

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Prof. Ruy Garcia Marques

Vice-Reitora

Prof^a. Maria Georgina Muniz Washington

Sub-Reitora de Graduação

Prof^a. Tania Maria de Castro Carvalho Netto

Sub-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

Prof. Egberto Gaspar de Moura

Sub-Reitora de Extensão e Cultura

Prof^a. Elaine Ferreira Torres

Centro de Ciências Sociais

Prof. Domenico Mandarino

Instituto de Ciências Sociais

Prof^a. Maria Claudia Pereira Coelho

Prof. Ronaldo de Oliveira Castro

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Prof^a. Helena Bomeny

Prof^a. Paulo D'Ávila

Prof^a. Cecília Mariz (Coordenadora de Ensino)

ISSN 2317-1456

Interseções

REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES

ano 20 número 2
dezembro de 2018

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Interseções

Revista de Estudos Interdisciplinares

Interseções: revista de estudos interdisciplinares é uma publicação organizada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Seu objetivo é divulgar estudos baseados na interdisciplinaridade das ciências humanas, considerada indispensável para a reflexão sobre a realidade sociocultural dinâmica, cambiante e complexa do mundo contemporâneo.

Editores

Helena Bomeny, Maria Claudia Coelho e Paulo D'Ávila

Assistente Editorial

Fabíola Cordeiro

Estagiárias

Laura Aguiar e Mayra Chomski

Revisão de Texto

Dayse Lúcia Mendes

Tradução

Marcelo Burgos

Diagramação

Sigaud & Torres Gestão e Capacitação Empresarial

Publicação Semestral – 2018.2

Conselho Editorial

Anália Torres (Instituto Universitário de Lisboa)
Bernardo Ferreira (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Cecília Loreto Mariz (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Carlos Aurélio Pimenta de Faria (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
Cynthia Sarti (Universidade Federal de São Paulo)
Clara Araújo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Clara Cristina Jost Mafrá (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) – *in memoriam*
Clarice Ehlers Peixoto (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Claudia Barcellos Rezende (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Guy Bellavance (Universidade de Quebec)
Hector Leis (Universidade Federal de Santa Catarina)
Helio R. S. Silva (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)
Ítalo Moriconi (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
João Trajano Sento-Sé (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
José Machado Pais (Universidade de Lisboa)
José Reginaldo Gonçalves (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Josué Pereira da Silva (Universidade Estadual de Campinas)
Jurandir Freire Costa (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Leonardo Avritzer (Universidade Federal de Minas Gerais)
Luiz Eduardo Soares (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Luiz Flavio Costa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Maria Josefina Gabriel Sant'Anna (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Maria Luiza Heilborn (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Marjo de Theije (Universidade Livre de Amsterdã)
Maurício Tenório-Trillo (Universidade de Chicago)
Myrian Sepúlveda dos Santos (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Nélida Archenti (Universidad de Buenos Aires)
Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque (Universidade Federal de Pernambuco)
Ricardo Benzaquen de Araújo (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Roberto DaMatta (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Sergio Costa (Universidade Livre de Berlim)
Sidney Chalhoub (Universidade Estadual de Campinas)
Susana Durão (Universidade de Lisboa)
Valter Sinder (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

CATALOGAÇÃO NA FONTE

I61 Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares. – Ano 20, n.2 (2018)- .
– Rio de Janeiro: UERJ, NAPE, 1999-

Anual (1999), Semestral (2000)
Publicação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ.
ISSN 2317-1456

1. Ciências humanas – Periódicos. 2. Ciências Sociais – Periódicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

CDU (30) 05

UERJ / REDE SIRIUS / PROTAT

Indexação:

Índice de Ciências Sociais do IUPERJ;
CLASE – Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades;
LATINDEX – Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal;
EBSCO;
OPEN EDITION / Revues.org;
Cengage-Learning

Homepage: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/index>

Sumário

Dossiê Juventude e Religião

Organizadores: Cecília Mariz; Paulo Gracino Junior; Wânia Mesquita

Os Jovens e a Religião na Sociedade Contemporânea (Apresentação)261

Cecília Mariz; Paulo Gracino Junior; Wânia Mesquita

DOI: 10.12957/irei.2018.39011

Os Jovens e o Pentecostalismo: considerações sobre a identidade da juventude da Igreja
Assembleia de Deus a partir um estudo de caso na Baixada Fluminense - RJ 268

Alexander Soares Magalhães

DOI: 10.12957/irei.2018.39012

Neocristandade ou “A César o que é de César e a Deus o que é de Deus? O Papel Público
da Religião na Opinião dos Jovens Católicos na Jornada Mundial da Juventude
do Rio – 2013 286

Marcelo Camurça

DOI: 10.12957/irei.2018.39013

Confiança Institucional e Opinião Pública entre Jovens Religiosos na cidade do
Rio de Janeiro..... 305

Paulo Gracino Junior; Janine Targino; Gabriel Rezende

DOI: 10.12957/irei.2018.39015

Culturas Juvenis Católicas: aproximações teóricas às performances institucionalizadas... 330

Brenda Carranza; Flávio Sofiati

DOI: 10.12957/irei.2018.39018

Juventude e Religião, Sinais do Tempo Experimentado351

Regina Novaes

DOI: 10.12957/irei.2018.39020

Trajetórias religiosas de jovens sem religião – algumas implicações para o debate sobre
conservadorismo moral e religioso 369

Silvia Fernandes

DOI: 10.12957/irei.2018.39029

Religião no Contexto Universitário: uma pesquisa entre estudantes de Ciências Sociais e Psicologia da UFU 388

Claudia Swatowski; Dayane Rodrigues; Otávio Alvarenga

DOI: 10.12957/irei.2018.39031

Jovens católicos brasileiros: presentes e ativos em sua igreja412

Cecília Mariz; Wânia Mesquita; Michelle Piraciaba de Araújo

DOI: 10.12957/irei.2018.39033

Artigos

Tradição, herança e reprodução familiar: capital econômico, redes de parentesco na construção de um político jovem 432

Pedro Jorge Mourão; Jesus Marmanillo Pereira

DOI: 10.12957/irei.2018.39045

O que é interdisciplinaridade? Definições mais comuns em artigos científicos brasileiros 454

Olivia Cristina Perez

DOI: 10.12957/irei.2018.39041

A Luta pela Moradia Popular na Zona Portuária do Rio de Janeiro: ocupações, remoções, permanências e novos arranjos pós-Mega Eventos Esportivos473

Maria Josefina Gabriel Sant'Anna; Luciana Alencar Ximenes

DOI: 10.12957/irei.2018.39043

Contents

Dossier Youth and Religion

Editors: Cecília Mariz; Paulo Gracino Junior; Wânia Mesquita

Youth and Religion in Contemporary Society (Presentation).....261

Cecília Mariz; Paulo Gracino Junior; Wânia Mesquita

DOI: 10.12957/irei.2018.39011

Young People and Pentecostalism: considerations about the Assemblies of God Church's
youth identity from a study case in Baixada Fluminense – RJ 268

Alexander Soares Magalhães

DOI: 10.12957/irei.2018.39012

Neo-Christianity or "Give to Caesar what it Caesar's, and to God what is God's"?

The Public Role of Religion in the Opinion of Catholic Young People on the 2013

World Youth Day in Rio 286

Marcelo Camurça

DOI: 10.12957/irei.2018.39013

Institutional Trust and Public Opinion Among Religious Young People in the City of Rio de
Janeiro 305

Paulo Gracino Junior; Janine Targino; Gabriel Rezende

DOI: 10.12957/irei.2018.39015

Catholic Youth Cultures: theoretical approximations to institutionalized performances ... 330

Brenda Carranza; Flávio Sofiati

DOI: 10.12957/irei.2018.39018

Youth and Religion, Signs of Experienced Time351

Regina Novaes

DOI: 10.12957/irei.2018.39020

Religious Trajectories of Non-Religious Young People – a few implications for the
debate on moral and religious conservatism 369

Silvia Fernandes

DOI: 10.12957/irei.2018.39029

Religion in the University Context: a research among social sciences and psychology students at UFU	388
---	-----

Claudia Swatowski; Dayane Rodrigues; Otávio Alvarenga

DOI: 10.12957/irei.2018.39031

Catholic Young Brazilians: present and active in the church	412
---	-----

Cecília Mariz; Wânia Mesquita; Michelle Piraciaba de Araújo

DOI: 10.12957/irei.2018.39033

Articles

Family Tradition, Heritage and Reproduction: the economic capital and the kinship networks in the making of a young politician	432
--	-----

Pedro Jorge Mourão; Jesus Marmanillo Pereira

DOI: 10.12957/irei.2018.39045

What Is Interdisciplinarity? The Most Common Definitions in Brazilian Scientific	454
--	-----

Olivia Cristina Perez

DOI: 10.12957/irei.2018.39041

The Struggle for Popular Housing in Rio de Janeiro's Port Area: occupations, removals, permanence and new arrangements post Mega Sporting Events.....	473
---	-----

Maria Josefina Gabriel Sant'Anna; Luciana Alencar Ximenes

DOI: 10.12957/irei.2018.39043

Dossiê

Religião e Juventude

Os Jovens e a Religião na Sociedade Contemporânea

Cecília Mariz*

Paulo Gracino Jr.**

Wânia Mesquita***

A força de discursos religiosos conservadores na sociedade e política brasileiras parece crescer a cada ano no Brasil. Mais evidentes durante campanhas eleitorais, esses discursos são confrontados por vários setores sociais, majoritariamente jovens, que questionam a tradição e o conservadorismo. Como se posicionam os jovens pertencentes aos distintos grupos religiosos nesse contexto de oposições tensas? Tal questão já vinha se colocando há alguns anos para diferentes pesquisadores especializados no estudo da religião. A chegada de um evento católico internacional ao Rio de Janeiro fez com que a preocupação compartilhada se transformasse em um projeto coletivo, proposto e desenvolvido por um grupo interinstitucional de pesquisadores. A Jornada Mundial da Juventude (JMJ) de 2013 se colocava para esse grupo como uma ocasião propícia para coleta de dados e análise da questão, ao menos no campo católico. O estudo de jovens católicos levou o grupo a pensar em comparações com jovens de religiões diferentes. A origem deste Dossiê está relacionada a esse projeto e, portanto, também a esse evento.

* Cecília Mariz é professora titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: marizcecilia@gmail.com.

** Paulo Gracino Jr. é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) da Universidade Cândido Mendes (UCAM). E-mail: paulogracino@iuperj.br.

*** Wânia Mesquita é professora associada da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). E-mail: mesquita@uenf.br . ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1816-106X> .

¹ Era comum que esses jovens carregassem uma mochila com o logo da JMJ. Essa fazia parte de um kit distribuído a todos inscritos no evento, que consistia além da mochila e material religioso, tickets para transporte e alimentação. Os participantes também podiam ser identificados por portarem camisas com símbolos católicos ou fotos do Papa etc.

Em julho de 2013, a cidade do Rio de Janeiro foi ocupada por uma multidão de jovens de todas as partes do Brasil e do mundo. Movimentando-se pela cidade em grupos animados, esses jovens podiam ser facilmente identificados¹ como participantes das Jornada Mundial de Juventude, a JMJ. Anunciada com anos de antecedência, a JMJ já vinha sendo preparada há algum tempo, mobilizando não apenas a hierarquia católica e os fiéis dessa igreja, como também setores comerciais, de comunicação, turismo e órgãos públicos. O interesse por esse fenômeno ultrapassava o mundo católico; e não poderia ser de outra forma, tanto pela quantidade de participantes como pela dimensão internacional e política que o evento ganharia. Efetivamente a presença do Papa naquele evento no Rio de Janeiro atraiu outros chefes de Estado de países da América Latina. Além da presidente do Brasil na época, Dilma Rousseff, outros presidentes se fizeram presentes na missa final na praia de Copacabana.

Como era de se esperar, um evento de tal porte atraiu também a atenção de pesquisadores das ciências sociais. Alguns estudavam a estrutura urbana e a capacidade da cidade do Rio de Janeiro para receber grande quantidade de visitantes; pois, no ano seguinte a cidade receberia a Copa Mundial de Futebol (2014) e dois anos depois, as Olimpíadas (2016). A religião não era assim necessariamente o tema dos vários estudos sobre esse evento; mas, nosso grupo, formado por cientistas sociais especialistas no estudo da religião e filiados a distintas universidades de três estados do país, queria através da pesquisa da JMJ conhecer mais sobre os jovens que se identificavam como católicos.

Inicialmente, o que mais motivou nosso grupo foi a facilidade em levantar dados de jovens católicos de todo o Brasil e também do exterior reunidos por aquele evento no Rio de Janeiro. Entretanto, como já destacamos acima, o interesse da equipe não se reduziu ao jovem católico. Além do mais, para entender o que é específico dos católicos, era importante compará-los com jovens de outros grupos religiosos. O projeto foi então ampliado, realizando levantamentos em eventos de massa de dimensões bem menores, mas, organizados por outros grupos religiosos no Rio de Janeiro

¹ Era comum que esses jovens carregassem uma mochila com o logo da JMJ. Essa fazia parte de um kit distribuído a todos inscritos no evento, que consistia além da mochila e material religioso, tickets para transporte e alimentação. Os participantes também podiam ser identificados por portarem camisas com símbolos católicos ou fotos do Papa etc.

em anos seguintes: a Marcha para Jesus de 2014 e a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa em 2015. Dessa forma, poderíamos comparar jovens católicos com os não católicos. Uma pesquisa de tal porte exigiu angariar recursos, o que foi possível graças ao apoio do Edital temático lançado em 2013 pela FAPERJ.

Como fica claro com o exposto, a JMJ motivou o projeto de pesquisa; todavia, o objeto principal era os jovens e a religião. Além de dados quantitativos, os pesquisadores também realizavam estudos qualitativos, orientavam mestrandos e doutorandos, que também estudaram jovens católicos, evangélicos e/ou sem religião no Rio de Janeiro. Para coroar o fechamento do projeto, convidamos pesquisadores que têm se dedicado a estudar juventude e religião a dialogar com nossa equipe e debater os textos por ela elaborados. Em janeiro de 2018, um encontro foi realizado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da UERJ; o que estimulou a equipe a refletir, ampliar e rever seus trabalhos. A partir do encontro novas questões foram levantadas e novas parcerias foram estabelecidas. Esse dossiê é, portanto, um de seus frutos.

Devido à variedade de questões, nem todos os textos discutidos puderam compor a presente publicação, o tema é bastante amplo para um único volume. Era necessário optar por focar em alguns problemas específicos; assim, de formas distintas, os artigos do Dossiê tratam basicamente de duas questões interligadas: a relação entre identidade religiosa dos jovens e suas atitudes e valores, por um lado; e por outro, a relação dos jovens com a instituição religiosa.

O artigo que abre nosso dossiê, de autoria de Paulo Gracino Junior, Gabriel Rezende e Janine Targino da Silva, discute dados do *survey* sobre atitudes quanto à pauta moral entre jovens católicos e evangélicos. Com foco na opinião sobre demandas por reconhecimento da diversidade religiosa, de gênero e comportamento sexual, e assentando-se na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, os autores avaliam o grau de confiança institucional e sua relação com o posicionamento político desses jovens. O artigo conclui que quando comparados aos católicos e aos participantes da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, os evangélicos apresentam menores níveis de confiança com relação às instituições públicas, como judiciário ou o sistema educacional, e maior confiança na instituição religiosa, que é seguida de uma maior intolerância a diversidade.

Marcelo Camurça também discute dados quantitativos referentes aos jovens católicos que participavam da JMJ / 2013; mas, diferentemente

dos autores acima, compara os jovens católicos brasileiros com outros católicos da JMJ; especificamente, os da Europa definida como mais católica. Analisando respostas a diversas questões mais especificamente sobre atitudes políticas, o autor identifica similaridade e diferenças entre os jovens católicos do Brasil e América Latina em relação aos dos países católicos da Europa (França, Espanha, Portugal, Irlanda, Polônia). Em ambos os grupos há desconfianças com as instituições, embora, no primeiro grupo ela seja mais alta. Quando foca na opinião dos jovens sobre qual deveria ser o papel da igreja católica no espaço público, o autor observa que latino-americanos e europeus compartilham o que chama de “uma atitude pendular”: ora defendem o que tem sido chamado uma “neocristandade”, ou seja, defendem que a Igreja católica tenha autoridade na esfera pública; e ora abraçariam o afastamento da religião dessa esfera.

Os jovens católicos são também objeto de análise de outros dois artigos: o de Brenda Carranza e Flavio Sofiati e o de Cecilia Mariz com Wânia Mesquita e Michele Piraciaba. Contudo, diferentemente do texto de Camurça, esses dois artigos não se restringem aos dados coletados durante a JMJ do Rio de Janeiro, trabalhando também com dados levantados por outras pesquisas de cunho bem mais qualitativo.

Brenda Carranza e Flávio Sofiati iniciam seu artigo analisando os dados referentes ao total da população de jovens da JMJ, não distinguindo brasileiros de grupos de outra origem nacional. Além da prática religiosa, a primeira parte do artigo discute os dados sobre suas atitudes referentes à prática sexual e reprodutiva, sublinhando “afinamentos parciais sobre o papel da mulher e alinhamentos institucionais quando os temas abrangem opções éticas em torno a valores consolidados, como os da família e as relações homoafetivas”. Constatando uma maior proximidade dos pesquisados com o discurso conservador da instituição, os autores chamam atenção para a diversidade e pluralidade de grupos e movimentos no interior do campo católico aos quais esses jovens se declaram identificados. A segunda parte do artigo recorre ao conceito de “culturas juvenis católicas”, proposto por Sofiati, para entender a juventude católica contemporânea. Em sua conclusão, os autores sugerem a possibilidade de um jogo de negociação vivido pelos jovens para defender os preceitos mais conservadores defendidos pela instituição sem abrir mão de uma certa autonomia individual.

Destacando os altos índices de frequência à igreja e seus movimentos religiosos declarados por parte dos jovens presentes na JMJ do Rio de

Janeiro, em seu artigo, Cecília Mariz, Wânia Mesquita e Michelle Araújo se perguntam sobre quem são esses jovens católicos mais praticantes e os identificam como jovens universitários. Comparando dados do *survey* com pesquisa qualitativa realizada por Michelle Araújo, as autores refletem sobre o papel de movimentos de conversão e reavivamento da fé católica. Através desses movimentos, os jovens parecem aprender a integrar um discurso moderno sobre a escolha e autonomia individual com a opção pelo catolicismo e seus valores e suas críticas à sociedade mais ampla.

Ao estudar jovens pentecostais da Assembleia de Deus de São João do Mereti, Alexander Magalhães se depara também com uma juventude distinta daquela descrita nos trabalhos de Danièle Hervieu-Léger. Os jovens evangélicos pesquisados por Magalhães não são, contudo, universitários como os católicos do artigo de Mariz, Mesquita e Araújo. Seu estudo qualitativo se debruçou sobre jovens entre 14 a 24 anos que participam de uma Assembleia de Deus tradicional. O autor destaca a valorização pelos entrevistados de sua identidade assembleiana, chamando atenção para o fato deles não questionarem a rigidez dos “usos e costumes” de sua denominação, mesmo que, por vezes, se choquem com práticas contemporâneas da juventude mais ampla. O autor destaca inclusive que o choque com o que chamam “mundo”, de certa forma, parece reforçar a identidade desses jovens que pode ser interpretada como uma estratégia de resistência à modernidade contemporânea.

Já o artigo de Claudia Swatowski, Dayane Silva e Otávio Alvarenga não trata de um grupo religioso específico, como os textos anteriores, mas, foca a religiosidade de estudantes universitários. Ao traçar o perfil religioso de estudantes de graduação dos cursos de Ciências Sociais e de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) – Minas Gerais, os autores procuram compreender a relação que esses jovens estabelecem com a dimensão religiosa ao longo de suas trajetórias acadêmicas. O trabalho identifica os posicionamentos em torno de questões que articulam o religioso em cada formação disciplinar, as relações que se configuram no ambiente universitário e o contexto sociocultural ampliado em que nossos interlocutores se inserem. Neste sentido, o artigo aponta a articulação entre o perfil do estudante na escolha do curso, a formação acadêmica e as filiações religiosas, como também a forma de vivenciar as narrativas religiosas no contexto universitário. Segundo os autores, os estudantes de Psicologia tendem a manter-se mais próximos a tradições religiosas herdadas – principalmente, catolicismo e espiritismo –, mesmo que sem declaração de

filiação, ainda que também sejam frequentes os casos de trânsito religioso – com simpatia pelas religiões mediúnicas. São também os estudantes de Psicologia – se considerarmos os religiosos e os sem religião com crença –, que se mantêm muito mais afeitos a uma concepção de Deus, de um ser superior ou metafísico, enquanto os estudantes de Ciências Sociais se aproximam mais de concepções imanentes, de uma religiosidade Nova Era onde o sagrado é desterritorializado e dessubstancializado.

Tal como Swatowski e colaboradores, Regina Novaes também não discute em seu artigo nenhum grupo religioso específico. A autora busca ressaltar o papel das novas tecnologias na forma como os jovens experienciam o tempo, engendram subjetividades, alimentam oposições e alianças, impactando de forma significativa o modo como esses jovens vivenciam sua religiosidade, aguçando a erosão do catolicismo como religião hegemônica. Segundo Novaes, emerge desse processo um campo religioso em mutação, menos estruturado e bem mais dinâmico do que no passado. Ao contrário de vários dos textos precedentes, que tendem a ver o binômio juventude e religião com um tônus conservador, o artigo ressalta um outro lado desse imbricamento, mostrando como as iniciativas de jovens que, em nome pessoal ou, de seus coletivos de referência, retroalimentam sua fé com conteúdos novos e questionadores, combatendo discriminações diversas, de religião, raça, gênero e orientação sexual.

Procurando discutir a religião a partir de sua ausência, o último artigo do dossiê, de autoria de Sílvia Fernandes, foca o jovem sem religião. Fruto de pesquisa em andamento sobre jovens de baixa renda, moradores de periferia no Estado do Rio de Janeiro e que se declaram sem religião, o artigo analisa as trajetórias e percepções de três jovens. Os três, que na época da pesquisa se diziam sem religião, tinham sido neopentecostais. Ao discutir sobre como os entrevistados constroem seu discurso de rejeição à religião institucionalizada, a autora avança sua apreciação analítica sobre o processo de desinstitucionalização religiosa. Embora cautelosa em suas conclusões, Fernandes sublinha que esses ex-evangélicos expressam posicionamentos de recuos, “críticos” e, simultaneamente, “flexíveis” em relação às igrejas onde foram socializados previamente. Entre os argumentos para justificar rupturas com as instituições religiosas, é apontada com destaque a “defesa de direitos e liberdade de escolha” nas várias esferas da vida. Esse artigo indica a grande potencialidade analítica da opção metodológica em estudar trajetórias religiosas de jovens e também da opção temática focando processos de desinstitucionalização religiosa, para o melhor entendimento

da dinâmica pela qual a juventude se relaciona com as instituições religiosas na atualidade.

Como se percebe pelo acima descrito, os artigos, que compõem esse dossiê, nem sempre apontam em uma mesma direção. Suas reflexões e dados sugerem também que muito há ainda para ser estudado sobre a questão no Brasil. Desejamos a todos uma proveitosa leitura e esperamos que as reflexões e questionamentos levantados intriguem e estimulem pesquisadores a propor novas perguntas e estudos sobre juventude e religião.

Os Jovens e o Pentecostalismo: Considerações sobre a identidade da juventude da igreja Assembleia de Deus a partir um estudo de caso na Baixada Fluminense -RJ

Alexander Soares Magalhães*

Resumo

Este artigo pretende apresentar algumas considerações acerca da juventude da igreja Assembleia de Deus a partir do que se propõe chamar de “identidade juvenil assembleiana”. Tal identidade invoca uma simbologia pentecostal “clássica” e, remontando à trajetória da centenária igreja brasileira Assembleia de Deus, se caracteriza pela observância (negociada) aos chamados usos e costumes –visíveis nas vestimentas e hábitos do cotidiano – e por uma resistência aos valores tidos como “do mundo”, categoria nativa construída a partir da oposição ao “que é de Deus”. Ao incentivar o jovem a estabelecer suas diversas formas de sociabilidade entre aqueles que operam nesse código cultural de “separação do mundo”, essa identidade se afirma como um tipo de resistência às chamadas identidades “pós-modernas”, marcadas pela fluidez e multiplicidade. Entretanto, ela se diferencia do que se pode chamar de uma “identidade assembleiana”, ao dialogar com as especificidades típicas da condição juvenil das camadas populares brasileiras, tentando lidar com as dificuldades e dilemas típicos desse grupo, mas sem deixar de marcar sua identidade própria, de acordo com os preceitos da igreja supracitada.

Palavras-chave

Assembleia de Deus. Juventude. Identidade.

Abstract

This article intends to make a few considerations regarding the Assemblies of God's youth from a proposal of a specific form of identification known as "assembly youth identity". This conceptualization invokes a "classic" Pentecostal symbology, rebuilding the church's centenary trajectory, reaffirming itself as a type of resistance against the so-called postmodern

* Alexander Soares é professor de ensino básico, técnico e tecnológico do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET-RJ). E-mail: alexird@yahoo.com.br.

identities, marked by fluidity and multiplicity. This identity is visible because of two main characteristics: the (negotiated) observance of what is known as practices and customs – which come from a theological tradition but are more visible in their clothes and daily customs – as well as the resistance to values seen as "worldly", which is a category created from an opposition of what is "Godly". This identity encourages young people to establish their many ways of sociability among those who operate in the shared cultural code of "separation from the world". However, it is different from the what is known as "assembly identity", because they intend to dialog with the typical specificities of the youth condition in Brazilian popular layers, trying to deal with the hardships and dilemmas typical of this group, but still stating their own identity, according to the precepts of the aforementioned church.

Keywords

Assemblies of God. Youth. Identity.

Introdução

No campo religioso, um dos problemas mais discutidos na contemporaneidade é o processo de transformações pelo qual passam as religiosidades, no qual as estruturas e instituições religiosas experimentam grande mudança. Segundo a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, no quadro atual (principalmente da Europa) de erosão da transmissão religiosa, a identidade religiosa não é mais uma identidade herdada, mas uma construção individual “a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição” (HERVIEU-LÉGER, 2008). Desta forma, para a autora, não se perde a relação da identidade com a religião, mas ela é ressignificada a partir das elaborações e estratégias individuais de crença e pertencimento. Assim, nesse contexto, a identidade religiosa se individualiza e é recriada a partir da bricolagem de crenças, reconfigurando as formas de pertencimento religioso.

Por sua vez, na teoria social contemporânea, o processo de transformações pelo qual passam as identidades culturais, também faz-se sentir em várias esferas da vida social, especialmente no âmbito das relações de poder, em que a política de identidade de classe passa a dividir cada vez mais espaço com a política da diferença (HALL, 2011). Ao colocar as duas questões em interseção, o panorama não é muito distinto, com muitas transformações no quadro das identidades religiosas.

Atualmente, tais transformações parecem afetar especialmente os

jovens de camadas médias urbanas, algumas vezes tomando a direção da bricolagem e ressignificação individualizada. Segundo Novaes (2005), são encontradas algumas tendências: primeiramente, uma forte disposição para o trânsito religioso e novas combinações sincréticas, em que a prática da fé não obedece completamente aos preceitos e dogmas que determinada religião defende/impõe, e elementos de religiosidades distintas são recombinações a partir de uma demanda ou prática específica. Em segundo lugar, registra-se o aumento de escolhas e sínteses individuais, em que os vínculos formais perdem um pouco de importância. Desta forma, uma parte mais significativa dos jovens brasileiros vem valorizando mais a fé por si só do que às igrejas e instituições religiosas. Em terceiro lugar, a transferência religiosa intergeracional ocorre de forma menos regular quando comparada com outras gerações, uma vez que é mais comum a escolha de uma determinada religião ou forma de religiosidade por iniciativa própria, não por orientação familiar ou costume. E em quarto lugar, a relação de intimidade com Deus é ressignificada, sem o temor e a distância tão presentes nas gerações anteriores (NOVAES, 2005).

Entretanto, o caso que este trabalho se propõe a analisar é distinto das tendências apresentadas: será visto como a identidade juvenil assembleiana se configura como uma oposição a esse quadro de ressignificações individuais e bricolagem de fé típicas dos modelos identitários pós-modernos. Desta forma, será defendida a tese de que existem dois elementos centrais que vão caracterizar tal marco identitário: a valorização dos chamados “usos e costumes” e a relação do jovem com o chamado “mundo”. O suposto “conservadorismo” inerente a essa formação de identificação religiosa nesse contexto é um dado que se mostra relevante no complexo mercado de bens simbólicos existente no campo religioso brasileiro contemporâneo, visto que ele vai se apresentar como uma espécie de “proteção” aos ventos trazidos pela modernidade contemporânea, vinculada à satisfação dos prazeres e satisfação imediatos ligados aos padrões de consumo, panorama típico da modernidade líquida, na qual os relacionamentos em geral estão sendo tratados como mercadorias. (BAUMAN, 2003). A relevância dessa identidade dá-se quando há uma oferta palpável de segurança, estabilidade e moralidade a partir dos padrões da igreja para com os jovens, que também oferece suporte material ao auxiliar nas estratégias em como lidar com a pobreza (MARIZ, 1994) e no campo das relações interpessoais, ao oferecer um espaço material e simbólico para o florescimento de amizades (MAGALHÃES, 2016).

Estratégias metodológicas

As informações que embasam este trabalho foram coletadas utilizando a estratégia metodológica da triangulação, combinando análise quantitativa de dados coletados por um *survey* com a análise qualitativa de entrevistas em profundidade e observação participante. Desta forma, as estratégias metodológicas utilizadas partem da convicção de que as pessoas não são simples portadoras de estruturas sociais, mas também produtoras desse social através de suas ações e também depositárias de um saber importante que deve ser interpretado e compreendido (KAUFMANN, 2013).

A pesquisa foi realizada entre 2012 e 2016, nos municípios de São João de Meriti e Duque de Caxias, região metropolitana do Rio de Janeiro. Optou-se por realizar o estudo em apenas um Ministério da AD, entre muitos existentes na região. A primeira parte da pesquisa contou com a observação participante, que consistiu basicamente de acompanhamento de cerca de 50 cultos, todos públicos: cultos de mocidade, de consagração, de missões, cultos em “Congressos” dos departamentos de adolescentes e mocidade, além de outros sem nomenclatura específica. Também foram acompanhados alguns ensaios da mocidade, sendo alguns de rotina da igreja e outros específicos para Congressos e celebrações pontuais. O segundo passo realizado para a coleta de dados foi a entrevista em profundidade. Seu objetivo principal era conhecer um pouco das histórias das amigadas dos interlocutores, assim como suas concepções acerca do que pensam sobre o significado da amizade como uma relação interpessoal, e compreendê-las dentro de suas trajetórias de vida e em seus contextos de convicções e práticas religiosas. Para tal, lançou-se mão da entrevista compreensiva (KAUFMANN, 2013), na qual os interlocutores eram convidados a contar um pouco de suas vidas, a partir de um esforço do pesquisador em quebrar quaisquer tipos de barreiras hierárquicas que pudessem estar presentes durante o processo. Nessa etapa foram entrevistados dez membros com o seguinte perfil: idade entre 14 e 24 anos e participante frequente das atividades de sua igreja. As entrevistas seguiam um roteiro prévio, mas eram conduzidas de forma que o interlocutor pudesse falar à vontade, a fim de que fosse uma experiência agradável e construtiva. Desde o começo do planejamento, não foi estipulado um número preliminar de entrevistados. Tal quantitativo seria definido pelo critério de saturação teórica, utilizada para estabelecer o tamanho final de uma amostra em estudo, interrompendo a captação de novos componentes quando as informações colhidas se repetem, e desta

forma não tendo ganhos com o acréscimo de novos dados mediante os seguintes critérios: limites empíricos dos dados, integração dos mesmos com a teoria utilizada e sensibilidade teórica do pesquisador (DENZIN; LINCOLN, 1994; GLASER; STRAUSS, 2006).

Já a terceira etapa da coleta de dados foi a aplicação de um questionário fechado com 13 perguntas, simples e objetivas, para um conjunto maior de jovens membros da Assembleia de Deus Meritiense¹. Foram aplicados 127 questionários, dos quais 100 foram considerados válidos². A maioria deles foi aplicada em um único dia, em um ensaio de um “Congresso” da mocidade, no qual estavam presentes jovens de boa parte das congregações que formam o campo da ADM. Nesse dia foram aplicados 84 questionários, sendo 72 validados. Depois, em outros eventos e encontros menores, foi aplicado o restante, até se chegar ao número de 100 questionários respondidos válidos. A amostra colhida foi do tipo não probabilística, uma amostra por conveniência, pois houve um critério de seleção não aleatório: responderam ao questionário aqueles que se dispuseram para tal. Como não havia um marco amostral da população pesquisada, ficou inviabilizada uma amostra que fosse probabilística, fato que não nos permite generalizar os resultados com precisão estatística.

Um pouco do contexto das Assembleias de Deus no Brasil

A igreja Assembleia de Deus foi fundada em 1911 em Belém do Pará, cidade na região Norte do Brasil, pelos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, sob o nome de “Missão de Fé apostólica”. Atualmente, as Assembleias de Deus (ADs) se consolidam como a maior igreja evangélica do Brasil, e no âmbito geral só possuem um número de fiéis menor que a Igreja Católica. Segundo os censos do IBGE³, a AD possuía 2,4 milhões em 1991 e experimentou grande crescimento ao passar para 8,4 milhões em 2000. Já em 2010 foram contabilizados cerca de 12,3 milhões de assembleianos no país (cerca de 6,4% do total da população). Desta forma,

¹ Nome fictício. Doravante ADM.

² Os critérios de seleção foram: estar dentro da idade estabelecida anteriormente (14-24 anos) e preenchimento adequado do questionário.

³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

o seu crescimento continuou significativo, mas foi menor. Se analisada dentro do universo evangélico e pentecostal, seus números são ainda mais vigorosos: são cerca de 48% dos pentecostais e 29% dos evangélicos. Está presente em praticamente todo o território nacional, mas sua distribuição não é homogênea do ponto de vista socioeconômico e geográfico. Os assembleianos tendem a se concentrar nas camadas mais populares. Sua presença mais expressiva é nas grandes cidades, a exemplo do Rio de Janeiro, com quase 1 milhão de adeptos, e de São Paulo, com mais de 680 mil seguidores (JACOB et al., 2013). Em suma, a igreja simples que surge em uma capital afastada dos grandes centros econômicos do país fundada por missionários suecos sem grandes recursos hoje é uma das principais instituições religiosas do Brasil, mesmo que de forma diversa e fragmentada.

Assim, é fundamental pontuar que essa instituição se conforma no Brasil como uma igreja caracterizada por uma grande diversidade interna, construída desde o seu processo de expansão no país a partir da década de 1940 (ALENCAR, 2013; FAJARDO 2017). Tal diversidade é expressa teoricamente por Gedeon Alencar (2013) através do conceito de assembleianismos, uma construção ideal-típica que demonstra essa diversidade através de distinções de natureza sociológica (nomeadas pelo autor como assembleianismos rural, urbano, difuso e autônomo). Historicamente, ela se aprofunda com a consolidação dos chamados “Ministérios”, que teriam como função atuar como um polo unificado em cada cidade, visando facilitar a atuação das igrejas locais e evitando concorrências dentro de um determinado território (CORREA, 2013). Também são conhecidas como “Igrejas-mãe” e junto com suas congregações e pontos de pregação formam um “campo”⁴. Contudo, esses Ministérios passaram a ter cada vez mais autonomia, e a figura do pastor-presidente adquire similaridade com a de um Bispo Católico (CORREA, 2013), criando-se um sistema de governo eclesial que mistura congregacionalismo e episcopalismo⁵. À medida que esses “campos” vão se desenvolvendo e expandindo sem qualquer controle externo, e lidando com realidades e públicos distintos, eles vão se diferenciando entre si.

⁴ A expressão “Campo” aqui designa a expressão êmica para designar um conjunto de igrejas que formam o Ministério.

⁵ Tradicionalmente as ADs não consagram formalmente bispos, mas os pastores presidentes das congregações têm, na prática, o poder equivalente ao de um bispo em igrejas episcopais.

Essas observações são importantes, pois somente a partir da compreensão dessa particularidade assembleiana é possível ter a exata noção da grande complexidade de examinar a questão da identidade dos membros da AD, que, evidentemente, apresentarão distinções entre si. Um exemplo prático dessa diversidade pode ser visto em como alguns Ministérios lidam com o “mundo”: no campo estudado é permitido aos fiéis assistirem à televisão, fato que não era permitido há duas gerações, mas a ADM, por determinação de suas lideranças, não se envolve em política. Já outros ministérios da AD na mesma região têm vários pastores envolvidos em eleições.

Isto posto, esclarece-se que a investigação aqui proposta não pretende dar conta de uma realidade nacional, mas apresentar algumas questões de destaque em um tipo específico de assembleianismo, marcado por um tradicionalismo no contexto interno das ADs do Brasil, mas que também apresenta tensões e influências de natureza mais urbanas/modernizantes, inseridas na Baixada Fluminense, região metropolitana do Rio de Janeiro. Particularmente, essa região se notabiliza pelo grande número de habitantes praticantes do pentecostalismo e igrejas desse tipo de religiosidade (desde as mais tradicionais como a AD até pequenas igrejas sem vinculações com as denominações mais conhecidas no mosaico pentecostal brasileiro), bem como a quase onipresença pública de simbologias pentecostais nos espaços públicos.

Algumas palavras sobre juventude e pentecostalismo no Brasil

Embora ainda seja majoritariamente católico, o Brasil apresenta um quadro de progressivo aumento da diversidade religiosa, fato que se reflete entre os jovens. Segundo os dados do Censo de 2010 do IBGE, dentre os brasileiros com idade entre 15 e 24 anos, cerca de 63% se declaram católicos, 21% evangélicos (categoria que engloba protestantes históricos e pentecostais) e 10% sem religião. Observando especificamente a juventude na Baixada Fluminense, Fernandes (2017) salienta que, ao lado do catolicismo e do pentecostalismo, o fenômeno da desvinculação religiosa tem-se mostrado bastante significativo, configurando um desafio interpretativo para a Sociologia da religião e juventude no Brasil.

Novaes (2005) pontua algumas características dos jovens pentecostais. Como regra, eles reproduzem as características socioeconômicas que a literatura aponta nesse segmento: moradores de regiões periféricas das metrópoles e espaços com forte presença migratória recente, com forte

presença de negros e pardos, renda familiar baixa e pouca presença nas universidades. No caso dos jovens interlocutores, a partir de suas histórias familiares, foi constatado que algumas poderiam ser classificadas como de formação familiar nuclear, em que coabitam apenas os pais e seus filhos, mas também foi verificado um significativo número de famílias recombinaadas, uma vez que os pais dos jovens se divorciaram, tendo se casado novamente ou não. Daqueles que estudavam no ensino médio à época da pesquisa, a grande maioria o fez em escola pública. Do ponto de vista do trânsito religioso, a maioria dos entrevistados (84%) nasceu em lar evangélico.

Todos os pentecostais entrevistados na pesquisa afirmaram frequentar atos religiosos de sua própria crença e são os mais participantes nas atividades no interior da igreja. Quando perguntados sobre quais os valores mais importantes em uma sociedade ideal, suas respostas mais frequentes foram “temor a Deus” e “religiosidade”. Também são o segmento juvenil que mais reprova o aborto e a legalização da união de pessoas do mesmo sexo (NOVAES, 2005). Essas características, em comparação com outras religiosidades juvenis, sugerem que o pentecostalismo atua como um diferencial no campo das escolhas e opiniões sobre a sociedade.

Uma das características mais significativas acerca dos jovens evangélicos apontada pela literatura é a tensão entre escolhas e práticas consideradas “mundanas” pelo discurso produzido pelas igrejas evangélicas e a efetiva experiência dos jovens, que nem sempre interpretam as mesmas práticas como problemáticas, ou, mesmo as considerando com tal, não deixam de realizá-las (SANTOS, 2008; ALVES, 2009; MESQUITA; BERTOLI, 2014). Uma das principais características do discurso pastoral das igrejas pentecostais para o seu público jovem é a prevenção contra práticas que possam ser consideradas como “pecado” ou que possam “não agradar a Deus”, como sexo antes do matrimônio, uso de bebidas alcoólicas e drogas, andar com “más companhias”, entre outras práticas. Em maior ou menor grau, alguns dos jovens que se afiliam às igrejas pentecostais vivenciam conflitos internos – assim como quaisquer outros indivíduos situados em condição juvenil – mas o diferencial nesse caso é que esses conflitos são em parte oriundos da tensão entre o impulso de romper com a ordem familiar acompanhado pela restrição de comportamentos dessas instituições que têm como uma de suas marcas identitárias a defesa dos valores “da família tradicional”.

Um exemplo efetivo de como as igrejas pentecostais influenciam o comportamento dos jovens em relação às “coisas do mundo” é o estudo de

Verona e Regnerus (2014), os quais salientam que essa religiosidade, a partir da promoção de normas conservadoras e sanções punitivas relacionadas ao comportamento sexual de seus jovens fiéis à iniciação sexual pré-marital dos mesmos é fortemente postergada, em comparação com jovens de outras religiosidades. Também é salientado que essas igrejas têm criado um espaço único para os seus seguidores participarem ativamente de um ambiente religioso. Desta forma, é sugerido que, no contexto socioeconômico específico, em que é marcante a atuação desse tipo de pentecostalismo tradicional, a igreja possa estar substituindo o lugar da família e da escola na comunicação sobre o comportamento sexual de adolescentes no Brasil (VERONA; REGNERUS, 2014).

No caso específico da Assembleia de Deus, é importante mencionar que, na maioria dos casos, as ADs trabalham com uma noção de jovem própria a essa igreja, que, embora possa estar mudando atualmente, ainda se mantinha na igreja estudada: considera-se “jovem” a moça ou o rapaz a partir dos 14 anos de idade, que permanece solteiro. Alguns podem permanecer no grupo com idade superior a 20 anos, desde que ainda não tenham se casado, desta forma utilizando-se uma noção de papel social desses indivíduos no contexto. Para esses jovens a igreja busca realizar atividades específicas.

Tradicionalmente, os membros da Assembleia de Deus são estimulados a casar cedo para evitar “tentações”, ou seja, manter relações sexuais antes do matrimônio. Desta forma, tentando dar conta dos critérios objetivos e subjetivos, assim como a categoria “nativa” de juventude, optei por focar nesta pesquisa especificamente jovens solteiros entre 14 e 24 anos que participem cotidianamente das atividades da igreja. Como existem muitos critérios para se definir a noção de juventude e jovem, optou-se por esse recorte, uma vez que ele está próximo das referências internacionais, mas dialoga com a realidade específica da igreja estudada.

Alguns apontamentos sobre a identidade juvenil assembleiana a partir de estudo de caso

Aqui serão apresentados alguns dados sobre como os jovens assembleianos elaboram sua identidade, a partir da vivência na igreja, reconhecendo-se como assembleianos e daí elaborando sua identificação. Como dito anteriormente, o universo pesquisado é de membros regulares da ADM com

idades entre 14 e 24 anos. Argumenta-se que tal processo de identificação possui dois marcos centrais: os “usos e costumes” e o ideal de separação com o “mundo”. Tais características não representam uma novidade no âmbito da trajetória e do investimento realizado pela AD no Brasil. Todavia, elas se revelam como todo o esforço e discurso das lideranças da AD em questão, que se caracteriza como uma igreja que se coloca como tradicional no contexto dos assembleianismos – é internalizado e reelaborado pelos jovens. Para compreender um pouco desse mecanismo de identificação, foi perguntado, via questionário, a um grupo de 100 jovens da ADM: “Qual é a maior diferença da Assembleia de Deus em relação a outras igrejas evangélicas?”. O resultado pode ser observado na Tabela 1.

Tabela 1 - Maior diferença ente a AD e outras igrejas evangélicas

Respostas	Percentual
Usos e costumes	62%
Tradição centenária da Igreja	13%
Fervor religioso	22%
Não respondeu	03%

Fonte: Elaborada pelo autor.

De um modo geral, apesar dos investimentos da AD, em especial da CPAD, em valorizar a história da igreja como elemento identitário, parece que tal característica não tem sido reconhecida como fundamental pelos jovens. É importante salientar que, mesmo em conversas informais e formais com pastores e outras lideranças da ADM, não foi feita nenhuma menção à tradição e à história centenária da igreja, e mesmo quando estimulávamos algo do tipo, não foi obtida nenhuma menção significativa para que se pudesse fazer tal associação.

Por sua vez, a questão do fervor religioso tende a ser escolhida entre os jovens da menor faixa etária da amostra, sendo que 54,4% daqueles que assinalaram essa alternativa no questionário se encontram na faixa entre 14 e 17 anos. Já quando analisada sob a perspectiva do gênero, tal aspecto parece ser mais marcante entre as moças, uma vez que 72,5% dos jovens que a escolheram eram do sexo feminino. Essa característica assembleiana também aparece de forma bem mais consistente nos relatos, se comparada à tradição centenária da igreja. Esse “fervor” também é identificado a partir das chamadas “manifestações do espírito”, ocasiões em que alguns dos chamados dons, “que são parte fundamental da teologia assembleiana”

(FAJARDO, 2015), se manifestam. Os principais dons a serem manifestados nesses momentos de fervor, também conhecidos como “*reteté*”, são a glossolalia e as profecias. Sabe-se que uma das principais formas de identificação é via alteridade (HALL, 2011; MOITA LOPES, 2003). Os dados analisados mostram que o fervor religioso é considerado como uma característica tipicamente assembleiana em comparação com outras igrejas evangélicas que os jovens conhecem a partir de visitas, relatos de conhecidos ou mesmo experiências familiares. A seguir alguns relatos:

Eu costumo ir na igreja na minha irmã, que é a Batista dali do outro bairro, porque às vezes tem festa ou alguma programação pra jovem aí eu vou. É muita diferença, até na hora de orar, tipo, a maioria das coisas a gente faz em pés lá eles fazem sentados. Aqui a coisa é mais quente. Fogo. Fogo pentecostal. [DINORÁ⁶, 17 anos].

(Ser assembleiano) é ser fervoroso, quando adoramos e louvamos a Deus não ficamos para nós mesmos, cantamos alto, adoramos mesmo, festejamos. Os outros falam para mim, nossa vocês são bem animados, eu falo é isso mesmo, nosso congresso de jovens é o melhor que tem. [VIVIANE, 18 anos].

Eu visitei uma igreja e ninguém dava glória a Deus, ninguém dava Aleluia, eu achei muito estranho porque essa igreja, eu achei estranho não tinha Grupo da Mocidade, não tem grupo das irmãs, não tem varões, achei estranho aí eu pensei: Ah, não dá não, eu não conseguiria ficar nessa igreja não, já tô com sono dentro dessa igreja. Achei este hábito bem diferente da nossa igreja. [MARIA, 15 anos].

Por sua vez, fruto de uma interpretação particular de textos bíblicos para estabelecer formas de vestimenta, comportamento e posturas, mas diferenciados de questões estritamente doutrinárias, os usos e costumes são considerados como uma das principais marcas de identificação assembleiana, de acordo com a literatura (SILVA, 2013; GANDRA, 2013). Segundo Fajardo,

⁶ Os entrevistados possuem nomes fictícios.

Usos e costumes é uma expressão nativa do campo que diz respeito principalmente à forma típica de vestimenta e de conduta exigida do assembleiano (...). Os costumes também têm uma dimensão litúrgica, referindo-se à forma como o culto assembleiano se desenvolve. Nas últimas décadas tais costumes têm sido gradualmente abolidos, embora muitos Ministérios ainda se apeguem a diversos de seus aspectos, enquanto outros os rejeitem. (FAJARDO, 2017, p.131).

Os usos e costumes também se constituem uma grande fonte de preocupação da AD como forma de controle “de autenticidade” da igreja. Como salienta Alencar (2013), embora a AD tradicionalmente não se pronuncie formalmente sobre questões teológicas, os usos e costumes já foram alvo de três importantes documentos “normativos” sobre o tema.

Vejamos então alguns dados relevantes sobre o tema no âmbito dos jovens assembleianos da ADM. Ressalta-se que a expressão “usos e costumes” é de domínio geral entre eles. Como já foi visto, segundo 62% dos jovens, essa é a maior diferença entre a AD e outras igrejas. Analisando esses dados a partir do recorte da idade, a opção por “usos e costumes” não variou significativamente, apresentando percentuais semelhantes nas três faixas etárias presentes na amostra, com o mesmo ocorrendo analisando-se os mesmos dados a partir do recorte de gênero. Desta forma observa-se que é reproduzida a ideia de que os usos e costumes são um dos principais diferenciais do “ser assembleiano” no contexto do campo religioso brasileiro. Também pode-se inferir que os usos e costumes fornecem aos jovens uma noção concreta (pois é facilmente visível) de pertencimento ao tipo específico de assembleianismo construído pela ADM, na medida em que associa suas práticas às doutrinas defendidas pelos pastores e lideranças desse Ministério. Entretanto, foi verificado que nem sempre esses usos e costumes são observados na vida cotidiana desses jovens, o que pode ser interpretado, principalmente, no contexto de defesa do tradicionalismo ADM, uma falta grave, pois representa um sinal de que o “mundo está entrando na igreja”.

Neste sentido, foi constatada a presença de um fenômeno nomeado por uma interlocutora “resistência silenciosa” por parte dos jovens aos usos e costumes. Desta forma, tal resistência se dá de forma discreta e velada, sem configurar um desafio aos pastores e líderes de jovens. A reação ao tradicional ocorre, ainda segundo essa jovem, num nível que não cause mal-estar e desrespeito ao pastor.

Desta forma, percebe-se que a tensão em relação à observância das regras colocadas pelos usos e costumes é um reflexo da própria dinâmica interna presente na AD entre “modernizar sem modernidade” (ALENCAR, 2013) e aderir às práticas e regras consideradas mais “contemporâneas”, expressando as próprias contradições internas típicas do conflito entre os assembleianismos. Mas, como marca identitária e expressão de uma variação tradicional dessa tipificação, mesmo as resistências são veladas, silenciosas, assim como os não cumprimentos das tradicionais regras são transformadas em categorias acusatórias: “é sempre o outro jovem que não o faz, e por isso ele “não é tão assembleiano como eu”.

Assim que foi iniciado o trabalho de campo, com a ida regular aos cultos assembleianos, uma das primeiras narrativas que se destacou pela sua frequente ocorrência foi a menção aos cuidados constantes que o fiel deveria ter sobre os “perigos do mundo”, o que ocorria ainda mais repetidamente nas palavras dirigidas aos jovens da igreja. Sem embargo, a “questão” do mundo como uma categoria analítica torna-se bastante complexa, na medida em que ela é, ao mesmo tempo, uma construção teológica, sociológica e êmica.

O tipo ideal elaborado por Weber (2000) de “mundo” define, em termos sociológicos, os limites do “mundo” como relações sociais que afastam as pessoas do “divino”, que é colocado a partir do momento em que as mesmas relações afastam o religioso do empenho de sua salvação individual. Isso vai ao encontro da ênfase encontrada no discurso assembleiano e nos relatos colhidos na questão das escolhas individuais, que são entendidas como fundamentais no processo de “salvação”, mas também como marcos definidores da identidade juvenil assembleiana: o jovem assembleiano é “separado” (do mundo). Em geral, observei que a AD reforça a necessidade e a importância de que os jovens se mantenham separados do “mundo” visando a sua salvação individual, mantendo uma atitude condizente com os princípios de conduta que são esperados e cobrados por parte da igreja, na figura de líderes, pastores e membros destacadamente tidos como exemplos de virtude e retidão. Com isso, a ênfase da igreja não é na manutenção das virtudes como mecanismo de reforço da identidade assembleiana, mas para que os jovens consigam se manter “nos caminhos do senhor” e, desta forma, conquistar sua salvação.

Isto posto, argumento que a rejeição ao mundo e a busca por tal salvação tem como consequência, talvez não intencional, forjar um marco definidor da identidade juvenil, mediante o contraste com o “jovem do mundo”. É

relevante também destacar o papel estratégico que a figura do “demônio” tem nas narrativas produzidas pelos pregadores assembleianos no contexto pesquisado. Neste sentido, na medida em que tal figura é descrita nas narrativas bíblicas como o “príncipe do mundo”, ele se presta a reforçar a dimensão simbólica do “mundo” como um espaço oposto àquele que deve ser ocupado pelo “crente”. Muitas falas registradas são bastante significativas, pois representam bem como os jovens internalizam e reelaboram a tensão com o mundo tal como citado nas falas da igreja, como as que podem ser vistas a seguir:

No mundo são muitos pratos oferecidos, né? Os jovens têm a mente distorcida em relação a relacionamento. Hoje eles só querem saber de ficar, terem relacionamento fora do casamento, curtir, beber, o jovem cristão não já sabe que aquilo dali não é lícito para ele, não lhe convém (ou seja) isso para mim é lícito, né? Mas não me convém. Eu sei que é que aquilo ali vai gerar um coisa ruim lá na frente, então aquilo ali vai empatar minha vida. [VERA⁷, 22 anos].

Existem na Bíblia algumas passagens que falam do mundo sobre bebidas alcoólicas, pecado, matar, roubar, se prostituir, são pecados, mentira é pecado. Então as pessoas do mundo que não conseguem entender a Bíblia, o que é pecado. Pecado para nós é aquilo que a Bíblia relata. É o que eu disse, são aprendizados do jovem cristão. Nós, cristãos, aprendemos assim o que é pecado, o que é certo e o errado. Então o mundo são aquelas pessoas, não de uma forma geral, porque existem pessoas que não estão dentro da igreja que não fazem coisas erradas, e não é considerado apenas que faz coisas certas no mundo é que está fora da igreja. [CRISTIANO, 17 anos].

Fomos chamados para ser separados, de ser o exemplo. Assim... as coisas do mundo, são boas? São. Só que nós buscamos algo muito melhor, então o que a gente encontrar aqui, o que a gente tiver não se compara à glória que nós vamos receber a tudo o que vamos ter se nós formos corretos, se formos fiéis àquilo tudo o que nós colocamos no nosso coração, aquele propósito que nós temos, então eu acho que não vale a pena se sujar com as coisas do mundo. [KELLY, 20 anos].

⁷ Os nomes dos informantes são fictícios.

A representação de “mundo” elaborada pelos jovens revela que o mesmo é percebido como algo que “suja” a pessoa, e ainda visto como um lugar que oferece coisas “boas”, que deve ser rejeitado. Eles também resumem bem a visão do “mundo” como um local onde há corrupção, pois nele não há a presença de comportamentos que se baseiam nos “padrões bíblicos”. Como já foi salientado, a renúncia aos prazeres que o “mundo oferece” às pessoas, principalmente aos jovens, é uma das condições para a salvação, e, por isso, indispensável àqueles que criam laços de pertencimento e reconhecimento desse grupo identitário. Elas também demonstram que alguns dos jovens têm um bom conhecimento de algumas passagens bíblicas que trazem a questão do mundo como um local de onde o jovem deve ser manter “separado”, embora tenha que conviver nele.

Também foram registrados durante a pesquisa vários relatos e mensagens que a reforçam, no contexto da internet e das redes sociais, que, por sua vez, são um “espaço do mundo”. Mas deve-se lembrar que, mesmo quando o jovem está nesses espaços, ele “deve” levar consigo marcas e símbolos de tal separação, de tal forma que essa característica também acaba por demarcar a identificação juvenil assembleiana nesses locais. Foi observado que a maior dificuldade apontada pelos nossos interlocutores é a questão de ter que renunciar aos prazeres e tentações do mundo, o que implica ter maiores dificuldades e mais desafios diante do “jovem do mundo”. Destaca-se também a noção de propósito como chave para o entendimento do esforço do jovem: o propósito é uma espécie de compromisso assumido no qual ele se coloca como sendo “separado” do mundo para “estar junto com Deus”, e para tal esforça-se no sentido de seguir uma vida guiada nesse compromisso e nas regras estabelecidas para tal. As principais “regras”, que devem ser entendidas como códigos culturais, são: não fazer sexo antes do casamento; não consumir álcool, cigarro e drogas ilícitas; ter comportamento considerado “digno” em todos os espaços sociais. Também há algumas formas de propósitos mais específicos, que se assemelham como “votos”, como fazer uma promessa para uma finalidade específica, também algo comum na prática espiritual dos jovens. Desta forma, a noção de “propósito” materializa e dá sentido concreto na questão da tensão com o mundo, uma vez que ceder às suas tentações representaria uma falha nesse compromisso.

Palavras Finais

Conclui-se o presente texto apontando para uma definição instrumental da formulação de identidade juvenil assembleiana. Assim, ela pode ser definida como uma forma peculiar de identidade, elaborada a partir da diferenciação dada na interação com outras identidades e conjunturas percebidas ou vivenciadas, e reivindicando características marcantes dos assembleianismos, especialmente o ideal de separação com o “mundo” e a prática reapropriada dos “usos e costumes” assembleianos, apoiadas em um senso de comunidade gerado a partir do sentimento de pertencimento a uma forma singular de religiosidade congregacional, conformando um *habitus* (BOURDIEU, 2011) específico. Contudo, é preciso salientar que tal definição só pode ser considerada mais profícua no contexto do assembleianismo específico estudado. Como toda identidade socialmente construída, a identidade juvenil assembleiana é elaborada na interação e a partir da diferenciação com outras formas de identidades e representações.

Uma última questão é pensar em que medida a identidade juvenil assembleiana se diferencia de outros padrões de identidades. Para tal, minha chave explicativa reside na ideia de que tal identidade se configura como um tipo de resistência, ainda que sujeita a transformações, às novas formas de identificações não estáveis, que são marcantes na contemporaneidade, descritas por Hall, fenômeno que Hervieu-Léger e Novaes identificam no campo religioso. Assim indago em que medida essa formulação se ajusta com que vimos na identidade juvenil assembleiana? Diante dos dados colhidos, parece-nos que muito pouco. Em situações muito específicas, segundo relatos, o jovem pode vir a, por exemplo, utilizar-se da estratégia de negar ou, ao menos, atenuar sua identificação com a igreja, visando a uma nova interação momentânea ou escapar de uma situação de preconceito. Mas não vimos casos em que uma outra identificação pudesse ver evocada em outro momento ou conjugada. Em suma, os jovens assembleianos pesquisados não podem ser alocados como aderentes à identidade “pós-moderna”. Ao contrário, se afirmam enquanto tal negando a duplicidade de identificação, e, em geral, a exteriorizando em todos os espaços sociais onde eles circulam, na medida do possível.

Para Hervieu-Léger, a identidade religiosa contemporânea não é herdada, mas uma construção individual “a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 64). Comparando esse quadro com o contexto da identidade juvenil assembleiana, verifica-se

muito pouco em comum. Diante dos dados colhidos, não temos elementos que permitam inferir alguma similaridade relevante. Em primeiro lugar, no contexto dos jovens da ADM, a maioria das identidades religiosas são herdadas, na medida em que nada menos que 84% dos jovens da base da amostra quantitativa afirmaram nascer em lar evangélico. Assim, ao menos no âmbito da ADM, não há sinais de crise na transmissão religiosa familiar. Tampouco foi verificada alguma característica de bricolagem nas práticas de fé no plano dos jovens assembleianos. Como visto, uma das principais marcas distintivas da igreja é a afirmação da tradição e da manutenção das doutrinas consagradas por décadas na igreja, diante da concorrência das outras denominações. Eventualmente, alguma forma de bricolagem pode vir a ocorrer em um tipo de assembleianismo autônomo, mas seria uma exceção à regra do padrão doutrinário conservador assembleiano.

Referências

- ALENCAR, Gedeon.
(2013). *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro, Novos Diálogos.
- ALVES, Maria de Fátima.
(2009). *Um/uma jovem separado/a do mundo: igreja, juventude e sexualidade na perspectiva de jovens da Assembleia de Deus em Recife* – PE. Tese apresentada à Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).
- BAUMAN, Zygmunt.
(2003). *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BOURDIEU, Pierre.
(2011). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- CORREA, Marina.
(2013). *Assembleia de Deus: ministérios, carisma e exercício de poder*. São Paulo, Fonte Editorial.
- DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna (eds).
(1994). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, Sage Publications.
- FAJARDO, Maxwell.
(2017). *“Onde a luta se travar”: uma história das Assembleias de Deus no Brasil*. Curitiba, Prismas.
- FERNANDES, Sílvia.
(2017). *Desvinculação religiosa entre os jovens é maior do que a adesão ao pentecostalismo*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/566480-a-ascensao-da-cultura-pentecostal-nas-periferias-brasileiras-e-a-influencia-dos-evangelicos-na-politica>>. Acesso em 01 de setembro de 2018.
- GANDRA, Valdinei.
(2013). *Patrimônio cultural da Assembleia de Deus: memória e identidade na criação do centro de estudos do movimento pentecostal* – CEMP. Dissertação de Mestrado apresentada a Universidade da Região de Joinville.
- GLASER, Barney; STRAUSS Anselm.
(2006). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New York, Aldine de Gruyter.
- HALL, Stuart.
(2011). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle.
(2008). *O Peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Petrópolis, Vozes.
- JACOB, Cesar et al.
(2013). *Religião e território no Brasil*: 1991/2010. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio.
- KAUFMANN, Jean-Claude.
(2013). *A entrevista compreensiva*: uma guia para pesquisa de campo. Petrópolis, Vozes / Maceió, Edufal.
- MAGALHÃES, Alexander.
(2016). *Amigo de fé*: estudo sobre religião e amizade entre jovens assembleianos na Baixada Fluminense. Tese apresentada à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
- MARIZ, Cecília.
(1994). *Coping with poverty*: Pentecostals and Christians base communities in Brazil. Philadelphia, Temple University.
- MESQUITA, Wânia; BERTOLI, Naiana.
(2014). Jovens evangélicos moradores de favelas: algumas expressões de sua sociabilidade na cidade de Campos dos Goytacazes RJ. *(Syn)Thesis*, v. 7, p. 63-74.
- MOITA LOPES, Luiz Paulo. (Org.)
(2003). *Discursos de identidades*: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família. Campinas, Mercado das Letras.
- NOVAES, Regina.
(2005). Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença? In: ABRAMO, Helena; BRANCO, Pedro. *Retratos da juventude brasileira*: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo, Fundação Perseu Abramo / Instituto Cidadania.
- SILVA, Cláudio José.
(2003). *A Doutrina dos Usos e Costumes da Assembleia de Deus*. Dissertação de Mestrado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de Goiás.
- SANTOS, Maria Goreth.
(2008). *“Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas me convêm”*: Representações sobre sexualidade entre solteiros evangélicos. Tese apresentada à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
- VERONA, Ana Paula; REGNERUS, Mark.
(2014). Pentecostalism and premarital sexual initiation in Brazil. *Revista brasileira de estudos da população*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 99-115.
- WEBER, Max.
(2000). *Economia e Sociedade*: fundamentos da Sociologia compreensiva. vol. 1. Brasília, Editora UNB.
- Recebido em**
abril de 2018
- Aprovado em**
agosto de 2018

Neocristandade ou “A César o que é de César e a Deus o que é de Deus”? O Papel Público da Religião na Opinião de Jovens Católicos na Jornada Mundial da Juventude do Rio 2013

Marcelo Ayres Camurça*

Resumo

Este artigo busca através dos dados contidos no Relatório da Pesquisa na Jornada Mundial da Juventude 2013, no Rio de Janeiro, estabelecer uma comparação entre os perfis dos jovens católicos da América Latina e “Europa Católica”, no que diz respeito à questão do papel público das religiões e do seu lugar no arranjo laico do Estado e das sociedades modernas.

Palavras-chave

Juventude. Catolicismo. Espaço Público.

Abstract

This article seeks to establish through the data contained in the World Youth Journey Research Report, 2013 in Rio de Janeiro, a comparison between the profiles of young Catholics in Latin America and in the “Catholic Europe”, regarding the question of the public role of religions and their place in the secular arrangement of the state and modern societies.

Keywords

Youth. Catholicism. Public Space.

* Marcelo Ayres é professor titular e colaborador no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); professor visitante na Universidade Estadual do Ceará (UECE) em 2018; e Bolsista de Produtividade 02 do CNPq.
E-mail: mcamurca@terra.com.br.

Introdução

A perspectiva de pensar a questão da relação das religiões com o Estado, a política e o domínio público de uma forma plural e diversificada no mundo adveio da crítica à concepção uniforme e eurocêntrica da noção de secularização empreendida por José Casanova (1994) e Talal Asad (2003). A partir dela abriu-se a alternativa para enfoques mais ampliados dessas realidades, que passaram a levar em conta contextos nacionais e civilizatórios, ritmos próprios, trajetórias particulares pelas quais a relação entre religião, modernidade e esfera pública vem se constituindo. Vários autores, a partir daí, passaram então ao esforço comparativo, a começar pelo próprio Casanova, com o cotejo entre os casos da Espanha, Polônia, Brasil e Estados Unidos (1994). Philippe Portier e Jacqueline Lagrée (2010) organizaram um compêndio, no qual diversos autores se debruçaram sobre as vias nacionais de construção do pacto da laicidade nos Estados Unidos, na França, no Canadá, em Israel, na América Latina, na China e na Índia. O próprio Portier (2011) já havia se dedicado à abordagem comparativa entre os “regimes de regulação do crer” nos países da Europa e Jean-Paul Willaime (2011) também empreendeu uma comparação entre regimes de laicidade nos países da Europa. No Brasil, a se destacar o esforço teórico de Emerson Giumbelli, quando, ao discutir os termos “secularismo” e “laicidade”, procura o entendimento dessas concepções na França, Uruguai, México e Brasil (GIUMBELLI, 2013, p. 43-68).

Nesse sentido, minha contribuição a esta grande pesquisa realizada com os participantes da Jornada Mundial da Juventude (doravante citada pela sigla JMJ) no Rio de Janeiro, em 2013, sob a coordenação dos cientistas sociais Cecília Mariz e Paulo Gracino, foi de aproveitar a presença de indivíduos provenientes de distintos lugares (a despeito de todos eles professarem a mesma religião católica), para medir a sua percepção acerca das diferentes modalidades de encaixe da religião no espaço público.

Do vasto questionário da pesquisa com 218 perguntas/assertivas e as estatísticas das respostas, selecionei aquelas que julgo dizer respeito e revelar as opiniões desses jovens católicos dos diferentes continentes do globo sobre **a questão do papel público das religiões e o seu lugar no arranjo laico do Estado e das sociedades modernas**.

A estrutura de coleta dos dados dessa pesquisa quantitativa baseou-se inicialmente em perguntas para serem respondidas no estilo “sim” e “não”, assim como designar grupos e posições a que o respondente pertence e/ou

assume. Em seguida, a maioria das questões parte de um enunciado sobre o qual o indivíduo declara se concorda (com variações), se é indiferente ou se discorda (com variações).

O resultado da pesquisa oferece inicialmente estatísticas para os seguintes grupos: total dos participantes da Jornada; total dos participantes do Brasil e total dos participantes do estrangeiro. Como desdobramento, os autores desse *survey* decidiram classificar a procedência desses jovens católicos em cinco grandes grupos: América do Sul, América do Norte, Europa (+católica), Europa (outros) e Outros.

Decidi não fazer uma comparação entre o total dos brasileiros e o total dos participantes estrangeiros, pois isto significaria, por contraste, falar de fato mais do Brasil, com um risco de não sair de certo paroquialismo diante de números tão significativos vindos de outras partes do mundo. Além disso, em outro texto (Camurça, 2015), também construído em cima dos números dessa vultosa pesquisa, já tinha feito uma comparação dos católicos brasileiros com os da Europa, tomando como base comparativa um artigo baseado em *survey* aplicado pela socióloga Danièle Hervieu-Léger (1996) para a JMJ de 1991 na Polônia. Nesse texto, segundo a autora, a postura dos jovens católicos europeus era mais “intimista” e subjetiva, e o que encontrei nas respostas dos brasileiros nas JMJ de 2013 indicava uma posição mais “programática” e alinhada com a hierarquia da Igreja.

O voltar-se para esses números muito amplos do *survey* das JMJ do Rio em 2013 estimula uma perspectiva comparativa de fôlego entre os cinco grupos continentais (América do Sul, América do Norte, Europa (+católica), Europa (outros) e Outros). Embora uma comparação entre todos esses grupos fornecesse um quadro mais complexo em termos das várias situações de relação entre religião e espaço público, decidi seccionar do conjunto apenas os dados para **a América Latina e Europa (+católica)**, por razões de economia e por ter um pouco mais de familiaridade com os estudos sobre essas regiões.

Em termos de uma interpretação sobre o recorte dos tipos “América Latina” e “Europa mais católica”, adotado pela pesquisa, teria a dizer o seguinte, baseado em uma literatura especializada: para o tipo “América Latina”, Roberto Blancarte (2011, p.182-206) afirma que esta é constituída de países com hegemonia católica e, por isso, os regimes de laicidade que nela se estabeleceram foram produto de uma “lógica de confrontação” e enfrentamento entre os postulados do liberalismo político por sobre os dogmas e valores cristalizados da instituição católica. Depois do recuo

religioso, uma situação de negociação e pacto entre Estado e Igreja perdurou. No atual momento, devido ao processo de democratização ocorrido nessas sociedades, o que resultou num maior reconhecimento da diversidade, dos direitos humanos, sexuais e reprodutivos, e ainda o despontar de um quadro de pluralidade religiosa, uma tensão entre dois projetos se coloca. Um que o autor chama de “laicidade”, voltado para a gestão democrática da diversidade, seus comportamentos e *ethos*, e outro que chama de “pluriconfessionalidade”, em que o Estado passa a estender os privilégios outrora outorgados apenas à Igreja Católica a outras religiões com igual capacidade de mobilização e organização (BLANCARTE, 2011, p. 203-205). Jean Baubérot (2015, p. 88-89) também estima uma mudança no continente, de um “nacionalismo católico”, que sustentava os Estados, para uma situação de pluralismo, em que a influência católica compete com partidos e líderes evangélicos em meio a uma situação de “clientelismo religioso”.

Para o tipo “Europa católica”, Philippe Portier (2011, p.11-12) afirma que a Europa ocidental possui distintas articulações para regular a relação entre o político e o religioso, forjadas em termos de disposições jurídicas. No caso dos países de maioria católica, criou-se um “sistema separatista” erigido sobre o fundamento de uma “dissociação institucional” com a Igreja Católica dominante. Essa relação é regida por dois princípios: o do “distanciamento do Estado” das religiões, funcionando como um árbitro neutro e regulador dessas, e o da autonomia das religiões, fixadas em condição de igualdade perante esse Estado. Em alguns países católicos europeus estabeleceu-se uma “separação flexível” com cooperação, na forma de concordatas e acordos entre religiões e Estado (PORTIER, 2011, p.15-16), principalmente com a religião que se sobressai, a católica, digo eu. Já para o historiador português Fernando Catroga (2006), a “Europa mais católica” se encontra associada aos casos de Portugal, Espanha e Itália, países católicos do sul da Europa que viveriam uma situação de “quase laicidade”, devido à influência marcante da Igreja Católica no ambiente público e estatal. Baubérot (2015, p.104), por sua vez, avalia que países como Itália e Espanha passaram de um regime confessional católico do Estado para outro separatista, em que se estabelecem acordos e concordatas entre o Estado e as religiões, porém com um peso diferenciado para o catolicismo em termos de presença social e moral na sociedade. Ari Oro (2011, p.223) também sustenta que, a despeito da separação Igreja-Estado, há uma “relação preferencial” com a Igreja Católica sustentada “em acordos bilaterais e concordatas”.

Gostaria, para concluir esta introdução, dizer que o relatório final da pesquisa, no que diz respeito a seus resultados, organizou-se por seções, que não necessariamente estou seguindo nesta minha apropriação de seus dados. Recolhi perguntas e enunciados, suas respostas, frequências e estatísticas de sessões diferentes e as reagrubei segundo meu interesse para a exposição deste texto. Mantive, contudo, para aqueles leitores que desejarem fazer a identificação das perguntas e enunciados no relatório original, o número de cada uma delas e deles.

A. Valorações diferentes entre o meio religioso e o mundo público

A.1 - Participação na sociedade ou na comunidade religiosa

1- Como se define politicamente? (pergunta 72)

América Latina: direita = 18,5%, centro-direita = 3,8% (total = 22,3%); centro 7,1%; esquerda 9,2%, centro-esquerda 5,9% (total = 15,1%); não sei = 16,5% e nenhum 30,0%

Europa: direita = 16,3%, centro-direita = 15,6% (total do campo = 31,9%); centro 13,3%; esquerda 11,9% e centro-esquerda = 3,0% (total = 14,9%); não sei = 20% e nenhum 13,3%

Constata-se uma considerável presença da direita e centro-direita como opção política desses jovens católicos, tanto na América Latina quanto na Europa católica. Mas, além disso, são muito significativos os índices de não definição dentro do espectro político (somando-se os “não sei” e “nenhum”, chega-se a um total de 46,5% para a América Latina e 33,3% para a Europa), superando as definições de esquerda, centro e direita, e indicando nesse segmento um afastamento dos valores da política. Parece que essas declarações acompanham o descenso da esquerda e social democracia e conquista do poder pela direita em governos da América Latina (VELASCO; CRUZ; KAYSEL; CODAS, 2015) e Europa (MUIS; IMERZEEL, 2017); assim como o crescente absenteísmo da política partidária, também notado nesses países.

A.2 - Participação em grupos da Igreja Católica? (pergunta 48)

América Latina 71,2% (sim) e 27,4% (não). Europa 40% (sim) e 59,9% (não)

Interessante que na América Latina verifica-se uma participação muito consistente de grupos organizados dentro da Igreja Católica, ao passo que na Europa observa-se o contrário, uma maioria que não está perfilhada a esses agrupamentos dentro da Igreja. Esses dados apontam para a tendência já sublinhada nos estudos de Hervieu-Léger (2003, p. 292) sobre o estilo individualizado e subjetivo de prática religiosa na Europa, incluso no Catolicismo. Essa autora detecta uma mudança na forma de adesão à Igreja por parte dos católicos mais jovens, na direção do abandono das formas normativas de adesão em detrimento de um “sentido pessoal de pertença”. Tal dinâmica deriva de uma autonomização relativa desse católico em relação à estrutura eclesial (HERVIEU-LÉGER, 2003, pp. 296-297).

No que diz respeito a uma interpretação desse expressivo número de adesões a grupos organizados dentro da Igreja Católica na América Latina, considero que para essa realidade estabelece-se uma relação *orgânica* entre movimentos juvenis organizados com a hierarquia e o clero numa integração que visa a um projeto comum, já chamado de “reconquista” da influência católica na sociedade modernizada. (CARRANZA, 2011).

Nesses grupos juvenis observa-se uma postura de marcar presença no meio moderno e laico no sentido de convertê-lo. Grupos carismáticos promovem um processo de porosidade de suas práticas religiosas com estilos e *ethos* da vida laica contemporânea, uma forma moderna envolvendo um conteúdo conservador de oposição aos costumes mundanos, como sexo antes do casamento, uso de preservativos e práticas homoafetivas. Da mesma forma, grupos jovens tradicionalistas não carismáticos, como a *Opus Dei*, visam espalhar a mensagem do Cristo para o ambiente “anticristão” da sociedade secular (BRUM PEREIRA, 2014, pp. 07-08).

Por outro lado, irá aparecer uma grande frequência de declarações desses jovens católicos sugerindo um afastamento do meio secular. Para tal, vale a pena fazer uma associação com a pesquisa de Fernandes (1993, p.11-17) sobre a baixa participação civil dos evangélicos do Rio de Janeiro em associações e partidos políticos, ao passo que sua participação nas comunidades de culto atinge 84% de frequência (ou seja, a sociabilidade dentro da igreja aumenta na razão inversa daquela no meio laico e político (FERNANDES, 1993, p.14).

A.3 - Grupos dos quais participam (pergunta 49)

América Latina: Grupos de jovens = 13,4%, RCC = 13,0%, Pastoral = 10%, Neocatecumenato = 4,1%, *Regnum Christi* 1,6%, *Opus Dei* = 1,4%, Agostinianos = 0,6%, Shalom = 1,4%, Salesianos = 1,4%, Outros = 50,3%

Europa: Grupos de jovens = 5,6%, RCC = 5,6%, Pastoral = 1,9%, Neocatecumenato = 22,2%, *Regnum Christi* 1,9%, *Opus Dei* = 3,7%, Agostinianos = 5,6%, Outros=39,3%

Importante frisar, no que diz respeito ao aspecto organizativo, que sobressaem numa faixa de 50,3% para a América Latina e 39,9% para a Europa grupos não identificados e disseminados no tecido da Igreja Católica. Dos que são identificados, nota-se uma prevalência daqueles com perfil mais conservador (RCC, Neocatecumenato, *Regnum Christi* e *Opus Dei*), superando com boa vantagem os ditos progressistas (Pastoral). Há, sem dúvida, uma correlação da pertença a esses grupos com as declarações anteriores acerca de um posicionamento no espectro político. Mas chama também atenção o percentual considerável de “grupos jovens” genéricos, que, somados ao número expressivo dos “outros”, pode indicar uma ligação mais pessoal, familiar, cultural e ritual à Igreja, e não doutrinária como aquela dos grupos mais definidos. Isto poderá explicar a flutuação em termos de previsibilidade, nas opiniões dadas às questões da pesquisa.

Para me auxiliar no reconhecimento e tipificação dos grupos presentes à JMJ 2013, no caso da América Latina, recorro a uma tipologia estabelecida por Flavio Sofiati (2014, p.59-82). Esse autor, visando encontrar “elementos para a constituição de uma sociologia da juventude católica no Brasil” atual, baseou-se em outra tipologia realizada por Michael Löwy (2000) sobre as “tendências” dos agrupamentos mais representativos da Igreja Católica. Segundo essa tipologia, esses grupos estariam divididos em “modernizadores conservadores”, representados na Renovação Carismática Católica (RCC), “tradicionalistas” (*Opus Dei*, TFP, Arautos do Evangelho), “radicais” da Teologia da Libertação (TL) e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) junto com as Pastorais Sociais e, por fim, “reformistas” (salesianos e maristas) (SOFIATI, 2014, pp. 60-62).

Se aplicarmos essa tipologia aos grupos que apareceram nas declarações dos jovens católicos da América Latina presentes à Jornada (descontados os 50,3% de grupos não identificados), temos em destaque os grupos carismáticos, classificados por Sofiati como “modernizadores

conservadores” com 14,4% (Renovação Carismática 13,% + Shalom 1,4%,) superando os “tradicionalistas” com 7,1% (Neocatecumenato 4,1% + *Opus Dei* 1,4% + *Regnum Christi* 1,6%,) Além disso, se somarmos os “modernizadores conservadores” com os “tradicionalistas”, chegaremos a um total de 21,5%, que indica um perfil conservador muito consolidado como corrente de opinião. Em seguida, aparecem os “Grupos de jovens” com expressivos 13,4%, difíceis de precisar em termos de posição doutrinária, aproximando-se da visão dos jovens dispersos nas paróquias. E se somarmos estes aos 27,4% que declararam não possuir pertencimento grupal, afora sua condição de fiel à Igreja Católica, poderemos entender a flexibilidade no conjunto das respostas da América Latina em posições de desengajamento a um alinhamento com a hierarquia eclesial. Temos ainda os índices de 10% representando as Pastorais, classificados como “radicais” por Sofiati e, por fim, os “reformistas”, Agostinianos 0,6% e os Salesianos com 1,4% perfazendo um total de apenas 2%. Esses três últimos, soma de “radicais” e “reformistas” (12%), apontam para a existência de concepções ditas progressistas, mas numa condição minoritária.

Aplicando a mesma tipologia de Sofiati ao caso europeu, encontra-se da mesma forma que na América Latina um percentual avultado de grupos não designados: 39,3%, embora, quanto aos “Grupos de jovens” genéricos, estes sejam de apenas 5,6%. Esses indicadores, da mesma forma que na América Latina, poderão sugerir nas respostas ao questionário da pesquisa as flutuações em relação a uma posição mais definida e alinhada à oficial da Igreja. Porém, numa proporção ainda maior do que na América Latina, aparece com destaque a realidade de grupos mais orgânicos e adesos à hierarquia, o que transparece nas declarações de pertença aos “tradicionalistas” com um percentual de 27%, produto da soma dos jovens aderentes ao Neocatecumenato com 22,2% mais os da *Opus Dei* com 3,5%, os da *Regnum Christi* com 1,9%. Os “modernizadores conservadores” carismáticos ficam com apenas 5,6%, na mesma proporção dos “reformistas”, salesianos com 5,6%, restando uma ínfima declaração para as Pastorais: 1,9%. Nessa porção católica da Europa, intuo que, por força do catolicismo tradicional na Itália, Polônia e países ibéricos, se nota uma presença organizada predominantemente conservadora de 32,6% (soma de tradicionalistas 27% + 5,6% dos carismáticos) diante de uma quase inexistência do chamado catolicismo social (que teve tanta pujança em países como a França e Alemanha) com 1,9%, aqui ainda representado na faceta “reformista” dos salesianos com 5,6%.

B. Confiança nas Instituições Públicas

B.1 - Confiança no Governo (pergunta 88)

América Latina: Totalmente = 2,9%, confio = 25,2 % (total = 28,1%), indiferente = 10,2%, não confio = 46,2%, maneira nenhuma = 15,0% (total= 61,2%) NR=0,5

Europa: Totalmente = 3,0%, confio = 26,7% (total = 29,7%), indiferente = 25,2%, não confio = 34,8%, maneira nenhuma = 10,4% (total = 45,2%%)

B2- Confiança nos Partidos Políticos (pergunta 94)

América Latina: Totalmente = 2,7%, confio = 15,0% (total = 17,7%), indiferente = 11,0%, não confio = 52,0%, maneira nenhuma = 18,3% (total = 70,3%) NR=1,0%

Europa: Totalmente = 2,2%, confio = 16,3% (total = 18,5%), indiferente = 35,6%, não confio = 31,1%, maneira nenhuma =14,1% (total = 45,2%), NR = 0,7

B3 – Confiança na Igreja (pergunta 90)

América Latina: Totalmente = 72,2%, confio = 24,6% (total = 96,8%), indiferente = 0,8%, não confio = 1,1%, maneira nenhuma = 0,7% (total = 1,8%)

Europa: Totalmente = 67,4%, confio= 29,6% (total = 97%), indiferente= 3,0%, não confio = 0%, maneira nenhuma = 0% (total = 0%)

Destaca-se nas respostas o alto nível de rejeição às instituições do Estado moderno e da chamada democracia representativa – “governo e “partidos políticos”. Essa desconfiança atinge proporções muito altas na América Latina, 61,2% e 70,3%, e na Europa também níveis bastante consistentes, 45,2% e 45,2%. Em ambos os casos os percentuais parecem sugerir, na chamada crise da modernidade, o fenômeno que Dubet (2002) chamou de “declínio das instituições” modernas. Na proporção inversa, os indicadores de confiança para com a instituição Igreja Católica alcançam níveis quase totais de 96,8% para a América Latina e 97% para a Europa. Essa imensa credibilidade de uma instituição que abriga no seu seio, dentro de seu estilo milenar de *circundata varietate* (1986:28-31), uma grande gama de grupos de juventude de matizes diferentes e também de jovens avulsos ou participantes de suas paróquias locais era previsível. A variação, contudo, vai ocorrer

na forma como esses grupos e indivíduos se posicionam dentro do grande guarda-chuva que os abriga a todos, de uma maior autonomia individual, passando por um alinhamento orgânico, até uma falta de reflexividade e naturalização de sua pertença. Em minha opinião, a constância ou variação das respostas dos jovens católicos na JMJ, vai oscilar de acordo com a condição e posição que ocupam dentro da instituição.

C. Concepções de laicidade e do papel público da religião

C.1 - Religião e Política

C.1.1 - Governos devem manter financeiramente as religiões (questão 203)

América Latina: Concordo = 9,9%; concordo parcialmente = 27,1% (total = 37%), indiferente = 8,5%, discordo parcialmente = 32,4%, discordo totalmente = 20,8% (total = 53,2%), NR=1,1%

Europa: Concordo = 9,6%, concordo parcialmente = 29,6% (total = 39,2%), indiferente = 20,7%, discordo parcialmente = 30,4%, discordo totalmente = 9,6% (total = 40%)

C.1.2 - Governos devem manter financeiramente a Igreja Católica (questão 205)

América Latina: Concordo = 12,0%, concordo parcialmente = 25,7% (total = 37,7%), indiferente = 7,6%, discordo parcialmente = 32,6%, discordo totalmente = 21,1% (total = 53,7%) NR = 1,0%

Europa: Concordo = 13,3%, concordo parcialmente = 30,4% (total = 43,7%), indiferente = 17,8%, discordo parcialmente = 28,1%, discordo totalmente = 10,4% (total = 38,5%)

Interessante a posição expressa nas declarações de concordância e discordância, principalmente no que tange à América Latina, de rejeição ao financiamento governamental às religiões, 53,2%, e particularmente à Igreja Católica, 53,7%. Essas declarações inesperadamente discrepam da realidade da América Latina, onde historicamente a religião católica foi favorecida pelos governos como religião oficial, em seguida privilegiada em concordatas e acordos. Nesses países, afora momentos fugazes em que um liberalismo positivista imperante confiscou bens eclesiais, estabeleceu registro civil de nascimentos e casamentos e secularizou cemitérios, o

estabelecimento de suas oligarquias no poder selou pactos com a Igreja Católica, em que esta aparecia como legitimadora da ordem moral do regime. Concordatas foram firmadas no Peru, em 1875, na Colômbia, em 1887, na Bolívia, em 1925. No Brasil, no governo Vargas, e na Argentina, na década de 1930, pactuaram-se “concordatas morais”, em que o catolicismo como uma das “tradições nacionais” funcionava como base ideológica desses regimes (BLANCARTE, 2011, pp.201-202).

Mesmo na atualidade, ainda se firmam protocolos, como o que foi realizado entre o Vaticano e o Brasil na forma de Concordata em 2008, assegurando à Igreja garantias fiscais, proteção de lugares de culto e do patrimônio histórico cultural dos seus bens, além da destinação de espaços públicos para atos religiosos católicos, oferta de capelanias para sacerdotes católicos em hospitais e presídios, ensino religioso em escolas públicas e efeitos civis do casamento religioso (RANQUETAT JR., 2010, p. 176). No que tange à Argentina, o artigo 2º de sua Constituição estabelece que o governo federal deva sustentar o culto católico (ESQUIVEL, 2010, p.153). E apesar das transformações operadas na Constituição de 1994 quanto à autonomia do governo em relação ao catolicismo, ainda seguem existindo dispositivos legais que asseguram à Igreja um “caráter público”, ao passo que as demais religiões possuem um “caráter privado” (ESQUIVEL, 2010, p.156). Autoridades eclesiásticas recebem uma prebenda governamental, têm ajuda de custo para passagens e até passaportes diplomáticos (ESQUIVEL 2010, pp.155-56).

Para esse inopinado descompasso entre declarações autonomistas e situações de fato de concessões e privilégio, apresentam-se duas conjecturas: uma primeira de que o peso das respostas do expressivo segmento dos jovens católicos não pertencentes a grupos declaradamente conservadores tenha influído no resultado, e uma segunda, que considera que as respostas possam ser provenientes também dos grupos religiosamente conservadores declarados, pois entre suas concepções pode estar aquela de separar religião e “mundo”, lugar do pecado e iniquidade. Desta forma, podem pensar que a Igreja não deve pactuar com essas esferas, sob pena de se contaminar com sua malignidade.

Ao contrário, também impressiona, para o caso da Europa, região promotora das transformações sociais na direção da modernidade e secularização, a flagrante resistência à autonomia do Estado em relação às religiões: no caso do financiamento estatal, as religiões em geral, 40% discordam; no entanto, um quase igual número de 39% concordam, e no

caso de financiamento, a Igreja Católica, a maioria concorda: 43%. Como interpretação do fenômeno, a explicação pode estar na marca católica dessa porção da Europa, dos países Itália, Espanha e Portugal, já classificados por Catroga (2006) como vivendo uma “quase laicidade”. Na Itália e Espanha, países onde a Igreja Católica exercia sozinha o controle do ensino público, das subvenções estatais e o direito de elaboração de legislação civil, na atualidade essas concessões são estendidas às demais confissões religiosas (PORTIER, 2011, p.18). Também na Alemanha, o poder público financia instituições religiosas e as tem como parceiras em iniciativas de atividades sociais do seu Estado-providência (PORTIER, 2011, p.16-18).

C.1.3 - Políticos religiosos são mais honestos que os não religiosos (questão 146)

América Latina: Concordo = 9,9%, concordo parcialmente = 25,3% (total = 35,2%), indiferente = 10,3%, discordo parcialmente = 32,4%, discordo totalmente = 21,0% (total = 53,4%), NR = 1,0%

Europa: Concordo = 9,6%, concordo parcialmente = 17,8% (total = 27,4%), indiferente = 24,4%, discordo parcialmente = 28,9%, discordo totalmente = 17,8% (total = 53,3%), NR = 1,5%

C.1.4 - Políticos católicos são mais honestos que os não católicos (questão 148)

América Latina: Concordo = 8,4%, concordo parcialmente = 25,3% (total = 33,7%), indiferente = 10,3%, discordo parcialmente = 30,1%, discordo totalmente = 17,5% (total = 47,6%), NR = 0,5%

Europa: Concordo = 11,1%, concordo parcialmente = 20,7% (total = 32,8%), indiferente = 19,3%, discordo parcialmente = 25,9%, discordo totalmente = 20,0% (total = 45,9%), NR = 3,0%

C.1.5 - Votaria em candidato por sua orientação religiosa (questão 150)

América Latina: Concordo = 15,1%, concordo parcialmente = 25,3% (total = 40,4%), indiferente = 8,3%, discordo parcialmente = 25,0%, discordo totalmente = 25,7% (total = 50,7%), NR = 0,5%

Europa: Concordo = 10,4%, concordo parcialmente = 28,1% (total = 38,5%), indiferente = 21,5%, discordo parcialmente = 22,2%, discordo totalmente = 17,8% (total = 28,1%), NR = 3,0%

Interessante o resultado das respostas que relativizam o valor do componente religioso no campo da ética política. Tanto na América Latina quanto na Europa católica, os jovens católicos discordam que um político religioso seja mais honesto que um não religioso, e pasmem! que um político católico seja mais honesto que um não católico. O grau de discordância no primeiro caso é de 53,4% para América Latina e de 53,3% para a Europa, e no segundo, em que o fato de ser católico não distingue sua honestidade, de 47,6% para a América Latina e 45,9% para a Europa católica. Apenas no quesito que pergunta se o voto em um candidato religioso deva ser privilegiado, a América Latina mantém uma discordância de 50,7% em relação a 40,4% de concordância, mas, na Europa, o peso da religião induz ao voto desses jovens em 38,5% contra 28,1%. Neste caso, pode-se especular que a presença mais consistente de grupos de juventude tradicionalistas/conservadores nessa parte católica do velho continente, como apontado – em que pese seu também grande número de jovens católicos não aderentes a grupos – tenha feito a balança pesar, neste caso, para o fator religião como critério de voto.

Num momento em que os grupos organizados e a hierarquia da Igreja Católica pregam uma maior intervenção na esfera pública justamente invocando valores religiosos, a que alguns autores chamaram de busca por uma “Neocristandade” (URQHART, 2002; CARRANZA, 2011), inclusive com a consigna “Católico vota em católico”, alardeada pela Renovação Carismática no Brasil e América Latina (MARIANO, 2011, p. 249), soa estranho que uma maioria de respostas não sancione e até desconfie da dimensão religiosa/católica como critério moral de posicionamento público e político (ainda que, com um grau de adesão não desprezível entre 35% e 40%). Talvez o peso considerável daqueles avulsos sem pertença a grupos organizados assim como dos grupos não identificados tenha contrabalançado o resultado de opinião desses jovens, supostamente previsível como conservadora e menos laica. Outra hipótese a essa contradição de uma opinião supostamente laica em meio religioso conservador definido (descontando-se o que pode ser contrabalançado pelos indefinidos e não agrupados, como afirmei) seria a de que o meio político é contaminador e que sempre é melhor se apartar das coisas do “mundo”. Logo, mesmo religiosos e católicos que porventura se envolvam com o meio político também esses se maculam, não sendo considerados honestos nem de confiança.

D. Influência da religião na esfera pública (ciência, escola, justiça)

D.1 - “Sempre que ciência e religião entram em conflito, a religião tem razão” (questão 132)

América Latina: Concordo = 22,2%, concordo parcialmente = 42,7% (total = 64,9%), indiferente = 5,7%, discordo parcialmente = 22,2%, discordo totalmente = 6,9% (total = 29,1%), NR = 0,3%

Europa: Concordo = 17%, concordo parcialmente = 34,8% (total = 51,8%), indiferente = 13,3%, discordo parcialmente = 28,1%, discordo totalmente = 5,2% (total = 33,3%), NR = 1,5%

O resultado dessas declarações aponta para a ideia de que o valor moral da religião prevalece sobre os conceitos científicos, 64,9% para a América Latina e 51,8% para a Europa católica. Esses índices percentuais coincidem com as recentes posições tomadas pela Igreja em relação às pesquisas em células-tronco e mesmo no caso do aborto, muitas vezes em tensão e desacordo com a comunidade científica e parcela da opinião pública. Enzo Pace (2012) afirma que na Europa, historicamente influenciada pelo catolicismo (Espanha, Itália, Irlanda, Bélgica Polônia, Portugal estendendo-se à França), a Igreja Católica tenta manter um protagonismo nas questões da “bioética” (compreendida como procriação assistida, eutanásia, pesquisa em células estaminais para investigar doenças neurológicas), intervindo diretamente na esfera pública. Para tal, ela invoca a doutrina da *potestas indirecta* (poder indireto), que lhe assegura o direito de intervir sobre a sociedade secular toda vez em que a “ordem natural” estiver ameaçada por pecado grave. Essa situação ela, a Igreja, julga acontecer, quando se atinge o paroxismo no “individualismo e relativismo ético” produtos da autonomia moderna, caindo-se, então, numa “manipulação da vida humana”. Coloca-se assim como guardião do “código da vida” (PACE, 2012, pp.30-44).

D.2 - “Os valores religiosos devem interferir nas decisões da justiça” (pergunta 144)

América Latina: Concordo = 23,2%, concordo parcialmente = 38,6% (total = 61,8%), indiferente = 7,0%, discordo parcialmente = 20,6%, discordo totalmente = 10,2% (total = 30,8%), NR = 0,4%

Europa: Concordo = 10,4%, concordo parcialmente = 28,9% (total = 59,8%), indiferente = 22,2%, discordo parcialmente = 26,7%, discordo totalmente = 11,9% (total = 38,6%), NR = 0,7%

Nessas declarações de princípios, com percentuais de 61% na América Latina e 59% na Europa católica, nesse segmento de jovens católicos, prevalece a mesma posição geral da Igreja, ou seja, o religioso é um valor moral para aplicação da justiça, mesmo no caso da justiça laica, processual e técnica. No caso da América Latina, em países de cultura pública impregnada secularmente de valores católicos, como o Brasil, o estudo de Ranquetat Júnior (2012, p. 62) apresenta no plenário da Suprema Corte a preeminência do crucifixo colocado acima dos demais símbolos cívicos para mostrar “justiça divina [como] superior à dos homens”. Na opinião de altos magistrados, a imagem do crucificado funcionaria como um recurso “mnemônico” para lembrar ao “juiz que ele tem que ser justo (...) e não cometa o mesmo erro que ali foi cometido”.

Para o caso das Europa católica, Enzo Pace (2012, p. 43) resume assim as pretensões morais da Igreja por sobre as instâncias jurídicas laicas: “a Igreja Católica se credencia como autoridade que custodia uma verdade pública: mestra indiscutível da ética, fundada sobre uma teologia que não pode ser posta em dúvida e que as leis do Estado devem obrigatoriamente refletir”.

D.3 - “Todas as religiões devem ser ensinadas nas escolas públicas” (questão 136)

América Latina: Concordo = 25,9%, concordo parcialmente = 28,4% (total = 54,3%), indiferente = 5,7%, discordo parcialmente = 23,8%, discordo totalmente = 15,8% (total = 39,6%), NR = 0,4%

Europa: Concordo = 20,7%, concordo parcialmente = 27,4% (total = 48,1%), indiferente = 19,3%, discordo parcialmente = 22,2%, discordo totalmente = 10,4% (total = 32,6%)

D.4 - “Somente minha religião deve ser ensinada nas escolas públicas” (questão 138)

América Latina: Concordo = 9,1%, concordo parcialmente = 15,7% (total = 24,8%), indiferente = 6,4%, discordo parcialmente = 40,3%, discordo totalmente = 28,3% (total = 69,9%), NR = 0,3%

Europa: Concordo = 8,9%, concordo parcialmente = 11,9% (total = 20,8%), indiferente = 20%, discordo parcialmente = 29,6%, discordo totalmente = 28,9% (total = 58,5%), NR = 0,7%

D.5 - “Religião não deve ser ensinada em escola pública” (questão 140)

América Latina: Concordo = 12,6%, concordo parcialmente = 14,4% (total = 27%), indiferente = 7,3%, discordo parcialmente = 33,6%, discordo totalmente = 31,7% (total = 65,3%), NR = 0,4%

Europa: Concordo = 6,7%, concordo parcialmente = 11,9 (total = 18,6%), indiferente = 12,6%, discordo parcialmente = 30,4%, discordo totalmente = 38,5% (total = 68,9%), NR = 0,7%

De uma forma geral, as respostas convergem para a importância do fato religioso como um tema da formação educacional. Na América Latina, 65,3% e na Europa, 68,9% são favoráveis ao tema da religião figurar na grade escolar. Da mesma forma, em ambos os continentes, os jovens católicos surpreendentemente concordam com um ensino abrangente e inter-religioso, na América Latina, 54,3%, e na Europa católica, 48,1%, e rejeitam o ensino confessional, mesmo que este seja o do catolicismo, na América Latina, 69,9% e na Europa católica, 58,5%.

Em ambos os casos, me parece que o espírito de uma laicidade restritiva, que rejeita a presença da religião na esfera da formação escolar, não prospera. Por outro lado, mesmo na Europa católica, o que prevaleceu foi algo na direção da formulação de Debray para a França como o “Ensino do religioso”, enquanto fato cultural, simbólico. Da mesma maneira, uma postura de colaboração igrejas-Estado no campo educacional já existe há anos, como na Alemanha, onde as religiões organizam nas escolas públicas, em caráter de matéria regular, a disciplina de estudo da religião (PORTIER, 2011, p.16).

O que chama atenção para a América Latina, onde iniciativas da hierarquia da Igreja Católica na proposição de um ensino religioso confessional foram à tónica no Brasil (GIUMBELLI, 2004) e na Argentina, onde o Estado financia a rede de ensino católica dando-lhe liberdade para traçar seu projeto educativo (ESQUIVEL, 2010, pp.158-59), encontrarmos com prevalência, mesmo em grupos declaradamente conservadores e proselitistas, uma maioria de declarações na direção de um ensino inter-religioso e não confessional.

Conclusão

Como método de análise das questões selecionadas em função da orientação temática e teórica que escolhi – o papel da religião no espaço público – optei por fazer um cruzamento do conteúdo das opiniões (majoritárias e minoritárias) com a literatura especializada sobre o tema.

Primeiramente, examinei as frequências das respostas e as tendências que elas sugeriam, para, em seguida, consultar na literatura acadêmica voltada para a questão o que ela confirmava, refutava, problematizava nesses indicadores.

A resultante disso foi uma apreciação genérica por aproximação e especulativa da questão. Reconheço que, no momento da Jornada Mundial da Juventude do Rio em 2013, uma pesquisa qualitativa, munida de entrevistas, grupos focais poderia ter sido realizada para checar em pormenor as respostas oferecidas ao *survey* pelos participantes. No entanto, as análises resultantes desse texto, ainda que com esses limites, poderão ser mais uma contribuição, a partir de um universo juvenil e católico, para ser cotejada a outras similares e avançarem no conjunto o estado da arte da questão do papel da religião no espaço público dentro de uma perspectiva comparada em distintos espaços das sociedades modernas.

Do que pude apreender, grosso modo, para uma análise geral das opiniões dos jovens católicos da Jornada Mundial da Juventude, suas respostas indicam uma similitude entre os perfis da América Latina e os da “Europa mais católica”; ainda que, às vezes, com ênfases distintas. Sobre o papel público da religião, em ambos os segmentos, verifica-se uma atitude pendular: ora um desejo de influenciar a sociedade e o Estado, através dos valores cristãos, num modelo de Neocristandade; ora um afastamento do sagrado mais sublime de sua fé da contaminação do “mundo”, segundo a fórmula cristã: “Dai a César o que é de César, dai a Deus o que é de Deus”!

Referências

- ASAD, Talal.
(2003). *Formations of the secular*. Stanford, Stanford University Press.
- CASANOVA, José.
(1994). *Public religions in a modern world*. Chicago, University Chicago Press.
- BAUBÉROT,
(2015). Jean. *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF.
- BLANCARTE, Roberto.
(2011). América Latina: entre pluri-confessionalidade y laicidad. *Civitas*, v.11, n. 2, p. 182-206.
- BRUM PEREIRA, Asher Grochowalski.
(2014). *Opus Dei na Jornada Mundial da Juventude*: disputas acerca do que ser católico. Disponível em: <http://www.anaesda29rba.org/#!/gt70/c1yrj>. Acesso em 10 de outubro de 2014.
- CAMURÇA, Marcelo.
(2015). Autonomia ou identificação orgânica entre a juventude católica e a instituição Igreja? Uma comparação entre estudos sobre as juventudes católicas no Brasil e na França. In: Péricles Andrade (Org.); *Polifonia do Sagrado*: pesquisas em Ciências da Religião no Brasil. São Cristovão, Editora da UFS. p. 15-29.
- CARRANZA, Brenda.
(2011). *Catolicismo Midiático*. São Paulo, Idéias & Letras.
- CATROGA, Fernando.
(2006). *Entre deuses e césores*: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica. Coimbra, Almedina.
- DUBET, François.
(2002). *Le déclin de l'institution*. Paris, Éditions du Seuil.
- ESQUIVEL, Juan.
(2010). Notas sobre la laicidad em Argentina. *Debates do NER*, ano 11, n.18, p.149-171.
- FERNANDES, Rubem César.
(1993). *Governo das Almas*: as denominações evangélicas no Grande Rio. Rio de Janeiro, ISER. (mimeo).
- GIUMBELLI, Emerson.
(2004). Religião, estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 47-52.
- GIUMBELLI, Emerson.
(2013). Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: Verónica Giménez Béliveau; Emerson Giumbelli (Orgs.). *Religión, Cultura e política en las Sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires, Biblos. p. 43-68.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle.
(2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, Fayard.
- (1996). Catolicismo: el desafío de memória. *Sociedad y Religión*, n.14/15, p.09-28.
- LÖWY, Michael.
(2000). *A guerra dos deuses*: religião e política na América Latina. Petrópolis, Vozes.
- LUBAC, Henri de.
(1986). Circundata Varietate. *Comunicações do ISER*, nº 22, p.28-31.
- MUIS, Jasper; IMMERZEEL, Tim.
(2017). Causes and consequences of the rise of populist radical right parties and movements in Europe. *Current Sociology* 65 (6), p. 22-39.
- ORO, Ari Pedro.
(2011). A laicidade no Brasil e no Ocidente. *Civitas*, v.11, n. 2, p.221-237.
- PACE, Enzo.
(2012). "A Igreja Católica na Itália como ator ético no espaço público europeu diante da bioética". In: ORO, Ari et al. *A Religião no Espaço Público*: atores e objetos. São Paulo, Terceiro Nome. p.29-44.
- ORO, Ari Pedro.
(2011). A laicidade no Brasil e no Ocidente. *Civitas*, v.11, n. 2, p.221-237.

PORTIER, Philippe; LAGRÉE, Jacqueline.

(2010). *La modernité contre la religion?* Pour une nouvelle approche de la laïcité. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

PORTIER, Philippe

(2011). A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. *Religião & Sociedade*, v. 31, n. 2. p. 11-28.

RANQUETAT JR., César Alberto.

(2010). O Acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, Religião e Política em debate. *Debates do NER*, nº 18. p. 173-191.

RANQUETAT JR., César Alberto.

(2012). A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação. In: Ari Oro; Carlos Alberto Steil; Roberto Cipriani; e Emerson Guimbelli (Orgs.); *A Religião no Espaço Público: atores e objetos*. São Paulo, Terceiro Nome. p. 61-79.

SOFIATI, Flávio Munhoz.

(2014). Renovação carismática e Teologia da Libertação: elementos para uma sociologia da juventude católica. In: Emerson José Sena Silveira; e Flávio Munhoz Sofiati (Orgs.); *Novas Leituras do Campo Religioso Brasileiro*. São Paulo, Idéias & Letras. p.59-82.

WILLAIME, Jean-Paul.

(2011). *Les évolutions en Europe vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. In: Symposium International sur l'interculturalisme – Dialogue Québec-Europe, Montreal. p.02-28..

URQUART, Gordon.

(2002). *A armada do Papa: os segredos e o poder das novas seitas da Igreja Católica*. São Paulo, Record.

VELASCO E CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo.

(2015). *Direita volver!* O retorno da direita e o ciclo político brasileiro. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

Recebido em

abril de 2018

Aprovado em

setembro de 2018

Confiança Institucional e Opinião Pública entre jovens religiosos na cidade do Rio de Janeiro

Paulo Gracino Junior*

Janine Targino**

Gabriel Rezende***

Resumo

Este artigo mapeia a influência das instituições religiosas na opinião pública de seus fiéis, especificamente jovens, notadamente no que diz respeito às atitudes diante das demandas por reconhecimento da diversidade religiosa, de gênero e comportamento sexual. Subsidiariamente, tendo como ponto de partida os achados de outras pesquisas, avaliaremos o engajamento político e a influência da “pauta moral” como componente do voto desse segmento. A coleta de material se deu em eventos religiosos de massa ocorridos na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 2013 e 2016, mais especificamente, a Jornada Mundial da Juventude (católica), Marcha para Jesus (evangélica de maioria pentecostal), Caminhada por Liberdades Religiosas (ecumênica), utilizando-se como instrumento de coleta a técnica de *survey*; em uma segunda etapa, selecionamos alguns grupos de jovens para a realização de Grupos Focais, nos quais as questões mais pertinentes do *survey* puderam ser aprofundadas. A principal conclusão apresentada neste artigo é que o grupo evangélico, quando comparado aos demais aqui analisados, apresenta um contraste mais pronunciado entre sua opinião pública e os “temas controversos”, menor tolerância à diversidade religiosa, maior desconfiança com relação às instituições públicas e maior confiança na instituição religiosa.

Palavras-chave

Jovens religiosos. Confiança institucional. Instituições religiosas.

* Paulo Gracino Junior é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) da Universidade Cândido Mendes (UCAM). E-mail: paulogracino@iuperj.br.

** Janine Targino é professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) da Universidade Cândido Mendes (UCAM). E-mail: janine.targino.silva@gmail.com.

*** Gabriel Rezende é mestre em Sociologia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) da Universidade Cândido Mendes (UCAM).

Abstract

This article maps out the influence of religious institutions on the public opinion of their believers, specifically young people, notably regarding the reactions when facing the demands of recognizing religious, gender and sexual behavior diversity. Secondly, starting from the finds in other researchers, we will analyze the political engagement and the influence of the "moral agenda" as a voting component of this segment. The material was collected in religious mass events that took place in the city of Rio de Janeiro between the years of 2013 and 2016, more specifically, the World Youth Day (Catholic), the March for Jesus (Evangelical - mostly Pentecostal), Walk for Religious Freedom (Ecumenical), using the survey technique as a collection tool. In a second phase, we selected a few groups of young people for the Focus Groups, in which the more pertinent issues in the survey were discussed further. The main conclusion presented in this article is that the evangelical group, when compared to the others analyzed here, shows a stronger contrast between their public opinions and the "controversial themes", less tolerance towards religious diversity, more distrust in the public institutions and more trust in the religious institution.

Keywords

Religious young people. Institutional trust. Religious institutions.

Introdução

Este artigo mapeia a influência das instituições religiosas na opinião pública de seus fiéis, especificamente jovens, notadamente no que diz respeito às atitudes diante das demandas por reconhecimento da diversidade religiosa, de gênero e comportamento sexual. Neste sentido, a análise proposta se beneficiará, em grande medida, dos dados da pesquisa *As novas configurações da religião no século XXI: um inventário sobre jovens participantes em megaeventos religiosos*, cujo foco metodológico foi o levantamento de dados a partir de *survey's* realizados em três eventos religiosos de massa ocorridos na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 2013 e 2016¹.

¹ Como ressaltamos, a coleta dos dados quantitativos teve como lugares privilegiados alguns eventos religiosos que aconteceram na cidade do Rio de Janeiro nos anos de 2013 e 2016, a exemplo da Jornada Mundial da Juventude (católica, julho de 2013), Marcha Para Jesus (evangélica, maio de 2014) e da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa (2016), tendo como público-alvo jovens entre 15 e 30 anos. No caso da JMJ subdividimos o universo – tendo em vista os dados disponibilizados pela organização da JMJ até o dia 23 de julho de 2013 – entre os brasileiros e os demais agrupamentos mais representativos do ponto de vista do número de inscritos: Brasil (424 questionários, 44% do universo da amostra), América Latina (291 questionários, 30% do universo da amostra), Europa (172 questionários, 18% do universo da

Subsidiariamente, com auxílio de trabalhos qualitativos e da literatura, analisaremos os dados que emergiram dessa pesquisa dentro do contexto do avanço do conservadorismo.

O primeiro desses eventos trata-se da Jornada Mundial da Juventude, a qual foi criada pelo Papa João Paulo II em 1985 e, desde então, tem reunido milhões de jovens católicos de todo o mundo com intervalos que oscilam entre dois e três anos. O segundo evento é a Marcha para Jesus, criada em 1987 e de caráter evangélico interdenominacional, embora prevaleça a maioria pentecostal. Esse evento ocorre anualmente em várias cidades do mundo. Já o último evento é a Caminhada por Liberdades Religiosas, criada como resposta aos violentos ataques impetrados por traficantes convertidos a segmentos pentecostais contra religiosos de matrizes africanas em uma comunidade da Ilha do Governador, Rio de Janeiro. As *Caminhadas* possuem perfil ecumênico e frequência anual.

O levantamento deu origem a um volume considerável de dados que possibilitam cruzamentos exponenciais de variáveis, que vão da aferição de escolaridade e renda ao que chamamos de “temas controversos” – grau de concordância com aborto ou casamento de pessoas do mesmo sexo – passando por índice de *confiança* nas instituições públicas e afinidade discursiva com as instituições e lideranças religiosas. Devido ao volume e à variedade dos dados, neste artigo limitaremos nossa análise a informações referentes à relação entre confiança nas instituições e sua relação com o posicionamento sobre “temas controversos” e tolerância diante da diversidade religiosa e de gênero.

Dentre a diversidade de filiações religiosas aferidas na amostra, o grupo evangélico é o que apresenta um contraste mais pronunciado entre sua opinião pública e os “temas controversos”, menor tolerância à diversidade religiosa, desconfiança com relação às instituições públicas e maior confiança na instituição religiosa. Tal constatação não chega a ser uma

amostra), América do Norte (57 questionários, 6% do universo da amostra) e Outros (30 questionários, 3% do universo da amostra). No caso da Marcha para Jesus, evento de fundo evangélico pentecostal, liderada pelo Pastor Silas Malafaia da Assembléia de Deus Vitória em Cristo, que reúne anualmente cerca de 500 mil pessoas nas ruas do Centro do Rio de Janeiro, foram aplicados 292 questionários, em um único dia (31 de maio de 2014), durante os eventos da Marcha. Seguimos o mesmo expediente na Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, que reúne uma miríade de orientações religiosas que vão desde candomblecistas, umbandistas, hare krishnas, judeus, protestantes, até wiccas e agnósticos. Esse evento ocorre anualmente no bairro de Copacabana, geralmente no mês de setembro, sendo que a coleta dos dados que serão analisados aqui foi feita na 8ª edição ocorrida no dia 18 de setembro de 2016, na qual foram entrevistadas 501 pessoas.

surpresa, uma vez que a literatura tem apontado que os estratos religiosos de cariz protestante, em nosso caso os evangélicos de origem pentecostal ou renovada², e no caso dos EUA os *evangelicals*, guardam maior nível de *strictness* (IANNACCONE, 1994; STARK; FINKE, 2000, p.197) em relação à cultura vernacular que os cerca (SMITH, 1998, 2003).

No Brasil esse cenário chama a atenção tanto pela forma ativa com que algumas lideranças do campo evangélico têm se posicionado publicamente diante do que chamamos de “demandas por reconhecimento” (TAYLOR, 1994, 2011; HONNETH, 2009) da diversidade de gênero e comportamento sexual, quanto pelas estratégias de que algumas dessas igrejas têm lançado mão para mobilizar discursivamente o *mal-estar* atual vivido pela sociedade brasileira e organizá-lo tanto em dispositivos normativos quanto em consensos públicos nos termos habermasianos (HABERMAS, 1989, 2003). Neste sentido, é preciso acrescentar que os próprios grupos evangélicos reivindicam sua maior presença no espaço público falando do lugar de minoria religiosa que sempre esteve marginalizada, seja na política, seja na cultura mais ampla, principalmente, diante de uma Igreja Católica ou de uma cultura laica, vistas como hegemônicas na ocupação de cargos públicos ou visibilidade midiática. Importante ressaltar que a reivindicação de grupos evangélicos por liberdade religiosa, tal como o fazem as minorias religiosas, pode ser vista como parte de uma performance que, ao mesmo tempo, insinua um projeto de maioria. Ou seja, é possível dizer que as “minorias” religiosas evangélicas agem com dualidade (GIUMBELLI, 2008, p.96).

Especialmente no caso da política partidária, de acordo com Mariano (2011), ocorria um movimento de autoexclusão dos pentecostais fundamentado no lema “crente não se mete em política”. No entanto, esse cenário começa a mudar com a alegação de que era necessário que os pentecostais passassem a defender seus interesses institucionais e seus valores morais contra seus adversários católicos, homossexuais, “macumbeiros” e feministas. Assim, a Assembleia Nacional Constituinte,

² Utilizaremos aqui o termo evangélico para nos referir tanto aos pentecostais e neopentecostais quanto aos pertencentes a igrejas renovadas, que não se identificam com os grupos descritos, porém guardam traços teológicos, características discursivas e práticas públicas que se assemelham aos grupos pentecostais e neopentecostais. É importante notar que em trabalhos anteriores já havíamos chamado a atenção para essa diluição das fronteiras denominacionais no campo religioso evangélico (MARIZ; GRACINO JUNIOR, 2013).

eleita em 1986, não só simbolizou a redemocratização como também “inaugurou um vigoroso ativismo pentecostal na política partidária nacional” (MARIANO, 2011, p.250).

Antes de prosseguirmos, é importante salientar que, embora nas últimas três décadas o imbricamento entre esfera pública e esfera religiosa tenha se mostrado mais evidente no Brasil, principalmente devido ao crescimento dos grupos evangélicos e sua visibilidade pública, o processo de laicização do país está longe de guardar uma trajetória retilínea. Nesse sentido, o surgimento da “bancada evangélica” com a eleição de 33 parlamentares para o Congresso Nacional Constituinte em 1986 (PIERUCCI, 1989) bem como sua consolidação como uma força política dentro do Congresso nas eleições posteriores não pode ser tomada como um refluxo no processo de laicização da esfera pública brasileira, iniciado pelo processo de separação Estado/Igreja promovido pela Constituição de 1891. A religião – institucional ou não – *continuou ocupando lugar de destaque e constituindo tanto a cultura quanto a política brasileira.*

No entanto, quando assistimos a embates entre movimentos organizados da sociedade civil e líderes religiosos a respeito do lugar da religião na esfera pública, pensamos que algo possa ter mudado desde que o catolicismo, em sua vertente popular, romanizada ou da libertação ocupava o centro dessas discussões. Mas o que teria mudado com a entrada dos evangélicos e católicos carismáticos na cena pública, qual o escopo dessa mudança?

Para entendermos tal processo, partimos da tese habermasiana em *Naturalismo e Religião* (HABERMAS, 2007, p.119-120), que servirá como pano de fundo e amálgama das teses mais específicas que defenderemos sobre o fenômeno em solo brasileiro. Segundo Habermas, um Estado liberal, ainda que possa obter sua autolegitimação de maneira autossuficiente, através de recursos cognitivos que não dependam de discursos estranhos à esfera política, necessita manter a aderência de seus “cidadãos do Estado”, ou seu *status*, através de pequenas virtudes do político, ou seja, através de uma sociedade civil que se alimenta de fontes “pré-políticas”. Nesse sentido, para o autor, ao contrário dos “cidadãos da sociedade” (*Gesellschaftsbürger*) – que são destinatários do direito – os cidadãos do Estado (*Staatsbürger*) se autoentendem como coprodutores das leis e, nas palavras de Habermas, “devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, não somente no sentido bem-entendido do interesse próprio, mas também devem ser orientados pelo bem comum”. (HABERMAS, 2007, p.119).

Afora os pressupostos normativos dessas premissas, somos conduzidos por elas ao ponto nodal da argumentação, que alinhava, como dissemos, todas as nossas questões subsidiárias e específicas: bem, se a ágora pública necessita de discursos pré-políticos para manter os seus cidadãos do Estado engajados e se esses discursos *devem*, nas palavras de Habermas, ensejar valores universais e um bem comum, o que aconteceria se os postulados de Sennett (1999) e Taylor (1994, 2011) estiverem corretos? E se, ao invés de um espaço público dialógico, como propõe Habermas, estivermos diante de uma arena *pública escassa*, ou, nas palavras de Sennett (1999, p.28), de um espaço público morto, em que a exacerbação das relações impessoais de mercado leva a uma privatização da sociedade e ao autocentramento na instrumentalização do mundo, de modo que o sujeito não confere nenhuma legitimidade a demandas externas a seus *self*, como em Taylor, como argumenta Isabel Oliveira (2006)?

No caso brasileiro, após a Constituição de 1988, como apontam vários pesquisadores (SINGER, 2012, 2016; BRAGA, 2012), ainda que se tenha avançado em políticas de inclusão social e cidadania, principalmente após o período de ascensão do Partido dos Trabalhadores ao poder (2003-2016), “viu-se a inclusão de vastos setores no processo violento de valorização do capital, implicando uma integração que, contraditoriamente, não significava necessariamente cidadania” (SINGER, 2016, p.13). Soma-se a esse quadro o embate político/midiático em curso nos últimos 15 anos, fruto de uma disputa pelo poder entre grupos políticos e conglomerados empresariais ligados à mídia, que parece ter erodido ainda mais a já precária cultura política da população brasileira.

Nesse bojo, bandeiras como igualdade racial e de gênero, inclusão social, direitos humanos, passaram a ser identificados como bandeiras estritamente ligadas ao campo da esquerda e logo rechaçadas por diversos setores da sociedade. Paralelamente, e em consequência dessas disputas políticas, líderes religiosos conservadores, portadores de uma moral draconiana – no sentido que lhe dá Sennett (2006) – e pregadores de uma ética religiosa individualista e bem afinada ao capitalismo flexível (GRACINO JUNIOR, 2008) no qual “só os mais competentes se estabelecem”³, onde “Deus trabalha

³ Mensagem do Bispo Robson Rodovalho, Igreja Sara Nossa Terra. Disponível em: <www.saranossaterra.com.br/categorias.asp?cat=7&nome=Mensagem%20do%20Bispo> Acesso em 14 de dezembro de 2006.

com a lei da recompensa”⁴, foram empoderados e ganharam cada vez mais legitimidade pública, inclusive em meio à população não evangélica.

Diante do quadro traçado, da bibliografia especializada e dos dados da pesquisa supracitada, tende-se a sugerir quatro hipóteses a esse respeito: a primeira é bastante clássica e já enunciada, ou seja, os grupos pentecostais guardam um maior nível de ascese intramundana e acreditam em uma conduta ativa na transformação do mundo. Em nossa hipótese há uma *tradução*, nos termos que coloca Luhmann (2007), dos processos sociais em discurso teológico. O *discurso religioso* é visto como uma resposta normativa para um mundo que aparentemente está caminhando para uma direção diferente e desastrosa (BEYER, 1990).

Tal processo parece ganhar força em reação a uma transformação do espaço público, na medida em que ocorre o enfraquecimento do credo moderno, bem como das instituições produtoras de sentido que sustentavam discursivamente esse “espaço público”. Nos dias que correm, partidos, sindicatos e até mesmo Estados têm suas agendas pautadas por interesses privados e de *curto prazo*, o que leva ao seu enfraquecimento como instituição normativa (no caso específico do Estado) e fomentadora de debates públicos mais amplos. Tal processo abriria espaço na arena pública para a atuação de novos atores que pudessem, com maior eficácia, traduzir esses anseios individuais e de curto prazo para o discurso institucional – em nosso caso as agências religiosas.

O processo de “modernização autoritário” pelo qual se constituíram as instituições brasileiras bem como seu espaço público não fomentou, logicamente, o acolhimento dos anseios de diversos estratos sociais, que, aliados do processo de modernização, com acesso precário às instituições do Estado, depositam nelas um baixo nível de confiança. Assim, tais atores, com pouca participação nas instituições públicas e de representação, são mais propensos a procurar formas alternativas de expressão/ressignificação de seus anseios, vendo nas instituições religiosas possibilidades de mediação entre seus interesses e o espaço público.

Paralelamente a esses fenômenos, temos, principalmente após a Constituição de 1988, o reconhecimento por parte do Estado do *fato religioso*

⁴ Pregação do Pastor Silas Malafaia. Uma vida de prosperidade. Programa Vitória em Cristo (02/06/2012). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kDFmctcG2GY>>. Acesso em 15 de novembro de 2016.

como constitutivo do espaço público. Nesse sentido, são acolhidas diversas demandas por reconhecimento dos grupos religiosos, passando-se de uma situação de regulação das crenças para um pluralismo igualitário, ou, nos termos de Portier (2011), laicidade de reconhecimento. Assim, acompanhando reflexões anteriores (GRACINO JUNIOR, 2010, 2016; MACHADO; BURITY, 2014), vemos o crescimento da influência pública de grupos religiosos não católicos, em especial evangélicos pentecostais, como constituinte do processo de democratização do país no pós-ditadura militar e consequente pluralização cultural.

Confiança Institucional e Influência Pública da Religião

Para entendermos tal cenário, acreditamos ser necessária uma breve incursão ao que autores como Luhmann e Giddens entendem como confiança. Começemos por lembrar que para Luhmann (1996) a confiança é um tipo de redução da complexidade do sistema social, ou seja, na impossibilidade de montarmos planos de ação que levem em conta as infinitas contingências futuras, baseamo-nos em constructos de uma realidade pré-ordenada e pré-selecionada por indivíduos e instituições – no caso de Luhmann, por subsistemas. Para o autor de *Sistemas Sociais*, a sociedade contemporânea está dividida em subsistemas especializados – econômico, cultural, político, religioso, etc. – que se relacionam com a sociedade como um todo por meio de uma função e com outros subsistemas pelo que denominou desempenho. Assim, a função primordial de um sistema seria traduzir em discurso para o seu interior os aspectos básicos da realidade exterior (ambiente), através de um código central binário que estabelece termos positivos e negativos, a exemplo de “dentro” e “fora” da lei no subsistema jurídico; ou “falso” e “verdadeiro” nas ciências, ou imanência e transcendência para a religião.

Mas o que geraria a confiança nesses “sistemas”? Para Giddens (1991, p.93-96), em proposição nitidamente tributária à de Luhmann, a confiança passa por uma inculcação pedagógica da validade de tais sistemas, “sistemas peritos”, que é feita desde os primeiros anos escolares através do que ele chama de “currículo oculto”. Com tal termo, Giddens quer dizer, sem questionar o caráter real ou construído dos sistemas em questão, que o processo de educação formal é, antes de tudo, um processo de legitimação do conhecimento científico-racional.

Se formos mais longe, podemos imaginar, como Foucault (1979, p.14), que

“a verdade está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e a apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem”, ou seja, a construção da confiança é um ato discricionário de um discurso que se impõe sobre uma realidade infinita – ou complexa, diria Luhmann (2007). Não é sem razão que Habermas compara, em tom de crítica, as propostas de Luhmann e Foucault: “Luhmann transfere para os sistemas que processam o sentido e o operam (...) as mesmas propriedades que Foucault, com auxílio de um conceito histórico-transcendental de poder, atribuíra às formações discursivas” (HABERMAS, 2001, p.492).

Afora o problema da arbitrariedade dos discursos gerados pelo sistema, sua legitimidade reside na capacidade de tradução eficaz das questões sociais para o discurso interno, gerando a confiança no sistema: um litígio entre duas pessoas é traduzido para e resolvido no sistema jurídico; um problema de escassez, traduzido em planilhas econômicas, etc. No entanto, a incapacidade de solucionar tais problemas deixa margem para que os mesmos possam ser alvo de outros subsistemas, o que Luhmann (2009) classifica como desempenho. Além disso, não é difícil imaginar que a incapacidade de um sistema resolver problemas possa colocar em xeque a confiança que se lhe atribui, reduzindo seu poder de atração e causando, por conseguinte, sua decadência.

Neste ponto, chegamos a um nó teórico que parece ser necessário desatar antes de prosseguirmos: o fato de utilizarmos os conceitos da sociologia luhmanniana não quer dizer que coadunamos com o autor em todos os pontos de seu arcabouço teórico. Em especial, distanciamo-nos, principalmente da segunda fase do pensamento de Luhmann e sua “virada autopoiética”, ou seja, que estabelece autorreferencialidade e o fechamento operacional dos subsistemas. Ao dar esse passo, Luhmann não concebe mais os indivíduos como sujeitos arbitrários, mas como sujeitos cognoscentes voltados para o conhecimento de si mesmos. Para o autor, em um mundo complexo, funcionalmente diferenciado, o “mundo da vida” perdeu todo o significado, ou, como observa Habermas (2001):

As operações para construir um mundo de um sujeito transcendental – que perdeu seu status de independência em relação ao mundo e foi rebaixado ao nível do sujeito empírico – são reconceitualizadas enquanto operações de um sistema que opera significativamente de maneira auto-referencial e que é capaz de representar internamente seu mundo circundante. A

produtividade criadora de ficções (...) para qual a diferença entre verdade e ilusão perdeu todo o sentido, é reconceitualizada como sistema que domina a complexidade de seu mundo circundante, utilizando o asseguramento de sentido que intensifica sua própria complexidade (...) [este] triturador incansável de reconceitualização elimina, como resíduo indigesto, todo mundo da vida 'subcomplexo'. (HABERMAS, 2001, p.491-492).

Desta forma, parece-nos que a proposição de outro autor alemão, Claus Offe, sobre o conceito de confiança faz um reparo ao modelo luhmaniano e lhe confere maior poder explicativo e adequação ao caso que ora propomos. Para Offe (1999), a confiança constitui elemento fundamental para o funcionamento das instituições, porque suas regras estruturantes remetem aos conteúdos normativos usados como referência pelos cidadãos na forma como se relacionam com as estruturas da comunidade política da qual fazem parte. Por isso, as instituições não podem ser vistas como neutras, uma vez que funcionam como mecanismos de mediação orientados segundo os valores relativos aos objetivos coletivos que busca concretizar. É importante ressaltar que, embora uma análise superficial do panorama geral das novas democracias indique a existência de uma crise política, o que ocorre de fato é a dificuldade do novo regime em tornar mais densa a ligação entre os cidadãos e as estruturas de poder. Esse fenômeno em si não impede a existência do regime democrático, embora seja um limitador para que este possua plena capacidade de coordenar ações coletivas. Ou seja, se as instituições não podem contar com a confiança dos cidadãos, elas não conseguem atuar como instrumento de mediação entre suas expectativas e os objetivos coletivos visados pelos governos e pelas lideranças políticas. E, para que as instituições consigam arregimentar confiança, é necessário que seus gestores sejam capazes de traduzir aos cidadãos a ideia ou princípio básico que orienta e articula cada instituição específica. Portanto, a anuência dos cidadãos para com as regras de comportamento provenientes da ação dos gestores das instituições está sujeita à capacidade discursiva das instituições (OFFE, 1999).

Dito isto, estamos prontos para avançar em direção à compreensão da manutenção do vigor da religião em um espaço público dotado de demandas plurais de toda sorte. Neste sentido, o que explicaria a manutenção dos índices de confiança nas instituições religiosas, dada a escassez generalizada de confiança nas instituições que marca a sociedade

contemporânea⁵? A resposta parece estar na capacidade de as religiões interagirem com uma realidade social em contínua transformação. As instituições religiosas respondem às demandas da sociedade *acoplando* (LUHMANN, 2009) e resolvendo problemas gerados em outro subsistema que não o religioso. Quando uma religião traduz para o discurso teológico problemas gerados em outro subsistema, como o econômico, por exemplo, tais problemas não se tornam, de forma alguma, religiosos. Por conseguinte, tais soluções tenderão a assumir as características do subsistema de que são provenientes: soluções econômicas para problemas econômicos e políticas para problemas políticos (Cf. BEYER, 1990). Os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)⁶, por exemplo, sabem que não é por meio da oração, ou pelo menos só da oração, que se resolverá um problema gerado fora do âmbito religioso, como podemos ver na fala de Edir Macedo:

Em toda a Bíblia, vemos a necessidade da sociedade do homem na realização dos Seus milagres. Trata-se de uma condição determinada pelo Senhor desde a criação. O povo de Deus tem de se conscientizar disso, a fim de não ficar à toa, esperando as promessas divinas caírem do Céu. (MACEDO, 2006)⁷.

Voltemos a Beyer para interpretação da retomada da influência pública da religião. Segundo este, para se ter uma religião publicamente influente, não basta um elevado nível de religiosidade individual, traduzido em ações públicas religiosamente orientadas, ou que os líderes religiosos sejam capazes de rotinizar essa religiosidade em organizações e movimentos institucionalizados, mas, antes, que esses líderes tenham controle sobre um

⁵ Segundo pesquisa do IBOPE, as instituições religiosas são as que mais inspiram confiança nos brasileiros (76%), perdendo apenas para a família (90%) e os bombeiros (88%), noto que os partidos políticos (31%), o Congresso Nacional (35%) e os sindicatos (46%) são os últimos da lista. Disponível em: <<http://www.ibope.com.br/calandraWeb/servlet/CalandraRedirect?t=emp=5&proj=PortalIBOPE&pub=T&db=caldb&comp=IBOPE+Intelig%EAncia&docid=A518AE36007849548325767A004C951B>>. Acesso em 07 de dezembro de 2010.

⁶ Fundada pelo Bispo Edir Macedo na segunda metade da década de 1970, a IURD alcançou notoriedade a partir da década de 1980. Caracterizada pela prática de proselitismo agressivo que não poupava seus opositores, a IURD passou a se apresentar como um espaço sagrado capaz de resolver mazelas que, segundo os preceitos seguidos pela igreja, são provocadas pela ação demoníaca (MENESES, 2017).

⁷ Os exemplos do Calvário, Bispo Edir Macedo. Disponível em: www.arcauniversal.com.br/fogueirasanta/2006-2/vhtml/img/menu1.jpg. Acesso em 12 de dezembro de 2006.

serviço intimamente necessário nos dias de hoje, como fazem, por exemplo, os profissionais de saúde. Continuando em seus argumentos, diz que a globalização altera significativamente a forma como a religião consegue alcançar sua influência pública, uma vez que tal processo mitigaria a possibilidade de representar estranhos como personificação do mal, o que, por consequência, debilitaria os códigos deontológicos, já que o *bem* seria difícil de se identificar na ausência de um mal iminente, minando mensagens de salvação aos moldes tradicionais. Por outro lado, ainda que seja difícil para a religião readquirir a influência em termos globais, Beyer acredita que os líderes religiosos tradicionais podem aplicar as modalidades religiosas tradicionais para promover uma mobilização política subsocial em resposta à globalização da sociedade (BEYER, 1990, p. 396). É interessante observar que autores como Smith (1998) e antes dele Kelley (1978) se questionavam sobre os motivos do crescimento de igrejas conservadoras: *Why Conservative Churches Are Still Growing*.

No que tange à forma como a religião alcançará e exercerá sua influência pública, Beyer nos apresenta duas alternativas: a que ele denomina liberal e a conservadora (BEYER, 1990, p. 407). Na primeira delas há a consideração de que existe o mal no mundo, mas ele não pode ser localizado e/ou personificado de forma clara. O mal, nessa perspectiva, constitui uma limitação em todos nós e presente em todas as estruturas sociais. Assim, o mal não pode ser localizado na pluralidade, incluindo aqui o pluralismo religioso. De fato, sob esse prisma, a intolerância e a imputação particularista é que se tornam a fonte do mal. Assim, os profissionais da religião inclinados à opção liberal assumem uma postura ecumênica e tolerante, além de apontarem possibilidades de iluminação e de salvação em sua própria religião e em outras religiões. Para Beyer, o problema teológico fundamental dessa alternativa é que a mesma apresenta poucas exigências tipicamente religiosas, sendo que a maioria de seus atrativos também podem ser conseguidos através de instituições não religiosas (BEYER, 1990, p. 408). Deus, por exemplo, é representado por essa vertente como sendo um ser benevolente e não vingativo, cuja única exigência é que as pessoas imitem suas atitudes em relação a seus semelhantes. No entanto, essa combinação de pluralismo e inclusão deixa de fora uma parcela ínfima dos indivíduos dos benefícios quase que automáticos da função religiosa (BEYER, 1990, p. 409).

Para o público brasileiro não é difícil encontrar exemplos empíricos do cenário teórico descrito por Beyer, já que a Teologia da Libertação

e seus desdobramentos entre nós são bastante conhecidos. Trabalhos de pesquisadores como Burdick, (1998 [1993]) e Mariz (1994), mesmo que sob perspectivas teóricas diferentes, mostram as dificuldades encontradas pelas Comunidades Eclesiais de Base na tentativa de mobilização de demandas específicas/cotidianas de agentes. Nesse mesmo turno, vemos como a opção liberal de caráter mais humanista e universal, propalada por alguns líderes religiosos católicos e protestantes, encontra dificuldade de aceitação em alguns estratos sociais, ao passo que opções conservadoras ganham cada vez mais notoriedade pública, inclusive entre a população não religiosa.

Voltando ao que nos diz Beyer, já a alternativa conservadora está longe de ser apenas um retrocesso vinculado às estruturas sociais ultrapassadas, além de ser a única opção que está tornando a religião visível na atualidade. Melhor dizendo, a alternativa conservadora trata-se de um aspecto vital da globalização, e não uma forma de negá-la. No que diz respeito à fé em particular, a opção conservadora promove a confirmação da visão tradicional da transcendência, confirmação esta que, muitas vezes, se concretiza como uma resposta normativa a uma sociedade que pode estar caminhando para uma direção desastrosa (ver também SMITH, 1998, 2003). Diferentemente da opção liberal, a via conservadora atravessa menos problemas com a transcendência, embora possa entrar em conflito com algumas tendências na estrutura social global mais liberais. Ainda, deve-se acrescentar que a religião conservadora reflete as estruturas modernas na medida em que é capaz de dissolver determinadas disparidades entre a estrutura dos sistemas pessoais e o sistema social (BEYER, 1990, p. 412).

As Igrejas diante da Crise Brasileira

Se recuarmos no argumento de Beyer, veremos que a ideia de um mal absoluto, universal, que pudesse simbolizar todos os medos sociais – como foi a figura de satanás para demonstrar a importância de Deus e da salvação em certa altura do cristianismo –, foi bastante funcional para reforçar os códigos deontológicos. Os líderes religiosos e políticos, em diversos momentos da história, valeram-se desse expediente ao identificarem a ameaça externa a seu grupo social, ou seus correlatos morais internos a sua própria sociedade com encarnações do mal. Quem não lembra da expressão “Eixo do Mal”, adotada pelo presidente dos EUA, George W. Bush, para se referir a governos que ele considerava hostis aos EUA? Ou, para ficarmos em âmbito mais doméstico, das alcunhas nada amigáveis com as quais

o pastor Silas Malafaia (líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo promotora da Marcha para Jesus da cidade do Rio de Janeiro) denomina seus adversários políticos: “esquerdopata”, “petralha” e “feminazi”?

O pastor Silas talvez seja a liderança religiosa mais pródiga em oferecer exemplos para o que estamos tratando neste artigo: em 30 de outubro de 2016, após a divulgação do resultado das eleições municipais da cidade do Rio de Janeiro, que dava a vitória ao bispo da IURD, Marcelo Crivella, o pastor Silas usou sua conta no Twitter e escreveu: “Cambada de esquerdopatas se ferraram, tomaram uma lavada histórica. Calados! (...)”; “Crivella venceu a intolerância, preconceito, manipulação jornalística, e o melhor, a esquerda comunista (...)”; “Chora Capeta! Chora Freixo!”. Mais que um simples ato de hostilidade ou provocação, como noticiou a Folha de São Paulo, os comentários do pastor visavam mobilizar discursivamente tanto evangélicos quanto a parcela de seus seguidores não evangélicos, ao apelar para a macroidentidade cristã: “Parabéns Cristãos! Nunca mais esses esquerdopatas vão nos enganar (...)”, ao mesmo tempo em que identifica um adversário tangível contra o qual lutar: “Ajudei a derrubar todos os candidatos do PSOL, PERDERAM TODAS! Perde o at gay [ativismo gay] para ajudar mais um pouco (...)”.

Operando uma simplificação de uma realidade complexa, criando uma macroidentidade “nós” cristã-moral e, no mesmo turno, um “eles”, vistos como demiurgos da desestabilização social, depositários das mazelas e medos que afligem boa parte da sociedade em momentos de convulsão social, neste caso, o “ativismo gay”, o PSOL, os “petralhas”, as “feminazis”, ou simplesmente o mal, o “Capeta”. Ainda é interessante observar como o discurso do pastor Silas Malafaia tem um duplo papel funcional, que, ao mesmo tempo que coloca o pastor em um lugar privilegiado na disputada pela arena religiosa brasileira, amplifica seu discurso para além da população evangélica.

Ao contrário de outros líderes do segmento evangélico pentecostal, que se concentram em soluções biográficas, como Edir Macedo, que dá ênfase a questões pecuniárias, ou a Waldemiro⁸, que se concentra na cura, Silas

⁸ Waldemiro Santiago de Oliveira, o apóstolo Waldemiro, trata-se do fundador e principal líder da Igreja Mundial do Poder de Deus. O mesmo permaneceu vinculado à IURD durante 18 anos, onde exerceu a função de bispo (SANTOS, 2017, p.61).

surge com um produto bastante requisitado nos dias atuais, principalmente em tempos de Lava Jato, patos da FIESP e passeatas verde-amarelas contra a corrupção: a moral! O discurso moral proferido por Malafaia e replicado por um sem número de outras lideranças evangélicas, como os também pastores e, neste caso, parlamentares, como o senador Magno Malta (PR-ES) e o deputado Marcos Feliciano (PODE-SP), apresenta-se como um forte amálgama capaz de conectar ansiedades e medos pessoais, tributários de um momento histórico marcado por fortes transformações, ao discurso moral de fundo religioso e a uma narrativa de longa duração. Porém, o mal não está longe, não vem de fora nem do estrangeiro, ao contrário, senta-se ao seu lado na escola, almoça com você no refeitório do trabalho, enfim, nos termos de Luhmann (2007), tal operação é capaz de transformar a indeterminação gerada pelo contínuo processo de complexificação social em possibilidades determinadas e determináveis, produzindo interpretações do mundo através de generalizações simbólicas.

Como mostramos alhures (GRACINO JUNIOR, 2016), no caso brasileiro, as instituições religiosas que têm logrado maior êxito em termos numéricos são as que se concentram nas preocupações com os medos sociais diários: nos empregos de uma montadora no Brasil que podem ser ceifados em uma reunião da diretoria de multinacional em Wolfsburg ou Shanghai; nas crises financeiras, que, sem aviso prévio e sazonalmente, levam países à miséria e empresas à bancarrota; na violência vivida e/ou transmitida cotidianamente pelos meios de comunicação, ou nas diversas fantasmagorias que parecem ameaçar o núcleo familiar. Nesse cenário, o discurso das opções religiosas liberais, com sua eterna mensagem sobre a universalidade humana, que conectam problemas locais a estruturas complexas e pouco tangíveis, como capitalismo, mercado financeiro, problemas ambientais globais, só aguçam o sentimento de desamparo e de ansiedade; ao contrário, a opção conservadora lhes ensina a ir em frente, oferece-lhes um mapa da salvação diante dos desafios que se renovam a cada dia. Vejamos a esse respeito a entrevista do arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani Tempesta:

Vamos ter fóruns sobre o jovem no mundo, debate com a ONU sobre o futuro da humanidade, direitos humanos, diálogo inter-religioso e ecumênico, estímulo à sustentabilidade e acessibilidade, a questão dos dependentes químicos. O importante é que esses debates levem depois a consequências ao mundo inteiro, já que teremos jovens de mais de 175 nações reunidos. A Jornada vem justamente dizer ao jovem que tenha esperança. Que os jovens

tenham na igreja a sua parceira. Coragem, nós acreditamos em vocês. Temos certeza que vai valer a pena confiar na juventude, eles sabem trabalhar e fazer as coisas irem para frente⁹. [Grifos nossos]).

Já Silas Malafaia, em entrevista concedida à BBC, a respeito do que chamou “Ato profético pelo fim da corrupção e da crise econômica no Brasil”, segundo o pastor, “O ato profético é para declarar que a corrupção vai acabar, que toda a bandalheira vai ser exposta”. Ao ser indagado pelo jornalista sobre a complexidade da promessa, Malafaia argumenta: “Quando Israel vivia períodos de crise, levantava um profeta que dizia que viriam tempos de paz e prosperidade. E aquilo tudo mudava. Então nós conhecemos esta prática”. Outro líder religioso, Estevam Hernandes, bispo da Igreja Renascer em Cristo e idealizador da Marcha para Jesus na cidade de São Paulo, abriu a edição de 2017 do evento com a oração: “Pai, tira a fome e a corrupção. O Deus de paz vai enganar (sic) o satanás sob os teus pés (...)” e continua: “É por isso esse clamor, por isso oramos para que a corrupção tenha um fim. Ela [corrupção] destrói o ser humano, tira suas expectativas e seus sonhos”. No mesmo evento, declara: “A oração inicial foi para mostrar que só ela mesmo, a oração, para quebrar esse ciclo de corrupção que estamos enfrentando no país”.

Antes de prosseguirmos, convém retomar nossa tese central neste artigo, qual seja, a de que o Estado brasileiro não tem conseguido obter sua autolegitimação de maneira autossuficiente, através de recursos cognitivos que não dependam de discursos estranhos à esfera política, com isso tem aberto espaço para discursos religiosos do tipo conservador. Neste sentido, é interessante notar que nossa interpretação do caso brasileiro é justamente uma das possibilidades aventadas por Habermas em seu *Naturalismo e Religião*, mas descartada para sociedades liberais abastadas. Habermas observa que uma modernização “descarrilhadora” da sociedade poderia esgarçar, em sua totalidade, o laço democrático e consumir o tipo de solidariedade da qual o Estado democrático depende, o que levaria à transformação de cidadão em mônadas individualizadas que agem guiadas

⁹ Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornada-mundial-da-juventude/2013/noticia/2013/06/em-entrevista-ao-g1-dom-orani-fala-dos-preparativos-e-desafios-da-jmj.html>>. Acesso em 10 de outubro de 2016.

pelos próprios interesses e que acionam seu direito subjetivo como se fossem armas apontada para os outros. Em seu entendimento, “em sociedades onde impera uma economia mundial, e uma sociedade mundial, é possível detectar evidências de um esmigalhamento da solidariedade de cidadão do Estado” (HABERMAS, 2007, p.121). Para o autor, em tese que se aproxima às de Taylor (1994, 2011) e Sennett (1999), os mercados, que não podem ser democratizados da mesma maneira que administrações estatais, assumem cada vez mais funções de controle e domínio da vida, que até então tinham sido mantidas de forma normativa por tipos de comunicação política ou pré-política. Tal processo inverte a polaridade das esferas privadas, transpondo o agir orientado pelo sucesso e por preferências próprias, fazendo encolher, por conseguinte, os domínios que dependem de pressões de legitimação pública, fortalecendo a privatização das agências de cidadão do Estado (HABERMAS, 2007, p.122).

Neste sentido, acreditamos que o processo de redemocratização do país levado a cabo após a Constituição de 1988 não chegou a constituir uma arena pública dialogal, antes, assistimos ao fatiamento das instituições do Estado entre os conglomerados financeiros que, por sua natureza, são não democráticos. Desta forma, o que assistimos desde o agudo processo de privatização dos governos Collor e FHC, com refluxos em áreas específicas nos governos do Partido dos Trabalhadores, foi a inclusão de diversos setores da sociedade brasileira em uma espécie de “cidadania pelo consumo”. Parte de setores importantes para o acesso a uma cidadania plena, como saúde, educação e transporte, foram entregues à iniciativa privada e dependiam do interesse pecuniário desta para seu desenvolvimento pleno. Não foi sem motivo que as manifestações de junho de 2013 tiveram como estopim o aumento do custo do transporte público.

Assistimos a um cenário em que a cultura política brasileira é premida de um lado pelos interesses privados, que impõem uma espécie de “teto” ao acesso à cidadania, e desgastada de outro por um discurso midiático que imputou ao ocupante do Estado — no caso o PT — o papel de único artífice das contradições e limites do arranjo mercado-cidadania, potencializando e até precipitando o esgarçamento completo das instâncias democráticas. Nesse ínterim, assistimos à ascensão de diversos discursos, estranhos à arena política, que mobilizam os cidadãos para ações coletivas que se articulam a partir de interesses estritamente privados, projetando-se no espaço público e dificultando a realização de interesses civis mais universais.

Antes de prosseguirmos, é interessante notar que se trata de jovens que

tomaram consciência de sua trajetória individual e como atores políticos durante o desenrolar dos governos do Partido dos Trabalhadores. Neste sentido, rebelar-se contra as políticas públicas em curso nesse período faz parte da cultura juvenil, ainda que, como veremos, a variável religião mostra-se mais relevante diante da variável etária. São os jovens participantes da Marcha para Jesus portadores de opiniões públicas mais conservadoras diante dos jovens dos outros segmentos religiosos, tanto por sua extração de classe quanto por sua filiação religiosa. Tal evidência justifica não termos tomado a categoria juventude como uma categoria definidora da opinião pública, principalmente, na categoria religião.

Neste sentido, quando perguntados sobre o grau de confiança no Governo Federal ou na Política (Gráficos 1 e 2), vemos uma gradação na variação que vai dos índices mais positivos dos Católicos da JMJ, em que 32,1 e 22,2%, respectivamente, dizem “confiar de alguma forma”, enquanto evangélicos da Marcha ficam com 16,8 e 10,3%, já os participantes da caminhada batem os 19,4 e 15,2%, do outro lado, os católicos são também os que menos desconfiam, ficando os evangélicos e os participantes da Caminhada com índices que rodam os 65% de desconfiança no Governo e 70% na política, de modo geral.

Gráfico 1



Fonte: Mariz, Cecília e Gracino Junior. As novas configurações da Religião

Gráfico 2



Fonte: Mariz, Cecília e Gracino Junior. As novas configurações da Religião

Tal cenário parece ser tributário tanto dos fatores elencados quanto da evolução diacrônica da crise política do país, que tende a ser mais percebida entre os participantes da Caminhada por Liberdades Laicas, cujo levantamento foi realizado em 2016, ao passo que os anteriores se deram em 2013, no caso das Jornadas, e em 2015, Marcha. Neste mesmo sentido, quando comparados a outras pesquisas, os altos índices de confiança nas instituições religiosas, em detrimento das demais instituições, são corroborados pela pesquisa realizada pelo IBOPE (2013)¹⁰ – em paralelo a esta pesquisa –, no qual as instituições religiosas inspiram mais confiança, com 66% dos entrevistados, perdendo apenas para os bombeiros (77%), enquanto o Congresso Nacional teve 29% e os partidos políticos 25%, sendo estes os últimos da lista. A pesquisa realizada por Solano, Ortellado e Moretto (2017)¹¹ mostra também essa tendência, além de indicar uma desvinculação entre a pertença evangélica e o voto, ou seja, revela que a equação “irmão vota em irmão” que indicava uma transferência de votos quase que automática entre segmentos evangélicos e seus candidatos (FERNANDES et al., 1998) pode estar defasada.

¹⁰ Disponível em: <<http://www.ibope.com.br/pt-br/noticias/paginas/cai-a-confianca-dos-brasileiros-nas-instituicoes.aspx>>. Acesso em 30 de janeiro de 2018.

¹¹ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155_222166.html>. Acesso em 12 de fevereiro de 2018.

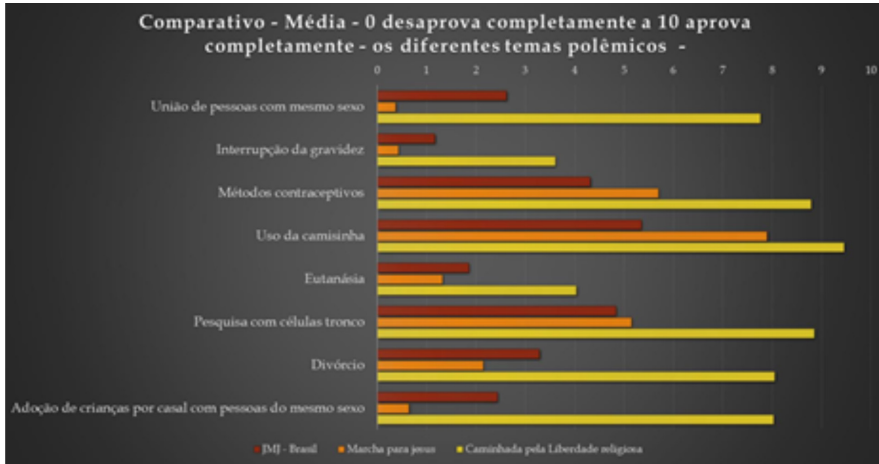
No caso de nosso levantamento e das pesquisas qualitativas complementares, ainda que não se tenha aferido a intenção de voto, podemos apontar dois pontos: o primeiro é que há um descompasso entre a opinião pessoal e a opinião pública dos fiéis, principalmente entre o grupo evangélico. Embora discordem privadamente das lideranças em diversos temas, como ficou nítido em algumas entrevistas qualitativas e em grupos focais, os evangélicos tendem a seguir a orientação da igreja quanto ao voto, principalmente em se tratando de eleições para cargos proporcionais. Em segundo, mostra que inquéritos realizados em anos não eleitorais tendem a falsear as respostas dado o baixo engajamento político dos entrevistados. É interessante notar que os dois fenômenos citados têm a mesma identidade e lastro social, a corrosão da cultura política no país, que leva a um fraco engajamento entre esfera subjetiva e política, que acaba por facilitar o trabalho das lideranças religiosas na captura desse voto. Neste caso, é bom lembrar que a população religiosa difere muito pouco da média da população brasileira.

A discrepância entre posição pessoal e opinião pública fica mais aguda quando olhamos os Gráficos 3 e 4, a seguir:



Fonte: As novas configurações da religião

Gráfico 4



Fonte: As novas configurações da religião

No que tange à opinião registrada a respeito de temas polêmicos, os dados dos survey's demonstram que os jovens participantes da Marcha para Jesus, quando comparados aos jovens participantes da Caminha e da Jornada, expõem maior desaprovação em relação à união de pessoas do mesmo sexo, interrupção da gravidez, eutanásia, divórcio e adoção de crianças por casal formado por pessoas do mesmo sexo. Por outro lado, em consonância com a posição da Igreja Católica, os jovens encontrados na Jornada manifestaram maior desacordo acerca do uso de métodos contraceptivos, uso de camisinha e pesquisa com células-tronco. Tal postura registrada diante de temas polêmicos revela algumas nuances que diferenciam os dois grupos citados. Nota-se que entre os evangélicos as questões que provocam maior desacordo estão relacionadas ao discurso bastante veiculado por lideranças evangélicas, em que a defesa da família tradicional (a qual é entendida, no discurso evangélico, como um núcleo familiar formado por casal heterossexual e seu(s) filho(s)) é enfatizada. Já entre os católicos percebe-se que a maior discordância se concentra nas questões diretamente ligadas ao debate sobre responsabilidade reprodutiva. Ao mesmo tempo, tanto católicos quanto evangélicos demonstram grande desacordo em relação a temas polêmicos que envolvem questões relacionadas ao debate sobre a inviolabilidade da vida humana.

Como dissemos, ainda que desaprovem publicamente os temas em contraste com a opinião pública e preceitos de sua denominação religiosa,

trabalhos qualitativos realizados com grupos de jovens religiosos mostraram que a posição pessoal, inclusive no que tange ao que chamamos de “temas polêmicos”, é discrepante. Em grupo focal realizado na Assembleia de Deus Vitória em Cristo no bairro de Campo Grande, por exemplo, os jovens relataram a convivência, tolerância e acolhida de membros homossexuais da igreja, indicando certo desacordo com relação à posição pública da liderança dessa igreja. No entanto, ainda que divirjam da posição majoritária da liderança em nível pessoal e nas relações interpessoais, observamos que os jovens apoiam as tomadas de decisão públicas dessas lideranças, o que pode indicar a não conexão de atos individuais com narrativas mais amplas e complexas.

A presença da "pauta moral" também aparece quando se observa a postura empregada no voto e as convicções políticas acerca de determinados assuntos. Deste modo, os dados da pesquisa apontam que, entre os entrevistados, 31,5% dos católicos e 37,7% dos evangélicos acreditam que os políticos de suas respectivas religiões são mais honestos do que de outras. Igualmente, 39,2% dos jovens do primeiro grupo e 39,2% do segundo afirmaram que votariam em um candidato por sua orientação religiosa. Do lado oposto, apenas 6,2% dos jovens entrevistados na Caminhada disseram acreditar que os políticos seguidores da mesma religião que o entrevistado são mais honestos, enquanto 18,8% responderam positivamente à afirmativa de que votariam em um candidato por sua orientação religiosa.

Considerações Finais

Em resumo, a análise dos dados da pesquisa demonstrou, através do mapeamento da influência das instituições religiosas na opinião pública de seus fiéis, que o grupo evangélico, quando comparado aos católicos e aos jovens participantes da Caminhada, é o que apresenta maior discrepância entre sua opinião pública e os “temas controversos”, menor tolerância à diversidade religiosa, maior desconfiança com relação às instituições públicas e maior confiança na instituição religiosa. Conjuntamente, a "pauta moral" adotada pelas instituições religiosas também se mostra bastante premente como influenciadora do voto e inspiradora das convicções políticas assumidas pelos grupos católico e evangélico. Da mesma forma, a "pauta moral" defendida pelas instituições religiosas interfere diretamente nos níveis de tolerância empregados nas questões relativas à diversidade religiosa e de gênero. Assim sendo, com o baixo nível de confiança

depositados nas instituições públicas, portadoras de pautas mais universais, pode-se dizer que tal conjuntura indica uma perspectiva moralizadora do espaço público marcadamente influenciada pelos preceitos defendidos pela instituição religiosa.

Referências

- BABBIE, Earl.
(1999). *Métodos de Pesquisas de Survey*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- BEYER, Peter.
(1990). A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis, Vozes. p. 395-419.
- BICKMAN, Leonard; ROG, Debra (Eds.).
(2008). *The SAGE handbook of applied social research methods*. 2 ed. Newbury Park, Sage.
- BRAGA, Ruy.
(2012). *A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo, Boitempo.
- BURDICK, John.
(1998 [1993]). *Procurando Deus no Brasil: a igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras*. Rio de Janeiro, Mauad.
- FERNANDES, Rubem C.; SANCHIS, Pierre; VELHO, Otávio G.; PIQUET, Leandro; MARIZ, Cecília; MAFRA, Clara.
(1998). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro, Mauad.
- FOUCAULT, Michel.
(1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal.
- FREITAS, Henrique et al.
(2000). O método de pesquisa survey. *Revista de Administração da USP*, v. 35, n. 3, p.105-112, jul./set. São Paulo.
- GIUMBELLI, Emerson.
(2008). A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28, n. 2, p.80-101. Rio de Janeiro.
- GRACINO JUNIOR, Paulo.
(2016). *A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico*. Rio de Janeiro, Eduerj.
- (2010). À sombra das catedrais: religião e hierarquia social em uma cidade do interior mineiro. *Teoria & Sociedade (UFMG)*, v. 10, p. 21-46.
- (2008) Surtos de aconselhamento e soluções biográficas? a Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. *Revista Antropológicas*, v. 1, p. 32-54.
- IANNACCONE, Laurence R.
(1994). Why Strict Churches Are Strong. *American Journal of Sociology*, v. 99, n. 5, p.1180-1211.
- HABERMAS, Jürgen.
(2007). *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- (2003). *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- (2001). *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes.
- (1989). *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle.
(2005). *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Lisboa, Gradiva.
- (1997). Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o religião?. *Religião & Sociedade*, v.18, n.1, p. 31-48. Rio de Janeiro.
- HONNETH, Axel.
(2009). *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2. ed. São Paulo, Editora 34.
- KELLEY, Dean M.
(1978). Why Conservative Churches Are Still Growing. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.17, n.2, p.165-72.
- MACHADO, Maria das Dores Campos Machado; BURITY, Joanildo.
(2014) A ascensão política dos pentecostais na avaliação de líderes religiosos. *Dados*, v. 57, p. 601-629. Rio de Janeiro.
- MARIANO, Ricardo.
(2011). Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, v.11, n.2, p. 238-258.
- MARIZ, Cecília.
(1994). *Coping With Poverty: Pentecostals And Base Communities In Brazil*. Philadelphia, Temple University Press.
- MARIZ, Cecília; GRACINO JUNIOR, Paulo.
(2013). As Igrejas Pentecostais no censo de 2010. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes. p. 161-174.
- MENESES, Jonatas Silva.
(2017). Igreja Universal do Reino de Deus (IURD): institucionalização e mudanças de paradigmas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, v. 1, p. 423-436.
- LUHMANN, Niklas.
(2009). *Introdução à Teoria dos Sistemas*. Petrópolis, Vozes.
- (2007). *La religión de la sociedade*. Madri, Trotta.
- (1996). *Confianza*. México, Editorial Anthropos.
- OFFE, Claus.
(1999). How Can We Trust Our Fellow Citizens? In: WARREN, M.E. (Ed). *Democracy and Trust*. Cambridge, Cambridge University Press.
- OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro de.
(2006). O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(60), p.135-145.
- PIERUCCI, Antônio Flávio.
(1989). Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, p. 104-132.
- PORTIER, Philippe.
(2011). A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. *Religião e Sociedade*, v.31, n.2, p. 11-28.
- SANTOS, Clécio Jamilson Bezerra.
(2017). *“A gente tem que se humilhar”*: a atuação da Igreja Mundial do Poder de Deus em Juazeiro do Norte. Tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- SENNETT, Richard.
(2006). *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. São Paulo, Record.
- (1999). *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SINGER, André et al.
(2016). *As contradições do lulismo: a que ponto chegamos?*. São Paulo, Boitempo.
- SINGER, André et al.
(2012). *Os sentidos do lulismo*. Reforma gradual e pacto conservador. São Paulo, Companhia das Letras.

SMITH, Christian S. (Org.).
(2003). *The secular revolution: power, interests, and conflict in the secularization of American public life*. Berkeley, University of California Press.

(1998) *American evangelicalism: embattled and thriving*. Chicago, The University of Chicago Press.

SOLANO, Esther; ORTELLADO, Pablo; MORETTO, Márcio.

(2017). Guerras culturais e populismo antipetista. *Em Debate*, v. 8, p. 35-45.

STARK, Rodney; FINKE, Roger.

(2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, University of California Press.

TAYLOR, Charles.

(2011). *A ética da autenticidade*. São Paulo, É Realizações.

(1994). *As Fontes do Self - A Construção da Identidade Moderna*. São Paulo, Edições Loyola.

Recebido em

abril de 2018

Aprovado em

novembro de 2018

Culturas Juvenis Católicas: aproximações teóricas às performances institucionalizadas

Brenda Carranza*

Flávio Munhoz Sofiati**

Resumo

Com base na pesquisa “As novas configurações da religião no século XXI: um inventário sobre jovens participantes em eventos de massa religiosos”, realizada na Jornada Mundial da Juventude (JMJ/Rio Janeiro, 2013), e acompanhada de outros dados, é lastreado o posicionamento dos jovens sobre temáticas em que a Igreja católica tem um parecer definitivo e irreduzível. O objetivo do texto é o de contrastar a intencionalidade da igreja e seu empenho na realização da JMJ com as posturas dos participantes da JMJ, imersos num processo de reorganização e atualização das crenças e práticas religiosas no meio de um pluralismo secular. A hipótese que orienta a discussão é a de que existe um jogo de negociação entre um alinhamento institucional dos jovens pentecostalizados e uma criativa salvaguarda da sua autonomia pessoal. Sustenta-se que uma análise baseada na categorização de uma juventude alinhada institucionalmente e conceitualizada como cultura juvenil contribui para a formulação de uma sociologia da juventude católica, ainda que tal abordagem se coloque na contramão de outros estudos realizados na mesma direção.

Palavras-chave

Cultura juvenil. Catolicismo. Pluralismo secular. Alinhamento institucional.

Abstract

Based on the research "The New Configurations of Religion in the 21st Century: An Inventory on Young People Who Participate in Religious Mass Events", carried out during the World Youth Day (WYD/ Rio de Janeiro, 2013), and based on other data, the youth's positioning is ballasted regarding themes in which the Catholic church has a definite and irreducible judgement. The

* Brenda Carranza é doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas; e professora pesquisadora da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: brenda_poveda@terra.com.br.

** Flávio Munhoz Sofiati é doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo; e professor associado da Universidade Federal de Goiás. E-mail: sofiati@gmail.com.

goal of this work is to contrast the church's intentionality and its effort in accomplishing the WYD with the postures of the WYD's participants, immersed in a process of recognition and actualization of religious beliefs and practices among a secular pluralism. The hypothesis that guides the discussion is that there is a negotiating game between an institutional alignment of Pentecostal young people and a creative safeguard of their personal autonomy. It is supported that an analysis based on the categorization of a youth institutionally aligned and conceptualized as youth culture contributes to the formulation of a Catholic youth sociology, even if this approach is in the contraflow of other studies carried out in the same direction.

Keywords

Youth culture. Catholicism. Secular pluralism. Institutional Alignment.

Introdução

Para analisar a juventude católica, partimos do pressuposto advogado por Peter Berger (2017), para o qual o pluralismo não se reduz apenas à quebra do monopólio de uma instituição religiosa sobre o campo religioso ou a perda de influência das instituições tradicionais sobre a sociedade, isto é, o declínio religioso. Para ele, o pluralismo consiste nas diversas formas de assimilar religiosamente os pressupostos seculares que dominam tanto os indivíduos quanto as instituições, o que inclui as religiosas.

Não se trata de renegar o paradigma da secularização (BERGER, 2017, p. 9-17) – que continua a ser uma interface analítica entre a modernidade e a religião – ou alardear uma dessecularização (BERGER, 2001) que releve a diferenciação das esferas sociais, ou ainda contrapor secularização ao pluralismo. Para o autor, significa se render ao fato de o mundo moderno continuar a ser muito religioso, e a secularização ter sido acompanhada de um movimento de vitalidade e revigoramento desse discurso. É reconhecer que as crenças e práticas religiosas permanecem presentes na vida das pessoas e se reorganizam a partir de novas instituições e pressupostos.

Nossa hipótese neste trabalho é que na juventude católica podem-se identificar tais postulados que nutrem sistemas de culturas juvenis e, entre esses últimos, predomina uma juventude alinhada institucionalmente, que tende a ser hegemônica. No esforço de tipificar essa juventude católica, atentamos para certa oscilação dos jovens entre uma autonomia relativa perante a bagagem institucional e um alinhamento criativo com os ensinamentos e doutrinas tradicionais. Intuição que podemos rastrear com

o auxílio da pesquisa, entre outras, “As novas configurações da religião no século XXI: um inventário sobre jovens participantes em eventos de massa religiosos”, coordenada por Paulo Gracino (IUPERJ) e Cecília Mariz (UERJ), financiada pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ, e realizada à época da Jornada Mundial da Juventude (JMJ), ocorrida no Rio de Janeiro em 2013, doravante citada: pesquisa FAPERJ .

Evidentemente que o pluralismo interno do catolicismo não é uma novidade, e nas juventudes organizadas não seria diferente, porém quais dispositivos são acionados pela Instituição para validar crenças e práticas? Nesse sentido, intentamos saber quais os mecanismos que esses jovens deflagram para negociar, ou não, sua autonomia pessoal configurada a partir de um pluralismo secular. Nos termos de Berger, trata-se de capturar como “[...] na vida de muitos crentes comuns [eles] conseguem ser tanto seculares quanto religiosos. Eu diria que são essas pessoas que realizam o ato de equilíbrio cognitivo prototípico da modernidade” (2017, p.15).

Nosso propósito neste texto é o de sugerir a categorização da cultura juvenil a partir de uma juventude alinhada aos interesses institucionalizados como elementos para, de uma parte, problematizar a compreensão da realidade juvenil católica no Brasil contemporâneo, de outro lado, somar esforços na constituição de uma sociologia da juventude católica, exercício sugerido por Michael Löwy (apud CAMURÇA, 2015, p. 19). Subjaze a esse propósito a convicção de que a conceitualização da juventude, entendida como categoria sociológica pertinente, se insere num escopo conceitual mais amplo na análise do catolicismo, qual seja a *pentecostalização* do cristianismo, entendida essa como a precipitação do estilo pentecostal para o cerne da sociedade, influenciando tanto as instituições cristãs quanto as suas interações com o campo religioso e social (CARRANZA, 2015, p. 72).

Aseguir, indagamos sobre as motivações institucionais da JMJ e o contexto da sua realização no Rio de Janeiro. Na continuidade, apresentamos alguns dos posicionamentos que a juventude pesquisada nas Jornadas manifesta em torno de temáticas polêmicas sobre moralidade sexual, em que a Igreja Católica tem uma definição doutrinal irredutível. Logo, dedicamos uma parte deste texto a discutir a relevância da noção de cultural juvenil para, finalmente, esboçar algumas considerações que contribuam com a discussão mais alargada para uma sociologia da juventude católica no Brasil.

O porto seguro da juventude católica

Na década dos anos 1980, entra na pauta do debate internacional a condição juvenil: a ONU proclama o ano internacional da Juventude (1980) e o papa João Paulo II idealiza as Jornadas Mundiais da Juventude (1986). Desde então até 2016 foram 32 JMJ. A penúltima edição da Jornada, realizada no Rio (2013), contou com a presença do recém-eleito papa Francisco, o cardeal argentino Jorge Bergoglio. Ele foi recebido 3,7 milhões de pessoas, 60 mil voluntários, 180 mil peregrinos. A todos eles, Francisco dirigiu discursos, homilias e mensagens, dentre as 21 intervenções proferidas, no meio de inúmeras atividades catequéticas (300 proferidas por bispos em 26 línguas), celebrações de sacramentos, missas, vigílias, via-sacra, festivais gospel-católico e espaços alternativos de discussão social e ecumênica.

Desde seus primórdios, a JMJ constituiu-se uma iniciativa sistemática de reativar a memória de pertencimento da juventude católica à Igreja, mobilização descentralizada de recursos, propiciadora de experiências emotivas de peregrinação, voluntariado, hospitalidade, e troca de vivências entre jovens. Para a hierarquia transformou-se na ocasião ímpar de aglutinar esforços em prol de atrair os jovens para participar da vida cotidiana da Igreja (reinstitutionalização), entendida como tentativa de dar visibilidade ao catolicismo, incentivar a organização das igrejas locais, inculcar, em escala mundial, o referencial doutrinal e teológico e sua visão de juventude católica.

Nas Jornadas são reelaboradas temáticas e assuntos tratados em outras Jornadas, em documentos e em papas anteriores, caracterizando-se as abordagens por sua linguagem autorreferenciada. Nesses eventos explicita-se a proposta católica de universalizar as relações sociais que constituem uma cultura institucional própria, desenvolver formas específicas de compreender o cristianismo em sua relação com o mundo secular e outras religiões. Sob a máxima “civilização do amor”, que acompanha todas as Jornadas, condensa-se o princípio totalizador da verdade da qual a Igreja Católica é portadora e na qual os peregrinos das Jornadas podem encontrar as certezas que inspirem sua vida cotidiana (MARIZ; CARRANZA, 2017, p.74).

Papa Francisco dirige aos voluntários o seguinte encorajamento: “Na cultura do provisório, do relativo, muitos pregam que o importante é ‘curtir’ o momento (...) eu peço que vocês sejam revolucionários, eu peço que vocês

vão contra a corrente (...) se rebelam contra esta cultura do provisório”¹. Note-se a atualização e o afinamento com uma das percepções sobre a juventude dos anos 1980 e o incentivo a uma revolução comportamental nos moldes funcionais da própria sociedade capitalista.

Em geral, as JMJ tendem a exercer uma dupla função: promover momentos de ressignificação da vivência religiosa e reforçar determinadas crenças nos participantes. Constituem-se momentos fundamentais para a Igreja Católica recuperar seu ímpeto pela evangelização da juventude, tentar convencer os jovens de que o catolicismo é ainda um porto seguro, mobilização que responde à constante preocupação da instituição de retomar o gap geracional, que tende a ser angustiante por se tratar da retransmissão da fé e da experiência religiosa, muitas vezes medida nas práticas e adesão institucional.

No Brasil essa preocupação será justificada perante dados do *Pew Research Center*, publicados previamente à JMJ/RJ. O estudo *Brazil's Changing Religious Landscape*² constatou profunda mudança geracional que contribuiu para a diminuição do número de católicos no país. A partir do Censo de 2010, os protestantes representam mais de um quinto (22%) dos brasileiros com idades entre 15-29, em comparação com 17% dos católicos com 70 ou mais anos. Os católicos tendem a ser mais velhos e vivem em áreas rurais, enquanto os protestantes são ligeiramente mais jovens e a maioria vive em áreas urbanas.

Mais, em 20 anos os católicos brasileiros passaram de 83,8% para 64,4% da população brasileira. Neste contexto, a disputa por jovens é essencial, mesmo porque o caso dos católicos tem sido de formar jovens para mais tarde serem absorvidos pelas denominações evangélicas (BRANDÃO, 2013, p. 93; PEW RESEARCH CENTER)³. Todavia, parece não ser mais possível identificar automaticamente o “ser” católico com o “ser” brasileiro, embora seja ainda a religião autodeclarada da maioria dos brasileiros (123

¹ Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-rio-volontari.html>. Acesso em 14 de abril de 2018.

² Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2013/07/18/brazils-changing-religious-landscape>>. Acesso em 18 de março de 2018.

³ Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2013/07/18/brazils-changing-religious-landscape>>. Acesso em 18 março de 2018.

milhões), seja o país que tem mais católicos romanos que em qualquer outro do mundo⁴, e seja a maior e mais importante instituição religiosa do Brasil.

Evidenciada a problemática estrutural do catolicismo, compreende-se que a reaproximação da Igreja Católica com os jovens e fiéis é essencial. Certamente, eventos multitudinários do porte da JMJ concretizam as aspirações institucionais, ainda que transcenda a intencionalidade de seus idealizadores, transformando-se num evento público, percebido como um palco erguido no meio do espaço público – físico e virtual – em que se revelam sentimentos, ideias, afetos, narrativas em construção de legitimidade, posições ideológicas e políticas, às vezes antagônicas, mas unidas por um catalizador comum. Em termos simbólicos, os eventos públicos conectam com inúmeras cadeias de significados que falam de contextos e conteúdos latentes daquilo que não é claramente explicitado, porém, quando capturado, permite mapear as tendências dos grupos aí representados (SILVA, 2017, p. 3).

A JMJ do Rio como evento público foi para além das manifestações puramente religiosas e reverberou o clima conjuntural das manifestações sociais de junho de 2013, cuja principal protagonista seria a juventude. Da parte institucional, o papa teria recebido dos bispos brasileiros um informe no qual se esboçou a juventude que o esperaria no Brasil: menos individualista e mais sensível às questões sociais⁵. Munido de tais informações, um duplo desafio se apresentaria para o papa Francisco em sua primeira viagem internacional: testar seu estilo pastoral, marcado por proximidade, simplicidade, postura política de questionamento e denúncia; e oportunizar sua popularidade para ser revertida em termos de adesão institucional dos peregrinos. Com isso, seus pronunciamentos enfatizaram mais um discurso social e driblaram veredas repetitivas da moralidade católica, traçando linhas simbólicas de reposicionamento sobre questões de diversidade sexual e direitos reprodutivos sem aparentes colisões doutrinárias (MARIZ; CARRANZA, 2017, p. 88).

⁴ Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2013/07/18/brazils-changing-religious-landscape>>. Acesso em 18 de março de 2018.

⁵ Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/314126_A+NOVA+JUVENTUDE+CATOLICA+BRASILEIRA#.UeRQekVXr2s>. Edição n. 2278. / 12.Jul.13 - 20:40. Acesso em 16 de julho de 2013.

Mesmo assim, eventos públicos com dimensões multitudinárias do porte da JMJ nos permitem questionar: em que medida os propósitos e esforços institucionais coincidem com os objetivos dos jovens peregrinos e participantes convocados no Rio? A popularidade e o carisma do Papa revertem no seguimento de suas ideias, no respeito aos preceitos católicos e na adesão incondicional a seus postulados doutrinários? Estudos sobre a juventude católica (SOFIATI, 2011, 2012) apontam que os dogmas católicos são desconsiderados ou mesmo reconfigurados conforme a realidade dos agrupamentos juvenis católicos espalhados por todo o país.

Na continuação nos detemos no público juvenil da JMJ, o que pensam e expressam sobre assuntos temáticos, polêmicas da teologia moral católica, cuja definição vem sendo apresentada nos últimos papados como valores irrenunciáveis. Tais depoimentos revelam uma negociação criativa daqueles que, sem deixar de ser modernos, se alinham institucionalmente.

Modernos e alinhados

A riqueza dos dados coletados nas 974 entrevistas da pesquisa FAPERJ permite refinar o perfil católico do público inscrito na JMJ/RJ-2013⁶. A composição da amostra nos aproxima do perfil desse público: 51,7% masculino e 48,3% feminino; a idade concentrou-se entre os 21 a 25 anos (30%), seguida dos jovens de 18 a 20 (27,4%); menores de 16 e 17 anos somaram 19,5%; apenas 6,1% até 15 anos, e maiores de 26 anos 17%. A escolaridade desses jovens surpreende com 53% de ensino superior, 20,3% ensino médio e sem completar 26,1%. Ao serem questionados se tinham participado de outras Jornadas, 17,6% já se tinham deslocado a outros países, dessa porcentagem, 3,8% eram brasileiros.

Lastreamos a identidade religiosa da juventude, assim: 95,6% sempre foram católicos, informando que 34,2% se consideram atualmente católicos praticantes e 62,4% reconhecem sempre ter sido, apenas 2,2% declararam nunca terem sido praticantes. Como prática que se traduz numa frequência elevada nas atividades na igreja: 60% declaram frequentar mais de uma vez

⁶ Os dados da pesquisa são o universo de jovens inscritos na Jornada em julho/2013, a técnica da coleta foi de entrevistas presenciais em fluxo, o período colhido foi de 23 de julho a 11 de agosto de 2013, realizada uma amostra de 974 entrevistas, sendo a margem de erro: +/- 3,1%.

por semana; 30,7% uma vez por semana, caindo para 3,1% os que a cada mês comparecem, 2,6% quinzenalmente e 2% só aparecem nas festividades. Assiduidade de 63,4% da juventude em algum grupo da igreja, entre eles: Grupo de jovens 12,5%, Renovação Carismática Católica 12%; Pastoral 9,1%; Neocatumenato 6,1%; *Regnum Christi* (1,6%), *Opus Deis* 1,5%, *Schoenstatt* 1%, Salesianos 1,1%; do restante de informantes não se tem informação. À pergunta por meio de qual entidade se inscreveu na Jornada, 46% dos jovens respondem que pela paróquia; 34,7% movimento de jovens; 9,7% participaram por conta própria; e 4,6% indicam que a entidade foi escola ou colégio.

É fácil deduzir que o público pesquisado mantém laços orgânicos com a Igreja e certa afinidade eletiva por ela, de maneira que, quando solicitado opinar sobre a afirmação: a Igreja católica é a verdadeira igreja de Cristo, 63% concordaram totalmente, 25% parcialmente e apenas 1,6% discordou totalmente. A Jornada parece ser um evento da Igreja para Igreja, cujo epicentro é seu magistério e o papa seu porta-voz. No caso da JMJ/RJ, de acordo com o Instituto DataFolha⁷, para 82% dos jovens o motivo principal de estarem na Jornada foi ver o recém-eleito papa Francisco.

Esse público assíduo frequentador da Igreja Católica, diversificado em sua inserção eclesial, firmado na veracidade da Igreja e se reconhecendo nela, parece não coincidir com os ensinamentos do magistério e sua doutrina. Destacamos alguns dos itens da pesquisa FAPERJ para capturar o posicionamento dos jovens acerca de moralidade sexual, concepção familiar e questões de gênero. Tal postura argumenta nossa hipótese sobre a existência de mecanismos de negociação que a juventude desencadeia perante a moralidade católica. Os pesquisados são solicitados a manifestar gradativamente sua concordância ou discordância, numa avaliação valorativa de 10 (total aprovação) a 0 (total desaprovação), portanto, quanto mais próximo de zero, maior desaprovação.

No que refere à temática da prática sexual, as apreciações se posicionam em relação ao uso de contraceptivos e da camisinha. Entre os pesquisados,

⁷ Amostra de 1,279 entrevistados num universo de 865 mil participantes. Metodologia: contagem de densidade do público e entrevista de opinião. Pesquisa realizada no evento de Copacabana no dia 25 de jul. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/07/pesquisa-mostra-opinio-de-peregrinos-da-jmj-sobre-habitos-condenados-pela-igreja-catolica.html>>. Acesso em 7 de julho de 2013.

o uso de contraceptivos alcança uma média de 4,31. Apurada a situação em que seria aceitável seu uso, 33,6% dos jovens não aceitam o seu uso em nenhuma situação; 21,5% só em caso de doença de parceiro; 13,3% casal com muitos filhos; 6,4% dificuldade financeira. Já para o uso da caminha a média se eleva para 5,34 a situação em que considera aceitável seu uso. A percentagem maior recai nas razões de saúde; quando o parceiro tem DST, 2,91%; 26,6% não aceitam em situação alguma. Dada a procedência e os laços orgânicos dos pesquisados, o posicionamento dos inscritos é moderado, ainda que 53% possuam ensino superior e oscilem entre 20 e 25 anos. Mesmo assim, existem parcelas relativamente significativas que se afastam desse perfil, pois 19,3% e 28% aceitam o uso de contraceptivos e de camisinha em qualquer situação.

A tendência se repete num público ampliado que, mesmo sendo 95% autodeclarados católicos, pronuncia-se perante o DataFolha da seguinte maneira: 65% defendem o uso de camisinha, 31% dizem estar contra e 3% são indiferentes ou não souberam responder. Sondados sobre qual deveria ser a posição do papa, 55% dos entrevistados acham que o papa deveria orientar que a Igreja fosse a favor dessa prática. Já sobre o uso da pílula anticoncepcional para evitar gravidez, 53% são favoráveis, 41% contrários, 3% são indiferentes e 3% não souberam responder. Tanto a sondagem da pesquisa FAPERJ quanto do Data Folha mostram que no quesito prática sexual, que envolve decisões mais pessoais e íntimas, os jovens tendem a flexibilizar os ensinamentos doutrinários.

O contrário acontece quando se trata do aborto, que registra um forte alinhamento institucional em relação às orientações da Igreja, claras e irredutíveis em prol da vida do feto em quaisquer circunstâncias. Assim, a desaprovação dos jovens mede-se na média 1,6; para 54% não é aceitável em situação nenhuma; 25% aceitam em caso de estupro; 19,2% concordam quando há risco de morte da mãe e 6,2% do feto. Qualquer situação, grávida muito jovem e situação financeira registram, respectivamente: 1,5%, 1,5%, e 0,5%.

A mesma tendência em relação ao posicionamento da Igreja será encontrada em caso de união homoafetiva, cuja média de rejeição é de 2,61 e de 2,43 na adoção de criança. A porcentagem de rejeição da adoção em qualquer situação é de 64%; apenas 6,3% se for criança abandonada e 1,4% se não houver outro meio, porém uma parcela de 15,3% aprova a adoção em qualquer situação, o que implica indiretamente a aceitação do relacionamento homossexual. Outra brecha é revelada ao ser solicitada a

concordância sobre relações antes do casamento, pois 34,6% concordam totalmente ou parcialmente; em somatória similar, o casal morar junto antes do casamento, 43,9% manifestam sua concordância parcial ou total.

Abordada a posição sobre o divórcio, a média de aceitação foi de 3,28; os motivos para essa aceitação para 44,3% são a violência doméstica; falta de amor 18,8%; infidelidade 15,8%; qualquer situação 0,3%, e 29,7% não aceitam sob nenhuma situação. A esse dado conservador se contrapõe a rejeição da visão de família patriarcal, quando 62,7% discordam parcial e totalmente da afirmação: cabe ao homem ganhar dinheiro e à mulher cuidar da família em contraposição a 25,8% que concorda total ou parcialmente. Também há uma forte rejeição a reduzir a mulher à esfera doméstica, pois 70% discordam parcial ou totalmente da afirmação: a vida familiar é prejudicada quando a mulher trabalha. Tal visão marca descompasso com a insistente tendência de relegar o papel da mulher à circunscrição doméstica, por parte de determinados setores religiosos.

Porém, o realinhamento institucional em questão de gênero reaparece quando se trata da esfera eclesial para a qual o empoderamento feminino continua a estar fora de cogitação. É o que manifestam 52% dos entrevistados que discordam parcial ou totalmente da sentença: as mulheres deveriam poder exercer o sacerdócio na Igreja Católica, 35,8% aprovam parcial ou totalmente e 10% são indiferentes. Contrariamente à postura dos jovens, em pesquisa encomendada junto à população em geral, o IBOPE registrou que 62% dos entrevistados aprovam maciçamente a ordenação de mulheres⁸.

Os dados nos mostram a juventude católica imersa num jogo de negociação quando os temas atingem suas práticas pessoais, afinamentos parciais sobre o papel da mulher e alinhamentos institucionais quando os temas abrangem opções éticas em torno de valores consolidados como os da família e as relações homoafetivas. É gide temática sob a perspectiva de defesa dos direitos reprodutivos e o reconhecimento da legitimidade da diversidade sexual, os movimentos sociais e minorias sexuais nos últimos anos vêm colocando na pauta de discussão social e legislativa (VITAL-CUNHA; LOPES, 2017, p. 7-9).

⁸ Pesquisa de opinião encomendada pela ONG Católicas pelo Direito a Decidir (CDD) ao IBOPE, que ouviu 4 mil brasileiros, no mês de julho de 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/522138-jovens-catolicos-tem-visoes-opostas-as-da-igreja-diz-ibope>>. Acesso em: 25.jul.2013.

Embora a pessoa de Francisco tenha exercido forte magnetismo sobre os participantes da JMJ/RJ, o que não difere de João Paulo II nas JMJs anteriores, essa atração não impede o distanciamento vital dos jovens das propostas doutrinárias, como observado nas parcelas dissonantes no uso de contraceptivos e relação homoafetiva. A figura do papa e a mensagem doutrinária da qual é portador emergem como duas instâncias que não se misturam, acomodando-se na subjetividade e no pertencimento religioso dos peregrinos. Assuntos referentes à autonomia pessoal são atravessados pela escolha própria e encapsulados nas decisões íntimas, fora do controle institucional, postura liberal afinada com a cultura moderna do self e a cultura secular que não conflita com o pertencimento e a assiduidade à Igreja, antes bem, são coexistentes.

De acordo com Hervieu-Léger (*apud* CAMURÇA, 2015, p. 21), essa autonomia pessoal do jovem traz um novo sentido à sua adesão institucional, o que representa uma maior autonomização relativa ao catolicismo institucional, redundando, segundo a autora, no enfraquecimento da estrutura eclesial ao perder adesão a seu corpo doutrinário.

No entanto, se essa autonomia pessoal, relegada à intimidade da prática sexual dos participantes da JMJ/RJ que poderia enfraquecer a Instituição em determinados aspectos, antes bem parece equilibrar a adesão institucional em outros, tal o caso do aborto, a posição sobre assuntos relativos às questões da homoafetividade e às práticas institucionais que envolvem questões de gênero na vida sacerdotal. Nesses aspectos, os jovens peregrinos mostram-se alinhados aos ensinamentos da Igreja, de maneira que a postura de autonomia pessoal reflete uma subjetividade configurada nos valores modernos e práticas contemporâneas. A segunda postura, o alinhamento institucional, espelha certa acomodação doutrinária à visão da instituição religiosa, conferindo coerência com a identidade religiosa assumida. Se para Hervieu-Léger são posturas excludentes, para a juventude da JMJ/RJ são concomitantes, sendo, simultaneamente, jovens católicos modernos e alinhados institucionalmente.

Dois aspectos parecem confluir nessa identidade que a nosso ver torna a juventude moderna e alinhada institucionalmente: de um lado, o movimento da juventude que reage criativamente à proposta doutrinária, e, do outro lado, o movimento que a Igreja como instância definidora se propõe a realizar. No primeiro, como analisado, os jovens mantêm um jogo de distanciamento cauteloso que preserva suas opções pessoais negociando uma adesão não incondicional aos propósitos institucionais.

O segundo aspecto é o papel que as instituições possuem de configurarem-se como instâncias definidoras, pois, de acordo com Kerbauy (2005, p. 196-199), ao analisarem a interação entre o Estado e a juventude, essas instituições sobrepõem seus interesses específicos ao estabelecerem processos e traçarem estratégias para perseguir seus objetivos. Nesse sentido, consideramos que a Igreja Católica se constitui instância definidora enquanto, desde o epicentro eclesial com seus inúmeros organismos, promove processos e estratégias junto à juventude, visando a incluir no seu horizonte moral e incentivando a adesão institucional dos jovens.

Sem dúvida que essa capacidade de instância definidora da Igreja é recriada junto à juventude em cada JM/J que é arquitetada. As Jornadas detonam inúmeros modos de participação dos jovens como protagonistas da ação, revigorando *ad intra ecclesia* vínculos institucionais da juventude participante. Consequentemente, o perfil dos jovens pesquisados na JM/J RJ é o de uma juventude com forte referência institucional, ora por sua procedência de participação ativa na Igreja, ora por seu alinhamento, em determinadas temáticas, ao horizonte moral do catolicismo romano. A presença dessa juventude confirma a capacidade da Igreja de ser uma instância definidora que amplia seus mecanismos de adesão institucional.

Se é certo que esse alinhamento institucional da juventude pode nos aproximar de uma compreensão de como operam mutuamente igreja e juventude católica, também é certo que se corre o risco de esconder a multiplicidade de jovens, grupos juvenis, juventudes que a integram, ofuscando o princípio de pluralidade na unicidade católica que viemos sustentando. É sobre as diversas culturas juvenis que a seguir nos debruçamos.

Dissonantes e plurais

“O jovem fiel que receberá o papa no Brasil não se dedica mais só à espiritualidade. Ele defende uma agenda social, quer acabar com a pobreza e discute tabus”, essa é a chamada da reportagem “A nova juventude católica brasileira”, da Revista *Isto É* que circulou uma semana antes da JM/J RJ⁹.

⁹ Disponível em: http://www.istoe.com.br/reportagens/314126_A+NOVA+JUVENTUDE+C+ATOLICA+BRASILEIRA#.UeRQekVXr2s. Edição 2278. Acesso em 15 de julho de 2013.

A reportagem sintoniza a caracterização de uma juventude católica menos individualista e mais social que o Papa teria recebido dos bispos brasileiros, já mencionada.

A reportagem discorre sobre a diversidade juvenil do catolicismo nos seguintes termos: “Atualmente, o jovem católico que quer transformar a sociedade está ligado à Pastoral da Juventude (PJ), majoritariamente, e também às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)”¹⁰. A revista contrapõe a essa juventude, tida historicamente como da ala progressista, uma outra juventude de viés espiritual e intimista, alocada na ala conservadora. Mas essa última juventude, segundo a revista, estaria dando lugar à primeira, ainda que socialmente “ [as] CEBs eram o único espaço viável para quem tinha uma ação política e social entre os anos 1960 e 1980, mas perderam importância nos dois últimos pontificados”¹¹.

Avançamos na conceitualização da juventude católica que integrou a JM/JRJ. Partimos de uma outra perspectiva que quebra com tipologias que engessam a vitalidade da diversidade interna da juventude que, como vimos, ora se alinha institucionalmente ora se distancia ideologicamente da Igreja, mas sem perder seus laços orgânicos com ela. Essa abordagem assume a necessidade de compreender a juventude como categoria sociologicamente pertinente nas análises religiosas e de integrar argumentos, muitas vezes contrapostos, como os da heterogeneidade e efemeridade da condição juvenil (GALLAND, 2009, pp. 03-07).

Nossa análise sobre a juventude católica brasileira considera os estudos de José Machado Pais acerca das culturas juvenis que formulam esse conceito ao considerar os “modos de agir dos jovens no interior dos ritmos da vida cotidiana” (2003, p. 72-75). Na sua sociologia da juventude, ele examina os vínculos entre trajetórias individuais e estruturas sociais e defende que a chave para entender a maneira como os jovens constroem suas relações societárias está centrada na realização dessas “culturas juvenis” compreendidas como “práticas sociais”. Entendemos que a juventude

¹⁰ Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/314126_A+NOVA+JUVENTUDE+CATOLICA+BRASILEIRA#.UeRQekVXr2s> Edição: 2278 | 12.Jul.13 - 20:40. Acesso em 15 julho de 2013.

¹¹ Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/314126_A+NOVA+JUVENTUDE+CATOLICA+BRASILEIRA#.UeRQekVXr2s> Edição: 2278 | 12.Jul.13 - 20:40. Acesso em 15 de julho de 2013.

católica também faz parte desse cenário composto por diversificadas culturas juvenis que desenvolvem novas práticas sociais em seus contextos específicos e nos propomos a estudar como esse processo se estabelece no interior da instituição católica.

Pais (2006, p. 8), inspirado nos escritos de Baudelaire, defende que os cotidianos juvenis se tornaram um “culto da sensação multiplicada”, sendo que as estruturas sociais fluidas do mundo contemporâneo tornaram a vida juvenil marcada por inconstâncias, flutuações, descontinuidades e reversibilidades. O autor chama isso de metáfora do ioiô no qual: “Os jovens tendem a tudo relativizar [visto que] Há ritualizações associadas aos afetos e à sexualidade que produzem, entre os jovens, uma mediação entre desejos, angústias e desilusões” (PAIS, 2006, p. 9). Em outros estudos temos assinalado como essas sensações podem ser identificadas nos jovens católicos carismáticos, ao participarem das chamadas Cristotecas, em que são fusionados lazer, segurança e espiritualidade, num misto de boate-bar (CARRANZA, 2014; SOFIATI, 2011).

A condição juvenil contemporânea caracteriza-se por contratempos, tornando-se um “cabo de tormentas” o processo de passagem para a vida adulta (PAIS, 2006, p.11). Por isso, os projetos de vida tendem a se orientar fortemente para o presente, considerando que o futuro é repleto de incertezas e fracassa em oferecer possibilidades concretas de vida com segurança e estabilidade. Pais (2006, p. 10) considera, inclusive, que são projetos curtos cujos objetivos nem sempre são alcançados

Em nossa concepção, a juventude católica também é afetada por esse contexto, principalmente quando inserimos a temática das novas tecnologias de comunicação. A provisoriidade de permanência e rotatividade é um dos elementos da realidade que retrata essa situação entre os católicos, haja vista os participantes nos grupos de jovens paroquiais, os grupos de oração carismáticos e até mesmo algumas novas formas de agregação religiosa, advindas da espiritualidade da Renovação Carismática Católica (RCC), chamadas de Novas Comunidades católicas. Ao resolver os seus principais problemas de aflição, o jovem segue sua vida em busca de novas formas de experiências dentro ou fora do universo religioso (SOFIATI, 2011, p. 223), como também sacraliza esse universo através dos barzinhos de Jesus ou, no caso da JMJ/RJ, as performances religiosas por meio do *Flash Mob* e festival de música, nos quais a RCC consagrou seu estilo gospel-católico (CARRANZA, 2013, p. 31).

Conforme Pais, “é importante desvendar as sensibilidades

performativas das culturas juvenis em vez de nos aprisionarmos a modelos prescritivos com os quais os jovens já não se identificam” (2006, p. 13). Nesse sentido, inserimos a noção de culturas juvenis como ferramenta para entender os jovens na contemporaneidade, principalmente em sua vertente católica. Tais culturas juvenis são socializações, expressividades, performances cotidianas produzidas pelos próprios jovens ou assinados a eles. “Por culturas juvenis, em sentido lato, pode entender-se o sistema de valores socialmente atribuídos à juventude (tomada como conjunto referido a uma fase da vida), isto é, valores a que aderirão jovens de diferentes meios e condições sociais” (PAIS, 2003, p. 69). Conforme o autor: “[...] as culturas juvenis são vincadamente performativas porque, na realidade, os jovens nem sempre se enquadram nas culturas prescritivas que a sociedade lhes impõe” (PAIS, 2006, p. 7).

No caso da juventude católica, principal público participante da JMJ/RJ, é importante destacar que há em sua configuração diferentes sensibilidades do modo de ser católico. Faz-se necessário considerar a diversidade de culturas juvenis no catolicismo brasileiro em consideração às suas variações que dão sentido aos catolicismos no país. Destacamos quatro agrupamentos importantes, pensados na perspectiva das tendências orgânicas do catolicismo (SOFIATI, 2011, 2012), e dentro deles inserimos a lógica das culturas juvenis.

O primeiro grupo é chamado de *Tradicionalista* e é representado, por exemplo, pelos Arautos do Evangelho. Originados no Brasil, aprovados pelo Vaticano em 2011, o movimento congrega um número significativo de jovens, predominantemente celibatários dedicados integralmente à religião. Os Arautos se consideram um instrumento de santidade da Igreja ao praticar o Evangelho em toda a sua “pureza fascinante”, sendo que sua espiritualidade é alicerçada na “Eucaristia, em Maria e no Papa”. Mais, os tradicionalistas são restritivos no que concerne ao diálogo com a modernidade e formam uma cultura juvenil católica que defende o “resgate de práticas rituais e de costumes medievais” (COSTA, 2014, p. 69).

O segundo grupo, chamado de *Reformista*, é composto basicamente pelos agrupamentos juvenis formados em torno das escolas católicas ou confessionais, mantidas por congregações religiosas. Os Maristas e Salesianos trabalham diretamente com educação e são os principais representantes dessa vertente católica que defende os direitos humanos e trabalha com ênfase na prática sociocaritativa. Os reformistas estão voltados para o ensino religioso nas escolas, na articulação entre fé e razão,

em vistas de enfatizar a dimensão humana e social da religião (SOFIATI, 2012). Mas, o principal tema que norteia sua atuação é de fato a educação cristã de crianças e jovens e formação de quadros católicos para assumir postos de poder na sociedade. É a tese da educação católica influenciando as elites dirigentes do país, mesmo que, em alguns casos como os Maristas, haja muitas obras sociais voltadas para a juventude empobrecida (DULLO, 2016). As culturas juvenis cultivadas nessa tendência católica tendem a ter um diálogo mais profícuo com a modernidade em comparação com a tendência anterior.

O terceiro grupo, chamado de *Radical*, é integrado predominantemente pelas pastorais sociais e pastorais da juventude. São os adeptos da perspectiva da Teologia da Libertação, dos ideais católicos das Comunidades Eclesiais de Base. Trata-se de uma tendência mais social do catolicismo, que atua em sintonia com os movimentos sociais. Como exemplo, destaca-se a Pastoral da Juventude do Meio Popular, que atua na formação/evangelização de jovens das periferias das grandes cidades. Em geral, as Pastorais da Juventude trabalham com a perspectiva da “opção preferencial pelos pobres” de caráter teológico-pastoral, mas também sociopolítico, produzindo um tipo de cultura juvenil com leve tendência à atuação extraeclesial a partir da comunidade católica (SOFIATI, 2012).

O quarto grupo, de atuação predominantemente intraeclesial, os carismáticos, é considerado como uma tendência *modernizadora-conservadora*. Os jovens desse setor atuam em grupos de oração, por exemplo. Mesmo não havendo grupos específicos para a juventude, há diversos que se preocupam com a evangelização juvenil e tratam de temas voltados para esse segmento. Há também forte presença juvenil nas Comunidades de Vida e Aliança: um caso importante é a Canção Nova, que define entre suas vocações a evangelização juvenil; outro exemplo é a Toca de Assis, que congrega majoritariamente jovens.

Como nos informam Carranza e Mariz, essas comunidades são formadas por “Leigos [que] decidem se reunir para se dedicar ao louvor, à adoração ao Santíssimo, à evangelização, à cura e às mais diversas obras sociais” (2016, p. 148). A cultura juvenil forjada entre os carismáticos é profundamente influenciada pela lógica de cultivo dos “carismas” e vivencia um catolicismo de cunho conservador em uma roupagem midiaticizada que possibilita o diálogo com elementos da modernidade.

O que pretendemos ressaltar é que, mesmo no interior das quatro tendências apresentadas, há diferentes possibilidades e sentidos em ser

católico, sendo, por isso, necessário acrescentar a perspectiva das culturas juvenis que identifica, inclusive, a fluidez das fronteiras entre as próprias tendências.

Ao analisarmos o caso das Pastorais da Juventude, encontramos diferentes concepções de atuação social, de formação comunitária e de evangelização de jovens. Por exemplo, a Pastoral da Juventude das comunidades, com atuação paroquial, e a Pastoral da Juventude do Meio Popular, com atuação nos movimentos sociais, se colocam em frontal oposição sobre as soluções para os principais problemas da juventude na medida em que a primeira valoriza a ideia de identidade juvenil e a outra, a noção de classe social.

A própria Pastoral da Juventude Marista, articulada nas escolas católicas das Congregações Maristas, possui um teor formativo/evangelizador inspirado nas Pastorais da Juventude. Identifica-se como promotora de uma evangelização que valoriza a “dimensão associativa” na vida dos jovens, em busca da “Civilização do Amor”, que constrói a “consciência crítica” e solidária, em que o jovem atua na história para viabilizar um futuro com “mudança social”¹².

Entre os carismáticos também há diferenças, por exemplo, entre os grupos de oração paroquiais e os grupos de oração universitários (SOFIATI, 2013). O debate neste caso se estabelece em relação ao grau de centralidade da sexualidade no discurso evangelizador. Nas paróquias há mais espaço para medidas coercitivas com relação à prática do sexo fora do casamento, diferentemente do contexto acadêmico no qual as liberdades individuais, entre elas a afetivo/sexual, hegemonomizam o sentido das relações interpessoais. Ambos os grupos tendem a defender os princípios católicos de castidade, todavia, o tom é diferenciado entre esses dois grupos carismáticos.

A partir desses exemplos, consideramos que é importante analisar as culturas juvenis considerando a relação dessas com o meio social no qual estão inseridas. Atualmente o grupo com maior destaque no catolicismo contemporâneo, e pensando centralmente na juventude, são os carismáticos. Estes, inclusive, conseguem expandir suas práticas para outros grupos juvenis católicos: identificamos a influência carismática em grupos advindos dos Cursinhos de Cristandade, Treinamento de Lideranças

¹² Disponível em: <<http://pjm.maristas.org.br/a-pjm>>. Acesso em 14 de abril de 2018.

Cristãs, por exemplo, e até mesmo grupos de base das pastorais da juventude (SOFIATI, 2014; CARRANZA, 2015). Esse é um traço importante a ser destacado, considerando que estamos tratando de um cenário no qual a lógica da pentecostalização do cristianismo é uma realidade considerada neste estudo.

Crentes e seculares: considerações

Crentes e seculares, expressão paradoxal se assumirmos que a condição moderna traz a afirmação da autonomia individual, enquanto a Igreja Católica se propõe a discipliná-la por meio do alinhamento a uma visão de mundo nos moldes da verdade revelada, configurando subjetividades e comportamentos. A JMJ transforma-se então em palco no qual ressoam essas propostas, e as inúmeras atividades desenroladas operam como mecanismos que validam crenças e práticas religiosas e, por sua vez, acionam dispositivos de pertença institucional. Ainda que dita adesão não implique o alinhamento monolítico à visão de mundo da Igreja, como já dissemos.

Afirmamos que a juventude alinhada institucionalmente, como categoria analítica, nos auxilia na compreensão de tais dispositivos que permitem a jovens e grupos negociar com os ideais, propostos pela instância definidora, e as convicções seculares adquiridas pessoalmente. Juventude que perfila sua identidade no tráfego entre a catolicidade e uma consciência secularizada, essa última tida como um claro limite entre as opções pessoais e as demandas institucionais. Negociação que dispensa nos participantes sentimentos de culpa, sobretudo enquanto seu posicionamento sobre temas polêmicos, pois sua pertença à Igreja é associada ao legado tradicional mais amplo que oferece certa segurança, por os inserir num marco de normatividade cotidiana. São esses dispositivos de negociação que, nos termos de Berger, se constituem em atos de equilíbrio cognitivo, prototípicos da modernidade na juventude católica brasileira.

Rente a essa lógica, como foi apresentado nos posicionamentos dos pesquisados, os jovens alinhados institucionalmente em temáticas de cunho moral gravitam em torno do duas posturas. A do catolicismo liberal, quando assumem sua autonomia pessoal no uso de anticoncepcionais e a do catolicismo tradicional e conservador ao rejeitar o aborto, o sacerdócio casado, as relações sexuais e a convivência antes do casamento. Quando se trata de homossexualidade, papel da mulher, casamento homo-afetivo,

os posicionamentos desses jovens tendem a não ser enfáticos, da mesma maneira que acontece nos diversos setores da Igreja e da sociedade.

Nessa clivagem, ao falarmos de juventude é preciso pensar o termo no plural, até mesmo para analisar grupos que participam de uma mesma instituição, como os jovens católicos. Em sua aparente unidade como jovens alinhados institucionalmente, o pesquisador reconhece a diversidade de culturas juvenis que surgem em virtude das origens sociais, mas também das perspectivas e aspirações dos próprios jovens com relação ao seu espaço de atuação sociorreligioso.

Sustentamos que a categorização de culturas juvenis permite refinar os referenciais e pressupostos a partir dos quais essa juventude alinhada institucionalmente negocia sua adesão à Igreja, se reconhece e insere ativamente nela. Assim, ao conter as culturas juvenis a juventude institucionalizada se constitui desse amplo espectro de jovens que concretizam a aspiração eclesial de promover uma Juventude católica, independentemente de seu grau de fidelidade doutrinal.

Enfim, retomamos o postulado sugerido por Berger acerca da visão secular e crente serem concomitantes à experiência religiosa contemporânea. Simultaneidade que observamos no pluralismo de posturas, tanto nos grupos quanto na própria crença dos participantes, manifestada em eventos públicos da natureza da JMJ. Revela-se então que as aspirações de (re) institucionalização, proposta pelos idealizadores das Jornadas não coincidem com as posturas de seus alvos, porém sua adesão com essas dissonâncias reforçam a instituição porque visibilizam uma adesão pública à igreja em outras posturas.

Distanciamos-nos assim, da perspectiva de Hervieu-Léger, para a qual a vivência da autonomia pessoal enfraqueceria a instituição católica. Menos longe nos localizamos de Camurça que, ao analisar dados sobre participantes da JMJ, reconhece que os laços orgânicos estabelecidos por jovens engajados na instituição reforçam a catolicidade, mas que essa identidade fica dúbia perante as exigências da Igreja católica a seus membros (Camurça, 2015, p. 23; 27).

Enquanto chaves analíticas para uma sociologia da juventude católica, sugerimos que na juventude alinhada institucionalmente, diversificada em culturas juvenis, os jovens experimentam sua autonomia pessoal e a adesão institucional como estanques não conflitantes. Isso que poderia ser uma fraqueza institucional se constitui numa força, visto que garantem, à sua maneira, a minguada capilaridade da Igreja católica entre as novas

gerações.

Entretanto, se as culturas juvenis representam diferentes modelos de igreja dentre o grande guarda-chuvas em que se constitui o catolicismo, acreditamos que entre elas a cultura juvenil pentecostalizada tende a ser hegemônica. A energia mobilizadora dessa juventude possibilita a visibilidade social da Igreja católica que, de tempos em tempos, concretiza suas performances institucionais nas JMJ.

Referências

BERGER, Peter.

(2017). *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes.

(2001). A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião & Sociedade*, 21 (1), abr., ISER, p. 09-23.

BRANDÃO, Carlos R.

(2013). Catolicismo. Catolicismos? In *Religiões em movimento: o CENSO de 2010*. Rio de Janeiro: Vozes.

CAMURÇA, Marcelo Ayres.

(2015). Autonomia ou identificação orgânica entre a juventude católica e a instituição Igreja? Uma comparação entre estudos sobre as juventudes católicas no Brasil e na França. In: Péricles Andrade (Org.); *Polifonia do Sagrado: pesquisas em Ciências da Religião no Brasil*. São Cristóvão, Editora da Universidade Federal de Sergipe. p. 15-29.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília.

(2016). Catolicismo brasileiro de exportação: o caso Canção Nova. In: *A diáspora das religiões brasileiras*. Aparecida, Ideias & Letras. p. 149-182.

(2014). Catolicismo brasileiro além fronteiras. In: *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. Emerson José Sena da Silveira, Flávio Sofiati (Orgs.); Aparecida, Ideias & Letras, p. 21-54.

CARRANZA, Brenda.

(2015). Cristianismo pentecostal: a nova face da Igreja católica. In: Alberto da Silva Moreira; Pino Lucà Trombetta (Orgs); *Pentecostalismo globalizado*. Goiania, Ed. da PUC-Goiás. p.71-93.

(2013). A JMJ cristalizou a consagração da cultura gospel católica no Brasil. In: Papa Francisco no Brasil, alguns olhares. *Cadernos de Teologia Pública*. Ano VII, n.79, p. 31-37.

COSTA, Giovanni Bernardo.

(2014). *Catolicismo tradicionalista e Arautos do Evangelho: aspectos fundamentais de um tradicionalismo católico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade de Juiz de Fora (UFJF).

DULLO, Eduardo.

(2016). Testemunho cristão e secular. In: *Religião e Sociedade*, RJ, n. 36, vol. 2. p. 85-106.

GALLAND, Olivier.

(2009). *Les jeunes*. Paris, La Découverte.

KERBAUY, Maria Teresa.

(2005). Políticas de juventude: políticas públicas ou políticas governamentais? *Estudos de Sociologia, Araraquara*, 18/19. p. 193-203.

MARIZ, Cecília; CARRANZA, Brenda.

(2017). Francisco en la Jornada Mundial de la Juventud de Río de Janeiro. In: *Francisco, el impacto de su pontificado en América Latina*. Verónica Roldan; Alejandro Frigerio (Eds.), Buenos Aires, Editorial Biblos. p.71-88.

PAIS, José M.

(2006). Buscas de si: expressividades e identidades juvenis. In *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. p. 7-21.

(2003). *Culturas juvenis*. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

DA SILVA, Isabela Oliveira Pereira

(2017). *Gênero, política e religião nos protestos contra Judith Butler*. Jornal eletrônico: Nexo Jornal, Ensaio, 21 de novembro de 2017. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2017/G%C3%AAnero-pol%C3%ADtica-e-religi%C3%A3o-nos-protestos-contr-Judith-Butler>. Acesso em 23 de março de 2018.

SOFIATI, Flávio M.

(2014). Ethnography of Catholic Youth Group: Dialogues and Experiences of Faith. *Sociology Study*, v. 4, p. 103-116.

(2013). Jovens católicos carismáticos nas universidades: a fé que pauta a ciência. In *Perspectiva Teológica*, maio/agosto, ano 45, número 126, Belo-Horizonte-MG. p. 179-204.

(2012). *Juventude Católica: o novo discurso da Teologia da Libertação*. São Carlos / Goiânia, EDUFSCar / CAJU.

(2011). *Religião e juventude: os novos carismáticos*. São Paulo, Ideias & Letras / FAPESP.

VITAL-CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna.

(2017). *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro, Fundação Heinrich Böll / Instituto de Estudos da Religião.

Recebido em

abril de 2018

Aprovado em

setembro de 2018

Juventude e religião, sinais do tempo experimentado

Regina Novaes*

Resumo

Em um momento histórico em que a incerteza atravessa a condição juvenil e no qual as novas tecnologias de informação e comunicação modificam relações no interior do campo religioso, este artigo - inspirado em Mannheim - se propõe a refletir sobre "o tempo religioso experimentado" por jovens de hoje. A partir de pesquisa realizada em sites, blogs e canais do youtube, são analisadas situações, sentimentos e motivações de jovens que falam publicamente sobre sua fé. O objetivo é apreender elementos significativos das "eras subjetivas" que distinguem adultos e jovens ampliando possibilidades de escolhas religiosas.

Palavras-chave

Gerações. Subjetividades. Escolhas religiosas.

Abstract

In a historic moment, in which uncertainty crosses the youth condition and in which new information and communication technology changed relationships within the religious field, this article - inspired in Mannheim - intends to reflect on "the experienced religious time" by today's youth. From a research carried out in websites, blogs and YouTube channels, I have analyzed situations, feelings and motivations with young people who speak publicly about their faith. The aim is to apprehend significant elements of the "subjective eras" that distinguish adults and young people, amplifying the possibilities of religious choices.

Keywords

Generations. Subjectivities. Religious Choices.

* Regina Novaes é antropóloga e pesquisadora CNPq. Atualmente, é professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). E-mail: novaes-regina@uol.com.br .

Apresentação

“Diferentes gerações vivem ao mesmo tempo. Mas como o tempo experimentado é o único tempo real, todas, na verdade, vivem em eras subjetivas bastante distintas qualitativamente.”

(Karl Mannheim, *O Problema das Gerações*, 1982)

Inspirado por essa reflexão de Mannheim, este artigo se propõe a refletir sobre “o tempo (religioso) experimentado” por diferentes gerações. A ideia é apreender elementos significativos das “eras subjetivas” que distinguem os jovens dos adultos, configurando suas possibilidades de escolhas religiosas.

No Brasil, em um passado não muito distante, era evidente a hegemonia católica imbricada na cultura, legitimada pelo Estado, evidenciada na conformação do território e determinante no calendário dos feriados oficiais. Para gerações passadas, “ser brasileiro e ser católico” soava natural. Nessa configuração, uma parte significativa dos brasileiros omitia (e/ou secundarizava) suas ligações com as religiões de matriz africana e/ou com o espiritismo kardecista. Ao mesmo tempo, os protestantes históricos ou de migração eram considerados “minorias” e quase não ultrapassavam um crescimento vegetativo.

Contudo, transformações na sociedade – e no campo religioso Bourdieu (1986)¹ – modificaram o “tempo real”, no qual foram sendo socializadas as novas gerações. Sem dúvida, a diminuição da transferência geracional do catolicismo, que já estava evidente no Censo de 1991, se confirmou em 2010. Ao mesmo tempo, também o crescimento das denominações pentecostais bem como o aumento daqueles que se declaram “sem religião” modificaram significativamente as estatísticas de pertencimento religioso.

Assim sendo, os jovens nascidos entre 15 e 29 anos atrás, menos católicos do que seus pais, já foram socializados em um cenário no qual se destacam dois processos – até certo ponto – contraditórios. Vejamos.

Por um lado, observam-se mais filiação e mais fixação territorial. Os templos evangélicos pentecostais – que se espalham por todo o país – logram conversões, propõem exclusividade de pertencimento, interferem

¹ Bourdieu (1986) define campo como um conjunto de práticas e valores específicos, formado por diferentes atores, instituições, discursos e forças em tensão em que tudo adquire sentido em termos relacionais por meio de posições e oposições.

nas paisagens e produzem novos enraizamentos. Por outro lado, observam-se desfiliação religiosa e maior movimentação. Os trânsitos entre religiões, as experiências com religiões orientais, arranjos híbridos, os “sem religião que têm fé” apontam para maior fluidez e muitos deslocamentos.

Tais mudanças já não causam grande estranheza para os jovens desta geração. Vivendo em um momento histórico em que o presencial e o virtual se imbricam constituindo-se uma mesma realidade, convivendo com famílias multirreligiosas, os jovens de hoje se movem com mais familiaridade em um jogo menos previsível de percursos e combinações, bem como ampliam o repertório de trajetórias religiosas possíveis.

Certamente, muitas pesquisas ainda deverão ser realizadas para compreender continuidades e mudanças na religiosidade dos jovens de hoje. Nessa perspectiva, e com objetivos bem delimitados, este pequeno artigo se propõe a contribuir para o debate sobre o tema. Para tanto, serão utilizadas informações que circulem em jornais, *sites*, *blogs*, canais no Youtube e redes sociais nas quais jovens falam publicamente sobre sua fé. Tais “evidências empíricas publicizadas” serão complementadas por um conjunto de entrevistas que realizei com jovens no Rio de Janeiro e, também, por informações disponíveis na bibliografia sobre religião e juventude. Por esta via, busca-se contribuir para um pouco mais de compreensão sobre o “tempo (religioso) experimentado” (presencial e virtualmente) por jovens de hoje.

1. Zeca, Ana Paula e Murilo: religiosidades e experiências geracionais

1.1. Zeca Veloso (“a fé que me faz bem, em harmonia com minha família”)

Quem imaginaria que Caetano Veloso, famoso cantor e compositor baiano, um dos representantes da contestadora geração Tropicália, teria dois filhos frequentando a Igreja Universal do Reino de Deus, estrela máxima do chamado neopentecostalismo? Essa notícia se destacou nas reportagens sobre a recente turnê musical de Caetano com os filhos Moreno, Zeca e Tom e ganhou bastante repercussão em *sites* e *blogs* voltados para assuntos culturais e religiosos².

² Ver o site: <www.midiagospel.com.br>, Acesso em 1º de março de 2018.

O pai não se negou a falar sobre o assunto. Caetano contou que veio de família muito católica, ia à missa e não dormia sem antes rezar. Contou também que, quando foi para Salvador, ficou mais próximo do candomblé, onde se iniciou como filho de Oxóssi em casa de mãe Menininha, no Gantois. Confessou também que nunca “incorporou”, pois “a razão” não permitiu. Hoje Caetano se diz ateu.

Sobre seu filho mais velho – Moreno – o cantor comenta que ele é “religioso de modo abrangente”, “não tem “uma religião específica”; “é candomblecista e católico franciscano com atração pelo hinduísmo.” Não sabemos como Moreno responderia à pergunta do Censo do IBGE. Católico? Do Candomblé? Outra religião? Sem religião? Mas em uma pesquisa qualitativa – talvez por conta da atração pelo hinduísmo – poderia ser considerado “nova era” ou “religioso sem religião”.

Sobre os dois filhos mais novos, apresentados pelo pai – no palco – como “cristãos”, Caetano diz: “eu não sou religioso. Mas não tenho medo da religiosidade dos meus filhos”. Hoje ambos tocam “na Igreja que frequentam”, e o pai diz que foi bem recebido quando foi lá para ouvi-los. Em outro momento, em entrevista ao Estado de São Paulo (25/10/2017), Caetano contou que “foi a babá quem converteu os meninos, quando eles ainda eram adolescentes”.

O cantor também afirmou que não vê o crescimento das igrejas no Brasil como algo negativo. Provocado por um repórter sobre a presença dos evangélicos na mídia, respondeu: “a Record não tem mais rabo preso com o Bispo do que a Globo com o Cardeal”. Relativizando, Caetano criticou os preconceitos “pseudochics” em relação aos evangélicos. Mas, por outro lado, também frisou ser contra o que chamou de “fundamentalismo evangélico” que alimenta preconceitos e produz sofrimentos³.

Voltando a falar sobre a religiosidade dos filhos, em dado momento, Caetano resumiu: “minha geração teve que romper com a religiosidade imposta, a deles teve que recuperar a religiosidade perdida”. Como comparar passado e o presente? Como se sabe, para uma minoria ativa de jovens de gerações anteriores, declarar-se ateu foi uma forma de contestar autoridades em casa, na Igreja, no espaço público. “Ser ateu” compunha o

³ Lembro que o cantor encabeça o Movimento 342, que se opõe ao Movimento Brasil Livre (MBL) e à bancada evangélica em discussões sobre mudanças na Lei Rouanet e sobre a censura a manifestações artísticas.

perfil de uma parte da juventude que se envolveu em atividades políticas e/ou ligadas à “contracultura”. Bem como, neste mesmo passado, seria muito difícil encontrar um pai que, declarando-se ateu, aceitasse bem a religião dos filhos.

Voltemos a falar dos filhos. Não vi publicada nenhuma declaração pública do filho mais novo, Tom. Já Zeca, hoje com 25 anos, andou falando sobre sua religião⁴. Suas entrevistas repercutiram muito em vários *blogs* e *sites* religiosos e/ou culturais. As frases mais destacadas foram: “Tive o primeiro contato com a fé cristã aos 10 anos. Desde então eu creio”. “Desde criança tenho fé. Os hinos da igreja são muito importantes para minha formação musical”. “No último ano experimentei uma intensificação da fé, um renascimento” “Isto foi muito importante para minha vida, para eu estar conseguindo fazer esse show hoje”. O preconceito religioso “chega em mim, mas a fé me faz tão bem, em harmonia com minha família, que qualquer intolerância não tem importância”.

Fé, vida, música, renascimento – palavras usadas por Zeca – também fazem parte do vocabulário de muitos jovens evangélicos. Já a experiência de Zeca de convivência “em harmonia” com diferentes escolhas religiosas, no interior de uma família, tornou-se bem mais comum hoje do que no passado, o que, de modo geral, o aproxima de jovens de sua geração. Porém, existem outros recortes – de classe, renda, gênero, orientação sexual, raça, etnia, local de moradia – que também devem ser levadas em conta quando se busca compreender os significados do pertencimento religioso entre jovens. Neste sentido, importante é atentar para o que ocorre entre jovens moradores de favelas e periferias do mesmo Rio de Janeiro.

1.2. Ana Paula Lisboa (“somos muito mais que ovelhas”)

No Brasil as denominações evangélicas chegaram às prisões, favelas, conjuntos habitacionais, acampamentos rurais e em territórios periféricos marcados pela pouca presença da Igreja Católica e pela presença precária do Estado. Daí ser muito comum a associação entre pertencimento às igrejas evangélicas e pessoas de pouca escolaridade, vistas quase sempre como seres manipuláveis.

⁴ O Globo, 20 de dezembro de 2017; e Vogue Brasil, fevereiro de 2018.

Para pensar sobre o assunto, recorro a Ana Paula Lisboa: mulher, negra, moradora do Complexo da Maré, zona norte do Rio de Janeiro, filha de Oxum. Fez Faculdade de Letras, é DJ, escreve para a Revista AzMina, é colunista do Jornal O Globo. “Somos muito mais que ovelhas” (O Globo, 28/09/2016) é o título de um artigo em que Ana Paula – sem deixar de criticar fortemente as concepções e propostas presentes no Programa do então candidato a prefeito do Rio de Janeiro, Bispo Marcelo Crivella – questiona o fato de o candidato ser descartado *a priori* por sua religião.

(...) quando surgiram as primeiras falas do tipo “não quero um prefeito bispo”, bateu um certo rancor. Eu achei o argumento tão raso, parecido com “um evangélico é burro e não é capaz de governar”. Pensei nos meus amigos que são da Igreja Universal, pessoas abertas, seres pensantes e questionadores, tem até feminista.

Foi esse “certo rancor” que levou a colunista a falar sobre sua própria história na favela da Maré, onde a Assembleia de Deus tornou-se um espaço importante em sua socialização e sociabilidade.

Eu vivi muitos anos dentro da Igreja Evangélica, e não pense que eu era uma “crente de banco”, que entrava e saía despercebida. Pelo contrário, fui ativa no movimento da juventude, fui dos grupos de oração, das equipes de dança e evangelização e também do grupo que passava as madrugadas orando por pessoas em situação de rua e entregando pão com mortadela para elas. Virei muitas noites da última sexta-feira do mês nas vigílias da Assembleia de Deus em Madureira (...).

Não era “crente de banco”. Era ativa. Mas, não incorporava totalmente tudo o que ouvia em sua Igreja. “As festas de Cosme e Damião eram, e ainda são, umas das comemorações mais importantes para a minha família, mais importantes até do que o Natal”. Por “crescer próxima das religiões de matriz africana”, ser “criada na Umbanda”, frequentar “festas de santo” (onde “batia palmas, cantava os pontos, comia as comidas e admirava as *ekedis*”), tinha certeza de que “Orixá não era demônio disfarçado”. A “vivência com a cultura popular” (com o jongo, o coco, o samba de roda) também ajudou Ana Paula a relativizar a demonização das expressões culturais afro-brasileiras.

Essas observações nos fazem pensar que as pregações religiosas não

são nunca absorvidas totalmente como blocos monolíticos. Ou seja, a experiência pessoal e a convivência com a família funcionaram como um filtro cognitivo para selecionar e reinterpretar as mensagens veiculadas na Igreja. O que é dito na Igreja pode ter significados diferentes para um jovem evangélico que nunca frequentou terreiros e para outro que já os frequentou e para quem vive (ou não vive) com parentes próximos que são adeptos da umbanda ou do candomblé.

Da mesma maneira, nas interpretações dos fiéis, pode haver espaços permeáveis para outras visões e narrativas em circulação pela sociedade. Referindo-se a seus amigos da Igreja Universal, Ana Paula diz conhecer “pessoas abertas, seres pensantes e questionadores, tem até feminista”. Evidencia-se assim as dissintonias que podem existir entre as declarações públicas de conhecidos pastores evangélicos e as percepções de diferentes segmentos da população evangélica⁵.

Outras modulações no pertencimento religioso também foram, no mesmo artigo, sugeridas por Ana Paula Lisboa. Segundo sua experiência, nas igrejas evangélicas podem conviver: “crente de banco que entra e sai despercebido”; “crentes ativos” e “crente Raimundo, um pé na Igreja e em pé no mundo”. Um jovem evangélico pode estar em qualquer uma dessas situações descritas. Entretanto, de maneira geral, nessa fase da vida, os jovens desejam/precisam “ter um pé no mundo”.

Para estudar, trabalhar ou desfrutar o tempo livre, os jovens circulam por diferentes espaços e produzem vários pertencimentos. Assim sendo – além das experiências anteriores, da convivência familiar e do acesso às narrativas em circulação na sociedade – também as diferentes maneiras de “ser crente” criam possibilidades de selecionar e reinterpretar sentidos e interdições.

Em sua tese de doutoramento sobre religião e amizade entre jovens assembleianos na Baixada Fluminense, Magalhães (2016) confirma o funcionamento da Igreja como um local central para a sociabilidade, convivência e lazer e, também, discorre sobre uma “resistência silenciosa” no que diz respeito a usos e costumes: os jovens separam a roupa de ir à Igreja da roupa do dia a dia, o que lhes dá oportunidade de se sentirem

⁵ Ver VITAL, Cristina da Cunha e LOPES, Paulo Victor Leite (2012), em que são citadas pesquisas do Datafolha que atestam dissonâncias de opiniões entre pastores evangélicos conservadores midiáticos e a população que se declara “evangélica”.

mais próximos de outros jovens na escola, no trabalho, no bairro.

Com efeito, a proliferação de templos evangélicos de diferentes tamanhos modificam territórios e se tornam espaços de sociabilidade onde os jovens fazem amigos e preenchem seu tempo livre. Contudo, sempre vale notar em que circunstâncias fazem essa escolha. Ana Paula Lisboa contextualiza:

(...) boa parte da esquerda considerava os crentes burros, bitolados, alienados. Não entendiam, e ainda não entendem, o voto por proximidade e também o papel que a Igreja exerce especialmente nos territórios mais pobres. Esses espaços são muitas vezes a única rede para fora do tráfico, das drogas, da violência doméstica.

Essa observação de Ana Paula está em consonância com relatos que recolhi em entrevistas entre jovens moradores de favelas do Rio de Janeiro marcados pela ausência de serviços públicos, pela violência do tráfico de drogas e pela corrupção das polícias. Ali “ser da Igreja”, “andar com gente da Igreja”, “carregar a Bíblia debaixo do braço” aumenta a chance de se manter longe do tráfico e pode ser uma forma de escapar de sempre ser revistado pela polícia.

Consequentemente, as igrejas evangélicas podem se tornar uma espécie de “rede de proteção social” com repercussões na autoestima, no aprendizado da música e, muitas vezes, no acesso ao mundo do trabalho. Contudo, com o “pé no mundo”, nem sempre os jovens permanecem por muito tempo nas mesmas igrejas. Muitos ficam apenas temporariamente, até pegar outro rumo. Entre eles, há quem se inicie ou retorne às religiões de matriz afro-brasileira, como foi o caso da própria Ana Paula, que hoje se apresenta como “filha de Oxum”.

1.3. Murilo Araujo (“visibilizar minha existência como negro, gay e católico”)

Para continuar registrando trajetórias juvenis e seus modos de pertencimento religioso, vejamos agora um pouco do que se passa no interior da Igreja Católica. Com esse objetivo, apresento o youtuber Murilo Araujo.

Murilo tem 26 anos, é negro, baiano, hoje mora no Rio de Janeiro. Declara-se cristão, militante e gay. Faz pós-graduação em Linguística Aplicada na UFRJ. Para sua aproximação das causas sociais, contou uma longa vivência na Pastoral da Juventude da Igreja Católica. Hoje é membro do grupo Diversidade Católica e faz parte da Rede Nacional de Grupos

Católicos LGBT, criada em 2014. Como youtuber, comanda o canal Muro Pequeno, desde 2016.

“Quando eu criei o canal, um dos meus maiores interesses foi exatamente visibilizar essa minha existência enquanto uma pessoa gay e católica (...) porque é muito difícil na cabeça das pessoas encaixar a possibilidade de que uma pessoa seja gay, seja militante, tenha todos os pensamentos que eu tenho lá no canal, e ainda assim, seja religiosa. (...) Tem um problema muito grande aí nesse debate, que as pessoas sempre associam religiosidade com obediência cega, e por isso não concebem como é que uma pessoa gay empoderada pode permanecer dentro de uma religião que indiscutivelmente condena a homossexualidade. E eu quero me colocar na contramão desse debate: eu sou católico, eu gosto de ser católico, e a minha experiência religiosa é uma dimensão da minha vida tão importante quanto a minha sexualidade. Eu me entendo por cristão antes de me entender por gay – e é assim na vida de muita gente. Daí que você pedir pra eu deixar de ser cristão é quase como você pedir pra eu deixar de ser gay. Não vai rolar”.

“Na contramão”, sem “obediência cega”, em 2017, com um ano de existência, o canal contabilizava 50 vídeos, 43 mil inscritos e meio milhão de acessos. Hoje – a partir da contribuição financeira de seus inscritos (que são 92.927) e disponibiliza 99 vídeos – o canal já adquiriu uma nova câmera.

No que diz respeito à causa gay, um dos vídeos mais interessantes disponíveis no canal Muro Pequeno se chama *“De um filho gay cristão, para pais cristãos de filhos gays.”* Nele Murilo comenta a notícia do suicídio de um jovem gay em São Paulo, de 16 anos, e discorre sobre o encontro doloroso entre homossexualismo e fé católica. Citando a história bíblica de Esther, fala sobre intolerância doméstica, preconceitos e de sua experiência em acompanhar o sofrimento de jovens gays quando ele era coordenador Pastoral da Juventude e convida os pais de filhos gays e trans para ultrapassar o “muro de estereótipos”.

Fala também sobre o sofrimento dos pais que – “mais velhos e com menos expectativas de vida” – têm mais dificuldade de mudar seus pensamentos. Dirige a palavra a esses pais e sugere que procurem grupos e *sites* de apoio a pais católicos de jovens gays e trans. Murilo fala pouco sobre seus próprios pais. Mas, em um dos vídeos, o youtuber avisa que está gravando da casa dos pais, indicando que logrou o acolhimento em sua própria família.

No Canal Muro Pequeno, estão disponíveis os vídeos: *O que a Bíblia (não) diz sobre homossexualidade* e *A cura gay e o fundamentalismo cristão*. De modo geral, em todos os vídeos, o esforço de Murilo é reunir argumentos baseados em interpretações bíblicas para questionar declarações preconceituosas de pais, padres e pastores. Além da Bíblia, para legitimar sua militância (como negro, gay e católico), ele lança mão de referências bibliográficas utilizadas pelos movimentos sociais.

Ao mesmo tempo, seu ciberativismo também resulta em convites para encontros presenciais em todo o território nacional e mesmo em organizações internacionais. Esses convites, por sua vez, também fornecem material para a web. Desta maneira, encontros presenciais e virtuais se retroalimentam. No Canal temos acesso à sua palestra (em inglês e com legenda disponível em português) intitulada *O lugar dos LGTB no Coração de Deus*, no Encontro de lideranças religiosas LGBT, na sede ONU em Nova York, em 6/11/2017.

Já no vídeo que foi gravado no Programa Pergunte às Bee 139⁶, Murilo foi entrevistado por Jéssica, uma das criadoras do Canal, que se apresenta como cristã, “uma lésbica que tem sofrido discriminação na Igreja Católica”. Conversando com Jéssica, Murilo conclui: “(...) A Igreja Católica tem que nos aceitar inteiros com nossa sexualidade. Sou gay. E a esquerda também tem que nos aceitar inteiros, com nossa religião”. Ou seja, diferentemente do que ocorre no universo evangélico em que as divergências podem levar à fundação novas denominações (como é o caso das chamadas Igrejas Inclusivas), esses jovens, de diferentes orientações sexuais, não abrem mão de lutar por seu pertencimento à Igreja Católica.

Com esse objetivo procuram juntar forças e causas. Essa estratégia fica clara quando a convidada do Canal Muro Pequeno é uma militante do grupo *Católicas pelo Direito de Decidir* e, no vídeo, ambos se posicionam publicamente a favor da descriminalização do aborto.

Por fim, vale salientar que o combate ao racismo também motiva vários vídeos do Canal. Murilo relata dificuldades em seu próprio processo de se assumir como negro e, hoje, estabelece interlocuções com várias vertentes do movimento. Seus vídeos tratam de temas polêmicos como “preconceito reverso”; “lugar de fala”; o lugar das pessoas “pardas” numa sociedade racista; “apropriação cultural”; “todo branco é racista?”. Destaque especial

⁶ Ver no Youtube: Canal das Bee (fundado em 18 de outubro de 2016) com 72.190 visualizações em 29 de agosto de 2017.)

para o vídeo no qual se coloca “contra a perseguição às religiões afro-brasileiras”. Tema este que aproxima uma parcela de jovens engajados de distintas religiões.

2. Caminhos cruzados: juventudes e religiosidades

2.1. Existem evangélicos e evangélicos...

Na experiência de Zeca Veloso, descrita no início deste artigo, a família não foi a agência definitiva de sua socialização religiosa. Aliás, causa estranheza que os bem nascidos filhos de um cantor famoso se vinculem à Igreja Universal do Reino de Deus. Existem outras igrejas evangélicas que se distinguem por ter públicos mais seletos. A IURD – via de regra classificada como neopentecostal – se distingue pela “teologia da prosperidade”, que oferece esperança de bens materiais para pessoas socialmente deserdadas.

Mas, em matéria de fé, nem tudo cabe na razão instrumental. Coube à babá evangelizar os filhos de seus patrões. Em uma situação tradicional, no mundo cristão, o evangelizador tem mais cultura e poder, e o evangelizado é geralmente alguém mais destituído de posição social. Na situação que estamos analisando, a empregada doméstica – estruturalmente subalterna, trazendo consigo aspectos de liminaridade e *communitas* – atualizou, em alguma medida, o que Turner chamou de “poder dos fracos”.

Até bem pouco tempo, a alusão ao “poder dos fracos” (TURNER, 1974) foi útil para explicar situações em que mães de santo eram procuradas por políticos e ricos que iam aos terreiros em busca de ajuda e proteção. Hoje pode-se indagar até que ponto esse conceito contribui para pensar a capacidade de certos personagens evangélicos converterem pessoas com maior renda e escolaridade.

Certamente, falar em “poder dos fracos” no atual contexto evangélico fica difícil quando lembramos os grandes templos e as rádios e TVs “evangélicas” que se movem dentro da lógica perversa na área da comunicação no Brasil. A Record, que pertence à Igreja Universal do Reino de Deus, é hoje a segunda televisão do país, ainda assim também “aluga” horários em outros canais. Essa prática é seguida por outras igrejas evangélicas que, em concessões públicas, praticam aluguéis sem autorização, fazendo subconcessões e negociações publicitárias. Emissoras como a Bandeirantes, Rede TV! e Gazeta em São Paulo não fecham seus orçamentos sem a venda de horário para as igrejas.

Contudo, para além da parcela de responsabilidade que grandes igrejas evangélicas têm na manutenção do atual modelo concentrador de comunicação no Brasil, é preciso distinguir o que se passa nas cúpulas do que se passa na chamada “base evangélica”, em que o poder simbólico de evangélicos anônimos deve ser relacionado com a presença e/ou a ausência de outros poderes (religioso, econômico e político).

Nesse sentido, a mesma babá que converte os filhos do patrão poderia – em tese – ser uma moradora que se sente com o poder para “orar” sozinha ou com sua família – sem necessitar da presença de uma autoridade religiosa – quando começam os tiroteios na favela. “Tiroteio que começa e ninguém sabe como aquilo vai terminar”, comentou em entrevista um jovem morador de uma grande favela carioca. Essa liminaridade, que banaliza a morte, também deve ser levada em conta quando relacionamos conversões evangélicas e “poder dos fracos”.

Mas, como não estamos falando de estáticas “comunidades de valores”, é bom lembrar que “ser jovem da Igreja” pode ser apenas um momento de uma trajetória de vida. Analisando os resultados do Censo, a antropóloga Clara Mafra (2013), inspirada em um texto anterior de Cecília Mariz (2012), chama também a atenção para o fato de a maioria dos jovens “sem religião” ter baixa escolaridade, estar na base da pirâmide e se autocalssificar como pardos. A autora lembra que jovens das periferias, criados aos cuidados de uma mulher evangélica, aprenderam com suas mães/avós/tias que “ter religião” é sinônimo de “frequentar uma igreja”.

Assim sendo, por não estarem frequentando uma igreja naquele momento, ao serem indagados, responderiam “não tenho uma religião”. Se essa hipótese se confirmar, esses filhos de evangélicos poderiam estar também engrossando as heterogêneas fileiras dos jovens “sem religião” (NOVAES, 2004).

Outra trajetória possível diz respeito a um certo personagem que se diz “evangélico”, mas não declara sua denominação. Um “evangélico não determinado”⁷, até bem pouco tempo, seria pouco provável em um

⁷ Segundo o Censo de 2010, os evangélicos somam 22% da população assim distribuídos: 4% de evangélicos de missão/históricos, 13,3% de evangélicos pentecostais e 8% foram classificados como “evangélicos não determinados”. Trata-se de um aumento significativo (com 9,2 milhões de respondentes) daqueles que se autocalssificam apenas como “evangélicos” sem explicitar vínculos institucionais.

“mundo evangélico” que se caracterizava pelo pertencimento exclusivo e pela alta frequência às igrejas locais. Hoje não é impossível pensar em jovens evangélicos/as com pouca adesão comunitária. Pode ser alguém que, em momentos de aflição, busca um culto como um serviço (como sempre ocorreu com as religiões de matriz afro-brasileira). Mas, também, pode ser alguém que circula cotidianamente entre pastores e denominações evangélicas buscando mais fervor e/ou mais identificação. Ou, ainda, pode ser alguém que assiste a programas de televisão e/ou frequenta grandes eventos públicos (como a Marcha Para Jesus) e/ou “curte” cantores e cantoras gospel fora das Igrejas.

Além disto, para os jovens de hoje, é muito possível circular pelo “universo evangélico” via internet. Pode-se “baixar” cultos e louvores a qualquer hora do dia ou da noite. Em 2017, entrevistei seis jovens evangélicos que afirmaram não ter vínculos institucionais, mas que se mostraram muito familiarizados com o que se passa nas redes sociais, em canais do Youtube, em sites nos quais circulam memes de cunho religioso, clips de hip hop gospel, louvores. Pode-se assim “ser evangélico” de perfil considerado conservador ou progressista sem se submeter ao controle direto de uma autoridade religiosa que, em tese, poderia controlar suas escolhas, ideias e hábitos culturais.

2.2. Amém e axé: encontros e desencontros entre a fé e as militâncias

Falemos agora de jovens que têm religião e, ao mesmo tempo, se reconhecem como militantes de causas sociais. Com efeito, as religiões são porosas e não logram impedir (ao menos totalmente) que as questões sociais que alimentam o debate público cheguem aos seus fiéis. Não por acaso, a história do Catolicismo é uma história de embates entre correntes internas. Já no mundo evangélico as disputas pareciam perder o sentido a cada ruptura denominacional. Contudo, nos dias de hoje, segundo a jovem Thamyra Thâmara de Araújo – evangélica, negra, moradora do Complexo do Alemão – há uma “identidade evangélica em disputa”.

“(…) Cresci numa Igreja cristã evangélica e foi nesse ambiente que aprendi muito sobre amor e respeito, o que pode soar bastante contraditório! (...) Sou cristã e feminista sim! (...) É preciso que a gente entenda que evangélico não tem uma cara só. Não é sinônimo de Bolsonaros e Felicianos. A identidade evangélica está em disputa e tem uma galera comprometida e engajada

levantando a bandeira do acolhimento, do respeito à diversidade, do amor fraterno e da dignidade humana”.

Essa “galera comprometida e engajada” se comunica por meio de *blogs*, *sites* e redes evangélicas e/ou ecumênicas contrapondo-se às visões racistas, machistas e homofóbicas publicizadas por pastores que têm a visibilidade exacerbada na mídia e em espaços de representação parlamentar. Todo um debate sobre o que é “ser evangélico” se faz presente na Teologia da Missão Integral, na Rede FALE, a Rede Ecumênica de Juventude, bem como as já citadas “igrejas evangélicas inclusivas”⁸, voltadas para a população LGTB.

A perseguição às religiões afro-brasileiras também se tornou um item obrigatório da pauta dessa vertente. “Amém e axé pela paz” (O Globo, 10/10/2017) é o título do artigo do pastor Henrique Vieira, ex-vereador pelo PSOL, fundador da Igreja Batista do Caminho, em Niterói, Estado do Rio de Janeiro. Nesse artigo, esse jovem pastor se posiciona contra a perseguição sofrida por 39 terreiros, 12 deles na Baixada fluminense, entre 15 de julho e 15 de setembro de 2017. Denuncia o racismo que se projeta na dimensão religiosa e que amplia a intolerância contra credos de matrizes africanas. Afirma que os ataques são praticados por pessoas ligadas ao tráfico, mas que o problema vai mais além desses grupos, pois está ligado à “deturpação da mensagem cristã que cria condições para que a violência ocorra com um certo grau de indiferença”.

O artigo termina com o seguinte desejo: “como pastor, quero estar ao lado dos povos de santo na luta por uma sociedade livre de fundamentalismo, extremismo e racismo”. O combate ao racismo parece ser o principal fator que justifica a aproximação entre esse jovem pastor e os “povos de santo”. Vídeos com falas semelhantes do mesmo Pastor Henrique Vieira têm sido muito compartilhadas no Facebook e no Whatsapp. Por outro lado, o combate ao racismo também tem tido repercussões no interior das religiões afro-brasileiras e nas redes sociais onde, por meio da afirmação de sua “ancestralidade”, jovens assumem vínculos mais exclusivos com religiões de matriz africana.

⁸ Sobre o assunto, ver Natividade (2017).

“(...) minha cor é africana muito orgulho de cada traço,/Desvendo minha história tipo código binário/ Do toque do tambor a energia emana,/Eu trago os orixás das forças africanas./Desde tempo da senzala a resistência está aqui,/Estamos vivos nesta luta os soldados de Zumbi (...)”. (Letra de música, Elivelton Fernandes, 22 anos, Casa de Cultura Cidade Tiradentes, São Paulo).

Ao assumir com exclusividade seus orixás, em encontros presenciais ou por meios digitais, jovens negros convocam orixás africanos para falar em resistência. Na internet, através de *site* e *blogs*, podemos ter notícias e acompanhar as atividades da Juventude dos Terreiros ou da Rede de Jovens de Matriz Africana.

Mesmo que ainda não seja estatisticamente significativo, esses posicionamentos modificam relações no interior do campo religioso. Enquanto famosas “mães de Santo” ainda se declaram (e se sentem), em primeiro lugar, católicas e, depois, do candomblé (“sou católica e do povo de santo”), hoje jovens negros questionam esse “duplo pertencimento” que historicamente caracterizou as relações de subordinação ao catolicismo⁹.

Do lado católico, ainda sob inspiração nos documentos do Concílio Vaticano II (e, atualmente, disputando as bênçãos e a aprovação do Papa Francisco) junto às clássicas questões de terra, moradia e condições de trabalho, acrescentam-se tanto a questão da igualdade racial quanto demandas de mulheres e de grupos de gays e trans. Desta maneira, no combate a preconceitos e discriminações, abrem-se novas possibilidades de comunicação entre jovens evangélicos, católicos e ligados às religiões afro-brasileiros. Vídeos e *blogs* de *youtubers* e coletivos disponíveis na internet, utilizando imagens e argumentos muito similares, promovem um dinâmico “ciberecumenismo”, informal e prático, sem reuniões para “definir” concepções e estratégias.

Em contraposição, é evidente a consonância (direta ou indireta) entre jovens católicos ligados à Renovação Carismática Católica¹⁰ e os jovens evangélicos identificados com as pregações e pautas assumidas pelos

⁹ Por questões de espaço, não trataremos aqui do Espiritismo Kardecista entre jovens, que também merece pesquisa e análises.

¹⁰ Sobre jovens carismáticos, ver Sofiati (2011).

chamados “coronéis da fé”¹¹. Ambos oferecerem efervescência aos fiéis contemporâneos por meio de dons do Espírito Santo e se aliam contra as propostas de descriminalização do aborto, na denúncia do que chamam de “ideologia de gênero”, em defesa da família. Em vídeos disponíveis na internet, católicos e evangélicos utilizam as mesmas referências bíblicas para justificar suas posições.

Contudo, as novas articulações tempo/espaço proporcionadas pela internet também abalam as fronteiras que separam “progressistas” e “conservadores”. Em entrevista, ouvi relatos de jovens católicos carismáticos gays que, buscando apoio para assumir sua própria orientação sexual, acessam e interagem em *sites* ligados ao movimento *Diversidade Católica*. Porém, esses mesmos jovens continuam participando presencialmente de grupos e rituais carismáticos em que não falam sobre sua orientação sexual. Temos aí um espaço católico virtual para acolhimento moral e outro presencial para manifestar a fé e participar de rituais. Sinais dos tempos.

Nota final: juventude, religião e o tempo experimentado

Os jovens contemporâneos vivem um tempo em que as religiões não são mais as principais fontes distribuidoras de sentido e imagens estáveis da vida entregues de geração a geração pelas autoridades religiosas, reconhecidas como tal. Ao mesmo tempo, hoje não há como falar de juventude sem falar de incertezas. Esse é o sentimento comum que atravessa toda uma geração. Da subjetividade dos jovens de hoje – com diferentes matizes e intensidades de acordo com suas condições de vida – fazem parte vários medos. Como já assinalei em outros artigos, entre jovens contemporâneos (infelizmente) persiste o medo de sobrar por não encontrar seu lugar em um mundo do trabalho restritivo e mutante; o medo de se sentir desconectado neste mundo altamente conectado; o medo de morrer cedo e de maneira violenta. É nesse tempo de incerteza que boa parcela da juventude amplia seu repertório das trajetórias religiosas possíveis. Hoje, embora o catolicismo continue sendo a religião da maioria dos brasileiros, para uma parcela significativa da população, sobretudo para os jovens, as buscas e escolhas religiosas já não

¹¹ A feliz expressão “coronéis da fé” foi usada pelo Pastor Henrique Vieira recentemente em uma atividade pública, também muito compartilhada em vídeo, para designar os pastores que se colocam como porta-vozes de pautas conservadoras.

estão necessariamente relacionadas com *desfiliação, desafeição ou oposição* ao catolicismo dominante. Posições e oposições são bem mais multifacetadas.

Certamente, trata-se de um processo que comporta continuidades e descontinuidades.

Buscando respostas para questões de fé e de vida, os jovens de hoje fazem escolhas religiosas muitas vezes diferentes de seus pais e irmãos. Surpreendentemente, tal diversidade religiosa não necessariamente faz com que se enfraqueçam laços familiares. Novos arranjos refazem modelos de famílias e também de convivência religiosa entre pais e irmãos que professam distintas religiões. Jovens evangélicos e do candomblé falam sobre discriminação na rua (na escola, no trabalho) e de “aceitação” em casa.

Contudo, paradoxalmente, notícias de maior possibilidade de acolhimento afetivo na vida privada contrastam com o evidente crescimento das discriminações no espaço público. Intolerâncias na família e na sociedade estão em alta e revelam reações conservadoras às conquistas recentes em termos de direitos humanos e diversidade religiosa no Brasil. Certamente a internet produz, alimenta e potencializa posições antagônicas. Porém, poder “acessar” (de casa ou na rua) missas, cultos, demais rituais amplia as possibilidades de autonomia dos jovens de hoje em relação às autoridades e às instituições religiosas. Assim, neste “tempo experimentado”, em que o “real” engloba tanto a dimensão presencial quanto a dimensão virtual, surgem muitas mudanças nos modos de pertencimento institucional e nas maneiras de ter fé. As novas tecnologias espalham religiosidades, produzem subjetividades, alimentam oposições e alianças, mas não se fazem apenas em torno de um centro hegemônico produtor de legitimidade. São vários e simultâneos os espaços de negociação que interferem nos relacionamentos familiares e nas relações entre juventudes e religiosidades.

Neste cenário, delineia-se um campo religioso em mutação, menos estruturado e bem mais dinâmico do que no passado. Nele habitam jovens como aqueles que mencionamos no decorrer deste artigo. E, certamente, para sua atual configuração, contribuem iniciativas de jovens que, nas contradições do tempo experimentado, em nome pessoal ou de seus coletivos de referência, retroalimentam sua fé combatendo publicamente discriminações de religião, raça, gênero e orientação sexual. Diante da urgência dessas pautas, só nos resta – lembrando Mannheim – apostar na “potencialidade revitalizadora” dessa parcela da juventude brasileira.

Referências

- BOURDIEU, Pierre.
(1989). *O Poder Simbólico*. São Paulo, Bertand Brasil.
- MAFRA, Clara.
(2013). *Números e Narrativas in Debates do NER*. Porto Alegre, ano 14, número 24. P. 13-25.
- MAGALHÃES, Alexander S.
(2016). *Amigo de fé: estudo sobre religião e amizade entre jovens assembleianos na Baixada Fluminense*. Tese de doutorado Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- MARIZ, Cecília.
(2012). *Pentecostalismo: mudança do significado de ter Religião*. Entrevista concedida a Thamiris Magalhães e Graziela Wolfart IHU On line, n. 400.
- NATIVIDADE, Marcelo.
(2017). *Margens da Política*. Estado, direitos sexuais e religiões. Ed. Garamond.
- NOVAES, Regina.
(2004). Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Revista Estudos Avançados*, v.18, nº 52. p 321-330.
- MANNHEIM, Karl.
(1982). O problema sociológico das gerações. In FORACCHI, Marialice (org.) *Sociologia*. São Paulo, Ática. p. 67-95.
- TURNER, Victor.
(1974). *O Processo Ritual*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- SOFIATI, Flávio.
(2011). *Religião e juventude*. Os novos carismáticos. São Paulo, Editora Letras.
- VITAL, Cristina da Cunha; LOPES, Paulo Victor Leite.
(2012). *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTQs no Brasil*. Rio de Janeiro, Minister.
- Recebido em**
abril de 2018
- Aprovado em**
setembro de 2018

Trajetórias religiosas de jovens sem religião – algumas implicações para o debate sobre desinstitucionalização

Sílvia Fernandes*

Resumo

Nas últimas duas décadas têm crescido o número de pessoas que se declaram sem religião. Quando são analisados os diversos segmentos sociais a partir de bases censitárias, é entre a juventude que se encontram os maiores índices dos que assumem essa autoidentidade. O fenômeno da desinstitucionalização religiosa passou a ser mais estudado a partir do penúltimo censo brasileiro realizado em 2000, que totalizou 7,4% da população brasileira declarando-se sem religião, o que representou um crescimento de aproximadamente 3% em uma década. Em 2010, os sem religião na população brasileira passaram a ser 8%, mas entre os jovens com idade entre 15 a 29 anos esse número chega a 10,1%. Este artigo objetiva compreender a trajetória de três jovens brasileiros sem religião, ex-evangélicos residentes em regiões periféricas do Estado do Rio de Janeiro, onde predominam as igrejas evangélicas de corte pentecostal e neopentecostal. Discute-se o processo de construção da identidade juvenil cuja dinâmica rejeita a religião institucionalizada, e analisam-se as percepções desses jovens sobre tal processo.

Palavras-chave

Juventude sem religião. Ateísmo. Agnosticismo. Desinstitucionalização.

Abstract

In the last two decades, the number of people who declare themselves non-religious has grown. When the diverse social segments from censitary bases are analyzed, the highest rates of those who take on this self-identity is among the youth. The phenomenon of religious deinstitutionalization started to be studied in the next to last Brazilian census carried out in 2000, in which a total of 7.4% of the Brazilian population declared to be non-religious,

* Sílvia Fernandes é socióloga e professora associada do Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: silviafernandes@ufrj.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7951-7931>.

representing a growth of approximately 3% in one decade. In 2010, the non-religious in the Brazilian population reached 8%, but among young people aged from 15 to 29, the numbers reach 10,1%. The goal of this article is to comprehend the trajectories of three non-religious young Brazilians, who live in the peripheral areas of the state of Rio de Janeiro. The process of the construction of youth identity, where the dynamic tends to reject the institutionalized religion, is discussed. Finally, using youth discourses on moral, political and religious issues, the article problematizes the use of the "conservatism" category, proposing analytical nuances.

Keywords

Non-religious Youth. Atheism, Agnosticism. Deinstitutionalization.

Introdução

Desde a liberação dos resultados do censo 2000, a necessidade de compreender quem são os sem religião no Brasil tem pautado um conjunto de investigações. Vários pesquisadores (ROGRIGUES, 2010; NOVAES, 2006, 2013; FERNANDES, 2008; 2013; MONTERO; DULLO, 2014; CAMURÇA, 2017) debruçaram-se sobre o tema trazendo chaves de leitura interessantes a respeito dos modos de ser sem religião no país.

Cinco anos após a liberação dos resultados do censo, foi realizada uma pesquisa nacional sobre mudança de religião no Brasil¹ em que se constatou haver 7,8% de pessoas que se declaravam sem religião. Na ocasião, duas características dos sem religião foram identificadas: 1) os

¹ Trata-se de uma pesquisa realizada em 50 municípios brasileiros com uma amostra de 2.870 entrevistados. O objetivo do estudo foi compreender o movimento de mudança de religião no país, sobretudo a partir das motivações dos indivíduos para tal circulação entre diferentes denominações religiosas ou para assumirem a identidade de sem religião. Na ocasião, constatou-se que 24% dos entrevistados já haviam mudado de religião ao menos uma vez na vida, sendo o "bem-estar", propiciado pela nova religião, e a "aproximação com Deus" os principais motivos para a ocorrência do trânsito religioso. A pesquisa totalizou os seguintes índices: 67,2% de católicos; 4,1% de evangélicos históricos; 13,9% de evangélicos pentecostais e neopentecostais; 3,4% foram classificados em religiões minoritárias categorizadas como "outras religiões"; 3,5% pertenciam a uma religião que não pôde ser determinada, por exemplo, "Bíblia" ou "católico-espírita", dentre outras, e, por fim, 7,8% declararam-se sem religião/ateu.

sem religião no país não se constituem exclusivamente como arreligiosos; 2) a desinstitucionalização religiosa não seria necessariamente um processo irreversível (FERNANDES, 2006, 2008, 2012). Além disso, considerou-se importante criar tipologias para os indivíduos sem religião que emergiam nos resultados: 1. sem religião de religiosidade própria; 2. desvinculados e descrentes; 3. críticos das religiões; 4. ateus; 5. destradicionalizados. Cada uma dessas tipologias foi explorada à época em sua complexidade e inovação (FERNANDES, 2008). Não obstante, acredita-se que um estudo da mesma natureza nos tempos atuais alargaria as possibilidades de tipificação e demandaria a agregação de outros fatores promotores do abandono institucional ou da elasticidade de vínculo.

Na ocasião, a partir da classificação realizada, evidenciava-se que a identidade religiosa dos sem religião, por um lado, era constituída por motivos muito pragmáticos, e, por outro, não representava um necessário ceticismo. Desse modo, a simples “falta de tempo” dos tempos modernos era acionada pelas pessoas como um dispositivo justificador de sua identidade religiosa sem vínculos, mas não necessariamente sem crenças. Em contrapartida, a complexidade estava exatamente na consideração de que um viés muito religioso, pautado em crenças, sobretudo cristãs, ainda orientava os novos desinstitucionalizados religiosamente.

O estudo quantitativo supracitado (FERNANDES, 2006) confirmava o ecletismo de um país majoritariamente católico, de cultura cristã fortemente engendrada nas práticas e maneiras de representar o mundo e colocava como uma necessidade imediata explorar qualitativamente o perfil de indivíduos sem religião no país. Desse modo, foi realizada uma ampla pesquisa qualitativa em São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife e Salvador (FERNANDES, 2009)², em um esforço por construir o perfil desses indivíduos nas grandes cidades e o seu *modus vivendi* em relação à participação sociopolítica e religiosa qualitativa. A análise das entrevistas nesse estudo das seis grandes cidades possibilitou constatar ao menos dois movimentos em relação aos sem religião residentes em camadas populares daquelas cidades: a) a existência de uma heterogeneidade da crítica ao religioso ou aos pressupostos religiosos; b) o enfraquecimento

² Trata-se de uma pesquisa qualitativa que mapeou crenças e práticas religiosas e sociopolíticas de membros da Assembleia de Deus (130 pessoas); Comunidades Eclesiais de Base (72 pessoas) e indivíduos sem religião (72 pessoas), totalizando 434 entrevistas em profundidade.

da transmissão religiosa intergeracional. Por sua vez, nas camadas médias identificou-se uma abordagem mais racionalista, em que os indivíduos pesquisados discordavam de preceitos religiosos e demonstravam rejeição ao discurso religioso, muitas vezes por eles compreendido como fonte de alienação (FERNANDES, 2009, p.416-417).

Um estudo de fôlego, a partir de microdados do IBGE (JACOB et al., 2003) desvendou o perfil sociológico dos sem religião no Brasil. Eles são majoritariamente pobres e jovens contrariando expectativas dos analistas. A partir dessa constatação, tornou-se pertinente a realização de uma abordagem qualitativa para entender a relação entre periferia e desinstitucionalização religiosa, uma vez que a expansão do pentecostalismo nas camadas populares grafou vários pontos de interrogação em nossa agenda ao nos depararmos com jovens sem religião e periféricos, que não necessariamente acionavam os bens simbólicos oferecidos pelo pentecostalismo e permaneciam nas igrejas evangélicas.

Considerando ser o Brasil majoritariamente católico, a maioria das pessoas que se declaram sem religião é naturalmente procedente do catolicismo. No entanto, a pesquisa nacional citada inicialmente identificou que cerca de 24% dos que se declaravam sem religião pertenceram anteriormente a alguma igreja evangélica (FERNANDES, 2006). Sendo assim, pode haver um passado institucional religioso que compõe a trajetória daqueles que na atualidade se assumem como sem religião, ateus ou agnósticos. O presente texto resulta de uma pesquisa qualitativa mais ampla, ainda em andamento, com jovens sem religião, ateus e agnósticos residentes no estado do Rio de Janeiro, especialmente em regiões periféricas.³ Estão sendo realizadas entrevistas em profundidade visando conhecer suas visões acerca da religião, da política e de temas relacionados a moralidades. Que discursos, crenças e visões de mundo esses jovens evangélicos oriundos de igrejas

³ A pesquisa em desenvolvimento intitulada: “Vínculos e (im) permanências – religião e política em segmentos juvenis conta com o apoio da FAPERJ – Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro. Até setembro de 2018 foram entrevistados 50 jovens sem religião, ateus e agnósticos no Estado do Rio de Janeiro. Agradecemos aos bolsistas de IC/FAPERJ – Ana Raquel Pereira da Silva; PIBIC/ CNPq – Bruno Souza; PIBIC/CNPq – Matheus Soares da Conceição pela realização, transcrição e análise preliminar das entrevistas. Agradecemos ainda aos membros do DT- Crelig – Grupo de Pesquisa – Dinâmicas Territoriais, Cultura e Religião que atuaram debatendo a bibliografia pertinente.

pentecostais ou neopentecostais assumem ao tornarem-se respectivamente agnóstico, ateu e sem religião?

Faremos aqui uma análise exploratória da trajetória de três jovens, evangélicos que atualmente se declaram, respectivamente, agnóstico, ateu e sem religião. O critério de escolha desses jovens para este artigo foi que seus respectivos vínculos de origem aconteceram em Igrejas evangélicas. O número de casos não permite realizar generalizações, mas antes suscitar perguntas que venham a contribuir para estudos posteriores.

O dado empírico mostra que o processo de mobilidade religiosa pode ser composto por uma saída da religião, ainda que de maneira provisória. O fato de alguns jovens, sobretudo evangélicos, serem considerados “desviados” por parte das lideranças religiosas não se configuraria necessariamente como um dado novo. No entanto, cabe observar que, quando esses jovens se declaram sem religião, algo parece mudar no modo como se percebem diante da instituição religiosa, denotando que seu percurso segue uma direção mais autônoma e descolada da avaliação que as igrejas possuem deles, ainda que um novo vínculo, no futuro, possa não ser completamente descartado.

Desinstitucionalização e desvinculação

Adotamos como sinônimos os termos desinstitucionalização (BROWN, 1977) e desvinculação tendo como parâmetro a ausência de vínculos institucionais. Referimo-nos, portanto, ao processo que se desenvolve na esfera das identidades pessoal e social e que leva determinados indivíduos a se declararem sem vínculo ou não pertencentes a instituições religiosas. Não se trata, portanto, de analisar uma condição de pertencimento na qual haveria vínculos religiosos mais flexíveis, porém não ao ponto de gerarem impacto na autodeclaração (por exemplo, o “católico não praticante”, no caso da esfera religiosa). Mas ao contrário, temos em conta as situações nas quais a desvinculação produz um impacto direto na autodeclaração do jovem desinstitucionalizado que assume publicamente – como visto nos censos – uma condição mais autônoma diante das instituições, rejeitando-as ou relativizando sua validade como mediadoras para o exercício das diferentes práticas sociais nas esferas aqui retratadas, a saber, religião e política.

Consideramos os processos de desinstitucionalização religiosa que produzem especificamente três tipos de autodeclaração dos jovens às

pesquisas censitárias: agnóstico, ateu e sem religião, independentemente do sexo declarado (feminino ou masculino). A desinstitucionalização religiosa seria um sintoma de nossa época, marcada pela diferenciação e experimentação individual, ainda que consideradas as variações contextuais em diferentes territórios. Por outro lado, esse tipo de desinstitucionalização ocorre paralelamente ao pluralismo religioso, que pode ser entendido como uma variação da sociedade secular (BENDER, 2013), uma vez que a liberdade advinda da secularização foi o agente catalisador de diferentes modelos e expressões do pluralismo.

Com efeito, a chamada diversidade das sociedades modernas supõe tanto a multiplicidade de movimentos, igrejas, grupos e experiências religiosas quanto a desinstitucionalização, o ceticismo, a recomposição identitária numa perspectiva ateísta e muitas outras variações integradas ao processo de afastamento dos indivíduos das instituições de referência.

Embora o fenômeno de desinstitucionalização religiosa esteja presente no país em todos os segmentos populacionais, verifica-se sua expressão mais aguda entre os jovens. Sendo assim, se considerados os diferentes extratos etários, nota-se que na faixa de 15 a 29 anos há a maior proporção de pessoas que se declaram sem religião, totalizando 10,1% dos jovens nessa faixa, conforme o último censo do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Nesse mesmo censo, os que se declararam sem religião na população brasileira totalizavam 8%.

Esse dado justifica a escolha desse segmento etário como objeto de investigação de longa duração, perseguindo suas características, tipos e variações, em consonância com um conjunto de estudos que tratam da relação do jovem com a religião e com a política (FERNANDES, 2008-2014). Os números censitários demonstram ainda que o Estado do Rio de Janeiro concentra o maior percentual de pessoas sem religião, chegando a 15%. Na faixa etária de 15 a 29 anos, o índice chega a 19,8% de acordo com o censo 2010. Para efeito de uma primeira definição, considere-se – a partir de estudos anteriores (FERNANDES, 2009, 2011) – que, em geral, jovens sem religião tendem a possuir determinadas crenças religiosas, embora sem vínculos ou pertenças institucionais; os ateus, por sua vez, além de não estarem vinculados a instituições de natureza religiosa, não possuem crenças advindas desse universo. Os estudos sobre jovens agnósticos são muito raros no Brasil, mas cabe buscar entender como a categoria é acionada pelos jovens que assim se autodeclaram.

Destaque-se que o agnosticismo sustenta a impossibilidade de se

comprovar a existência e a inexistência de Deus por meios racionais seguindo a tradição do naturalista Thomas Huxley (LOMBRAÑA, 2011). O censo brasileiro distingue os índices dentro do grande grupo presente na grande categoria “sem religião”. Assim, a categoria censitária “sem religião” no segmento juvenil em questão é composta por sem religião (9,6 %), ateus (0,43 %) e agnósticos (0,09 %), totalizando o índice anteriormente apontado nessa grande categoria sem religião (10,1%).

Sublinhe-se que há distinções interessantes na grande categoria sem religião. Os ateus configuram um grupo clássico que tem origem desde a Antiguidade e adquire diferentes conotações ao longo da história. Segundo Armstrong (1999), na contemporaneidade, o significado desse segmento estaria relacionado à crítica moderna da religião de modo mais estrito, com fortalecimento a partir das teorias do século XX, tais como o marxismo e a psicologia Freudiana. No Brasil, os ateus têm tomado de empréstimo o vocabulário político de certos grupos minoritários, como negros e mulheres, e muitas vezes consideram-se perseguidos por religiosos (MONTERO; DULLO, 2014).

Se consideradas a desvinculação e a crítica mais intensa às instituições como uma tendência de época – cujos efeitos são também perceptíveis nas esferas religiosa e política –, vislumbra-se a hipótese de que há sedimentações socioculturais que se originam em contexto familiar e a expandem-se a partir dele. Os jovens das novas gerações estariam passando, portanto, por um tipo de ruptura, adesão e/ou relativização de valores políticos e religiosos de seus pais.

O fenômeno da ruptura pode ser compreendido como uma crise de transmissão geracional (TAVARES; CAMURÇA, 2006) e que, no caso brasileiro, carece de mais investimento analítico. Por outro lado, os estudos sobre jovens sem religião no Brasil sugerem que o tipo sem religião resultaria de um conjunto de transformações promovidas pelo processo de secularização que atingiu de diferentes modos as sociedades modernas e que tem produzido formas, muitas vezes ambivalentes, de inter-relação com o campo religioso.

Parte-se da consideração de que a desinstitucionalização religiosa não pode ser analisada de maneira isolada, como um dado autoexplicativo, compreendido simplesmente por meio da gramática secularização-dessecularização (BERGER, 1985, 1999). As transformações socioculturais advindas da atual fase da globalização promovem um conjunto de mudanças que alteram as relações dos indivíduos com as instituições,

ora promovendo uma crítica mais aguda sobre elas, ora buscando novas formas de vínculo. Partindo dessas considerações preliminares, trazemos as trajetórias para o debate aqui circunscrito.

Trajelórias, crenças e relativizações – a desvinculação como processo

Agnosticismo

“Eu sou Agnóstico”. A firmeza com que Lucas⁴ – um secundarista morador da Baixada Fluminense e ocupante de escola pública – respondeu à pergunta sobre religião impressionou o pesquisador. Com apenas 17 anos, negro, filho de pais com nível médio de escolarização e com herança familiar materna evangélica, Lucas é um caso interessante para pensar as dimensões da associação entre pentecostalismo e pobreza. Conforme pesquisa sobre dados censitários (JACOB et al., 2003), tanto os adeptos do pentecostalismo quanto os indivíduos sem religião residem nas franjas metropolitanas, isto é, nas periferias das grandes cidades. Para certificar-se em relação ao conhecimento do jovem sobre o agnosticismo, o pesquisador avançou: “o que significa ser agnóstico para você?” Nesse momento, Lucas delineia os passos de sua trajetória até assumir essa identidade. Filho de mãe evangélica e avó materna católica, ele frequentou a Igreja Batista Renovada com a mãe até aproximadamente sete anos de idade, quando então ela se afastou da Igreja. Uma vizinha com participação na mesma Igreja e habituada a levar os filhos ao templo ampliou o número de crianças com as quais caminhava semanalmente até o local de culto.

Contudo, a trajetória de Lucas na Igreja Batista se encerrou na adolescência, aos 14 anos, quando as dúvidas sobre a fé que professava começaram a inquietá-lo, além do incômodo sentido com a conduta das lideranças de sua Igreja. O jovem passou então a estudar religiões para tentar dar respostas a si mesmo sobre sua identidade e, na ocasião, descobriu-se agnóstico. Ele afirma respeitar as religiões e crenças alheias e condena amigos ateus que criticam as religiões. O rapaz, amante de leitura, incluindo livros de história, mitologia grega e ficção, mostra-se veemente

⁴ Os nomes são fictícios.

na defesa do direito de crença de cada pessoa, e insiste que a realização pessoal deve ser o critério para as escolhas que daí advêm.

Exatamente por isso, Lucas não concorda com a postura de amigos cristãos que buscam convertê-lo às suas respectivas religiões, ficando escandalizados com seu agnosticismo. O jovem entende que cada pessoa tem o direito de desejar compartilhar a fé ou a religião com os outros, mas rejeita a atitude proselitista que coloca o interlocutor como um potencial convertido.

Foi interessante notar em seu relato o processo reflexivo no qual Lucas buscou achar uma definição para seu estado de crenças ou não crenças. “Num período de dúvidas eu estava sem saber o que eu era e fiz algumas pesquisas pra não ficar sem saber. Aí eu vi que a palavra que mais se encaixa na minha situação é o agnosticismo.”

Três pontos principais podem ser destacados em seu discurso sobre os motivos que o levaram ao agnosticismo. Em primeiro lugar, o jovem estudante passou a discordar da relação de troca entre dízimo e graça divina advogada pelos pastores de sua Igreja. Lucas afirmou que à época não conseguia mais acreditar que os eventos ocorriam do modo que o pastor garantia. Em segundo lugar, seu discurso evidenciou uma dúvida pessoal sobre a eficácia da prece. Haveria mesmo alguém a escutá-lo em seus momentos de recolhimento e de oração? Para ele, o agnosticismo se apresentava como um posicionamento cada vez mais plausível diante das religiões. Por fim, constatou-se sua crítica ao modo como os cristãos agem: “são pessoas bem complicadas de se lidar”. Essa conjunção de fatores levou, portanto, Lucas ao agnosticismo.

Com efeito, se, por um lado, ficou evidente sua crítica aos cristãos, por outro, o jovem mostrou-se bastante tolerante ao conhecimento de outros credos, declarando-se “aberto a experiências novas”. O candomblé ou a umbanda foram mencionados como religiões que ele visitaria facilmente no intuito de conhecer, mas “sem compromisso”, deixando claro que não intenciona estabelecer vínculos religiosos, ao menos por enquanto.

Ainda assim, a flexibilidade diante de outros credos, associada a uma postura reflexiva, é corroborada em sua afirmação sobre convicção de crenças. Para Lucas – cujo hábito de leitura é muito presente – é possível crer em algo que se apresente como plausível historicamente. Desse modo, a ideia de Deus ou deuses não é assumida nem radicalmente rejeitada, o que assegura a sua atitude tipicamente agnóstica. “[...] eu não nego a existência de nenhum, mas também não confirmo a existência de nenhum. Eu não

acredito nem desacredito. Eu acho que seria antiético porque eu vejo alguns amigos ateus que ficam zombando de Deus [...] e eu acho errado. Eu não faço isso. Se eu não acredito, eu não falo, se eu acredito eu guardo pra mim.”

A única manifestação de crença em sua entrevista o aproxima do universo Espírita, embora sua trajetória religiosa não contemple o contato com centros espíritas ou religiões afro-brasileiras. “Agora, questão de espírito eu não sei muito bem, mas eu acho que eu já senti presença de alguma coisa assim. Tanto de ouvir vozes... Uma vez eu tava (sic) parado na casa da minha avó [...] e eu sentia presenças e alguém chamava meu nome, ouvia passos na laje, [sentia] alguém bater no meu ombro e eu não via ninguém, e foi puxão mesmo, e não havia ninguém. Então eu fiquei bem confuso.”

Embora tenha sido socializado no universo da Igreja Batista, Lucas posicionou-se de maneira liberal quando o assunto é sexualidade, incluindo virgindade e direitos reprodutivos. Há, contudo, algumas ressalvas relacionadas ao sexo praticado de forma indiscriminada. Em sua visão, a sexualidade deve ser exercida mediante a existência de sentimentos mútuos, numa clara alusão ao amor romântico. Ao final, ressalta a liberdade de cada pessoa sobre o próprio corpo como um critério determinante para o exercício da sexualidade. Os métodos contraceptivos são importantes na visão do jovem agnóstico, ex-evangélico, tanto para prevenção de doenças sexualmente transmissíveis quanto para evitar a gravidez indesejada.

Embora descrente da política representativa, Lucas demonstrou ser um jovem politizado, preocupado com causas públicas, tais como a educação, os baixos salários dos professores e ainda o problema da governança no Brasil, uma vez que sua entrevista ocorreu por ocasião do impeachment da ex-presidente Dilma Rousseff. Sua ação política era exatamente a ocupação de sua escola, demonstrando expectativas de mudança a partir das “lutas” juvenis. Crítico à postura da mãe que defende a volta do regime militar no país, Lucas acredita na mudança que cada pessoa é capaz de promover, mas manifestou pouca credibilidade em mudanças estruturais da sociedade brasileira.

Ateísmo

A defesa da liberdade de escolha no campo da sexualidade aproxima João, um rapaz de 23 anos, estudante de Economia e morador de Queimados, município situado na Baixada Fluminense, de Lucas, o jovem agnóstico. Ao

posicionar-se em relação à preservação da virgindade até o casamento, João declara de maneira assertiva: “Eu sou a favor desde que a pessoa queira e eu sou contra se a pessoa for contra. Se a pessoa for contra a virgindade e alguém obrigá-la a ser virgem até o casamento, aí eu sou contra. Porque vai contra o direito de escolha de indivíduo. Agora se a pessoa, por livre e espontânea vontade, quiser ser virgem até o casamento, eu não vejo problema nenhum. A escolha é individual”.

O jovem ateu narra que, antes de assumir essa identidade, frequentou as igrejas evangélicas Deus é amor, Batista, Universal do Reino de Deus e Bete Javé, sendo levado às igrejas por seus pais. Fica evidente aqui a conexão com a teoria que afirma o pluralismo religioso como uma porta aberta também para o ateísmo. (BENDER, 2013).

De modo particular, João sublinhou sua participação na Igreja Universal e relatou o evento dramático que o conduziu ao ateísmo: a cura prometida e não alcançada para o câncer de sua tia, que culminou em óbito. As intensas orações feitas por toda a família e as promessas de cura advindas das “revelações” de membros da Igreja aumentaram suas expectativas em relação à cura não concretizada.

Após essa decepção, João sentiu-se mais livre para descartar crenças religiosas, afastando-se definitivamente da religião. Suas dúvidas e questionamentos ampliaram-se, e ele passou a duvidar de vários elementos do cristianismo, como a existência do céu, inferno e “possessão demoníaca”, esse último aspecto fortemente presente na teologia iurdiana.

No processo de desinstitucionalização religiosa, João identificou ao menos dois momentos: no primeiro, sua atitude era de ironia para com as religiões, e o segundo – ao qual denomina “amadurecimento” – o jovem ateu adquire uma percepção diferente, mais tolerante dos fatos, demarcando uma posição de respeito às escolhas individuais. Ele aciona premissas cristãs para justificar sua conduta e visão sobre a humanidade: “não fazer com o outro o que não gostaria que fosse feito consigo mesmo”.

Sua perspectiva é otimista sobre o futuro da humanidade na medida em que pontua avanços civilizatórios como aspectos positivos, mas destaca o que seria o lado sombrio das sociedades, sinalizando para aspectos como suicídio, depressão e falta de emprego como sintomas de “adoecimento” social.

O trânsito religioso de seus pais fez com que João sempre tivesse que atender a diferentes demandas das igrejas às quais era levado. Desse modo, fazer orações, cantar ou manifestar-se publicamente nos momentos de

culto durante a infância⁵ não foram experiências que lhe remetesse boas lembranças. “ E pra mim, assim, igreja foi sempre sinônimo de trauma. Trauma que eu digo [de] sempre fazer o que eu não queria por imposição dos outros, por exemplo: cantar lá na frente, as crianças. Eu não gostava de cantar, mas todas as crianças cantavam e não sabiam nenhum hino, mas eu era obrigado a ir lá frente, tímido pra caramba, aí tinha que ir lá na frente e cantar com as crianças. Escola dominical dia de domingo, eles sempre escolhiam uma criança para orar, eu não sabia orar, eu não gostava de orar [...] eu ia obrigado, apesar de acreditar, entendeu?”

O incômodo sentido na infância por ter que atender às solicitações feitas pelos líderes e comunidade religiosa fez com que João passasse a associar a imagem da igreja a algo negativo. No entanto, considera tanto a Igreja Católica quanto as evangélicas como instituições propícias aos que possuem uma espiritualidade, situação na qual ele não se enquadra. Assim, João trata a dimensão espiritual como uma espécie de dom, algo que “a pessoa sente dentro de si”, mas que em seu caso não ocorreria.

É importante informar que o jovem ateu é bombeiro militar do estado do Rio de Janeiro e sob o ponto de vista profissional possui estabilidade. A graduação em Economia faz com que tenha um capital social um pouco acima da média, no sentido de ter acesso à informação e leituras críticas sobre a política e economia brasileira. De tal modo, ele afirma tentar influenciar seus amigos que não possuem “uma noção de política muito elevada”. João mostrou-se orgulhoso de sua formação e entende ser necessário conscientizar seus amigos politicamente, oferecer opções, mas não “doutrinar”.

O discurso de João apresenta uma racionalidade pragmática, baseada em convicções e valores mais universalistas, dentre eles o respeito e a liberdade de escolha.

Sem religião

Tamires é filha de pai sem religião e mãe evangélica convertida da umbanda. Durante toda a vida, a jovem participou da Igreja Comunidade Evangélica Viver em Cristo, também frequentada por sua mãe. A pergunta sobre qual

⁵ A Igreja Bete Javé é uma das que organiza o chamado culto kids, em que as crianças são chamadas para apresentações teatrais, orações e cantos no altar.

era a sua religião obteve resposta sintomática em relação à disposição mental da jovem para o campo religioso e as possíveis novas adesões religiosas que poderá vir a fazer. Nesse sentido, a jovem Tamires confirma diagnósticos prévios de que ser sem religião não é uma condição definitiva no Brasil (FERNANDES, 2013), mas pode ser uma identidade provisória, marcada por determinadas circunstâncias práticas da vida. Ao ser questionada sobre qual seria a sua religião, Tamires responde rapidamente sem hesitações: “no momento, sem religião”.

A resposta dessa moça de vinte e seis anos, negra, técnica de enfermagem e com nível médio de escolarização assume uma conotação fortemente provisória e circunstancial. Tamires reside também na Baixada Fluminense, em Nova Iguaçu, município onde a adesão pentecostal juvenil tem se mostrado rarefeita (SILVA, 2017).

A trajetória de Tamires, no que tange ao pertencimento institucional religioso, sofreu uma ruptura quando ocorreram desentendimentos com a pastora e esta a expulsou da igreja formalmente, entregando-lhe, inclusive, a carta de expulsão. O motivo do desentendimento relaciona-se com a moralidade mais rígida da igreja e a pastora teria chamado a atenção de Tamires quanto ao uso de determinadas roupas.

Embora manifeste sua crença em Deus, a jovem verbaliza um conjunto de críticas às instituições religiosas. Uma de suas principais críticas está relacionada aos apelos das igrejas em relação ao dinheiro. Com efeito, ela manifestou desprezo pela atitude corriqueira de pedido de dinheiro das igrejas evangélicas, considerando “ridículo” o uso de máquinas de cartão para arrecadação financeira nos templos.

A consideração da jovem sem religião de que outras religiões seriam mais “respeitadoras” do que a evangélica surpreende pelo exemplo que ela traz. Tamires cita a “macumba” – numa alusão a religiões afro-brasileiras – como exemplo de religiões que “respeitam mais os seres humanos”. Neste caso, a surpresa reside na subversão da tensão neopentecostalismo x religiões afro-brasileiras, que parece ter se dissipado no relato da jovem. Considere-se a hipótese de que o embate entre evangélicos e afro-brasileiros pode ser mais agudo por parte de líderes pentecostais e neopentecostais do que por parte dos membros dessas igrejas.

Apesar de estar afastada da Igreja, Tamires mantém sua prática de oração matinal e noturna e a justifica por serem esses os instantes em que tem a oportunidade de “conversar com Deus”. Sendo assim, percebe-se que a inexistência de vínculo religioso atual não se traduziu na perda de hábitos

que reforçam a identidade religiosa adquirida por ocasião do vínculo anterior. Na verdade, Tamires está em busca de uma nova denominação, e enquanto o novo vínculo não se estabelece, ela se considera sem religião. O desencanto com a liderança de sua Igreja não a fez desistir de voltar a “pertencer”, ainda que possa tecer críticas institucionais mais agudas.

As perspectivas morais e políticas de Tamires mostraram-se menos mantenedoras do *status quo* e mais questionadoras da ordem política estabelecida. A jovem manifestou-se favorável aos protestos públicos e assumiu que acredita nos efeitos positivos de reivindicações dessa natureza. “[...] como eu sou técnica de enfermagem, esses dias, o Pezão⁶, ele não decretou às 30h pra gente, semanal. Então, eu até... entramos num debate lá no trabalho pra ir todo mundo ‘pra’ rua. Se todos os técnicos de enfermagem parasse [sic] e fosse [sic] pra rua, seria uma manifestação e de repente eles aceitaria [sic] isso [o ajuste da carga horária da categoria]. Porque se todos os técnicos parassem de trabalhar, o hospital não funcionaria.”

Tamires condenou ainda a corrupção do Estado e das Igrejas demonstrando uma atitude bastante crítica em relação ao pedido indiscriminado de dinheiro dessas últimas, como mencionado. Sua opinião está relacionada com a credibilidade das instituições e emerge diante do questionamento sobre nível de confiança nas instituições. Para Tamires, “está tudo uma roubalheira; cada dia eles roubam mais. Até nas igrejas estão roubando tudo”!

Em relação a determinados temas relacionados a moralidades ou costumes, Tamires mostrou-se mais liberal em alguns aspectos e mais alinhada com o senso comum em outros. Destarte, posicionou-se contrariamente à imposição da virgindade até o casamento e favoravelmente ao uso de métodos contraceptivos. Por outro lado, em relação à homossexualidade, manifestou-se de maneira neutra no sentido de que afirmou não discriminar os homossexuais, mas de valorizar a manutenção da ideia de família tradicional: “Já... em relação à adoção [de filhos por homossexuais], eu já não acho legal, porque assim, tem o pai e a mãe, entendeu? Como a... é difícil...como explicar pra uma criança que você tem dois pais, ou então tem duas mães, entendeu? Eu acho que

⁶ Luiz Fernando de Souza, conhecido como Luiz Fernando Pezão, era o governador do Estado do Rio de Janeiro em 2016, ano de realização da entrevista.

a cabecinha da criança fica meio que... conturbada. E outro que eu acho supererrado, hoje em dia nas escolas, nas escolas não tem mais 'dia dos pais, dia das mães' é 'dia da família'."

Uma peregrina religiosa sem religião poderia ser a classificação de Tamires, cujo perfil pode ser o de muitos jovens brasileiros desvinculados das instituições religiosas.

Considerações finais

No intuito de lançar luzes para a compreensão do perfil de jovens sem religião no Estado do Rio de Janeiro e ampliar o debate sobre desinstitucionalização, a trajetória dos três jovens aqui apresentados permite identificar alguns pontos consonantes. Mas, antes disso, importa ressaltar a novidade da identificação da trajetória de jovens evangélicos que se desinstitucionalizaram religiosamente e que assumiram novas identidades, não seguindo uma rota que implicasse a mera substituição de uma denominação religiosa por outra, após a ruptura com suas respectivas igrejas. Assim, enquanto uns tornam-se ateus ou agnósticos, outros assumem a identidade provisória de sem religião.

A pesquisa tem demonstrado como jovens neopentecostais, moradores nas periferias urbanas possuem trajetórias religiosas plurais, racionalizam suas pertencas e rupturas e constroem argumentos de plausibilidade para a nova identidade assumida, sem vínculos com igrejas, ainda que provisoriamente. Além disso, o ambiente familiar de intenso pluralismo religioso parece não assegurar a permanência dos jovens nas igrejas, mostrando enfraquecimento do vínculo capitaneado pela família de origem.

O jovem Lucas impressionou pela determinação e clareza na adoção da nova identidade agnóstica, após uma trajetória marcada pelo viés religioso, sob influência materna. No entanto, sua "abertura" a novas religiões como forma de conhecimento pode ser um indicador de adesões futuras. A racionalidade reflexiva de sua narrativa abre um campo exploratório que inclui a variável escolaridade e ainda o acesso à educação informal por meio de leituras e palestras. Esse tipo de sociabilidade ilustrada em ambientes nos quais as ofertas educacionais são escassas parece ter sido uma variável relevante em sua escolha pelo agnosticismo.

O ateísmo de João situa-se no debate sobre vocação para a vida religiosa. Em sua percepção, uns a possuem e outros não, o que põe em xeque, a partir de sua visão, a representação da religião como fonte de sentido.

Embora sua desvinculação institucional tenha sido motivada por decepção com a eficácia do sistema religioso, é interessante perceber o modo como ele reelabora sua escolha, inscrevendo-a numa fórmula mais simples, capaz de conjugar afinidade e dom. Com efeito, sua experiência religiosa pregressa não foi determinante no sentido de garantir a permanência de crenças apreendidas na infância. Uma vez mais, o nível educacional parece ter funcionado como importante variável para a opção desse jovem pelo ateísmo.

Considerando estudos anteriores (FERNANDES, 2013; NOVAES, 2013) Tamires representa boa parte dos jovens brasileiros sem religião: possuem crenças religiosas, mas podem permanecer desvinculados institucionalmente por longo tempo. Em seu caso, a escolaridade média e o menor acesso a opções educacionais informais parece ter funcionado como elemento mantenedor da crença nas instituições religiosas, não obstante suas críticas à denominação de origem e sua experiência traumática de desvinculação.

A jovem técnica de enfermagem é o caso típico na categoria dos sem religião que estariam em intervalo de pertencimento institucional, mas continuam buscando opções plausíveis para a nova adesão. São aqueles desvinculados provisoriamente, mas que mantêm práticas e crenças originárias.

Os depoimentos desses jovens exemplificam ainda aspectos que podem vir a ser explorados entre pentecostalismo e conservadorismo nos costumes, entre jovens residentes em municípios periféricos. Assim, embora os três casos analisados tenham sido formados nas narrativas neopentecostais sobre moralidades e política, mostraram-se críticos aos discursos institucionais, e o trio advogou liberdades de escolha no campo religioso e moral. Eles demonstraram ainda posicionamentos políticos críticos, sem alinhamentos que indicassem a tentativa de manutenção do status quo. No caso de Tamires, a rigidez moral da denominação provocou o seu afastamento.

Note-se que os processos de desinstitucionalização desses jovens se deram por razões distintas, mas guardaram algumas semelhanças, tais como as críticas institucionais e a ênfase no discurso da defesa de direitos e liberdade de escolha em vários campos da vida. Além disso, suas narrativas advogam o respeito ao pensamento divergente como uma regra importante para o bom convívio social.

As análises das diferentes trajetórias juvenis levantam um conjunto

de questões que poderão ser mais bem exploradas ao final da pesquisa. Contudo, cumpre alinhar brevemente as pretensões inicialmente expressas.

Em primeiro lugar, o jovem sem religião se apresenta multifacetado, podendo agregar em uma única identidade um posicionamento crítico e, ao mesmo tempo, flexível em relação às denominações religiosas. Em muitos casos, o fato de não estar vinculado a uma igreja revela apenas uma faceta do processo de desinstitucionalização. Este pode comportar rejeição e assimilação; crítica racional e tolerância. Embora algumas crenças religiosas possam ser perdidas no processo, sobretudo as crenças cristãs tenderam a ser mantidas por dois deles, ao passo que João manteve a chamada “regra de ouro”: cada um deve tratar o outro como gostaria de ser tratado.

Os três casos aqui analisados ilustram como o neopentecostalismo presente em ambientes periféricos pode coexistir com a mudança de religião entre os jovens, promovendo a desvinculação religiosa em lugar de novas adesões religiosas institucionais. Isso significa dizer que outras variáveis estão compondo as escolhas religiosas ou não religiosas de jovens residentes em municípios pauperizados da cena urbana e que a valorização da liberdade de escolha e da autonomia na configuração da identidade são aspectos do discurso moderno que parece ter peso nos processos de desvinculação religiosa desses jovens.

As trajetórias aqui analisadas sugerem que o nível educacional pode ser uma variável relevante, mas a hipótese precisa ser testada em estudos mais abrangentes. Provavelmente, a presente pesquisa poderá oferecer alguns novos caminhos interpretativos em médio prazo.

Caberia levar em conta ainda que esses jovens ex-evangélicos de vertente neopentecostal relativizaram normas e preceitos de suas denominações a ponto de tornarem-se sem religião, optarem pelo ateísmo ou agnosticismo. No movimento de reinscrição de suas crenças e visões de mundo, demonstraram flexibilidade em relação a alguns costumes e tiveram posicionamentos críticos no que se refere à política e à esfera pública. Desse modo, vimos que Lucas, o jovem agnóstico, estava ocupando escola quando foi entrevistado; as denúncias à exploração econômica nas Igrejas e à corrupção do estado estavam presentes em todas as narrativas, e o trio apresentou posições ponderadas e mais flexíveis em relação à sexualidade e direitos reprodutivos, ainda que a ideia de família nuclear tenha sido defendida por Tamires.

Por fim, os três casos analisados revelam a importância de

desenvolvermos estudos de natureza qualitativa que possam contribuir para compreender as lógicas e subjetividades de jovens que nasceram em ambiente evangélico. Lucas, João e Tamires tornaram-se, por razões diversas, desinstitucionalizados e críticos de determinadas narrativas religiosas nas quais foram socializados.

Referências

- AUGUSTO, Nuno L.
(2008). A juventude e a(s) política(s): Desinstitucionalização e individualização". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 81, p. 155-177.
- ARMSTRONG, Karen.
(1999). *A History of God*, London: Vintage.
- BENDER, Courtney.
(2013). Pluralism and Secularism. In: *Religion on the Edge*. New York, Oxford University Press. p. 137-158.
- BERGER, Peter (Ed.).
(1999). The desecularization of the world: a global overview. In: *The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Grand Rapids / Eerdmans.
- (1985). *O Dossel Sagrado*: Elementos para uma sociologia da religião. São Paulo, Paulinas.
- BROWN, Desmond.
(1977). Dilemmas of Deinstitutionalization. *Sociological Analysis*, Vol. 38, n. 2, p. 140-144.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres.
(2017). Os Sem Religião no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 3, p. 55-70.
- FERNANDES, Sílvia.
(2013). Expressões políticas e crenças religiosas de jovens sem-religião. In: Cristina Satiê Pátaro; Fábio André Hahn; Frank Antonio Mezzomo (Orgs.); *Instituições e sociabilidades: religião, política e juventudes*. Campo Mourão, Fecilcam. p.9-30.
- (2012). A (re) construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. *IHU On Line*, Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas>>. Acesso em 31 de outubro de 2017.
- (2011). Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais na Baixada Fluminense – algumas proposições a partir de um survey. *Religião & Sociedade* (Impresso). v.31, p.96 - 125.
- (2009). Juventude nas Igrejas e fora delas: crenças, percepções da política e (des) vinculações. *Tomo* (UFS) (Printed), v.14, p.99-126.
- (2008). Sem Religião e Identidades Religiosas - Notas para uma tipologia. *Interseções* (UERJ) (Printed), v.1, p.31- 46.
- (2006). *Mudança de Religião no Brasil* – desvendando sentidos e motivações. São Paulo / Rio de Janeiro, Palavra & Prece e CERIS.
- JACOB, Cesar et. al.
(2003). *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro / São Paulo, Ed. PUC- Rio / Loyola.
- LOMBRAÑA, Julián Velarde.
(2011). Razón ilustrada y agnosticismo. *Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 4, 2011, 287-296. Disponível em: <<https://goo.gl/tbBzkU>>. Acesso em 20 de março de 2018.

MONTERO, Paula; DULLO, Eduardo.

(2014). Ateísmo no Brasil – da invisibilidade à crença fundamentalista. *Novos estudos CEBRAP*, 100, São Paulo, 2014. p.57-79.

NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos.

(2013). In: Renata Menezes; Faustino Texeira (Orgs.); *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, Vozes. p.175-190.

(2006). Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: Renata Menezes; Faustino Texeira (Orgs.); *As religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes. p.135-160.

RODRIGUES, Denise S.

(2010). Juventude sem religião: uma crise do pertencimento institucional no Brasil. *Teoria & Sociedade* (UFMG), v. 18, p. 66-93.

SILVA, Ana Raquel P.

(2017). *Periferia, pentecostalismo e juventude: práticas e pertencas dos jovens da 1ª igreja Evangélica Assembleia de Deus em Santa Rita, Nova Iguaçu – RJ*. Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Geografia da UFRRJ. Nova Iguaçu, Instituto Multidisciplinar.

TAVARES, Fátima R. Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres.

(2006). Religião, família e imaginário entre a juventude de Minas Gerais. *Ciencias Sociales y Religion*, n. 8, p. 99-119.

Recebido em

abril de 2018

Aprovado em

novembro de 2018

Religião no contexto universitário: uma pesquisa entre estudantes de Ciências Sociais e Psicologia da UFU

Claudia Swatowski*

Dayane Silva**

Otávio Alvarenga***

Resumo

Neste artigo, propomo-nos a delinear o perfil religioso de estudantes de graduação dos cursos de Ciências Sociais e Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Minas Gerais, e compreender a relação que esses jovens estabelecem com a dimensão religiosa ao longo de suas trajetórias acadêmicas. Isso inclui identificar posicionamentos em torno de questões que envolvam o religioso em cada formação disciplinar, as relações que se configuram no ambiente universitário e o contexto sociocultural ampliado em que nossos interlocutores se inserem.

Palavras-chave

Religião. Juventude. Universitários. Ciências Sociais. Psicologia.

Abstract

In this article, we propose to delineate the religious profile of students in the graduation courses of Social Sciences and Psychology at the Federal University of Uberlândia (UFU), in Minas Gerais, and to understand the relation these young people established with the religious dimension throughout their academic trajectories. This includes identifying positions taken in issues that involve the religious in each disciplinary degree, the relationships configured in the university environment and the broad sociocultural context in which our interlocutors are inserted.

Keywords

Religion. University Students. Social Sciences. Psychology.

* Claudia Swatowski é antropóloga e professora do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: swatowski@hotmail.com .

** Dayane Silva é graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de Uberlândia.

*** Otávio Alvarenga é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia.

Introdução

Neste artigo, propomo-nos a delinear o perfil religioso de estudantes de graduação de dois cursos da grande área das Ciências Humanas – Ciências Sociais e Psicologia – da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Minas Gerais, e compreender a relação que esses jovens estabelecem – ou “desestabelecem” – com a dimensão religiosa ao longo de suas trajetórias acadêmicas. Isso inclui identificar posicionamentos em torno de questões que envolvam o religioso em cada formação disciplinar, as relações que se configuram no ambiente universitário e o contexto sociocultural ampliado em que nossos interlocutores se inserem.

O material que aqui apresentamos resulta da primeira etapa de projeto de pesquisa coordenado por Claudia Swatowski. Como professora adjunta de Antropologia da UFU, Claudia ministra disciplinas em ambos os cursos. Dayane Rodrigues é estudante do curso de Psicologia, atualmente no oitavo período, e Otávio Alvarenga concluiu recentemente a graduação em Ciências Sociais. Ambos participaram do Programa de Iniciação Científica Fapemig / CNPQ e contribuíram para a primeira etapa deste projeto, que se estenderá por mais dois anos.

Em 2016, iniciamos a nossa pesquisa com a realização de um *survey* entre discentes dos cursos de Ciências Sociais e Psicologia com 16 perguntas diretamente relacionadas à questão religiosa. Alcançamos uma amostra significativa – 88 respondentes de Ciências Sociais e 100 de Psicologia, de um universo total de aproximadamente 150 e 400 estudantes regulares, respectivamente –, o que nos permite traçar o perfil religioso dos discentes de cada curso e compará-los, ainda que esse não seja nosso objetivo principal.

Paralelamente, realizamos entrevistas com estudantes de ambos os cursos, com o intuito de conhecer suas histórias de vida e perceber suas visões de mundo, especialmente no que diz respeito à relação entre a dimensão religiosa e o contexto universitário. Oito jovens de cada curso, com idades entre 19 e 22 anos e variação na declaração de pertencimento religioso, colaboraram para a composição de um material bastante diversificado.

Para além disso, através de observação participante e de conversas informais, procuramos perceber como os discentes (re)elaboram sua relação com a dimensão religiosa na interação com outros estudantes, com professores e com os conteúdos programáticos de cada curso. Sem dúvida,

a participação de Dayane e Otávio como estudantes, circulando entre seus pares, compartilhando conversas nos corredores, nos espaços extramuros da universidade, nas redes sociais, foi fundamental para acessar e conhecer o universo pesquisado – ainda que eles estivessem diante do desafio de iniciar suas trajetórias como pesquisadores “observando o familiar” (VELHO, 1981).

O material obtido através de métodos quantitativos e qualitativos nos oferece pistas para compreender as relações que jovens estudantes estabelecem com a dimensão religiosa. Consideramos que estamos lidando com uma fase da vida particular – a juventude¹ –, em um contexto específico – o ensino superior em uma universidade pública do Triângulo Mineiro –, inserida em um contexto mais amplo de relações e visões de mundo – que tensiona religião, política e ciência. Isso implica, como veremos, considerar a forma como cada campo de saber enfrenta essa questão e, principalmente, as configurações e ambivalências produzidas no contexto de cada curso e das interações travadas ao longo da trajetória acadêmica desses estudantes.

Nossa pesquisa toma como referência a reflexão apresentada por Regina Novaes (1994) sobre religiosidade entre estudantes do curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro a partir de pesquisa realizada nos anos 90. A antropóloga chamou a atenção para o número de alunos que se declaravam “sem religião”, assunto ao qual se dedicou posteriormente (NOVAES, 2006, 2013). Outros pesquisadores, inspirados pelo estudo de Novaes, voltaram a se debruçar sobre o universo dos estudantes de Ciências Sociais. No ano de 2000, uma equipe reunida pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) – com a colaboração da própria Regina Novaes – realizou pesquisa entre discentes de Ciências Sociais em diferentes instituições de ensino superior públicas e privadas do Brasil, compondo uma base de dados significativa (STEIL et al., 2001). Foram aplicados questionários com questões relativas à religiosidade e à política entre alunos das Universidades Federais de Minas Gerais, Juiz de Fora, do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Sul, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e da UNISINOS, que renderam muitas reflexões (DEBATES

¹ Muito já foi discutido sobre a noção de juventude como construção sociocultural. Ver, por exemplo, Ariès (1981).

DO NER, 2001). Posteriormente, Oro e Meirelles (2010) realizaram pesquisa comparativa sobre perfil religioso de jovens universitários brasileiros dos cursos de Ciências Sociais e de Medicina e teceram reflexões sobre a tensão entre religião e modernidade.

Em relação aos estudantes de Psicologia, tivemos maior dificuldade de encontrar material que se aproximasse de nossos interesses, pois as pesquisas que se debruçam sobre os universitários tendem ter preocupações e metodologias próprias dessa área de conhecimento. Assim, os trabalhos sobre o perfil de discentes de Psicologia que localizamos não nos permitiram estabelecer conexões diretas com os nossos dados e com nossas reflexões.

Passamos agora a contextualizar a nossa pesquisa, visando facilitar a interpretação dos dados que apresentaremos posteriormente.

Contextualizando...

A entrada na universidade geralmente representa para a/o estudante um mergulho em um novo mundo de relações e uma nova fase de suas vidas.² Especialmente na grande área das Ciências Humanas, as reflexões geradas a partir do contato com novas teorias e conteúdos críticos podem gerar mudanças nas trajetórias individuais dos discentes bem como a revisão ou reelaboração de referenciais, valores e costumes herdados por “tradição” da família e do meio sociocultural de origem.

Ao mesmo tempo, é preciso considerar as experiências de vida que precedem o ingresso dos jovens na universidade. Questionamentos e/ou estranhamentos em relação às práticas sociais, moralidades e visões de mundo podem emergir antes da entrada na universidade (ainda que não estejam necessariamente formulados e explicitados), e, inclusive, ser esse um dos fatores que influenciam na opção por um curso na área de humanas.

Estamos, pois, diante de um universo predominantemente jovem, uma juventude universitária que projeta seu futuro diante de um momento de crise política e econômica e que convive com um acentuado “medo de sobrar” (NOVAES, 2007) – já que o estudo não garante emprego ou renda. Uma juventude muito inserida no universo das redes sociais, através

² Para uma revisão bibliográfica da produção sobre juventude nas Ciências Sociais, ver Tavares e Camurça (2009).

das quais se estabelecem rápidos e intensos fluxos de informações, (re) configuram-se identidades, compartilham-se sofrimentos e deflagram-se conflitos.

Essa juventude também se coloca em um cenário em que reivindicações por direitos de minorias ganham destaque nos debates públicos. As discussões sobre racismo, gênero e sexualidade estão na ordem do dia, nas campanhas da grande mídia, nos embates políticos, embora apenas pequena parte desses jovens esteja diretamente engajada em movimentos sociais e políticos organizados. Os movimentos feministas e de afirmação dos/das LGBTQs avançam em tensão com uma “onda” conservadora diretamente associada à “bancada evangélica”³. Em ambos os cursos sobre os quais nos debruçamos, tais temáticas estavam muito presentes como preocupação entre os estudantes, muitas vezes relacionadas a experiências pessoais, e também vinculadas a conteúdos disciplinares e a discussões sobre a atuação profissional, embora por vieses distintos.

Nesse contexto, nota-se, principalmente na Psicologia, uma forte presença da tensão entre ciência e religião, dentro de um registro moderno – na qual a ciência apresenta-se como produtora de “verdades”, em contraponto às “crenças” da religião (LATOUR, 1994). Isso nos pareceu diretamente relacionado aos embates políticos enfrentados recentemente. É o caso das discussões em torno do projeto de lei – defendido por pastores evangélicos – que ficou conhecido como “cura gay”, que permitiria que psicólogos realizassem tratamentos terapêuticos para “curar a homossexualidade”, contrariando determinações do Conselho Federal de Psicologia.

Estávamos atentos, portanto, aos impactos da formação em cada curso pesquisado, assim como o ethos predominante em cada um desses contextos. No curso de Psicologia da UFU, observamos uma preocupação em afirmar a área como ciência, aproximando-a da biomedicina. É muito associada a uma preocupação com a personalidade e os sofrimentos humanos. Ao mesmo tempo, configura-se como locus privilegiado de uma aproximação de uma representação individualizada e individualizante de interioridade psicológica, predominante nas classes mais favorecidas de nossa sociedade

³ Para uma discussão sobre a relação entre religião e política no Brasil contemporâneo, ver Freston (2006), Burity e Machado (2005, 2014), Oro (2003), Machado (2006), Vital e Lopes (2013), Vital, Lopes e Lui (2017) e Almeida (2017).

(VELHO, 1981; DUARTE, 2003). No curso de Ciências Sociais, marcado por discussões críticas sobre sistema socioeconômico e político, delinea-se um ethos secularizado associado a um posicionamento político de esquerda. Embora conte com a Antropologia, geralmente são a Sociologia e a Ciência Política que despertam maior interesse nos estudantes na UFU.

Feitas essas considerações iniciais, partamos para a análise dos dados e discussão do material obtido em nossa pesquisa.

Perfil religioso dos estudantes

Começamos por uma apresentação geral de nossa amostra. O universo dos respondentes do curso de Ciências Sociais é composto por maioria feminina (71,6%). 85,2% dos estudantes têm entre 17 e 24 anos. 60,2% cursaram o Ensino Médio em Uberlândia; o restante, o fez em outras cidades do Triângulo Mineiro, interior de São Paulo ou Goiás. 71,6% dos respondentes disseram que não trabalham⁴. Alguns dos que indicaram que trabalham são bolsistas de programas da própria universidade (PET, PIBID, PIBIC). O curso é matutino, com entrada anual, e as aulas acontecem no *campus* Santa Mônica, no mesmo bloco da História, da Geografia e da Filosofia.

Encontramos variações no universo dos estudantes do curso de Psicologia: maior presença feminina (82%); 87% têm entre 17 e 24 anos; 66% cursaram Ensino Médio em Uberlândia; 80% não trabalham. O curso é integral, tem entrada semestral e está sediado no *campus* Umuarama, juntamente com os cursos da área da saúde.

Em resumo, podemos dizer que, em ambos os cursos, predominam discentes do sexo feminino, dedicadas exclusivamente ao estudo, residentes em Uberlândia, ainda que grande parte dos alunos venham de outras cidades da região para estudar na UFU. Acrescentamos que, em ambos os cursos, predomina uma amostra de estudantes cursando os primeiros anos da graduação.

Em relação à religiosidade, entre os entrevistados das Ciências Sociais

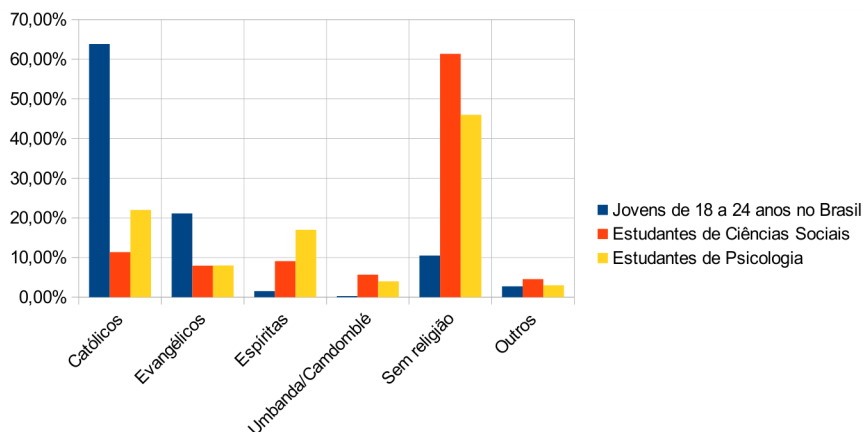
⁴ Esse dado é bastante relevante para a compreensão do perfil religioso dos estudantes. Como mostrou a pesquisa coordenada pelo Núcleo de Estudos da Religião (STEIL et al., 2001), há uma diferença considerável no perfil de estudantes de cursos matutinos e cursos noturnos de Ciências Sociais em universidades públicas. Na UFU, não há curso de Ciências Sociais noturno.

temos um grande número de autodeclarados sem vínculos religiosos: 48,86% sem nenhuma religião; 4,55% ateus; 7,95% agnósticos, somando 61,36%. Dentre os que declararam filiação religiosa, temos: 11,36% católicos, 9,09% espíritas, 7,95% evangélicos, 1,13% candomblecistas, 2,27% budistas, 3,40% umbandistas, e 1,13% Fraternidade Branca. Chama a atenção, portanto, neste universo a maioria absoluta de pessoas que negam uma identidade religiosa.

Entre os estudantes de Psicologia, o quadro apresenta diferenças: 37% sem religião, 4% ateus, 5% agnósticos, somando 46%. Dentre os que declararam filiação religiosa temos: 22% católicos, 17% espíritas, 8% evangélicos, 3% umbandistas, 2% budistas, 1% candomblecista, 1% wicca, 1% cristão (indeterminado). Ou seja, entre os estudantes de Psicologia, temos um número maior de estudantes que declaram algum tipo de pertencimento religioso, com destaque para católicos e espíritas.

Importante dimensionar esses números em relação ao perfil religioso de jovens brasileiros, na mesma faixa etária. Considerando dados do censo 2010, na população com idade entre 18 e 24 anos, temos 63,83% de católicos, 21,11% de evangélicos, 1,53% de espírita, 0,29% de candomblecista/umbandista e 10,50% sem religião (incluindo ateus e agnósticos). A diferença nos percentuais entre a média brasileira e os estudantes pesquisados é muito grande em ambos os cursos, principalmente o grupo dos sem religião, que exploraremos mais adiante. Chama a atenção também o maior número de espíritas em relação à média nacional, principalmente no caso dos discentes de Psicologia. Indicaremos alguns aspectos que podem nos ajudar a compreender esses números (Gráfico 1).

Gráfico 1 – Declaração de pertencimento religioso entre jovens no Brasil e jovens universitários dos cursos de Ciências Sociais e Psicologia da UFU⁵



Fonte: Elaborado pelos autores.

Espíritas

Primeiramente, é preciso considerar relação entre religiosidade, escolaridade e renda, o que significa apontar para o acesso restrito ao ensino superior no Brasil – e especialmente às universidades públicas brasileiras. Na UFU, ainda que a política de cotas garanta um corpo discente minimamente heterogêneo, predominam brancos de camadas médias⁶, aspecto que tende a se acentuar nos cursos diurnos, e impacta no perfil religioso desse universo. Dados do censo indicam que o espiritismo kardecista é a religião que mais concentra pessoas com maior escolaridade e maior renda.

Também é importante registrar a forte influência do espiritismo no Triângulo Mineiro – muito em função do trabalho realizado por Chico Xavier a partir de Uberaba, cidade próxima à Uberlândia⁷. No último censo, 7,42% da população de Uberlândia se declarou espírita, número

⁵ Gráfico elaborado pelos autores a partir de dados do Censo 2010 e do *survey* realizado na Universidade Federal de Uberlândia em 2016.

⁶ Conforme demonstrou pesquisa sobre o perfil dos estudantes da UFU realizada em 2014, 60% dos alunos se autodeclararam brancos e 56,5% cursaram o Ensino Médio em escola pública. A renda familiar per capita dos estudantes dos *campi* de Uberlândia foi calculada em R\$ 1.021,50.

⁷ Para uma análise da importância de Chico Xavier na história do espiritismo kardecista brasileiro, ver Lewgoy (2001b).

bastante acima da média de espíritas na população brasileira, que é de 2%, e ainda assim abaixo dos percentuais encontrados entre os estudantes que responderam à nossa pesquisa.

Dentre os alunos da Psicologia da UFU, encontramos muitas declarações de interesse e simpatia pelo espiritismo, mesmo entre aqueles que não declaram nenhum pertencimento religioso. Entende-se que há um contexto de boas relações estabelecidas por estudantes espíritas com os demais estudantes e que esses se sentem à vontade para assumir sua identidade religiosa de forma mais aberta. Soma-se a isso o fato de estudantes de Psicologia – muitos deles espíritas – terem se reunido e criado a Liga Acadêmica de Psicologia e Espiritualidade, que tem como proposta aprofundar estudos em torno da questão religiosa.

Conversamos com um estudante que teve seu primeiro contato com o espiritismo através de seus colegas da UFU. Rafael⁸, 21 anos, conta que se distanciou do catolicismo e passou a admirar colegas espíritas na universidade. “São pessoas tão do bem, sabe?! (...) eu percebi que eles levam a vida tão bem, e fazem tão bem às outras pessoas”, disse ele valorizando uma certa ética do cuidado, presente tanto na Psicologia, quanto no espiritismo.

Além disso, o espiritismo é uma religiosidade que se alinha a um projeto de laicidade, valoriza o saber letrado como signo de distinção e busca se aproximar de raciocínios científicos (LEWGOY, 2000, 2001a), aspectos que favorecem a aproximação com o universo acadêmico. Também carrega uma “filosofia evolucionista, liberal e individualista em seu bojo” (LEWGOY, 2001a, p. 111), o que cria uma distância em relação à perspectiva crítica das Ciências Sociais.

Evangélicos

Se o número de espíritas é relativamente alto entre os estudantes de ambos os cursos, o mesmo não ocorre em relação aos evangélicos. Observa-se que o número de pessoas que se declaram evangélicas em ambos os cursos está bastante abaixo da média nacional para a faixa etária e também da

⁸ Todos os nomes de estudantes entrevistados citados ao longo deste artigo são fictícios.

expressiva presença no Triângulo Mineiro. A cidade de Uberlândia concentra 25,6% de evangélicos, número acima da média nacional, que é de 22,2%, sendo que 14,27% da população é pentecostal e 7,76% são evangélicos não determinados.

A partir de dados do Censo, também sabemos que os pentecostais estão mais concentrados nas camadas de menor renda e menor escolaridade. Por isso, não nos surpreende que estejam pouco presentes entre os universitários. Ademais, boa parte dos estudantes que se declararam evangélicos em nossa pesquisa indicou frequentar regularmente igrejas protestantes históricas, que possuem uma forte marca de racionalização e valorização do estudo. Alguns discentes identificaram-se apenas como protestantes, outros acrescentaram informação sobre a igreja que frequentam. Na Psicologia, foram mencionadas a Igreja do Evangelho Quadrangular e Presbiteriana. Entre os estudantes de Ciências Sociais, Assembleia de Deus, Adventista do Sétimo Dia, Sara Nossa Terra, Igreja Presbiteriana Renovada e Metodista foram citadas.

Dentre as identidades religiosas do universo pesquisado, provavelmente são os evangélicos pentecostais que carregam a marca de maior desvantagem social no contexto pesquisado, frequentemente associados ao conservadorismo e à ostensiva arrecadação de dinheiro. Nesse contexto, conversamos com Fabrícia, 20 anos, criada dentro da Assembleia de Deus. Ela manteve sua filiação religiosa após entrar nas Ciências Sociais e costuma ir à igreja duas vezes por semana. Tímida, prefere manter discrição em relação a sua identidade religiosa. Não participa das festas organizadas pelos estudantes, nem de movimentos sociais, mantendo-se um pouco distante das redes de sociabilidade dos colegas do curso. Também enfrenta alguns conflitos entre discussões travadas nas disciplinas e suas referências religiosas, mas procura separar os dois universos para lidar melhor com eles. E tem obtido êxito. É uma das estudantes com maior rendimento na turma.

Entrevistamos também Carlos, estudante de Ciências Sociais que frequentou a Igreja Batista Renovada durante 17 anos de sua vida. Já como estudante de Ciências Sociais, sua igreja aderiu à teologia da prosperidade. Carlos passou a questioná-la, identificando uma “mercantilização da lógica cristã”. Segundo ele, o cotidiano de debates no curso ajudou no processo de releitura de sua fé. Carlos não passou a questionar a existência de Deus, mas desvinculou-se da igreja que frequentava, levando o restante da família consigo. A partir de uma leitura política da Bíblia, decidiu filiar-se

ao PCdoB. Hoje em dia, Carlos se enquadraria no que foi classificado no último censo como “evangélico não determinado”.

É interessante perceber que, para além dos conflitos e tensões que surgem ao longo da formação acadêmica, eventos de superação – como conseguir uma vaga na universidade pública – podem ser motivo de fortalecimento da fé. É o caso de Patrícia, 19 anos, estudante de Psicologia, evangélica. Ela saiu de uma pequena cidade do Triângulo Mineiro para estudar em Uberlândia. Por isso, atualmente frequenta a Igreja Presbiteriana apenas quando volta para a sua cidade de origem. Ainda assim, acredita que entrar na universidade a tenha feito viver sua fé de maneira mais forte. Patrícia conta que orou muito para conseguir entrar no curso e atribui a conquista à sua religiosidade. Considerando a acirrada disputa por vagas em universidades públicas brasileiras, o ingresso em um curso do ensino superior em uma universidade federal pode ser um evento muito marcante na trajetória de estudantes que vêm de um contexto socioeconômico desfavorável.

Católicos

Em relação aos católicos, chama a atenção que o Triângulo Mineiro foge a perfil médio do Estado. Em Uberlândia, 54,7% da população declarou-se católica no censo de 2010, em um Estado com 70,4% de população católica, sendo que a média nacional é de 64,6%. Ainda assim, são maioria e se fazem bastante visíveis na região, principalmente através de celebrações, festividades e peregrinações.

Entre os estudantes católicos, encontramos relatos de abalos de sua fé após o ingresso na universidade, mesmo que isso não tenha sido suficiente para uma mudança de identidade religiosa. Clarice, formanda no curso de Ciências Sociais, é exemplo de uma trajetória de permanência e ressignificação de sua religiosidade católica no percorrer da graduação. Natural de Uberaba, vem de uma família católica praticante. Na adolescência, envolveu-se com a Renovação Carismática Católica (RCC) contra a vontade da família e tornou-se líder de um grupo de jovens. Mudou-se para Uberlândia aos 18 anos para cursar Ciências Sociais. Ao longo da faculdade começou a enxergar algumas contradições dentro do movimento e afastou-se completamente do grupo. Hoje em dia mantém sérias críticas à Igreja Católica como instituição, mas mantém sua fé e frequenta missas regularmente.

Na Psicologia, conversamos com Marina, 19 anos. Também autodeclarada católica, frequenta a igreja duas ou três vezes por semana. Na universidade, participa do Grupo de Orações Universitário (GOU), da Renovação Carismática Católica. Marina aponta que ingressar na universidade fortaleceu suas crenças, pois na UFU encontrou pessoas que compartilhavam das mesmas ideias que ela. Marina pensa que, se não tivesse começado a frequentar o GOU, talvez a sua situação hoje fosse outra. Nesse caso, o ambiente universitário, em sua diversidade, fortaleceu o vínculo religioso institucional da estudante.

Registramos também, no curso de Ciências Sociais, casos de católicos gays que causam confusão aos colegas que não compreendem como se mantêm vinculados a uma instituição religiosa que não consente com as relações homoafetivas. Em geral, foram criados em famílias católicas e permanecem dentro do registro de religiosidade católica, independentemente da orientação sexual. Se a fé desses estudantes sobrevive aos dogmas da igreja, eles têm de conviver com um duplo estranhamento – no contexto religioso e entre os colegas de curso.

Religiões de matriz africana

Passemos a abordar os autodeclarados umbandistas e candomblecistas. Destacamos casos de adesão às religiões de matriz africana após ingresso no ensino superior. É o que aconteceu com Rebeca, 23 anos, estudante de Psicologia e praticante de umbanda. Ela nasceu em Paracatu (MG), cidade onde morava com seus pais até se mudar para Uberlândia, para fazer faculdade. Ingressou no curso de Psicologia em 2014. De família católica, Rebeca conta que ficou algum tempo sem praticar nenhuma religião, questionando todas as suas crenças. Em 2016 começou a buscar outras religiões e se interessou pela umbanda. “Foi assim, sempre gostei de espiritismo, sempre gostei de umbanda, só que minha família não gostava porque eles são católicos e têm preconceito. E aí eu vim pra cá e fui entrando em contato com pessoas que frequentavam a umbanda, fui lendo sobre a umbanda e aí num belo dia eu fui, por iniciativa minha, mas me indicaram um centro. Um amigo meu falou: ‘Ah, é bom, é legal’ e eu fui.”

Flávio, 21 anos, natural de Uberlândia, estudante do 3o ano do curso de Ciências Sociais tem uma trajetória semelhante. Ele nasceu em uma família católica, fez catequese e crisma. Entre os 15, 16 anos, se distanciou da Igreja Católica por desconforto com a heteronormatividade defendida

na igreja. Quando iniciou a graduação, considerava-se agnóstico. Depois, através de um professor, se aproximou do candomblé e passou pelos ritos de iniciação. Também elegeu o candomblé como tema de pesquisa na área de Antropologia, somando-se aos inúmeros casos de antropólogos que se convertem ao candomblé.

Ainda que haja poucas pessoas que se declarem umbandistas e candomblecistas, os cursos de Humanas tendem a valorizar as religiões de matriz africana. Em um contexto de combate ao racismo, as religiões de matriz africana – especialmente o candomblé – são associadas a ações afirmativas, e apoiá-las significa uma defesa política de uma cultura de negros. Além disso, as religiões afro-brasileiras são consideradas espaços de tolerância da diversidade sexual e de gênero. Nesse contexto, muitos estudantes tendem a se aproximar das religiões de matriz africana, ainda que seja uma aproximação pontual, sem intenção de conversão.

Sem religião

O grupo dos sem religião merece maior atenção, especialmente no caso dos estudantes de Ciências Sociais, que compõem parcela mais significativa do total de respondentes. Sabe-se, a partir do Censo, que o número de pessoas que se declaram sem religião no Brasil tem crescido significativamente nas últimas décadas, chegando a 8% da população em 2010. Em uma análise dos dados do Censo de 2010, Regina Novaes (2013) destaca que boa parte daqueles que se declaram sem religião são jovens, do sexo masculino, vivendo principalmente nas cidades, com boa representação na região Sudeste. Entre a população de jovens de 20 a 24 anos, 10,03% declaram-se sem vínculo religioso. Mesmo assim, em nosso universo de pesquisa, a declaração de não pertencimento religioso é acentuadamente maior: 61,36% nas Ciências Sociais e 46% na Psicologia.

É necessário considerar que não se trata necessariamente da adoção de uma posição antirreligiosa ou antiteísta. Sabe-se que muitas vezes se declarar sem religião não significa não ter nenhum tipo de prática, interesse ou crença religiosa. Pode sinalizar a negação de uma filiação institucional ou a adesão a práticas não identificadas propriamente como religiosas. Nesse sentido, Novaes (2013) identifica uma redefinição de vínculos ou pertencimentos, que passam a se firmar de outros modos, e nem sempre “por dentro de circuitos institucionais, mas também fora e à margem”. Ela alerta que é problemático fazer generalizações em relação àqueles que se

declaram sem religião, já que, se por um lado sabemos que desse grupo uma parcela muito pequena é de ateus ou agnósticos, para muitos desses jovens as instituições religiosas não perderam o seu valor de lócus de agregação, motivação ou afirmação de sentido. Assim, aqueles que se declaram sem religião podem estar produzindo sínteses pessoais ao combinar elementos de diferentes tradições religiosas e esotéricas.

Tendo como base pesquisas realizadas anteriormente com estudantes de Ciências Sociais (NOVAES, 1994, STEIL et al., 2001 ORO; MEIRELLES, 2010), já esperávamos um alto percentual de autodeclarados sem religião. Por isso, incluímos algumas perguntas que visavam compreender melhor esse universo. As respostas, de fato, nos ajudam a pensar a questão e compreender diferenças no perfil dos estudantes de ambos os cursos. Na Tabela 1 podemos visualizar uma síntese desses dados.

Tabela 1 - Perfil dos sem religião, incluindo agnósticos e ateus⁹

	Ciências Sociais	Psicologia
Frequentam espaços religiosos	18,50%	6,52%
Práticas Nova Era	24,07%	19,56%
Interesse em alguma religião, filosofia ou conhecimento espiritual	61,11%	50,00%
Já tiveram religião	69,64%	87,23%
Deixaram religião após entrar no curso	17,85%	46,80%
Acreditam em Deus, em um ser superior ou metafísico	41,07%	57,44%

Fonte: Elaborada pelos autores.

Após a pergunta direta sobre pertencimento religioso, indagamos aos estudantes se frequentavam algum espaço religioso. Dentre os sem religião, incluindo ateus e agnósticos, alguns indicaram frequentar espaços religiosos, sendo muito maior o número de respostas entre os estudantes de Ciências Sociais. Os espaços mais citados foram os centros espíritas e espaços de cultos afro-brasileiros (umbanda e candomblé), mas também foram mencionados uma igreja católica e um centro xamânico.

⁹ Tabela elaborada pelos autores a partir de resultados do *survey* realizado em 2016.

Depois perguntamos se realizavam algum tipo de prática religiosa ou de autoconhecimento. Entre os estudantes de Ciências Sociais predominam as práticas que costumamos chamar de Nova Era (meditação, reiki, xamanismo, tarô, regressão, etc.) e entre os estudantes de Psicologia esse tipo de prática está mesclada com menções recorrentes de orações e rezas. O que chama a atenção aqui também é que os estudantes de Ciências Sociais estejam mais afeitos a esse universo do que os de Psicologia. O que podemos entender é que as práticas Nova Era, também associadas a uma “nebulosa místico-esotérica” (CHAMPION, 2001), permitem aos estudantes escapar da crítica que enfatiza relações de poder e autoridade das instituições religiosas e encontrar liberdade para criar seus próprios arranjos de técnicas e práticas sem compromisso¹⁰.

Outra pergunta que fizemos visando obter mais informações sobre os discentes que não declararam filiação religiosa foi: “Você tem interesse em alguma religião, filosofia ou conhecimento espiritual?”. Para ela, obtivemos um alto percentual de respostas positivas, com destaque para os estudantes de Ciências Sociais (61,11%). Estudantes de ambos os cursos mencionavam, principalmente, meditação, budismo, candomblé e xamanismo. Estudantes de Ciências Sociais apontaram com maior frequência religiões orientais, e estudantes de Psicologia, o espiritismo e a umbanda. Essas respostas reforçam o indicativo de maior aproximação dos alunos de Ciências Sociais ao universo Nova Era.

Outro dado relevante em relação a esse grupo de estudantes é relativo à condição pregressa. Nas Ciências Sociais, 69,64% dos sem religião disseram que já tiveram alguma religião, e apenas 25% disseram ter deixado sua religião após ingresso no curso, ou seja, que isto ocorreu antes do ingresso na universidade. Na Psicologia, 87,23% disseram que tinham religião, sendo que quase metade desses deixaram a religião após entrar no curso. Esses dados nos levam a entender que nas Ciências Sociais temos um perfil de ingressantes mais secularizados que na Psicologia, enquanto entre os ingressantes de Psicologia temos mais religiosos que se desvinculam de uma identidade religiosa ao longo do curso. Nesse contexto, observamos

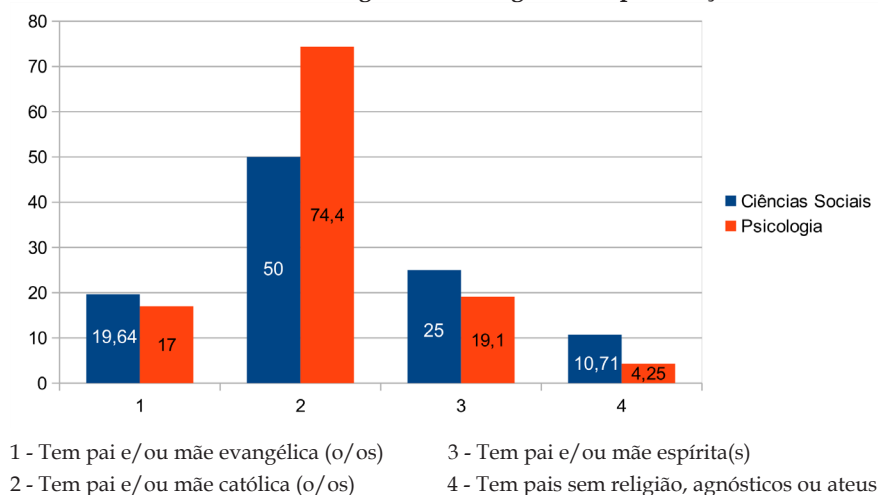
¹⁰ Em um quadro mais amplo, destacamos o estudo comparativo internacional entre universitários – que no Brasil contou com a colaboração de Deis Siqueira – enfatizando uma forte tendência de busca por “religiosidades não convencionais” (VALLE-HOLLINGER, 2002).

o movimento de “desinstitucionalização” religiosa (HERVIEU-LEGER, 2008), afetando principalmente as identidades cristãs.

Somamos ainda mais um dado. Fizemos a seguinte pergunta: “Você acredita em Deus, um ser superior ou metafísico?”. Dos estudantes de Ciências Sociais sem religião, excluindo agora os ateus e agnósticos, 53,50% responderam positivamente à pergunta. Já entre os estudantes de Psicologia, havia mais adesão a uma concepção de entidade metafísica – 64,86% responderam sim –, somados aos indicativos de realização de rezas e orações, reforçam a ideia de uma religiosidade não institucionalizada, vivida na forma de crenças e práticas individual e privada.

Importante também estabelecer uma relação desse quadro com dados sobre a religiosidade dos pais desses estudantes. Se levarmos em consideração a filiação de autodeclarados sem religião, ateus e agnósticos, temos o seguinte perfil (Gráfico 2):

Gráfico 2 – Sem religião, ateus e agnósticos por filiação¹¹



Fonte: Elaborado pelos autores.

Desse gráfico, por um lado, chamamos a atenção para o alto percentual de estudantes de Psicologia com pai ou mãe católico. Por outro, os estudantes de Ciências Sociais indicam ter pais sem vínculos religiosos com

¹¹ Gráfico elaborado pelos autores a partir de resultados do *survey* realizado em 2016.

mais frequência que os estudantes de Psicologia. Também é relativamente alto o número de pais ou mães espíritas entre estudantes sem declaração de vínculo religioso, principalmente os estudantes de Ciências Sociais. Tais aspectos podem estar associados a classe social, escolaridade e perfil da população regional, como apontamos anteriormente. Em relação a filhos de evangélicos, embora em menor percentual, temos um número considerável de filiações. Em conversas informais, ouvimos alguns relatos de conflitos entre estudantes sem religião e pais pentecostais, muito marcados pelo indicativo de uma ruptura radical e postura bastante crítica em relação à religião dos pais.

Diante desses dados, podemos notar tendências diferentes entre os universos dos estudantes das Ciências Sociais e da Psicologia. Nas Ciências Sociais, temos mais estudantes que se declaram sem religião antes de entrar no curso e mais afeitos às práticas Nova Era. Na Psicologia, temos maior número de estudantes que se desvinculam de uma identidade religiosa após entrar no curso, na sua maioria, oriundos de famílias cristãs, e permanecem com algum tipo de crença ou prática conectada a essas origens. A maioria dos casos apontam para a vivência da religiosidade de maneira mais afeita a uma ideologia individualista – valorizando a autonomia e a liberdade dos sujeitos para construir suas próprias trajetórias e sua relação com o religioso.

Intolerância religiosa

Incluímos em nosso questionário uma pergunta sobre intolerância religiosa. Ao serem indagados se presenciaram alguma situação de intolerância dentro de sala de aula, 51% dos discentes de Ciências Sociais indicaram já terem observado algo dessa natureza, seja por parte de estudantes (81% dos casos), seja vindo de professores (50%). Entre os alunos de Psicologia, 60% disseram ter presenciado situações de intolerância. Destes, 90% observaram situações envolvendo discentes, e 75,9% envolvendo docentes. Diante desses números, nos interessava saber o que esses estudantes entendiam como intolerância religiosa e quais as situações em que isso teria ocorrido.

No questionário, havia um espaço livre para comentários imediatamente após a pergunta sobre intolerância religiosa. Alguns respondentes escreveram algumas linhas sobre o assunto. Mas foi principalmente nas entrevistas e conversas informais que conseguimos entender melhor esse quadro. Mapeamos situações recorrentes, embora saibamos que elas

não esgotam o leque de possibilidades do que viriam a ser os casos de intolerância religiosa.

No contexto mais amplo de discussões em torno da intolerância religiosa no Brasil, temos muitos registros de manifestação violenta contra espaços de culto e praticantes de religiões de matriz africana (SILVA, 2007). Isso decorre, principalmente, da disseminação de leituras cosmológicas agonísticas compartilhadas por denominações neopentecostais, dentro das quais entidades da umbanda e do candomblé são identificadas como espíritos demoníacos.

No entanto, casos de intolerância religiosa contra religiões de matriz africana não foram registrados pelos estudantes que participaram de nossa pesquisa – nem nos questionários, nem em entrevistas, nem em conversas informais. O que eles reportavam era um contexto de valorização das identidades associadas a religiões afro-brasileiras capaz de constranger manifestações de intolerância dentro de sala de aula ou nas relações entre os estudantes do curso. Especialmente no contexto das Ciências Sociais, tende-se a valorizar as religiões de matriz africanas, pois se trata de reconhecer que há produção de um lugar marginal historicamente construído para as religiosidades de matriz africana, que se soma ao contexto intolerância religiosa vivido no Brasil contemporâneo.

Então, a que se referiam os estudantes como intolerância religiosa? Obtivemos relatos, em ambos os cursos, mas principalmente nas Ciências Sociais, de estigmatização de grupos evangélicos a partir de um debate político que tende a produzir uma leitura homogeneizante e estereotipada desse grande grupo religioso a partir dos posicionamentos da “bancada evangélica”. Nos enfrentamentos político-morais, são “os evangélicos” – como categoria genérica – que vão ocupar o lugar do conservador e do intolerante, e por isso, receber críticas diretas.

Carlos, entrevistado das Ciências Sociais, de família evangélica, já referido anteriormente, comentou que o estereótipo do “crente” reproduzido no curso o incomoda, e observa uma abordagem sempre negativa em torno do cristianismo. Outra estudante de Ciências Sociais, que se identificou como protestante, registrou: “Na verdade, não é uma intolerância, mas é uma certa tendência a ridicularizar quem faz parte de alguma religião protestante”.

Comentários semelhantes foram feitos por estudantes da Psicologia. “A intolerância religiosa que presenciei foram algumas ‘piadinhas’ que alguns alunos e professores fizeram sobre determinada religião”, escreveu

uma aluna espírita. “A Psicologia é um curso que exalta a liberdade do indivíduo em vários aspectos, mas, na prática, muitos alunos e professores são intolerantes ao cristianismo, não por de fato o conhecerem, mas por reproduzir um discurso do que aparece na mídia. Não medem palavras para criticar dentro de sala de aula, sendo que muitas vezes o discurso é ofensivo a quem pratica tal religião”, declarou outra estudante, que se identificou como evangélica protestante.

Dayane lembra-se de um dia em que encontrou, nos corredores do bloco da Psicologia, estudantes que diziam estar profundamente incomodados com os comentários feitos por um/a professor/a sobre a crença em Deus em tom de piada em uma aula sobre psicanálise freudiana. Se nos escritos de Freud (1997) a questão religiosa assume um lugar de compensação pelo sentimento de desamparo, oferecendo uma explicação psicológica para a crença religiosa, e a questão da sexualidade, disciplinada pela moralidade repressora, frequentemente associada à religião, ganha centralidade, o que parece ter gerado mais desconforto entre os estudantes foi a forma como o/a docente abordou a questão, tornando a situação em si alvo de comentários.

Nesse contexto, percebe-se que os estudantes, ao apontarem a presença de intolerância religiosa, referem-se a contextos de atitudes críticas consideradas generalizantes ou desrespeitosas em relação àqueles que têm religiosidade ou às religiões cristãs. Na perspectiva desses estudantes, a forma como a questão religiosa ou determinadas identidades religiosas por vezes são tratadas caracterizariam uma intolerância religiosa.

É preciso então situar as inúmeras indicações de intolerância religiosa que, em ambos os cursos, ultrapassam o percentual de declaração de pertencimento religioso. Considerar a alta frequência de respostas positivas para a pergunta sobre intolerância religiosa implica reparar que as observações não se restringem àqueles que se identificaram como religiosos. Ou seja, o universo dos que responderam positivamente para intolerância religiosa é composto por estudantes com declaração religiosa variada (católicos, evangélicos, espíritas, candomblecistas, umbandistas) e inclui agnósticos e sem religião.

Por um lado, já sabemos que os sem religião não são, necessariamente, pessoas que se distanciaram de práticas religiosas/espirituais. Mesmo sem declarar pertencimento religioso, muitos estudantes mantêm algum tipo de prática ou interesse religioso, o que pode implicar uma sensibilidade para com o tema. São esses mesmos estudantes que, por vezes, sinalizam que as críticas à adesão religiosa ou a determinadas religiões podem ser percebidas

como impertinentes. “No curso de Ciências Sociais percebo constantemente preconceitos e deboches com relação às religiões evangélicas e católicas”, escreveu uma estudante de Ciências Sociais, 24 anos, autodeclarada sem religião.

Estudantes que responderam “não” para a pergunta sobre intolerância religiosa também se manifestaram: “os professores fazem algumas críticas de forma moderada sobre o tema relacionando com as teorias que expõem e, para os mais fanáticos, a contradição entre a teoria exposta e a prática religiosa soa como ‘desrespeito’ ou ‘intolerância’. No entanto, não acredito que essa prática aconteça na instituição, sinto que, a maior parte do tempo, os alunos se colocam como hostilizados após tentar forçar em sala a crença religiosa como verdade em detrimento da teoria explanada em sala”, escreveu uma estudante de Psicologia que se declarou sem religião, de família católica. Outra estudante de Psicologia, também autodeclarada sem religião, ex-espírita, se manifestou: “sempre a religião irá entrar em conflito com temas da Psicologia. E que bom que não dão certo mesmo, além disso se religião fosse isso tudo não precisava de psicologia. Essas crenças religiosas tradicionais fazem mal para a sociedade e para as pessoas”¹².

Estamos diante, portanto, de um contexto em que parte dos estudantes (e também docentes) tende a explicitar posicionamentos críticos relativos às religiões, muitas vezes associados a perspectivas teóricas críticas, e parte tende a não aprovar o que seria uma postura antirreligiosa. Parafraseando Geertz (2001), poderíamos chamá-los de “anti-antirreligiosos”.

Uma outra situação ilustra bem a presença desse embate entre estudantes de Psicologia. Em grupo de uma rede social, alunos de Psicologia discutiam a respeito de uma postagem de um graduando do curso, católico, em seu blog sobre assuntos religiosos. A publicação falava a respeito da submissão da mulher bíblica diante do homem sob uma perspectiva cristã. Através de uma argumentação intelectualista, o estudante defendia que não se tratava de uma relação de opressão. Várias pessoas se sentiram ofendidas com o que leram no blog e se posicionaram contra o pensamento do autor do texto. “Eu fico pensando no tipo de profissionais que a Psicologia está formando!”, escreveu um estudante em uma mensagem enviado para o

¹² Destacaríamos aqui a expressão “faz mal” como um indicativo de avaliação da adesão religiosa por seus impactos psíquicos.

grupo. De outro lado, algumas pessoas concordavam e apoiavam a linha de raciocínio da publicação no blog e procuravam responder às críticas que lhe foram feitas. Outros estudantes se posicionaram de uma terceira forma. Discordavam do “ataque” que estava sendo feito ao aluno e defendiam a ideia de que seria preciso primeiro entender que ele estava em um espaço fora da universidade e que a publicação seguia um conjunto de crenças compartilhadas no contexto religioso em que estava inserido durante toda a sua vida. Defendiam ainda que a publicação não estava obrigando ninguém a concordar com as ideias expostas e, portanto, as pessoas precisavam agir com mais respeito. Nesse terceiro grupo, portanto, podemos entender melhor o posicionamento daqueles que chamamos “anti-antirreligiosos”.

Sendo assim, poderíamos dizer que a intolerância religiosa, no contexto pesquisado, é entendida como uma atitude crítica considerada desrespeitosa diante de um universo heterogêneo e, em boa parte, sensível à questão religiosa. A exigência que se coloca é de uma postura não hierarquizante e não homogeneizante por parte de estudantes e docentes perante a questão religiosa.

Considerações finais

Ao conhecer o perfil religioso dos estudantes de Ciências Sociais e Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, deparamo-nos com um universo – majoritariamente feminino – interessante para pensar. O material que conseguimos reunir nessa primeira etapa de pesquisa nos permite realizar algumas reflexões. Pudemos perceber as diferenças no perfil dos ingressantes dos Cursos de Ciências Sociais – mais secular – e Psicologia – mais religioso – e o impacto do meio acadêmico sobre as declarações de filiação religiosa, especialmente entre os estudantes de Psicologia. Nas Ciências Sociais encontramos um universo maior de jovens que declaram ter ingressado no curso sem vínculo religioso, fazendo-nos entender que há uma afinidade, anterior ao ingresso na universidade, entre o perfil desses estudantes e a proposta dessa área de conhecimento. Na Psicologia, encontramos maior persistência de identidades institucionais definidas e também maior número de pessoas que ingressaram com vínculo religioso e deixaram de declará-lo após o ingresso na universidade, ainda que mantivessem suas crenças – sinalizando uma privatização da experiência religiosa. Nesse contexto, os estudantes de Psicologia tendem a manter-se mais próximos a tradições religiosas herdadas – principalmente

catolicismo e espiritismo –, mesmo que sem declaração de filiação, ainda que também sejam frequentes os casos de trânsito religioso – com simpatia pelas religiões mediúnicas. São também os estudantes de Psicologia que se mantêm muito mais afeitos a uma concepção de Deus, de um ser superior ou metafísico – se somarmos os religiosos e os sem religião com crença –, enquanto os estudantes de Ciências Sociais se aproximam mais de concepções imanentes, de uma religiosidade Nova Era em que o sagrado é desterritorializado e dessubstancializado (AMARAL, 2000).

As entrevistas realizadas com esses estudantes nos ajudaram a compreender a relação que se estabelece entre religiosidade e o contexto universitário – que pode gerar desafios à manutenção de um vínculo religioso ou, mais raramente, fortalecê-los, ou ainda, em alguns casos, promover uma aproximação de outras religiosidades. Nesse contexto, o espiritismo, a umbanda e o candomblé se mostram mais atrativos aos estudantes. O espiritismo, com seu individualismo e cientificismo, entre os estudantes de Psicologia, e o candomblé, positivamente associado a um universo de resistência étnica e à tolerância à diversidade sexual entre os estudantes de Ciências Sociais.

Em relação às indicações de intolerância religiosa, deparamo-nos com declarações de constrangimento em relação à forma como são feitas referências religiosas e tecidas críticas a cristãos – especialmente evangélicos – por parte de alguns estudantes e alguns docentes. As indicações são observadas por autodeclarados religiosos e também não religiosos. Nesse ínterim, a tensão entre religião, política e academia se explicita – o que pode ser considerado um dos principais fatores que colaboram para a desinstitucionalização, para uma simpatia por religiosidades em que essa tensão não esteja tão presente, ou para a adesão a práticas não diretamente associadas ao religioso.

Ao mesmo tempo, a menção de intolerância religiosa por parte de estudantes que participaram de nossa pesquisa deve ser entendida aqui como indicativo de tensões em torno de atitudes críticas que se sobressaem em um universo heterogêneo e sensível à questão religiosa. Também deve ser pensada em relação a um contexto mais amplo de acirramento de tensões entre religião, política e academia no Brasil contemporâneo, aspectos que pretendemos desenvolver em outro artigo.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de.
(2017). A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, 50. p. 5-30.
- AMARAL, Leila.
(2000) *Carnaval da Alma*: comunidade, essência e sincretismo, na nova era. Petrópolis, Editora Vozes.
- ARIÈS, Philippe.
(1981). *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.
- BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores.
(2014). A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. *Dados-Revista de Ciências Sociais* 57(3). p. 601-631.
- (2005). *Os votos de Deus*: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife, Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres.
(2001). Religiosidade Moderna e esclarecida entre os universitários de Juiz de Fora – MG. *Debates do NER*, Porto Alegre n. 2, p. 34-64.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias.
(2003). Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 8. p. 173-183.
- CHAMPION, Françoise.
(2001). Constituição e transformação da aliança ciência-religião na nebulosa místico-esotérica. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 01, p. 25-43.
- FRESTON, Paul.
(2006). *Religião e política, sim igreja e estado, não*: os evangélicos e a participação política. Viçosa, Ultimato.
- FREUD, Sigmund.
(1997). *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro, Imago.
- GEERTZ, Clifford.
(2001). Anti-antirrelativismo. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar.
- HERVIEU-LEGER, Daniele.
(2008). *O peregrino e o convertido*: religião em movimento. Petrópolis, Vozes.
- LATOUR, Bruno.
(1994). *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Editora 34.
- LEWGOY, Bernardo.
(2001a). Secularismo e espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 2. p. 62-74.
- (2001b). Chico Xavier e a cultura brasileira. *Revista de Antropologia*, v. 44, n. 1, p. 53-116.
- (2000). *Os espíritos e as letras*: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. Tese de doutorado apresentada a Universidade de São Paulo.
- MACHADO, Maria das Dores.
(2006). *Política e religião*: a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro, FGV Editora.
- NOVAES, Regina.
(2013). Jovens sem religião: sinais de outros tempos. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.); *Religiões em movimento*: o Censo de 2010. Petrópolis, Vozes.
- (2012). Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons pra pensar” tempos e sinais. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 184-208.
- (2007). Juventude e sociedade: jogos de espelhos, sentimentos, percepções e demandas por direitos e políticas públicas. *Revista Sociologia Especial*: ciência e vida.

- (2006). *Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo*. As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis, Vozes.
- (2001). Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Fiéis & Cidadãos*. Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj.
- (1994). *Religião e política*: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, n. 45, p. 62-74.
- MACHADO, Maria das Dores; MELLO, Cecília Campello.
- (2002). *Jovens do Rio*: circuitos, crenças e acessos. Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, n. 57.
- ORO, Ari Pedro.
- (2003). A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista brasileira de Ciências Sociais* 53(18):53-69.
- ORO, Ari Pedro; MEIRELLES, Mauro.
- (2010). Brazilian University Students And Religion. In: *Annual Review of the Sociology of Religion*. Leiden, Boston, Brill.
- SANCHIS, Pierre.
- (2001). Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciências Sociais e Religião*, v. 3, n. 3. p. 27-43.
- STEIL, Carlos Alberto; ALVES, Daniel; HERRERA, Sonia.
- (2001). Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais: um perfil. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 2. p. 62-74.
- SILVA, Vagner G.
- (2007). *Intolerância Religiosa*: impactos do neopentecostalismo no campo religioso. São Paulo, EdUSP.
- TAVARES, Fátima; CAMURÇA, Marcelo.
- (2009). Juventudes e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. In: Léa Perez; Fátima Tavares; Marcelo Camurça (Orgs.); *Ser jovem em Minas Gerais*: religião, cultura e política. Belo Horizonte, Argvmentvum.
- VALLE-HOLLINGER, Adriana; SIQUEIRA, Deis; HOLLINGER, Franz.
- (2002). Religião e esoterismo entre estudantes: um estudo comparado internacional. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 2. p. 115-134.
- VELHO, Gilberto.
- (1981). *Individualismo e cultura*: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite.
- (2013). *Religião e política*: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro, Fundação Heinrich Böll.
- VITAL, Christina; Lopes, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna.
- (2017). *Religião e Política*: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. Rio de Janeiro, Fundação Heinrich Böll / Instituto de Estudos das Religiões.

Recebido em

abril de 2018

Aprovado em

novembro de 2018

Jovens católicos brasileiros: presentes e ativos em sua igreja¹

Cecília Mariz*

Wânia Mesquita**

Michelle Piraciaba de Araújo***

Resumo

A literatura sobre religião e juventude na sociedade contemporânea aponta para um processo de individualização das experiências religiosas que tem afastado os jovens das igrejas e das instituições religiosas em geral. No entanto, os dados coletados tanto em um survey realizado durante a Jornada Mundial da Juventude de 2013 no Rio de Janeiro quanto em estudo qualitativo com jovens católicos universitários que participaram desse evento apontam para uma tendência contrária à descrita pela literatura citada. Em ambos os estudos os jovens declaravam-se praticantes e com forte vínculo com a Igreja Católica. Este artigo reflete sobre esses dados procurando maior entendimento sobre jovens católicos brasileiros que declaram participar mais de atividades religiosas de sua igreja do que os católicos estrangeiros e mais do que os evangélicos brasileiros.

Palavras-chave

Juventude. Catolicismo. Prática religiosa.

¹ Os dados analisados nesse artigo foram coletados em diferentes projetos de pesquisas, cada um apoiado por uma agência de financiamento: Faperj (Edital temático 2013); Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq e Bolsa Prociência - UERJ; e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 / Bolsa de Mestrado.

* Cecília Mariz é professora titular da Universidade do Estado do Rio Janeiro (UERJ). E-mail: marizcecilia@gmail.com.

** Wânia Mesquita é professora associada da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). E-mail: mesquita@uenf.br . ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1816-106X> .

*** Michelle Piraciaba de Araújo é mestre em Sociologia Política pela UENF e professora da Rede estadual de Ensino do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: michelle_piraciaba@yahoo.com.br.

Abstract

The literature about religion and youth in contemporary Society points to a process of individualization of religious experiences that has been driving young people Away from churches and general religious institutions. However, the data collected in a survey carried out during the 2013 World Youth Day in Rio de Janeiro, as well a qualitative study with Catholic college students who participated in this event, point to a tendency contrary to the one described by the mentioned literature. In both studies, young people declared themselves as participants and had a strong bond to the Catholic church. This article reflects on these data, trying to understand more about the Catholic young Brazilians who declare participating more than the Catholic foreigners and more than the Evangelical Brazilians.

Keywords

Youth. Catholicism. Religious Practice.

Introdução

Apesar de seu significado variar através da história de acordo com as distintas culturas e contextos econômicos, sociais, como já mostraram, entre outros, Ariès (1981) e Bourdieu (1993), a juventude pode ser compreendida como uma categoria formada pelos indivíduos mais recentemente inseridos na sociedade. Todos os povos e sociedades enfrentam a necessidade de socializar os mais jovens para se manterem e reproduzirem sua cultura. Por outro lado, inevitavelmente, as novas gerações não incorporam tudo. Algumas práticas e valores serão abandonados por essas gerações, que criarão outros. Conhecer melhor as tendências predominantes entre os mais jovens pode ser uma forma de conhecer o futuro de suas sociedades.

Pelo exposto, fica clara a importância do conhecimento sobre as atitudes dos jovens em relação às crenças, práticas e instituições religiosas não apenas para os que pesquisam religião e ciências sociais em geral, mas também para lideranças de igrejas e movimentos religiosos. Esse conhecimento também é valioso para lideranças laicas que criticam as religiões e competem com elas. Igrejas e movimentos religiosos sempre se preocupam com a formação e reforço da vinculação das camadas mais novas de sua comunidade de fé. Em praticamente todas as igrejas cristãs há uma preocupação em desenvolver estratégias para atrair e manter os jovens vinculado a elas. Quase todas as igrejas e os movimentos religiosos estimulam atividades e

criam grupos específicos de jovens.

A Igreja Católica não foge a essa regra, e a Jornada Mundial da Juventude (JMJ) é um desses projetos católicos. É um evento internacional organizado pela Igreja e que ocorre periodicamente em diferentes cidades do mundo desde a sua instituição por João Paulo II, na década de 1980. Em 2013, foi a vez da cidade do Rio de Janeiro. A vinda desse evento para o Brasil com a presença de jovens católicos de várias partes do mundo motivou várias pesquisas. Este artigo tem como base empírica dados coletados por um *survey* realizado durante a JMJ e também um estudo qualitativo com um grupo que participou do evento. O objetivo do presente artigo não é analisar a JMJ em si, mas sim as declarações de jovens católicos que participaram do evento com foco especial nas declarações sobre prática e vinculação com a Igreja Católica.

O primeiro conjunto de dados a ser discutido foi coletado por meio de questionários aplicados a uma amostra de 974² sujeitos; já o segundo são dados do tipo qualitativo, fruto de entrevistas e, principalmente, observação participante em um grupo de jovens que viajaram para JMJ. Esse grupo, chamado de “caravana”, foi organizado em uma paróquia da diocese de Campos de Goytacazes do Estado do Rio de Janeiro. Além de viajar nessa “caravana”, a pesquisadora que realizou a pesquisa qualitativa, Michelle Piraciaba Araújo³, entrevistou jovens e também participou com eles das distintas atividades do evento na cidade do Rio de Janeiro. Diferentemente do *survey* citado, a coleta dos dados qualitativos antecedeu os dias do evento no Rio de Janeiro (23 a 28 de julho de 2013), incluindo o período das chamadas Pré-Jornadas, que iniciou uma semana antes⁴. Apesar do amplo conjunto de dados disponíveis, neste artigo analisaremos apenas dados que se referem à prática religiosa dos jovens que estavam nas JMJs de 2013,

² A proposta era aplicar 1 mil questionários, mas conseguimos 974 válidos sendo 424 com brasileiros e 550 com estrangeiros.

³ Na época, Michelle Piraciaba elaborava sua dissertação, defendida em 2015, no Mestrado em Sociologia Política da UENF, sob orientação de Wânia Mesquita.

⁴ No Rio de Janeiro em 2013, tal como ocorre em todas as JMJs, grande parcela dos participantes chegou ao Brasil para também participar das atividades das chamadas “Pré-Jornadas”. Essas ocorreram não apenas na cidade do Rio, mas também em várias outras cidades brasileiras. Uma das cidades escolhidas para as Pré-Jornadas foi a de Campos de Goytacazes, de onde veio o grupo estudado.

focando especificamente o caso dos brasileiros.

Quando se analisa a literatura sobre tendências religiosas entre jovens, especialmente de tradição cristã, nota-se que a característica mais citada é a autonomia em relação às instituições ou lideranças, levando a uma flexibilidade e pluralidade da prática e na adoção dos valores religiosos. Uma crescente frouxidão dos vínculos com a instituição religiosa, a que alguns autores chamam de processo de “desinstitucionalização” do religioso (HERVIEU-LÉGER, 2008), tem sido identificada como predominante na sociedade contemporânea europeia, em todas as faixas etárias. O enfraquecimento das instituições levaria a uma prática religiosa mais diversa, vinculada a preferências individuais, flexíveis, como destacam Hervieu-Léger (2008), Pace (1997) e Davie (1990), quando descrevem o cenário religioso europeu especialmente em relação às igrejas cristãs. Chamam atenção para a predominância da chamada “religião à la carte”, ou para declarações de que se acredita, mas não se pertence a uma religião ou igreja.

Nesse sentido, há similaridade entre essas análises sobre a tendência de transformação da religião na Europa e os estudos sobre os jovens e práticas religiosas no Brasil. Se, por um lado, haveria entre jovens um percentual maior dos que rejeitam declarar alguma identidade religiosa, como mostram os dados do censo analisados por Novaes (2013), por outro, quando declaram ter religião, os jovens tenderiam a ter crenças e práticas mais diversas do que os mais velhos (RODRIGUES, 2007; RIBEIRO, 2004; NOVAES, 1994; 2012).

Por essa literatura, espera-se encontrar entre jovens católicos um fraco vínculo com a igreja e também menor prática religiosa. Para avaliar essa participação, em geral, se usa como indicador a frequência a atividades da instituição. A maior frequência seria um sinal de maior vínculo institucional. Esses dados têm sido importantes nos estudos comparativos entre as igrejas evangélicas e a católica no Brasil. Supõe-se que a manutenção de determinada fé e a influência de cada igreja no cotidiano de um indivíduo dependerá de sua convivência com sua comunidade religiosa. Como já se argumenta na sociologia e antropologia da religião, desde Durkheim (2003), a prática dos rituais reforça a fé do indivíduo e seu vínculo.

Em estudos sobre JMJs anteriores, por exemplo a de Sydney (SINGLETON, 2011), havia questões sobre o grau de assiduidade da ida à igreja. Nesses estudos se observou que os jovens vindos de outros países declaravam frequentar a igreja mais do que o jovem católico do país anfitrião. A

explicação dada pelos pesquisadores era de que certamente, para viajar e deixar seu país e vir a uma JMJ, era necessária maior convicção do que para os que iam para JMJ em sua terra. Com essas reflexões somadas à concepção de um catolicismo brasileiro mais voltado para festas, e com menor vinculação à prática institucional (missa), poderíamos supor que os jovens católicos brasileiros da JMJ não seriam muito praticantes, ou seriam menos do que os estrangeiros. No entanto, os dados que foram coletados no *survey* que analisamos nos surpreenderam: os jovens católicos brasileiros que estavam na JMJ se declaravam bem mais praticantes do que os de outras partes do mundo. A grande maioria dizia frequentar a igreja mais de uma vez na semana, ou seja, além da missa semanal esses jovens participam de outras atividades relacionadas à igreja, como pode ser visto na Tabela 1.

Tabela 1 – Jovens por frequência a atividades da igreja e países

Frequência a atividades da igreja	Brasil	Total dos Estrangeiros	América Latina ^a	América do Norte ^b	Europa (mais católica) ^c	Europa (outros)	Outros
Base:	424	550	291	57	135	37	30
Mais de 1 vez p/ semana	74,50%	48,70%	55,30%	31,60%	41,50%	40,50%	60,00%
Uma vez na semana	19,10%	39,60%	34,70%	61,40%	45,20%	35,10%	26,70%
Quinzenalmente	3,10%	2,20%	1,70%	—	3,70%	2,70%	3,30%
Mensalmente	1,90%	4,00%	3,10%	3,50%	5,20%	8,10%	3,30%
Só em festividades	0,70%	2,90%	2,70%	3,50%	2,20%	8,10%	
Não participa	0,20%	0,70%	0,30%	—	0,70%	2,70%	3,30%
Outros	—	0,40%	0,30%	—	0,70%	—	-
NR	0,50%	1,50%	1,70%	—	0,70%	2,70%	3,30%

Nota: ^a - Outros países da América Latina com a exceção do Brasil;

^b - América do Norte, o Canadá e os EUA, com a exceção do México;

^c - Europa mais católica seria constituída pelos países França, Itália, Espanha, Portugal e Polónia.

Fonte: Tabela com dados coletados em 2013 e 2014 no projeto “Novas Configurações.” Financiado pela Faperj e coordenado por Mariz e Gracino Jr (2018).

Enquanto o número de brasileiros que afirma ir à igreja mais uma vez por semana chega a 74,5%, entre os estrangeiros essa proporção cai para 48,7%. Esse percentual teria caído mais se excluíssemos o total dos estrangeiros

latino-americanos cujos percentuais eram mais baixos do que os brasileiros, porém mais altos do que os demais estrangeiros.

No entanto, se somarmos a frequência de mais uma vez por semana com uma vez por semana, os percentuais se aproximam. Mesmo assim, os brasileiros ainda se destacam por sua maior assiduidade: 93,6%, enquanto estrangeiros 88,3%.

Como Luciana T. V. Gonzalez (2016) já comentou, os jovens dos EUA e Canadá podem dispor de mais atividades educacionais e de lazer que os estimulam e preenchem seu tempo fora das igrejas. As atividades religiosas seriam uma das várias possíveis atividades, então ir à igreja uma vez por semana já seria bastante para eles. Em contraste, pela falta de recursos familiares e da sociedade em geral, a maior parte dos jovens brasileiros e da América Latina como um todo não teriam acesso a cursos, prática de esporte, atividades de lazer tão variadas e numerosas com os da América do Norte. Dessa forma teriam mais tempo disponível, e a igreja seria também um espaço importante de socialização entre jovens. A frequência mais de uma vez por semana poderia assim refletir essa ausência de outros estímulos e outros espaços para jovens. Para verificar essa hipótese e levantar outras questões, mais estudos⁵ comparativos seriam necessários.

Também pode se questionar se a declaração de alta frequência religiosa pode ter sido afetada pelo fato de a pesquisa ter sido realizada durante a JMJ, evento de tão grande importância para a comunidade católica. Ao comparar a frequência dos jovens brasileiros com a que foi declarada por jovens evangélicos na Marcha por Jesus, que ocorreu no ano seguinte no Rio de Janeiro (Tabela 2), observa-se que, ao contrário da tendência histórica no Brasil, católicos declararam que vão mais de uma vez na semana a atividades religiosas (74,5%) do que os evangélicos (68,8%). Essa diferença cai, no entanto, quando comparamos os que vão à igreja e atividades religiosas uma vez na semana e mais. Mesmo assim ainda há uma maior frequência entre católicos (93,6%), enquanto entre os evangélicos seria de 90,4%. Evidentemente a comparação é apenas sugestiva pois os universos comparados são bem distintos – um evento internacional católico e um evangélico local.

⁵ As reflexões de Marcelo Camurça (2015) sobre dados desse mesmo survey nos ajudam a pensar sobre diferenças entre os jovens brasileiros e os de países da que se chamou “Europa católica”.

Tabela 2 – Jovens por frequência a atividades da igreja e religião

Frequência a atividades da igreja	Jovens x Religião	
	Jovens católicos brasileiros da JMJ 2013	Jovens evangélicos da Marcha Rio de Janeiro 2014
Base	424	292
Mais de 1 vez p / semana	74,50%	68,8
Uma vez na semana	19,10%	21,6
Quinzenalmente	3,10%	1,4
Mensalmente	1,90%	2,7
Só em festividades	0,70%	2,7
Não participa	0,20%	2,1
Outros	—	0,3
NR	0,50%	0,3

Fonte: Tabela com dados coletados em 2013 e 2014 no projeto “Novas Configurações.” Financiado pela Faperj e coordenado por Mariz e Gracino Jr (2018)

Quando foram cruzadas a variável sobre assiduidade à igreja com as variáveis gênero, idade, instrução e cor/raça, observou-se que a diferença entre os gêneros masculino e feminino não era significativa. Quanto à “raça”, observa-se uma maior participação entre os que se identificam como “pardos”. Como esses estavam quase exclusivamente no Brasil e na América Latina, as duas variáveis se confundem. A maior frequência na categoria 21 a 25 anos da variável idade sugere alguma correlação entre essa e a prática religiosa. Os jovens mais ativos não seriam, portanto, os adolescentes. O que significaria esse resultado? Que processos levariam a jovens de mais de 20 anos a ir mais à igreja? Uma hipótese poderia ser os movimentos religiosos nos quais estão engajados.

Quando se questionou de quais movimentos ou grupos dentro da Igreja Católica participavam, observou-se um alto grau de dispersão nas respostas. O movimento mais citado entre os brasileiros foi a Renovação Carismática Católica (RCC), mas esse não alcançou um quinto das repostas, foram 19,3%⁶ apenas. Tão variados foram os movimentos citados e havia tão baixa representação para cada um que foi necessário classificar a

⁶ Esse percentual deve ser mais elevado. Podem se somar a esse percentual os que se identificaram como participantes da comunidade Shalom, por exemplo.

maioria como “outros” de forma tal que essa categoria reuniu praticamente a metade das respostas, especificamente 48,9% para o total da JMJ e 48,4% dos brasileiros e 49% dos estrangeiros. Essa pluralidade de movimentos era muito visível para quem fez etnografia e observação participante no evento: há grupos que usam vestes específicas, e no evento também havia os que traziam alguns sinais que os identificavam de alguma forma. No entanto, nem sempre os grupos mais facilmente destacados por suas vestes e estilos diferentes são os mais numerosos.

Quando nos confrontamos com os dados, algumas questões se colocam: como esses jovens se tornaram participantes? Seriam tão participantes como dizem? Evidentemente não teremos elementos aqui para responder a essa pergunta com uma amostra representativa. O estudo qualitativo poderá apenas contribuir para uma possível resposta sobre o que leva os jovens a frequentar a igreja, entre muitas que pode haver. A seguir analisamos os trechos das entrevistas sobre prática católica.

Estudo de caso com Jovens Campistas

Como ocorreu em paróquias e escolas católicas de várias cidades do Brasil, a paróquia Sagrado Coração de Jesus, da cidade de Campos de Goytacazes, organizou e enviou uma caravana de jovens para a JMJ do Rio de Janeiro. Segundo o coordenador de comunicação do Comitê Diocesano de Organização de Campos, aproximadamente 1.000 jovens campistas participaram da JMJ. Em geral, viajam em grupos.

O grupo pesquisado era composto de 6 rapazes e 9 moças entre 15 e 25 anos de idade: todos solteiros. A maior parte era composta de estudantes universitários com mais de 18 anos, a exceção era uma adolescente de 15 anos de idade. Os dois mais velhos, que tinham 23 e 25 anos, já tinham concluído o curso superior e trabalhavam, respectivamente, em um consultório odontológico e em uma farmácia. As entrevistas que discutiremos agora foram realizadas em momento posterior ao da JMJ.

Católicos, os jovens entrevistados se declaravam praticantes e já tinham recebido o sacramento da Crisma. Quando questionados sobre a vida religiosa em suas famílias, todos disseram que suas mães eram católicas, e com exceção de um, cujo pai não teria religião, todos disseram o mesmo do pai. Ser católico, contudo, não era ser praticante, e nem todos os jovens diziam que suas mães e pais praticavam o catolicismo. Ao serem indagados sobre religião, portanto, reconheciam a importância de uma criação familiar

católica, dada especialmente pela mãe, como se percebe nas falas de Pedro, Thamires, Daniel e Nina a seguir citadas:

“Eu comecei a ser católico por causa da minha mãe. Geralmente a gente segue a religião dos pais, e minha mãe me levava à igreja”. [Pedro].

“Quando eu era pequena, eu ia à igreja por causa de mamãe. (...) Aí eu fui batizada e fiz primeira comunhão mais por causa da minha mãe. Mas um pouquinho depois eu comecei a tomar gosto pela coisa”. [Thamires].

“Desde cedo eu fui apresentado à Igreja Católica, fui conhecendo as coisas da igreja, a doutrina, aí fui formando minha fé naquilo que fui conhecendo. Isso vem desde o berço, já que minha mãe que me levava”. [Daniel].

“Eu vim de uma base católica. Por mais que meus pais não frequentem a igreja ativamente, participando dos movimentos, de pastoral, essas coisas, minha mãe sempre foi de ir à igreja, às missas e sempre me passava os valores católicos. Então foram coisas que vinham sendo cultivadas desde a infância. Isso me moldou como católica”. [Nina].

Apesar da identidade católica dos pais e consequente criação católica, os entrevistados sempre destacavam que sua prática e identidade religiosa eram fruto de uma escolha pessoal. Essa escolha era especialmente destacada pelos que relataram terem experimentado um afastamento da igreja. Destacamos os casos de Caio e Cora:

Caio afirma que até os 14 anos era como seus pais, ou seja, se dizia católico, mas não praticava o catolicismo. Comenta que esteve até “envolvido” com o Espiritismo. Os pais de Cora tampouco praticavam catolicismo. Ela também frequentou centro espírita. Esses dois jovens se assemelham ainda quando comentam que sua aproximação com o catolicismo aconteceu depois da participação em um curso promovido pela igreja e que ocorreu durante um fim de semana⁷. A participação no encontro Jovens Adolescentes em

⁷ Nenhum entrevistado falou sobre o que ocorria nesses cursos, pois uma das regras do curso é guardar segredo sobre o que acontece lá. Nesse sentido, esses cursos se assemelham aos realizados por outros movimentos católicos, como Cursos de Cristandade, Encontros de Jovens e outros Encontros, como Encontros de Casais.

Missão⁸ ou JOAM (evento voltado para a faixa etária dos 15 aos 17 anos de idade) foi um marco na vida de Caio, que narrou o seguinte:

“Eu comecei a ser católico mesmo, a praticar o catolicismo quando fiz o JOAM com 16 anos. Antes não ligava de ir à igreja. Foi a partir daí que tive meu encontro com Deus. Depois do curso comecei a frequentar o grupo jovem e me crismei, agora também não deixo de ir às missas (...). Foram uns amigos da minha sala da escola, que tinham feito o curso e tinham uma caminhada na igreja que me chamaram para fazer o curso”. [Caio].

Caio foi convidado por amigos da sua idade, como acontece na maioria dos casos, jovens convidam outros jovens. O momento da mudança para Cora ocorre quando participa do que chamam Acampamento, curso similar ao JOAM, no entanto, voltado apenas para os que têm mais de 18 anos. Cora conta que uma prima a convidou:

“Com 18 anos eu fiz o Acampamento Juvenil que tinha na minha paróquia. Foi uma prima que tinha feito antes e estava começando a caminhada que me chamou para participar. Foi no Acampamento que tive uma experiência mais íntima com Deus e que me deu vontade cada vez mais de praticar minha religião, de fazer as coisas que todo católico deve fazer. Antes do curso falavam de Deus para mim como se fosse uma pessoa muito distante. Foi depois que tive um contato mesmo e fui querendo buscar e aprender mais. Para mim Deus estava longe. Só depois fui sentir quem era esse Deus”. [Cora]

Todos os da “caravana” pesquisada tinham participado de algum desses cursos, chamados de “cursos de conversão”, e comentavam sobre a Escola de Evangelização Santo André⁹, que, segundo eles, oferece cursos de aprofundamento. Apesar de poucos terem tido afastamento, a maioria relatava uma experiência de “conversão” ou “reafiliação” com intensificação da prática. Observa-se, assim, um projeto de evangelização estimulando “conversão” no interior do catolicismo através dos cursos que possuem

⁸ Há no Brasil um grupo evangélico que possui um nome similar: “Jovem com uma Missão”, ou JOCUM.

⁹ Os cursos da Escola são para formação de evangelizadores. Os cursos da escola e os “de conversão” se assemelham pela metodologia adotada.

uma metodologia específica. Os cursos citados foram FAC (Formação de Adolescentes Cristãos), para os jovens entre 12 a 14 anos; JOAM (Jovens Adolescentes em Missão), entre 15 a 17 anos; e o Acampamento Juvenil, para maiores de 18 anos.

Esses jovens que passaram por experiência de “conversão” descrevem a experiência como um “encontro com Deus”. Quando narram suas trajetórias religiosas, demarcam sempre um “antes” e um “depois da realização do curso”. Em grau diverso, comentam que passaram a ser católicos praticantes. Além da participação em missa e grupos jovens, aderem aos sacramentos, especialmente o da crisma (todos eram crismados).

A partir desse curso, a maioria vai para a “Escola Santo André”, como foi dito. Encontros regulares estimulam o desenvolvimento de laços afetivos que se estendem para vários setores da vida. Esses jovens passam a frequentar juntos *shoppings*, praia, shows, entre outras atividades, tornando-se amigos que reforçam mutuamente a fé e a vinculação à igreja.

Muitos dos pesquisados classificam o momento de fortalecimento de seu vínculo com o catolicismo como um “encontro pessoal com Deus” obtido através da participação aos cursos e retiros oferecidos, principalmente, pela Escola Santo André¹⁰:

“Desde o nascimento minha mãe me mostrou o caminho de Deus. Mas sempre tinha preguiça de ir à igreja, de participar das coisas, mas minha mãe sempre me convencia a ir. Sabe quando seus pais te levam para a igreja e você sempre escapole e fica lá fora conversando?! Então, eu era assim. Aí há uns três anos atrás fiz o JOAM, que significa Jovens Adolescentes em Missão. E foi lá tive meu encontro pessoal com Deus. E eu até falei com minha mãe: mãe, faz três anos que renasci para Cristo. Foi a partir desse encontro pessoal com Deus que sigo essa vida e pratico minha religião”. [Karina].

O relato de Karina evidencia não só a influência dos pais na adesão ao catolicismo, mas também relaciona seu engajamento ao “encontro pessoal com Deus”, que reflete numa escolha de participação no JOAM e, posteriormente, de prática da religião. Assim, até a infância o exercício do

¹⁰ Ao que parece, pelas informações dadas na entrevista, essa Escola é um projeto pastoral sem vínculo com nenhum movimento específico da igreja.

catolicismo era motivado pelos pais. Independentemente de ter passado por outra religião ou por momentos de simples afastamento, quando na juventude passam a praticar o catolicismo, isso ocorre devido a uma opção pessoal:

“Primeiro, eu comecei a ser católico porque meus pais eram e depois por minha opção mesmo. Vivendo tudo o que você vive, você sabe o que é certo e o que é errado. Aí eu escolhi seguir essa religião”. [Marcelo].

“Já tinha um certo costume de ir à missa, essas coisas. Aí eu fiquei um tempo sem frequentar porque nós mudamos de cidade. Só depois de um tempo que eu procurei uma igreja e comecei a fazer parte de uma pastoral, aí fiz um curso, o FAC no Sagrado, fiz crisma e voltei a frequentar mesmo, não por conta dos meus pais, como era antes, mas eu que procurei”. [Rafaela].

Assim esses jovens afirmam que o catolicismo deixou de ser uma religião de criação para se tornar uma escolha, e sua prática é uma opção. Quando crianças, foram apresentados aos sacramentos, como o batismo e primeira comunhão e, conseqüentemente, a catequese pelos seus pais, ao passo que, na juventude, por escolha própria, participam de retiros, de cursos e de eventos criados pela igreja tendo com alvo, sobretudo, os jovens. Dessa forma, ao invés de conformação à religião de criação, os jovens reivindicam terem feito sua própria escolha a partir do “encontro com Deus”.

Não foram observadas entre esses jovens católicos práticas e crenças alternativas ao catolicismo, como as ligadas ao esoterismo, ao universo espírita e afro-brasileiro, tais como uso de cartomancia, jogo de búzios, mapa astral, horóscopo, reencarnação, orixás. Em uma das conversas entre os jovens campistas durante a JMJ, um jovem falava que “católico não lê horóscopo nem acredita em outras coisas que não seja a Bíblia”.

Em sua entrevista, Cora comenta: “quando eu era criança, eu frequentava o espiritismo junto com minha avó, mas eu não tinha consciência. Eu ia (...), porque minha avó ia e eu acompanhava”. Ao sublinhar que “não tinha consciência”, Cora nos diz que não sabia o que era espiritismo e nem tinha decidido ir ao centro espírita a partir de uma reflexão sobre um conhecimento prévio dessa prática religiosa. Contrasta dessa forma com a sua adesão ao catolicismo, que era fruto de uma decisão pessoal.

Sem recusar a ideia de uma herança familiar religiosa, os jovens entrevistados fazem questão de sublinhar sua escolha pessoal. Nesse

sentido, estão em consonância com discursos religiosos contemporâneos que, como já destacaram Duarte et al. (2006), valorizam uma adesão interior e subjetiva rejeitando a ideia de simplesmente seguir uma tradição familiar. Essa posição dos jovens é também certamente reforçada e realimentada nos “cursos de conversão” dos quais participaram. Embora batize crianças recém-nascidas sem opção de escolha, a Igreja Católica defende que se confirme essa opção na idade adulta, destacando a “conversão” como experiência continuada. Esse seria o tipo de identidade religiosa reconhecida como legítima na sociedade contemporânea (NOVAES, 2004).

A repetição do discurso sobre a religião ser uma “escolha e decisão pessoal”, bem como do fato de a prática religiosa não ser uma obrigação imposta pela instituição ou pelos pais, nos sugere que esses são pontos reafirmados nos cursos de conversão. Evaldo coloca de forma clara esses pontos importantes do discurso:

“Eu sou católico pela influência dos meus pais, mas com a maturidade eu fui aprendendo sobre a igreja, sobre a religião e vivendo experiências com Deus, em retiros, cursos, etc. Inicialmente foi pela questão da família mesmo, mas depois foi por escolha própria. Até porque eu nunca fui obrigado a seguir nada. Nem antes pelos meus pais, nem agora. E hoje tenho certeza da minha fé, pelos conhecimentos que tenho”. [Evaldo].

O termo “obrigação” é recusado, em sua fala, nem a família, nem a instituição, determina nada ao jovem: ele é quem decide se pratica ou não sua religião e como a praticará. Além do mais, ele não se conforma com as verdades religiosas colocadas pela Igreja (HETVIEU-LÉGER, 2008). Como observa Evaldo, a certeza da sua fé decorre dos conhecimentos adquiridos por ele, que passam pela frequência aos cursos e retiros. Mesmo que esses sejam oferecidos pela instituição, apresentam-se aos jovens, aliados à leitura da Bíblia, como forma de verificar as certezas postas pela Igreja. É como se eles pudessem dizer que só acreditam conhecendo.

Para os jovens pesquisados, a ida semanal à missa não seria um único indicador de prática católica desses jovens. Além dessa, declaram frequência a outros sacramentos, devoção mariana e aos santos, reza do terço e orações diversas e ainda leitura da Bíblia. Por outro lado, a prática católica para eles significa também ampliar o conhecimento sobre os assuntos religiosos, inclusive buscando verificar aquilo que é dito pelo pároco, bispo ou outros religiosos.

A leitura da Bíblia é indicada por eles como a base de todo católico. Contudo, alguns reconhecem que não mantêm o hábito de leitura diariamente, sendo uma falha do próprio fiel:

“A leitura da Bíblia, por exemplo, acontece quando estou mais nos eventos da igreja. Mas isso é que eu tento revisar na minha vida para fazer a leitura diária da Bíblia, pois isso é fundamental para um católico praticante. Por falta de tempo, às vezes não lemos a Bíblia”. [Paloma].

“Não leio a Bíblia todos os dias. Mas procuro ler com frequência. Já teve fases da minha vida que lia uma parte todos os dias. A Bíblia é um dos fundamentos da Igreja Católica. É a Bíblia, a tradição e os magistérios da igreja que são seus fundamentos”. [Pedro].

Além de sempre utilizar objetos religiosos, como a cruz ou escapulários pendurados no pescoço, camisas com imagem de Jesus, santos ou frases bíblicas, quase todos declararam possuir o terço no bolso, no pulso ou na mochila. Na própria Jornada Mundial da Juventude, houve vários momentos em que os jovens rezaram o terço. Sendo assim, a reza do terço é uma constante entre eles.

Cabe ressaltar que, embora nenhum dos entrevistados tenha explicitado que são católicos carismáticos, ligados à Renovação Carismática (RCC), uma jovem relatou que geralmente nos retiros e eventos católicos é bastante comum o repouso no espírito e a glossolalia, práticas carismáticas por excelências:

“Uma vez fui num retiro e lá eu passei também pela experiência do repouso no espírito. É difícil de explicar o repouso (...) Tem também a oração em línguas. Essas coisas você sente. Quem tem fé vivencia. O repouso para mim, no caso, é uma cura. Toda vez que tem uma Adoração eu me entrego e me sinto curada das coisas passadas e Deus me dá coisas novas. O repouso é difícil falar com palavras, só aqueles que sentem verdadeiramente na fé, consegue vivenciar o repouso no espírito. Esse repouso só acontece comigo quando estou no momento de adoração ao Santíssimo. Sempre tem adoração nos retiros”. [Paloma].

Além de terem sido registrados comentários dos jovens sobre experiências com dons do Espírito, em geral, mas especialmente glossolalia,

“repouso no espírito” e cura, essas práticas carismáticas e também louvores expressos com grande emoção foram observadas durante algumas práticas rituais acompanhadas durante a pesquisa. O fato de não se ter mencionado a RCC parece sugerir que catolicismo carismático, nesse contexto, se identifica com o catolicismo em si e não estaria restrito a um movimento apenas.

A participação à missa foi indicada por todos os entrevistados como uma das formas de praticar sua religião. Bianca aponta que não deixa de ir às missas aos domingos e que “não liga para as outras coisas”. As “outras coisas” a que se refere seriam “grupos de oração”, participação em alguma pastoral ou grupo religioso. Em sua concepção, embora praticante, não se considera uma “católica fervorosa”: “olha, não sou fervorosa, mas pratico sim. Não participo muito de grupos ou outros eventos. Tento seguir os caminhos certos”.

Havia no grupo pesquisados graus distintos de adesão e participação religiosa. Os que menos participavam era como Bianca, que disse frequentar as missas dominicais, comungar, confessar periodicamente, fazer orações diárias e ir também às JMJs, apenas não participava de forma mais ativa de outras atividades religiosas e serviços à instituição como a maioria. Essa era composta por jovens com participação mais intensa que afirmavam a necessidade de “servir” à Igreja e o fazem atuando em várias frentes, como veremos nos trechos das entrevistas seguintes:

“Antes só ia às missas aos domingos com a minha mãe até que um dia fui a um retiro de carnaval e de lá para cá senti a necessidade de atuar melhor na igreja, de servir, de sair do banco da missa de domingo e passar a servir melhor a Deus. Antes eu era uma católica morna, agora posso dizer que sou atuante. Lá eu vivenciei muitas coisas novas, teve palestras. Eu nunca tinha feito um retiro espiritual. E eu percebi que não estava praticando nada na igreja. Eu vi o quanto eu precisava me doar mais, de servir mais. Lá eu vivenciei o que é ser missionária na rua, de falar de Deus na rua. Aí eu senti essa necessidade de servir, de estar mais dentro na igreja. Então tudo contribuiu para essa decisão. E hoje não me arrependo disso, de sentir a presença de Deus na minha vida. Mas a gente só sente isso quando a gente busca”. [Nina].

Há que se destacar nessa fala a ideia de se colocar a serviço de Deus e da Igreja. Esses jovens buscam ter um papel ativo nas suas igrejas, sendo um notável elemento atribuído à sua prática religiosa. Eles se mostram dispostos a realizar qualquer tarefa desde que seja para “servir” a Deus

ou a Igreja. Dentre essas atividades encontra-se a participação em pastoral, coordenação de grupo jovem, palestrante em retiros ou cursos:

“Eu participo atualmente da pastoral da crisma, eu sirvo lá e também faço parte de uma missão que se chama missão Calcutá, que é da igreja do **antigo convento**. Essa missão visa distribuir sorrisos. Nós visitamos orfanatos, distribuimos alimentos para moradores de rua. Tem esse caráter de ajudar ao próximo, de distribuir sorrisos”. [Eloá].

“Eu sou secretário de uma congregação mariana, sou coordenador de um grupo jovem da reitoria São José, sou coordenador geral dos jovens da Administração Apostólica, sou coordenador de comunicação do centro diocesano organizado para a Jornada”. [Pedro].

“Sou cerimoniário, é quem ajuda o padre nas celebrações, faço parte do grupo jovem, faço parte do JOAM, começo a fazer parte da Escola de Evangelização Santo André, que é uma escola de formação que tem como princípio levar outras pessoas a Jesus, como André apresentou Pedro a Jesus a gente também se forma para evangelizar, para levar outros Pedros a Jesus”. [Caio].

“Faço parte da pastoral de evangelização. Nós vamos em casa levar a palavra de Deus para as pessoas e atualmente prego nos cursos de evangelização da Escola Santo André”. [Paloma].

Dessas atividades a que parece ser mais destacada e mais importante para eles seria a de evangelizar e também a busca cotidiana de outros jovens para o catolicismo. Esses jovens que passaram por uma “readesão” ao catolicismo declaram trabalhar de forma direta e indireta no processo de evangelização e possível conversão de outros jovens. Os entrevistados declaram realizar esse papel evangelizador participando dos cursos da Escola Santo André. São eles que organizam e dão palestra nesses cursos, após terem participado como ouvintes:

“Digo que pratico minha fé quando vou às missas e principalmente quando eu anuncio o evangelho. Quando eu falo de Jesus para as outras pessoas, isso faz aumentar a fé. Os cursos de formação da Escola de Evangelização Santo André também servem para isso, e as missas são muito importantes. São nesses cursos que buscamos aprender mais sobre Deus. São cursos fundamentados sempre

na Palavra e na experiência, na qual você vive tudo aquilo que a Bíblia diz. Eu fiz meu primeiro curso aos 18 anos e depois eu quis participar como pregadora e até hoje faço isso. Os cursos são importantes para isso, para você conhecer a Palavra e também ter a oportunidade de evangelizar outros jovens. (...) As pregações nada mais é que o nosso testemunho, nós dizemos como Deus transformou nossas vidas e é essa felicidade que tentamos passar para aqueles que ainda não conhecem o amor de Deus”. [Cora].

Todavia, conforme os jovens, evangelizar não é apenas falar, ou “colocar a Bíblia debaixo do braço e bater de casa em casa para falar de Jesus”, como bem destacou Caio numa conversa informal¹¹. Também de forma indireta, buscam estimular a conversão a partir de suas condutas e atitudes cotidianas. Assim, os jovens procuram evangelizar outros jovens a partir do seu exemplo e modo de viver.

Conclusões

Iniciamos o presente artigo reconhecendo o investimento da Igreja Católica na evangelização dos seus membros mais jovens com a promoção de um verdadeiro megaevento transnacional, as JMJs. Destacamos alguns dados coletados por um survey com jovens da JMJ Rio em 2013 que nos surpreenderam: os jovens católicos brasileiros declararam participar mais da igreja do que os católicos de fora do Brasil, e também mais do que evangélicos brasileiros. Mesmo levando em conta que a prática católica pode ter aumentado entre os jovens brasileiros durante o processo de preparação da JMJ do Rio, os dados não deixam de surpreender, pois indicam uma tendência distinta do que apontava a literatura sobre catolicismo e juventude. Além disso, eles vão contra os dados de todas as pesquisas a que já tivemos acesso no Brasil, nas quais evangélicos sempre aparecem como mais praticantes do que os católicos.

Essa constatação motivou analisar dados de uma pesquisa qualitativa com um grupo de “peregrinos” da JMJ. Os entrevistados nessa pesquisa

¹¹ Diário de campo de 22 de agosto de 2013, dia da entrevista com Caio da pesquisa de Michelle Piraciaba de Araújo.

eram muito praticantes, e essa prática não se referia apenas a uma preparação para a JMJ. Além de assíduos à missa, se esforçam para sempre ler a Bíblia, rezam o terço, fazem orações diárias, confessam regularmente, participando ainda de grupos de oração, pastoral, retiros, cursos, além de realizar “serviços” para a igreja como uma forma de legitimar a prática religiosa. No entanto, é importante destacar que todos comentam que nem sempre foram assim e que isso mudou logo quando passaram da adolescência.

Esses jovens narram um processo similar ao de “conversão”, experimentando uma nova forma de adesão a sua igreja vinculada a um reavivamento da fé, que os levou a optar por viver o catolicismo em novos termos, tornando-se bem mais praticantes. Esse maior engajamento na prática católica, descrito por Rumstain e Almeida (2009), como uma “volta dos que ainda não foram”, teria ocorrido, para os pesquisados, depois da experiência em “cursinhos” ou “retiros” organizados pela igreja. Suas trajetórias religiosas se dividem, então, em dois períodos, o de “antes” e o de “depois” ao “encontro com Deus” propiciado por aqueles “cursinhos”.

Em suas falas, esses jovens destacam a autonomia dessa sua decisão por um maior engajamento no catolicismo. Embora sejam de famílias católicas, fazem questão de sublinhar que sua prática atual é fruto de decisão pessoal, inclusive alguns praticam a religião mais do que seus pais. Sublinham também como sentem necessidade de conhecer, estudar e refletir sobre a fé, ler a Bíblia para ter claras as suas posições. A importância da dimensão pessoal e convicção individual nas diferentes opções da vida é uma marca da sociedade contemporânea, que também parece ter sido apresentada e reforçada nesses encontros e retiros católicos.

Pelos relatos dos jovens, os ensinamentos nos cursos parecem estar criando um catolicismo com vários pontos de contato com a prática religiosa de evangélicos brasileiros em geral e em especial pentecostais. Observa-se, além da escolha pessoal, compromisso com a instituição, uma busca de conhecimento pela leitura da Bíblia, ênfase na atividade evangelizadora e nos dons do Espírito Santo. Essas semelhanças e também a maior frequência religiosa entre jovens católicos do Brasil e da América Latina em geral, quando comparada com a dos jovens católicos dos EUA, Canadá e Europa, podem se relacionar a um contexto latino americano de forte competição religiosa resultando do intenso crescimento de igrejas evangélicas.

Por outro lado, os relatos analisados revelam como a Igreja católica está investindo na preparação e evangelização de jovens com uma metodologia

que, ao que tudo indica, tem sido bem-sucedida. Nesse sentido, as JMJs, as Pré-jornadas e seus cursos de catequeses, estariam entre as várias atividades para formar e mobilizar jovens. No entanto, como já destacamos, esse é apenas um estudo de caso sobre jovens universitários católicos praticantes de uma cidade do Estado do Rio de Janeiro. O quanto outros casos como esse podem ser encontrados na população juvenil brasileira que estava na JMJ-Rio em 2013 ou que está hoje em dia praticando catolicismo no Brasil, são questões para futuros estudos.

Referências

- ARAÚJO, Michelle Piraciaba.
(2015). *Jovens católicos e a Jornada Mundial da Juventude: religiosidade e o catolicismo na cidade de Campos dos Goytacazes-RJ*. Dissertação de Mestrado em Sociologia Política UENF.
- ARIÈS, Philippe.
(1981). *História social da criança e da família*. São Paulo, LTC.
- BOURDIEU, Pierre.
(1983). *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero. p. 112-121.
- CAMURÇA, Marcelo.
(2015) Autonomia ou identificação orgânica entre juventude católica e instituição igreja? Uma comparação entre estudos sobre as juventudes católicas no Brasil e na França. In: Péricles Andrade (Org.); *Polifonia do Sagrado*. São Cristóvão, Editora da Universidade Federal de Sergipe.
- DAVIE, Grace.
(1990). Believing without belonging; Is this the future of religion in Britain *Social Compass* 37 (4), p. 455-469.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; JABOR, Juliana de Mello; GOMES, Edlaine Campos; LUNA, Naara.
(2006). Família, reprodução e ethos religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In: Luiz Fernando Dias Duarte; Maria Luiza Heilborn; Myriam Lins de Barros; Clarisse Peixoto (Orgs.); *Família e Religião*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria. p. 89-112.
- DURKHEIM, Émile.
(2003). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.
- GONZALEZ, Luciana Thaís Villa.
(2016). *Estar no mundo, sem ser do mundo: alguns casos da Jornada Mundial da Juventude (JMJ) Rio 2013*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle.
(2008). *O peregrino e o convertido*. Petrópolis, Vozes.
- MARIZ, Cecília Loreto.
(2006). Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: Faustino Teixeira; Renata Menezes (Orgs.); *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes.
- NOVAES, Regina.
(2012). Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais". *Religião e Sociedade*, nº 32. p.184-208.
- (2004). Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, nº 52. p.321-330.

OBSERVATÓRIO DE TURISMO UFF.

(2013). *O perfil e os impactos econômicos dos turistas da Jornada Mundial da Juventude 2013 no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro Disponível em: <http://www.neltur.com.br/var/www/html/neltur.com.br/web/pdf/study/perfil_jmj.pdf>. Acesso em 1º de junho de 2018.

PACE, Enzo.

(1997). *Religião e Globalização* In: Ari Pedro Oro; e Carlos Alberto Steil (Orgs.); *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes. p.25-42.

RUMSTAIN, Ariana; ALMEIDA, Ronaldo

(2009). Os católicos no trânsito religioso. In: Faustino Teixeira; Renata Menezes (Orgs.); *Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis, Vozes. p. 31-55.

RIBEIRO Jr., Jorge Cláudio.

(2004). Os Universitários e a Transcendência – visão geral, visão local. *Rever (Revista de Estudos da Religião)* nº 2. p. 79-119.

RODRIGUES, Solange.

(2007). Como a juventude brasileira se relaciona com a religião? *Observatório Jovem UFF*. Disponível em: <<http://www.uff.br/observatoriojovem/materia/como-juventude-brasileira-se-relaciona-com-religi%C3%A3o>>. Acesso em 1º de junho de 2018.

SINGLETON, Andrew.

(2011). The impact of World Youth Day on religious practice. *Journal of Beliefs & Values*, nº 1. P.57-68.

Recebido em

abril de 2018

Aprovado em

setembro de 2018

Artigos

Tradição, herança e reprodução familiar: o capital econômico e as redes de parentesco na construção de um político jovem

Pedro Jorge Chaves Mourão*

Jesus Marmanillo Pereira**

Resumo

Sob o viés da antropologia política, buscou-se analisar o processo que fornece base para campanha do ex-deputado estadual do Ceará Tomás Antônio de Albuquerque Paula Pessoa Filho, conhecido também como Tomás Filho Figueiredo. Produzimos assim uma etnografia centrada nos aspectos vinculados à aquisição de um conjunto de capitais (sociais, econômicos e políticos) herdados e ampliação das bases políticas em função das estruturas de mediação, de redes de parentesco e relações interpessoais que auxiliaram no deslocamento da ação política do parlamentar, do interior do estado para a cidade de Fortaleza. Nesse viés, valendo-se das contribuições de autores como Landé(1977), Wolf(2003), Barreira(2006), Grill(2008), Reis(2015) foi considerado um conjunto de fontes compostos por declarações, diálogos, observação direta e pesquisa documental vinculado ao estudo da trajetória política do parlamentar.

Palavras-chave

Parentesco. Mediação. Empreendimento político.

Abstract

Under the viewpoint of the political anthropology, the intention was to analyze the process that provides a foundation for the campaign of Ceará state's former congressman, Tomás Antônio de Albuquerque Paula Pessoa Filho, also known as Tomás Filho Figueiredo. I have thus created an ethnography centered on aspects linked to the acquisition of an inherited group

* Pedro Jorge Chaves Mourão é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: pjmourao_cs@hotmail.com.

** Jesus Marmanillo Pereira é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas / Sociologia (Campus Imperatriz). E-mail: jesusmarmanillo@hotmail.com .

of capitals (social, economic and political) and the amplification of political bases focused on structures of mediation, kinship networks and interpersonal relationships that helped in the displacement of the congressman's political action from the countryside of the state to the city of Fortaleza. With this point of view, based on the contributions of authors such as Landé (1977), Wolf (2003), Barreira (2006), Grill (2008), Reis (2015), I have considered a set of sources composed by declarations, dialogs, direct observation and documental research linked to the study of the congressman's political trajectory.

Keywords

Kinship; Mediation; Political Development.

Introdução

Como é possível pensar as participações e preponderâncias dos capitais econômicos e políticos no processo de construção de uma campanha eleitoral? Qual o papel das redes de parentesco e mediação para a ampliação da área de influência política de um candidato? Partindo dessas questões, o presente artigo compõe-se de uma etnografia com a qual se buscou problematizar e explorar a hipótese a respeito da importância dos capitais acumulados e das redes de parentesco e mediações como base para a ativação de determinados repertórios de intervenção política, ou seja, delinear uma interpretação sobre a transferência e construção da influência política de Tomás Figueiredo Filho nos municípios do interior para Fortaleza.

Nesse sentido, buscou-se pensar a campanha política dele não apenas como mobilização do tempo presente ou fruto de um dom político, mas conectada a uma lógica de reprodução política familiar. Tais indagações estão diretamente vinculadas a um conjunto de estudos colocados por Grill (2008, 2004, 2005), quando enfatiza a importância da compreensão e análise dos agentes sociais, de suas propriedades, bases sociais, das relações de reciprocidade, parentesco e deslocamentos nos espaços sociais e políticos. Em sintonia, também, com as análises de Barreira (2006a, 2006b), o artigo articula conceitos dedicados à compreensão dos mecanismos de *dádivas*, mobilizações de capitais e estratégias de dominação erguidas na hegemonia. Unidos desses referenciais, analisou-se a construção da campanha política do parlamentar, considerando, assim, alguns determinantes econômicos e sociais da divisão do trabalho político cuja importância analítica é, justamente, a de não naturalização dos mecanismos sociais que produzem

e reproduzem determinadas classificações no campo político (BOURDIEU, 2007a).

Uma especificidade dessa etnografia é o fato de ter sido fruto de um processo coletivo em que não houve uma escrita simultânea, mas que resulta de um processo de diálogo entre pesquisadores de diferentes estados (Ceará e Maranhão), no qual a divisão de trabalho e socialização de fontes e referenciais foi algo fundamental para a produção do texto. Por meio de um conjunto de fontes¹ composto por entrevistas com o candidato e membros de sua equipe, observação direta e registros fotográficos e bibliografias afins, foram elencadas algumas reflexões que podem ser enquadradas em dois aspectos: 1) condicionantes sociais, econômicos e redes de parentesco, que deram base para a campanha do referido parlamentar; e 2) processos de operacionalização da rede e do papel mediador na construção e ampliação espacial da base política do parlamentar.

1. Parentesco e monopólio dos profissionais

Como percebe Bourdieu (2007a), o sucesso no jogo político está condicionado, de alguma forma, tanto à capacidade de concentração dos meios de produção política quanto à aquisição de um *habitus* político, ou seja, “requer um corpus de saberes específicos produzidos e acumulados pelo trabalho político dos profissionais do presente e do passado (...) envolvendo assim o domínio de uma linguagem específica.” (p.169)

No caso aqui analisado, trata-se do ex-deputado estadual (pelo PSDB) Tomás Figueiredo Filho, que, segundo *site*² da AL-CE, nasceu em Fortaleza, em 25 de agosto de 1981. O referido parlamentar é filho de Tomás Figueiredo, ex-prefeito de Santa Quitéria, e de Cândida Figueiredo, ex-deputada Estadual (PSDB). É também neto de Chico Figueiredo, ex-deputado estadual, e sobrinho de Alexandre Figueiredo, ex-deputado estadual (PMDB), que até a finalização deste artigo era conselheiro do

¹ A pesquisa de campo e os dados coletados no estado do Ceará foram desenvolvidas por Pedro Jorge Chaves Mourão.

² Informações preliminares sobre as biografias foram retiradas do perfil dos deputados no *site* da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará. Disponível em: <<http://www.al.ce.gov.br/Deputados/perfil.php?tabela=Deputados&codigo=48>>. Acesso em fevereiro de 2018.

Tribunal de Contas do Estado do Ceará.

Sobre os usos do passado e a formação de um *habitus* primário, Mourão e Pereira (2012) destacaram a importância da inserção do agente em um conjunto de práticas familiares que fortalecem a coesão, a reprodução e a manutenção de capitais políticos e da identidade política da tradição familiar vinculadas ao deputado.³ Essa relação entre o agente e sua estrutura familiar ou grupo primário não pode ser dissociada de um estudo mais detalhado sobre a questão do parentesco na política. Para Grill (2008), esse aspecto ganha legitimidade e eficácia tanto para os agentes quanto para suas famílias, já que geralmente expressam uma convergência entre itinerários individuais e os trunfos derivados dos laços familiares. Assim, o que entendíamos como “ancestralidade”, que ajudava a explicar a formação de um determinado *habitus*, é pensada aqui como um importante elemento para a compreensão da construção da imagem autônoma do agente, segundo uma lógica de estudos de parentesco, de alianças e de redes. Tal constatação pode ser observada quando verificamos o seguinte trecho do lançamento da campanha de Tomás Filho na eleição para a Prefeitura de Santa Quitéria:

“Juventude, tradição, conhecimento e empreendedorismo: estes são os principais elementos que formam o perfil político de Tomás Figueiredo Filho. Com apenas 28 anos, é um dos mais jovens e atuantes parlamentares do Ceará. Sua família tem longa tradição na luta pela melhoria das condições de vida dos cearenses. O dom da política foi herdado de seu avô paterno, o saudoso Chico Figueiredo, reconhecido pelo trabalho na criação do curso superior em Medicina Veterinária da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e na construção do açude Edson Queiroz, em Santa Quitéria. Posteriormente, seus pais também tiveram e mantêm até hoje importantes participações na política estadual: Cândida

³ Os autores explicam que, assim como uma “empresa política”, a família apresentou-se como uma poderosa estrutura de apoio para o jovem aspirante a legislador, fosse como espaço de aprendizagem e socialização de códigos, como espaço de aquisição de recursos materiais, como um emprego, e também como capital simbólico capaz de definir espaços, aliados, inimigos, prestígio e trunfos políticos. Através dos usos do passado, ou seja, da reivindicação de uma origem familiar, o agente ativou não só um pertencimento familiar, mas também o tempo em um espaço de inserção política.

Figueiredo foi deputada estadual e presidente das Centrais de Abastecimento do Ceará (Ceasa), e Tomás Figueiredo foi prefeito de Santa Quitéria por três gestões” (FIGUEIREDO FILHO, 2010).⁴

Tal apresentação sustenta-se na convergência das características da tradição familiar dos Figueiredos com as características pessoais e técnicas do próprio agente: ser um dos parlamentares mais novos, elevada qualificação acadêmica, experiência internacional e especializada nas áreas empresarial e de Direito⁵. Nesse sentido, Grill (2004) explica que a relação de parentesco produz crédito de notoriedade pessoal e um processo de investidura da instituição familiar, ritualizando uma história política “simbolizada pelas etiquetas, mas simultaneamente dependente das redes de relações no partido, personalizadas pelas lideranças, e dos trunfos simbolizados pelos líderes carismáticos.” (GRILL, 2004, p. 160)

A citação de Figueiredo Filho (2010) contém, assim, uma possibilidade de análise sobre parentesco, já que possui os seguintes pontos: 1) as operações de maximização do reconhecimento desfrutado da família, valorizando os feitos dos fundadores e inserção da mesma na memória política local e 2) a diferenciação entre os pares – construída com base na familiaridade do meio político e precocidade no contato com os rituais de linguagem que marcam o funcionamento da esfera de socialização (GRILL, 2008).

Os dois primeiros pontos caracterizam um tipo de convergência que pode ser pensada em termos de um *rito de instituição* (BOURDIEU, 2008), cuja função seria notificar uma determinada identidade, atribuindo a esta uma espécie de justificativa para a própria existência da candidatura do agente. Para Canedo (1994), a importância da análise desses ritos reside no fato de os mesmos reativarem não apenas a memória familiar, mas também da população, preparando-a para o ritual maior das eleições que se sucedem em tempo marcado.

⁴ Referência: FIGUEIREDO FILHO, Tomás. Tomás Figueiredo 4545. 2010. Disponível em: <https://www.flickr.com/people/tomasfigueiredo4545/> . Acesso em 24 de fevereiro de 2018.

⁵ Embora se fale de “dom da política”, observamos que ocorreu um processo de formação de *habitus*, expresso inclusive na valorização nesse tipo de “tradição moderna”, na qual Tomás Filho busca enquadrar-se e utilizar nas relações sociais com o público em geral. Nesse sentido, considerar o uso da estrutura familiar e da história é um exercício fundamental, a fim de não naturalizarmos os mecanismos sociais que produzem e reproduzem determinadas classificações no campo político.

Além desses aspectos, é possível destacar um terceiro ponto, pois as esferas da política e da família são estreitamente misturadas, possibilitando uma rede de parentesco com a capacidade de oportunizar movimentos e projeção do agente sobre diferentes espaços sociais e políticos. Tais redes podem ser problematizadas na narrativa do próprio agente, destacada no seguinte diálogo entre o parlamentar e o pesquisador Pedro Jorge Chaves Mourão:

TOMÁS: (...) foi aí então que eu comecei a expor essa minha vontade e a gente (buscou) consultar as diversas pessoas que nos apoiaram...

PEDRO JORGE: quem?

T: *Lideranças no interior do estado*, pessoas que até hoje nos acompanham como o Zé Romano do Nascimento, o Zezinho de Ubajara, que é um empresário lá da região de Ibiapaba que já foi candidato a prefeito, já foi vice-prefeito, os nossos próprios correligionários, que foi a base política em que meu pai ingressou na vida pública. Ele era fora da política e quando ele ingressou foi sendo candidato a prefeito e depois prefeito em Santa Quitéria, então a gente tem em Santa Quitéria a nossa principal base política apesar da família ser de Sobral, ter negócios em Sobral e ter se desenvolvido em Sobral e meu avô ter feito a vida política dele toda na política de Sobral. Já o meu pai ingressou (na política de) por Santa Quitéria e a gente tem um carinho todo especial e tem hoje o nosso berço político em Santa Quitéria. Então a gente consultou nossos correligionários e os *mais diversos amigos que nos orientam e que compartilham conosco das alegrias e das dificuldades* e a gente compartilhou isso e chegou à conclusão que eu seria uma boa opção e eu abracei aquela causa com todas as minhas vontades, com todas as minhas forças. [Destaque meu].⁶

Assim, além de apontar as condições sociais de inserção na política, no qual o *capital social* (BOURDIEU, 2007a) acumulado pelos pais passa a ser apropriado pelo filho, o trecho sinaliza também que as relações de troca que se estabelecem entre os apoiadores e o deputado têm como base a credibilidade, caracterizando uma situação na qual “o homem

⁶ Trata-se de um registro do caderno de campo produzida pelo pesquisador Pedro Jorge Chaves Mourão.

político retira a sua força política da confiança que um grupo põe nele” (BOURDIEU, 2007a, p.188). Em outros termos, tem-se um conjunto de relações interpessoais que garantem uma base. Se tomada nos termos de Landé (1977), essa pode ser pensada como um conjunto de *relações diáticas* nas quais os indivíduos estão ligados por relações pessoais diretas. Na perspectiva de compreensão da construção de uma rede, tais afinidades podem ser analisadas como um conjunto no qual o agente é o ponto central de onde emanam as várias relações pessoais diretas.

Segundo Scherer-Warren (1995), uma rede indica não apenas a ligação entre pessoas, mas também o inter cruzamento de ligações entre elos e suas relações sociais. Sendo um termo útil para indicar as relações entre indivíduos em contextos de vizinhança, amizade, parentesco e outros importantes aspectos para a compreensão dos quase grupos, ou seja, das redes formadas, interpretadas como um conjunto finito de relações estruturadas em torno de um ego-projetadas e utilizadas para a realização dos interesses e objetivos políticos do mesmo (MAYER, 2010). Sobre a noção de rede, é importante ainda considerar as ponderações feitas por Reis quando nota que:

“Vários autores se preocuparam em redefinir a noção de redes de modo a torná-la compatível seja com as sociedades ditas não ocidentais seja com a complexidade Moderna. Alguns buscaram potencializá-la enquanto instrumento operacional à apreensão das práticas e relações de indivíduos e grupos. É o caso de perspectivas que tentaram romper com a abordagem de cunho estrutural, que propunha a coexistência, no espaço social, de diferentes esferas de atividades, compondo um sistema que poderia ser estudado a partir de critérios formais de ligação de seus componentes”. (REIS, 2015, p.76).

Seguindo essa orientação, observamos que um indicativo inicial – para chegarmos a algum ponto da rede de Tomas Filho – foi observado no relatório da prestação de contas da campanha eleitoral⁷ dele junto ao Tribunal Regional Eleitoral do Ceará (TRE-CE) em 2006. Por meio desse, chegamos aos nomes dos financiadores de sua campanha e aos valores creditados, como é possível observar na Tabela 1.

⁷ Disponível no *Site* pertencente ao projeto da organização não governamental “**Transparência Brasil.**”

**Tabela 1 - Relação de nomes de doadores e valores doados
para a campanha eleitoral de Tomás Filho (2006)**

Nome	CGC	Doações
TOMAS ANTONIO ALBUQUERQUE DE PAULA PESSOA FILHO	618.824.453	R\$ 66.000,00
POSTO BALANÇA LTDA	076.048.530	R\$ 16.000,00
TOMAS ANTONIO ALBUQUERQUE DE PAULA PESSOA	059.465.733	R\$ 14.000,00
CANDIDA MARIA SARAIVA DE PAULA PESSOA	111.158.155	R\$ 14.000,00
ANTONIO TORRES NETO	150.863.051	R\$ 3.000,00
Total de doações		R\$ 113.000,00
Doadores do comitê		
CGC inválido	000.000.010	R\$ 2.129,33
DEUSIMAR LUCENA GOMES	131.662.304	R\$ 2.000,00
TELMA CAVALCANTE MOTA	051.513.849	R\$ 500,00
Total de doações ao comitê		R\$ 4.629,33

Fonte: Às Claras 2006⁸

Entre outras coisas, tal documento indica que o maior doador foi o próprio Tomás Filho, e na sequência a empresa Posto Balança Ltda. que, segundo Paiva Mororó (2006), seria pertencente ao avô do candidato pesquisado.⁹ Já os pais dele doaram R\$ 14 mil¹⁰ cada um para a campanha do filho. Com base nessas informações, levantou-se, para Tomás Filho, a questão sobre a doação do Posto Balança e apoiadores, resultando no seguinte diálogo entre o parlamentar e o pesquisador:

T: É da [minha] família.

PJ: Mas pertence a alguém especificamente?

⁸ Após a exclusão do site “<http://www.asclaras.org.br/@index.php?ano=2006>” (As claras), a pesquisa valeu-se de uma cópia do conteúdo do site armazenada no drive <https://documents.tips/documents/quem-financiou-tomas-figueiredo-nas-eleicoes-2006.html>.

⁹ Tal posto de gasolina, situado na margem da rodovia estadual CE-257, nas mediações de Santa Quitéria, foi herdado após o falecimento do avô.

¹⁰ Na época o salário mínimo no Brasil era R\$ 350,00. Ver http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/Lei/L11321.htm Acesso em 3 de março de 2012.

T: Não sei quem são os sócios do posto, mas é uma empresa da família, que fica lá em Santa Quitéria...

PJ: Você pediu esse dinheiro para eles?

T: Claro.

PJ: Mas para eles, quem?

T: Como a empresa é familiar foi uma coisa natural...

PJ: Mas a quem pertence?

T: Acho que é do meu pai ou da minha mãe, não sei te dizer quem é o sócio, mas é da família.

PJ: O doador seguinte é seu pai, depois sua mãe... e Antonio Torres Neto, quem é?

T: Antonio Torres Neto é um contador que trabalha conosco e que sempre trabalhou...

Antes de identificar e tentar mapear a rede de relações, é importante problematizar a dualidade pesquisador-objeto, já que, entre outras coisas, a citação¹¹ traz uma interessante situação de interação entre esses dois agentes. É possível observar um comportamento insistente na busca de respostas que apontem o nome dos proprietários do posto de gasolina e detentores do capital econômico. Por outro lado, o entrevistado responde de forma curta e evasiva, fazendo com que as questões continuem sobre os outros nomes presentes na Tabela 1. Tal contexto de interação é, antes de tudo, uma relação humana, na qual as regras e o modo como são conduzidas se tornam passíveis de negociação, ou seja, o vínculo pesquisador-objeto, as hierarquias e os diferentes tipos de capitais acumulados, pelos dois, interferem diretamente nas respostas e interações (BOURDIEU, 1999)¹².

¹¹ Trata-se de um registro do caderno de campo produzida pelo pesquisador Pedro Jorge Chaves Mourão.

¹² Segundo o autor, geralmente é o pesquisador que inicia o jogo e estabelece a regra do jogo, atribuindo a entrevista de maneira unilateral e sem negociação prévia, os objetivos e hábitos, às vezes mal determinados, ao menos para o pesquisado (BOURDIEU, 1999, p. 695).

Um dado interessante é o fato de citar Antonio Torres como contador “que trabalha conosco e que **sempre trabalhou**”. Tal afirmação indica a presença de um especialista cujo recrutamento parece ligado às questões de confiança erguida sobre uma antiga relação e divisão do trabalho entre os agentes (contador e família do parlamentar). Trata-se, também, de uma afirmação que indica o caráter coletivo de Tomás Filho quando diz: “é um contador que trabalha **conosco....**”. Reafirma assim que a relação entre o contador e a campanha está diretamente vinculada aos aspectos da estrutura de parentesco do parlamentar.

Segundo a folha de pagamento da AL-CE de 30 de janeiro de 2009, Antonio Torres Neto foi funcionário comissionado da AL-CE, tendo trabalhado na Procuradoria da casa, pois consta o seu nome no referido documento¹³ do órgão público. Esse indício aponta uma possível troca de favor material e simbólica. Tanto Deusimar Lucena Gomes como Telma Cavalcante Mota aparecem nos documentos pesquisados (no site *Às Claras*¹⁴) como doadoras em 2006 para diversos candidatos do PSDB, com valores iguais aos doados a Tomás Filho. Isso pode ser compreendido pela natureza desse tipo de doação feita ao comitê eleitoral partidário. Tais doações são direcionadas para apoiar o partido no financiamento das campanhas dos candidatos deles e não especificamente a um candidato.

Durante a pesquisa, identificou-se, por meio de documentos digitalizados disponíveis na *internet*¹⁵, que Deusimar Lucena Gomes prestou serviço como contadora na Associação de Municípios e Prefeituras do Estado do Ceará (APRECE). Instituição cujo presidente para o exercício do biênio 2005/2007 era Antônio Carlos Torres Fradique Accioly, filiado ao PSDB. Essa informação sugere a possibilidade de ligação de fidelidade entre o partido, o presidente da APRECE-filiado ao PSDB e a funcionária

¹³ Disponível em: <<http://www.al.ce.gov.br/folha/ANEXO01.txt>> Acesso em 14 de maio de 2012.

¹⁴ Disponível em: <<http://www.asclaras.org.br/@index.php?ano=2006>> Acesso em 19 de maio de 2012. (Embora o link tenha sido removido, meses após a pesquisa, foi realizado um backup do conteúdo no seguinte drive <https://documents.tips/documents/quem-financiou-tomas-figueiredo-nas-eleicoes-2006.html>).

¹⁵ Disponível em: <http://aprece.org.br/site/downloads/BALANOMENSAL_25221260810465.pdf> Acesso em 23 de maio de 2012.

terceirizada Deusimar Lucena Gomes. Já Telma Cavalcante Mota é apresentada em documentos¹⁶ do Tribunal de Contas dos Municípios do Ceará (TCM-CE) como funcionária terceirizada que prestou serviço para a Prefeitura de Horizonte.

Além de sinalizar a existência de relações de parentesco na política e a efetividade das redes, tais informações apontam para o que Bourdieu (2007b) chamava de “conversão de capitais”: a conversão do capital econômico para capital político, do capital político para o capital social e vice-versa. As estratégias de reconversão do capital operam no sentido de buscar transformar um determinado capital em outro, passando a utilizá-lo como ferramenta em outro campo social distinto do campo inicial onde esse era utilizado. Através do capital econômico acumulado por Tomás Filho para sua candidatura, ele sustenta uma estrutura logística articulando apoiadores para divulgar e balizar sua campanha eleitoral e, assim, angariar votos e instrumentalizá-los na forma de capital político.

Tanto os valores quanto os rearranjos e ativação das redes de relações interpessoais, as informações vistas até aqui, também nos remetem para o raciocínio de Barreira (2006a), quando diz que “a vitória não tem preço, ou em outras palavras, tem um preço muito elevado” (p.154), e explica a sobreposição do capital econômico sobre o capital político. Para esse autor, há uma mistura entre práticas tradicionais e usos modernos de obtenção do voto caracterizados, principalmente após 1932, por meio das trocas de favores, barganhas, gratificações, constituindo um sistema de *dávidas* – criador de obrigações que devem ser retribuídas. Por meio da análise dessa cultura política, é possível notar uma relação de troca de favores políticos e benefícios econômicos em diferentes escalas, incluindo desde a pessoa que é indicada para determinado cargo até os empresários que investem na disputa por votos.

Uma reflexão deve ser feita: os valores gastos em campanha são maiores do que os valores acumulados na função de legislador? O cálculo para essa resposta é relativamente simples. Durante a campanha, o candidato pesquisado informou oficialmente ter gasto R\$ 113.000,00 somado aos

¹⁶ Disponível em: <http://www.tcm.ce.gov.br/transparencia/index.php/municipios/nempinho/cod_neg/06131662304/mun/068/versao/2008/despesa/33903600/cod_dig/36/de_elemento_od/Outros+Servi%E7os+de+Terceiros+-+Pessoa+F%E9Dica> Acesso em 12 de outubro de 2015.

R\$ 4.629,33 vindos da doação ao comitê eleitoral, totalizando R\$ 117.629,33. A remuneração do parlamentar estadual na época era de R\$ 12.384,07 mais auxílios e verbas referentes ao desempenho parlamentar. A soma total dos salários de um parlamentar durante um mandato é de aproximadamente R\$ 643.971,64, valor que ultrapassa em muito a estimativa de investimento feito pelo pesquisado.

Para ser candidato, Tomás Filho apresentou não só a disposição, a forma de conduta, saberes, práticas e determinadas características acumuladas durante as diversas socializações no decorrer do tempo de sua vida, que passaram a ser convertidas em moeda de confiança entre ele e os pais, e entre ele e os “amigos da família”, mas também um vasto investimento econômico que lhe possibilitou entrar no campo político representando a família e suas bases políticas. Tal constatação nos possibilita pensar em termos de combinação e reconversão de capitais econômicos, culturais e sociais em capitais políticos, e também na importância dos vínculos de parentesco, amizade e confiança, sinalizando que não se trata de uma situação ideal na qual há um ou outro recurso utilizado, mas sim a preponderância e/ ou combinação de vários repertórios e estruturas.

Para avaliar tais aspectos, é importante considerar que, além do Posto Balança, outros nomes citados na tabela apontam a mobilização da estrutura familiar em torno da candidatura de Tomás Filho e sustentada sobre uma rede egocentrada. Por exemplo, o primeiro da lista Tomas Antônio Albuquerque de Paula Pessoa é o próprio Tomás Filho, Tomas Antônio Albuquerque de Paula Pessoa é o pai do parlamentar; Cândida Maria Saraiva de Paula Albuquerque é a mãe do candidato; e Antônio Torres Neto é o contador de confiança da família. Outra forma de exemplificar e problematizar combinação e efetivação dos capitais econômicos em relação aos vínculos de parentesco e amizade é por meio do depoimento de Cândida Maria Saraiva de Paula Pessoa¹⁷ (conhecida também como Cândida

¹⁷ Casada com Tomás Antônio Albuquerque de Paula Pessoa, são pais de Fátima Laurênia, Joana Carolina e Tomás Filho. Cândida Figueiredo começou sua vida profissional como Engenheira Civil na COHAB em 1982. Eleita Deputada Estadual para a Legislatura de 1995/98, já desempenhava desde 1993 atividades políticas como Primeira Dama do Município de Santa Quitéria, onde seu marido Tomás Figueiredo era Prefeito. Presidente da Comissão de Defesa Social, fez importantes ações voltadas à segurança pública e à defesa do cidadão, sempre buscando a integração social no sentido de prevenir ou reduzir os índices de violência e criminalidade no Estado do Ceará. (CEARÁ, 2011, p.38)

Figueiredo), que explica sua campanha política em 2002 da seguinte forma:

“Em 2002, sonhei que poderia me eleger só com o apoio de amigos, mas isso não foi suficiente para novamente galgar uma cadeira na Assembleia Legislativa. Sabíamos das nossas dificuldades nas bases eleitorais, pois nos faltava o respaldo financeiro para montar uma estrutura mínima de campanha, E assim mesmo, sozinha, contando com os amigos fiéis, conseguimos 23.434 votos. O preço destes votos foi a amizade, o valor do conceito construído e da credibilidade. Isto é ou não é fantasia?”. (SANTOS; LEITÃO, 2002, p.136). [Destaque nosso].

Mesmo pertencendo a uma família tradicional cujo marido é Tomas Antônio Albuquerque de Paula Pessoa (ex-prefeito de Santa Quitéria nos mandados compreendidos entre os períodos de 1993-1996 e de 2000-2008, filho do deputado Francisco Figueiredo de Paula Pessoa¹⁸ e irmão do

¹⁸ Chico Figueiredo, como era chamado pelos amigos, integrava a Quarta geração do Senador Francisco de Paula Pessoa, conhecido como O Senador dos Bois. Nasceu em Sobral/CE a 13.07.1921 e faleceu em Fortaleza a 10.12.1990. Graduiu-se engenheiro agrônomo pela Escola de Agronomia do Ceará, em 1944. Casou-se com Benedita Maria Albuquerque de Paula Pessoa, filha de Francisco das Chagas de Albuquerque e Sousa, que durante muito tempo foi Prefeito de Pacatuba e era irmão do então Governador Faustino de Albuquerque. Fundou e dirigiu o Sindicato dos Bancários de Sobral, época em que se elegeu vice-presidente da Federação Norte-Nordeste dos Bancários, tendo sido seu presidente interino. Ainda muito jovem iniciou suas atividades políticas nas hostes do líder político regional Deputado Francisco de Almeida Monte, sogro do ex-Governador Parsifal Barroso, em cujo governo Francisco Figueiredo ocupou o cargo de Secretário de Agricultura, Abastecimento, Indústria e Comércio. Fundou a Lassa - Laticínios Sobralense S/A. Ainda no campo empresarial, Francisco Figueiredo fundou e dirigiu até seu último dia de vida as empresas ERCASA - Empresa Rural Caraúbas S/A, ERSSA - Empreendimentos Rurais de Sobral S/A, PIASA - Piabas Agropecuária S/A, CONASA - Conceição Agropecuária S/A, COPAS - Companhia Produtora de Algodão e Suínos e **Posto Balança Ltda.** Nas décadas de 70 e 80, 85 chegou a ser o maior produtor de algodão arbóreo do Ceará, sendo também, à época, o maior criador de gado bovino, com um rebanho de oito mil cabeças que produzia quase três mil bezerros por ano. Foi duas vezes Deputado Estadual. Dentre as suas muitas realizações como parlamentar destaca-se a construção do Açude Edson Queiroz em Santa Quitéria - gestão sua junto ao então Ministro Mário Andreazza - e a estadualização da Universidade do Vale do Acaraú (UVA). É longa a sua folha de serviços prestados e de feitos em prol da Zona Norte e do Ceará. Sua obstinação e determinação, seu espírito empreendedor e sua larga visão tornaram Chico Figueiredo, ao lado de outros sobralenses, um exemplo de homem público. (CEARÁ, 2003, p.83)

ex-deputado Luís Alexandre Albuquerque Figueiredo de Paula Pessoa¹⁹), Cândida Figueiredo operacionaliza a “amizade” e “credibilidade” como importantes trunfos relacionados às lógicas de redes e mobilização de outros capitais. Em termos *bourdianos*, pode-se dizer que toda a estrutura familiar sinaliza uma transferência de *capital social* para capital político. Assim, mais que um dado concreto, a suposta ausência de capital econômico necessário para dar suporte a sua campanha eleitoral, a ativação das redes sociais instrumentalizadas em fidelidade se constituem como dado não por conta da veracidade das informações, mas devido aos sentidos empregados na fala da entrevistada.

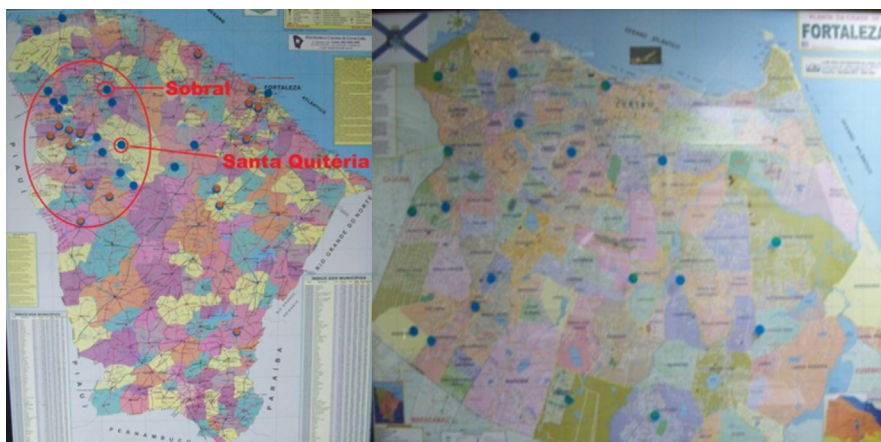
Dessa forma, percebe-se que por trás de cada ação existe uma estrutura de valores construídos e ressignificados no decorrer da história política particular que aos poucos foi tomando forma de costumes e hábitos coletivos. Tal estrutura pode ser analisada através da fala de outro informante que narrava o mesmo tema: “O pecado de todos não é pecado de ninguém.” Quando determinadas práticas passam a ser vistas como “normais” por um grupo social, elas passam a ser institucionalizadas dentro do corpo de práticas socialmente aceitas naquele grupo. Exemplo disto são os mecanismos aqui descritos de prestação de contas utilizados pelos candidatos, nos quais podemos observar a distinção entre as normas legais e o modo de fazer política no cotidiano.

¹⁹ Segundo o *site* do Tribunal de Contas do Estado do Ceará, Nascido em Sobral, cursou o primário naquela cidade, transferindo-se para Fortaleza onde fez o secundário. Antes do curso universitário, estudou na Spaulding School, em Rochester, New Hampshire (EUA). É engenheiro agrônomo e bacharel em Direito, sendo pós-graduado em Direito Constitucional. No setor privado, fundou e dirigiu empresas de atividade agropecuária. Ingressou na política-partidária, sendo eleito Deputado Estadual pela primeira vez para cumprir mandato de 1987 a 1991. Reelegeu-se para legislatura de 1991 a 1995. Foi empossado Conselheiro do Tribunal de Contas do Ceará em 29.06.95, após ser indicado por 10 partidos políticos representados na Assembleia Legislativa. Durante o biênio 1996/1997 foi vice-presidente do TCE e exerceu as funções de Presidente durante o biênio 1998/1999. Atualmente, além do devotado exercício profissional de Conselheiro decano, é Diretor-Presidente da Escola de Capacitação Ministro Plácido Castelo, do Tribunal de Contas do Estado do Ceará, e **professor de Direito Administrativo da Universidade de Fortaleza - UNIFOR**, escreve artigos e ministra palestras sobre temas variados de Direito Administrativo, notadamente sobre o Controle Externo da Administração Pública. Disponível em: <<http://www.tce.ce.gov.br/institucional/composicao-atual/29-presidencia/institucional/composicao-atual/37-luis-alexandre-albuquerque-figueiredo-de-paula-pessoa>> Acesso em 10 de outubro de 2015.

2. Mediação e ampliação da influência política

Durante a pesquisa, observamos os mapas do Ceará e de Fortaleza, emoldurados na parede da sala do pesquisado, na AL-CE. Neles havia pontos azuis, laranjas e verdes, marcando localidades que, segundo Gustavo Queiroz (chefe de gabinete, ex-colega de faculdade e amigo pessoal do pesquisado), representavam os locais onde estavam os votos e as lideranças que davam apoio à candidatura. De modo mais detalhado, a marcação simples com um círculo azul significaria a presença expressiva de eleitores de Tomás Filho, e pontos duplamente marcados indicam a presença de lideranças políticas apoiando o parlamentar.

Fotografias 1 e 2 - Bases eleitorais de Tomás Filho no Ceará e em Fortaleza



Nota: Detalhes em vermelho feitos pelo autor.

Fonte: Mourão (2012b).

Alguns detalhes são relevantes nos mapas: 1) a preocupação em diferenciar as bases eleitorais entre Fortaleza e o Ceará – no mapa do Ceará os pontos onde se localiza a maior quantidade de lideranças que apoiam Tomás estão na região em que seus pais atuaram como políticos, Santa Quitéria e proximidades; 2) a diferença do número de pontos duplamente marcados, indicação de lideranças entre Fortaleza e o restante do Ceará e 3) o número de lideranças apoiadoras superior no interior. Quantificando os pontos marcados, verificou-se que as localidades que votam em Tomás fora da capital são 33, ao passo que em Fortaleza são 20. Já o número de

lideranças no interior é de 17, e em Fortaleza é de 7.

Tabela 2 - Relação de localidades e lideranças em Fortaleza e em Interior do Estado que apoiaram Tomás Filho

	Localidades votantes	Lideranças
Fortaleza	20	7
Interior do Ceará	33	17

Fonte: Mourão (2012 b).

Apesar de todos os detalhes observados em campo, os números apresentados são um indício de que a base eleitoral de Tomás Filho possivelmente está ligada à ação política dos pais no interior do Estado, ou seja, aciona toda a estrutura familiar presente em Santa Quitéria e áreas circunvizinhas²⁰, demonstrando a importância da compreensão das relações de reciprocidade, de parentesco e de uso das mesmas para ampliar os votos, alcançando outros espaços geográficos. Quando questionamos sobre os municípios que compõem a sua base de atuação política, obtivemos a seguinte descrição:

T: Santa Quitéria, Sobral, Região da Serra de Ibiapaba, principalmente a zona Norte a região do Vale do Acaraú, baixo Acaraú, município de Acaraú, Bela Cruz, Camocim, toda parte da Região Norte, essa é a atenção maior parte e também aqui na região metropolitana de Fortaleza, e como é que funciona? Em alguns lugares com apoio a vereadores e prefeitos do interior do Estado fazendo essa intermediação, abrindo aqui as portas, recebendo aqui, às vezes para um vereador do interior ou mesmo para um prefeito do interior vir a Fortaleza é um bicho de sete cabeças e **nada melhor que um deputado com sua assessoria técnica para ajudar, facilitar a vinda de prefeitos e vereadores aqui**, isso é uma forma também de por eles estarem lá no dia a dia com o eleitor facilitar a vida política do deputado. **O deputado está lá representado pelo prefeito e vereador que está lá no dia a dia com as pessoas** e também tenho uma atuação conceitual

²⁰ Segundo o Anuário do Ceará 2007-2008 (2007), podemos nomear as cidades do Ceará que compõem a base política de Tomás Filho da seguinte forma: Santa Quitéria, Camocim, Canindé, Carnaubal, Fortaleza, Frecheirinha, Hidrolândia, Ibiapina, Sobral, Tamboril, Tianguá, Ubajara e Varjota.

no que diz respeito a políticas públicas, agi muito na questão do desenvolvimento econômico, da segurança alimentar, são pilares de ideia do meu mandato, segurança pública (alimentar) foi um tema que eu abordei de forma muito contundente.

Existe uma diferença na dinâmica da relação que Dona Cândida e Tomás Figueiredo pai mantinham com suas bases que se distingue da atuação política de Tomás Filho. O pesquisado logo buscou uma atuação política na Capital onde reside, enquanto as bases políticas de seus pais foram mantidas no interior. Contudo, essa ampliação espacial da influência e ação política da família ocorreu, em grande medida, por conta do papel de mediador desenvolvido pelo parlamentar. Por mediação entendemos aqui uma dinâmica similar à descrita por Wolf (2003) ao analisar as redes de relações que conectam determinadas localidades mexicanas às instituições nacionais, caracterizando relações entre indivíduos orientados para a comunidade e outros orientados para a nação.

Nesse viés, a citação sinaliza que o agente desempenhou o papel de mediador entre os políticos municipais institucionalizados (prefeitos e vereadores) e o Poder Executivo Estadual e Secretarias, concedendo suporte para o diálogo entre estes e as partes. A fala do pesquisado sugere que essa mediação e apoio às demandas dos políticos locais se estabelece na medida da capacidade representativa e do poder de influência desses em captar apoio político para o deputado bem como na capacidade de diálogo entre o deputado e o governo estadual vigente. Sobre essa estratégia de ampliação das redes de relações para outros locais geográficos, é importante também considerar a análise feita por Marcos Otávio Bezerra sobre a dinâmica da relação entre parlamentares federais e prefeitos.

“O vínculo entre parlamentares e prefeitos não é uma relação de mão única. Os parlamentares têm expectativas em relação às lideranças políticas que contam com seu apoio e empenho. Socialmente produzidas, estas expectativas obrigações mútuas que unem parlamentares e lideranças políticas locais estão, em grande medida, associadas às posições que estes agentes sociais ocupam no conjunto das relações políticas. (...) Em linhas gerais, os prefeitos esperam dos parlamentares que estes realizem pequenos favores, encaminhando seus interesses junto à burocracia governamental e, principalmente, consigam obter verbas (..) para a realização de investimentos nos municípios. (...) Parte da força do parlamentar frente aos prefeitos reside, assim,

na possibilidade que o primeiro possui de viabilizar o acesso destes últimos às autoridades governamentais”. (BEZERRA, 1999, p.121-122).

No entanto, a partir do caso aqui avaliado, podem-se agregar novos agentes na dinâmica das relações entre os campos políticos nacionais e locais. A acessibilidade material e simbólica ao poder público também é sugerida por Kuschnir (2000) como elemento de ligação entre os representantes e os representados. A mobilidade do político para se deslocar e traçar elos entre interesses diversos se mostra como ferramenta-chave para a atuação no cotidiano político. Em 2008, Tomás Filho estava em pleno exercício do mandato legislativo. Seu pai era prefeito de Santa Quitéria; e Francisco das Chagas Mesquita, ou Chagas Mesquita, era o candidato apoiado pelos Figueiredo de Paula Pessoa para a Prefeitura de Santa Quitéria-CE. Segundo o relato do pesquisado, os laços de fidelidade que tinham com Chagas Mesquita foram rompidos e outros candidatos apoiados não obtiveram vitória no pleito ou foram “cooptados” pela influência do grupo político do então governador Cid Ferreira Gomes (PSB). A questão do investimento feito em um candidato surge na fala do pesquisado: “(..) me dediquei a um candidato que era do PSDB e tudo, e quando entrou na prefeitura foi um verdadeiro desastre. Ele terminou sendo cooptado pelo governo e virando adversário político” (MOURÃO, 2012a, p.74).

Ao investir tempo, dinheiro e prestígio em um candidato, o doador espera o retorno desse não necessariamente material, mas de algo de valor social equivalente. Marcel Mauss (1974) descreveu uma dinâmica relacional semelhante a esta por meio do texto “Ensaio sobre a dádiva”, no qual percebe que a comercialização de objetos entre os grupos sociais estabelece vínculos entre eles, e estes vínculos geram obrigações morais e fidelidades mútuas. O que está em jogo no relato do pesquisado não é somente o investimento material feito, mas também aspectos simbólicos, como o apoio dado na campanha, a ajuda na organização dos comícios, a “costura” das alianças com líderes locais para auxiliar na eleição do candidato apoiado, ou seja, o investimento do *capital político* da candidatura.

Podemos interpretar essas rupturas nas relações entre as lideranças municipais apoiadas e a família Figueiredo de Paula Pessoa a partir da lógica dos “objetivos em jogo” (BOURDIEU, 2007a). Um exemplo concreto dos conflitos ocasionados pelos objetivos do jogo político pode ser observado na relação entre esses dois grupos políticos, a família Ferreira Gomes e a

família Figueiredo de Paula Pessoa. Em 1996, Cid Gomes venceu a disputa eleitoral contra Cândida Figueiredo pela Prefeitura de Sobral, dessa forma é possível ter surgido uma rixa política entre eles. Devemos também avaliar as posições ocupadas no campo político pelos agentes envolvidos no momento histórico em que Tomás Filho foi deputado. A família Figueiredo de Paula Pessoa se encontrava em posição oposta ao grupo que comandava o Governo do Estado naquele momento, os Ferreira Gomes²¹, e pela lógica da reciprocidade na política estadual, quem apoiasse o mandatário do governo teria mais chances de conseguir que seus pleitos fossem atendidos (BEZERRA, 1999). O conflito entre a fidelidade aos eleitores e a um determinado partido ou grupo político traz à tona os meandros no jogo político local, a captação de recursos para efetivar obras nos municípios onde se localizam as bases eleitorais e para a manutenção da legitimidade desse modelo de representação política.

Conclusão

Nesse sentido, mais que considerar a obtenção de voto como resultado imediato das capacidades individuais do candidato, ou como associado a variáveis estruturais, como aumento populacional, aumento da consciência política e do número de candidatos, a etnografia aqui produzida possibilita problematizar a produção, o desenvolvimento e a eficácia da campanha de Tomás Filho como resultado da mobilização de uma série de capitais, redes de parentescos e recursos que extrapolam a explicação institucional das normas que regem a disputa eleitoral e também as explicações estruturais já citadas.

Longe de ser um “passe de mágica”, “dom” ou resultado de um automatismo estrutural, tanto a produção da campanha do deputado estudado como a distribuição de sua base eleitoral são, antes de tudo,

²¹ Os Ferreira Gomes são uma família marcada pela tradição política no Ceará, sendo seus expoentes na atualidade os irmãos Cid, Ciro, Ivo Ferreira Gomes. Atualmente Cid é governador do Ceará, ex-deputado estadual e ex-prefeito de Sobral, Ciro é ex-prefeito de Fortaleza, ex-deputado federal e estadual, ex-governador, ex-ministro, Ivo é ex-prefeito de Sobral, ex-secretário de educação municipal, na época chefe de gabinete no governo do irmão e deputado estadual licenciado.

fabricadas socialmente por meio da construção de classificações a respeito do parlamentar mais novo do Ceará, por meio da mobilização da estrutura familiar e de um conjunto de repertórios de intervenção política sustentados sobre determinadas redes de relações pessoais, mediações, laços de confiança e acúmulo de capitais, culturais, econômico e político.

Além de ser um receptor ou herdeiro dos *habitus* primários e secundários, demonstrou-se que a transmissão de poder social e político ocorreu também por meio de uma estrutura complexa na qual a organização familiar é um elemento constante e presente durante a trajetória do agente, não se restringindo apenas aos processos primários de inculcação. Assim, considerarem-se, separadamente, variáveis como os recursos econômicos, capital social e a forma como o agente mobiliza publicamente sua própria imagem possibilitou perceber uma estratégia de equalizar, ora obscurecendo, ora enfatizando aspectos das relações de parentesco e de mediação que evidenciam o vínculo de interdependência entre o parlamentar e suas bases locais, no presente e em outras temporalidades.

Enfim, considerando, antes de tudo, uma suspensão fenomenológica sobre as classificações e percepções dos agentes inseridos no recorte analisado, a etnografia desenvolvida demonstrou a campanha política por meio de uma lógica de reprodução política familiar que nos permitiu analisar o processo social pelo qual a campanha política do parlamentar desconcentrava-se do interior do estado e projetava-se para a Capital. Apontou também que o empreendimento eleitoral pode ser compreendido como atravessado por diferentes lógicas expressadas tanto nos âmbitos de instituições como família e órgãos estatais de normatização da competição política quanto de um conjunto de práticas que apontam para uma rica possibilidade de análise microsociológica pautada no método etnográfico e na abordagem sobre o cotidiano.

Referências

BARREIRA, César.
(2006a). Fraudes e Corrupções Eleitorais: entre dádivas e contravenções. In: Moacyr Palmeira; César Barreira (Orgs.); *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

BARREIRA, Irllys.
(2006b). Campanha em família: as veias abertas das disputas eleitorais. In: Moacyr Palmeira; César Barreira (Orgs.); *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

- BEZERRA, Marco Otávio.
(1999). Em nome das bases: políticas, favor e dependência social. Rio de Janeiro: Relume-Dumará / NuAP - *Coleção Antropologia da Política*.
- BOURDIEU, Pierre.
(2008). Os ritos de instituição. In: Pierre Bourdieu; *A Economia das trocas simbólicas*: o que falar quer dizer 2ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- (2007a). *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- (2007b). *A Distinção*: crítica social do julgamento. São Paulo / Porto Alegre, Edusp / Zouk.
- (1999). *A Miséria do Mundo*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- CANEDO, Letícia Bicalho.
(1994). Caminhos da memória: parentesco e poder. *Textos de História*, Brasília, v. 2, n.3, p. 85-123.
- CEARÁ.
(2011). Assembléia Legislativa. *Memorial Pontes Neto*. Mulheres no Parlamento Cearense / Coordenação Osmar Maia Diógenes. Fortaleza, INESP.
- CEARÁ.
(2003). Assembléia Legislativa. *Memorial Deputado Pontes Neto*: Deputados Estaduais: 21ª Legislatura 1983-1986. _Fortaleza, Editora INESP.
- FIGUEIREDO FILHO, Tomás.
(2010). *Tomás Figueiredo 4545*. Disponível em: <https://www.flickr.com/people/tomasfigueiredo4545/>. Acesso em 24 de fevereiro de 2018.
- GRILL, Igor Gastal.
(2008). Múltiplas dimensões de uma agenda comum de pesquisas: elites, profissionais e lideranças políticas. In: Igor Gastal Grill; Elisa Tavares dos Reis; e José Barros Filho (Orgs.); *Elites, profissionais e lideranças políticas* (RS e MA): pesquisas recentes. São Luís, EDUFMA. 276 p.
- (2004). As Bases das Heranças Políticas no Rio Grande do Sul: Parentesco, Redes e Partidos. *Sociedade em Debate* (UCPel), Pelotas/RS, v. 10, n.2. p. 159-197.
- (2005). *Parentesco e Política no Rio Grande do Sul*. Antropolítica (UFF), Rio de Janeiro/RJ, v. Nº 18. p. 127-150.
- KUSCHNIR, Karina.
(2000). *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- LANDÉ, Carl H.
(1977). A base diádica do clientelismo. In: Steffen Schmidt; James Scott; Carl Landé; Laura Gausti (Eds.); *Friends, followers and factions*. Berkeley, University of California Press. (versão traduzida e datilografada em português).
- MAYER, A. C.
(2010). A importância dos quase-grupos no estudo das sociedades complexas. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.); *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global. p. 139-170.
- MAUSS, Marcel.
(1974). Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo, Edusp.
- MOURÃO. Pedro Jorge; PEREIRA, Jesus Marmanillo.
(2012a). Os ancestrais e a infância: elementos primários da formação do habitus político. *Opsis*, v. 12, p.70-106.
- MOURÃO, Pedro Jorge Chaves.
(2012b). *A socioanálise da formação de um deputado estadual: o caso Tomás Figueiredo Filho*. Dissertação (Mestrado). 2012 – Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. Disponível em: <http://www.teses.ufc.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=8209>. Acesso em fevereiro de 2018.
- PAIVA MORORÓ, Antônio Mauro.
(2006). *História de Santa Quitéria*. Santa Quitéria: Editora Artegráfica Ltda. Disponível

em: <http://www.paivamororo.com.br/livros/livro_sq_historia_p1.pdf> . Acesso em 06 de junho de 2010.

REIS, Eliana Tavares dos.

(2015). *Trajetórias e repertórios de intervenção política: um estudo sobre militantes que lutaram contra a ditadura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre / Maranhão, EDUFMA / Ozouk.

SANTOS, Arnaldo; LEITÃO, Juares.

(2002). *Verbo Cívico: Visão histórica-sociológica da Assembleia Legislativa do Ceará*. Fortaleza, Expert Editora.

SCHERER-WARREN, ILSE.

(1995). Metodologia de redes do estudo das ações coletivas e movimentos sociais. In: *VI Encontro Nacional da ANPUR*.

WEBER, Max.

(2006). *Ciência e política: Duas Vocações*. São Paulo, Martin Claret.

WOLF, E.

(2003). Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. In: Bela FELDMAN-BIANCO; Gustavo Lins Ribeiro (Orgs.); *Antropologia e poder*. Contribuições de Eric Wolf. Brasília / São Paulo / Campinas; Editora da Universidade de Brasília / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Editora da Unicamp.

Recebido em

maio de 2016

Aprovado em

maio de 2018

O Que é Interdisciplinaridade?

Definições mais comuns em Artigos Científicos Brasileiros

Olivia Cristina Perez*

Resumo

A interdisciplinaridade é uma tendência entre os teóricos que se contrapõem à pesquisa e ao ensino fragmentados. No entanto, não há um consenso sobre o que é a interdisciplinaridade, o que gera dúvidas entre os profissionais que queiram trabalhar de forma interdisciplinar. Partindo dessa constatação, o objetivo da pesquisa é apresentar as concepções mais recorrentes sobre a interdisciplinaridade a partir da análise de artigos científicos que tratam do tema. Por meio da busca na plataforma *Scielo* por artigos que continham a palavra interdisciplinaridade no seu título, foram identificados 130 resultados, dentre os quais 90 obedeciam aos critérios da pesquisa. Os resultados apontam que a referência sobre a interdisciplinaridade mais retomada é a obra de Hilton Japiassu, e as definições mais comuns remetem à integração entre as disciplinas (métodos e esquemas conceituais) e à superação da fragmentação do conhecimento. Tais resultados demonstram uma aposta na potencialidade da prática interdisciplinar como capaz de mudar a forma como (re)produzimos o conhecimento.

Palavras-chave

Interdisciplinaridade. Ciência. Conhecimento.

Abstract

Interdisciplinarity is a tendency among theorists that stand against fragmented research and education. However, there is not a consensus regarding what interdisciplinarity means, which creates doubts among professionals who want to work in an interdisciplinary way. Starting with this observation, the aim of this research is to present the most recurring conceptions regarding interdisciplinarity from the analysis of scientific articles that deal with this theme. Through a search on the Scielo platform for articles that contained the word "interdisciplinarity" in their titles, we have identified 130 results, among which 90 complied with the research criteria. The results show that the reference on interdisciplinarity most used is the work of Hilton Japiassu and the most common definitions refer to the integration

* Olivia Cristina Perez é professora do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Piauí. E-mail: oliviaperez@yahoo.com.br .

between disciplines (methods and concept schemes) and the overcoming of knowledge fragmentation. These results show an expectation in the potentiality of interdisciplinary practice as being able to change the way we (re)produce knowledge.

Keywords

Interdisciplinarity. Science. Knowledge.

Introdução

A modernidade caracteriza-se pela racionalização das instituições e do conhecimento. Além de pautado pela racionalidade, o conhecimento moderno é fragmentado na medida em que são estudados separadamente aspectos específicos de um fenômeno. Quando há um fenômeno complexo, apenas suas partes mais simples são analisadas por especialistas na área. Após a compreensão dessas pequenas partes, seria possível uma noção mais completa do fenômeno (GUSDORF, 1995).

Opondo-se ao modelo de fragmentação do conhecimento, é extensa a lista de intelectuais, educadores, gestores, administradores e profissionais de diversas áreas que defendem a interdisciplinaridade como proposta para uma formação e atuação mais eficaz. A interdisciplinaridade é uma tendência no ensino e nas empresas (MANGINI; MIOTO, 2009).

Quando se adentra no universo da educação superior, é comum a orientação para que o conteúdo seja ministrado de forma interdisciplinar. No entanto, não se sabe exatamente a que se refere a interdisciplinaridade, ou ainda, os impactos que a adoção de um sentido do conceito podem ter sobre a prática educativa. Partindo desse incômodo, foi formulada a presente pesquisa, com o intuito de evidenciar as várias concepções sobre a interdisciplinaridade e problematizar os impactos da adoção de alguma definição na prática educativa.

Retomando o histórico do termo, apesar de a ideia de unicidade do conhecimento ser debatida desde os gregos antigos (GUSDORF, 1995), o marco em torno da interdisciplinaridade foi o evento denominado *Seminário sobre pluridisciplinaridade e interdisciplinaridade nas universidades*, também conhecido como *Congresso de Nice*, promovido em 1970, na França. O evento tinha como objetivos esclarecer conceitos de pluridisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade à luz de uma reflexão epistemológica (JAPIASSU, 1976).

A emergência desse debate está ligada às reivindicações dos movimentos

estudantis insatisfeitos com as formas de estruturação do ensino no fim dos anos 1960. Nesse sentido, a interdisciplinaridade é defendida como crítica e alternativa ao saber fragmentado que caracteriza a ciência moderna (MANGINI; MIOTO, 2009).

É importante ressaltar que o debate e a defesa da interdisciplinaridade não foram impulsionados somente pela academia, mas também pelo mundo do trabalho (MANGINI; MIOTO, 2009). O capitalismo em crise na década de 1970 trouxe a ideia da interdisciplinaridade como um meio para resolver os problemas da formação excessivamente especializada dos trabalhadores sob o modelo taylorista/fordista. Nesse modelo os trabalhadores são separados em funções específicas e se concentram em poucas tarefas simplificadas, isoladas e rotineiras.

Em contraposição, foi defendido o modelo toyotista, em que é produzido somente o necessário, trocando a padronização pela diversificação, prescindindo assim de trabalhadores mais qualificados, participativos e polivalentes, ou seja, aptos a trabalhar em mais de uma função. Tal modelo foi criado na fábrica da Toyota após a Segunda Guerra Mundial e difundido como uma forma de impulsionar o capitalismo. Ele ainda é muito valorizado nas escolas de administração. Por conta desses movimentos, a interdisciplinaridade tornou-se palavra de ordem nas últimas décadas, também no mundo do trabalho (MANGINI; MIOTO, 2009).

Embora seu uso seja bastante comum, não há uma definição consensual sobre interdisciplinaridade. O termo é confuso e utilizado para se remeter a realidades diversas (MINAYO, 1994). Em uma conferência sobre o tema, a professora portuguesa Olga Pombo chega a afirmar que: “não só não sei como se faz, como também não sei o que é a interdisciplinaridade [...] atrevo-me a pensar que ninguém sabe [pois] é impossível dizer o que é a interdisciplinaridade” (POMBO, 2005, p. 4). A autora aponta que há uma família de conceitos que se apresentam como mais ou menos equivalentes: pluridisciplinaridade, multidisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. Nenhum deles tem fronteiras estabelecidas.

Não é possível formular uma única definição sobre interdisciplinaridade, mas é possível perceber as linhas de interpretações que seguem os autores. Um elucidativo trabalho feito por Lenoir e Hasni (2004) apresenta três conceitos ou lógicas de interdisciplinaridade. O primeiro, mais presente na Europa — em especial na França —, pode ser qualificado de “lógico racional” e compreende a interdisciplinaridade como um fim em si mesma, ou seja, a construção do saber interdisciplinar se justifica pelo conhecimento.

A segunda corrente é mais presente na literatura norte-americana, principalmente nos Estados Unidos, e trata a interdisciplinaridade como um meio para atingir determinado resultado (saber-fazer). Nessa acepção há uma lógica funcional do conceito. A terceira concepção é a latino-americana, que pode ser observada no Brasil. Na compreensão predominante entre os latino-americanos, a interdisciplinaridade é mais que conhecer e saber fazer: trata-se de uma forma de realização humana. A compreensão da interdisciplinaridade privilegia o aspecto afetivo, na medida em que a concebe como uma atitude que leva ao crescimento humano.

A produção brasileira sobre interdisciplinaridade é vasta e tem duas referências centrais: Hilton Japiassu e Ivani Fazenda — ambos influenciados pela obra do filósofo francês Georges Gusdorf. Em linhas gerais, para Gusdorf (1995), a interdisciplinaridade é a busca pela totalidade do conhecimento em oposição ao saber fragmentado. Conforme o autor:

Não se trata somente de justaposição, mas de comunicação. O interesse se dirige para os confins e as confrontações mútuas entre as disciplinas; trata-se de um conhecimento dos limites ou de um conhecimento nos limites, instituindo entre os diversos ocupantes do espaço mental um regime de co-propriedade, que fundamenta a possibilidade de um diálogo entre os interessados. (GUSDORF, 1995, p. 15).

Nesse sentido, o campo da interdisciplinaridade é onde se discute uma nova forma de conhecimento e prática em que não há mais fragmentação. A base para essa construção é o diálogo entre as disciplinas.

No Brasil, o trabalho de Gusdorf foi difundido primeiramente por Hilton Japiassu (1976). Japiassu é formado em filosofia e fez seu doutorado na França, orientado pelo próprio Georges Gusdorf. Foi a partir da obra de Japiassu que se pôde conhecer a bibliografia estrangeira existente sobre interdisciplinaridade (FAZENDA, 2001).

Em síntese, interdisciplinaridade para Japiassu (1976) é um processo em que há interatividade mútua, em que todas as disciplinas que participam do processo devem influenciar e ser influenciadas umas pelas outras. Por meio desse processo seria possível restabelecer a unidade do conhecimento, religando as fronteiras. O autor considera que, mais do que um conceito teórico, a interdisciplinaridade se impõe como prática e como ação, superando a dicotomia entre a pesquisa teórica e a pesquisa aplicada, também entre conhecimento e prática.

Tanto Japiassu, quanto seu orientador Gusdorf influenciaram a obra de uma das referências brasileiras sobre o assunto, a professora Ivani Fazenda, que, inclusive, se refere a Gusdorf como seu mestre (FAZENDA, 2001). Ivani Fazenda é formada em pedagogia e responsável pela criação, em 1981, do Grupo de Estudos e Pesquisa em Interdisciplinaridade (GEPI) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), que conta com uma vasta reflexão e publicações sobre o assunto.

Segundo Fazenda (2008, p. 119), a interdisciplinaridade é uma questão de compromisso e envolvimento do profissional, ou seja: “Interdisciplinaridade é uma nova atitude diante da questão do conhecimento, de abertura à compreensão de aspectos ocultos do ato de aprender e dos aparentemente expressos, colocando-os em questão”. Seria uma atitude diante do problema da fragmentação do conhecimento. Essa atitude permitiria à escola se reconstruir em detrimento do saber fragmentado, pois o objetivo da interdisciplinaridade é a própria unidade do saber (FAZENDA, 2001).

Percebe-se nessas obras definições distintas sobre interdisciplinaridade, o que levou à seguinte questão de pesquisa: qual a definição mais comum sobre interdisciplinaridade segundo as pesquisas publicadas e indexadas na base de dados *Scielo* e quais os autores mais citados nessas definições? Além da descrição das definições mais comuns, o trabalho estabelece relações entre as definições e a prática interdisciplinar na educação.

Logo, o objetivo da pesquisa é identificar explicações sobre a interdisciplinaridade e as referências mais utilizadas pelos autores que trabalham com essa proposta. Pretende-se a partir dessas constatações problematizar a questão apontando algumas relações entre as abordagens e a prática da interdisciplinaridade. Não se tem a pretensão de solucionar a divergência sobre interdisciplinaridade apresentando um conceito capaz de dar conta de todos os outros. A intenção é mostrar como as compreensões divergem e se aproximam segundo os teóricos que se debruçam sobre elas.

1. Procedimentos metodológicos

Essa é uma pesquisa quantitativa que levanta e sistematiza concepções sobre interdisciplinaridade em artigos científicos publicados na plataforma *Scielo*. A técnica empregada na pesquisa é denominada revisão sistemática da literatura, comum principalmente na área das ciências da saúde. Trata-se da seleção criteriosa de trabalhos com vistas a reunir um conhecimento sobre determinado assunto. As revisões sistemáticas são úteis para integrar

as informações de um conjunto de estudos realizados separadamente, bem como identificar temas que necessitam de evidência, auxiliando na orientação para investigações futuras. (SAMPAIO; MANCINI, 2007, p. 84).

Foram identificados os artigos científicos disponibilizados na base de dados *Scielo* que continham no seu título a palavra interdisciplinaridade. O *Scielo* é acessado de forma virtual e trata-se de uma importante ferramenta de busca por material científico no Brasil. Segundo informações obtidas na página virtual da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, 2015), o *Scielo* “indexa e publica em acesso aberto na Internet uma coleção selecionada de periódicos científicos brasileiros com o objetivo de aumentar a sua visibilidade, acessibilidade, qualidade, uso e impacto.” Nota-se que os periódicos reunidos no *Scielo* são selecionados rigorosamente por um comitê editorial de várias áreas de conhecimento.

Detalhadamente, para realizar a pesquisa, foram consultados os periódicos indexados ao *Scielo* no mês de maio de 2015. Para selecionar os artigos analisados, utilizou-se os seguintes filtros: a palavra “interdisciplinaridade” deveria estar no título de artigos publicados no Brasil. A partir do uso dessas ferramentas de busca foram localizados 130 resultados em diversas áreas do conhecimento. Desses, foram considerados para análise apenas aqueles que tinham formato de artigo científico. Foram excluídos os editoriais, por não se tratarem de reflexões de um autor sobre o tema, mas sim da descrição pelo editor de pesquisas feitas por outros autores. Por vezes o mesmo artigo aparecia em mais de uma área do conhecimento. Os resultados repetidos também foram desconsiderados.

Sintetizando tais informações, dos 130 resultados de pesquisa localizados no sistema *Scielo* a partir da busca por “interdisciplinaridade” no título das publicações, a análise foi possível em 90 deles, por se tratarem de artigos científicos. Embora não tenha sido estabelecido um recorte temporal, pois a pesquisa buscou todos os artigos que obedeciam aos critérios definidos, os artigos encontrados foram escritos entre os anos de 1994 e 2015.

Intencionalmente não foram selecionados artigos com palavras correlatas, tais como disciplinaridade, disciplinar, transdisciplinar, transversal, entre outros, pois, embora sejam conceitos próximos, são menos retomados como propostas de prática docente e de pesquisa, além do fato de que são tratados por outros autores, fazendo parte de uma discussão correlata — mas diferente da discussão sobre interdisciplinaridade. A intenção é discutir o termo em voga: interdisciplinaridade.

A pesquisa não adota definições *a priori* sobre o que é interdisciplinaridade, mas busca o conceito nos próprios artigos que tratam do tema. De forma prática, foram analisadas as definições sobre interdisciplinaridade e depois criadas categorias que aproximassem as definições.

Logo, cada artigo foi lido com a intenção de identificar a definição de interdisciplinaridade. Essa tarefa foi extensa, pois 21,1% dos artigos não apresentaram uma definição sobre interdisciplinaridade e 40% explicitaram mais de uma definição. Todas as definições foram consideradas. Como resultado, os 90 artigos analisados continham 164 definições de interdisciplinaridade.

Após a identificação das definições foram analisados os argumentos contidos nelas e, a partir dessa análise, criaram-se categorias que resumissem a interdisciplinaridade. As definições parecidas foram reunidas, e a cada novo argumento criou-se mais uma categoria, até que se chegou a oito categorias (apresentadas no Gráfico 2) que deram conta de todas as definições examinadas. As categorias que resumem as definições sobre interdisciplinaridade não foram criadas *a priori* a partir da literatura, mas junto da análise dos artigos científicos que tratam do assunto, até que se chegou a um número que desse conta de todas as definições.

As oito categorias foram suficientes para reunir as definições mais comuns a respeito da interdisciplinaridade. Sabe-se, no entanto, que as definições não são excludentes. Um autor que entenda a interdisciplinaridade como a integração das disciplinas não necessariamente deixa de considerar importante a prática para gerar um novo conhecimento. Mas como opção metodológica foram captados os argumentos centrais expostos nos artigos. Ademais, como já apontado, quase metade dos artigos apresentou mais de uma definição – e todas elas foram consideradas. Também foi criada a categoria “outros”, que englobou apenas quatro definições a respeito da interdisciplinaridade que não se aproximavam das categorias criadas.

Para identificar diferentes visões sobre a interdisciplinaridade segundo as áreas do conhecimento, optou-se pela identificação das áreas temáticas dos artigos, conforme a própria divisão feita pelo *SciELO*, que classifica artigos e periódicos em Ciências da Saúde, Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas, *Linguistics, Letters and Arts*, Ciências Exatas e da Terra e Ciências Biológicas.

Um movimento parecido foi feito para a definição dos autores que fariam parte da introdução do trabalho. Primeiro houve um estudo sobre o tema, depois foram levantados os autores mais citados nos artigos científicos

que abordavam a interdisciplinaridade. Com base nos nomes levantados foram examinados seus conceitos e reconstituída a trajetória das referências brasileiras para entender suas influências.

2. Resultados da Pesquisa

A Tabela 1 apresenta a quantidade de artigos encontrados na base de dados *Scielo* a partir da busca pela palavra interdisciplinaridade no título dos trabalhos. Nem todos os resultados foram analisados, pois os trabalhos repetidos e que não obedeciam ao formato de artigo científico foram descartados. Os artigos estão separados por áreas do conhecimento, segundo a classificação feita pelo próprio *Scielo*.

Tabela 1- Número de artigos encontrados e selecionados segunda área temática

	Resultados da pesquisa	Repetições descartadas	Publicações em outro formato	Artigos científicos analisados
Ciências da Saúde	49		15	34
Ciências Humanas	60	7	9	44
Ciências Sociais Aplicadas	13	3	2	8
Ciências Biológicas	3	3		
<i>Linguistics, letters and Arts</i>	3			3
Ciências Exatas e da Terra	2		1	1
TOTAL	130	13	117	90

Na área temática Ciências da Saúde foram encontrados 49 resultados. Desse total, 15 não tinham o formato de artigo científico. Na maioria dos casos eram editoriais de publicações que tratavam da interdisciplinaridade. Logo, nessa área foram analisados 34 artigos.

Já na área das Ciências Humanas foram localizados 60 resultados. Desse total, 9 não tinham o formato de artigo científico. Além disso, outros 7 resultados da pesquisa figuravam também na área temática das Ciências da Saúde e, por isso, foram descartados. No total foram analisados 44 trabalhos das Ciências Humanas.

Na área das Ciências Sociais Aplicadas apareceram 13 resultados. Desse

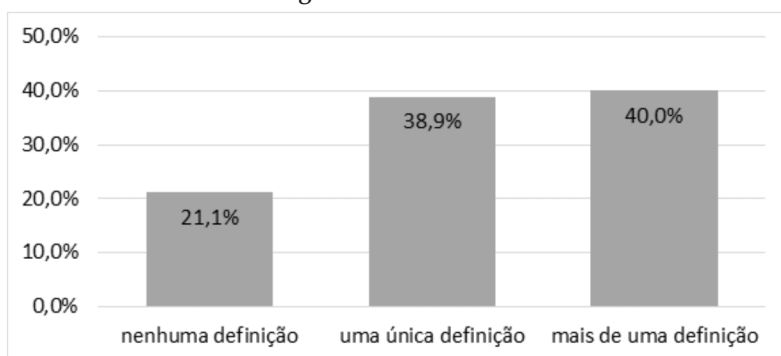
total, 2 não tinham o formato de artigo científico. Além disso, outros 3 resultados da pesquisa figuravam também na área das Ciências Humanas e, por isso, foram descartados. No total foram examinados 8 artigos de Ciências Sociais Aplicadas.

Com menor expressão, a área temática *Linguistics, Letters and Arts* apresentou 3 resultados que obedeciam ao formato de artigo científico. A área Ciências Exatas e da Terra apresentou 2 resultados, embora um dos resultados não tivesse o formato de artigo científico, por isso apenas 1 artigo dessa área foi examinado. Por fim, a área de Ciências Biológicas reuniu 3 resultados. No entanto, todos os resultados já figuravam na área Ciências da Saúde e foram descartados. Tendo em vista o reduzido número de resultados analisados nas áreas temáticas “*Linguistics, Letters and Arts*” e “Ciências Exatas e da Terra”, estes foram aglutinados na categoria “Outras Áreas Temáticas” na análise dos dados.

A Tabela 1 aponta o predomínio de artigos com o tema interdisciplinaridade no título entre as Ciências Humanas (60 artigos) e Ciências da Saúde (49 artigos), o que se explica por ter relação com a fato de que essas duas áreas concentram mais trabalhos disponibilizados no *Scielo*.

O Gráfico 1 apresenta a seguinte porcentagem de definições sobre interdisciplinaridade contidas nos artigos pesquisados: 21,1% (19 artigos) não adotam nenhuma definição sobre interdisciplinaridade — ainda que discorram sobre o tema — ao passo que 40% (36 artigos) adotam mais de uma definição.

Gráfico 1 - Percentual de definições a respeito da interdisciplinaridade nos artigos científicos analisados



Dos 90 artigos analisados, 61,1% (55 artigos) apresentam mais de uma ou nenhuma definição sobre interdisciplinaridade. A outra parte dos trabalhos (38,9%) parte de uma única definição sobre interdisciplinaridade. Esses dados apontam para a falta de um consenso acerca do que é interdisciplinaridade, também apontado pela literatura (POMBO, 2005). No entanto, isso não diminui a importância da reflexão e prática interdisciplinar. Pelo contrário, demonstra como é instigante esse tema.

O Gráfico 2 é o cerne deste trabalho na medida em que retrata as definições mais comuns sobre interdisciplinaridade.

Gráfico 2 - Definições a respeito da interdisciplinaridade



Primeiramente contatou-se grande variação nas definições, pois foram encontrados oito argumentos centrais nas 164 quatro definições. Apenas quatro definições não se encaixaram nas categorias formuladas, portanto, foram agrupadas como “outros”.

A maior parte (49) das definições, ou seja, 29,9% delas, tratou interdisciplinaridade como integração das disciplinas, incluindo seus métodos e conceitos. Muitas concepções relatam que essa integração deve ser real ou profunda, criando de fato uma interligação entre os saberes. Por exemplo, para Artmann (2001, p. 186), com a interdisciplinaridade, “observa-se uma troca profunda entre disciplinas, em que instrumentos,

métodos e esquemas conceituais podem vir a ser integrados”. Essa é uma ideia comum também encontrada nos textos de Japiassu (1976) e Fazenda (2008) – as referências brasileiras sobre o assunto. No entanto, Japiassu e Fazenda têm outras definições mais amplas e reflexivas sobre interdisciplinaridade.

Chama a atenção nos trabalhos que ressaltam a integração entre as disciplinas o fato de que muitos deles apontam para a criação de uma outra disciplina que unificaria duas ou mais. No trecho escrito por Bicalho e Oliveira (2011, p. 51), Nicolescu é retomado para propor a anulação das fronteiras entre algumas ciências. Nesse sentido a interdisciplinaridade:

[...] diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra, podendo ocorrer em três graus: de aplicação (como na transferência de métodos da física nuclear para a medicina); epistemológico (a exemplo da transferência de métodos da lógica formal para o campo do direito); e de geração de novas disciplinas (como na transferência de métodos da matemática para a física, gerando a física matemática).

Aqui cabe uma reflexão acerca das consequências da adoção de determinado conceito de interdisciplinaridade. Se a mesma for entendida como a unificação de conhecimentos, a consequência poderia ser a criação de uma “superciência”, ou seja, um campo de conhecimento sem fronteiras ou distinções acerca de como se conhece e se ensina determinado fenômeno. O problema é que a unificação das disciplinas poderia levar à supremacia de uma forma de conhecimento sobre outros, anulando, inclusive, os pressupostos teóricos e metodológicos de um campo do conhecimento. Por exemplo, na controvérsia entre as disciplinas exatas com as Ciências Humanas acerca da suposta objetividade maior da primeira, poderia prevalecer a lógica das Ciências Exatas – consideradas mais próximas do ideal de exatidão que se espera da ciência. Nesse sentido, anos de conhecimento e disputas em torno da importância da crítica como uma das formas de se praticar o conhecimento (discussão feita, principalmente, pelas Ciências Humanas), poderiam ser encobertos. Aliás, se é no campo da disputa que se constroem argumentos e se avança no conhecimento, a anulação da problematização sobre as especificidades, alcances e limites de outra área em prol da unificação dos saberes poderia levar à estagnação da (re)construção do conhecimento.

Nas definições analisadas há também a compreensão da interdisci-

plinaridade como uma forma de superação da fragmentação do conhecimento no sentido da compreensão completa da realidade (18,3%), ou seja, é ressaltada a finalidade da interdisciplinaridade. A tônica na finalidade também está presente nas concepções que ressaltam o conhecimento novo gerado a partir da interdisciplinaridade (13,4%) e a reorganização do conhecimento possibilitada pela prática interdisciplinar (6,7%).

A ênfase no fato de que com a interdisciplinaridade gera-se um conhecimento superior ao fragmentado está bastante presente nos teóricos que tratam do assunto (GUSDORF, 1995; JAPIASSU, 1976; FAZENDA, 2008). Inclusive, a interdisciplinaridade é discutida no Brasil a partir do prisma da sua finalidade, qual seja: superar a fragmentação com vistas a um novo conhecimento capaz de compreender a realidade como um todo. Esse tipo de concepção também pode ser exemplificado pelo seguinte trecho: “A interdisciplinaridade emerge como forma de resgatar a totalidade do conhecimento, aparece como crítica à sua fragmentação, surge em oposição à supervalorização per si do saber técnico [...]”. (MINAYO apud MENEZES; YASUI, 2013, p.1820). Nota-se novamente uma crítica forte à fragmentação do conhecimento e a aposta na interdisciplinaridade como saída para os problemas vivenciados no ensino, pesquisa e atuação profissional, considerando que “a interdisciplinaridade propicia reparar o dano feito ao objeto.” (PALMADE apud SÁNCHEZ, 2005, p. 198).

A interpretação que valoriza o próprio conhecimento propiciada pela interdisciplinaridade é próxima da lógica que prevalece na Europa, conforme descrito por Lenoir e Hasni (2004), na medida em que a construção do saber interdisciplinar se justifica pelo conhecimento. A interpretação brasileira também se assemelha à europeia, o que não poderia ser diferente, considerando a influência do francês Gusdorf entre os teóricos brasileiros.

A colaboração entre diversos especialistas (citada em 14% das definições), e de forma próxima, a existência de temas em comum (5,5%) também foram resultados recorrentes. Nesse sentido:

À medida em que cada profissional torna-se consciente de que não pode, por motivos técnicos ou pessoais, enfrentar certos obstáculos por si só, e para isto solicita a ajuda da equipe de trabalho, que por sua vez se dispõe a tomar a resolução do problema como uma tarefa de equipe, tem-se o exercício da interdisciplinaridade, mesmo que a solução do problema não esteja clara, *a priori*. (CREPALDI, 1999, p. 93).

Outra compreensão da interdisciplinaridade ressalta a mudança de atitude pessoal ou institucional como uma prática interdisciplinar (5,5% das definições analisadas partilham essa ideia). Esses trabalhos ainda citam características desejáveis para essa mudança de atitude, tais como:

[A interdisciplinaridade] Está também associada ao desenvolvimento de certos traços da personalidade, tais como: flexibilidade, confiança, paciência, intuição, capacidade de adaptação, sensibilidade em relação às demais pessoas, aceitação de riscos, aprender a agir na diversidade, aceitar novos papéis. (TORRES SANTOMÉ apud VILELA; MENDES, 2003, p. 527).

A concepção da interdisciplinaridade como uma atitude que exige posicionamentos pessoais é bastante evidente nos trabalhos de Ivani Fazenda (2001, 2008), segundo a qual a interdisciplinaridade é uma questão de atitude diante do problema da fragmentação do conhecimento que exige, por exemplo, humildade. Nesse sentido, a interdisciplinaridade é mais que a unificação de disciplinas: ela passa por mudanças de comportamentos em relação ao conhecimento.

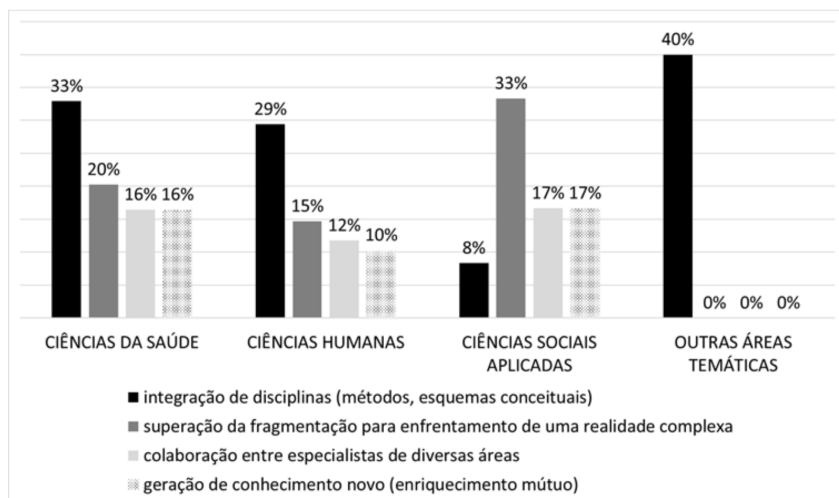
Ao acentuar as questões subjetivas relacionadas à interdisciplinaridade, esses trabalhos apresentam uma concepção próxima da lógica predominante entre os latino-americanos, conforme classificaram Lenoir e Hasni (2004). Os autores consideram que a concepção latino-americana privilegia o aspecto afetivo da interdisciplinaridade, visto que a concebe como uma atitude. No entanto, essa concepção foi menor em relação às outras. As definições brasileiras se aproximam mais da lógica racional que prevalece na Europa, o que contaria a classificação feita por Lenoir e Hasni (2004).

Uma visão mais crítica das experiências interdisciplinares aparece em 5,5% dos trabalhos, e elas ressaltam a importância de se respeitar as especificidades de cada área, ao invés de integrá-las apagando fronteiras. Por exemplo, Weigert, Villani e Freitas (2005, p. 148) retomam Pontuschka ao pontuar que “a interdisciplinaridade se apresenta como uma metodologia em que se respeita a especificidade de cada área, procurando estabelecer e compreender as relações entre os conhecimentos sistematizados [...]”. Essa passagem ressalta o diálogo, mas não a integração das disciplinas, que parece ser uma compreensão mais fácil de se praticar e que não anula determinada área do conhecimento em prol de outra.

O Gráfico 3 retrata a ocorrência das quatro definições mais citadas a respeito da interdisciplinaridade conforme a área dos artigos – segundo

classificação das áreas estabelecidas pelo *Scielo*. Nota-se que foram excluídas as quatro categorias sobre interdisciplinaridade menos citadas (reorganização do conhecimento, existência de temas em comum, mudança de atitude pessoal ou institucional, interação das disciplinas respeitando as especificidades) e também a categoria “outros”, que englobou apenas quatro definições a respeito da interdisciplinaridade.

Gráfico 3 - Principais definições a respeito de interdisciplinaridade, segundo a área temática



Nas áreas das Ciências da Saúde e Ciências Humanas prevalece a definição de interdisciplinaridade como integração das disciplinas — a concepção mais comum entre os artigos analisados. Nos 68 artigos da área das Ciências Humanas e da Saúde, houve 46 menções à interdisciplinaridade como integração das disciplinas.

O que chama a atenção no Gráfico 3 é o fato de que nas Ciências Sociais Aplicadas – em que se destacam os periódicos nas áreas de administração e economia – prevalece a compreensão da interdisciplinaridade como a superação da fragmentação do conhecimento para enfrentar uma realidade complexa (33% de argumentações nesse sentido). Ou seja, é ressaltada a finalidade da interdisciplinaridade.

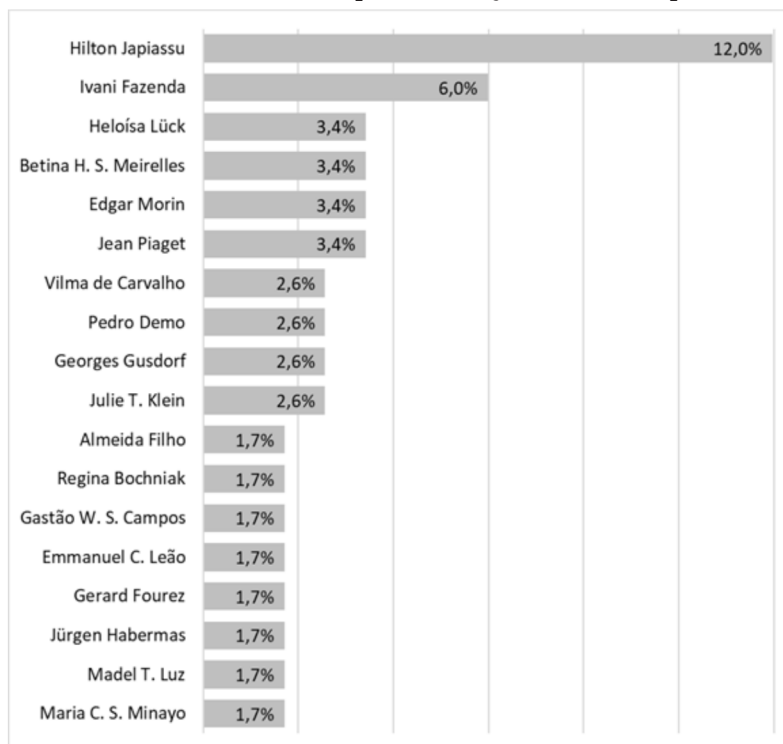
Não é estranho que tal definição predomine nos artigos das Ciências Sociais Aplicadas, pois a interdisciplinaridade também é a aposta dos empresários e administradores para aumentar o lucro das empresas (MANGINI; MIOTO, 2009). A interdisciplinaridade se coaduna com a

proposta toyotista de um profissional que saiba atuar em várias áreas, que tenha uma visão do todo da organização e que saiba se adaptar ao ambiente de mudança. Esse modelo de trabalho é considerado superior ao modelo de trabalho fragmentado, base do taylorismo/fordismo.

A tônica na finalidade prática da interdisciplinaridade nos artigos das Ciências Sociais Aplicadas pode estar mais próxima da concepção que predomina na literatura norte-americana, segundo Lenoir e Hasni (2004), na medida em que trata a interdisciplinaridade como um meio para atingir determinado resultado (saber-fazer). A interdisciplinaridade nessa visão obedece a uma lógica instrumental, uma vez que está orientada para a busca da funcionalidade profissional.

O Gráfico 4 apresenta os autores que foram citados duas vezes ou mais nas definições acerca da interdisciplinaridade. Optou-se por se excluir 52 autores citados somente uma vez, pois a proposta do gráfico é justamente mostrar os mais citados.

Gráfico 4 - Autores mais citados para a definição de interdisciplinaridade



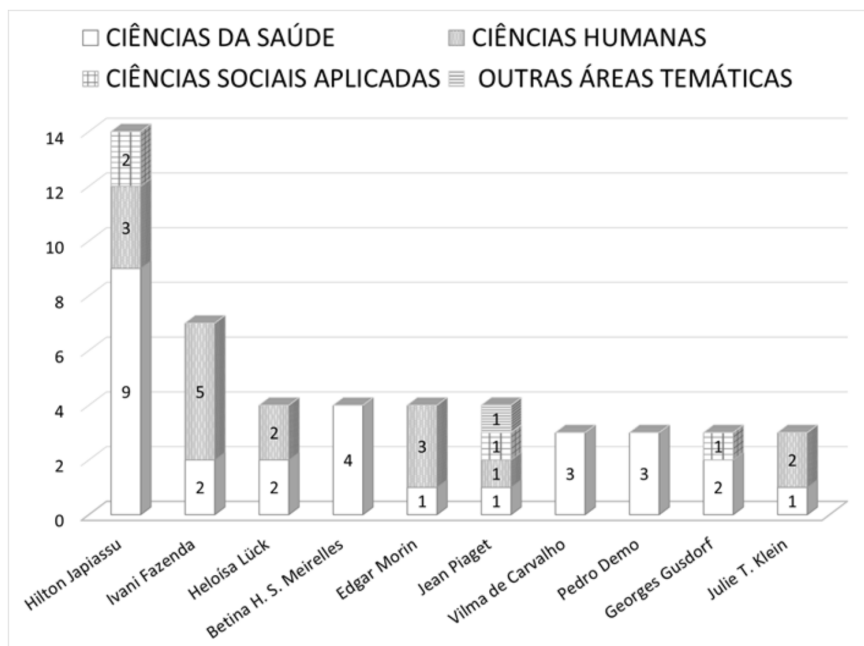
Obs: Não constam os autores citados apenas uma vez (52 autores ou 44,4% das citações)

O autor mais citado pelos trabalhos brasileiros que tratam da interdisciplinaridade é Hilton Japiassu (12% das definições o citam). Ele é a principal referência dos estudos brasileiros. Japiassu foi orientado por Georges Gusdorf na França — um dos grandes especialistas internacionais sobre interdisciplinaridade — e foi Japiassu quem primeiro trouxe a reflexão sobre o tema para o Brasil. Esse é um dos motivos que explica sua influência, mas não é o único. Japiassu é filósofo, logo, suas reflexões não se restringem a nenhum campo específico (escola ou empresa).

A segunda autora mais retomada é Ivani Fazenda, que tem como referência Japiassu e Gusdorf, por isso mobiliza argumentos parecidos. Ela tem uma extensa obra sobre o tema e coordena um dos grupos mais importantes que tratam da interdisciplinaridade (Grupo de Estudos e Pesquisa em Interdisciplinaridade da PUC-SP). Mas seus escritos estão mais centrados na educação. Portanto, não são tão amplos quanto os de Japiassu, que tem considerável inserção na área da Saúde, por exemplo.

O interessante dos nomes de Japiassu e Fazenda como os mais citados é que os autores brasileiros referenciam outros autores brasileiros. De fato, a reflexão sobre interdisciplinaridade é vasta no Brasil, o que permite tê-la como referência.

Gráfico 5 - Distribuição dos dez autores mais citados segundo a área temática



Ao retomar uma referência, escolhemos aquela que mais se coaduna com nossos argumentos e áreas de estudo. Esse deve ser um dos motivos pelos quais os trabalhos das Ciências da Saúde citam mais Japiassu (nove citações), que é da filosofia, e menos Fazenda (duas citações), mais centrada na educação.

A segunda autora mais citada na área da Saúde é Betina Hörner Schlindwein Meirelles, que tem graduação, pós-graduação e é professora de Enfermagem, tendo como um dos temas de reflexão centrais a interdisciplinaridade. Por ser da Saúde e refletir sobre interdisciplinaridade na Saúde, seu nome é uma das referências sobre o conceito na área.

Já nas Ciências Humanas — que abrange os escritos sobre educação —, Ivani Fazenda é a autora mais citada (cinco citações). Fazenda é pedagoga e reflete bastante sobre a interdisciplinaridade na escola. Japiassu também é citado nos trabalhos das Ciências Humanas, assim como Edgar Morin (três vezes cada um). Embora Morin não trate especificamente da interdisciplinaridade, ele defende o pensamento que compreenda a totalidade. O pensador francês, inclusive, sugere que um dos saberes necessários à educação do futuro é um conhecimento pertinente, isto é, que não mutila o seu objeto, pois “é preciso ter uma visão que possa situar o conjunto [...] colocar o conhecimento no contexto” (MORIN, 2000, s/p).

As Ciências Sociais Aplicadas se apoiam mais nos escritos de Gusdorf (1995). Isso talvez seja explicado pelo fato de que Gusdorf critica o saber fragmentado e pontua o quanto a interdisciplinaridade contribui para uma nova visão. A administração em especial faz bastante crítica ao modelo de profissional muito especializado e defende trabalhadores com conhecimentos sobre muitos assuntos (MANGINI; MIOTO, 2009).

3. Conclusões

A divergência e a discussão fazem parte da ciência e são responsáveis pelo seu desenvolvimento. Por isso este trabalho não pretendeu adotar ou formular uma única definição sobre interdisciplinaridade, e sim conhecer mais sobre o campo. Especificamente, o trabalho buscou as definições mais comuns sobre interdisciplinaridade, bem como os autores mais citados, comparando os resultados conforme diversas áreas do conhecimento.

Verificou-se que a definição mais comum acerca da interdisciplinaridade remete à integração entre as disciplinas e à superação da fragmentação do conhecimento. Também é recorrente nos trabalhos a aposta na

interdisciplinaridade como capaz de superar os erros e deficiências no ensino, pesquisa e atuação profissional — hoje fragmentados. Apesar dessas apostas, é preciso que sejam problematizadas as práticas interdisciplinares. A título de exemplo, a interdisciplinaridade, se feita como junção automática das disciplinas, pode enfraquecer os pressupostos teóricos e metodológicos de campos do conhecimento distintos, principalmente ao não considerar o campo de forças envolvidos no saber científico — afinal, a ciência é um campo de luta. Propõem-se então o diálogo e o reconhecimento das disputas em jogo para a prática interdisciplinar.

Ao demonstrar as diferentes interpretações sobre a interdisciplinaridade (inclusive entre as áreas do conhecimento), o trabalho contribui com o alargamento da concepção sobre o conceito, além de apontar a necessidade de problematização acerca dos pressupostos e consequências da adoção de determinadas visões sobre a prática interdisciplinar.

Nesse sentido, sugerimos pesquisas sobre os impactos da adoção de determinadas concepções de interdisciplinaridade. Essa agenda de pesquisas pode incluir estudos de caso sobre práticas interdisciplinares, incluindo as concepções de partida, dificuldades, formas de superação e resultados alcançados.

Referências

- ARTMANN, E.
(2001). Interdisciplinaridade no enfoque intersubjetivo habermasiano: reflexões sobre planejamento e AIDS. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 183-195. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232001000100015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 maio de 2015.
- BICALHO, L.; OLIVEIRA, M.
(2011). A teoria e a prática da interdisciplinaridade em Ciência da Informação. *Perspect. ciênc. inf.*, Belo Horizonte, v. 16, n. 3, p. 47-74. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-99362011000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 de maio de 2015.
- CREPALDI, M.
(1999). Bioética e interdisciplinaridade: direitos de pacientes e acompanhantes na hospitalização. *Paidéia* (Ribeirão Preto), Ribeirão Preto, v. 9, n. 16, p. 89-94. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X1999000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 maio de 2015.
- FAPESP.
[*SOBRE O SCIELO*]. Disponível em: <<http://www.fapesp.br/62>>. Acesso em 21 de maio de 2015.
- FAZENDA, I. (Org.).
(2008). *O que é interdisciplinaridade?* São Paulo, Cortez.

- (2001). *Integração e interdisciplinaridade no ensino brasileiro: efetividade ou ideologia?* São Paulo, Edições Loyola.
- GUSDORF, G.
(1995). Passado, presente, futuro da pesquisa interdisciplinar. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 121, p. 7-27.
- JAPIASSU, H.
(1976). *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro, Imago.
- LENOIR, Y.; HASNI, A.
(2004). La interdisciplinaridad: por un matrimonio abierto de la razón, de la mano y del corazón. *Revista Iberoamericana de Educación*, n. 35, p. 167-185. Disponível em: <<http://www.rieoei.org/rie35a09.htm>>. Acesso em 21 de maio 2015.
- MANGINI, F.; MIOTO, R.
(2009). A interdisciplinaridade na sua interface com o mundo do trabalho. *Rev. Katálisis*, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 207-215. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802009000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 de maio 2015.
- MARSIGLIA, R. G. et al.
(2003). Das Ciências Sociais para as Ciências Sociais em saúde: a produção científica de Pós-graduação em Ciências Sociais. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 275-285. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12901992000100007>. Acesso em 20 de maio 2015.
- MENEZES, S.; YASUI, S.
(2013). A interdisciplinaridade e a psiquiatria: é tempo de não saber? *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 6, p.1817-1826. Disponível em: <http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232013001400032&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 maio 2015.
- MINAYO, M.C.S.
(1994). Interdisciplinaridade: Funcionalidade ou Utopia? *Saúde soc.*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 42-63. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v3n2/04.pdf>>. Acesso em 21 maio 2015.
- MORIN, E.
(2000). *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo/ Brasília; Cortez / UNESCO.
- POMBO, O.
(2005). Interdisciplinaridade e integração de saberes. *Liinc em Revista*. Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 03-15. Disponível em: <<http://www.ibct.br/liinc>>. Acesso em: 21 maio 2015.
- VILELA, E.; MENDES, I.
(2003). Interdisciplinaridade e saúde: estudo bibliográfico. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, Ribeirão Preto, v. 11, n. 4, p. 525-531. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-11692003000400016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 maio 2015.
- SAMPAIO, R.F.; MANCINI, M.C.
(2007). Estudos de revisão sistemática: um guia para síntese criteriosa da evidência científica. *Rev. bras. fisioter*, São Carlos, v. 11, n. 1, p. 83-89.
- SÁNCHEZ, E.
(2005). A Psicologia Ambiental e suas possibilidades de interdisciplinaridade. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 195-206. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642005000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 maio de 2015.
- WEIGERT, C.; VILLANI, A.; FREITAS, D.
(2005). A interdisciplinaridade e o trabalho coletivo: análise de um planejamento interdisciplinar. *Ciênc. educ.* (Bauru), Bauru, v. 11, n. 1, p. 145-164. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-73132005000100012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 maio de 2015.

Recebido em
abril de 2017

Aprovado em
agosto de 2018

A Luta pela Moradia Popular na Zona Portuária do Rio de Janeiro:

ocupações, remoções, permanências e novos arranjos pós-megaeventos esportivos

Maria Josefina Gabriel Sant'Anna*

Luciana Alencar Ximenes**

Resumo

O artigo tem como proposta uma reflexão sobre os conflitos sociais em torno da produção do espaço urbano. Seu foco é a luta pela moradia, enquanto ações diretas dos movimentos sociais urbanos materializada nas ocupações para fins de moradia na zona portuária do Rio de Janeiro, removidas em decorrência da Operação Urbana Consorciada Porto Maravilha, dotada de forte legitimidade graças à recepção dos megaeventos esportivos, para os quais a cidade deveria se transformar em um cenário urbano renovado de grande atratividade e competitividade do capitalismo global. O efeito perverso desta prática materializa-se no processo de remoções das ocupações da antiga área portuária, objeto da presente reflexão, desarticulando um conjunto de territorializações geradas pelos movimentos sociais em luta por moradia neste espaço. Entende-se a questão da moradia como geradora de conflitos de interesses. Por um lado, a demanda latente pela permanência e melhoria das condições de habitação das classes populares na zona portuária, por outro, a atuação da Operação Porto Maravilha, pautada pelos interesses do grande capital na renovação e sofisticação da área portuária e na atração de novos moradores, a partir dos novos empreendimentos habitacionais. As ocupações ali existentes constituíam um sério obstáculo a tais intenções. O presente recorte busca avaliar os impactos socioespaciais desta prática de remoções de ocupações, no momento da implementação do Projeto Porto Maravilha, bem como, em momento posterior à realização dos Megaeventos Esportivos.

* Maria Josefina Gabriel Sant'Anna é professora associada e pesquisadora Pro-cientista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS) do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ICS/UERJ). E-mail: maseanna@gmail.com.

** Luciana Alencar Ximenes é especialista em Sociologia Urbana pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (ICS/UERJ) e mestre em Planejamento Urbano e Regional pelo Instituto de Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ). Pesquisadora do INCT Observatório das Metrópoles. E-mail: lualencarximenes@gmail.com.

Palavras-chave

Ocupações, Rio de Janeiro, Porto Maravilha.

Abstract

This article proposes a reflection on the urban social conflicts regarding the providing of urban space. The focus is on the struggle for housing as direct actions from urban social movements materialized in the occupations with the intention of living in Rio de Janeiro's port area and removed because of the Porto Maravilha Consorted Urban Operation, endowed with a strong legitimacy thanks to mega sporting events, for which the city would transform itself in a renewed urban scenery of global capitalism's great attractiveness and competitiveness. The perverse effect of this practice materializes itself in the process of removing occupations in the former port area, the object of the existing reflection, disarticulating a group of territorialities created by social movements which fought for housing in this space. The issue of housing is extended as something that generates conflicts of interest. On one hand, the latent demand for permanence and improvement of habitation conditions for popular classes in the port area, on the other, the action of the Porto Maravilha Operation, based on the great capital interest to renew and sophisticate the port area to attract new dwellers with new habitational developments. The occupations that existed there were a serious obstacle to those intentions. The existing picture intends to evaluate the socio-spatial impacts caused by the practice of removing occupations, when the Porto Maravilha Project was implemented, as well as the moment after the Mega Sporting Events took place.

Keywords

Occupations. Rio de Janeiro. Porto Maravilha.

Apresentação

A produção do espaço urbano, se guiada unicamente pela lógica de acumulação do capital, gera um crescimento urbano excludente, com um espaço social profundamente desigual, marcado pela segregação. Uma das evidências desse processo é observada no acesso restrito à moradia de grande parte da população brasileira.

Inserida nessa realidade, a cidade do Rio de Janeiro “é marcada por um contexto de produção habitacional, inclusive a de interesse social, que reafirma o privilégio aos setores empresariais, sendo o poder público não mais protagonista, mas sim mediador e viabilizador destes interesses”

(CARDOSO et al., 2013, p.143).

Se, por um lado, a incipiente produção de moradias de interesse social sofre com o grave problema da inserção periférica, por outro, a produção privada da moradia atende às demandas por valorização do capital, que não dialogam com o baixo poder aquisitivo das classes populares. Assim, a solução da moradia permanece em aberto diante do dilema de que, de um jeito ou de outro, é preciso morar.

Neste sentido, a habitação tem representado não somente uma demanda objetiva das classes populares, mas também um elemento agregador de estratégias de resistência dos movimentos sociais na disputa por uma cidade mais justa e democrática, como alternativa ao projeto neoliberal que exacerba a condição da cidade como mercadoria (MARTINS, 2016).

Uma reflexão sobre essas questões está nos propósitos do presente artigo, que focaliza os conflitos sociais em torno da produção do espaço urbano. Seu ponto é a luta pela moradia, enquanto ações diretas dos movimentos sociais urbanos, materializadas nas ocupações para fins de moradia na zona portuária do Rio de Janeiro, removidas no contexto de implantação do Projeto Porto Maravilha.

Este Projeto, que se institucionaliza por meio de uma Operação Urbana Consorciada¹ (OUC), é dotado de forte legitimidade graças à recepção dos megaeventos esportivos², para os quais a cidade deveria se transformar em um cenário urbano renovado de grande atratividade e competitividade

¹ No Estatuto da Cidade (Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001), o instrumento da Operação Urbana Consorciada se apresenta como uma possibilidade de intervenção do Poder Público em parceria com o setor privado em uma área específica da cidade a fim de aprimorar a sua estrutura urbana, possibilitando a recuperação de mais-valia urbana e sendo capaz de promover a reparação de injustiças da produção do espaço urbano. No campo do planejamento urbano, este instrumento vem sendo recorrentemente apontado como de grande potencial na recuperação de áreas centrais com imóveis vazios. Entretanto, tem-se hoje uma crítica consolidada na literatura nacional sobre o papel das experiências de aplicações deste instrumento no aprofundamento da segregação urbana e seu alinhamento aos princípios da acumulação do capital pelos grandes agentes definidores da produção do espaço urbano.

² Na última década, a cidade do Rio de Janeiro passou a ser sede de grandes eventos internacionais, especialmente de temática esportiva, dos quais temos como principais exemplos: os Jogos Pan- Americanos de 2007, os Jogos Militares em 2011, a Copa do Mundo de Futebol em 2014 e os Jogos Olímpicos em 2016. A realização destes eventos, em especial aqueles articulados em conjunto com a Federação Internacional de Futebol Associado (FIFA17) e o Comitê Olímpico Internacional (COI), foi utilizada como justificativa para a realização de um leque de grandes projetos urbanos na cidade.

do capitalismo global. Momento propício aos interesses do grande capital, com intervenções urbanísticas catalisadoras de investimentos e de ganhos para os principais agentes produtores do espaço urbano carioca.

O efeito perverso dessa dinâmica mostra-se no processo de remoções das ocupações da antiga área portuária, promovendo a desarticulação de um conjunto de territorializações geradas pelos movimentos sociais em luta por moradia neste espaço, com o aprofundamento da segregação urbana e violentas violações do direito à moradia. Tal recorte busca avaliar os impactos socioespaciais desta prática de remoções de ocupações da operação Porto Maravilha, tanto no momento de sua implantação, quanto no contexto posterior à realização dos megaeventos esportivos.

Percebidas aqui como soluções de moradia das classes populares promovidas pelos sem-teto³, as ocupações lançam luz sobre os estigmas construídos para esta população e suas soluções de moradia, que reforçam a exclusão socioespacial e encobrem sua dimensão de luta política e seus longos processos de organização, densos de discussões e marcado, no decurso dessa luta, pelo ideal de construção de novas formas de sociabilidade.

Breve perspectiva da evolução urbana da zona portuária e o seu uso habitacional

A atual requalificação da zona portuária, nomeada Porto Maravilha, não é a primeira grande reforma experienciada pela cidade do Rio de Janeiro. Como se sabe, no início do século XX a cidade passou por dois episódios de reforma urbana de grande vulto: a modernização do Porto, de iniciativa federal, e a Reforma Pereira Passos, planejada pela prefeitura municipal e coordenada pelo então prefeito que emprestou seu nome à Reforma. Algumas similaridades demarcam ambas as ações de reformulação urbana, em especial quanto a seus impactos socioespaciais, com a exclusão dos moradores de seus espaços e seu deslocamento para áreas periféricas nas quais têm que recomeçar suas vidas em situações muito desfavoráveis (SANT'ANNA, GONÇALVES, 2015).

³ Para fins de análise, propomos aqui a adoção de uma visão ampliada do conceito de sem-teto, não restrito àqueles que vivem em situação de rua, mas extensivo à toda população em situação de vulnerabilidade habitacional.

A região hoje conhecida como zona portuária da cidade do Rio de Janeiro mostra-se já no início do Século XIX como área de grande importância econômica, com intensa atividade de trabalho graças ao seu crescente destaque nacional no escoamento de produtos através de seu porto. Meio século mais tarde, este já era o porto mais importante do país, entretanto, apresentava diversas inadequações em sua estrutura que não se limitavam ao cais, extrapolando para a malha urbana do entorno - ainda inadequada para o grande fluxo de mercadorias e pessoas.

A área portuária chega ao século XX marcada por profundas transformações em sua estrutura fundiária e em seu mercado imobiliário, com a valorização do uso do solo para fins comerciais, fabris e portuários, e sua desvalorização como espaço de uso residencial, abrindo espaço para a ocupação pelas classes populares, dando origem às primeiras habitações coletivas da cidade (SILVA et al., 2012, in VAZ et al., 2012). Ao mesclar as atividades de trabalho e habitação popular, a zona portuária tem reforçada a sua imagem como área insalubre, foco de doenças, local da pobreza e da insubordinação. Episódios como a remoção dos moradores do cortiço Cabeça de Porco⁴ e a Revolta da Vacina⁵, ilustram os conflitos sociais latentes nesta área da cidade.

Com o chamado "bota abaixo" (demolições de cortiços, casas de cômodos, casas, casebres etc.), a Reforma Pereira Passos obrigou a população sumariamente expulsa do cortiço Cabeça de Porco e de outras moradias a buscar abrigo nos morros mais próximos, como o Morro da Providência, ou a deslocarem-se para os subúrbios seguindo os eixos ferroviários. Daí o entendimento do cortiço como o "germe" da favela, "a partir da ligação direta entre as demolições dos cortiços do Centro da cidade e a ocupação ilegal dos morros no início do século XX" (VALLADARES, 2005, p. 24).

Mais tarde, em meados do século XX, a zona portuária é abalada

⁴ Esse foi o mais famoso cortiço carioca, localizado na rua Barão de São Felix, que abrigava uma enorme quantidade de moradores (estudos apontam de 2000 a 4000 moradores). Foi violentamente destruído pelo poder público municipal, no ano de 1893, junto a empresários que posteriormente tornaram-se figuras ativas nas grandes reformas urbanas do Rio de Janeiro.

⁵ Manifestação popular contra as ações realizadas na campanha de saneamento de 1907, sob a direção de Oswaldo Cruz durante o governo de Pereira Passos. Contra as resistências populares, Oswaldo Cruz levou a diante a obrigatoriedade da vacinação de combate às epidemias de febre amarela, varíola e peste; além de demolições de grandes áreas que se juntaram às ações de modernização do porto e à reforma urbana de Pereira Passos.

pelas grandes intervenções de mobilidade urbana em seu entorno, com a abertura da Avenida Presidente Vargas (um grande corte na malha urbana) e a construção do Elevado da Perimetral, que impactaram diretamente suas conexões com o restante da cidade. Estas intervenções urbanas foram contemporâneas à modernização dos processos tecnológicos que tornaram inadequada a antiga estrutura portuária, esvaziando a principal função econômica desta região, com a expansão da atividade portuária para o bairro do Caju na década de 1960 e posteriormente para o novo porto de Sepetiba.

Como resultado, agrava-se a condição de declínio da região portuária ao longo do século XX que, espacialmente isolada do restante da cidade, afasta-se de seus grandes fluxos. A inexistência de grandes obras urbanas de melhoria na zona portuária contrapõe-se à atuação do dinâmico vetor imobiliário que seguia na direção sul da cidade, valorizando-a rapidamente. Reforça-se assim a imagem do Porto como local de abandono, do mesmo modo que se aviva o estigma sobre seus moradores.

A zona portuária chega ao final do século XX pouco atrativa para os grandes agentes do mercado imobiliário, abrigando um grande estoque de imóveis vazios, condição esta que, somada a uma conjuntura política específica, possibilitou às classes populares a ocupação destes espaços para fins de moradia.

Esta breve análise da evolução urbana da área portuária carioca visa introduzir uma reflexão sob a ótica da produção capitalista do espaço. Na obra de David Harvey, estruturas a serem utilizadas no processo produtivo como capital fixo e bens de consumo compartilham linhas de análise voltadas para a produção capitalista do espaço, sendo ambas as categorias utilizadas pelo autor para pensar o ambiente construído. A definição de um elemento do ambiente construído como capital fixo ou bem de consumo baseia-se estritamente no uso que lhe é dado, considerando sua inserção nos circuitos do capital. Ferrovias e rodovias, ao serem utilizadas para o transporte de mercadoria caracterizam-se como elementos de capital fixo (assim como máquinas que compõem linhas de montagens)⁶; entretanto, no

⁶ Harvey parte da formulação de Marx quando este declara que o deslocamento do produto ao mercado é parte do processo de produção. Assim, Harvey e Marx consideram a indústria do transporte como produtora de valor. Ela tem como seu produto a “mudança de localização”. Ao considerarmos esta formulação podemos compreender a similaridade entre rodovias e máquinas industriais no sistema produtivo em vigor.

momento em que a rodovia é utilizada para o deslocamento da população, ela passa a ser entendida como um bem de consumo (HARVEY, 2013, p.318). Aqui é possível analisar os processos de renovação e transformação da zona portuária por meio do papel significativo do porto enquanto estrutura de capital fixo, que tem especificidades quanto à formação e circulação, derivadas de sua condição de larga escala, grande durabilidade e por ter a localização como atributo essencial. Ainda que a grande durabilidade das suas estruturas seja desejável ao capitalista por reduzir custos com a renovação de itens, a longa extensão no tempo também acresce o risco à desvalorização por mudanças tecnológicas que possam surgir e, em alguns casos, há processos de desinvestimento (HARVEY, 2013, p. 305).

Como visto, é o uso que atribui a uma grande estrutura urbana o papel de capital fixo na produção capitalista. Nos casos em que estas estruturas sofrem com processos de desvalorização e perdem seu valor de uso diante de inovações tecnológicas - como aquelas que inviabilizaram a continuidade das atividades portuárias na região central da cidade do Rio de Janeiro - elas perdem seu papel de capital fixo e tornam-se disponíveis para serem ressignificadas no espaço urbano. Em alguns casos, estas estruturas já destituídas de seu uso original passam por processos de depreciação, que por sua condição de capital fixo imóvel, também se estende ao seu entorno como uma externalidade negativa.

Como colocado por Claval (2013, p. 8) a reintrodução da dimensão espacial na teoria marxista proposta por Harvey favorece a leitura sobre o capital fixo. Se, em um primeiro momento, as estruturas de capital fixo são essenciais para a mobilidade do capital (superando barreiras espaciais e agregando valor às mercadorias que serão colocadas em circulação), em um segundo momento, revoluções tecnológicas podem colocá-las como novas barreiras às atividades capitalistas.

A breve pontuação crítica sobre a produção do ambiente construído, acima delineada, ajuda-nos a iluminar os processos de transformações da zona portuária do Rio de Janeiro, revelando as interações entre as mudanças tecnológicas na atividade portuária, e o processo de desvalorização e desinvestimento desta área, e mais à frente, o profundo reordenamento do espaço urbano proposto por meio da Operação Urbana Consorciada Porto Maravilha.

Projeto Porto Maravilha e sua inserção no modelo do Planejamento Estratégico

Nas últimas décadas, as cidades têm sido pensadas e produzidas com vistas à ampliação de sua inserção no circuito mundial de valorização, notadamente por meio da adequação de suas formas de gestão e produção de seus espaços (SANCHES, et al., 2004), assumindo um protagonismo inédito; reconquistam autonomia e importância, ganhando crescente presença na cena mundial, e competem de forma acirrada entre si. Para alcançar estes objetivos, o Planejamento Estratégico vem sendo recorrentemente adotado por grandes cidades. As estratégias de marketing aplicadas à criação de imagens e significados urbanos integram a gestão urbana proposta por este novo modelo adotado. Nele, a cidade tem seus pontos positivos ressaltados e os potenciais latentes intensamente trabalhados, vislumbrando uma imagem simbólica da cidade de “patriotismo cívico”. (ZANATTA, XIMENES, 2016).

Originária dos países centrais, essa proposta é adotada no Brasil nos anos 1990, somando-se às grandes referências de planejamento urbano até então existentes no país. A cidade do Rio de Janeiro adota o modelo do Planejamento Estratégico, referido a partir de agora como PE, na primeira gestão de Cesar Maia (1993-1997), com o Plano Estratégico da Cidade elaborado por consultores que traziam no portfólio a experiência da remodelação de Barcelona. Desde então a cidade tem sido sede de grandes eventos internacionais, especialmente de temática esportiva.

O PE, em seu discurso, toma a cidade como um ator, omitindo o caráter da cidade como arena de conflitos. Nele a exposição dos conflitos sociais é indesejada, pois prejudica a almejada competitividade da cidade. Entretanto, este modelo de planejamento urbano necessita de uma série de adaptações para sua implantação em face dos limites impostos pela formação social brasileira - como a questão da moradia e do acesso restrito à terra. O consenso desejado só é possível de ser alcançado em conjunturas específicas, por meio do silenciamento dos conflitos existentes e na imposição do discurso hegemônico de produção e acumulação de capital.

O Projeto Porto Maravilha aparece como caso emblemático de aplicação deste modelo de planejamento no Brasil. A escolha desta área da cidade alinha-se à necessidade de produção imagética deste modelo, que almeja a construção de paisagens a serem consumidas, com espaços espetacularizados. Nele, os espaços que trazem consigo traços

da “identidade” da cidade (como centros históricos, monumentos, orlas, dentre outros), são privilegiados para receberem grandes investimentos, visando a devida exploração de suas potencialidades.

As transformações na forma de ocupação desta área foram viabilizadas por meio da aplicação do instrumento da Operação Urbana Consorciada. Com esta OUC são instituídos novos parâmetros urbanísticos que adicionam potencial construtivo a esta região que, de pequenos prédios baixos, passa a abrigar grandes torres. Os novos parâmetros estabelecidos na legislação visam a adequação da área a seu papel de abrigar novos edifícios para compor o “skyline” desejado para a cidade, considerando-se as estratégias de branding do Projeto, assim como para delinear novos usos e usuários para esta área.

Para adquirir o direito de construir acrescido ao seu lote, o investidor deve comprar títulos denominados CEPACs⁷, cujo lucro da venda é apontado como fonte de financiamento do Projeto. Entretanto, um arranjo financeiro diferenciado oferece singularidade ao Porto Maravilha, em face às demais OUC em andamento no país. No leilão de CEPACs realizado em 2011, ao invés de compras por investidores diversificados para aplicação em determinados terrenos de interesse para implantação de novos empreendimentos, todo o volume disponível de CEPACs foi arrematado em um único lote pela Caixa Econômica Federal por meio do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS), que assumiu o compromisso de arcar com o investimento de 8 bilhões de reais ao longo de 15 anos e, como recompensa pelo risco assumido, obteve a preferência na compra de terrenos públicos na área.

Para além desta estrutura financeira, merece especial atenção a existência de uma coalisão e de um alinhamento político entre as esferas do governo, federal e municipal, em torno da realização deste Projeto, dadas suas consequências na cidade. Como debatido por autores importantes no campo da discussão crítica à produção do espaço, entre os quais Fix (2009), a combinação entre fundos públicos e grandes volumes de capital trouxe

⁷ Nas OUC é possível instituir-se o direito de construir para além das restrições da lei de zoneamento em vigor no município, por meio da outorga onerosa. O Certificado de Potencial Adicional de Construção (CEPAC), de maneira simplificada, define-se como títulos deste direito a serem negociados em leilões para empreendedores, emitidos pela administração pública e vinculados à área da OUC.

uma grande mudança no padrão de urbanização brasileiro nas últimas décadas, com a possibilidade do ganho em escala, a pulverização dos riscos, o distanciamento do espaço da tomada de decisão dos territórios e a busca exclusiva por grandes lucros utilizando-se como estratégia a especulação imobiliária.

Diante de todo seu conjunto de ações, o Projeto cria um cenário especulativo e fragmentado, sendo difícil antecipar suas consequências diretas para a paisagem urbana em construção. Nos últimos anos, as obras urbanas previstas pela OUC seguiram o ritmo imposto pela eminência dos megaeventos esportivos, porém não acompanhados pelos investimentos privados em edificações. Apesar das grandes expectativas criadas, poucos edifícios novos surgiram, especialmente os de uso habitacional, contrapondo-se à diretriz de adensamento populacional do Projeto Porto Maravilha e, igualmente, a algumas das principais justificativas colocadas na Lei de criação deste Projeto: a garantia do direito à moradia e a promoção de habitação de interesse social.

Para os moradores da zona portuária, as obras têm impactado diretamente seu cotidiano, elevando o custo de vida e, em alguns casos, promovendo remoções diretas por meio das intervenções do poder público municipal, seguindo os grandes vetores de deslocamentos forçados que partem das áreas centrais, da zona sul e norte da cidade, para as suas áreas mais periféricas, especialmente a zona oeste. Pela ausência de propostas significativas de produção de moradias de interesse social e pelo perfil dos empreendimentos promovidos pela iniciativa privada evidencia-se que as novas unidades habitacionais na região portuária têm como foco a população de classe média e média alta. Em seus estudos, Sant'Anna e Pio (2014) ressaltam que estas novas moradias são previstas em um cenário de ausência de políticas de manutenção da população já residente, em sua maioria de classes populares, e que as diretrizes para a provisão habitacional de interesse social apresentadas pelo Projeto são vagas e possuem pouca concretude, em contraste com as intervenções que visam a valorização do capital privado investido.

Entende-se aqui a questão da moradia como importante arena de conflitos de interesses. Por um lado, a demanda latente pela permanência e melhoria das condições de habitação dos moradores da zona portuária, contrapondo-se aos objetivos do Projeto Porto Maravilha, pautados na geração de lucros, e na atração de novos moradores a partir de novos empreendimentos habitacionais.

Ocupações como soluções de moradia popular na Zona Portuária

A “nova ordem” colocada pelas ocupações de sem-teto nos centros urbanos inverte a lógica do capital e prioriza o uso em detrimento da acumulação, a justiça social em detrimento da justiça oficial, o direito em detrimento do Direito. (RAMOS, 2010, p.25)

As ocupações de vazios urbanos que se organizam em torno de um projeto político para atender à demanda por moradia popular, são ações de resistência que, ao promoverem a territorialização de espaços estratégicos da cidade, configuram também novos domínios políticos. Suas discussões sobre estratégias políticas de luta conduziram à eleição da área central da cidade como espaço prioritário de ocupação, devido ao seu forte caráter simbólico de disputa, concentrando em torno de si grandes tensões e diversas dimensões. Tal prioridade coaduna-se com o grande número de imóveis vagos nesta área, em sua maioria, de propriedade pública (especialmente da União). As ocupações são tentativas de soluções de moradia popular, que atravessam longos períodos de resistência em face do crescimento urbano excludente, desde as disputas materiais que se dão nas formas de apropriação da cidade até as disputas simbólicas que dizem respeito às interações e representações.

Destaca-se que esta solução de moradia ganhou respaldo inédito junto ao poder público federal durante o período de governo petista, tendo como marco o discurso de Lula enquanto Presidente da República em apoio à ocupação de prédios vazios para fins de moradia popular. Neste contexto, instala-se em 2004 a primeira ocupação na zona portuária carioca promovida por movimentos sociais organizados. Um antigo prédio do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), próximo à estação Central do Brasil, foi escolhido como novo local de moradia por este grupo. Neste processo, os movimentos tinham a “preocupação cotidiana com a articulação e a formação política do dia-a-dia das ocupações e [...] a importância da pressão, negociação e articulação política sobre várias entidades (inclusive governamentais) e em várias escalas de acordo com o interesse da ocupação” (GRANDI, 2010, p. 161).

A localização desta Ocupação apresenta um dado curioso, que realça a histórica luta das classes populares pela sua permanência nestas áreas. A ocupação deu-se em um edifício muito próximo ao lugar que, no passado, abrigou o cortiço Cabeça de Porco, um marco da presença e remoção forçada dos pobres no centro do Rio de Janeiro. Como colocado por Grandi,

essa coincidência espacial não se dá ao acaso, mas “reforça o fato de tal área da cidade ser, há tempos, um recorte espacial da cidade em disputa (de forma muitas vezes violenta) por diferentes agentes modeladores do espaço urbano” (GRANDI, 2010, p. 189).

A experiência adquirida com essa primeira ocupação, somada à grande demanda por moradia, levaram ao surgimento de diversas outras ocupações que compartilharam de um mesmo momento político, participaram ativamente da história umas das outras e acumularam experiências de luta diante das constantes ameaças de remoções sob o discurso da ilegalidade da posse, da má influência para o entorno ou do uso pouco adequado à região. Dentre elas podemos destacar: Ocupação Zumbi dos Palmares (2005) em um prédio do INSS vazio há mais de 10 anos e Ocupação Quilombo das Guerreiras (2006) que se estabilizou em um prédio da Companhia DOCAS do Rio de Janeiro próximo ao principal terminal rodoviário da cidade, seguidas pela Ocupação Flor do Asfalto em 2006, a Ocupação Carlos Marighela em 2007, as Ocupações Nelson Mandela e Ocupação Manuel Congo também 2007, e a Ocupação Machado de Assis em 2008.

Com a implementação do Programa Porto Maravilha e a proximidade dos grandes eventos internacionais sediados no Rio de Janeiro, as pressões contra as ocupações cresceram, e o poder público iniciou uma “onda de remoções” forçadas, com o despejo da Ocupação Machado de Assis em 2012, Ocupação Zumbi dos Palmares em 2011, Ocupação Carlos Marighela em 2011, Ocupação Casarão Azul em 2009. Neste momento, novamente as engrenagens da segregação urbana agiram diante da ação conjunta do Estado com o capital privado em prol da valorização do capital, levando a população pobre para as periferias urbanas. Como colocado por Sant’Anna e Pio, “Para aqueles que hoje estão ou estiveram na área, como moradores ou trabalhadores com seu próprio pequeno negócio, o destino é a remoção (...). No modelo ideal do marketing urbano, a população pobre que vive hoje ali (ou que vivia, porque muitos já foram removidos ou desocuparam os imóveis que haviam ocupado) deve deixar o lugar” (SANT’ANNA; PIO, 2014, p. 113).

A “onda de remoções” e as resistências pela autogestão

Na cidade do Rio de Janeiro dos megaeventos esportivos, as remoções forçadas transcorreram sempre de forma conflituosa e violenta descortinando uma política pública a serviço de um projeto de cidade em

que o direito à moradia não faz parte da agenda, além de redefinir para pior o lugar dos pobres no espaço urbano, agravando suas condições de vida e afetando suas redes de relações sociais, aprofundando a periferização e a segregação socioespacial (SANT'ANNA; GONÇALVES, 2015).

As remoções forçadas intensificaram-se nas duas gestões do prefeito Eduardo Paes (2009/2017), marcadas fortemente pela ideologia neoliberal. Neste contexto as ocupações da zona portuária, identificadas como contestação política às formas tradicionais de acesso à terra e à moradia, foram despejadas em nome do Projeto Porto Maravilha e com o aporte do Programa Minha Casa Minha Vida para reassentamentos em conjuntos habitacionais nas periferias da cidade.

Nas ações de remoção, as instituições de repressão são protagonistas. Polícia, justiça e órgãos do governo municipal agem respaldados por legislações como o Decreto 30.398/2009. Este ato, tomado ainda no primeiro mês da gestão municipal de Eduardo Paes, estabelece que a Secretaria de Ordem Pública faça as demolições das edificações e construções sob risco de desabamento e irregulares, considerando inadiável a tomada de providências em relação aos edifícios que julguem oferecer risco de vida aos cidadãos. Com isso, desloca a questão da necessidade habitacional para o âmbito do controle social, exercido por esta Secretaria, e dá celeridade às ações de remoção, reduzindo os espaços para diálogos e negociações.

A tensão nestas ações de remoção é agravada no caso das ocupações na zona portuária pela predominância dos grandes edifícios vazios pertencentes à União, que acumulam diversas complicações no registro legal dos imóveis. Ainda que a esfera federal seja de mais fácil diálogo com os movimentos sociais protagonistas das ocupações, os encaminhamentos jurídicos destes processos são complexos, exigem dedicação e agravam-se com a opacidade dos trâmites burocráticos.

O filme de Vladimir Seixas, “Atrás da Porta”, documenta os métodos autoritários e violentos do poder público contra as ocupações Casarão Azul, Flor do Asfalto, Guerreiros do 234, Guerreiros do 510, Machado de Assis e Zumbi dos Palmares. A fala de um Defensor Público no Rio de Janeiro destaca a violação do direito à informação e o uso da violência policial nestes processos, alertando tanto para a não notificação prévia da data exata do despejo e da demolição, como para a ausência de publicidade do procedimento administrativo que está na origem da ordem de demolição e da forma truculenta do despejo. Nas suas palavras, “são ações com uma lógica comum, não são ações isoladas fruto de uma ação desastrosa de uma

autoridade pública ou funcionário público, mas, sim ações presentes hoje na lógica de ação mais ampla do município” (MENDES, 2010).

As ações truculentas de despejo ganham especificidades nas ocupações da zona portuária que em sua maioria ocorrem em edifícios verticais. Para proteção dos moradores, é comum às ocupações da zona portuária a definição de uma área específica de acesso ao prédio como “portaria”, especialmente dedicada à segurança da ocupação. Os moradores se organizam com base em uma escala para fazer funcionar a “portaria” por eles implantada.

No momento da remoção, o espaço da portaria torna-se o ponto de maior confronto, contra a qual as forças policiais empenham maior força. Rompida essa barreira, o despejo é realizado rapidamente. Esta imagem impactante da força policial contra a frágil estrutura de segurança da “portaria” das ocupações dá nome ao denso documentário de Vladimir Seixas: “Atrás da porta”.

No ato do despejo há uma profunda violação à dimensão de abrigo que a ocupação comporta, enquanto coletivo denso. O poder público desconsidera os vínculos do indivíduo com seu o território, suas redes sociais já existentes, e sua participação em um movimento social mais amplo. O trato direto do poder público com cada morador, deslegitimando o coletivo de moradores, é frequentemente denunciado como uma estratégia de fragilizar a mobilização e agilizar o despejo, “Tudo pra desestabilizar, tudo pra enfraquecer a união”⁸ (COSTA, 2016).

Estas violações acontecem igualmente nas propostas de “alternativas habitacionais” apresentadas aos moradores. Em todos os casos levantados foram ofertadas aos moradores “alternativas” que os levariam para distante de seu local de origem e em condições piores de moradia, sem qualquer possibilidade de permanência das famílias no local ou em seu entorno. A forma perversa como essa “negociação” tem sido realizada na cidade do Rio de Janeiro é expressa na fala a seguir:

⁸ Trecho da fala de Francis da Costa, líder comunitária da favela Metrô no episódio “Remoções” da série “Contagem Regressiva”, realizada pela Justiça Global e Couro de Rato, com direção executiva de Vladimir Seixas e direção de Luis Carlos de Alencar. Nela são relatadas as violações de direitos humanos que marcaram o processo de preparação da cidade para os Jogos Olímpicos. A minissérie divide-se em quatro capítulos: Remoções, Controle Urbano, Zona Portuária e Mobilidade. Disponível em: www.couroderato.com.br/contagem.regressiva/

A gente também não gosta de viver em lugares feios. A primeira reunião que eu tive com Eduardo Paes eu falei pra ele ‘Vamos então melhorar a comunidade. Porque não melhorar a comunidade. (...) Então falei isso pra ele: ‘Não precisa ter que tirar a gente de lá. Pode melhorar. A gente tá fazendo feio? Vamos melhorar!’ Ele falou na minha cara ‘Eu quero aquilo ali limpo!’. Quer dizer, nós éramos o sujo ali. Aí eu fui e falei: ‘Então você tá chamando a gente de sujo?’, ele só olhou pra mim: ‘Eu quero limpo!’.⁹ (COSTA, 2016).

No caso das ocupações da Rua do Livramento e da Machado de Assis, despejadas respectivamente em 2010 e 2012, a única alternativa de reassentamento oferecida foi o conjunto habitacional do Programa Minha Casa Minha Vida em Senador Camará, bairro distante 45km da zona portuária. Já aos moradores da ocupação Carlos Marighela, despejados em 2011, foi proposto o deslocamento das famílias para os abrigos localizados na Ilha do Governador ou em Paciência, ambos também bairros muito distantes do antigo local de moradia.

Por vezes, além do reassentamento, outras opções são propostas como a indenização calculada com base nas benfeitorias, a aquisição assistida e o auxílio aluguel, este último sendo o mais comum nesta “onda de remoções”. Aos moradores da ocupação Machado de Assis que não aceitaram a mudança para o bairro de Senador Camará, restaram as opções de receber a indenização em dinheiro, com valores que variavam de cinco a vinte mil reais, ou o auxílio aluguel (comumente chamado de “aluguel social”), no valor mensal de 400 reais.

O caso dos moradores da Ocupação Machado de Assis ilustra bem a perversidade desta “onda de remoções”. Ao receberem as ofertas de “alternativas habitacionais” defrontaram-se com a impossibilidade de aquisição de nova moradia adequada na zona portuária. Mesmo considerando as indenizações mais altas, seus moradores não conseguem acessar o mercado imobiliário formal de moradia, já bastante valorizado nesta região da cidade, na qual o valor recebido não seria suficiente para arcar com uma unidade habitacional. Igualmente inviável nessa área é a locação de um com o valor pago às famílias pelo “aluguel social”. Com

⁹ Ver nota 8.

isso temos que as ditas “alternativas habitacionais” não só inviabilizam a permanência dos moradores no entorno de sua antiga moradia, como também impõem a esta população condições ainda mais precárias de moradia e de vida.

Para as pesquisadoras Vaz, Galiza e Silva (2014), o deslocamento forçado desta parte da população pobre urbana por meio de expulsões, despejos judiciais e remoções, apesar de ganhar novas dimensões e visibilidades com o Rio de Janeiro como cidade sede de megaeventos, é parte de uma ação política historicamente permanente, que encontra nas conjunturas específicas de cada período as suas justificativas.

Nesta linha, as autoras propõem, de maneira ensaística, perceber tais ações como parte de uma “cultura de remoção”, destacando “a cotidianidade e a permanência da “solução remoção” no imaginário de autoridades públicas e classes altas e médias” desde o final do século XIX até os dias de hoje” (GALIZA, VAZ, SILVA, 2014, p. 2). A “cultura de remoção” é afirmada como uma permanência histórica, que se fortalece na estigmatização das classes populares e de suas soluções de moradia, assim como, nos interesses dos atores hegemônicos na produção do espaço urbano. Ela é ainda complementada por uma “cultura do sofrimento”, tendo como base a “memória de experiências compartilhadas de grupos com forte enraizamento em vários territórios” (GALIZA, VAZ, SILVA, 2014, p. 17).

As remoções das ocupações da zona portuária e o modo como seus moradores foram expulsos inscrevem-se no horizonte da “cultura de remoção”, devido ao sofrimento vivenciado pela população atingida, forçada a deixar sua moradia em razão de uma política pública que menospreza a organização coletiva dos moradores e as suas profundas relações com o território que habitam.

A ideia de cotidianidade da solução remoção favorece o entendimento do processo e sua contraposição, por meio de resistência e sofrimento. Ela exige resistência das classes populares, que em suas lutas se posicionam politicamente para defender suas soluções de moradia. Assim como imprime no cotidiano desta população o sofrimento da remoção. “Esta permanência no imaginário social vem, portanto, carregada de símbolos, de formas de procedimento que foram internalizadas ao longo da história como um verdadeiro processo cultural, parte de um “cotidiano” marcado por uma violência intrínseca não questionada (intencionalmente ou não)” (GALIZA, VAZ, SILVA, 2014, p. 17).

Note-se que raras foram as ocupações mobilizadas por movimentos sociais que sobreviveram à “onda de remoções” na área portuária, com ações de resistência e de luta social e política que se expressam em diferentes estratégias de luta. Têm em comum ideário da autogestão. A opção de ocupar e permanecer em terrenos públicos e realizar seu projeto de moradia popular por autogestão¹⁰. A forte participação dos moradores na elaboração do projeto arquitetônico e a previsão de atuação direta na obra, com perspectiva de formação profissional e organização coletiva em torno de cooperativas profissionais, demonstram para além do envolvimento nas decisões, a força da pauta da economia popular. É assim que o projeto de autogestão da moradia se configura como um contraponto à prática de remoções. Entende-se que a manutenção dessas ocupações caracteriza uma situação de permanência com forte marca de determinação e perseverança, e que a continuidade desta presença acena para a possibilidade da moradia popular bem localizada, fortalecendo o surgimento de novas ocupações nas suas vizinhanças. São lutas que confrontam a lógica da produção capitalista do espaço urbano.

Como essa permanência se viabilizou? Os antigos moradores das ocupações Mariana Crioula e Quilombo das Guerreiras hoje articulam-se em torno de dois projetos de produção habitacional por meio da autogestão na zona portuária. Estes dois projetos mobilizados pelos movimentos sociais de luta por moradia, assessorados tecnicamente por equipes interdisciplinares, estão inseridos no Programa Minha Casa Minha Vida em sua linha Entidades. Esta linha, diferentemente do restante do programa que visa atender à produção empresarial de moradia, abre a possibilidade de serem propostos projetos coletivos, com gestão de projeto e obra feita pelo grupo dos futuros moradores.

A Ocupação Mariana Crioula propõe seu projeto para o mesmo terreno que ocupa hoje. Sua proposta é a requalificação de dois antigos galpões ali existentes e a construção de uma nova edificação ao fundo do terreno, abrigando as 60 famílias da ocupação. Este terreno pertence à União e está

¹⁰ As informações nas quais a pesquisadora Luciana Ximenes aqui se baseia lhe foram apresentadas por diversos caminhos, dentre eles as pesquisas realizadas pela Fundação de Direitos Humanos Bento Rubião; diálogos com assessores técnicos dos movimentos sociais de luta por moradia atuantes no Rio de Janeiro; sua participação em espaços de discussão sobre esta temática; e visitas a algumas ocupações.

concedido ao Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN) que articula a Ocupação.

O projeto Quilombo da Gamboa é integrado hoje pelos antigos moradores da Ocupação Quilombo das Guerreiras, despejada em 2014, juntos a outras famílias que vivem e trabalham na zona portuária. O projeto foi selecionado pela Ação de Apoio à Produção Social de Moradia do Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social (FNHIS) e teve acesso aos imóveis disponibilizados pela União para fins de moradia. Após um primeiro projeto arquitetônico discutido e realizado coletivamente, esta população foi novamente atingida por grandes obras urbanas da região portuária. Os terrenos então previstos para o projeto tiveram que ser alterados, pois seriam impactados pela abertura da nova Via Binário do Porto. Após a readequação à nova composição dos terrenos (alcançada por meio de negociações com gestores públicos), o projeto tem sido encaminhado em vias institucionais de aprovação e financiamento.

Estas duas experiências ainda em curso apontam para a força da autogestão da produção da moradia como contraposição ao formato hegemônico de produção habitacional para as classes populares, demonstrando ser possível uma melhor condição de moradia, em uma área central, sob a mesma conjuntura política e econômica em que vêm se dando as profundas violações do direito à moradia. Ao ocuparem terrenos públicos na zona portuária do Rio de Janeiro e proporem a realização de seus projetos habitacionais neste mesmo espaço, estes grupos reafirmam-se enquanto ações de resistência, especialmente contra a histórica expulsão das classes populares das áreas de interesse do capital. Além disso, fortalecem um quadro positivo de experiências de referência para outros grupos, na longa pauta de luta dos movimentos sociais urbanos pela oferta de prédios públicos e privados que não cumpram sua função social para ações de readequação e posterior oferta de habitação.

Considerações finais – As ocupações em contexto pós-olímpico

As cidades contemporâneas convivem hoje com múltiplas formas de lutas urbanas que nascem das necessidades materiais de sua população mais pobre. A moradia é uma delas. São lutas que confrontam a lógica da produção capitalista do espaço urbano. Neste embate, os projetos políticos de produção de moradia popular em áreas centrais reconfiguram o espaço urbano e estabelecem novos domínios no território; são ações contra-

hegemônicas, que disputam a cidade com seus grandes atores capitalistas.

Conforme se viu, grande parte dos moradores das ocupações da zona portuária carioca foram expulsos de seus espaços, em face do contínuo processo de remoções forçadas das camadas populares das áreas de interesse do capital. Destacou-se o drama social trazido pelas remoções do Porto Maravilha, operação que desprezou a organização coletiva dos moradores na luta pelos seus direitos, e os conflitos sociais decorrentes do modelo urbanístico adotado (SANT'ANNA; GONÇALVES, 2015,394).

Passadas as remoções das ocupações e a recepção dos megaeventos esportivos, a zona portuária carioca vem exibindo um cenário pós-olímpico, marcado por crises de diversas ordens, algumas parcialmente derivadas do projeto Rio Olímpico. O que aconteceu com as ocupações e seus moradores? Seriam justificadas as remoções que ocorreram em nome de um novo projeto urbanístico para a área portuária da cidade, que foi apenas parcialmente implementado?

Um primeiro vislumbre permitiu identificar a situação de permanência na área portuária daquelas raras ocupações, cujas atuações, pautaram-se pela singularidade de suas lutas. Nesta linha é possível associá-las ao conceito político “Producción Social del Hábitat” (Rodríguez (2007), que tem sua origem nos movimentos sociais que lutam pela moradia como uma estratégia de confronto ao liberalismo econômico. Como prática distingue-se do processo mais geral de autoprodução por adicionar “al subuniverso de las prácticas dirigidas de manera consciente – es decirrecionalizadas y organizadas por algún tipo de actor social –, para potencializar las capacidades e potencialidades que se prefiguran em el fenómeno general de autoproducción” (RODRÍGUEZ, 2007, p.10). Trata-se, portanto, de um subsistema da economia popular, que também atua no campo de luta do direito ao trabalho, com fins de formação profissional e não visa o lucro com apropriação do trabalho alheio.

Buscou-se mostrar a presença de ocupações hoje na área portuária, que conseguiram se confrontar à “onda de remoções” forçadas, para vislumbrá-las aqui em seus processos de luta, com possíveis desdobramentos futuros para a viabilidade de moradia popular em área central. Permanecer, apesar das remoções, significou, conforme se viu, manter o processo cotidiano de luta, pelo direito à moradia em espaços centrais da cidade. A permanência continua na área, conseguida por algumas ocupações garantiu-lhes um lugar no cenário pós-olímpico, acenando para a continuidade de suas lutas.

Além da presença dessas ocupações em processo ativo, a conjuntura

pós-olímpica da zona portuária carioca convive com alguns imóveis abandonados, que antes abrigaram ocupações para fins de moradia, removidas no contexto da “onda de remoções”, sob a justificativa da construção de novas torres. Estes novos espaços que seriam produzidos no âmbito do Projeto Porto Maravilha mostram uma proposta estética própria desse tipo de intervenção urbanística, que em muito se distanciava daqueles espaços produzidos pelas classes populares como soluções de moradia diante da luta contra a periferização.

Apesar do afã em torno desta transformação da região portuária, somente uma pequena parte desses empreendimentos saíram do papel. Mesmo assim, vários prédios, que antes abrigavam ocupações, foram esvaziados e seus moradores expulsos. Permanecem vazios até hoje, abandonados, e sem qualquer tipo de uso, sem função social. Incluem-se nesse caso o edifício da Av. Venezuela nº 53, que abrigou ocupação Zumbi dos Palmares e o grande edifício próximo à Rodoviária, na Av. Francisco Bicalho, onde se localizou a ocupação Quilombo das Guerreiras. Esses edifícios vazios e abandonados testemunham tal realidade, dando-lhe maior visibilidade e expõem a pouca sustentação do argumento utilizado durante a remoção, de que ali aconteceria intervenções urbanas de interesse público. A questão que aqui deseja-se destacar pode ser ilustrada com o caso emblemático da Ocupação Quilombo das Guerreiras, removida do terreno para o qual se propunha a edificação das Trump Towers e que até hoje encontra-se desocupado, em extremo contraste com a condição de seus então moradores que, apesar de possuir projeto arquitetônico para a moradia, assessoria técnica capacitada, enquadramento da linha Entidades do Programa Minha Casa Minha Vida e posse do terreno, articulados em torno do projeto Quilombo da Gamboa, não conseguem fazer valer seu direito à moradia adequada com a conclusão deste processo junto ao poder público.

Na zona portuária pós-olímpica, diante da continuidade do problema da moradia das classes populares, a disponibilidade destes espaços vazios, derivados do reduzido avanço dos projetos anteriormente especulados, parece expressar novas possibilidades de ações de luta dos movimentos sociais por meio de ocupações. É neste contexto que surge em 2016 uma nova ocupação em um antigo prédio do INSS, vazio há mais de 10 anos. Nesta ocupação, diferentes movimentos sociais unem-se em prol da construção de um espaço para as diversas demandas populares, não se identificando restritamente à pauta da luta pela moradia. Esta nova ocupação articulada por movimentos populares na zona portuária aponta para a continuidade

desta arena de luta e agrega novos arranjos e estratégias para tratar dos desafios que estão colocados.

Desde a conjuntura política do país que se impôs com o impeachment da presidente Dilma Rousseff tornaram-se a ainda mais complexos os exercícios de projeções quanto ao destino da zona portuária, e mesmo quanto às novas estratégias a serem adotadas pelos movimentos sociais de luta por moradia. A saída de Dilma Rousseff marca o final de um longo período de governo petista, especialmente marcado pelo “lulismo”, no qual os diferentes setores sociais viam-se de alguma forma representados no governo federal ou tinham canais que permitiam viabilizar demandas (CARDOSO, 2017).

Dentre estas demandas que partiam da pressão popular e alcançavam o desenho de políticas públicas têm destaque a linha Entidades do MCMV. Apesar da pequena fatia dos recursos do MCMV que eram destinados a esta linha, ela era tida como viabilizadora do projeto de permanência das ocupações da zona portuária e, com a ruptura do governo federal, este caminho parece estar se desarticulando. Os abalos nesta política podem ser percebidos com o agravamento dos entraves enfrentados pela Ocupação Manoel Congo, que se encontra em fase final de obra de requalificação de um antigo prédio do INSS no centro do Rio de Janeiro, com dificuldades para acessar os recursos financeiros já destinados para sua conclusão.

O cenário político da gestão Temer traz consigo a ascensão dos princípios neoliberais, com enfraquecimento das políticas sociais voltadas para a garantia dos direitos humanos, afetando especialmente as classes populares que dependem do Estado para acessar serviços básicos. Todo esse ideário neoliberal vem se reforçando como proposta de governo e de gestão e produção do espaço das cidades.

É possível, portanto, supor o agravamento da já profunda desigualdade social no país, vez que no âmbito da luta por moradia pelas classes populares esse cenário aponta para o acirramento do enfrentamento político. Ganha espaço o discurso de criminalização dos movimentos de ocupação de vazios urbanos em detrimento do entendimento desta prática como solução de moradia legítima para aqueles que têm violado este seu direito constitucional, não assistidos pela produção pública de habitação e que não se encaixam nos perfis de consumidores do mercado imobiliário formal.

A criminalização das Ocupações, de seus moradores e dos movimentos sociais que atuam nesta luta ganhou amplo espaço na mídia nacional

diante da recente tragédia no centro de São Paulo. O incêndio e o posterior desabamento de um prédio público ocupado por dezenas de famílias, com algumas vítimas fatais, ocupou manchetes de jornais e tem sido recorrentemente utilizado para reforçar os históricos estigmas que recaem sobre as soluções de moradia das classes populares. Sob o argumento de evitar novas tragédias, gestores públicos têm encaminhado propostas, especialmente por meio de projetos de leis, que criminalizam os moradores de ocupações, seus “incentivadores” e servidores públicos coniventes com a permanência das famílias em prédios ocupados. Apesar do esforço de instituições como Defensoria Pública e Universidades, na repercussão desta tragédia houve pouco espaço para se discutir as origens desta questão habitacional.

Todo esse conjunto de situações fica ainda mais indefinido quando se tem no horizonte um cenário político imprevisível, embora se acene para o fortalecimento de novos rumos político de herança neoliberal.

Por sua vez, a zona portuária carioca parece ter pela frente um caminho bastante distinto daquele que vinha sendo festejado como resultado da Operação Urbana Consorciada que instituiu o Projeto Porto Maravilha. Ao invés de grandes edifícios e intensa fruição de pessoas pela zona portuária, temos um cenário de “obra inacabada”, com diversos serviços funcionando de forma precária. No sentido contrário das metas colocadas pelo Projeto, não se tem em vista novos empreendimentos habitacionais que atraíam novos moradores, ou que atendam aqueles que lá viviam. Esta área da cidade torna-se cada vez mais distante de suas possibilidades, com o aumento dos preços do mercado imobiliário formal, e mais ainda, diante da perspectiva de suspensão dos projetos de produção de moradia popular por meio do Programa Minha Casa Minha Vida Entidades e a criminalização das demais soluções habitacionais.

Inútil, em face deste quadro, buscar legados olímpicos¹¹ herdados desta Operação Urbana Consorciada pelas camadas mais pobres da população.

¹¹ Este termo foi empregado pela gestão pública como forma de apresentar a cartela de intervenções urbanas (especialmente obras de infraestrutura urbana e mobilidade) propostas no âmbito da realização dos grandes eventos esportivos internacionais, buscando validá-las através da indicação dos seus benefícios iriam para além do suporte à realização dos grandes eventos, tendo esta conjuntura como viabilizadora destes projetos necessários à população moradora das cidades.

Na verdade, conforme se viu, a compra dos CEPACs arrematado em um único lote pela Caixa Econômica Federal, por meio do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS) – ou seja, o dinheiro dos trabalhadores – viabilizou as intervenções urbanas da operação Porto Maravilha, ao adiantar os recursos necessários às obras, em especial, o pagamento da parceria público-privada, sobre a qual teoricamente o projeto está alicerçado. O dinheiro do trabalhador viabilizou o modelo financeiro desenhado para o Porto Maravilha. Entretanto, de forma perversa, o ônus deste tipo de intervenção urbanística recai sobre a população pobre ali antes residente, entre os quais, os sem-teto. Estes experienciaram em sua luta contra as remoções, somente o desamparo social. Ainda assim, como se viu, algumas possibilidades de novas lutas pela moradia ali se configuram.

O atual contexto pós-olímpico oferece aos sem-teto situações de vida e de moradia ainda mais vulneráveis e precarizadas, do que suas condições anteriores como moradores de ocupações, às quais tiveram acesso legítimo por meio de muita luta. Nesse quadro seria possível legitimar a ideia de legados olímpicos? Ou seria mais razoável falar em “anti-legados” olímpicos? O que exatamente coube aos sem-teto e, no geral, à população mais pobre da cidade? Coube-lhes efetivamente o ônus das intervenções urbanísticas voltadas para hospedagem dos megaeventos esportivos. Por sua vez, cabe também indagar, nesta conjuntura pós-olímpica, que grupos estariam vivenciando, incorporando e desfrutando os bônus da eleição da cidade do Rio de Janeiro, como sede dos megaeventos esportivos. A quem coube, de verdade, o legado olímpico e pós-olímpico?

Referências

- CARDOSO, Adauto Lucio; JAENISCH, Samuel Thomas
(2017). Mercado imobiliário e política habitacional nos governos de Lula e Dilma: entre o mercado financeiro e a produção habitacional subsidiada. In: *Anais do XVII Encontro Nacional da ANPUR – Desenvolvimento, Crise e Resistência: quais os caminhos do planejamento urbano e regional?*. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional (ANPUR). São Paulo.
- CLAVAL, Paul.
(2013). Marxismo e geografia econômica na obra de David Harvey. Espaço e Economia *Revista brasileira de geografia econômica*, v.3, n.3.
- COSTA, Francis da.
(2016). Episódio 1 – Remoções. In.: *Contagem Regressiva*. Direção: Luis Carlos de Alencar. Produção Executiva: Vladimir Seixas. Realização Justiça Global e Couro de Rato. Brasil.

- GALIZA, Helena; VAZ, Lilian Fessler; SILVA, Maria Laís Pereira da.
(2014). Grandes Eventos, Obras e Remoções na Cidade do Rio de Janeiro, do Século XIX ao XXI. In: *Anais do International Conference on Mega-Events and the City II*. Rio de Janeiro, IPPUR.
- GRANDI, Matheus da Silveira.
(2010). *Práticas espaciais insurgentes e processos de comunicação: espacialidade cotidiana, política de escalas e agir comunicativo no movimento dos sem-teto no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- HARVEY, David.
(2013). *Os Limites do Capital*. São Paulo, Boitempo,
- MARTINS, Ananda de Melo.
(2016). *Entre a utopia do direito à cidade e a resistência urbana: a luta pelo habitar em Brasília / DF*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade de Brasília.
- RAMOS, Tatiana Tramontani.
(2018). *Heterotopias urbanas: Espaços de poder e estratégias socioespaciais dos Sem-Teto no Rio de Janeiro*. Disponível em: <http://journals.openedition.org/polis/916>. Acesso em 10 de julho de 2018.
- RODRÍGUEZ, María C.
(2007). *Producción social del hábitat y políticas en el Área Metropolitana de Buenos Aires: historia con desencuentros*. Relatório de pesquisa apresentado ao Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- SÁNCHEZ, Fernanda; BIENENSTEIN, Glauco; CANTO, Bárbara; GUTERMAN, Bruna da Cunha; BENEDICTO, Danielle Barros; e PICINATTO, Leonardo.
(2004). Produção de Sentido e Produção de Espaço: convergência discursiva nos grandes projetos urbanos. *Revista Paranaense de Desenvolvimento*, n.107, p.39-56.
- SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel; PIO, Leopoldo Guilherme.
(2014). Megaeventos esportivos, dinâmica urbana e conflitos sociais: intervenções urbanas e novo desenho para a cidade do Rio de Janeiro. In: *Transformações territoriais no Rio de Janeiro do século XXI*. Rio de Janeiro, Gramma, p.103-121.
- SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel; GONÇALVES, Livia Maria Abdalla
(2015). Transformações e conflitos na área portuária da cidade do Rio de Janeiro: megaeventos esportivos, mídia e marketing urbano. *Interseções*, v. 17 n. 2, p. 378-396.
- SILVA, Maria Laís Pereira da; ANDRADE, Luciana da Silva; CANEDO, Juliana.
(2012). As múltiplas faces do Porto do Rio ou onde reside a maravilha: a riqueza socioespacial da moradia popular. In: *Centros urbanos: transformações e permanências*. Rio de Janeiro, Casa 8/ PROURB, v. 1, p. 135-160.
- VALLADARES, Licia do Prado.
(2005). *A invenção da favela - Do mito de origem a favela.com*. Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getúlio Vargas.
- VAZ, Lilian Fessler; SILVEIRA, Carmen Beatriz.
(1994). Habitação e área central. In: *Anais do III Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*. São Carlos, Universidade de São Paulo.
- ZANATTA, Ivan; XIMENES, Luciana.
(2016). A regularização urbanística e fundiária de favelas no Rio de Janeiro e suas consequências na segregação socioespacial. In: *Anais do 8º Congresso Brasileiro de Direito Urbanístico - direito urbanístico e conflitos urbanos: a efetividade da ordem jurídico-urbanística na promoção do direito à cidade*. São Paulo, IBDU.
- Recebido em**
fevereiro de 2018
- Aprovado em**
setembro de 2018