (accessed 22 Apr 2014).
- FARLEY, Tim. 21 de outubro de 2013. Measuring the growth in local skeptic groups via Meetup.com. Accessible at <http://skeptools.wordpress.com/2013/10/21/measuring-growth-skeptic-groups-meetup-com/> (accessed on 1 Nov 2014).
- FROST, Jacqueline. 2012. Atheist scripts in a nation of religiosity: Identity politics within the atheist movement. *Dissertations and Theses*. Paper 549. Accessible at http://pdxscholar.library.pdx.edu/open_access_etds/549 (accessed 26 Jun 2014).
- GERVAIS, Will. 2011. Finding the faithless: Perceived atheist prevalence reduces anti-atheist prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37: 543–556. <http://dx.doi.org/10.1177/0146167211399583>
- GRAVETTER, Frederick, and Larry Wallnau. 2008. *Essentials of statistics for the behavioral sciences* (6th ed.). Thomas Wadsworth.
- GUENTHER, Katja, Mulligan, Kerry, and Cameron Papp. 2013. From the outside in: Crossing boundaries to build collective identity in the new atheist movement. *Social Problems*, 60(4): 457–475. <http://dx.doi.org/10.1525/sp.2013.60.4.457>
- HAMMER, Joseph, Cragun, Ryan, Hwang, Karen, and Jesse Smith. 2012. Forms, frequency, and correlates of perceived anti-atheist discrimination. *Secularism and Nonreligion*, 1: 43–67. <http://dx.doi.org/10.5334/snr.ad>
- HYMAN, Gavin. 2010. *A short history of atheism*. IB Tauris.
- KETTELL, Steven. 2013. Faithless: The politics of new atheism. *Secularism and Nonreligion*, 2: 61–72. <http://dx.doi.org/10.5334/snr.al>
- _____, Steven. 2014. Divided we stand: The politics of the atheist movement in the United States. *Journal of Contemporary Religion*, 29(3): 377–391. <http://dx.doi.org/10.1080/13537903.2014.945722>
- LEDREW, Stephen. 2012. The evolution of atheism: Scientific and humanistic approaches. *History of the Human Sciences*, 25(3): 70–87. <http://dx.doi.org/10.1177/0952695112441301>
- _____, Stephen. 2013. Discovering atheism: Heterogeneity in trajectories to atheist identity and activism. *Sociology of Religion*, 74(4): 431–453. <http://dx.doi.org/10.1093/socrel/srt014>
- _____, Stephen. 2014, March 21st. Atheists are believers [Blog post]. Accessible at <http://blog.nsrn.net/2014/03/21/atheists-are-believers/> (accessed on 31 May 2014).
- LOWRY, Richard. 2012. *Concepts and applications of inferential statistics*. <http://vassarstats.net/textbook>
- MANNING, Christel. 2009. Atheism, secularity, the family, and children. In P. Zuckerman (Ed.), *Atheism and secularity, Vol I*. (pp. 19–42). Westport, CT: Praeger.

- NABORS, Bradley. 2009. The changing forms of organized nonbelief: The case of the Pacific City atheists. Unpublished paper presented at the meeting of the Association for the Sociology of Religion, San Francisco, CA.
- NORENZAYAN, Ara, and Will Gervais. 2013. The origins of religious disbelief. *Trends in Cognitive Science*, 17(1): 20–25. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tics.2012.11.006>
- PASQUALE, Frank. 2012. The social science of secularity. *Free Inquiry*, 33(2): 17–23.
- RITCHEY, Jeff. 2009, Summer. “One nation under God”: Identity and resistance in a rural atheist organization. *Journal of Religion and Popular Culture*, 21(2). <http://dx.doi.org/10.3138/jrpc.21.2.003>
- SECULAR STUDENT ALLIANCE. 2010, September 6. Fall brings record numbers of atheist, agnostic student organizations on campus. Accessible at <https://secularstudents.org/recordnumbergroups2010>. (accessed 1 Nov 2014).
- SCHULZKE, Marcus. 2013. The politics of new atheism. *Politics and Religion*, 6(4): 778–799. <http://dx.doi.org/10.1017/S1755048313000217>
- SMITH, Christopher, and Richard Cimino. 2012. Atheisms unbound: The role of the new media in the formation of a secularist identity. *Secularism and Nonreligion*, 1: 17–31. <http://dx.doi.org/10.5334/snr.ab>
- _____, Jesse. 2010. Becoming an atheist in America: Constructing identity and meaning from the rejection of theism. *Sociology of Religion*, 72(2): 215–237. <http://dx.doi.org/10.1093/socrel/srq082>
- _____, Jesse. 2013a. Comment: Conceptualizing atheist identity: Expanding questions, constructing models, and moving forward. *Sociology of Religion*, 74(4): 454–463. <http://dx.doi.org/10.1093/socrel/srt052>
- _____, Jesse. 2013b. Creating a godless community: The collective identity work of contemporary American atheists. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(1): 80–99. <http://dx.doi.org/10.1111/jssr.12009>
- STENGER, Victor. 2007. *God: The failed hypothesis: how science shows that God does not exist*. Amherst, N.Y: Prometheus Books.
- ZUCKERMAN, Phil. 2007. Atheism: Contemporary numbers and patterns. In M. Martin (Ed.), *The Cambridge companion to atheism*. (pp. 47–65). New York: Cambridge University Press.
- _____, Phil. 2009. Atheism, secularity, and well-being: How the findings of social science counter negative stereotypes and assumptions. *Sociology Compass*, 3(6): 949–971. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1751-9020.2009.00247.x>

NOTAS FINAIS

[1] Como um dos participantes de nosso estudo apontou, um indivíduo pode desejar trabalhar simultaneamente com religiosos ou organizações religiosas em objetivos comuns enquanto busca diminuir a influência da religião ou até mesmo eliminá-la.

[2] Seis participantes escolheram “outros” para gênero e não informam o gênero na Tabela 1.

[3] De acordo com Lowry (2012) e Gravetter and Wallnau (2008), com três pontos de margem de erro, um Cramer Φ de .06 ou acima representa um efeito pequeno; .17 ou acima representa um efeito médio; e .29 ou acima representa um grande efeito, o que mostra o Cramer Φ para Discussão Intelectual (.28) e Socialização (.25), como os maiores efeitos para as GAF, já que aproxima-se do limiar de grandes efeitos.