



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

PEDRO HENRIQUE ALEXANDRE DE ARAÚJO

JUVENTUDE E RELIGIÃO: DINÂMICAS RELIGIOSAS DOS ESTUDANTES DA
REGIÃO METROPOLITANA DE FORTALEZA

FORTALEZA

2024

PEDRO HENRIQUE ALEXANDRE DE ARAÚJO

JUVENTUDE E RELIGIÃO: DINÂMICAS RELIGIOSAS DOS ESTUDANTES DA
REGIÃO METROPOLITANA DE FORTALEZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia. Área de concentração: Pensamento Social, Imaginário e Religião.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Danyelle Nillin Gonçalves.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

-
- A69j Araújo, Pedro Henrique Alexandre.
 Juventude e religião: dinâmicas religiosas dos estudantes da região metropolitana de Fortaleza / Pedro Henrique Alexandre Araújo. – 2024.
 159 f. : il. color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2024.
 Orientação: Profa. Dra. Danyelle Nilin Gonçalves.
1. Religião. 2. Escola. 3. Juventude. 4. Trânsito religioso. 5. Intolerância religiosa. I. Título.

CDD 907.220711

PEDRO HENRIQUE ALEXANDRE DE ARAÚJO

JUVENTUDE E RELIGIÃO: DINÂMICAS RELIGIOSAS DOS ESTUDANTES DA
REGIÃO METROPOLITANA DE FORTALEZA

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Sociologia da
Universidade Federal do Ceará, como
requisito para obtenção do título de Mestre
em Sociologia. Área de concentração:
Pensamento Social, Imaginário e Religião.

Aprova em 29/05/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Danyelle Nilin Gonçalves (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Irapuan Peixoto Lima Filho
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Emanuel Freitas da Silva
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo compreender o modo como os jovens estudantes das escolas de Ensino Médio de Fortaleza e região metropolitana experimentam, nomeiam e consomem a religião. Religião é compreendida, neste trabalho, como um sistema de crenças e práticas relativas ao universo do sagrado na construção das identidades religiosas da juventude. Os principais achados desta pesquisa indicam que a juventude tem experienciado a religião de forma cada vez mais individualizada, seja pelo crescimento do grupo que se declara sem religião, seja pelo avanço do processo de desinstitucionalização religiosa. Destaca-se ainda a maneira como esses jovens expressam sua religiosidade no ambiente escolar, revelando novas formas de vivência e negociação do sagrado nesse espaço. Com isso, foi discutido neste trabalho, ainda, o pluralismo religioso brasileiro, o fenômeno da intolerância religiosa no bojo das transformações da modernidade e o lugar da escola nas dinâmicas religiosas contemporâneas. A metodologia utilizada foi a investigação qualitativa na construção de dados estatísticos a partir da aplicação de questionários online e interpretados à luz da sociologia compreensiva weberiana. A partir das categorias de religião, juventude e educação, mostrou-se possível compreender as dinâmicas das religiosidades juvenis de modo relacional. Ao final da pesquisa, pode-se construir um quadro diversificado das religiosidades juvenis e como estas identidades interagem com o mundo social.

Palavras-chave: religião; escola; juventude; trânsito religioso; intolerância religiosa.

ABSTRACT

This study aims to understand how young students from high schools in Fortaleza and its metropolitan region experience, label, and consume religion. In this research, religion is understood as a system of beliefs and practices related to the sacred, which contributes to the construction of religious identities among youth. The main findings indicate that young people have been experiencing religion in an increasingly individualized manner—either through the growth of those who identify as having no religion, or through the ongoing process of religious deinstitutionalization. Furthermore, the study highlights how these students express their religiosity within the school environment, revealing new forms of engagement and negotiation with the sacred in this space. The research also discusses Brazilian religious pluralism, the phenomenon of religious intolerance amidst modern transformations, and the role of the school within contemporary religious dynamics. The methodology employed was qualitative research, involving the production of statistical data through online questionnaires, interpreted in light of Weberian interpretive sociology. Based on the categories of religion, youth, and education, it was possible to understand youth religiosities in a relational manner. By the end of the study, a diverse picture of youth religious identities and their interactions with the social world was constructed.

Keywords: religion; school; youth; religious mobility; religious intolerance.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Ilustração 1 – Imagem referente à pergunta 34 do questionário de pesquisa.....	125
Ilustração 2 – Imagem referente à pergunta 34 do questionário de pesquisa....	126

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Religião da população cearense.....	60
Gráfico 2 – Religião dos entrevistados por cidade.....	61
Gráfico 3 – Percentual de alunos que afirmam não presenciar ou saber de situações de intolerância na escola.....	81
Gráfico 4 – Índice de denúncia de intolerância religiosa no Disque 100.....	82
Gráfico 5 – Idade dos respondentes do questionário.....	91
Gráfico 6 – Renda Familiar <i>Per Capita</i>	93
Gráfico 7 – Identificação étnico-racial.....	93
Gráfico 8 – Identificação étnico-racial por crença religiosa.....	95
Gráfico 9 – Pertencimento religioso juvenil.....	97
Gráfico 10 – Vínculo institucional por religião.....	102
Gráfico 11 – Credo religioso do grupo familiar.....	105
Gráfico 12 –Trânsito religioso.....	108
Gráfico 13 – Maneira como expressam a religiosidade na escola.....	123
Gráfico 14 – Percepção sobre intolerância religiosa pergunta 39.....	133
Gráfico 15 – Percepção sobre intolerância religiosa pergunta 40.....	134

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Perfil religioso brasileiro de 1940 a 2010.....	103
Tabela 2 – Frequência em atividades religiosas por credo.....	107
Tabela 3 – Expressão da religiosidade.....	122
Tabela 4 – Percentual dos respondentes quanto às questões 34 e 35 do Questionário.....	126
Tabela 5 – Percentual de respondentes que consideram as questões 34 e 35 do como absurdo ou inacreditável por credo religioso.....	127
Tabela 6 – Percentual dos respondentes que considera as questões 34 e 35 do questionário como engraçadas por credo religioso.....	129

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Ceará (UFC), pelo acolhimento institucional, tratando-me, mesmo na condição de estrangeiro, como parte integrante e nativa desta comunidade acadêmica.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro e pela viabilização desta pesquisa.

À Professora Dra. Danyelle Nilin Gonçalves, minha orientadora, pela confiança, pelo acompanhamento dedicado e pela permanência ao meu lado mesmo nos momentos de maiores adversidades.

Aos Professores Dr. Irapuan Peixoto Lima Filho e Dr. Emanuel Freitas da Silva, pela disponibilidade em integrar a banca de qualificação e, posteriormente, a de defesa, contribuindo com reflexões e sugestões essenciais para o aprimoramento deste trabalho.

À minha mãe, Antônia, pelo ensinamento, desde a infância, de que “a educação é o único bem que eu poderia herdar”, transmitindo-me, assim, o valor maior do conhecimento.

Ao meu pai, Antônio, pelo esforço incansável em garantir a mim e a meus irmãos oportunidades que ele próprio não pôde vivenciar.

À minha irmã, Débora, pela companhia constante e pelo afeto cultivado ao longo destes 21 anos.

Ao meu irmão, Matheus, pela amizade e parceria, especialmente por me acolher em um ano marcado por mudanças significativas e recomeços.

Ao meu cunhado, Carlos, pela atenção, afeto e apoio, sempre presentes quando necessários.

À Jaci, pelo incentivo e pela presença nos momentos decisivos da minha trajetória acadêmica e pessoal.

Ao Henrique, pela amizade e pela colaboração na tabulação dos dados.

À Lídia, pelas correções atentas e generosas, pelos apontamentos decisivos e pelo incentivo constante na etapa final da dissertação

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
1.1	Traçado Metodológico.....	13
1.2	“Caminho se conhece andando”.....	28
1.3	Da pergunta de partida e objetivos da pesquisa.....	32
1.4	Estrutura da dissertação.....	33
2	RELIGIÃO COMO PROBLEMÁTICA SOCIOLÓGICA.....	35
2.1	Desfiliação e diversificação religiosas.....	45
2.2	Expansão dos segmentos evangélicos no contexto do Pluralismo.....	55
3	JUVENTUDE, RELIGIÃO OU RELIGIOSIDADE (?).....	62
3.1	Afinal, o que é juventude?.....	64
3.2	A escola como <i>lócus</i> de socialização.....	74
4	RELIGIOSIDADES JUVENIS.....	85
4.1	Perfil religioso da juventude.....	90
5	INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E MODERNIDADE.....	110
5.1	Escolas e (in)tolerância.....	119
5.2	Dos tipos de intolerância.....	123
6	CONCLUSÃO.....	136
	REFERÊNCIAS.....	140
	APÊNDICE – ROTEIRO DE ENTREVISTAS APLICADAS AOS	
	ESTUDANTES DO ENSINO MÉDIO DA REGIÃO METROPOLITANA	
	DE FORTALEZA.....	147

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho, intitulado “Juventude e Religião: dinâmicas religiosas dos estudantes da Região Metropolitana de Fortaleza”, intenta compreender a maneira como os estudantes de Ensino Médio de Fortaleza e região metropolitana empreendem as dinâmicas da religião/religiosidade que permeiam o cotidiano e, também, o espaço escolar. A articulação dos campos religião, política e educação tem como ponto de convergência as religiosidades estudantis ou, como definiu Max Weber, a convergência entre tais campos ocorre mediante as “afinidades eletivas”, neste caso, “um processo de escolha e adequação entre alternativas possíveis, sem indicar uma relação de causalidade analítica em relação aos eventos dos quais parece ser condicionante” (RISCAL, 2021, p. 407).

Portanto, o texto dissertativo buscou desvendar como a juventude experiencia a religião na modernidade pluralista, os possíveis conflitos das religiosidades juvenis; as percepções dos estudantes acerca do que se considera intolerância religiosa ou, como nomearemos ao longo do texto, tipologias da intolerância religiosa; o trânsito religioso entre jovens de 14 a 19 anos de idade; o crescimento dos segmentos evangélicos e *sem religião*; a filiação religiosa como herança familiar ou escolha individual; a relação entre religiosidade e mercado de consumo.

Tais parâmetros serão abordados ao longo do texto com intenção de esquadrihar os aspectos das religiosidades de jovens entre 14 a 19 anos de idade e que integram a rede básica de ensino do Estado. A fim de lograr êxito nos objetivos estipulados, foram aplicados 394 questionários (via *Google Forms*) com estudantes da cidade de Fortaleza e região metropolitana, da rede pública do estado do Ceará. Destes, participaram, em média, estudantes de dez escolas distintas. Cada formulário é constituído por 47 perguntas, dentre elas múltipla escolha, caixas de seleção e lista suspensa.

A escolha inicial por aplicar questionários *online* via Google Forms decorre do cenário da pandemia da Covid-19 que irrompe em 2020 no Brasil e das medidas de restrição e de isolamento social recomendadas pelos órgãos oficiais, autoridades de saúde e Estado. No segundo semestre de 2022 (período em que foram aplicados os questionários), embora as medidas de isolamento social ainda orientassem o cotidiano escolar, com o afrouxamento dos protocolos de saúde após

efetiva cobertura vacinal, nas escolas, de modo geral, pude me inserir no cotidiano de algumas escolas e aplicar os questionários de modo presencial¹.

Os dados obtidos corroboram com a tese legitimada por autores como Flávio Pierucci (2006), Regina Novaes (2006), Ricardo Mariano (2013) e etc. de que há um trânsito religioso no Brasil que tem se intensificado ao longo das últimas quatro décadas. De acordo com a tese do trânsito religioso, desde a década de 1980, o Brasil tem experimentado uma espécie de pluralidade religiosa que culmina na expansão de grupos religiosos minoritários, tais como os segmentos evangélicos, especificamente, os pentecostais e grupos heterogêneos de indivíduos que se consideram *sem religião*.

Em sentido contrário, a hegemonia católica em solo nacional é minada consideravelmente. Se, até a década de 1980, o Brasil parecia reduto do catolicismo, a partir de então, observa-se a diminuição de sua influência no seio da sociedade brasileira, questão que repercute da redução em termos percentuais e, até mesmo, brutos na afiliação e preferência religiosa. Como serão demonstrados e analisados no decurso desta pesquisa, os dados caminham em fluxo equivalente.

Ademais, como aponta o sociólogo Ricardo Mariano (2013), os jovens tendem a ser os menos filiados a grupos religiosos. A asserção feita por Mariano tem por base o Censo de 2010. Com o adiamento do Censo populacional de 2020 e ainda em andamento, devido à pandemia, ainda não é possível saber de forma definitiva o que aconteceu com a religiosidade brasileira na última década. Mas as pesquisas eleitorais, cujas amostras são construídas com objetivo de refletir a realidade da população brasileira, dão pistas importantes neste sentido.

Os dados sobre filiações religiosas coletadas na pesquisa são significativos quando confrontados com dados secundários, como percepções sobre a intolerância, consumo de bens culturais religiosos e não religiosos, pluralismo religioso, enfraquecimento dos vínculos institucionais e, também, a possibilidade de afiliação religiosa como tradição familiar ou escolha individual.

Mediante os dados obtidos, pode-se apontar novas configurações no que concerne à relação estabelecida entre juventude e religião. Como identificado na

1 Como mencionarei adiante, mesmo que no ano de 2022 houvesse restrições quanto ao trânsito e acesso no ambiente escolar, pude me embrenhar no cotidiano de três escolas localizadas na cidade de Cascavel, aplicar os questionários e observar o cotidiano escolar. Por residir na cidade e, inclusive, trabalhar em uma das escolas, obtive acesso facilitado com a colaboração da gestão e do corpo docente.

pesquisa e apresentado ao longo deste trabalho dissertativo, a juventude acompanha uma tendência de desfiliação e refiliação religiosa, algo que se expressa pelo crescimento do número de grupos sem religião, ausência de vínculo institucional e rompimento com a tradição familiar religiosa.

A escolha da escola como *lócus* de análise das relações juvenis, neste texto dissertativo, decorre da compreensão desse espaço como um território privilegiado na formação dos sujeitos, bem como na forma como eles se expressam e se posicionam durante sua permanência nessa instituição. Partindo dessa perspectiva, a pesquisa propõe-se a analisar as relações construídas no contexto escolar e suas articulações com o mundo social, isto é, as interações sociais e as formas de sociabilidade estabelecidas entre escola e sociedade (GADEA, 2013).

A inquietação em discutir religiosidade a partir do espaço escolar emerge da compreensão de que a vida escolar não está dissociada das dinâmicas sociais e das decisões políticas que regem o tecido macrossocial. Como aponta Carneiro (2017, p. 45) “as populações que frequentam as escolas são as mesmas que interagem religiosa, cultural e socialmente fora dela”. Dessa Maneira, Pierre Bourdieu (2003) interpreta a escola como lugar *par excellence* de manutenção de configurações sociais específicas, a partir da naturalização de um sistema de valores que se expressam nos conhecimentos, códigos linguísticos e posturas que se pretendem universais, mas representam valores de um grupo em particular.

Portanto, busca-se compreender de que modo as religiosidades manifestam-se e relacionam-se no ambiente escolar, bem como tal encadeamento pode refletir sobre as experiências estudantis, visto que valores e crenças se imiscuem neste campo de relações. A escola, compreendida como campo de relações sociais em que as disputas e os capitais negociados sucedem consoante a regulação dos agentes dominantes (BOURDIEU, 2003), nos permite reconhecer os diferentes atores, interesses e ações existentes neste espaço social.

1.1 Traçado metodológico

A construção do objeto de pesquisa requer, de antemão, a habilidade do pesquisador em empreender a *imaginação sociológica* (MILLS, 1972), em outros termos, em interpretar cientificamente as dinâmicas da vida social. O exercício da *imaginação sociológica* possibilita ao pesquisador o olhar crítico e “desnaturalizador”

frente aos fatos sociais, permite ao pesquisador social “traduzir” o objeto analisado em fenômeno identificável por seus pares (ECO, 1977, p. 28). Desse modo, os elementos que atravessam a vida cotidiana são reputados não mais como aleatórios ou eventuais, mas dotados de sentido. Ao pesquisador lhe é conferido a mestria em perceber a dimensão coletiva e histórica em situações aparentemente individuais. Essa é a tarefa e a promessa atribuída ao analista social, dirá Wright Mills (1969, p. 12), “compreender a história e a biografia e as relações entre ambas, dentro da sociedade”.

A premissa para lograr esse intento perpassa por desfazer-se da ilusão do saber imediato ou real aparente (BOURDIEU, 2010). A preocupação esboçada por Bourdieu surge das expectativas da Sociologia como disciplina e do ofício exercido pelo sociólogo em um campo que se mostrava fecundo a sua constituição. Então, enuncia-se a postura que o sociólogo deve manter para seguir os parâmetros da pesquisa científica. Retomando um dos principais elementos da sociologia durkheimiana, Bourdieu indica que os sociólogos devem “afastar sistematicamente as prenoções” e romper com a “ilusão do saber imediato” através de uma “ruptura epistemológica”.

A ruptura epistemológica na sociologia é fundamental, considerando a proximidade dessa ciência com a noção comum e a ingerência que essas noções podem exercer na prática sociológica. Para o pensador, a ruptura infere um distanciamento do imediatismo, fundamento da sociologia espontânea. É preciso refutá-la empregando um regime de cientificidade. Ao pesquisador, é preciso

prestar atenção ao inesperado, ao insólito. Deve quebrar as relações aparentes, familiares e fazer surgir um novo sistema de relações entre os elementos, um sistema de relações objetivas, construído independentemente das opiniões e intenções do sujeito investigado (BOURDIEU, 2013 p. 23-32, 1990).

Fundamentado nesta óptica, o problema de pesquisa se delineia a partir da relação existente entre indivíduo e estrutura social. Neste caso, compreende-se que as religiosidades, embora experimentadas e significadas por sujeitos com trajetórias e posições sociais distintas, estão relacionadas ou, até mesmo, condicionadas pelas dinâmicas da vida social.

A pesquisa apreende as religiosidades como dimensão da vida cultural, social e elemento de expressão das identidades individuais. Destarte, busca-se

interpretar o modo como as religiosidades, aspecto das individualidades, são experimentadas nos espaços de socialização, tendo a escola como espaço privilegiado de investigação dessas relações. Por meio dessa dinâmica é possível pensar a relação entre os condicionamentos sociais exteriores e as subjetividades dos sujeitos da pesquisa.

O interesse inicial da pesquisa estava em interpretar os sentidos e as experiências dos estudantes do Ensino Médio de Fortaleza e região metropolitana, pertencentes às religiões afro-brasileiras, com o fenômeno da intolerância religiosa no espaço escolar. A partir da sociologia compreensiva, pretendia-se apreender os sentidos atribuídos pelos atores às ações e relações sociais (WEBER, 2004). A construção da categoria intolerância religiosa na pesquisa, portanto, incluiria, como ponto de partida, a percepção e as vivências desses atores quanto ao fenômeno no espaço escolar. A construção dessa tipologia auxiliaria a interpretar a intolerância religiosa a partir da dinâmica escolar.

O campo é como uma trama de fios passando pela urdidura² de um tear. Cada fio está fundamentalmente ligado ao outro, de uma ponta a outra, e, um a um, formam o tecido. O artesão passa as pontas do fio pela estrutura que dá base ao tear com rigorosa diligência. Sabe ele que a avidez nesse ínterim criativo pode comprometer todo seu trabalho. Por esse motivo, ele deve observar a trama de fios cuidadosamente e afastar-se do tear para que consiga observá-lo por inteiro. Assim, ele identifica os fios que necessitam de ajustes e os fios que necessitam ser desenleados.

A decisão de reorientar o percurso da pesquisa resultou de um movimento simultâneo de imersão e distanciamento em relação ao objeto, com o intuito de observar mais atentamente a própria trama metodológica. Com o apoio da professora-orientadora e a mediação da análise bibliográfica, foi possível ponderar e amadurecer essa mudança de direção. Nas primeiras reuniões de orientação, a professora Danyelle Nilin sugeriu uma ampliação do objeto de estudo, indicando também a construção de um instrumental que fundamentasse essa decisão.

Com o objetivo de alargar os limites do objeto e produzir dados com maior potencial de generalização, optou-se por investigar as múltiplas religiosidades presentes entre os estudantes e as relações que se estabelecem nos espaços de

2 A urdidura é formada por um conjunto de fios tensos, paralelos e colocados no sentido do comprimento do tear.

socialização, como é o caso da escola. A revisão da bibliografia permitiu identificar novos elementos constitutivos do percurso religioso brasileiro, o que viabilizou a redefinição do caminho da pesquisa e possibilitou a análise de aspectos que, até então, permaneciam fora do horizonte do pesquisador.

Foi através das publicações dos estudiosos como Alexandre da Fonseca (2000), Antônio Flávio Pierucci (2004, 2006, 2013), Regina Novaes (2004, 2006, 2012), Ricardo Mariano (2003, 2008, 2013), Paula Montero (2014) etc. que o novo itinerário da pesquisa foi embasado. O consenso no que se refere ao trânsito religioso experimentado pela sociedade brasileira desde a redemocratização na década de 1980, as mudanças na relação religião e raça/etnicidade, a evolução do grupo autoidentificado *sem religião* e o duplo pertencimento religioso produziram lacunas que o objeto de análise original não seria capaz de responder.

O esboço dado à pesquisa emerge desses novos apontamentos. Na busca por incorporar as interrogações postas ao pesquisador e ao objeto, decidiu-se pelo uso de questionário para obter resultados generalizáveis. O questionário, enquanto técnica de coleta de dados, figura como um método factível a ser utilizado no que se refere aos problemas cujos objetos correspondem problemas de ordem empírica, envolvendo opinião, percepção, posicionamento e preferências dos sujeitos implicados a pesquisa (CHAER, DINIZ, RIBEIRO, 2011).

Desse modo, iniciei a elaboração do questionário para ser aplicado de modo *online*. Em virtude da pandemia de Covid-19, irrompida em 2020 no Brasil, qualquer atividade de cunho presencial estaria impossibilitada, posto que poderia incorrer no descumprimento das normas sanitárias. Embora vivêssemos um processo de afrouxamento de algumas medidas sanitárias, como o tráfego de indivíduos pelas vias etc., as instituições públicas permaneciam com regras menos flexíveis para evitar a epidemia de novos casos. No que diz respeito à escola, as circunstâncias demonstravam-se ainda mais dramáticas.

As escolas de nível médio no Ceará integram, aproximadamente, entre 500 a 100 estudantes, dependendo da modalidade de ensino ofertado. Embora as escolas do Estado estivessem em regime de rotatividade³, aos poucos se buscou

3 Seguindo as recomendações da Secretaria de Saúde do Ceará, a Secretaria de Educação impôs às escolas um regime de rodízios de estudantes para o retorno gradual das aulas. Dessa maneira, os estudantes seriam divididos em dois ou três grupos que frequentariam a escola para aulas presencias em dias alternados. A medida objetivava assegurar o distanciamento social em sala.

incorporar todos os estudantes às atividades regulares. Esse fluxo contínuo já exigia de estudantes e demais funcionários escolares precauções redobradas, para que fossem evitadas quaisquer possibilidades de uma epidemia de Covid-19 na escola.

Enquanto diversos países ampliaram sua cobertura vacinal, somente em janeiro de 2021 foi iniciada a aplicação das vacinas no Brasil. Além de retardatário na cobertura vacinal, o Brasil figurou como um dos países com maior taxa de contaminação e morte por Covid-19. Portanto, seria incerta a viabilidade de realizar pesquisa de forma presencial.

Pensando em uma maneira de tornar a pesquisa factível à aplicação dos questionários à época, a ferramenta do *Google Forms* adequou-se aos objetivos traçados. No total, foram 394 questionários aplicados com estudantes da cidade de Fortaleza e região metropolitana, da rede pública de nível médio do estado do Ceará. Em média, participaram dez escolas de três cidades localizadas entre Fortaleza e região metropolitana. São elas: Fortaleza, Cascavel, Maracanaú. Cada formulário é constituído por 47 perguntas, sendo elas múltipla escolha, caixas de seleção e/ou lista suspensa.

As perguntas contidas no questionário foram elaboradas com linguagem acessível e acompanhadas de breves textos explicativos, com o objetivo de evitar dúvidas ou ambiguidade nas respostas. Para garantir a clareza do instrumento, foi realizada uma aplicação preliminar com um grupo de dez respondentes, a fim de identificar possíveis falhas, tais como problemas de execução, formulações que pudessem ser aprimoradas ou, eventualmente, excluídas antes da versão final. Essa aplicação-piloto foi acompanhada caso a caso, permitindo o esclarecimento imediato de dúvidas e o registro de observações que subsidiaram os ajustes necessários no questionário.

Ambicionando obter certa pluralidade entre os interlocutores para que fosse exequível maior variabilidade entre os dados, alcançou-se estudantes de três modalidades de ensino: escolar regular de Ensino Fundamental e Médio; escola de tempo integral e escola profissionalizante de tempo integral. É relevante apontar que na escola de nível Fundamental e Médio, somente os estudantes que compõem o segundo grupo participaram, uma vez que o objeto da pesquisa é exclusivamente com alunos deste grau de ensino. Ademais, nem todas as escolas regulares ofereciam os dois níveis de ensino.

Também, a escolha por realizar a pesquisa com estudantes do Ensino

Médio se dá em razão de ser um período decisivo na vida dos jovens. O Ensino Médio representa a transição do jovem ao adulto. Nos seus últimos anos na rede básica, lhe serão cobrados um plano de vida, uma estratégia para que se torne um adulto engajado na sociedade.

O questionário foi divulgado e aplicado entre junho e dezembro de 2022. Embora pretendesse obter mais respostas, observou-se que o número de respostas não prosseguia, corroborando com a decisão em fechar o questionário e tabular os dados até a qualificação e a defesa da dissertação. Os dados obtidos demonstram-se satisfatórios para a análise do problema de pesquisa.

As perguntas do questionário foram divididas por temas e/ou temáticas: termo de consentimento e livre esclarecimento, dados sociodemográficos e econômicos, filiação religiosa do respondente e da família, consumo religioso, vivências religiosas no ambiente escolar, situação de discriminação ou preconceito religioso na escola e a percepção dos estudantes sobre o que consideram ser intolerância religiosa de modo geral (vide Apêndice).

As perguntas propostas no formulário da pesquisa, divididas a partir dos eixos supracitados, buscaram conhecer os aspectos sociodemográficos e religiosos dos estudantes de Ensino Médio de Fortaleza e região metropolitana e, então, delinear em termos gerais quem são os estudantes e suas respectivas relações com a religião ou religiosidade.

Antes de compartilhar o formulário nas redes sociais e demais grupos para divulgação, foi realizada uma verificação com dez estudantes pretendendo identificar possíveis problemas e corrigi-los. Durante os testes com o reduto de estudantes, foram apontados alguns reveses no formulário. Entretanto, rapidamente busquei fazer os ajustes apontados de modo a tornar o formulário adequado à divulgação.

Considerando esses percalços e provocações do campo à consecução da pesquisa, busquei tecer diálogos com professores da rede básica do estado através de grupos de Facebook e WhatsApp. Logo, notou-se que essa estratégia era pouco profícua. Os professores revelam-se mais responsivos ao contribuir com a aplicação dos questionários quando colegas de profissão mediavam a interação. A aplicação dos questionários tornava-se tangível quando professores colaboradores indicavam outros colaboradores, possibilitando uma rede de contatos.

Embora com uma estimativa traçada ao alcance dos questionários, sua

aplicação sofreu alguns reveses e a estratégia de divulgação e aplicação foi sendo repensada. Inicialmente, recorri aos professores da rede básica de ensino solicitando colaboração com a pesquisa. Alguns aceitaram colaborar com certa diligência, outros se demonstraram resistentes, em vista das dificuldades que teriam, seja com a gestão ou mesmo com o cronograma escolar. Mesmo nas escolas em que os professores assumiram a incumbência em cooperar, a média de respondentes permaneceu baixíssima. Isso porque os formulários eram compartilhados entre os grupos das turmas pelo WhatsApp, no qual os professores explicavam a proposta e a importância em participar da pesquisa. Esperava-se que os estudantes se entusiassem em cooperar. Evidentemente, o corolário dessa estratégia demonstrou-se deficitário.

Tal fato fez com que as táticas de aplicação fossem reconsideradas. Assim, sugeri aos professores que, caso fosse razoável, vinculassem o formulário a alguma atividade ou disponibilizassem tempo da aula para que os alunos respondessem. A observação feita aos professores se mostrou eficaz à medida que os estudantes participavam. Contudo, cada escola teve que adaptar a sugestão ao contexto escolar.

Nas escolas de tempo integral da cidade de Cascavel, Ceará, onde foram aplicados os formulários, pude fazê-los presencialmente. Já que residia no município cascavelense no período de aplicação dos questionários, o diálogo com as escolas mostrou-se exitoso. Além disso, atuei como professor voluntário no segundo semestre de 2022 em uma das escolas integrais da cidade, o que me garantiu maior engajamento entre o corpo docente⁴. Na escola onde atuei, por exemplo, pude apresentar a pesquisa aos estudantes e instigá-los a participar de forma voluntária.

Na escola profissionalizante da região, a direção escolar disponibilizou uma hora-aula e encaminhou em média quatro alunos por turma. Na ocasião, pude me apresentar enquanto pesquisador e os objetivos da pesquisa, além de falar um pouco da ética do trabalho e do sigilo dos dados disponibilizados. A oportunidade foi resolutiva, visto que foi possível observar as possíveis dúvidas e assertividades do formulário com um grupo mais amplo.

4 No período em que estive inserido nas escolas de Cascavel, em especial na escola onde trabalhei, não foram identificados elementos de natureza etnográfica relevante à pesquisa e que pudessem ratificar ou até mesmo refutar os dados colhidos pelos questionários. Como disserto no texto, algumas dinâmicas e identidades religiosas passam despercebidas no cotidiano escolar, algumas delas são reveladas somente quando o sujeito implicado não precisa se identificar.

Nas escolas de Fortaleza, a dinâmica empregada deu-se de formas distintas. Das sete escolas em que foram aplicados os formulários, somente em uma foi possível obter contato direto com os estudantes. No caso, a escola profissionalizante do bairro Monte Castelo, através da professora de Sociologia, convidou para que a pesquisa fosse apresentada e o formulário aplicado com os estudantes. Na ocasião, foi possível explicar acerca dos objetivos da pesquisa para três turmas de aproximadamente quinze estudantes.

O número reduzido de estudantes por turmas sucedeu-se por consequência de uma reforma do prédio escolar e a preferência pela modalidade de ensino remoto para dar seguimento ao calendário escolar em 2022.

Em uma escola de tempo regular do bairro Pirambu, pude contactar diretamente a gestão escolar e conversar presencialmente. A princípio, a gestão e a professora de Sociologia demonstraram-se dispostas a colaborar, mas a divulgação da pesquisa juntamente aos alunos seria centrada na figura do professor da instituição, esclarecendo que a minha participação no cotidiano escolar era improvável. Nas demais escolas, o diálogo ocorreu diretamente com os professores e tão somente. O contato com os professores ocorreu habitualmente via *WhatsApp*, em alguns casos o número de telefone pessoal ou de trabalho fora disponibilizado pelo próprio nos grupos de professores das redes sociais ou por terceiros sob autorização.

Infelizmente, a mediação com as escolas do setor privado estancou em algumas dificuldades. Além de haver uma média definitivamente menor de professores da rede privada, mesmo aqueles em que o diálogo foi auferido, demonstraram-se céticos quanto à viabilidade em divulgar e dispor de qualquer brecha no quadro de atividades da escola. Outros expressaram sua preocupação acerca do posicionamento da gestão escolar e o iminente mal-estar que poderia ser provocado entre o professor e a instituição, posto que o questionário poderia ser compreendido como um mecanismo de exposição das fragilidades da instituição.

Como mencionado, o formulário relacionado à pesquisa garante maior consistência aos dados obtidos, em razão da base de dados que pode levantar. Além disso, confere à pesquisa uma abordagem pluralista à construção e validação do objeto. O uso de *survey* na pesquisa em ciências humanas corrobora de forma significativa na coleta dos dados, ao passo que favorece o desenvolvimento de um quadro estatístico e comparativo (OLIVEIRA, 2015).

A integração de tais técnicas possibilita que a pesquisa disponha de uma abordagem pluralista. Segundo Oliveira (2015, p. 136),

“na abordagem multimétodo, os métodos quantitativos e qualitativos não devem ser vistos em oposição, ou pensados como uma questão de números versus palavras, ou, ainda, um debate sobre o que pode ou não ser quantificado, mas sim a partir de produção de diferentes níveis e tipos de explicação.”

Na pesquisa *survey*, o questionário desempenha papel significativo na coleta de dados na medida em que viabiliza a construção de um quadro estatístico e comparativo das vivências religiosas na escola. Além disso, será possível comparar o comportamento dos estudantes diante de situações de intolerância religiosa de acordo com a identidade religiosa que assumem na aplicação do questionário. Para evitar uma reação ou que se crie uma margem ainda maior entre comportamento real e comportamento declarado na aplicação do questionário, evitou-se, por exemplo, o uso direto do termo “intolerância religiosa” em questões que interpelam o estudante sobre o modo como se comportam diante do fenômeno. Destarte, foram produzidas situações em que este fenômeno se expressa de maneira direta ou não, utilizando imagens que evidenciem símbolos, roupas associadas a um segmento religioso etc., com o objetivo de apreender suas percepções.

Neste trabalho, o *websurvey* foi ferramenta crucial para construção de categorias sobre religiosidade e comparação desses dados entre si, por exemplo, a relação entre religiosidade e dados socioeconômicos e sociodemográficos; religiosidade e intolerância etc. Embora o uso de *websurvey* demonstre ser relativamente recente, a prática vem sendo realizada desde os anos 1990 por diferentes áreas do conhecimento, incluindo as Ciências Sociais. Como afirma Boni (2020, p. 1),

De modo geral, *websurveys* podem ser realizadas utilizando-se cadastros de endereços de e-mail (membros de uma categoria profissional ou estudantes de uma universidade, por exemplo 6,7), painéis de usuários da Internet ou a divulgação do link da pesquisa em websites e redes sociais.

As restrições estabelecidas durante a pandemia de Covid-19 afetaram, inclusive, a educação de ensino superior em seus principais eixos de atuação: ensino, pesquisa e extensão. A investigação científica necessitou de uma revisão de seu escopo de estratégias a fim de favorecer a coleta de dados de forma remota. Durante esse processo, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

(CONEP) divulgou orientações acerca dos procedimentos na coleta de dados em ambiente virtual dado seu crescimento exponencial.

O *websurvey* empreendido na pesquisa ocasionou maior abrangência no campo, uma vez que as informações são difundidas com maior acessibilidade e comodidade aos participantes. Além disso, na pesquisa, foi possível comparar gênero, raça/etnia, renda familiar, grau de escolaridade com o pertencimento religioso. Sendo possível, ainda, analisar o modo como as religiosidades interagem com o mundo social, isto é, identificar os esquemas de percepções e ações que os indivíduos incorporaram e interiorizaram ao longo da socialização (religiosa). Bourdieu alcunha esse sistema de disposições, estilos de vida, maneiras e gostos incorporados como *habitus*.

A noção de *habitus* da sociologia bourdiense pretende superar dicotomias clássicas no campo das ciências sociais: macroestrutura/microestrutura; objetivismo/subjetivismo; exterioridade/interioridade; consciente/inconsciente. O conceito de *habitus* na pesquisa orienta a construção do objeto e oferece uma guisa de pensar os elementos importantes de forma relacional. Para Bourdieu (2007), o *habitus* representa um processo de interiorização que implica a introjeção da objetividade, mediando a relação entre as estruturas e o arbítrio das práticas e sentidos.

[...] sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, que dizer, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem que, por isso, sejam o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu objetivo sem supor a visada consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-las e, por serem tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação combinadas de um maestro (BOURDIEU, 2007, p. 41).

Desse modo o *habitus* “estrutura” as religiosidades a partir dos processos de socialização, como criação familiar, trajetória educacional etc. Mas também é “estruturante” à medida que molda as práticas e ações futuras dos indivíduos (BOURDIEU, 2012). Bourdieu, contudo, não está afirmado que somos dispositivos pré-programados a agir segundo as inferências da nossa formação, longe disso, as práticas são resultado da relação entre *habitus* e *campo*, entre as disposições que orientam os indivíduos e o espaço social onde estas ocorrem.

As técnicas qualitativas empregadas na pesquisa exerceram a função

de apreender as subjetividades e as interpretações de mundo dos interlocutores, uma vez que a abordagem qualitativa “trabalha com o universo dos significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço que não pode ser reduzido à operacionalização das variáveis” (MINAYO, 1994, p. 21).

Ademais, delimitou-se ao diálogo com os estudantes entre 14 a 19 anos de idade, por compreender-se que cada geração se relaciona de maneira diferente com o meio social (WELLER, 2020). As vivências desse grupo geracional se fazem importantes para a pesquisa por “participar dos mesmos acontecimentos, dos mesmos conteúdos de vida etc., e, sobretudo, de fazê-lo a partir do mesmo padrão de estratificação de consciência” (MANNEHIM, 1964, p. 536, apud WELLER, 2010, p. 176).

Apesar dos percalços metodológicos ao longo da pesquisa, os questionários demonstraram-se eficazes aos seus propósitos: conhecer e compreender a maneira com a qual os jovens em idade escolar experimentam suas religiosidades. O exame de qualificação formado pelos professores Irapuan Peixoto Lima Filho (UFC), Emanuel Freitas da Silva (UECE) e presidido pela professora Danyelle Nilin Gonçalves (UFC), avaliou os limites e avanços da pesquisa. Na ocasião, os professores observaram a diversidade dos dados que corroboram com a validade da pesquisa, mas sugeriram a realização de entrevistas com os sujeitos da pesquisa.

A combinação entre técnicas de *websurvey* com entrevistas em profundidade e grupos possibilitaria maior consistência dos dados obtidos. Contudo, em razão do tempo e da viabilidade em acessar algumas escolas das cidades da região metropolitana, decidiu-se por manter os questionários como técnica de obtenção dos dados. Como os alunos que participaram da aplicação dos questionários estudavam em escolas localizadas na capital cearense e em algumas cidades da região metropolitana, avaliou-se que não haveria tempo hábil à aplicação de entrevistas, visto que seria preciso aplicá-las presencialmente e, por se tratar de um trabalho dissertativo acerca das religiosidades dos estudantes da Grande Fortaleza, um número pequeno de entrevistas poderia não ter validade qualitativa a este trabalho.

Ademais, como o processo de aplicação com algumas escolas foi pessoalizado, isto é, mediado diretamente entre pesquisador e professor da

instituição, o canal de diálogo ficou comprometido à medida que o mesmo professor não possuía mais vínculo institucional com a escola. Segundo os dados do Censo Escolar de 2023, 60% dos professores da Rede Pública Estadual de Ensino não são concursados, não possuem vínculo empregatício como servidores públicos.⁵ Esse cenário favorece a transitoriedade do quadro de professores das instituições escolares da rede.

Na escola da cidade de Maracanaú, por exemplo, o professor que outrora havia viabilizado a aplicação dos questionários não fazia mais parte do quadro de professores da instituição. Importante mencionar que a comunicação esteve restrita ao professor, justamente pela impossibilidade de fazê-la a partir da gestão escolar. Embora tenha-se ponderado sobre uma eventual aplicação em outra escola da cidade, questionou-se a respeito da validade e da possibilidade de comprometer os dados, pois a então escola não pertencia ao quadro de escolas que atuaram na pesquisa inicialmente.

Além disso, os questionários aplicados apresentaram um quadro plural de respondentes. O fato de os questionários *online* resguardarem o anonimato dos respondentes e, sobretudo, o distanciamento entre respondente e aplicador, garante que esses tenham maior liberdade nas suas respostas e não estejam condicionadas ao que os entrevistados supõem que o aplicador deseja ouvir, como é comum nos questionários de opinião. Há um distanciamento entre o comportamento real e o comportamento esperado do entrevistado, isto é, um viés de desejabilidade social. Nestes aspectos, a ferramenta *online* pode obter maior êxito no quadro de respostas. Ademais, essa estratégia de coleta de dados limita, ainda, o viés do entrevistador que pode influenciar as respostas dos participantes de modo consciente ou inconsciente.

O vácuo existente entre o comportamento real e o comportamento esperado, qualificado como viés de desejabilidade social, consiste em um erro sistemático na pesquisa qualitativa, “no qual o participante apresenta respostas que são mais socialmente aceitáveis do que suas opiniões ou comportamentos verdadeiros” (JUNIOR, 2022, p. 01). Esses fenômenos são bastante observados nas pesquisas de opinião e, sobretudo, nas pesquisas eleitorais, corroborando com o

5 60% dos professores da rede estadual do CE não são concursados, diz Censo Escolar 2023. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ceara/60-dos-professores-da-rede-estadual-do-ce-nao-sao-concursados-diz-censo-escolar-2023-1.3484566>.

questionamento acerca da validade das pesquisas eleitorais.

Em 2022, observou-se falhas nas previsões de intenção de votos nos candidatos à presidência do país, bem como o índice de abstenções aferidos nas urnas eleitorais. Entre os variados fatores que podem explicar tais distorções, o “viés de desejabilidade social” figura como elemento fundante. Omitir o intuito de se abster e mesmo em quem pretende votar nas pesquisas eleitorais é um fenômeno que não se observa tão somente na realidade brasileira.

A tendência de um indivíduo, ao ser entrevistado, apresentar-se de forma que seja socialmente aceitável é reduzida quando não há acesso direto às respostas deles. Por esse motivo, a aplicação de formulários *online* mostra-se eficaz quanto à aproximação da resposta real dos respondentes.

Uma vez que o público-alvo das entrevistas eram adolescentes de 14 a 19 anos de idade, os formulários *online* apresentam um teor mais dinâmico e imagético, capaz de garantir a atenção de seus respondentes, já que existe certa familiaridade dos estudantes com esses formulários. Além disso, o uso de formulários *online* na pesquisa acessibiliza e amplia o alcance aos estudantes. Caso os questionários fossem aplicados integralmente de modo presencial, através dos métodos tradicionais, obteríamos uma amostra significativamente menor em termos de cidades e respondentes.

Apesar das vantagens do *survey online*, sabemos, também, de seus desafios, como o viés de autosseleção e a ausência de controle sobre os respondentes. Entretanto, como citado, parte dos formulários foram aplicados diretamente junto às escolas ou mediante docentes que se disponibilizaram a contribuir com a aplicação em suas respectivas escolas. E, por tratar-se de um recorte de pesquisa que busca compreender a religiosidade juvenil, mais especificamente, a religiosidade de jovens estudantes, a escolha da escola como intersecção na pesquisa contribui para construção de um dado plural e heterogêneo.

Não obstante as entrevistas possibilitassem um aprofundamento nas respostas, os questionários *online* permitiram uma coleta de dados de um número considerável de respondentes, oferecendo uma visão ampla e um quadro comparativo de respostas que propiciasse a generalização dos resultados. Por se tratar de respostas menos flexíveis, visto que estas estão limitadas às opções fornecidas, tornou-se exequível a constituição de quadros estatísticos.

Interessou a esta pesquisa identificar as opiniões manifestadas entre os

subgrupos juvenis acerca de suas identificações religiosas, consumo religioso e intolerância religiosa. Os dados obtidos na pesquisa também foram analisados e comparados com dados disponibilizados por institutos oficiais e reputadas pesquisas acadêmicas.

Justifica-se, também, o uso dos questionários na coleta de dados, posto que algumas expressões das religiosidades juvenis são silenciadas no cotidiano da escola. O pesquisador Patrício Carneiro (2015) observou essa dificuldade em sua pesquisa de doutorado ao intentar diálogo com estudantes pertencentes às religiões afro-brasileiras. Dessa forma, o pesquisador recorreu à interlocução junto aos terreiros a fim de alcançar os objetivos da pesquisa.

Pude observar essa problemática na escola técnica da cidade de Cascavel, onde trabalhei no ano de 2022. Os questionários aplicados na escola demonstravam a presença de estudantes adeptos das religiões afro-brasileiras, contudo, pouco se sabia acerca desses estudantes no cotidiano escolar. Como a pesquisa buscou desvendar a maneira como os jovens experimentam a religiosidade a partir da escola, não seria possível adotar as mesmas estratégias de Carneiro (2015). Por esta razão, a aplicação dos questionários *online* demonstrou-se razoável.

Ademais, foi considerado, igualmente, o tempo para o prosseguimento das entrevistas. Uma vez que elas não foram realizadas no segundo semestre de 2023, logo após a banca de qualificação, fazê-las em um curto espaço de tempo poderia prejudicar os dados de pesquisa. O procedimento de coleta de dados mediante entrevistas em investigação qualitativa requer rigor na análise e transcrição dos relatos para não influenciar a pesquisa a partir do viés do pesquisador.

Em razão do número de questionários aplicados em Fortaleza, Cascavel e Maracanaú, além do roteiro/estrutura e a realização das entrevistas, o tratamento dos achados de pesquisa requeridos ao pesquisador necessitaria de ainda mais disponibilidade e atenção. Realizar entrevistas e analisá-las é tarefa que exige acurada prudência com a interpretação, a construção de categorias e, sobretudo, uma postura bastante comum entre pesquisadores de se debruçar sobre o material buscando identificar elementos que ratifiquem suas hipóteses de pesquisa.

É fundamental mencionar que, ao decidir utilizar entrevistas na pesquisa, o projeto deveria ser submetido à Plataforma Brasil para apreciação do comitê de

ética que se relaciona a pesquisas que envolvem seres humanos. Mesmo que o prazo inicial para emissão de um parecer seja de sessenta (60) dias úteis, é comum que demore até seis meses desde o momento em que o projeto é submetido.

A exigência da submissão ao comitê de ética está inscrita na Resolução nº 466/12⁶ e na Resolução nº 510/16⁷, afirmando que “toda pesquisa envolvendo seres humanos deve ser submetida à apreciação de um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)”. Então, todas as pesquisas envolvendo seres humanos devem ser analisadas pelo Sistema CEP/CONEP. No caso deste trabalho, as entrevistas só poderiam ser realizadas após submissão e parecer favorável do Comitê de Ética em Pesquisa, sendo vetado iniciar as entrevistas antes disso, posto que o CEP pode apresentar pendências e/ou possíveis modificações na estrutura da pesquisa.

Justifica-se a consecução da pesquisa na capital cearense e região metropolitana por compreendermos que essa abrangência espacial e populacional poderia corroborar com um quadro sólido e plural de respondentes, visto que as dinâmicas geoespaciais, sociais e econômicas da região são dotadas de nuances⁸.

Ademais, de acordo com o Censo do IBGE em 2010, há um crescimento de grupos evangélicos em Fortaleza e região metropolitana que seguem aspectos comuns. Em Fortaleza, o número de evangélicos correspondeu a 22% da população em 2007. Um resultado semelhante foi identificado na região metropolitana de Fortaleza, como Eusébio (23,9%), Caucaia (23,2%) e Maracanaú (22,8%).

É válido frisar que o percentual de questionários aplicados nas três cidades dos sujeitos entrevistados neste trabalho, Fortaleza, Maracanaú e Cascavel, representam, em relação à população total, respectivamente, 0,02%, 0,02% e 0,04%. No que diz respeito ao número de respostas, os respondentes de Fortaleza representam 81,5%, Maracanaú, 4,3%, e Cascavel, 12,3%.⁹

6 Resolução nº 466, de dezembro de 2012. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/86/o/Resolu%C3%A7%C3%A3o_466.pdf.

7 Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/86/o/Reso510.pdf>.

8 As cidades da Região Metropolitana de Fortaleza (RMF) identificada no trabalho partilham de traços urbanos com algumas similaridades, dentre as quais, a taxa de urbanização. As taxas de urbanização entre Fortaleza, Maracanaú e Cascavel, são, respectivamente, 100%, 99,32% e 90%, segundo o Censo de 2010 realizado pelo IBGE. A conurbação apresenta alta taxa de urbanização e baixo nível de área rural, se comparado com as cidades mais distantes da RMF.

9 Segundo o Censo do IBGE em 2022, Fortaleza concentra cerca de 2.428.678 habitantes, reunindo 27,6% da população do Ceará. Maracanaú detém 234.392 residentes e Cascavel obtém a média 72.636 pessoas.

Buscou-se interlocução com escolas do Ensino Médio de outras cidades da região metropolitana, mas os diálogos não se mostraram efetivos. Em algumas ocasiões, notava-se certa resistência dos professores em aplicar os questionários e, mesmo os que se mostravam abertos, relataram os possíveis percalços para realização da pesquisa: tempo, dinâmica e calendário escolar, excesso de turmas, trabalhar em outras escolas para fechar as 200 horas-aula etc. Nesses percursos, deu-se início a diálogos com professores da rede pública nas cidades de Aquiraz, Caucaia, Eusébio e Pacatuba.

1.2 “Caminho se conhece andando”

O título do tópico, emprestado da canção do compositor e musicista Chico César, alude ao caminho percorrido no processo de pesquisa. O artista continua “[...] então, vez em quando é bom se perder. Perdido fica perguntando. Vai só procurando. E acha sem saber”. A construção do objeto não é sucedida de maneira linear. Ele é, por vezes, um encontrar-se e perder-se. Desde a elaboração do projeto de pesquisa até a defesa do texto dissertativo, o objeto é esculpido. Os caminhos vão se manifestando ao passo que vai sendo lapidado e refinado. Embora o pesquisador idealize o objeto pronto, as provocações encontradas no campo de pesquisa podem exigir do pesquisador rearranjos e adaptações necessárias.

A construção do objeto desta pesquisa se desdobra das nuances do campo. Ademais, a decisão por investigar um objeto em detrimento de outro sobrevém do que Weber considerava ser o ânimo ou a motivação que o pesquisador obtém na medida em que delimita seu objeto em meio à multiplicidade de fatos empíricos, a “relação com valores” (*Wertbeziehung*).

Em outras palavras, os pesquisadores estão necessariamente engajados com seus objetos ou campo durante o processo de delineamento do objeto que intenciona investigar (contexto da descoberta).

Weber reconhece que o cientista está intimamente ligado ao seu objeto de análise/pesquisa, por isso, propõe liberdade frente a “juízos normativos” ou “juízos de valor” (*Werturteil*) e não aos valores em si. Nesta perspectiva, o objeto delimitado neste trabalho constitui a minha trajetória como pesquisador, seja como componente de uma família religiosa, especificamente cristã-protestante; seja enquanto participante de práticas religiosas/espirituais plurais e, também, porque o

objeto religião/religiosidade me acompanha desde a graduação.

Por ter sido educado no bojo de uma família cristã-evangélica e, posteriormente, tornar-me candomblecista (religião afro-brasileira originada dos tradicionais cultos africanos)¹⁰, durante a vida adulta, o interesse pelo tema religião manifesta-se como algo quase que “natural” ou como um elemento que segue o imutável fluxo orgânico da vida. No contexto dessas experiências religiosas, seja no âmago das relações familiares, onde vivenciei o pentecostalismo ou no seio das relações estabelecidas no candomblé, os conflitos inter-religiosos mostravam-se insistentes. Nesse ínterim plurirreligioso, foi possível experienciar a religião sob óticas distintas. É a partir dessas experiências que resulta o interesse e o objeto de pesquisa.¹¹

Durante a graduação, busquei interpretar a maneira como jovens de 14 a 19 anos de idade, pertencentes às religiões afro-brasileiras, experimentaram a intolerância religiosa no ambiente escolar. Com suporte de entrevistas semiestruturadas, foi possível apropriar-se de suas percepções quanto a intolerância religiosa, racismo religioso, Lei Federal 10.639/2003 e o papel da escola na perpetração ou ruptura com tais padrões.

O trabalho monográfico supracitado buscou compreender as experiências dos estudantes do Ensino Médio de Fortaleza e região metropolitana acerca do fenômeno da intolerância religiosa perpetrada contra religiões afro-brasileiras e a forma através da qual esse fenômeno pode se expressar e/ou afetar o ambiente escolar. Assim, foi por meio do “repertório cultural” dos interlocutores que se assentou a matéria-prima do trabalho.

10 De acordo com Prandi (2004), o candomblé tem sua origem na Bahia no século XIX, “formavam, até meados do século XX, uma espécie de instituição de resistência cultural” (p. 223). Bastide (1961) explica que o termo candomblé significa “dança e instrumentos de música”. Em sua etimologia, significa “casa da dança dos atabaques”.

11 Ainda que, hoje, não mantenha vínculos institucionais com quaisquer que sejam as instituições religiosas, o trânsito religioso experimentado durante minha trajetória pessoal me direciona ao interesse quanto à sociologia da religião. A partir dessas experiências religiosas, busco compreender as dinâmicas inscritas no mundo religioso, bem como o modo pelo qual diferentes crenças ou credos relacionam-se com a modernidade. Ademais, por docente, direciono a análise da religião a partir da juventude. Obviamente que esse ínterim religioso orienta as percepções prévias do pesquisador, contudo, resguardando o rigor científico, a fim de não incorrer na “boa vontade cultural” para com a religião (PIERUCCI, 1999). Bourdieu (1990), ao questionar sobre a possibilidade de um sociólogo da religião religioso fazer sociologia da religião, reconhece as dificuldades, mas não considera impossível: “isto é, somente se for acompanhada de uma sociologia científica do campo religioso”. Ainda assim, o fato de não conservar um vínculo religioso institucional contribui para que as considerações sobre o fenômeno religioso não sejam influenciadas por minhas crenças pessoais. Desse modo, o presente trabalho buscou definir bem as fronteiras entre campo científico e religioso.

Inicialmente, a pesquisa dissertativa delineava-se como ampliação e aprofundamento do trabalho investigativo produzido durante a graduação. Pretendia-se ampliar a quantidade de interlocutores entre Fortaleza e região metropolitana com objetivo de engendrar um quadro sólido e plural dos relatos e experiências de estudantes de Ensino Médio pertencentes às religiões afro-brasileiras. Ademais, construir um estudo empírico generalizante, cujas lacunas teórico-metodológicas não foram preenchidas durante investigação monográfica.

Entretanto, a ambição investigativa esbarrava em uma problemática insistente ainda na graduação: a ausência de interlocutores segundo o recorte definido na pesquisa. Com muito afinco, o trabalho de monografia contou com a participação de cinco interlocutores que se apresentaram mediante a relação do pesquisador com as casas de umbanda e candomblé da região e não mediante o caminho feito pela escola. A partir de uma sondagem nas escolas públicas de Fortaleza e conurbação, foi identificado somente um estudante afiliado ao credo religioso que se buscava investigar. O motivo seria desvelado ao entrevistar os interlocutores que posteriormente foram contactados mediante os terreiros. Segundo relatado nas entrevistas, existia por parte desses estudantes um certo receio em evidenciar sua identidade religiosa no ambiente escolar em virtude das possíveis críticas e piadas que estes poderiam sofrer.

O medo em assumir-se como seguidor das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro)¹² e ser alvo de preconceito e discriminação no ambiente escolar, fez com que eles assumissem subterfúgios, dentre os quais, assumir uma identidade religiosa considerada “socialmente aceitável”, segundo informaram. Portanto, alguns deles declaravam-se católicos da escola, embora também partilhassem desse credo religioso, mas ocultavam para toda comunidade sua relação com os CTTro.

Os elementos mencionados demonstravam os impasses no percurso de pesquisa inicialmente definido. Primeiro, empreender a pesquisa com estudantes ligados às Comunidades Tradicionais de Terreiro se revelava inviável, em razão do possível silenciamento de suas identidades religiosas no ambiente escolar. Segundo, ainda que traçado um percurso distinto do que recorrer à escola para consecução de estudantes afiliados as CTTro, o percentual ainda se mostrava pequeno para pesquisa dos questionários respondidos, somente em 14 deles os

12 Será adotado o termo CTTro como forma de aglutinar todas as religiões ou as práticas afro-brasileiras (NOGUEIRA, 2019).

respondentes identificavam-se de religiões afro-brasileiras (umbanda, 10 respondentes, candomblé, 4 respondentes), representando um percentual de 3,2%.

O silenciamento das identidades religiosas de estudantes vinculados às religiões afro-brasileiras é constatado pelo pesquisador e professor Patrício Carneiro (2015) durante sua pesquisa nas escolas da cidade de São Paulo. Ao aplicar questionário sobre a filiação religiosa dos estudantes, percebe total inexistência de estudantes ligados as CTTro. O pesquisador questiona se esses dados de fato condizem com a realidade da escola.

Como explicar a existência de terreiros nos mesmos bairros dessas escolas, terreiros estes que abrigam grande população de pessoas em idade escolar? Por que o terreiro revela tanta gente em idade escolar e a pesquisa nas escolas revela uma total ausência de pessoas ligadas aos terreiros? Até que ponto os consultados na pesquisa não estariam se escondendo ou disfarçando seu pertencimento religioso? E mais: caso isso estivesse acontecendo, o que levaria essas pessoas a disfarçarem seu pertencimento? O que significa na escola ser “espírita”, “católico”, “evangélico”, “candomblecista” ou “sem religião”? (CARNEIRO, 2015, p. 56-57).

Consoante ao autor, esse quadro revela as estratégias utilizadas pelos estudantes em se vincular a expressões religiosas majoritárias ou até mesmo à ausência de religião.

Segundo Goffman (1981), os sujeitos estigmatizados se utilizam de distintas estratégias para fugir à sua condição ou identidade devido à necessidade de se sentir parte do grupo social em que está inserido. Nesse sentido, o receio de sofrer intolerância na escola está relacionado à demonização das religiões afro-brasileiras desde o processo colonizador no Brasil.

Desse modo, o objeto de pesquisa foi revisto e o traçado metodológico refeito. Para tanto, estranhar o familiar ou, como diria Gilberto Velho (1978, p. 49), “o processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente e mesmo emocionalmente diferentes versões e interpretações existentes a respeito dos fatos, das situações.”

Buscando compreender as configurações das religiosidades de modo *lato*, a presente pesquisa dissertativa busca interpretar não somente como as religiosidades e práticas religiosas afro-brasileiras sucedem-se também no ambiente escolar, mas, à guisa como as diversas religiosidades relacionam-se entre si e com o ambiente da escola, sejam elas: católicos, evangélicos, ateus, *sem religião*,

judeus, mórmons, candomblecistas etc.

1.3 Da pergunta de partida e objetivos da pesquisa

"Would you tell me, please, which way I ought to go from here?" "That depends a good deal on where you want to get to," said the Cat. "I don't much care where--" said Alice. "Then it doesn't matter which way you go," said the Cat. "-so long as I get SOMEWHERE," Alice added as an explanation. "Oh, you're sure to do that," said the Cat, "if you only walk long enough." (CARROLL, 2010, p. 106).

A conversa entre a desorientada Alice e o misterioso Gato de Cheshire assevera sobre o quão importante é saber onde se pretende chegar. Para quem não sabe para onde vai, qualquer caminho serve. A constituição de um objeto de pesquisa ocorre quando se estabelece a pergunta de partida que orientará todo o trabalho. Para saber qual percurso tomar, é indispensável saber onde pretende-se chegar.

O problema de pesquisa deste trabalho dissertativo se constitui em torno da compreensão pela qual os estudantes de Ensino Médio experimentam a religião ou religiosidade ao longo de sua juventude: o que compreendem, vivenciam e nomeiam enquanto tal. E, por consequência, a pesquisa é guiada pelas problemáticas relacionadas às religiosidades juvenis: qual vínculo institucional mantêm (se mantêm)? Qual a incidência dos grupos *sem religião* entre a juventude? De que modo esses jovens expressam suas religiosidades no ambiente escolar? Qual a compreensão dos jovens quanto à intolerância religiosa?

É pertinente indicar que a realidade social que se busca esquadriñar não pode ser compreendida por si mesma, quer dizer, as experiências religiosas da juventude não são entidades que sobrepujam quaisquer condicionantes sociais, históricos ou econômicos. Ao invés disso, percebe-se a realidade social que pretende-se analisar mediante uma perspectiva relacional. As religiosidades são perpassadas pelas posições ocupadas pelos agentes no espaço social (BOURDIEU, 2000).

Embora a chave desse trabalho, como evidenciado, esteja na pergunta de partida que o motivou: "De que modo os jovens estudantes de Ensino Médio de Fortaleza e região metropolitana compreendem e experimentam a religião e/ou

religiosidade?”, busca-se compreender as diversas religiosidades a partir das suas interseccionalidades:¹³ gênero, sexualidade, raça, classe, localidade e geração; também, o modo como esses sujeitos interagem com agrupamentos e estruturas sociais: amigos, família, escola, trabalho. As religiosidades se inscrevem na relação dessas identidades (plurais e diversas) com as estruturas sociais. Bourdieu chama este processo de “interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade”, ou seja, a sociedade introjeta aos indivíduos um conjunto de percepção e práticas que, por sua vez, guiam as maneiras de pensar, agir e sentir de modos específicos.

Delineados os objetivos da pesquisa, apresento que a relevância deste trabalho resulta da análise da pluralidade de perfis religiosos dos respondentes desta pesquisa, influenciado pelo trânsito religioso que se intensifica na década de 1900 e 2000. Haja vista o crescimento do agrupamento evangélico, em específico os neopentecostais, imaginava-se que pudesse ser observado uma maior incidência desse agrupamento entre os jovens, posto que as igrejas neopentecostais têm criado estratégias, sobretudo do ponto de vista estético, para atrair a juventude.

Mas, como demonstra a sondagem realizada, parte significativa dos respondentes autoidentificam-se como sem religião, isto é, reservam uma crença ou fé em alguma divindade, mas não estabelecem vínculo institucional com esta religiosidade.

Por este trabalho não ter foco exclusivo em uma religiosidade ou um grupo religioso juvenil, ele poderá contribuir com uma percepção mais abrangente do fenômeno religioso, da intolerância religiosa, demonstrando pontos de identificação e contradição existentes.

1.4 Estrutura da dissertação

O capítulo 2 debate as transformações do perfil religioso brasileiro a partir do processo de destradicionalização e trânsito religioso que se intensificam desde a década de 1980 e os cenários de pluralização que se confirmam doravante. Também descreve como o recrudescimento da queda numérica do catolicismo é

13 Entende-se interseccionalidade como ferramenta teórico-metodológico para compreensão e análise da realidade social produzida por conjunto de teias que entrecruzam e produzem as identidades dos sujeitos. Distintamente a abordagem sistêmica, que toma a noção de interseccionalidade a partir da ideia de matriz de opressão (CRENSHAW, 1991; COLLINS, 2000), partimos da abordagem construcionista que entre os marcadores sociais produzem os sujeitos a partir da relação (PRINS, 2006).

acompanhado pelo crescimento vertiginoso dos evangélicos e a consequente inserção deste segmento na política institucional. Apresenta ainda o conceito de *sem religião* como uma das características centrais da pluralização religiosa.

O capítulo 3 trata sobre o cenário religioso brasileiro, que se configura a partir das mudanças supracitadas, reverberam nas subjetividades juvenis: o modo como veem, pensam e consomem a vida religiosa. Além disso, apresenta o conceito de juventude como um problema sociológico, em diálogo com as principais correntes de pensamento.

O capítulo 4 esmiúça os dados obtidos em campo a fim de compreender o perfil religioso dos jovens estudantes de Ensino Médio de Fortaleza e região metropolitana, ou seja, identificação religiosa, vínculo institucional, religiosidade no núcleo familiar, consumo religioso e expressão das identidades religiosas no ambiente escolar.

O capítulo 5 apresenta o conceito de intolerância religiosa como um fenômeno produzido pelas transformações da modernidade pluralista (GIDDENS, 1999) e a maneira como ele opera no contexto do pluralismo religioso. Além disso, busca-se investigar como a juventude o compreende e, também, construir tipos-ideais da intolerância religiosa a partir das respostas obtidas pelo instrumento de pesquisa.

2. RELIGIÃO COMO PROBLEMÁTICA SOCIOLÓGICA

Antes de adentrarmos no debate acerca das transformações perpetradas nas dinâmicas religiosas no Brasil, pretende-se discutir a acepção religiosa a partir das produções intelectuais daqueles que viabilizaram um caminho profícuo que a sociologia da religião tem traçado até então.

O problema da religião sempre foi um tema caro ao campo da sociologia, uma vez que o fenômeno extrapola o domínio da materialidade e estrutura a dimensão simbólica das relações sociais. Tampouco, a discussão esteve reduzida ao campo das ciências sociais. O estudo da religião avança dinamicamente ao longo dos séculos entre os campos de conhecimento mais variados: filosofia, teologia, psicologia, sociologia etc. Seja entre os gregos ou entre os teólogos da idade média, na história das sociedades, a religião assume presença *sine qua non*, influenciando estritamente as relações constituídas no tecido social.

É somente com o surgimento da sociologia, no século XIX, que esse fenômeno tão característico nas sociedades tenta se revestir de novas problemáticas. A sociologia, como campo de conhecimento específico, busca investigar novas lacunas dos estudos da religião. Doravante, as discussões não estariam direcionadas aos aspectos metafísicos, fenomenológicos ou teológicos do fenômeno, mas a relação entre religião e sociedade moderna.

Então, embora este trabalho investigue estritamente os modos como a juventude compreende e interage com o fenômeno religioso e as religiosidades, a discussão abrangente circunscreve-se no cerne do debate clássico da sociologia da religião: a relação entre religião e modernidade. À vista disso, é indispensável enunciar que a acepção sobre religião sublinhada neste trabalho atravessa as reflexões engendradas pelos clássicos da sociologia, como Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920).

Segundo Jeffrey Alexander (1999), “um clássico é o resultado do primitivo esforço da exploração humana que goza de status privilegiado em face da exploração contemporânea no mesmo campo” (ALEXANDER, 1999, p. 24). Reiterando o mesmo senso, Anthony Giddens (1997, p. 15):

Os clássicos, eu afirmaria, são fundadores que ainda falam por nós com uma voz que é considerada relevante. Eles não são apenas relíquias antiquadas, mas podem ser lidos e relidos com proveito, como fonte de reflexão sobre problemas e questões contemporâneas.

Desse modo, a apreensão das construções teórico-metodológicas dos clássicos da sociologia é indispensável para a construção de novos problemas e teorias que decifrem a realidade contemporânea. É sob essa ótica que retornamos às contribuições dos clássicos, posto que fornecem contribuições relevantes ao debate contemporâneo.

Émile Durkheim, ao dissertar sobre sua acepção de religião, busca discutir as abordagens existentes, apontadas por ele como pontos de vista impregnados de pré-noções. Assim, ele desfaz-se das formulações que ele julga equivocadas do ponto de vista sociológico, justamente porque “estas diversas explicações revelam não ser homogêneas com o fato social explicado” (LEMIEUX, 2015, p. 46).

Para Durkheim (2003), é possível identificar duas correntes filosóficas que buscam delimitar a ideia de religião a partir do que autor não considera elementar. A primeira vertente tem como principais expoentes Spencer e Max Muller, que definia o fenômeno religioso em função do seu caráter sobrenatural e misterioso. Já a segunda vertente, em que os principais personagens são Reville e Taylor, caracterizava o fenômeno assentado sob a ideia de entes sobrenaturais, como a ideia de deus e/ou deuses. Desde suas primeiras asserções, Durkheim considera que as sociedades simples não costumavam distinguir entre um mundo sobrenatural e outro natural (PALS, 2019).

Raquel Weiss (2012) disserta que, na interpretação durkheimiana, o fenômeno religioso não pode ser entendido como universal, já que o conjunto de crenças e rituais não eram vistos pelas religiões mais elementares como algo precisamente sobrenatural, mas como algo inteiramente inteligível e natural. Segundo o autor, a ideia de sobrenatural “é totalmente estranha [...] aos povos chamados primitivos” (DURKHEIM, 2003, p. 6).

Contrapondo a vertente que interpretava a religião fundada na ideia de um deus ou um ser espiritual superior, Durkheim afirma que existem religiões, como é o caso do budismo, que não se formam sobre uma ideia de divindade. Segundo o autor, “[...] a religião vai além da ideia de deuses ou de espíritos, logo

não pode se definir exclusivamente em função desta última” (DURKHEIM, 2003, p. 18).

O autor observa que o principal aspecto atribuído ao fenômeno religioso não é a ideia do sobrenatural, mas a aceção de sagrado. Há, para Durkheim, um mundo dividido em duas esferas, aquelas pertencentes ao domínio do sagrado (separadas como superiores, proibidas ao contato normal e dignas de reverência) e as que pertencem ao domínio do mundo profano (presentes na rotina e na prática cotidiana). Durkheim alerta ao cuidado de não incorrer a uma classificação moral desses dois universos, como sagrado, bom, e profano, mal. O sagrado tanto pode ser bom como pode ser mau e, da mesma maneira, o profano. Eles não podem, contudo, ser o seu oposto, o sagrado se tornar profano e o profano se tornar sagrado (PALS, 2019).

Segundo Durkheim, para conhecer sociologicamente a religião, deve-se partir de manifestações exteriores e visíveis que permitam identificar os fenômenos religiosos (DURKHEIM, 2003). Por isso, no lugar de buscar compreender o fenômeno religioso em sua totalidade, o autor inicia sua análise desintegrando o fenômeno em partes “elementares”. Com isso, Durkheim caracteriza a religião como um sistema de crenças e ritos que engendram uma determinada relação entre sagrado e profano e que tem o papel de possibilitar a unidade e a identidade entre os membros do grupo.

Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos a que ela adere. **[Neste caso]** a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva (DURKHEIM, 2003, p. 32, **grifos próprios**).

As religiões, por mais diversas do ponto de vista epistemológico, se estruturam com práticas rituais regulares a fim de reforçar a dinâmica coletiva. Os rituais, por mais plurais e diversos, têm em comum a função de assegurar o compromisso coletivo dos seus fiéis. Por esse motivo é que a “religião é algo iminentemente social” (DURKHEIM, 2003, p. 10).

De maneira oposta a Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Max Weber¹⁴ não se interessa por uma definição prévia do fenômeno

14 Importante ressaltar que, embora os dois autores esboquem preocupações distintas quanto ao

religioso. Este busca analisar as condições e os efeitos do comportamento religioso, por isso compreende a religião como “uma maneira particular de agir em comunidade” (WEBER, 1995, p. 145). Assim, antes de ser um sistema de crenças, as religiões são “sistemas de regulamentação da vida”, “que souberam reunir em torno de si as massas particularmente importantes de fiéis.” Ou seja, o fenômeno religioso tem a função de estabelecer um conjunto de valores e regras que orientam a ação dos indivíduos no mundo material (WEBER, 2015).

Weber aponta que as principais características da religião como fenômeno social são o vínculo comunitário e as formas de dominação que produz. A sociologia da religião weberiana intenta estabelecer a concepção de “comunalização religiosa” e os tipos de dominação exercida.

Os tipos de comunalização religiosa se apresentam na famosa distinção entre *Igreja* e “*seita*”, apreendidas como dois modos de existência social da religião. A igreja seria uma instituição burocrática de salvação aberta a todos, na qual é exercida a autoridade de função do padre, que coabita em perfeita simbiose com a sociedade global. A seita seria uma associação voluntária de crentes em ruptura mais ou menos marcada pelo ambiente social. Nesta última forma de associação prevalece uma autoridade religiosa do tipo carismático (FILHO, 2014, p. 544).

Weber busca compreender o fenômeno religioso a partir da ideia de divindade e não pela existência de um deus, usando como exemplo o próprio budismo, que ignora essa existência. Tais divindades representam símbolos, visto que a divindade só se manifesta de maneira indireta. Nesse caso, os símbolos representam o modo de compreender o desejo das divindades (FREUND, 1970). Podemos afirmar, também, que a concepção de religião weberiana se constitui a partir da ideia de ação, neste caso, “ação comunitária”. A religião não representa uma realidade que plana acima dos indivíduos, mas um sistema que orienta a um tipo de ação específica.

Tendo como base a orientação para uma ação específica, Weber disserta quanto aos conflitos forjados entre religião e mundo moderno. Em sua análise sociológica da religião, o autor identifica no protestantismo o “ascetismo intramundano”, que tem como *lócus* de sua ação o mundo material (WEBER, 2015).

Weber (2015) realiza uma importante distinção entre religiões de salvação

fenômeno religioso, ambos rompem com a noção fenomenológica que tem por pretensão assimilar uma essência religiosa.

(convicção orientada) e religiões rituais; esta se conforma ao mundo tal como é e essa orienta a ação e a conduta de vida dos indivíduos em detrimento da lógica do mundo social. Corroborando com a perspectiva weberiana, Pierucci (2006) denomina a religião como um “solvente”, isto porque

A força social da religião está na capacidade de dissolver antigas pertencas e linhagens religiosas estabelecidas. [...] a religião universal de salvação individual, forma religiosa que tende a predominar sobre as demais, funciona como um dispositivo que desliga as pessoas do contexto cultural de origem (PIERUCCI, 2006, p. 111).

Julien Freund (1970) argumenta que das religiões de salvação “resulta a sistematização e racionalização da salvação **[que]** conduzem a uma separação rigorosa entre o *habitus* ordinário do homem e o *habitus* religioso extraordinário” (FREUND, 1970, p.136, **grifos próprios**).

Esta ética, que orienta a conduta humana, tem produzido “uma forma de impor-se a tal mundo, às formas de vida nele existentes, à ética deste mundo, lutando contra ela no sentido de, vencendo-a conquistar mais sujeitos para sua ética própria” (SILVA, 2019, p. 159). A partir dessa inserção, a ética protestante passa a disputar os caminhos a serem tomados na sociedade, a exemplo disso, percebe-se a inserção protestante dentro dos espaços políticos.

O escritor e historiador Josué Sylvestre, pertencente à denominação pentecostal Assembleia de Deus no Brasil, em seu livro escrito em 1986, intitulado *Irmão Vota em Irmão*, nos ilustra bem a ética intramundana de que nos fala Weber ao asseverar sobre a necessidade de os evangélicos ocuparem espaços na política:

E como aceitar um cristão que no dia da eleição sai deliberadamente de casa para VOTAR CONTRA O SEU IRMÃO NA FÉ? [...] Porque quem ama, não quer ver seu irmão derrotado; quem ama, não quer ver o seu irmão diminuído perante os concorrentes; quem ama, vê na vitória do seu irmão o seu próprio triunfo. [...] Por outro lado, votando em candidatos evangélicos, de bom testemunho cristão, estaremos demonstrando amor para com a nossa Pátria, estaremos demonstrando interesse pelo seu desenvolvimento e pela melhoria da vida de milhões de brasileiros. [...] Católico vota em católico. Comunista vota em comunista. Umbandista vota em umbandista e IRMÃO VOTA EM IRMÃO; isto é, crente vota em crente, porque, do contrário, não tem condições de afirmar que é mesmo crente, pois se afirmar isso e votar contra o irmão, estará desmentindo o próprio Jesus, que disse: “nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se amardes uns aos outros (SYLVESTRE, 1986, p. 53-54).

O trecho destacado revela a movimentação dos atores pentecostais em trazer “a público sua linguagem, seu *ethos*, suas demandas, nas mais diversas

direções” (BURITY, 2008, p. 84). O autor aponta para o dever “moralmente superior” do evangélico em participar da política e mudá-la. Sua aptidão ao exercício da política partidária se expressa exclusivamente por ser “irmão” e de boa conduta.

Tal como Weber, Georg Simmel analisa a relação estabelecida entre o mundo moderno e a religião a partir do conflito produzido entre esses dois fenômenos. Contudo, este se distancia de Weber no aspecto do tipo ideal religioso, uma vez que ele elenca a “pessoa religiosa” como foco de sua análise, comparando-a ao artista ou filósofo, que, ao produzirem bens culturais, apresentam ao mundo o modo singular pelo qual o percebem. Então, a ideia central de sua teoria religiosa é a distinção entre religião e religiosidade. Simmel argumenta que a religião, como um espaço coletivo em que se compartilham crenças e valores específicos, é uma resultância do que ele chama de *religiosidade*, nas palavras do próprio autor, uma “função humana subjetiva” (SIMMEL, 2010).

O autor pretende contribuir com uma epistemologia da religião, por isso, ele procura investigar o fato religioso mediante sua individualização, a religiosidade. A religiosidade é um fenômeno particularizado, inscrito nas subjetividades dos sujeitos, antecede a religião e também a estrutura.

A religião é, antes, apenas a atitude subjetiva dos seres humanos, em virtude da qual eles representam um aspecto desse conjunto de relações, ou talvez apenas o reflexo subjetivo sobre a realidade desse conjunto. Ela é um modo inteiramente humano de sentir, crer, agir, pouco importando o termo usado pelos povos de várias épocas para designar essa função que se desenvolve exclusivamente no ser humano e constitui ou expressa nossa parte na relação entre Deus e nós, que nos é acessível apenas como condição ou evento em nossa alma (SIMMEL, 2010, p. 19-20)

Simmel contribui para uma visão não generalista do fenômeno religioso, ao considerar que a religiosidade não é uma propriedade humana democraticamente disposta aos seres humanos (PIERUCCI, 2010). Utilizando uma metáfora de uma orquestra musical, Simmel afirma que em cada timbre, instrumentos musicais diferentes tocam a mesma melodia, mas imprimem suas singularidades nesta. Podemos afirmar, portanto, que Simmel aponta elementos de uma diversificação religiosa ao conceituar a diversidade da qualificação das pessoas religiosas. Determinados *habitus* religiosos são moldados a partir de diversos fatores que atravessam o cotidiano dos indivíduos. Dessa forma, certos estados religiosos tornam-se acessíveis apenas a grupos específicos, em função das disposições sociais e culturais que os constituem (SIMMEL, 2010).

A exemplo disso, podemos considerar que a religiosidade evangélica neopentecostal é acessada, sobremaneira, pelo estrato que posiciona na base da pirâmide social brasileira. É mais habitual encontrarmos um alastramento de templos religiosos nos bairros mais periféricos das cidades. De acordo com uma matéria do *Jornal Datafolha*, realizada em 2024, os principais marcadores sociais do neopentecostalismo no Brasil são representados por mulheres negras e de baixa renda. As mulheres representam 58% desse grupo religioso e, no quesito identificação étnico-racial, 59% dos adeptos autodeclaram-se pretos ou pardos. Não menos relevante, no aspecto econômico, quase cinquenta por cento desse estrato religioso obtém renda familiar de até dois salários-mínimos.

Simmel (2010) contribui para uma perspectiva do fenômeno religioso estratificado. Dessa maneira, as comunidades religiosas são compostas por grupos humanos estratificados (PIERUCCI, 2010) por classe econômica, gênero, identificação racial, acesso a bens culturais, localização geoespacial etc.

A partir de Bourdieu, percebe-se uma ressignificação da teoria sociológica da religião dos clássicos. Em sua teoria do campo, Bourdieu analisou a teoria do poder de Weber. Quanto ao campo religioso, Bourdieu desenvolve conceitos como capital e *habitus* religioso, oferta e demanda religiosa. Para ele, a religião é um sistema de bens simbólicos que ordenam a maneira de agir dos indivíduos. O campo religioso é constituído entre a interação entre os agentes e as instituições que impõem as suas ações. Ou seja, um sistema estruturado e estruturante. Estruturado, uma vez que se organiza a partir de mitos, dogmas e símbolos; é estruturante, pois estrutura a realidade social (BOURDIEU, 1974).

Um dos aspectos importantes da teoria da religião do autor e relevante ao trabalho é a tese do campo religioso como um “mercado”, associada à ideia do campo religioso em constante disputa. Como abordaremos nos capítulos ulteriores, a disputa do mercado religioso, vide o mercado de soluções tradicionalmente ofertado pelas religiões afro-brasileiras e, mais tarde, incorporado pelos segmentos neopentecostais, tem influído com um cenário de intolerância e fundamentalismo religiosos.

O mercado de bens simbólicos no campo religioso tem imprimido novas formas de sociabilidade religiosa, a fim de hegemonizar a produção de consumo de bens religiosos. É o que se observa na construção de templos suntuosos, a exemplo da construção do Templo de Salomão em São Paulo pela Igreja Universal do Reino

de Deus (IURD). O templo é composto por pedras nativas de Israel, uma arca da aliança revestida de ouro e por demais símbolos que chamam a atenção dos fiéis por seu caráter sagrado. Há uma expansão dos canais televisivos de preeminência evangélica, com oferta de telecultos, águas ungidas, bençãos online etc.

As religiões afro-brasileiras têm buscado inserção no mercado¹⁵ de bens – obviamente com menos estrutura financeira e relevância no imaginário social – através de lojas com venda produtos que costumavam estar circunscritos a uma ritualística do terreiro. Agora, pode-se encontrar banhos de ervas, limpezas espirituais, fio de contas¹⁶, jogos de búzios *online*, consultorias espirituais etc.

Como corolário dessas disputas, vê-se o crescimento excepcional dos evangélicos, singularmente, o segmento neopentecostal. Jung Mo Sung (2014) chega à conclusão de que o mercado religioso acentuado na modernidade é um fenômeno do pluralismo, ao situar a religião como assunto de escolha pessoal ou familiar. Berger (1975) faz referência ao pluralismo religioso e cita como o fim do monopólio de um credo em particular possibilita a competição religiosa submetida à lógica de mercado que está sempre em busca de mais clientes.

Berger (1975) compreende a religião como construção social, que tem como base para sua receptividade social objetiva a construção de uma narrativa legitimadora. Como define,

por legitimação se entende o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o “porquê” dos dispositivos institucionais (BERGER, 1985, p. 42).

Para Berger, as legitimações religiosas surgem das atividades humanas cristalizadas a partir de seus significados, conformando, portanto, uma tradição religiosa. Assim, a religião é construída socialmente e socialmente relevante para manutenção da realidade. Conclui que “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento” (BERGER, 1975, p. 15).

15 Podemos afirmar, ainda, que o mercado religioso pode se caracterizar por “um conjunto formado por ofertantes e demandantes de bens e serviços religiosos. Esses ofertantes são as firmas ou organizações religiosas e os demandantes são os fiéis ou seguidores religiosos” (NETO, OLIVEIRA, 2014).

16 Fios de conta é um colar de contas feito a partir das cores do orixá indicado. Assim, um pai de santo coloca o colar num banho de ervas para energização com a presença do orixá dedicado e, após uma ritualística específica, ele é colocado no pescoço.

Berger nos lembra que a realidade social como um empreendimento humano é sempre precária. O vigor ou manutenção dessa realidade dependerá daquilo que o autor chama de “estrutura de plausibilidade” (BERGER, 1975), ou seja, uma gama de sentidos que orientam a experiência humana, a ação individual e que torna a realidade inteligível aos sujeitos.

Como “tudo que é sólido se desmancha no ar” (MARX, 2005), mesmo com as estruturas de plausibilidade que sustentam a construção de uma realidade social é fadado a ruir. É mediante essas perspectivas que a religião figura na obra do autor como produtora de realidade social e, portanto, cultura. Silveira (2022) alerta para nos incorrermos ao fraseologismo marxiano, em que, ao construir a noção de estrutura e superestrutura, a religião seria um mero produto desta relação e, portanto, ilusória. No *Dossei Sagrado* fica nítido que o fenômeno religioso não pode ser reduzido à ideia de ilusão, pelo contrário, “para o religioso, a tapeçaria que constitui sua crença é a realidade propriamente dita” (SILVEIRA, 2022, p. 70).

A partir do pensamento de Berger, Hervieu-Léger formula seu conceito de religião ocupando uma posição intermediária diante da polarização existente entre as teorias sociológicas: de um lado, a confirmação do paradigma da secularização, de outro, a refutação desse paradigma. A autora concentra-se no cerne da problemática que são os fluxos e refluxos da modernidade e das religiões que vão ganhando novos contornos. Hervieu-Léger busca desvendar o modo como os novos movimentos religiosos incidem na modernidade. É relevante para a autora entender o seguinte questionamento: os novos movimentos religiosos colocariam em questão a modernidade ou se adaptariam a esta? Esse questionamento aponta para novos caminhos de interpretação e reformulação da teoria sociológica. Nesse aspecto, ela aponta para o arranjo da própria modernidade e sua relação com o fenômeno religioso (HERVIEU-LÉGER, 1993).

Para Hervieu-Léger, a religião se caracteriza por um modo de transmissão da memória de um elemento fundador de uma “linhagem religiosa” e/ou “linha de crença” (1993). Aponta que “uma ‘religião’ é um dispositivo ideológico, prático e simbólico e pelo qual é constituída, estabelecida, desenvolvida e controlada a consciência (individual e coletiva) de pertença a uma linha de crença particular” (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 119). A função da memória religiosa é preservar uma descendência de fé. Toda religião enreda uma mobilização particular da memória coletiva.

Como enfatiza o sociólogo francês Maurice Halbwachs, toda memória coletiva tem caráter essencialmente normativo. Essa normatividade específica está circunscrita na lógica do grupo religioso, sendo instituída e transmitida de diferentes formas. Ressaltando a perspectiva do autor, Hervieu-Léger afirma que essa normatividade se tornará ainda maior à medida que o grupo religioso dispor da “capacidade de oferecer a ‘memória verdadeira’ do grupo” (1996, p. 9). Entretanto, na modernidade, essa transmissão ocorrerá de modo fragmentado, originando uma crise da memória social “ligada à emergência da modernidade e que acompanha seu desenvolvimento histórico” (HERVIEU-LÉGER, 1996, p. 10).

Dado o desenvolvimento da modernidade (pluralista), há esfacelamento da memória religiosa, ocasionando a perda de espaço da religião como instituição. No contínuo da fragmentação moderna do tempo, espaço e instituições, a memória coletiva experimenta um processo de decomposição a partir de duas tendências: a primeira, “dilatação e a homogeneização” da memória, e a segunda, a “fragmentação do infinito”. Enquanto na primeira tendência há um “desaparecimento dos particularismos sociais que se concentravam na memória coletiva de grupos concretos e diferenciados” (ALVARENGA, SENA, 2016, p. 105), na segunda tendência nota-se uma fragmentação ininterrupta da memória dos sujeitos e grupos sociais, pois os indivíduos experienciam o fluxo da pluralidade dos grupos que refreiam a construção de uma memória unificada.

Hervieu-Léger busca investigar o modo como ocorre a transmissão religiosa na modernidade que fragmenta e diferencia os grupos. De que modo se conformarão os vínculos sociais e qual lugar a religião ocupará na modernidade? A socióloga busca por formular uma teoria da religião que dê conta das configurações de uma modernidade em movimento. Segundo Marcelo Camurça, Hervieu-Léger se defronta com uma problemática relativa à aplicabilidade da teoria da religião no mundo moderno, que interpõe-se em torno de “como garantir a regulação institucional e reprodução da memória coletiva dessa configuração (a religião) marcada pelo ‘imperativo da continuidade’ numa sociedade movida pelo ‘imperativo da mudança’” (CAMURÇA, 2003, p. 251). Essa problemática se inscreve na concepção da socióloga de ponta a outra.

Como ressalta Camurça (2003), as sociedades modernas prescindem da memória, seja pela racionalização, seja pelo acentuado processo de diferenciação e pluralização das religiões etc. Observa-se, na modernidade, uma crise de

transmissão e, conseqüentemente, uma crise da tradição religiosa.

A questão da secularização, que conduz a transformações (perdas?) da religião na modernidade, vista sob o ângulo da transmissão da memória, expressa-se, para a autora, na crise dos grupos religiosos tradicionais submetidos a instantaneização e pulverização da memória coletiva, levando seus membros a não mais reconhecerem na “linha crente” que deveria se prolongar do passado ao futuro (CAMURÇA, 2003, p. 254)

Enquanto para a sociologia clássica da religião seria necessário *crer e pertencer*, para Hervieu-Léger, na modernidade, há uma modificação na relação entre indivíduo e tradição que evidencia a crença religiosa presente, possibilitando uma “maneira tendencial, mas irreversível, possibilidades ilimitadas de bricolagem, invenção e manipulação do indivíduo nos dispositivos de sentido suscetíveis a ‘fazer tradição’” (HERVIEU-LÉGER, 1993, p 245).

A partir dos elementos debatidos, busca-se compreender o modo como a ética religiosa orienta a ação dos indivíduos no mundo material, as representações simbólicas dos diferentes agrupamentos religiosos e o modo como os indivíduos se relacionam com a religião-instituição na modernidade pluralista, é que abordaremos as nuances do perfil religioso brasileiro.

2.1 Desfiliação e diversificação religiosas

Para compreender de maneira mais aprofundada o fenômeno das vivências religiosas e suas configurações no contexto escolar, faz-se necessário um resgate histórico de como os diferentes segmentos religiosos se estabelecem no Brasil e, especificamente, observar três elementos: a expansão dos segmentos evangélicos, o declínio hegemônico do catolicismo e o surgimento do grupo reconhecido como sem religião.

Para que seja possível interpretar de maneira significativa as vivências religiosas dos estudantes de Ensino Médio de Fortaleza e região metropolitana, faz-se necessário referir o modo que a instituição escolar interage com as mudanças decorridas na sociedade, visto que “o real é relacional” (BOURDIEU, 2002, p. 28). Por isso, é pertinente analisar o conjunto de elementos que estão relacionados ao objeto de estudo, e não somente o objeto em si. Portanto, far-se-á indispensável um resgate histórico de como os diferentes segmentos religiosos se estabelecem no Brasil, privilegiando analisar os dados do Censo de 2010 e as tendências de

transformação do campo religioso que se acelerou desde 1980.

Traçar esse quadro geral é primordial, inclusive, para amparar o debate no que se refere às especificidades das trajetórias religiosas do grupo etário que pretende-se analisar: jovens entre 14 e 18 anos de idade. O panorama religioso abordado nesse tópico esboça os acontecimentos sócio-históricos que influíram na cultura religiosa brasileira e ocasionaram as transformações que hoje pesquisadores da religião se debruçam. E, o elemento fulcral da pesquisa, compreender e analisar a resposta dada pela juventude a tais mudanças perpetradas no campo religioso.

Esse cenário de metamorfose do perfil religioso brasileiro é caracterizado por Pierucci (1997) e Mariano (2013), como um processo de destradicionalização religiosa, ou seja, há um rompimento do monopólio de um credo religioso a partir da descontinuidade da tradição religiosa familiar. As crenças religiosas são recompostas no âmbito das escolhas individuais, de caráter fluído e disperso (HERVIEU-LÉGER, 2015). Danièle Hervieu-Léger (2015) alcunha o fenômeno da destradicionalização a partir da lógica da desfiliação e refiliação.

A partir da desfiliação da crença compartilhada no contexto da tradição familiar, observa-se uma reconfiguração da tradição com crescimento de refiliações a crenças que outrora não compunham a dinâmica familiar. Esse processo favorece o trânsito religioso. Conforme Hervieu-Léger,

É fato que as crenças disseminam-se e conformam-se, cada vez menos, com os modelos tradicionais estabelecidos. Solicitam cada vez menos práticas controladas pelas instituições caracterizando esse fenômeno. Isso se dá porque nenhuma instituição pode, de modo duradouro, num universo moderno caracterizado simultaneamente pela aceleração da mudança social e cultural e pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentido, e ainda impor-lhes a autoridade das normas que daí são deduzidas” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 56)

Na obra *O peregrino e o convertido*, publicada originalmente em 1999, a socióloga francesa analisa os “processos de construção e transmissão das identidades religiosas na modernidade” (p. 22), além de explicitar “o processo de recomposição do imaginário religioso num tempo marcado pela crise das instituições tradicionais” (p. 24).

No capítulo *O fim das identidades religiosas herdadas*, a autora aborda a questão das identidades no mundo contemporâneo marcado por uma modernidade religiosa. O âmago do capítulo apresenta-se na investigação sobre como ocorre a

transmissão de um patrimônio religioso e a formação das identidades religiosas na modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2015). Uma vez que a modernidade garante aos indivíduos maior liberdade na esfera religiosa, as identidades são inseridas em uma dinâmica na qual os sujeitos são os principais construtores de suas crenças.

Hervieu-Léger explica que a tendência à individualização e a subjetividade das crenças é característica inerente da modernidade religiosa. Ela ressalta que ocorre uma “bricolagem de crenças”, característica de um período de desregulamentação da religião no seio tradicional. A socióloga exemplifica essa dinâmica a partir da figura conceitual que denomina por “peregrino” e “convertido”. O peregrino é um religioso em movimento, que realiza seu percurso a partir de suas escolhas individuais. Ele se caracteriza pela postura de “crer sem pertencer” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 12).

Diferentemente do religioso praticante, que exerce sua religiosidade fundamentada por uma instituição, uma prática fixa e comunitária, o peregrino pratica sua religiosidade de maneira autônoma, voluntária e móvel, havendo liberdade de escolha acerca de qual caminho deseja trilhar. O peregrino é

[...] a figura que parece melhor cristalizar a mobilidade, característica de uma modernidade religiosa construída a partir de experiências pessoais, é a do peregrino. [...] O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à influência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 87, 89).

Embora o peregrino compartilhe de uma crença religiosa, nota-se uma incompatibilidade entre a tradição e a crença, entre sua identidade e do grupo religioso que possa se vincular. Podemos afirmar que o grupo sem religião apresenta características análogas à figura conceitual do peregrino. O grupo sem religião apresenta baixa adesão à institucionalidade religiosa, além de indicar movimentações quanto à filiação religiosa.

O convertido é a figura do indivíduo que muda de religião, segue o caminho da religião ou se refilia¹⁷ a uma mesma tradição que já professou. A socióloga observa, no final do século XX, uma retomada das conversões. Essa

17 Nesse caso, a autora cita o exemplo do protestantismo, em que o indivíduo possui essa mobilidade de transitar entre as suas vertentes.

conversão é marcada p uma “paisagem móvel de nossa modernidade religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 64). Os sujeitos rejeitam as identidades pré-determinadas, construindo-as a partir de uma trajetória própria. As figuras conceituais do peregrino e do convertido denotam o panorama religioso moderno que está centrado no indivíduo.

De maneira bastante surpreendente, o fim do século XX, marcado pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, se caracterizou por uma notável retomada das conversões. O fato só é paradoxal nas aparências, na medida em que essa desregulação da crença. Ela mesma inseparável da crise de identidades religiosas herdadas, favorece a circulação dos crentes em busca de uma identidade religioso que eles achem mais adequada à sua natureza e da qual eles devem, cada vê mais, imbuir-se (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 107).

A autora descreve que a figura do convertido é compreendida de modo tríplice: primeiro, diz respeito ao indivíduo que muda de religião; segundo, é do indivíduo que não pertencia a uma tradição religiosa, filia-se a uma a partir de sua caminhada pessoal; a terceira modalidade diz respeito àquele que se refilia, “aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal, ou vivida a mínima, de maneira puramente conformista” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 115).

Assente nesses apontamentos, observa-se, no Brasil, a cisão com a tradição religiosa com o recrudescimento da expansão dos segmentos evangélicos e, conseqüentemente, a vertiginosa queda do catolicismo no país. Além disso, faz-se relevante apontar a evolução dos sem religião, isto é, grupo que engendra agnósticos, ateus e, principalmente, “indivíduos que passaram a declarar não dispor de filiação religiosa, autoidentificação que, em sua maioria, não significa necessariamente descrença ou indiferentismo religioso” (MARIANO, 2013, p. 120).

Peter Berger (2017), ao apontar novos paradigmas acerca da relação entre religião e modernidade, identifica que a modernidade leva ao fenômeno que o autor reconhece como pluralismo. Assim, o trânsito religioso entre 1980 a 2010 evidencia-se como uma das características fundamentais da modernidade pluralista. Tal fenômeno possibilitaria a coexistência de distintos credos e discursos religiosos, visto que seu fundamento primordial seria o enfraquecimento das certezas, ou seja, o relativismo.

O autor também identifica que a escassez de certezas produzidas pelo

pluralismo globalizado provoca uma sensação de ansiedade nos grupos sociais. Destarte, tais grupos buscam insurgir a tal circunstância mediante reafirmação de suas identidades (política, religiosa, cultural), bem como “pelo esforço para restaurar a certeza ameaçada” (BERGER, 2017, p. 34). Berger compreende que as reações ao pluralismo e à modernidade são expressões do fundamentalismo (político, religioso, filosófico).

Desse modo, observa-se no Brasil um processo de pluralização religiosa e, paradoxalmente, o recrudescimento da violência e da intolerância religiosa, associados a transformações sucedidas pela modernidade. Este capítulo, portanto, busca compreender como o processo de diversificação da pertença religiosa e religiosidade ocorrida desde a década de 1980 no Brasil manteve praticamente intocável seu caráter eminentemente cristão e como a emergência dos segmentos neopentecostais associa-se ao recrudescimento da intolerância religiosa.

A partir dos dados dispostos no Censo brasileiro de 1980 a 2010, pode-se evidenciar mudanças significativas no perfil religioso brasileiro. Se até o início da década de 80 parecíamos estar “condenados ao catolicismo” (PIERUCCI, 1986, p. 80), a comparação entre os censos desde a devida época demonstra transformações na composição religiosa brasileira e um fluxo de fiéis em direção aos grupos evangélicos. Dessa maneira, o percentual de fiéis católicos declina de 89,2% para 64,6% da população. Em contrapartida, o crescimento dos evangélicos evoluiu de 6,6% para 22,2%. A partir dos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), percebe-se um crescimento expressivo dos evangélicos entre 2000 e 2010, saltando de 26,2 milhões para 46,3 milhões de fiéis. Já o mesmo período representa a primeira queda de católicos em números absolutos, de 125,5 milhões para 123,3 milhões de fiéis.

Ademais, chama a atenção a evolução do grupo “sem religião”, que figura no Censo de 2010 como terceiro maior “grupo religioso” do país, com cerca de 15,3 milhões, de brasileiros. Em números percentuais, este grupo representa 8,1% da população (entre jovens de 15 a 29 anos esse número chega a 10,1%). Esse percentual vem crescendo de maneira acelerada. Em 1960, representavam 0,5% da população brasileira, 1,6% em 1980, 4,8% em 1991 e 7,3% em 2000. Ao observar-se os diversos segmentos da base censitária, nota-se que é entre os jovens que se encontram o maior percentual dos que assumem essa autoidentidade. Em razão do adiamento do Censo do IBGE previsto para 2020, ainda não se pode traçar

efetivamente o perfil religioso na última década. Não obstante, os dados amostrais realizados pelo Datafolha em 2022 oferecem apontamentos importantes acerca da conjuntura religiosa brasileira.

Nas pesquisas realizadas pelo Datafolha entre jovens de 16 a 24 anos, o percentual nacional dos sem religião chega a 25%. Nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, o crescimento ocorre acima da média nacional, bem como acima de jovens que se identificam seja como católicos ou evangélicos. Em São Paulo, sem religião: 30% dos entrevistados; evangélicos: 27%; católicos: 24%. No Rio de Janeiro, sem religião: 34% dos entrevistados; evangélicos: 32%; católicos: 17%.¹⁸

O apontamento desses dados no presente trabalho faz-se importante na medida em que os três grupos figuram entre os mais insistentes na pesquisa realizada com os estudantes de Ensino Médio de Fortaleza e região metropolitana. Como demonstrarei a seguir, os estudantes estão organizados entre os principais grupos: católicos, evangélicos e sem religião.

Já o crescimento dos evangélicos no Brasil se explica a partir da sua fragmentação, sucedida após o golpe cívico-militar. Até o início da década de 1960, o movimento protestante no país era influenciado por um viés progressista, ainda que minoritário, que destinava suas preocupações à justiça social e aos menos favorecidos economicamente. Wanderley Rosa (2020) afirma que a fragmentação protestante ocasionou o surgimento de uma “infinidade de denominações religiosas comprometidas com seus próprios projetos, na maioria vezes focadas numa espiritualidade individualista, pietista, e preocupadas com uma santidade moralista e interiorizada” (Ibidem, p. 29).

Entre os evangélicos, os pentecostais representam 54,8% desse segmento e 13,3% da população geral (IBGE, 2010). Para Mariano (2008), certamente o contexto de liberdade, tolerância e pluralismo religioso permitiram que os segmentos pentecostais se expandissem no Brasil, mas sobretudo alguns fatores ensejaram esse crescimento, dentre os quais: rápida formação de líderes religiosos, arrecadação de recursos, sequência cultural com a religiosidade popular, gestão eclesial em moldes empresariais, proselitismo, oferta de cultos e serviços mágicos.

18 Brasileiros vão menos a igreja. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/06/datafolha-brasileiros-vaio-menos-a-igreja-e-dao-menos-contribuicoes.shtml>. Acesso em: 28 mar. 2024.

A métrica pentecostal germinou sobretudo entre os estratos econômica e socialmente mais vulneráveis da sociedade brasileira. A comparação por rendimento mensal *per capita* revela que os pentecostais concentram a maior proporção de pessoas com renda de até um salário-mínimo (63,7%). Do mesmo modo, o índice de escolaridade dos pentecostais segue inferior aos demais credos religiosos, com 6,7% de pessoas sem instrução e 42,3% de pessoas com ensino fundamental incompleto. Mariano (2008, p. 71) informa que “os altos índices de pobreza, desemprego, desigualdade social, criminalidade, violência, precariedade e informalidade no mercado de trabalho tornam o Brasil terreno extremamente fértil para a prédica pentecostal”. Contudo, a expansão do pentecostalismo nas periferias brasileiras não depende exclusivamente da existência de tais problemas, mas “justamente de sua elevada capacidade de explorá-los, oferecendo recursos simbólicos e comunitários para seus fiéis e potenciais adeptos lidarem com eles” (Ibidem, p. 71).

Se no Censo de 2000 pelo menos cinco igrejas concentravam em média 85% dos grupos pentecostais no país, em 2010 percebe-se a diversidade denominacional nesse campo religioso. Com base nos dados de 2010, as denominações “evangélicas de origem pentecostal” diversas representam pelo menos 45% dos grupos pentecostais no país, demonstrando uma drástica redução em termos percentuais, bem como em números brutos. Esse processo tem sido caracterizado pelos pesquisadores da sociologia da religião como destradicionalização, desfiliação/refiliação, pluralização e concorrência religiosa (Mariano, 2013; Berger 1985; Hervieu-Léger, 2015; Pierucci, 1997; e Montero, 2014).

É significativo notar que esse processo de destradicionalização e diversificação religiosa tem por consequência a ruptura da hegemonia católica no Brasil. Ainda que o clero católico acreditasse numa indissolúvel aliança entre igreja católica, povo e nacionalidade brasileira (MARIANO, 2013), o cientista político Leonardo Avritzer (2019) formula que o caráter público do catolicismo brasileiro no século XX apresentou um caráter informal. Posterior à Declaração de Liberdade Religiosa realizada durante o Concílio Vaticano II (1961), em que a Igreja passa a reconhecer o direito à liberdade religiosa e o princípio da laicidade do Estado, impacta rapidamente o catolicismo brasileiro, justamente pela inexistência de estruturas que amparassem o caráter público do catolicismo.

A princípio, isso que em diversos países levou a um novo mix, por assim dizer, entre secularismo e religiões, foi adiante no Brasil, uma vez que, além de conduzir a um forte processo de secularização entre os seguidores tradicionais do catolicismo, levou a uma forte diminuição do status público do catolicismo (AVRITZER, 2019, p. 123)

Para Avritzer (2019), o caráter público do catolicismo não sobreviveu ao processo de secularização à brasileira, tampouco a expansão do mercado religioso.¹⁹ Esses dois elementos foram cruciais ao trânsito religioso brasileiro e, também, à emergência de denominações neopentecostais.

O trânsito religioso no Brasil é identificado como corolário da liberdade religiosa, do pluralismo e do mercado religioso. É a partir da afluência desses elementos que os segmentos neopentecostais e “sem religião” desenvolve-se no Brasil. Se antes a filiação religiosa era observada sob a perspectiva da herança familiar e da tradição religiosa, doravante encara-se como escolha individual.

Peter Berger (2021), em *O Dossel Sagrado*, afirma que a liberdade e o pluralismo religioso tendem a fazer com que a religião seja vista como uma questão de opção consciente, voluntária e deliberada. Vale evidenciar que a desfiliação/refiliação e diversificação religiosa corroboram para o trânsito religioso. Além disso, esse trânsito se dá, também, a partir da recomposição simbólico-cultural de distintos sistemas de crença, o que torna possível a existência de múltiplas identidades religiosas, sobretudo entre católicos, espíritas e praticantes das religiões afro-brasileiras.

Podemos afirmar que a religião/religiosidade é vivenciada na modernidade de forma reflexiva (Giddens, 1991). As transformações societárias decorridas no contexto da modernidade reflexiva impõem (como consequência) novas relações políticas, sociais, econômicas, culturais e, inclusive, religiosas. Como definida por Giddens (2002), a modernidade reflexiva caracteriza-se enquanto uma ordem pós-tradicional em que as potencialidades individuais são cultivadas.

O “eu”, na modernidade, torna-se, então, um projeto de reflexão e

19 Segundo Avritzer (2019), o catolicismo brasileiro foi forjado a partir de dois pilares: a fraca institucionalização e uma religiosidade popular autônoma. Ele afirma: “o caráter público do catolicismo brasileiro foi, ao longo do século XX ou mesmo antes, informal. Não foi constituída no Brasil uma institucionalidade de conexão entre catolicismo e Estado” (AVRITZER, 2019, p. 122). Acerca da abertura do mercado religioso, foi um dos elementos a afetar a religiosidade brasileira, uma vez que os segmentos neopentecostais rapidamente assumem o protagonismo das disputas religiosas. Assim, o pentecostalismo assume as lacunas deixadas pelo catolicismo: seja como religião pública ou como religião privada.

fundamento de possibilidades e escolhas. É, por isso, que podemos observar um processo de individualização religiosa e, conseqüentemente, desinstitucionalização.

Tanto Mariano (1999) quanto Pierucci (2006) identificam que o processo de destradicionalização religiosa no Brasil tem sido fator decisivo em relação à filiação religiosa. Se outrora a filiação religiosa ocorria em decorrência da herança familiar ou de elementos sociais tradicionais, desde então “assume-se a condição de escolha individual decorrente de experiências subjetivas e idiossincráticas” (BRANDÃO, JORGE, 2018, p. 81).

Pierruci (2006) apontou que a modernidade religiosa provocaria um movimento de mobilidade social perpetrado a partir da mudança de religião de origem para uma religião de escolha. Tal sucessão ocorre em virtude do esvaecimento das relações tradicionais ou étnicas de filiação religiosa e a predileção por ligações religiosas mais flexíveis. O autor corrobora com as análises de pesquisadores da religião ao apontar que essas mudanças, no decurso do final do século XX e início do século XXI, verificam-se graças à transição cultural acelerada, “validando a noção sociológica de destradicionalização” (PIERRUCI, 2006).

Seguindo sua ótica, o autor considera fundante distinguir as instituições religiosas de acordo com a designação realizada pelo sociólogo Candido Procopio Camargo, o qual denomina por “religiões de preservação” e “religiões de caráter universal”. Desse modo, as “religiões de preservação” teriam por função conservar um patrimônio étnico-cultural. Tais religiões também são identificadas como *religiões étnicas*²⁰. Já as “religiões de caráter universal” estariam alicerçadas em dois princípios: abertura e conversão (PIERRUCI, 2006). Tais religiões são vocacionadas por uma religiosidade soteriológica, isto é, faz-se referência às religiões que têm como dogma a salvação da humanidade. Dado a pretensão universalista²¹, essas religiões estão dispostas a alcançar os mais diversos indivíduos, melhor dizem, possíveis convertidos.

[...] a figura não só do convertido, mas também do “convertível”, da pessoa que está desde já e sempre-já convidada a se converter, melhor ainda, daquela pessoa (no sentido forte do termo em seu uso antropológico) que por mudar de religião se individualiza, se faz *ipso facto* mais indivíduo, um

20 Religiões étnicas seriam aquelas cuja função seria de preservação de subculturas e de um determinado patrimônio étnico. Pierruci (2006) denomina como “religiões de preservação”.

21 Adjacente à pretensão universalista, percebe-se que as relações são balizadas pelo fenômeno da intolerância e negação de valores e práticas religiosas divergentes às suas.

ser humano abstraído dos vínculos herdados, desincompatibilizado de um passado que, vai ver, já não era lá essas coisas, e assim se desloca, feito indivíduo, num campo religioso que se faz — *et pour cause* — mais plural e, além disso, tendencialmente pluralista, bombardeado que está por escolhas religiosas individuais irregulares e desreguladas (PIERRUCCI, 2006, p. 115).

De acordo com análise de Pierucci, os últimos 40 anos não apontam somente para a diversidade e o trânsito religioso, mas à mudança de função das instituições religiosas. Parafraseando Candido Procopio em seu artigo, as religiões afastaram-se da função “de preservação de um patrimônio étnico-cultural” para se tornarem “de caráter universal” (PIERRUCCI, 2006). Nesse sentido, Pierucci (2006) observa que tanto a umbanda quanto o candomblé paulatinamente enquadram-se entre as religiões de caráter universal.

Segundo o sociólogo Reginaldo Prandi (1991), embora leiam-se a umbanda e o candomblé como religiões de caráter universal, estas não se enquadram como religiões soteriológicas e proselitistas. Prandi reconhece-as como religiões de caráter universal na medida em que ambas buscam constituir uma religião aberta a todos, ou seja, “sem reserva de mercado de natureza étnica ou racial” (PIERRUCCI, 2006). A umbanda, diferentemente do candomblé, funda-se sobre o princípio de uma “religião de todos”, visto que amálgama elementos dos cultos africanos, indígenas e católicos. Desde a década 1920, a umbanda tem se caracterizado como uma instituição religiosa dirigida a vários espectros da sociedade civil: branco, negro, indígena etc.

Já o candomblé emerge no Brasil como uma religião de preservação do patrimônio étnico e cultural das comunidades negras. O candomblé tem sua origem na Bahia, no final do século XIX, em que “formavam, até início do século XX, uma espécie de instituição de resistência cultural” (PRANDI, 1991, p. 223). Contudo, em meados do século XX, instala-se nas grandes cidades do Sudeste do país, sobretudo em São Paulo, e, desse modo, vai ganhando o contorno de uma religião universal: aberta a todos, a despeito da cor, classe e origem social.

Se analisarmos os dados censitários do IBGE em 2010, notamos que a composição religiosa do candomblé e da umbanda nos contingentes raciais está distribuída de forma necessariamente dispersa. Entre umbandistas, autodeclarados brancos somam 54,14%, enquanto pretos e pardos, juntos, somam 45,2%. Já no candomblé, a relação raça/religião inverte-se: pretos e pardos somam 68,49% (29,19% e 39,30%, respectivamente) e brancos representam 30,28% do

contingente.

Segundo Pierucci (2006),

As alterações de função no interior do campo religioso brasileiro têm se dado sempre e invariavelmente na mesma direção: de religião étnica para religião universal. Não mais em direção contrária, conforme costumava acontecer com as grandes religiões universais quando trazidas pelos imigrantes europeus e asiáticos, sendo os casos mais notórios o luteranismo dos colonos alemães e o budismo aqui implantado pelos imigrantes japoneses. No decorrer da segunda metade do século XX, o padrão que se desenhou foi o de religiões perdendo a função de preservar identidades étnicas para se tornarem universalistas em sua missão salvífica e universais em seu horizonte de recrutamento. Não mais em direção contrária, repito (PIERUCCI, 2006, p. 117).

Compreender as modificações sucedidas ao longo das décadas no campo religioso brasileiro é crucial para a análise do comportamento religioso do grupo geracional delimitado como objeto desta pesquisa. Fundado nessa concepção relacional, é possível tecer considerações além do senso comum, na medida em que essa abordagem não toma somente como elemento imprescindível para explicação do real as entidades passíveis de observação direta. Se o ser social é historicamente condicionado, ao mesmo tempo as estruturas são historicamente reproduzidas pelas condutas individuais, isto é, essas mediações entre agência e estrutura reciprocamente se produzem e reproduzem (BOURDIEU, 2020).

2.2 Expansão dos segmentos evangélicos no contexto do pluralismo

Após o fim da ditadura civil-militar (1964-1985) e iniciado o processo de transição democrática, notam-se no país debates em diversos setores sociais relacionados à criação de novos mecanismos de representação e participação popular (BURITY E ANDRADE JR., 2011). Avanços basilares foram alçados nesse cenário, em especial na área de direitos humanos, com a adesão ao regime internacional proposto pela ONU, a anistia e soltura dos presos políticos, o retorno dos atores políticos exilados (CAVALCANTI, 2002). Além disso, houve a ampliação de segmentos que integram uma elite política²², dentre eles, os segmentos protestantes.

22 Segundo Mosca (1896), uma pequena parcela social que existe em todas as sociedades, sendo ela moderna ou não, e que retém o poder em detrimento da maioria. Esse grupo restrito é intitulado pelo autor por elite política ou classe dirigente.

Segundo Machado e Burity (2014, p. 603), “a composição religiosa da população brasileira também sofreu alterações neste período, verificando-se um acelerado trânsito de fiéis em direção aos grupos evangélicos”. Desse modo, observa-se um declínio na representação católica que, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), passou de 83,3%, em 1991, para 73,8% em 2000 e 64,6% em 2010. Ao contrário, o crescimento dos grupos evangélicos evoluiu de 9% para 15,6% e 22,2% (IBGE, Censo Demográfico de 2010). Entre 2000 e 2010, esse crescimento se dá de forma expressiva, como aponta o IBGE (2010), passando de 26,2 milhões em 2000 para 46,3 milhões em 2010²³.

No entanto, a evolução numérica de evangélicos no país está longe de ser homogênea. Quando examinamos os dados referentes aos grupos evangélicos, percebemos que entre aqueles que se declaram pentecostais, há um crescimento bastante expressivo, tornando-se responsáveis por parte considerável deste número. Enquanto os evangélicos de missão cresceram 10,8% (percentual bem menor do que aquele apresentado em 2000, com 58,1%), os pentecostais cresceram 44% (essa cifra permanece abaixo daquela identificada no Censo de 2010, em que alçou um crescimento de 115,4%). Em contrapartida, há uma explosão de *evangélicos não determinados* com crescimento de 779,2% (de 1.048,487 para 9.218.129).²⁴

Com esse processo de crescimento dos evangélicos no país, identificam-se o florescimento de movimentos políticos religiosos na esfera pública brasileira (MACHADO, PICCOLO, 2010). Uma das características desses movimentos confessionais é o *modus operandi* de ativismo religioso mediante aos meios comunicacionais.

Então, observa-se uma postura dos segmentos evangélicos de modo a incidir na política institucional. Essa mudança nos cenários das disputas políticas decorre da entrada intensa desse segmento na política institucional, em especial os segmentos pentecostais (ROSA, 2020). Segundo Freston (1994, p. 40), “o início do pluripartidarismo e a crise do regime militar intensificaram a disputa eleitoral em

23 No entanto, a evolução numérica de evangélicos no país está longe de ser homogênea; quando examinamos os dados referentes aos grupos evangélicos, percebemos que entre aqueles que se declaram pentecostais, há um crescimento bastante expressivo, tornando-se responsáveis por parte considerável deste estímulo numérico.

24 Com a expansão dos evangélicos, saindo de grupo minoritário e ganhando cada vez mais legitimidade social e religiosa, o controle comunitário de seus afiliados perde força e amplia-se a autonomia frente às figuras de autoridade. Assim, o crescimento dos evangélicos não determinados se dá a partir da desinstitucionalização religiosa.

torno dos evangélicos”. Assim, se em 1994 a bancada evangélica era composta por 21 deputados federais, em 2022 passa a 132, representando 25,7% do Congresso Nacional²⁵.

Esse avanço expressivo após a Constituinte ocorre a partir da articulação das principais igrejas do segmento religioso em questão, “a saber: Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus” (ROSA, 2020, p. 31). Essa mudança de postura rapidamente assumida pelo segmento religioso, que outrora se apropriaram do “discurso conservador evangélico de que ‘crente não se mete em política’, uma forma escamoteada de apoio à ditadura militar, deu lugar ao ‘irmão vota em irmão’”²⁶ (ROSA, 2020, p. 30).

O rompimento com a alienação política decorre dos rumores insuflados sobre ameaças à liberdade religiosa, à moral e à família, dentre as quais, a trama entre o Estado e a Igreja Católica com intenção de restringir a liberdade religiosa desse segmento:

“A vitória de alguns evangélicos para a Assembléia Constituinte se deu em virtude da propagação de uma falsa informação: Tancredo Neves teria feito um pacto secreto com a CNBB para tornar, de novo, o catolicismo romano a religião oficial do país. Os evangélicos deveriam ser eleitos para salvar a liberdade religiosa” (CAVALCANTI, 2002, p. 240).

Não muito diferente dos fatos supracitados, nos dias atuais é possível assistir discursos fundados em *fake news*, visando justificar a atuação político-partidária do “povo de Deus”: distribuição do “kit gay”²⁷ para crianças; doutrinação marxista nas escolas²⁸; destruição da família²⁹; ditadura da minoria.³⁰ Essas

25 Bancada evangélica terá recorde de membros para enfrentar pautas progressistas no Congresso. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/bancada-evangelica-congresso-tera-recorde-membros-proxima-legislatura/>. Acesso em: 28 mar. 2024.

26 Segundo Rosa (2020), a partir do início da década 1980, o protestantismo brasileiro é marcado por um ascenso da vertente mais conservadora desse segmento: o neopentecostalismo. A inserção protestante na política brasileira se dá sobretudo pelo neopentecostais.

27 Kit Gay” é como ficou conhecido o projeto “Escola sem Homofobia”, que incluía uma cartilha e materiais anexos desenvolvidos pela Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Travestis e Transexuais (ABGLT), com material formativo sobre gênero e sexualidade, buscando contribuir para a construção de uma cultura de Direitos Humanos na Escola. Acusado de promover “homossexualismo e promiscuidade” o projeto foi suspenso antes de se imprimir.

28 Desde 2014, diversos projetos têm sido apresentados ao congresso nacional com o intuito de barrar a “doutrinação ideológica marxista” que supostamente vem ocorrendo nas escolas. O principal deles tem sido o “Escola Sem Partido”, que se torna um movimento cujo grande alvo tem se mostrado, na prática, a reflexão crítica dos estudantes. Apesar de nenhuma prova concreta de que há um processo doutrinário, elencam até mesmo Paulo Freire, o patrono da educação no Brasil, como inimigo doutrinador.

29 A ideia de destruição da família ressurgiu em contrapartida aos avanços de setores progressistas e minorias sociais, como avanço nos direitos LGBTTs e de mulheres, reafirmando a família como uma instituição natural e um dom divino anterior à sociedade e ao Estado, formados por um

narrativas vão para além de juízos de valor sobre os temas voltados para diversidade de gênero e raça, direitos humanos, dentre outras temáticas ou propostas que se chocam diretamente com a visão de mundo dos segmentos pentecostais.

Se antes se falava que religião e política não se misturam, a partir da década de 1980, com base numa perspectiva pessimista sobre a política brasileira, os evangélicos se mobilizam sobre o dever moral de “salvar” a política, tornando-se um espaço por excelência para forjar sua ética intramundana.

Nota-se essa expansão, também, no estado do Ceará. Embora seja um dos estados mais católicos do país, ele não permanece incólume às transformações incorridas ao longo dos últimos 40 anos. Entre os censos de 2000 e 2010 realizados pelo IBGE, os evangélicos passam de 8,2% para 14,5%. Em números absolutos, a população que se declara evangélica no Ceará cresce de 650 mil para 1,23 milhão em dez anos. Em contrapartida, católicos representam 65%, e sem religião, 6%.

Os percentuais de evangélicos e sem religião no Ceará representam um percentual abaixo da média nacional (número próximo ao que representou os dados do Censo de 2010), uma vez que o estado é considerado o segundo mais católico dos entes federativos. Esse fenômeno é ressaltado, sobretudo, pelas dinâmicas e características religiosas dos sertões cearenses.

Segundo a pesquisa realizada pelo Instituto Opnus, em 2018, a concentração de católicos no estado se dá, sobretudo, pela existência e concentração de grandes polos religiosos. Na região do Cariri e no Centro Sul do Ceará, a pesquisa aponta que, a cada 5 pessoas entrevistadas, 4 declaravam-se católicas, alcançando um percentual de 80%.

A concentração do número de católicos nessas regiões tem como influência o catolicismo popular e as figuras religiosas que exerceram domínio na região ao longo do século XX, a exemplo de Padre Cícero. Padre Cícero, hoje figura consolidada no imaginário social cearense e, também, brasileiro, tornou-se conhecido não somente por sua atuação religiosa, mas pela sua atuação política na região e na defesa da emancipação de Juazeiro do Norte à condição de município.

homem e uma mulher e filhos, baseados em uma noção de família excludente e muitas vezes retrógrada.

30 A ideia de “ditadura da minoria” se refere à organização social de grupos minoritários em torno de suas pautas e em defesas de seus direitos, em que acredita-se que a defesa de seus interesses deveria se submeter aos interesses de uma maioria. Assim, afirma-se que a defesa de direitos é a imposição de seus interesses ou busca de privilégios, uma ditadura de uma minoria.

A transmissão da tradição familiar ainda exerce influência fundante no interior do Ceará. É nos grandes centros urbanos que outras religiosidades buscam espaço para conquista de adeptos, como o caso dos evangélicos. Segundo a pesquisa do Instituto Opnus, no interior, católicos representam cerca de 70% da população, enquanto na cidade de Fortaleza esse percentual cai para 54%.

Mariano (2008) observa que o crescimento vertiginoso de evangélicos ocorre, sobretudo, nas periferias das metrópoles brasileiras, uma vez que seus fiéis estão localizados majoritariamente na base da pirâmide socioeconômica. Se comparados à média da população brasileira,

congregam mais mulheres do que homens, mais crianças e adolescentes do que adultos, mais negros, pardos e indígenas do que brancos, apresentam maior proporção de pessoas com cursos de alfabetização de adultos, antigo primário e primeiro grau, ocupam mais empregos domésticos e precários e, em sua maioria, recebem até três salários mínimos (MARIANO, 2008, p. 71).

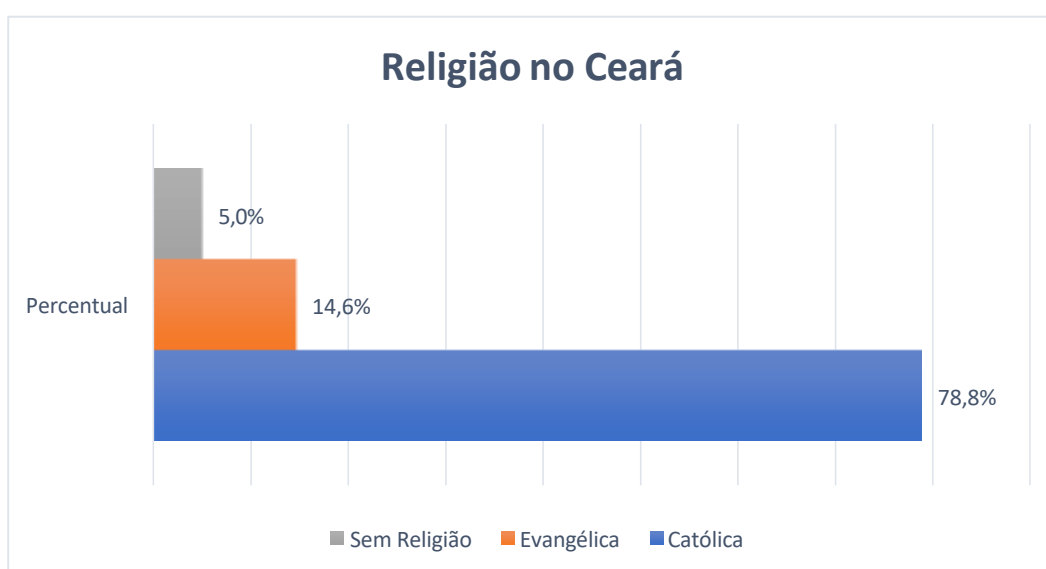
Conforme Machado (1997), a inserção urbana dos templos evangélicos ocorre de modo desigual, detendo maior concentração nas áreas periféricas das metrópoles, que para a autora é o “locus de reprodução dos trabalhadores pobres urbanos” (MACHADO, 1997, p. 226). Podemos observar esse crescimento a partir do rompimento da tradição sucedido nos grandes centros urbanos. O crescimento das áreas urbanas é característico da modernidade, que reconfigura as relações sociais que, até então, fundavam-se numa ordem tradicional, isto é, as sociedades orientavam-se pela família e pela tradição. Na modernidade, os grandes centros urbanos são norteados por uma lógica pós-tradicional (GIDDENS, 2002).

O crescimento dos evangélicos nas periferias das metrópoles é identificado, inclusive, pelo perfil socioeconômico entre os afiliados, em particular os pentecostais, que avançam na base da pirâmide social: em média, 63,7% de pentecostais acima de 10 anos ganham até um salário mínimo. Já no quesito escolaridade, 42,3% têm apenas o Ensino Fundamental.

O pentecostalismo, portanto, continua se expandindo nos estratos econômica e socialmente mais vulneráveis da população, concentrando-se nas periferias urbanas das capitais e das áreas metropolitanas. Expande-se, sobretudo, em territórios pobres e desassistidos, onde, a partir de 1980, tornou-se epidêmica a violência entre jovens do sexo masculino e disseminaram-se gangues e facções armadas, locais geralmente em que tanto a presença católica quanto a dos poderes públicos é rarefeita (MARIANO, 2013, p. 125).

Segundo a amostra censitária de 2010 realizada pelo IBGE, o estado do Ceará segue a evolução religiosa apresentada em solo nacional, obviamente com oscilações em termos percentuais em virtude da dinâmica religiosa característica da região, que é amplamente marcada pelo catolicismo popular. Ainda assim, demonstra um crescimento notável de evangélicos no estado. O número de evangélicos no Ceará quase dobrou em termo brutos, indo de 612.847, em 2000, para 1.236.435, em 2010.

Gráfico 1 – Religião da população cearense



Fonte: IBGE, 2010.

Segundo o Instituto Datafolha³¹ (2022), o percentual de católicos, evangélicos e sem religião, apresentam-se, respectivamente, da seguinte maneira: 63%, 22% e 9%. Embora o Ceará apresente um perfil religioso predominantemente católico, ao compararmos os dados do IBGE e do instituto Datafolha, nota-se uma redução percentual de católicos em detrimento do crescimento de evangélicos e sem religião.

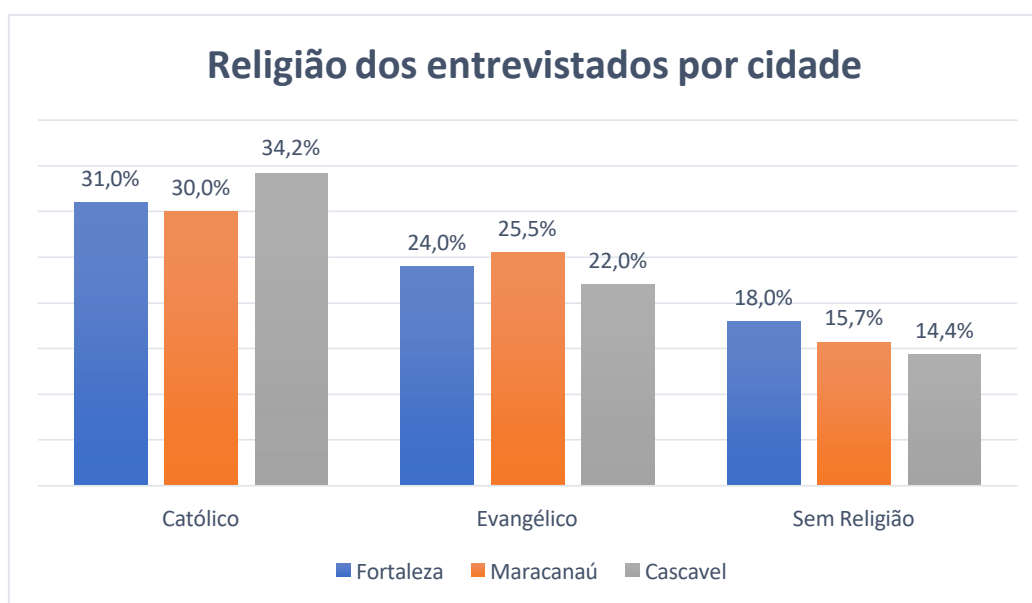
Em 2007, o número de evangélicos em Fortaleza chegou a 22%, ou seja, a cada cinco fortalezenses, um é evangélico. De modo semelhante ao percentual observado em Fortaleza, alguns municípios da RMF seguem a mesma tendência, como Maracanaú, uma das cidades dos entrevistados neste trabalho. Em média,

31 Datafolha: Brasileiros vão menos a igreja e dão menos contribuições. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/>. Acesso em: 28 mar. 2024.

22,8% dos residentes de Maracanaú consideram-se evangélicos.

Com base nos dados obtidos a partir dos questionários³², o perfil religioso da juventude por cidade divide-se da seguinte maneira:

Gráfico 2 – Religião dos entrevistados por cidade



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Como apontado anteriormente, há, entre a juventude, maior ocorrência dos grupos evangélicos e sem religião, em comparação com o percentual geral da população. Além do fenômeno da desfiliação e refiliação identificado pela teórica Hervieu-Léger (2015) como corolário do rompimento da tradição religiosa familiar, as dinâmicas religiosas no bojo da juventude se configuram a partir das particularidades desse grupo social. Segundo Novaes (2006), a juventude se caracteriza, também, pela disponibilidade para experimentação, inclusive, religiosa.

³² Em virtude de não obter acesso público do Censo de 2010 acerca da filiação religiosa dos municípios do Ceará ou mesmo de pesquisas que tenham realizado tal empreendimento, os dados referentes ao perfil religioso dos municípios de Fortaleza, Maracanaú e Cascavel limitaram-se aos dados dispostos no trabalho.

3 JUVENTUDE, RELIGIÃO OU RELIGIOSIDADE (?)

A interrogação ou mesmo a dubiedade que o título poderá provocar aos leitores é intencional. Afinal, quem nunca ouviu de um amigo, de um vizinho ou mesmo de um estranho na rua: “eu tenho minha crença, mas não faço parte de religião”? A expressão emerge, quase que de costume, em meio a uma discussão acalorada no tocante a costumes, moralidade pública etc. Quem a evoca procura se desvencilhar do posicionamento das instituições reproduzido pela média da população; quem a evoca busca demonstrar uma religiosidade autônoma e individualizada. A negação da segunda em detrimento da primeira asserção é introduzida mediante a tensão constituinte entre indivíduo e sociedade e caracterizada a partir da “dinâmica institucionalizada da igreja (normatizadora, congregacional) e a individualidade (subjatividade, escolha religiosa)” (SIQUEIRA, 2017, p. 117).

Ao longo da década de 1980, percebe-se a evolução de novas formas de vivenciar a religião, fundadas numa religiosidade não institucionalizada (SIQUEIRA, 2017). A sociologia da religião tem buscado respostas às mudanças no perfil religioso brasileiro ao longo das últimas quatro décadas, suscitando um debate plural e a construção de correntes de pensamentos. De lá para cá, percebeu-se um crescimento exponencial de diversidade de doutrinas, de novas religiões e religiosidades, de novos grupos místicos-esotéricos; declínio de segmentos religiosos tradicionais e ascensão de novos segmentos; dispersão de grupos religiosos etc.

Autores como Regina Novaes (2006), Antônio Pierucci (2007), Ricardo Mariano (2013), Claudia Ritz e Flávio Senra (2022) preocuparam-se em desvendar as nuances da religião e religiosidade brasileira em diversos aspectos. Pierucci, já em seu célebre artigo “Bye bye, Brasil’ – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”, publicado em 2004, ponderava quando à “pós-tradicionalização religiosa acelerada” (PIERUCCI, 2004), isto é, um ponto de inflexão na demografia religiosa brasileira. Pierucci (2007) compreende que a “pós-tradicionalização” religiosa afetou as três principais religiões consideradas tradicionais, sendo elas: catolicismo, luteranismo e umbanda.

Com isso, há uma mobilidade religiosa, entre religião de origem para religião de escolha, nas palavras do autor, “passa de um *status* (religioso) *adscrito*

para um *status* (religioso) *adquirido*” (PIERUCCI, 2007, p. 115). Corroborando com a tese da desfiliação/refiliação religiosa da socióloga Hervieu-Léger (2015), Mariano (2013) ressalta que a mudança demográfica religiosa favoreceu o crescimento de grupos *sem religião*. Neste caso, tais grupos implicam em um agrupamento de indivíduos que mantêm crença ou religiosidade, mas não estão vinculados às instituições religiosas, detonando uma religiosidade secularizada (MARIANO, 2013).

Claudia Ritz e Flávio Senra (2022) abordam o fenômeno dos *sem religião* a partir do processo de desafeição religiosa, redundando na individualização das crenças. Religião, para este grupo, é compreendida como instituição com normas (RITZ, SENRA, 2022). Segundo Saavedra e Vergana (2022), a religiosidade como aspecto individual, e não coletivo, é resultado, também, da neoliberalização das subjetividades. Em *A nova razão do mundo*, Pierre Dardot e Christian Laval (2013, p.13) afirmam que “o neoliberalismo é também produtor de certos tipos de relações sociais, de certos modos de vida, de certas subjetividades”.

Desse modo, a individualização religiosa é atravessada por uma governamentalidade neoliberal (FOUCAULT, 2012), em que novas espiritualidades se constituem mediante o endosso das tecnologias neoliberais: gestão de si, empreendedorismo, conformismo social. É diante desse contexto de mudanças econômicas, políticas e sociais que Novaes (2006) busca compreender as religiosidades juvenis.

Embora debatidas de maneira preambular, tais discussões serão apresentadas e debatidas em tópicos subsequentes. Introduzi-las precedendo a discussão central deste capítulo, juventude e religiosidade, é fundamental na medida em que apresenta o contexto social, político e econômico no qual as religiosidades juvenis são moldadas. Além disso, durante a construção do questionário de pesquisa, buscou-se distinguir o objetivo da investigação, neste caso, informando aos respondentes o interesse quanto as suas vivências religiosas. Da pergunta nove à pergunta 13 do questionário, por exemplo, buscou-se investigar acerca do vínculo religioso institucional dos respondentes (vide Apêndice).

Na pergunta de número nove do questionário, os respondentes são interpelados sobre qual religião ou credo religioso pertencem/identificam. Na caixa de seleções lhes é dada a opção *sem religião*, com nota explicativa apontando que a opção *sem religião* não é equivalente a ateísmo ou agnosticismo, mas significa que podem compartilhar de uma crença ou religiosidade sem estabelecer vínculos com

alguma instituição religiosa.

Neste capítulo, intenciona-se debater acerca dos processos de socialização juvenil, tendo como principais eixos a escola e as instituições religiosas, posto que o objeto da pesquisa é perpassado por esses dois elementos: religiosidades dos estudantes de Ensino Médio. Além disso, pretende-se discutir sobre as religiosidades juvenis, o modo como veem, nomeiam e experimentam esse fenômeno; o modo como a juventude experimenta, em particular, o processo de desfiliação e refiliação religiosas a partir do crescimento dos grupos *sem religião* e, por fim, apresentar o perfil religioso dos respondentes.

3.1 Afinal, o que é juventude?

Que vai ser quando crescer? vivem perguntando ao redor. Que é ser? É ter um corpo, um jeito, um nome? Tenho os três. E sou? Tenho de mudar quando crescer? Usar outro nome, corpo e jeito? Que a gente só principia a ser quando cresce? [...]. (Carlos Drummond de Andrade)

O poeta Carlos Drummond de Andrade, em o *Verbo Ser*, aponta um conjunto de questionamentos quanto ao que o eu lírico pensa sobre as inquições correntes aos jovens que não compreendem por que não são considerados como indivíduos integrais, seu “ser” ainda é incompleto. O poema pondera os motivos pelos quais tais sujeitos são resignados à noção de incompletude, despojados de direitos integrais e de cidadania plena. Tornar-se cidadão e sujeito de direitos no início do século XX (período em que Drummond escreve o poema), estava amparado por um referencial adultocêntrico (CASTRO, 2001). Quando se pensa em cidadania tendo por referência a juventude, vincula-se o discurso à ideia de “integração”, ademais, estes ainda não o são, estão em vias de “ser”. O questionamento do poeta também nos apresenta uma concepção, presentemente superada, de juventude marcada pelos caracteres biológicos e psicológicos.

Apontar os limites das ideias biologizantes é relevante a este trabalho na medida em que se busca compreender a juventude em idade escolar a partir de suas vivências religiosas, ou seja, a centralidade da juventude no trabalho dissertativo não se situa em seus caracteres biológicos ou psicológicos, mas na maneira pela qual a juventude relaciona-se com a religião ou religiosidade como grupo geracional. As vivências desse grupo geracional fazem-se importantes para a

pesquisa pela possibilidade de partilharem perspectivas comuns com indivíduos de idades aproximadas (WELLER, 2010).

É pertinente destacar que o prisma mannheimiano ressaltado por Weller (2010) não parte de um viés determinista. Mannheim evidencia que, mesmo que tais jovens experimentem um momento histórico-social, não é suficiente para que partilhem de uma mesma visão de mundo. Para tal possibilidade, é necessário que exista uma conexão geracional, o que significa dizer que tais indivíduos precisam pertencer a uma prática coletiva comum (MANNHEIM, 1964). O vínculo geracional será produzido mediante essas experiências coletivas. Nos interessa, nesta pesquisa, compreender a juventude a partir de um elemento comum, a religiosidade, a maneira pela qual a juventude experimenta a religião e/ou religiosidade.

Em diálogo com a epígrafe supracitada, expõe tais questionamentos em um tom irônico e crítico das perspectivas biologizantes que imperavam sobre a ideia de juventude à época. O poeta é hábil em nos comunicar as expectativas e as frustrações que se projetavam e marcavam a “condição juvenil”. Ser jovem estava, portanto, circunscrito a uma concepção “naturalista”, cuja função social era integrar a um sistema de valores prescritos e por uma sociedade mais ampla. Para Flinter (1968), essa função social implicava conhecer os limites das normas sociais que deveriam ser incorporadas desde o início da vida.

A partir desses questionamentos preambulares, intenciona-se investigar as concepções de juventude e suas mudanças ao longo das décadas. Ou melhor, investigar o que se compreende por juventude em diálogo com o trabalho apresentado até agora. Afinal, por que estudar a juventude? Mais do que isso, quem é a juventude? Quais atributos, signos ou estratégias são mobilizados na construção da categoria social jovem? Há uma compreensão de que é preciso conhecê-los, suas motivações, suas escolhas, seus anseios, isto é, saber o que “passa na sua cabeça”. Essas indagações não estão circunscritas apenas ao domínio do fazer científico, elas estão presentes nas representações do imaginário comum da sociedade. Não à toa, organizações das mais diversas têm empenhado estratégias a fim de aproximar as juventudes aos seus ciclos de convívio.

Devido ao interesse da sociedade em conhecer a juventude, bem como em debater questões características a este grupo social, pesquisadores dedicaram-se ao assunto objetivando estabelecer melhor significação ao termo. Por isso, antes de iniciarmos as discussões relativas à juventude, faz-se fundante conhecer as

concepções sobre juventude formuladas no interior do campo sociológico e, mais especificamente, do que hoje conhecemos por sociologia da juventude.

A sociologia da juventude tem desenvolvido, desde meados do século passado, pressupostos acerca da juventude que apontam caminhos significativos quanto à relação entre educação, ciência e política pública. Entretanto, nas últimas décadas, novas ópticas quanto ao conceito de juventude têm-se evidenciado. A juventude, outrora lida como unitária e que goza exclusivamente dos aspectos cronológicos e biológicos como componente identitário, é compreendida não só por estes aspectos, mas, também, como este grupo diverso e que se relaciona com o mundo de modo particular.

Antes de a sociologia consolidar espaço nas discussões sobre a juventude, a psicologia, a biologia e o Estado já demarcavam e tencionavam as discussões no interior desse campo. Temas como socialização e delinquência juvenil já construíam o repertório das ciências e do Estado. Cada área tinha algo a dizer, uma denominação específica a fazer, uma colocação a acrescentar sobre essa “fase” da vida; correlação de forças que numas horas convergem e noutras divergem. Por isso, juventude é apenas uma palavra (BOURDIEU, 1983).

Bourdieu (1983) explicita que a percepção de juventude como um grupo unitário, provido de interesses comuns, que são relacionados “a uma idade definida biologicamente já constitui uma manipulação evidente”. A categoria juventude deve ser compreendida em seu aspecto transversal e plural, posto que ela é perpassada por distintas dinâmicas de classes sociais, identidades de gênero, sexualidades, raças e/ou etnias, estilos musicais, estéticos etc. Para o autor, “a fronteira entre a juventude e a velhice é um objeto de disputas em todas as sociedades” (BOURDIEU, 1983). Por isso, não se pode compreender a categoria juventude como algo dado, mas enquanto constructo social.

A fronteira forjada entre jovens e adultos demonstrada por Bourdieu (1983) é evidenciada também no espaço escolar. Podemos afirmar que o cotidiano escolar é marcado por uma trama de relações sociais que incluem conflitos, alianças, transgressões e acordos entre as normas e valores expressos na socialização escolar e nas culturas juvenis. Segundo a teoria parsoniana (1962), a cultura escolar dispõe-se a preparar a juventude à vida adulta mediante normas e valores referenciados pela própria sociedade adulta. Entretanto, estes jovens vão à escola portando cultura, valores e desejos próprios.

Dayrell (2007, p. 1118) afirma que a escola, “institucionalmente, é ordenada por um conjunto de normas e regras que buscam unificar e delimitar a ação dos seus sujeitos”. Essas regras estão expressas na uniformização das vestimentas, na exigência da obediência, na postura adequada ao sentar, no uso de uma linguagem que respeite a norma culta etc. Apesar disso, os estudantes buscam demarcar suas identidades juvenis através de linguagens, símbolos, valores estéticos, entre outros. Por exemplo, é comum os estudantes personalizarem seu fardamento, alguns meninos cortam parte das mangas das camisas, já algumas meninas ajustam o colarinho para torná-lo folgado. Sempre que possível, esses estudantes utilizam seus bonés, brincos e demais acessórios que costumam ser vetados no cotidiano escolar.

Para a comunidade escolar (professores, gestores e pais), as diversas expressões das identidades juvenis são percebidas como transgressão ou indisciplina, característica intrínseca à juventude. As sanções cumprem papel importante a observância das regras e valores escolares que irão prepará-lo para o mundo adulto. Essa demarcação no espaço social é fundante na fronteira criada entre juventude e adultos. Por isso, Bourdieu a questiona, por considerá-la uma prerrogativa e justificativa para restringir os jovens de acessar determinados direitos ou privilégios.

Corroborando com a noção bourdiesiana, José Machado Pais (1990) explicita que historicamente a sociologia dividiu as questões da juventude em duas tendências: a primeira considera a juventude como unidade social, um grupo de indivíduos pertencentes a uma faixa etária específica, dotada de interesses homogêneos e unitários. Referenciadas nessa perspectiva, as representações sobre a juventude e a cultura juvenil são vistas como uniformes. Na segunda tendência, a juventude é formada por um conjunto social diversificado, ordenado em culturas juvenis plurais, uma vez que estes pertencem a diferentes classes sociais e situações econômicas, exercem diferentes interesses e atividades, ocupam posições distintas nas relações interseccionadas pelo gênero e pela sexualidade e, também, pelas dinâmicas étnico-raciais.

Se as culturas juvenis aparecem geralmente referenciadas a conjuntos de crenças, valores, símbolos, normas e práticas que determinados jovens dão mostras de compartilhar, o certo é que esses elementos tanto podem ser próprios ou inerentes à fase de vida a que se associa uma das noções de «juventude», como podem, também, ser derivados ou assimilados: quer de

gerações precedentes (de acordo com a corrente geracional da sociologia da juventude), quer, por exemplo, das trajetórias de classe em que os jovens se inscrevem (PAIS, 1990, p.140).

Os dados obtidos a partir dos questionários aplicados revelam a heterogeneidade do grupo pesquisado, especialmente no que diz respeito à dimensão religiosa, aspecto central das culturas juvenis observadas. Não se trata, portanto, de um conjunto homogêneo de crenças e práticas, mas de trajetórias plurais e experiências diversas com a religiosidade. A maioria dos respondentes, 59,7%, declarou-se cristã, enquanto uma parcela menor, correspondente a 6,26%, identificou-se com religiões não cristãs. Além desses grupos, 7,11% dos jovens declararam-se ateus e 8,19%, agnósticos, categorias que, embora também não estejam vinculadas ao cristianismo, foram computadas separadamente. Por fim, 18,75% afirmaram não possuir nenhuma religião.

Quanto à importância atribuída à religião em suas vidas, 52% dos participantes consideram-na um aspecto relevante na constituição de sua individualidade, ao passo que os demais 48% a classificaram como pouco importante ou irrelevante. Observa-se também que menos da metade dos jovens (42,1%) mantém algum vínculo institucional com organizações religiosas, enquanto a maioria (57,9%) declarou não possuir esse tipo de vinculação formal.

A preocupação dispensada pelo Estado, família e organizações privadas com a juventude é decorrente das metamorfoses que esta categoria sofre ao longo dos tempos, mas foi somente após a Revolução Francesa, no século XVIII, que a concepção de juventude passou a ser considerada. Até então, não se identificava como elemento constitutivo da vida dos sujeitos. Áries (1981) afirma que mediante a compreensão de que a juventude simboliza um período de transição e constituição da vida dos indivíduos, busca-se incorporá-los em setores sociais diversificados, todavia, essa movimentação sucede em virtude da preocupação com a identificação social e política que a juventude possa assumir. Logo, a juventude passa a estar nos holofotes da sociedade contemporânea, mesmo que de modo controverso.

Assim, teóricos como Granville Stanley Hall (1904) já influenciavam o debate público sobre a juventude. Hall introduz o conceito de adolescência ao debate público, como importante período de transição da experiência humana. A adolescência, período delimitado entre 14 e 24 anos de idade, era caracterizada por

comportamentos subversivos e maturação biológica, por isso, argumentava que a energia da juventude deveria ser precisamente controlada e canalizada.

Muitos dos crimes e imoralidades do início da adolescência são decorrentes de um impulso cego sobre o qual a consciência é incapaz de qualquer ação. Na evolução psíquica do impulso sexual, freqüentemente há um período de perturbação geral, antes do cérebro agir sobre os órgãos sexuais (HALL apud GALLANTIN, 1978, p. 35).

Hall propõe que a sociedade reconheça essa “fase transitória” da vida humana e, também, as exigências requeridas aos adolescentes que acentuavam-se na modernidade. A asserção de Hall é que aumente a “dependência do indivíduo, afastando-o da promiscuidade sexual e da delinquência e adiando a entrada no mundo do trabalho, por meio da extensão do tempo de escolarização” (GROPPO, 2017, p. 29).

Na modernidade capitalista, os olhares direcionados à juventude assumem, em geral, um tom de preocupação. Entende-se a juventude enquanto potencial risco ao *status quo*, sendo indispensável, por conseguinte, que fossem tratados com rigidez satisfatória para que não perturbassem a ordem social estabelecida com comportamentos “desviantes”. Sob essa ótica, a juventude passa a ser vista como “problema social” e, em razão disso, é motivo de ingerência das ciências e das políticas públicas, que objetivavam o controle dos jovens que apresentassem comportamentos reputados como ameaça aos valores da época.

É significativo observar que impõe-se aos jovens a responsabilidade pelos principais problemas enfrentados pela sociedade, como a delinquência juvenil, movimentos de dissidência ao *status quo* (CASSAB, 2011), quer dizer, a juventude é condição social que traz consigo uma perspectiva simbólica de “irresponsabilidade e inexperiência” (BOURDIEU, 1983). A partir da construção desse imaginário, produziu-se a tendência em vulgarizar a juventude como um grupo social homogêneo que vivencia os mesmos dilemas e oportunidades e despojado das diversidades e das singularidades que forjam esse grupo etário.

A pesquisadora Helena Wendel Abramo (1997) afirma que essas homogeneizações corroboraram com a estigmatização da juventude, evidenciada, sobretudo, com as pretensas preocupações e ingerências que os diversificados setores da sociedade buscam integrar a este grupo social. Apontada como uma “fase difícil” ou um “problema social”, é indispensável que a juventude seja aparada

pelos adultos, uma vez que esse período da vida desencadeia valores e sentimentos de transgressão e rebeldia.

permeada por novos valores, hábitos e gostos, era entendida como um problema, sendo identificada como geradora de uma crise de valores e de um conflito de gerações, tudo isso tornou inevitável o confronto com os setores da sociedade, incapazes de entender e muito menos ainda aceitarem mudanças em curso (Abramo, 1997, p. 40).

Dessa maneira, o discurso público associado à juventude esteve marcado pela perspectiva de problema social. Ser jovem, então, era sinônimo de irresponsabilidade ou desinteresse. Um jovem só se tornaria adulto ao passo que lhes fossem outorgadas responsabilidades integrais para o convívio em sociedade, isto é, ter um emprego, uma residência, constituir família etc. Tais problemas são apontados ainda pelo poema de Drummond.

Na epígrafe supracitada, o autor reflete sobre as preocupações vigentes pós-crise irrompida em 1929 e potencializada pelas grandes guerras. A preocupação com o trabalho perpassava pelos problemas reais da sociedade. Não por acaso, a juventude foi o principal grupo que não conseguiu acessar emprego e, conseqüentemente, habitação. Assim, os jovens acabavam por prolongar os laços de dependência familiar. Em alguns casos, jovens optam por casar-se e conviver com seus familiares em uma mesma residência, mas, em sua maioria, rejeitam a ideia de casamento, decididos por relações que não se encaixavam nos padrões da época, divórcios etc.

A partir do final da década de 1960, preocupava-se com a rebeldia e com a delinquência juvenil. No Brasil, em especial em São Paulo, viu-se a explosão de crimes urbanos cometidos por jovens e adolescentes. A partir da Ditadura Civil-Militar, percebiam-se jovens e adolescentes sobre um ponto de inflexão, culminando na formulação de política nacional de correção aos “jovens delinquentes”. Trata-se da origem das chamadas Fundações Estaduais do Menor – FEBEMs. No início da década de 1970, era comum encontrar jovens vagando pelas ruas, vendendo doces nos semáforos, vigiando carros em estacionamentos e, também, praticando roubos ou furtos (RODRIGUES, 2001).

Além disso, o Regime Militar demonstrava grande preocupação com jovens universitários. Entre as décadas de 1960 e 1980, a sociedade brasileira esteve sob a égide de um regime autoritário, isto é, a Ditadura Civil-Militar. Os jovens

universitários simbolizavam um risco à ordem estabelecida, posto que estes passaram a integrar grupos armados, organizar greves, ocupações e boicotes ao regime militar. Portanto, os jovens eram lidos como delinquentes ou rebeldes à época.

É, também, a partir da década de 1960, que os estudos críticos e culturais sobre a juventude ganham relevância, sobretudo a partir da construção da noção de subculturas juvenis proposta pelo *Center for Contemporary Cultural Studies, de Birmingham (CCCS)*.

Combinando distintas abordagens, tais como a antropologia, a teoria literária, a história, a semiótica, o estruturalismo, o marxismo e a sociologia, o CCCS assenta suas investigações sob caráter interdisciplinar. Inaugura-se, portanto, um novo paradigma interpretativo das *subculturas juvenis* das classes trabalhadoras no pós-guerra, distanciando-se da tradição da Escola de Chicago, que lia as subculturas juvenis mediante a lógica do desvio ou das perspectivas que apostaram na assimilação dos grupos de juventude a partir de uma cultura de consumo juvenil homogêneo. Para GROPPPO (2017), as *subculturas juvenis* ganham novo contorno nos estudos culturais,

Subculturas juvenis são modos de elaboração e respostas culturais dos jovens que fazem parte de dada classe, portanto, filiam-se à cultura de sua classe e às condições vividas por esta classe. Entretanto, como diferencial do modo como a cultura de classe é vivida pelos adultos, a subcultura juvenil carrega uma resposta peculiar destes jovens, dada sua posição etária e geracional (GROPPPO, 2017, p. 76).

Se no Pós-Segunda Guerra Mundial o tema predominante entre a sociologia da juventude fora a rebeldia juvenil como característica fundamental deste grupo, a partir da década de 1970, dá-se espaço para as discussões sobre as subculturas juvenis. Em contraponto à noção de cultura juvenil universal, que pressupunha que as experiências juvenis eram similares, independentemente de suas posições de classes, nacionalidades e outros marcadores sociais importantes, os estudos culturais britânicos partem na óptica classista como um dos pilares interpretativos.

Os discursos exprimidos pela opinião pública à juventude sempre se endereçavam a esta por suas revoltas. Ao longo do século XX, a sociologia da juventude tem buscado compreender as resistências dos jovens de seu tempo mediante modelos explicativos particulares, a exemplo, as teorias estruturais-

funcionalistas, teorias críticas e pós-críticas. Distintamente, as reflexões sobre as mudanças na juventude, que outrora era lida como anormal ou disfuncional, é compreendida pela sociologia sob prismas heterogêneos por essas correntes de pensamento ao longo do século XX. Como veremos, a relação entre sociologia e juventude oscila entre a retificação e a negação (GROPPO, 2017).

A partir da sociologia, buscaremos “transformar o problema social da juventude em problema sociológico” (PAIS, 1990, p. 144). Isto é, colocar em questão as verdades inquestionáveis, quase que imutáveis a respeito da juventude. Embora a sociologia busque explicar a realidade a partir de categorias generalizantes, como os tipos ideais de Weber ou as representações sociais de Durkheim, tal operação não é, em si, imutável. A ciência, de modo geral, se utiliza de tais mecanismos a fim de organizar e nomear o real, porém não equivale dizer que tais categorias ou generalizações utilizadas para explicar o real sejam irrefutáveis.

Como aponta Max Weber na formulação ideal típica, tais conceitos têm por função organizar a realidade. É a maneira utilizada pelo pesquisador com pretensão de traduzir a estrutura do mundo, dar lógica à realidade caótica e inesgotável. Mas é importante apontar que tal generalização é uma construção mental realizada pelo sujeito que “acentua” de forma “unilateral” algum aspecto da realidade que pretende se debruçar. Tampouco significa dizer que a generalização realizada pelo pesquisador reflete a realidade em si mesma, mas sim uma normatização da realidade. Ou seja, as generalizações são fundamentais para construção de um “quadro homogêneo do pensamento”. Segundo o autor:

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento (WEBER, 1991, p. 106).

Mediante as construções sociológicas, buscaremos refutar as representações do senso comum que predominam quanto à juventude, corroborando com uma perspectiva crítica e investigativa acerca da juventude e a correlação desta com os problemas de cada época. Assim, o desafio que se coloca

à sociologia é, então, o da desconstrução (desmistificação) sociológica de

alguns aspectos da construção social (ideológica) da juventude, que, em forma de mito, nos é dada como uma entidade homogênea. Essa desconstrução da juventude como representação social (do senso comum) acabará por se revelar como uma construção sociológica – isto é, científica e necessariamente *paradoxa* – da juventude. A representação social da juventude dará lugar à realidade sociologicamente construída (PAIS, 1990, p. 146).

Bourdieu, em *O ofício do sociólogo*, nos alerta sobre os riscos de a sociologia incorrer em representações sociais constituídas pelo senso comum. Parafraseando Gaston Bachelard, “o fato científico é conquistado, construído e comprovado”, Bourdieu propõe uma hierarquia epistemológica entre os fatos científicos: a comprovação subordina-se à construção e esta, por sua vez, à ruptura. Tais procedimentos devem ser utilizados para uma ruptura efetiva com as ilusões do saber imediato. O pesquisador deve estabelecer uma distinção epistêmica entre objeto social e objeto sociológico.

Tomado por uma necessidade instantânea de apresentar resposta aos fenômenos correntes do cotidiano, o pesquisador pode implicar-se em messianismos ou recorrer à linguagem comum para explicar os fenômenos analisados, sem explicar ou desvendar sua origem. Como aponta Bourdieu, o papel do sociólogo está em redefinir a linguagem comum, sendo este o “principal instrumento da ‘construção do mundo dos objetos’” (BOURDIEU, 2010, p. 32).

Eventualmente, a sociologia tem validado representações do senso comum, como demonstra Pais (1990, 2004) no que concerne à abordagem subcultural da juventude. Para este, os estudos subculturais da Escola de Chicago e do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) tão só legitimaram e naturalizaram a noção dominante e indiscutível dos subgrupos juvenis perpetrada pelo senso comum. Gordon Tait (1992, 1993) também compreende que as teorias subculturais reuniam uma série de lacunas, dentre as quais, a definição do termo a partir da classe e da idade, essencialmente, a “romantização” dos grupos, desconsiderando os “jovens comuns”. Por fim, este criticava a teoria subcultural por sua tendência totalizante, normalizadora e dicotomizadora (GUERRA, 2010).

Pais (1990, p. 149) alerta aos perigos da sociologia em incorrer em generalizações homogêneas e arbitrárias da juventude.

Tentar uma aproximação científico-analítica ao mundo da «juventude» exige, nesta ordem de ideias, um radical ascetismo de vigilância epistemológica que nos obriga a partir do pressuposto metodológico de que, em certo sentido, a juventude não é, com efeito, socialmente homogênea. Na

verdade, a juventude aparece socialmente dividida em função dos seus interesses, das suas origens sociais, das suas perspectivas e aspirações. Dar importância a este pressuposto metodológico parece tanto mais conveniente quanto é certo que, como se tem vindo a insistir, a noção de juventude é uma das que mais se têm prestado a generalizações arbitrárias.

Ainda na segunda metade do século XX, desenvolvem-se estudos sobre a juventude de carácter crítico. As teorias críticas da juventude, como se convencionou chamar, adotam a ideia basilar do estrutural-funcionalismo, isto é, compreendem a juventude como socialização secundária, “mas contestam os sentidos tradicionais desta vinculação dos indivíduos a estrutura social” (GROPPO, 2015, p. 5). As teorias críticas dão ênfase ao papel transformador da juventude. Juventude não somente como passiva e fruto de um desajuste social, mas como um sujeito ativo, que transforma e é transformado pelas estruturas sociais.

A partir da década de 1970, a sociologia da juventude é influenciada por um movimento sociocultural e estético que se caracterizou por sua crítica à razão e aos ideais iluministas que guiaram a modernidade. O movimento pós-modernista balizou as concepções de juventude engendradas pela tradição sociológica até então. Então, surgem as teorias pós-críticas, relativizando e/ou negando os conceitos consolidados no campo sociológico.

3.2 A escola como *locus* de socialização

Ao ir a campo, é imprescindível ao pesquisador conhecer o sujeito e o contexto o qual pretende pesquisar, bem como a teia de relações que constituem seu campo de pesquisa. Como afirma Bourdieu (2000, p. 31), “pode acontecer que eu nada saiba de uma instituição acerca da qual eu julgo saber tudo, porque ela nada é fora das suas relações com o todo”. Isto é, não há realidade fechada em si mesma, a realidade é relacional (BOURDIEU, 2000).

Isto posto, a definição por investigar o modo como jovens entre 14 e 19 anos vivenciam o fenômeno da religião/religiosidade e como se relacionam com alteridade religiosa, em especial durante o convívio escolar, tem como pressuposto a importância que é atribuída a esta instituição na formação dos indivíduos, sobretudo no processo de socialização do grupo geracional que privilegiou-se examinar nesta pesquisa, merecendo, pois, um olhar mais atento e sensível do pesquisador. Por isso, a instituição escolar é interpretada sob uma perspectiva relacional. Segundo

Leão (2018, p. 2), o Ensino Médio brasileiro se estrutura de maneira “tardia, desigual e insuficiente”, sendo palco de grandes tensões e polarizações a respeito de seu caráter curricular. A escolha dos estudantes como sujeitos desta pesquisa decorre do esforço em interpretar os efeitos dessas disputas em suas experiências escolares.

A escola como *lócus* da socialização juvenil evidencia a importância conferida à instituição escolar na preparação da juventude ao universo adulto. A instituição escolar encontra-se progressivamente mais presente no cotidiano da juventude. Ela representa um rito de passagem (GENNEP, 2011) entre a juventude (ignorante, passional e imponderada) e a vida adulta (perspicaz, racional e razoável). Entretanto, este não é o único espaço em que os jovens experimentam subjetivação de regras e normas de conduta.

Os estudantes não vão apenas à escola, eles também “apropriam-se dela, atribuem-lhe sentidos e são transformados por ela” (ABRANTES, 2003, p. 93). A escola não é um ambiente neutro, em que as ideias e os conhecimentos circulam livremente. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (2013) identificaram que o objetivo da escola não seria de formar indivíduos autônomos, mas de produzir um conjunto de papéis e valores sociais, cuja função é a subjetivação dos indivíduos à ordem social e econômica de um grupo específico (BOURDIEU; PASSERON, 2013).

Mesmo subscrevendo a tese bourdiesiana, os jovens que “vão” à escola não podem ser apreendidos como sujeitos passíveis diante do exercício do *poder simbólico* reproduzido na escola. O *poder simbólico* tem a capacidade de construção da realidade, posto que opera como um poder invisível. Ele é constituído por um conjunto de configurações que determinam a forma como os sujeitos vão se portar em um determinado campo, por intermédio da socialização internalizada e que afeta a maneira dos indivíduos perceberem e vivenciarem as relações sociais (BOURDIEU; PASSERON, 2013).

A relação entre escola e juventude é constituída por um emaranhado de disputas. Embora a escola seja uma instituição cuja função seja inculcar aos jovens um conjunto de valores e regras de conduta que dispõem, esses jovens chegam à escola com valores próprios. O modo como essa juventude irá incorporar o *habitus*³³

33 Por *habitus*, compreende-se a noção bourdiesiana que explica acerca da “interiorização das estruturas exteriores, ao passo que as práticas dos agentes exteriorizam os sistemas de disposições incorporados” (BOURDIEU, 2007).

escolar depende, também, dos *capitais*³⁴ que eles possuem. Como cita Michael Grenfell (2018, p. 76), “as práticas não são simplesmente o resultado de nosso *habitus*, e sim de *relações entre* nosso *habitus* e nossas circunstâncias atuais”.

Incitado por um dos debates mais caros à sociologia: o modo como os indivíduos incorporam o social, Benard Lahire tem como foco a maneira como os sujeitos mobilizam seus patrimônios de disposições de acordo com a variedade de contextos sociais (LAHIRE, 2005).

Ao mobilizar as categorias bourdieusianas, Lahire busca problematizar as práticas a partir dos principais conceitos deste, como campo social e *habitus*. Lahire³⁵ busca compreender o modo como os sujeitos incorporam as práticas cotidianas por meio de variações de esquemas de ação (disposições) apreendidas ao longo das suas trajetórias. Como aponta o autor, diferentes quadros de socialização podem forjar novas disposições. Os atores são plurais e suas ações não devem ser calculadas ou meramente determinadas (LAHIRE, 2001).

O autor também argumenta que sua teoria não se refere à dualidade entre indivíduo e sociedade, entre método generalizante ou individualizante. De modo oposto, ele busca demonstrar que tais dualidades são ilusórias. Ademais, ele alerta para o risco de incorrer num empirismo absoluto “que já não apreenderia senão uma pulverização de identidades, de papéis, de comportamentos, de ações e de reações sem nenhuma espécie de ligação entre eles” (LAHIRE, 2001, p. 27).

A partir de Lahire, pretende-se discutir o espaço escolar levando em conta estes dois aspectos: uma instituição com função socializadora, guarnecida de regras e códigos de conduta, mas permeada de sujeitos plurais que apreendem e/ou respondem às solicitações do meio social a partir dos repertórios sociais que carregam durante suas passagens na escola. Assim, compreende-se que as

34 Por capital, Bourdieu entende como uma “economia geral das práticas”. Um capital é, portanto, um conjunto de elementos que o indivíduo poderá possuir em sua forma econômica, cultural e simbólica, podendo promover mobilidade social em uma sociedade estratificada.

35 Embora costume-se opor Bourdieu e Lahire, este nunca pretendeu superar a herança deixada por Bourdieu. Pelo contrário, Lahire se apropria das categorias bourdieusianas e as articula criticamente a fim de apontar novos panoramas nas ciências sociais. O autor, inclusive, direciona suas críticas aos sociólogos que se apropriam do conceito de *habitus* como se fosse um fato empírico dado. Lahire argumentava que, a partir da sociologia disposicionista, não se pode perceber os indivíduos como homogêneos, posto que o mundo social é heterogêneo. Daí a construção da sociologia do ator plural. As críticas realizadas de Lahire a Bourdieu têm como ponto de partida o reconhecimento das categorias mobilizadas por Bourdieu, apontando, contudo, seus limites. Quando Lahire critica a teoria do *habitus*, não há faz por desconsiderá-la do ponto de vista teórico-metodológico, como afirma Amândio (2014, p. 44-45) “o que está em causa não é a sociogênese do *habitus*, mas antes a gênese das disposições”. Por isso, o autor propõe que deve-se acompanhar os atores em diferentes contextos da vida social.

identidades dos jovens em idade escolar são engendradas, também, no bojo de grupos e instituições distintas, possibilitando um repertório de capitais variados e, por esse motivo, esquemas de ações variados. Como aponta Lahire, “[...] vivemos experiências variadas, diferentes e, por vezes, contraditórias. Um ator plural é, portanto, o produto da experiência – muitas vezes precoce – de socialização em contextos sociais múltiplos” (LAHIRE, 2001, p. 46).

Juarez Dayrell (1996), ao compreender a escola como espaço sociocultural, aponta esta instituição como um “espaço social próprio, ordenado em duplas dimensões”: institucional, que se constitui através das normas que são circunscritas sobre as ações dos sujeitos; cotidiana, através das ações dos sujeitos que estabelecem relações sociais naquele contexto (DAYRELL, 1996). Em diálogo com o autor, compreende-se que dentro do espaço escolar há um conflito de interesses e que suas estruturas desiguais são, também, contraditórias e passíveis de disputas. Assim, “o processo educativo escolar recoloca a cada instante a reprodução do velho e a possibilidade da construção do novo” (DAYRELL, 1996, p. 3).

A efervescência no debate acerca da função social da educação formal e seus possíveis itinerários é condicionante aos embates encadeados no âmbito da política institucional. Do Brasil colônia à terceira década do século XXI, nota-se um profundo movimento de avanços e retrocessos nas políticas educacionais e, de quando em quando, o caráter laico e republicado da educação retorna ao debate público, comumente sob uma égide moralista e conservadora.

No Brasil, a educação formal emerge sob o prisma da Igreja Católica e da Coroa Portuguesa, sendo fortemente marcada pelo *ethos* cristão ocidental, assumindo-o como modelo civilizador e formador, excluindo, dessa maneira, os valores e crenças consideradas “dissidentes”. Para legitimação desse processo, seria fundamental imputar a tais práticas e crenças a posição de não lugar, ou seja, estigmatizando os valores culturais do outro. De acordo com Carneiro (2017), neste decurso os deuses dos povos indígenas assumem, então, características negativas, seus líderes religiosos são associados seguidores do diabo etc.

Já na década de 1930, momento em que o ensino público no Brasil dá os primeiros passos para sua constituição, o Ensino Médio torna-se instrumento de discussão e polarização a respeito do seu caráter curricular. A implantação tardia e desigual do ensino público brasileiro evidencia sua formação elitista e autoritária.

Segundo Geraldo Leão, “nos últimos vinte anos, movimentos de avanços e retrocessos nas políticas para esse nível de ensino estiveram marcados por essa polarização” (LEÃO, 2018, p. 6). Essa formação desigual e autoritária resultou em um conjunto de contradições até os dias atuais, instaurando o que comumente chama-se de “crise do ensino médio”: financiamento insuficiente, desvalorização dos professores, sucateamento das escolas, falta de identidade, baixo rendimento escolar etc.

Analisando historicamente as condições sob as quais o ensino público no Brasil se desenvolve, percebe-se o quanto se dá maneira “tardia, desigual e insuficiente”. A educação de qualidade sempre esteve circunscrita à elite aristocrática, excluindo, dessa forma, os componentes das camadas desfavorecidas. Assim, a educação secundária no Brasil ocorre de maneira dual: “oferta de um ensino secundário-superior para elites e primária-profissional para as classes trabalhadoras” (ARAÚJO, 2019, p. 108), ou seja, para alguns, educação técnica voltada ao mercado de trabalho; para poucos, formação voltada para cidadania e cultura erudita. Evidencia-se, então, a escola como uma instituição da qual o desígnio – ao definir seu currículo, seus métodos de ensino e suas formas de avaliação – seria de preservar o *status quo* e validar as desigualdades sociais e culturais existentes fora dela.

Em meio a essas disputas, observa-se que o processo de seleção de conteúdos incorporados ao currículo escolar situa-se no cerne da problemática. Embora associações e grupos organizados da sociedade civil reivindiquem algum grau de neutralidade e despolitização dos conteúdos ministrados em sala de aula, os mesmos pleiteiam em valor de seus interesses estritamente políticos e morais, embora escusos. Por isso, o currículo escolar é ponto fulcral no debate público que ressurgue ocasionalmente.

A composição curricular é, fundamentalmente, um exercício da arbitrariedade, uma vez que será estabelecido quais conteúdos ou não serão incluídos nas práticas pedagógicas. É a partir do currículo que se orientam as pedagogias escolares e diretrizes educacionais. Por isso, entende-se o currículo como a escola em si, uma vez que o *modus operandi* desta instituição é respaldado pelo currículo escolar. Portanto, indaga-se de que maneira a instituição escolar pode reproduzir e legitimar quaisquer valores em detrimento de *outrem* na cultura escolar.

Essa inquietação funda-se, como já referenciado, da importância que é

conferida a essa instituição no processo de formação e socialização. Desde a primeira infância, a escola atua como facilitadora do processo e socialização determinante ao desenvolvimento cognitivo, a partir dos estímulos sensoriais, na convivência com o outro e com as regras sociais definidas ao bem-estar coletivo. É nela onde descobrem e legitimam-se os valores, as ideias, as preferências, mas, também, os preconceitos. Segundo Dayrell (1996), a experiência escolar não está circunscrita somente ao processo de transmissão de conteúdos, mas, sobretudo, à formação dos indivíduos de modo *lato*. Ainda dissertando sobre as experiências escolares, o autor reconhece que, embora a escola disponha de um potencial formativo plural e diverso, esta acaba por incentivar o contrário.

Ter a escola como ponto de intermediação entre a juventude e o pesquisador se dá por dois vieses: um de ordem prática, outro, de ordem metodológica. Pelo viés prático, justifica-se pela possibilidade de, através da instituição escolar, encontrar o maior contingente possível do grupo etário que se pretendia investigar. Além disso, há, por parte de professores e gestores escolares, uma certa acessibilidade em discutir e receber pesquisas e pesquisadores acadêmicos na escola, já que compreendem a relação entre universidade e escola, fundante ao progresso das pesquisas no âmbito educacional.

No viés metodológico, a escola perpassa pela discussão deste trabalho posto que é nela, também, onde o objeto analisado está institucionalizado³⁶ e constrói vínculos afetivos. Uma vez que, ao destinarem horas do dia em sua estada na escola, é esperável que os jovens e adolescentes construam sociabilidades no interior dela. Nela pode-se conhecer grupos sociais variados: católicos, evangélicos, roqueiros, funkeiros; grupos LGBTQIA+, grupos dos cinéfilos, grupo do esporte, do teatro e vários outros que poderiam ser citados.

Uma vez que a pesquisa objetiva analisar como os jovens vivenciam a religiosidade e o modo como relacionam-se com religiosidades díspares, a escola surge como um espaço excepcionalmente oportuno para consecução desses objetivos, sobretudo no que concerne à relação com diferentes religiosidades. Sendo a sociabilidade uma das características inerentes à juventude (PAIS, 1993), a escola

36 Embora a juventude também esteja institucionalizada em outros espaços, tal como as instituições religiosas, a intenção da pesquisa é conhecer a religiosidade em sua pluralidade. Assim, a escola é, por excelência, um ambiente onde essas múltiplas relações se manifestam. Além disso, caso houvesse decidido o caminho das instituições religiosas, a possibilidade de generalização e construção de gráficos de pesquisa seria inviabilidade, mediante um possível enviesamento da pesquisa.

é, portanto, um ambiente onde criar laços e relações (mesmo que de conflito) são inevitáveis.

Além disso, acessar o estudante através da escola possibilita obter apontamentos sobre o modo como eles vivem a religiosidade também no espaço escolar, bem como a maneira como a intolerância religiosa pode se apresentar ou não nesse ambiente. Entre os estudantes da pesquisa, um percentual de 64,5% afirma não ter presenciado ou saber de alguma situação de intolerância ou discriminação religiosa no espaço escola, em contraste aos 35,5% que afirmam ter conhecimento do fenômeno no cotidiano da escola.

Embora o percentual daqueles que considera não ter conhecimento do fenômeno no ambiente escolar seja significativamente maior, há de se considerar que o índice do grupo de estudantes que evidencia esse fato é relevante e, também, preocupante, visto que insere a escola no contexto da intolerância religiosa brasileira. A escola não passa incólume à incidência da intolerância religiosa que recrudesce na sociedade brasileira³⁷. As relações constituídas no ambiente escolar são um reflexo das próprias relações em sociedade, visto que a estrutura e por ela é estruturada (BOURDIEU, 2007). Obviamente que não podemos ser absolutos e afirmar que a escola é um lugar exclusivamente intolerante. Primeiro que essa percepção não se confirma pelos próprios estudantes³⁸, sendo porque a escola é marcada pela pluralidade e, portanto, pela contradição³⁹.

Como os dados de pesquisa advêm de sujeitos de visão de mundo e, sobretudo, credos religiosos variados, deve-se analisar e comparar os dados para que a pesquisa incorra uma simples descrição. Bourdieu critica os modelos estatísticos ao passo que esses fossem utilizados como uma realidade dada. As estatísticas são, simplesmente, uma das maneiras de representação da vida social (BOURDIEU, 2006). A validade do dado está em compreender o contexto social em que se produz. Dessa maneira, ao compararmos os dados a partir dos três maiores

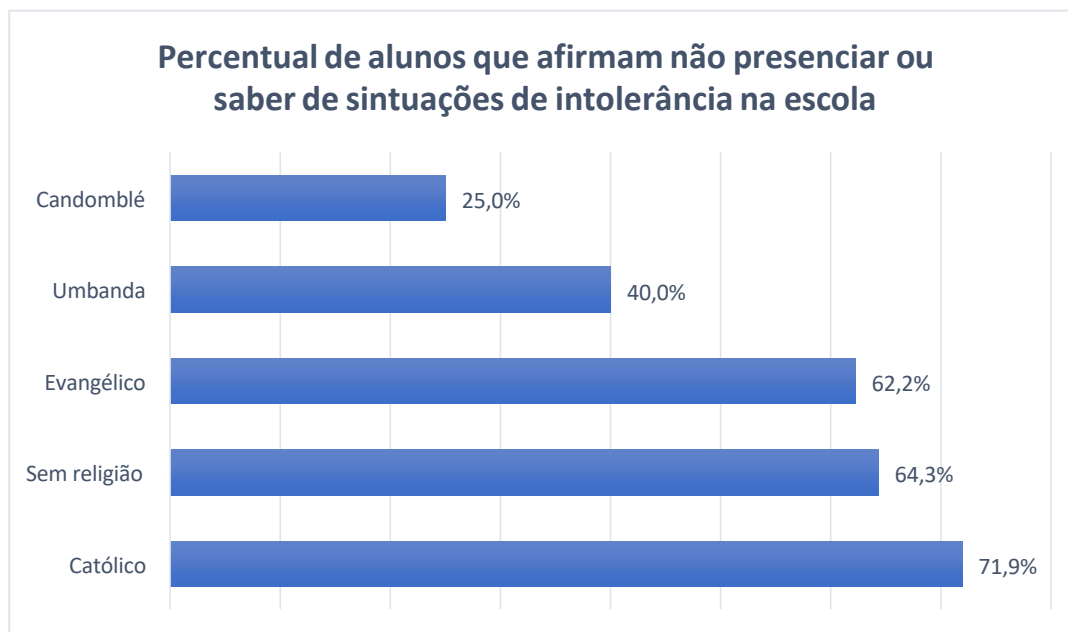
37 A Pesquisa mostra que intolerância religiosa ainda está presente nas escolas brasileiras. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2010/09/10/pesquisa-mostra-que-intolerancia-religiosa-aindaesta-presente-em-escolas-brasileiras.htm>. Acesso em: 28 mar. 2024.

38 Claro que o fato de eles considerarem a existência desse fenômeno ou não no ambiente da escola está circunscrito à noção que eles têm por intolerância religiosa. Como será demonstrado no capítulo onde trata-se sobre intolerância religiosa e suas percepções, os jovens podem considerar intolerância quando há um elemento palpável, como a violência física ou a destruição de símbolos sagrados de um credo religioso.

39 Como já exaurido neste texto, o pluralismo religioso convive com dois fenômenos concomitantes: o relativismo e a intolerância. Por isso, é comum que em um contexto onde pode-se identificar religiosidades diversas, exista o estranhamento de práticas religiosas, negando-as.

grupos (católicos, evangélicos e *sem religião*) e as religiões afro-brasileiras, notamos que os dados são evidentemente afetados pelas percepções dos três principais agrupamentos da pesquisa.

Gráfico 3 – Percentual de alunos que afirmam não presenciar ou saber de situações de intolerância na escola



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Como demonstra o gráfico, entre católicos, evangélicos e *sem religião*, há uma maior incidência na afirmativa em que negar saber ou presenciar situações de intolerância na escola. Além de proporcionalmente mais elevados, esses três grupos são os mais expressivos do ponto de vista numérico na pesquisa, influenciando diretamente no dado geral da pesquisa. Não obstante, a incidência entre jovens pertencentes às religiões afro-brasileiras é exponencialmente menor, ademais, também são um grupo consideravelmente menor.

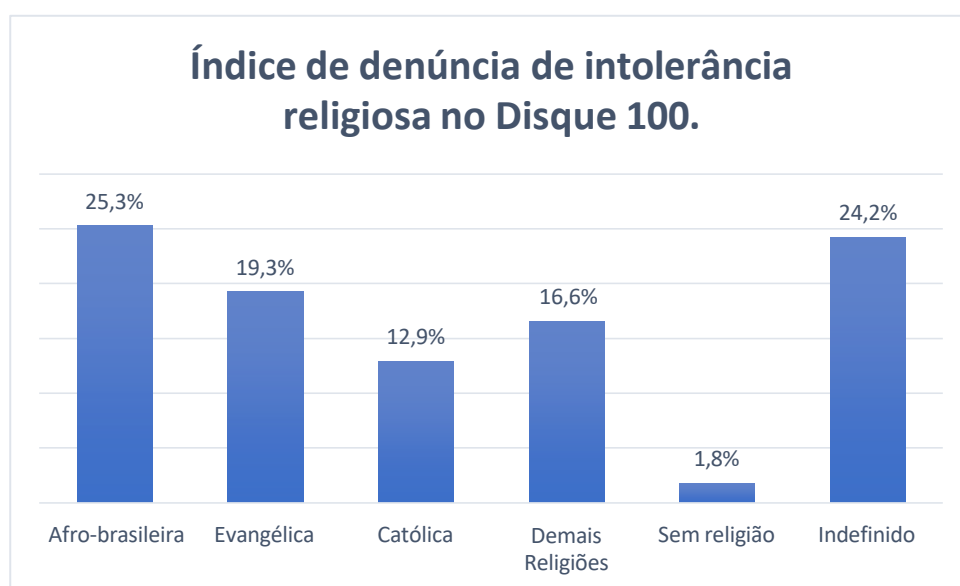
A dessemelhança percentual acerca da presença da intolerância religiosa no espaço escolar pode estar relacionada ao modo como o fenômeno é direcionado a cada credo religioso. Quer dizer, é possível que certos segmentos religiosos vivenciem com mais frequência a experiência da intolerância religiosa (por isso identificam o fenômeno na escola) e, conseqüentemente, influencie sua percepção sobre o que é ou não intolerância religiosa.

Nos Relatórios sobre Intolerância Religiosa no Brasil (2016, 2023) organizados pelo professor, pesquisador e praticante de candomblé Ivanir dos

Santos, evidencia-se como as religiões afro-brasileiras costumam ser as mais afetadas pelo fenômeno, que, segundo o pesquisador, caracteriza-se pelo racismo religioso permeado na sociedade brasileira (SANTOS, 2021).

Entre 2012 e 2015, das denúncias obtidas a partir do Disque 100, 71% foram realizadas por integrantes de religiões afro-brasileiras, enquanto denúncias realizadas por católicos e evangélicos representaram, respectivamente, 4% e 8% (SANTOS, 2016). No relatório de 2023, Santos identifica que há um crescimento vertiginoso de denúncias no período da pandemia. De 2020 para 2021, são registrados um aumento de 176%, ou seja, de 353, em 2020, saltaram para 966 denúncias em 2021.

Gráfico 4 – Índice de denúncia de intolerância religiosa no Disque 100



Fonte: II Relatório Sobre Intolerância Religiosa (2023).

Embora a discrepância de denúncias de intolerância religiosa reduza significativamente entre os dois relatórios, nota-se que as religiões afro-brasileiras são os principais alvos dessa violência no território brasileiro. Uma das explicações apresentadas no relatório para a redução de denúncias realizadas pelas religiões afro-brasileiras e, por outro lado, o crescimento dessas denúncias por parte de segmentos evangélicos, relaciona-se às medidas sanitárias que vetavam a possibilidade de cultos religiosos de maneira presencial e a insistência de algumas igrejas em realizá-los⁴⁰, alegando liberdade de culto. Dessa forma, quando

40 Pastor evangélico é detido pela Polícia em Fortaleza por promover aglomeração em culto.

denunciadas às autoridades públicas, estes alegavam sofrer perseguição religiosa (SANTOS, 2023).

Assim, o fato de um segmento religioso ser alvo insistente de intolerância religiosa pode favorecer um modo de perceber a intolerância religiosa em relação a segmentos que são atravessados por esse fenômeno em menor escala ou sob aspectos distintos. Portanto, esses fatores (ocorrência e percepção da intolerância) podem refletir no modo como os estudantes também interpretam o fenômeno.

A sociabilidade é, certamente, uma das principais características da juventude e pode ocorrer durante fluxo do cotidiano, nos momentos de lazer e diversão ou mesmo no interior dos ambientes institucionais, como o trabalho e a escola. Segundo Pais (1993), os jovens buscam em seus pares afirmar e constituir suas identidades diante do mundo. Os grupos de amigos que se firmam ao longo de suas trajetórias “constituem o espelho de sua própria identidade, um meio através do qual fixam similitudes e diferenças em relação aos outros” (PAIS, 1993, p. 94).

Portanto, sendo a escola um dos espaços privilegiados da sociabilidade juvenil, busca-se compreender o modo como estes vivenciam as várias dimensões da religiosidade também no ambiente escolar. Se considerarmos que nas escolas de nível médio os jovens e adolescentes permanecem em média mais de seis a dez horas diárias e durante duzentos dias letivos ao ano, conclui-se que esta influi no desenvolvimento das subjetividades e sociabilidades desses sujeitos – mesmo não dispondo da exclusividade desse processo. Obviamente, o fato de eles considerarem a existência desse fenômeno ou não no ambiente escolar está circunscrito à noção que eles têm por intolerância.

Embora a escola persista em uma lógica homogeneizante, disciplinadora e com espaços pouco flexíveis, os jovens vão à escola levando consigo suas trajetórias e suas experiências construídas nos mais diversos âmbitos da vida. O conjunto dessas vivências diversas, culturalmente múltiplas e repletas de tramas relacionais, intervêm pontualmente nas trajetórias escolares (DAYRELL, 2007). Por isso, é peremptório afirmar que a escola “faz” as juventudes. A juventude que está inserida no contexto escolar interage fora dele. Eles experimentam os aspectos fáticos, materiais, históricos, simbólicos e políticos da vida social, nos quais a produção social da juventude se desenvolve.

Podemos afirmar que, na sociedade contemporânea, os atores sociais não são totalmente socializados a partir das orientações das instituições, nem a sua identidade é construída apenas nos marcos das categorias do sistema. Significa dizer que eles estão expostos a universos sociais diferenciados, a laços fragmentados, a espaços de socialização múltiplos, heterogêneos e concorrentes, sendo produtos de múltiplos processos de socialização. Nesse sentido, podemos constatar que a constituição da condição juvenil parece ser mais complexa, com o jovem vivendo experiências variadas e, às vezes, contraditórias (DAYRELL, 2007, p. 1114)

Por fim, a escola figura como um espaço de contradições latentes e evidentes e, por esta razão é, *par excellence*, um ecossistema produtor ao fazer sociológico. Interessa à sociologia desvendar essas contradições, as rupturas, as disputas e o não dito que ocorrem no espaço escolar. É a partir desse contexto composto de uma diversidade de atores sociais e cuja realidade social é dinâmica, que buscou-se investigar as profusas religiosidades juvenis.

4 RELIGIOSIDADES JUVENIS

A pesquisa em questão dispôs-se a investigar as tramas sociais experimentadas pela juventude estritamente em seu aspecto religioso. Em outros termos, esquadrihar o modo como a juventude interage, vivencia, negocia e consome a religiosidade. Sendo um dos principais signos da juventude a sociabilidade, faz-se importante analisar as estratégias de negociação e interseccionalidades das fronteiras entre religiosidade e vida secular, “apresentando as singularidades das experiências pessoais e intersubjetivas, revelando-se em formas específicas de experimentação da religiosidade” (PEREIRA, 2018, p. 42).

Além da dimensão simbólica que possibilita aos indivíduos dar sentido aos fenômenos e construções sociais, a religião caracteriza-se, de antemão, por sua dimensão eminentemente social. A religião reúne em torno de si uma comunidade que compartilha um conjunto de normas e crenças acerca da vida em sociedade (DURKHEIM, 2003). Pode-se afirmar, então, que as religiões oferecem um espaço de sociabilidade, além da família, escola ou trabalho. Os templos, igrejas, centros, terreiros, sinagogas ou mesquitas são espaços onde destinam-se o exercício da religiosidade através do contato com os elementos sagrados, mas também oportunizam aos sujeitos criar vínculos sociais.

Como já referido ao longo do texto, um dos principais aspectos da juventude é sua capacidade em estabelecer sociabilidades (PAIS, 1993). São influenciados por essa necessidade em tecer laços sociais que os jovens podem ser atraídos pelas instituições religiosas. Em geral, as instituições religiosas delineiam estratégias para aproximar-se desse grupo: flexibilização de algumas normas; uso de linguagem corrente; integração de signos da cultura secular aos religiosos, tal como pode ser visto no consumo de estilos musicais etc. Mesmo em religiões em que os dogmas são considerados inflexíveis, percebe-se a preocupação em elaborar políticas que induzam uma aproximação com a juventude.

Se observarmos os grupos carismáticos⁴¹ no Brasil, como as igrejas pentecostais e setores do catolicismo brasileiro, notamos as mais diversas estratégias e grupo sociais com finalidade de aproximar os jovens ao convívio e

41 Para a sociologia compreensiva, uma religião carismática representa um tipo de dominação, cuja legitimidade da autoridade do líder carismático lhe é conferida pelo afeto e confiança que os indivíduos depositam nele (SELL, 2015, p. 149).

institucionalidade religiosa. Busca-se forjar um sentimento de comunidade e/ou pertença para com a juventude. Do ponto de vista sociológico, a concepção de comunidade se inscreve na noção de indivíduos ligados por valores e sentimento de pertença. Weber (2004) também define comunidade mediante o agir social aparado pelos sentimentos de pertença. Ora, esses princípios transpassam as presentes relações dos grupos de juventudes que crescem abundantemente entre os dois segmentos religiosos citados.

A partir de uma revisão das obras de Peter Berger, pode-se compreender o modo como a modernidade impôs, ao universo religioso, novas maneiras de interação com o mundo secular. Na modernidade pluralista, as visões sociais de mundo veem-se diante de uma relativização das certezas religiosas; o que não significa que as crenças religiosas perderam relevância à vida dos indivíduos frente as transformações sociais, mas que se encontram individualizadas e disputam com outras acepções religiosas (BERGER, 2017). Segundo aponta, “o pluralismo enfraquece a certeza religiosa e abre uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas. Em grande parte do mundo, contudo, muitas dessas escolhas são religiosas” (BERGER, 2017, p. 52).

Embora a modernidade não tenha provocado o declínio da religião, como aponta o autor, ela impõe um modelo prototípico da modernidade. O pluralismo religioso, sugere Berger (2017), modificou o caráter das instituições religiosas e a relação destas com a sociedade. Uma vez que a religião não é mais compreendida como uma verdade autoevidente, ela passa, também, a não ser compreendida como um destino inexorável à trajetória dos sujeitos. Pelo contrário, a religião toma a condição de escolha individual. É a partir da condição de escolha individual que as instituições religiosas se dispõem a negociar com as demais visões de mundo que influem na vida moderna.

Ao observarmos o crescimento dos segmentos pentecostais, nota-se como estes têm incorporado às práticas religiosas diferentes formas de negociação e competitividade. Em relação à juventude, essas estratégias têm sido sobremaneira taxativas. Signos que outrora eram considerados “mundanos” agora são incorporados a esse novo cenário. Tomando como exemplo a Igreja Comunidade Cristã *Logos*⁴², vê-se como o uso de tatuagens, vestimentas, estilos

42 A Igreja Comunidade Cristã Logos surge em 1987 em Lisboa, Portugal, criada por um casal de norte-americanos. Somente no início do século XXI é que a igreja tem a primeira sede no Brasil.

musicais e mesmo o discurso religioso têm sido utilizados como estratégias de afinidade com os jovens. O uso desses artefatos busca refrear o crescimento dos grupos de juventude que até podem professar um credo religioso, mas preferem manter-se distante de vínculos mais íntimos com as instituições religiosas.

Corroborando com a perspectiva de Berger quanto às transformações dos signos religiosos, o pesquisador canadense Jean-Philippe Perreault (2005), no texto “Pensar a religião entre os jovens e pensar a juventude a partir da religião”, analisa como a emergência das novas configurações religiosas observadas influenciaram diretamente a juventude. A partir de uma análise comparada entre Brasil e Canadá, o autor constata que, a partir do final do século XX, desenvolve-se em ambos países uma ruptura com a tradição e o imaginário religioso vigente, suscitando um pluralismo religioso institucional.

Essa ruptura, dirá Perreault (2005), possibilitou à juventude incorporar as suas experiências e identidades religiosas, crenças distintas e aparentemente contraditórias. Essa amálgama forja nos jovens uma perspectiva mais flexível quanto ao imaginário religioso, possibilitando novas concepções de fé, novas maneiras de relacionar-se com o sagrado. Uma das expressões desse fenômeno apresenta-se no que diz respeito ao rompimento da transmissão da experiência e tradição familiar no núcleo familiar.

A partir dos dados coletados, observou-se 34,3% dos jovens que responderam ao questionário não compartilham do mesmo credo ou crença religiosa de seu núcleo familiar. Se considerarmos o vínculo desses jovens com as instituições religiosas, percebemos que percentual é ainda maior. Em média 57,9% declara não ter vínculo institucional com alguma organização religiosa. Essa afirmativa não indica que esses jovens não frequentem alguma instituição religiosa mesmo que não tenham senso de fé, mas que compreendem a dimensão da religiosidade em seu aspecto individual e intersubjetivo.

Segundo Luís Antônio Groppo (2000), a juventude encara as mudanças perpetradas no tecido social com menor resistência que os grupos etários de adultos, isso porque estes já gozam de quadros referenciais estruturados. Na fase adulta, os indivíduos ancoram, em suas experiências sociais, elucidações racionais e reflexões julgadas a partir de percepções sedimentadas no final de sua juventude. Por isso, para Groppo (2000, p. 23), “na juventude [...] a vida é nova, e as forças formativas estão começando a existir e as atitudes básicas em processo de

desenvolvimento podem aproveitar o poder modelador de situações novas”.

A partir desse raciocínio, conclui-se que durante a fase juvenil, os indivíduos formulam, pela primeira vez, suas experiências de forma consciente ao mesmo tempo em que suas visões sociais de mundo são arranjadas e rearranjadas pelas dinâmicas dessas experiências. Pode-se afirmar, então, que os valores e visões de mundo da juventude tendem a ser mais voláteis, uma vez que este grupo etário busque dar sentido próprio às suas vivências. Essa volubilidade confere à juventude certa autonomia no ínterim de suas vivências religiosas.

Dados e pesquisas recentes sobre o perfil religioso brasileiro demonstram que a juventude compreende esse aspecto da vida social de forma distinta de outros grupos etários (NOVAES, 2004). Demonstra-se entre os jovens o interesse em compreender as distintas práticas religiosas. Segundo a pesquisa Global Religion, em 2023, produzida pelo instituto Ipsos, o Brasil é considerado o país onde mais se acredita em Deus. Em média nove em cada dez brasileiros (89%) acreditam em Deus ou em uma força superior. O brasileiro lidera o *ranking* de uma pesquisa realizada em 26 países da Europa, Ásia, África e América. Dentre os países analisados, o percentual médio de pessoas que acreditam em Deus foi de 61%, estando o Brasil 28 pontos percentuais essa média. Mesmo que isso não represente um grau de comprometimento religioso, o destaque brasileiro revela o modo como culturalmente o país percebe o fenômeno religioso.

Embora 89% reconheçam a existência de Deus ou de algum tipo de divindade, 76% dos interlocutores da amostra afirma seguir uma religião ou credo. Embora nesse aspecto o Brasil perca o topo do *ranking* para Índia (99%), Tailândia (98%) e Turquia (86%), ainda assim, permanece acima da média percentual dos 26 países, que foi de 67%. O encolhimento de 89% para 76% dos dados comparados é desvendado pelo crescimento do grupo *sem religião*.

Ao observarmos o que diz a pesquisa produzida pelo instituto Ipsos acerca dos jovens, notamos elementos que corroboram com os dados já mencionados e na justificativa de investigação desse grupo etário. Segundo aponta a pesquisa Global Religion 2023, enquanto 38% do grupo etário adulto (grupo que engloba indivíduos a partir dos 24 anos) afirma professar o catolicismo, entre jovens de até 23 anos de idade esse índice cai para 23%. Entre o segmento evangélico, a diferença percentual entre os grupos geracionais é menor: enquanto 29% dos adultos se declaram evangélicos, somente 26% dos jovens afirmam ser evangélicos.

Entre o grupo *sem religião*, a discrepância é mais evidente se considerada a variável geracional. Entre a faixa etária adulta, o percentual de indivíduos que não é considerado religioso ou, como designado até então, indivíduos *sem religião*, representa 20% do recorte geracional da amostra. Já dentre o grupo etário de jovens, aqueles que se consideram *sem religião* alcança a marca de 32% da amostra.

O declínio da hegemonia católica no Brasil produziu modificações significativas nas experiências religiosas, sobretudo dentre as gerações pós-ditadura militar. Especificamente entre o grupo etário analisado neste trabalho, há a possibilidade em apresentar-se *sem religião*, sem renunciar a fé ou religiosidade. Segundo a antropóloga e pesquisadora Regina Novaes (2004, p. 328) “ser religioso sem religião’ significa, sobretudo, um certo consumo de bens religiosos sem as clássicas mediações institucionais como um estado provisório (entre adesões) ou como uma alternativa de vida e de expressão cultural.” A autora ainda afirma que

Nessa geração nada pode ser visto como muito estável, pois o que mais a caracteriza é a disponibilidade para a experimentação, o que ocorre também no campo religioso. São os jovens os que mais transitam entre vários pertencimentos em busca de vínculos sociais e espirituais (NOVAES, 2006, p. 271).

As dinâmicas das religiosidades juvenis ratificam que este grupo etário não passa incólume aos processos de ruptura e relativização dos valores políticos e religiosos impregnados no imaginário coletivo desde a formação social do Brasil. Essas transformações, aceleradas desde a década de 1980 e reiteradas com base nos dados censitários do IBGE em 2010, vê-se otimizadas sobremaneira pelas gerações que surgiram no início do século XIX. Como demonstraremos a seguir, as experiências, as relações e o consumo religiosos dos interlocutores da pesquisa seguem diferentes estratégias de negociação a partir do credo religioso que se filiem ou não.

Há de se considerar, nesse contexto de mudanças e individualização religiosa, a atuação do neoliberalismo, além de sua atuação no contexto político e econômico, mas na produção de subjetividades. O neoliberalismo produz, assim, o modo como os indivíduos interpretam a si mesmos. Nesse cenário, o neoliberalismo mina paulatinamente diversos fluxos da vida social, encontrando nas religiosidades um espaço espacialmente receptivo as suas tecnologias (DARDOT; LAVAL, 2013).

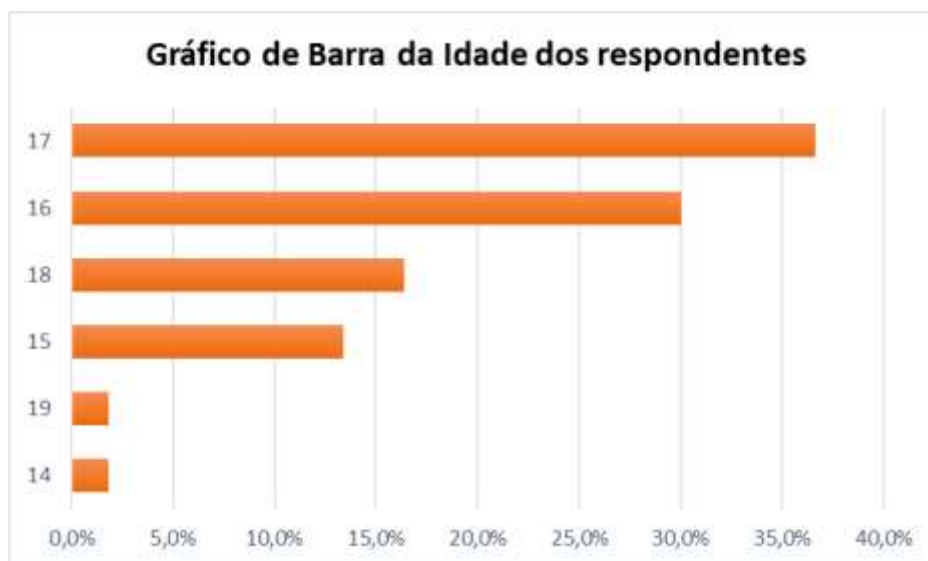
Berger (1985) analisa o fenômeno da privatização da religião, com a perda de relevância do líder eclesiástico e o poder de decisão transferido ao próprio indivíduo ou seu núcleo familiar, como um fenômeno interligado ao contexto social do mundo globalizado. Em contraponto à compreensão de que a sociedade estaria tornando-se mais racional e secularizada e, por isso, a religião perderia força social, Berger (2017) defende que a religião, longe de desaparecer, abriria espaço para transformações em seu seio em diálogo com a modernidade. Desse modo, o imaginário de uma religião institucionalizada cederia espaço para sua diluição e individualização.

4.1 O perfil religioso da juventude

Considerando os dados socioeconômicos e demográficos difundidos neste trabalho, neste tópico, pretende-se cruzar os dados gerais e específicos no que concerne ao perfil religioso dos interlocutores. Por perfil leia-se filiação religiosa e vínculo institucional, trânsito e pertencimento religioso, consumo religioso, percepção sobre a intolerância religiosa e relação inter-religiosa. Embora esses e outros elementos tenham surgido durante a aplicação do questionário, serão privilegiados somente alguns desses aspectos neste texto. Isso não significa que os demais referenciais de pesquisa serão ignorados, mas que serão debatidos e esquadrihados no texto dissertativo.

A partir da súmula dos dados socioeconômicos e demográficos, podemos afirmar que os respondentes têm, via de regra, entre dezesseis e dezessete anos, correspondendo a 29,7% e 36,3% da pesquisa, respectivamente; 1,8% tem entre 14 e 17 anos de idade, 13% tem quinze e 16% tem dezoito. Na série escolar, 20,1% estão cursando a 1ª série do ensino médio, 33,8% a 2ª série e 46,2% a 3ª série, dos quais todos pertencem à rede pública.

Gráfico 5 – Idade dos respondentes do questionário



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Nos aspectos geoespaciais, 81,89% dos participantes da pesquisa estudam na cidade de Fortaleza, 14,29% na cidade de Cascavel, 3,57% em Maracanaú e somente 0,26% em Beberibe⁴³. Em virtude da concentração das escolas na capital cearense, esperava-se que, de modo geral, os respondentes pertencessem às escolas localizadas na cidade. Fortaleza tem cerca de 301 escolas públicas de nível médio, ou seja, 42,88% de toda rede no Estado. Ainda assim, a demanda de matrículas na capital chega a ser maior que a oferta, fazendo com que algumas famílias busquem vagas em escolas na região metropolitana.

Dos componentes da pesquisa, 54,8% identificam-se com o gênero feminino, 41,4% com gênero masculino e 3,8% identificam-se com não-binários, ou seja, não se reconhecem nas categorias binárias de homem e/ou mulher. Embora não-binários representem uma parcela pequena dessa amostra, é significativo ressaltar que, até o final da primeira década do século XXI, não se registrava pessoas não-binárias no Brasil, seja pela ausência de representatividade ou pela discussão crítico-categorial ainda incipiente das novas dinâmicas do gênero em solo nacional.

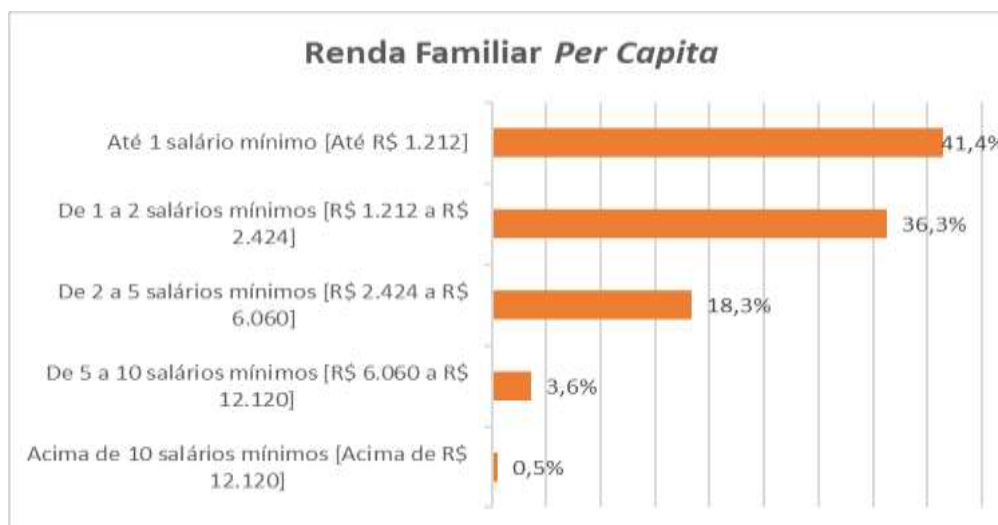
Diferente da transgeneridade, transexualidade e travestilidade, que já questionavam os limites binários do gênero, por se identificarem com um gênero divergente ou distinto daquele que lhes foi atribuído no nascimento, o termo não-

⁴³ Embora os questionários tenham sido aplicados na cidade de Beberibe, em razão do baixo número de respondentes, as respostas não foram consideradas no trabalho dissertativo.

binário corresponde a indivíduos que reconhecem sua identidade de gênero fora das performances masculinas ou femininas, ou mesmo entre estas. Segundo um estudo desenvolvido pela Faculdade de Medicina da UNESP, pessoas não binárias representam 1,19% da população brasileira. A proporção apontada é equivalente à de países que dispõem de estudos nesse aspecto, como Estados Unidos e Inglaterra.

Compreender as dinâmicas juvenis requer, de antemão, entendermos como esta se relaciona com a questão do gênero. Somente a partir dessa perspectiva relacional é que poderemos compreender o que pensam as juventudes hoje. Isso porque tanto gênero quanto juventude estão pautados nas primeiras categorias de classificação. Ou seja, ao partirmos das categorias analíticas gênero/idade, consideramos estes sujeitos a partir de suas identidades sociais (LOURO, 1999). Por isso, buscou-se tornar a variável gênero na pesquisa o mais amplo possível, a fim de traduzir as diversidades que permeiam as vivências estudantis.

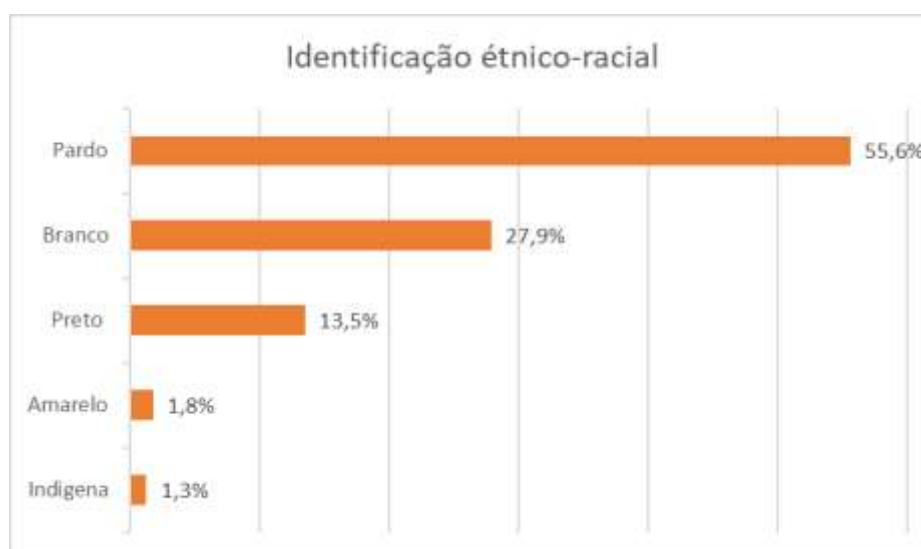
Ainda acerca dos aspectos socioeconômicos dos estudantes que participaram da aplicação dos formulários, no quesito residencial, os dados apontam que 70,3% residem em uma casa com 2 a 5 pessoas, 15,2% das residências de até 2 pessoas, 11,4% entre 5 e 7 pessoas, 2,8% entre 7 e 10 pessoas e 0,3% reside em uma casa com mais de 10 pessoas. No aspecto de renda, 41,4% dos participantes declararam que a renda familiar *per capita* é de 1 a 2 dois salários-mínimos; para 36,3% até um salário-mínimo; para 18,3% a renda varia entre 2 a 5 salários-mínimos; para 3,6% a renda vai de 5 a 10 salários e somente para 0,5% dos respondentes, a renda familiar *per capita* chega a mais de 10 salários.

Gráfico 6 – Renda familiar *per capita*

Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Nos indicadores étnico-raciais, utilizaram-se os parâmetros usados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) de autoidentificação da população brasileira. Desse modo, 55,6% dos interlocutores se autodeclararam como pardos, 27,9% como brancos, 13,5% como pretos, 1,8% como amarelos e 1,3% dos interlocutores identificaram-se como indígenas. Para o IBGE, a constituição do grupo de pessoas autodeclaradas negras no Brasil ocorre mediante a somatória de pretos e pardos. Então, pode-se afirmar que 69,1% dos participantes da amostra autodeclararam-se como negros.

Gráfico 7 – Identificação étnico-racial



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Os dados sociodemográficos e econômicos são fundamentais para esboçar o perfil geral dos interlocutores da pesquisa, além de importantes instrumentos utilizados para acompanhar a realidade pretendida. Embora o objetivo central da pesquisa seja interpretar as experiências religiosas e religiosidades de uma parcela significativa da população brasileira, tais dados, se isolados das características sociodemográficas do grupo que se pretende conhecer, não disporiam de aproveitamento real, uma vez que um dado de pesquisa só poderá ser considerado enquanto tal à custa da intersecção de ambos. Ou seja, somente após unir dados sobre idade, renda, cidade, moradia, escola, religião, consumo religioso, percepção sobre intolerância etc., é que podemos conhecer efetivamente o perfil dos interlocutores da pesquisa.

Definir a relevância ou não de um indicador social para a pesquisa ou produção de dados, ou mesmo para promoção de políticas públicas, é fundante para pesquisas no âmbito das ciências humanas e sociais. Além disso, os dados obtidos e em campo podem servir de categorias que provoquem a instrumentalização de demandas. Como aponta o pesquisador Paulo Martino Jannuzzi (2005),

Um indicador social é uma medida em geral quantitativa dotada de significado social substantivo, usado para substituir, quantificar ou operacionalizar um conceito social abstrato, de interesse teórico (para pesquisa acadêmica) ou programático (para formulação de políticas). É um recurso metodológico, empiricamente referido, que informa algo sobre um aspecto da realidade social ou sobre mudanças que estão se processando na mesma (JANNUZZI, 2005, p. 15).

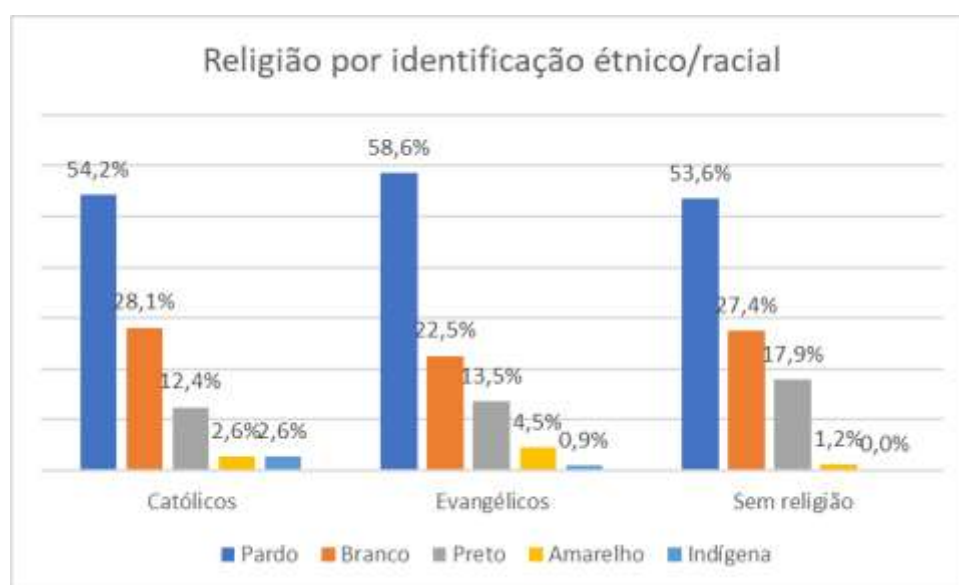
Se entrecruzarmos os dados sociodemográficos tendo como variável principal o segmento religioso/religiosidade, notamos padrões e singularidades em alguns aspectos dos dados reunidos na pesquisa. Dispondo dos três principais grupos religiosos identificados na pesquisa, a saber, católicos, evangélicos e sem religião – que representam 32,97%, 26,08% e 18,75% dos entrevistados, respectivamente – pode-se elaborar apontamentos no que concerne aos dados agrupados.

Nos aspectos idade, ano escolar cursado, cidade, residência, renda familiar e raça/etnia, percebem-se pequenas oscilações ao compararmos os três segmentos. Contudo, as pequenas margens de diferença representam pequenas oscilações e não mudança de tendência nos dados. A título de exemplo, no quesito

moradia, 67,3% dos interlocutores autodeclarados católicos residem em domicílios entre 2 e 5 pessoas; já no agrupamento evangélico, o percentual de respondentes vivendo em domicílios com média de 2 a 5 pessoas é de 69,4% e para o grupo sem religião é 71,4%. Na variável renda, 43,8% dos respondentes católicos têm renda *per capita* familiar de 1 a 2 salários mínimos; no agrupamento evangélico, a média de renda de 1 a 2 salários é de 42,3% e entre o segmento sem religião chega a 40,5%.

A intersecção dos dados na variável raça/cor, como define o IBGE, também demonstra um padrão com pequenas oscilações se contraposto entre os principais segmentos religiosos. Na amostra realizada somente com o grupo de católicos, verifica-se o seguinte percentual: 54,2% autodeclarados pardos; 28,1% de brancos; 12,4% de pretos; 2,6% de amarelos e 2,6% autodeclarados indígenas. Na amostragem evangélica, segue a seguinte divisão: 58,6% de pardos; 22,5% de brancos; 13,5% de pretos; 4,5% amarelos e 0,9% de autodeclarados indígenas. Por fim, entre o agrupamento sem religião, os interlocutores dividem-se entre: 53,6% de pardos; 27,4% de brancos; 17,9% de pretos e 1,2% de autodeclarados indígenas.

Gráfico 8 – Identificação étnico-racial por crença religiosa



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Ademais, os referenciais de pesquisa acerca do perfil religioso demonstram que a juventude em si não é uníssonas, fechada ou mesmo inflexível.

Num contexto de múltiplas influências externas e internas no interior dos diversos grupos sociais a qual pertencem, não se podia presumir que suas práticas culturais fossem homogêneas.

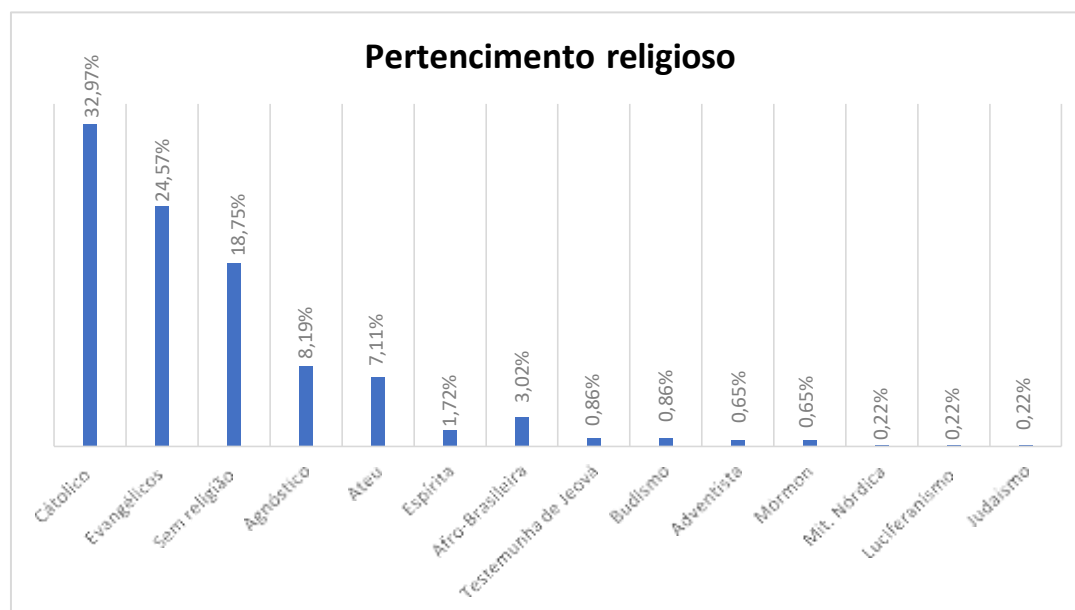
Como disserta Dayrell (2007, p. 1110),

em torno do mesmo estilo cultural podem ocorrer práticas de delinquência, intolerância e agressividade, assim como outras orientadas para a fruição saudável do tempo livre ou, ainda, para a mobilização cidadã em torno da realização de ações solidárias.

Levando em consideração essas assertivas, percebe-se uma multiplicidade de credos e práticas religiosas entre os sujeitos da pesquisa. Com base na composição religiosa empregada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os estudantes foram organizados em quatorze agrupamentos religiosos. Em virtude de a pesquisa dissertativa ser mais restritiva, alguns agrupamentos religiosos não foram considerados na formulação dos questionários, posto que, mesmo alguns grupos religiosos que foram considerados entre as predileções, sequer apareceram na amostra estatística.

Entre as principais predileções dos estudantes, estão: 32,97% de católicos; 24,57% de evangélicos; 18,75% sem religião; 8,19% de agnósticos; 7,11% de ateus. Ao ponderarmos a junção entre os segmentos *sem religião*, agnósticos e ateus, estes correspondem a 34,05% do percentual, ou seja, figuram como maior agrupamento. Entre os pertencentes às religiões afro-brasileira, o percentual é de 3,02% (neste caso, a soma entre 0,86% de candomblecistas e 2,16% de umbandistas). Por fim, espíritas representam 1,72% da amostra. Os demais grupos ou credos religiosos permaneceram abaixo de 1%.

Gráfico 9 – Pertencimento religioso juvenil



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Como já reiterado no decorrer do trabalho, os dados extraídos da pesquisa corroboram com as discussões acerca do processo de destradicionalização ou desfiliação/refiliação e trânsito religioso. Os dados da pesquisa dissertativa não seguem estritamente o mesmo padrão, seja da Pesquisa Datafolha 2022 ou da Global Religion 2023, sobretudo em razão dos fatores regionais. Se considerarmos que o Ceará figura como o segundo Estado mais católico do país, com 79,18%⁴⁴ da população autodeclarada segundo o IBGE (acima da média nacional), deduz-se a razão pela qual o número de católicos nos questionários é insistente. Enquanto isso, o percentual de católicos no Rio de Janeiro e em São Paulo estão abaixo da média nacional, enquanto católicos acima da média.

Reafirma-se, desse modo, um contexto de transformações que nos induz a observar que um percentual significativo de jovens brasileiros fora socializado no seio de famílias plurirreligiosas e corroboram com as novas configurações do campo religioso, que se apresenta mais dinâmico (MARIANO, 2013). Mesmo que os dados confirmem a influência cultural e relevância numérica do catolicismo brasileiro entre os jovens, podem-se observar novas dinâmicas presentes entre esse grupo etário; por exemplo, o crescimento do percentual de evangélicos, que se dá mediante à

44 As religiões no Brasil. Disponível em: <https://religioepoder.org.br>. Acesso em: 28 mar. 2024.

explosão de milhares de templos nos principais centros periféricos do Brasil.

Mariano (2008) informa que há relação intrínseca entre o crescimento dos segmentos evangélicos (em especial dos grupos pentecostais) e os altos índices de pobreza identificados no país. Entretanto, o *boom* dos segmentos pentecostais ocorre não somente pela existência de problemas sociais, mas, sobretudo, em razão da “sua elevada capacidade de explorá-los, oferecendo recursos simbólicos e comunitários para seus fiéis e potenciais adeptos lidarem com eles” (MARIANO, 2008, p. 71).

O crescimento do número de jovens pertencentes às igrejas evangélicas pode ser compreendido a partir da lógica da pluralização em dois aspectos: as transformações dos símbolos religiosos com aspectos modernos e que dialoguem com as culturas juvenis e o protagonismo juvenil delineados pelos segmentos pentecostais.

As transformações estéticas e a modernização dos símbolos religiosos têm sido a principal aposta das igrejas evangélicas e têm ganhado novos contornos desde a segunda década do século XXI. Com paredes pretas, fumaça, jogos de luzes, som alto, grupos de dança, linguagem informal, os “cultos shows” têm atraído ascetas, em especial os grupos juvenis. Esse fenômeno tem sido popularmente alcunhado de “igreja da parede preta”.

Esse modelo de “culto show” surge na década de 1980, na Austrália, criado pelo grupo musical Hillsong Worship e se expande para mais de 30 países, dentre os quais, o Brasil. Desde sua chegada ao Brasil, em 2016, várias igrejas têm replicado seu estilo; na cidade de Fortaleza, por exemplo, esse modelo de culto tem sido utilizado pela *Bola de Neve Church*, *Igreja Videira* e *Comunidade Cristã Logos*.

No início da minha trajetória adulta, ainda na busca por dar sentido a minha vida sob a ótica religiosa, visitei a *Bola de Neve Church*⁴⁵, localizada na Avenida Washington Soares, em Fortaleza. Inicialmente, fui convidado por um amigo do bairro em que residia a participar de uma reunião de jovens que se encontravam semanalmente na casa de seus participantes. A *célula*⁴⁶, como chamada, é um

45 No site oficial da comunidade religiosa, é disponibilizado um mapa com localização de igrejas e células espalhadas. Disponível em: <https://boladeneve.com/igrejas>.

46 As igrejas evangélicas que adotam esse modelo eclesialístico a justificavam a partir de alguns trechos da Bíblia cristã: “Todos os dias, no templo e de casa em casa, não deixavam de ensinar e proclamar que Jesus é o Cristo” (Atos 5:42); “Saúdem também a igreja que se reúne na casa deles [...]” (Romanos 16:5); “Saúdem os irmãos de Laodicéia, bem como Ninfa e a igreja que se reúne em sua casa” (Colossenses 4:15).

espaço informal e com estreitamento de relações, que teria a função de reunir grupos de pessoas a partir de suas localizações e, em seguida, levá-los a conhecer a sede geral.

Essa “*visão celular*” é utilizada como estratégia e nova forma de operacionalização de um novo modelo eclesialístico descentralizado, com participação de membros elegidos como líderes dentro de suas próprias comunidades. Cada líder que é produzido por esse modelo eclesialístico deve, por atribuição, ensinar os novos membros, a fim de produzir uma rede de novos líderes (MORENGHI, 2021).

Por ter sido socializado no meio de uma família pentecostal, com regras rígidas e ausência de autonomia, é comum titubear quando se trata de um novo pertencimento religioso. A estratégia utilizada, de fato, tornou possível a minha visita à igreja. Sem exigências de roupas formais, uma dinâmica ritualística mais flexível, a igreja em questão intentava criar um ambiente onde a juventude pudesse criar identificação. Distintamente das igrejas evangélicas mais tradicionais, a figura de autoridade religiosa apresentava seu sermão próximo aos presentes, interagindo e caminhando entre eles.

Pensando nesse contexto, a antropóloga Cristina Rocha constrói o conceito de “*cool christiany*”. A autora analisa como Brasil e Austrália tornam-se pioneiros na criação de novas formas de pentecostalismo global. Ela aponta como o protestantismo tanto no Norte como Sul global se perfaz, logrando uma aproximação com as juventudes e as culturas populares. Além disso, essas novas formas de vivências pentecostais são mediadas pelas mídias digitais e envolvem novas formas de consumo e identificação (ROCHA, 2023).

Outro aspecto relevante é o protagonismo juvenil nessas instituições. Com uma estrutura hierárquica menos cristalizada e, de algum modo, democratizada, a juventude se torna figura relevante nas atividades da comunidade religiosa. As células religiosas são um exemplo de protagonismo juvenil. Jovens gerem pequenos grupos que têm por função a evangelização e a integração de novos adeptos ao segmento religioso. Normalmente, esse jovem responde a um adulto, que regularmente lhe orienta e acompanha seu desenvolvimento espiritual⁴⁷.

47 “Células são pequenos grupos que se reúnem periodicamente (uma vez por semana, em geral) nos lares de pessoas da igreja para compartilhar a Palavra, cantar louvores e orar. Por serem reduzidos, esses grupos facilitam a formação de amizades e permitem aos líderes discipular os

Um fenômeno interessante, registrado entre os dados de pesquisa, é o alto índice de desinstitucionalização dos interlocutores. Em média, 57,9% afirmam não ter nenhum vínculo institucional com qualquer que seja a organização religiosa. A desinstitucionalização da juventude não pode ser lida somente sob a ótica da secularização/desseccularização (BERGER, 1985, 1999). Na verdade, esse fenômeno que incide diretamente sobre as religiosidades é parte das transformações socioculturais decorrentes da modernidade globalizada. Nesse contexto, as individualidades são excessivamente cultivadas, afetando, portanto, a relação dos indivíduos com as instituições (GIDDENS 1991).

Segundo a pesquisadora e socióloga Sílvia Fernandes (2018), o processo de desinstitucionalização engendrado a partir do final do século XX e acentuado no século XX é sintoma de um período marcado pela diferenciação e individualização dos sujeitos, bem como pelo trânsito e pluralismo religioso observados na presente época. A pesquisadora ressalta que

[...] 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 (FERNANDES, 2018, p. 374).

Fernandes observa uma desintegração das formas institucionalizadas da crença e do ritual. Thomas Luckmann (1967) denominou esse processo como “religião invisível”, em que a religião perderia espaço na esfera pública e se tornaria um elemento da vida privada. Assim, o autor defende a tese de que há um progressivo declínio das instituições eclesiais e congressionais, em função de uma rede difusa de associações espirituais (LUCKMANN, 1967).

De fato, há um crescimento da individualização religiosa com efeito da pluralização. Os indivíduos parecem se mostrar mais inclinados à experiência religiosa ausente de vínculos institucionais se comparado há quarenta anos. Existem uma gama de grupos religiosos variados e difusos; mas é peremptório afirmar que a

participantes de forma muito mais próxima. A organização celular cria também oportunidades para o aprendizado individual e coletivo, revelando talentos e dons.” Disponível em: <https://inchurch.com.br/blog/>. Acesso em: 28 mar. 2024.

religião estaria reclusa em seu aspecto individual.

Paula Montero (2006) destaca que o surgimento de um Estado secularizado no Brasil não se configurou do mesmo modo como se dá nos países europeus, identificando que não ocorreu um arrolamento da religião à esfera privada. A secularização à brasileira se destaca pela retirada de acesso ao poder por parte da igreja católica, mas consentindo que esta exerça influência na sociedade civil. Logo, a igreja católica conseguiu manter forte hegemonia e identificação entre suas instituições e a sociedade civil.

Na construção de seu caráter público, a Igreja Católica se assegurava como a única referência religiosa para a sociedade civil e inviabilizava a prática e a construção, também, de um caráter público de religiões não católicas e crenças populares. O pluralismo religioso se conforma, dessa maneira, a partir das disputas e legitimidade social (MONTERO, 2006). O pluralismo abre espaço para maior concorrência religiosa e oferta de serviço. É certo que essa diversificação religiosa favoreceu o recrudescimento da desinstitucionalização e, conseqüentemente, individualização das crenças, mas há um movimento bastante expressivo de disputa das dinâmicas públicas.

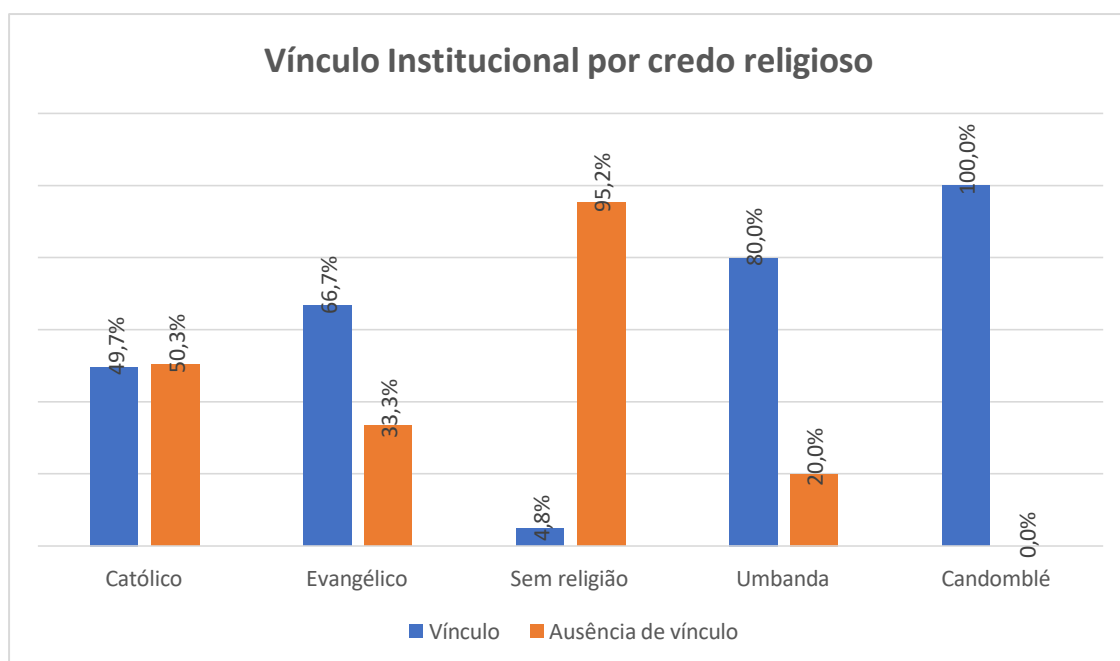
Ao analisar o Censo realizado pelo IBGE em 2010, verifica-se que, entre o grupo etário de 15 a 29 anos, há um grau mais elevado de desinstitucionalização. A saber, enquanto 8,1% da população geral se declaram *sem religião*, o grupo de jovens totaliza 10,1% desse segmento. Essa tendência foi verificada também nas pesquisas referidas no texto. Importante frisar que esse é um dos componentes centrais que justificam a escolha desse grupo como objeto de análise da pesquisa, a fim de conhecer suas particularidades e transições.

Segundo Mariano (2013), os grupos *sem religião* podem ser considerados tendencialmente como mais secularizados em detrimento aos agrupamentos que preservam vínculos institucionais. Assim, dirá o autor, “[...] a ausência de vínculo institucional com uma religião, em geral, tende a resultar na redução da exposição dos indivíduos a autoridades e grupos religiosos e, com isso, na diminuição da influência de tais grupos em seus valores, comportamentos e crenças” (MARIANO, 2013, p. 123).

Ao investigarmos isoladamente o comportamento religioso dos três principais segmentos estruturados na pesquisa e também dos pertencentes às religiões afro-brasileiras, notamos que a disposição a um perfil mais secular ou não

está subordinada ao credo religioso optado ou mesmo a ausência deste. Por exemplo, entre o segmento *sem religião*, o percentual de jovens que mantêm algum vínculo institucional com organizações religiosas é de 4,8%; entre católicos, chega a 49,7%, já entre evangélicos esse percentual sobe para 66,7%; e entre candomblecistas e umbandistas, esse índice é ainda maior, respectivamente, 100% e 80% que afirmam obter vínculo institucional. Essas disposições, traduzidas em termos percentuais, refletem nas respostas subsequentes quanto ao consumo e ao comportamento religioso.⁴⁸

Gráfico 10 – Vínculo institucional por religião



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

A desinstitucionalização ou desvinculação religiosa é um sintoma de um período marcado pela diferenciação e individualização das religiosidades. Acreditava-se que, a partir da secularização da sociedade, a religião ocuparia um lugar estritamente privado e os indivíduos, então, manteriam suas crenças religiosas e, possivelmente, mais de uma crença, como aspecto das individualidades. Embora esses fenômenos sejam identificados na modernidade pluralista, como a religião como arbítrio individual, o duplo pertencimento religioso e a apostasia como algo

⁴⁸ Observou-se que, quanto menor o vínculo institucional, maior a perspectiva de secularização entre o grupo religioso, uma vez que a ausência de vínculo tende a suceder na redução da exposição desses sujeitos a discursos religiosos (MARIANO, 2013; NOVAES, 2004).

aceitável, algumas das previsões secularistas não foram ratificadas ao longo das décadas (PIERUCCI, 1997).

Pierucci (1997) e Montero (2012) apontam que a forma como Max Weber formulou o conceito de secularização não significaria que as religiosidades e a religião desapareceriam na sociedade moderna, mas que estas perderiam seu valor cultural se comparado às outras épocas, como o período medieval. A partir de Weber, Pierucci (1997) afirma que o secularismo é responsável pela emancipação jurídico-política do Estado e o declínio das religiões tradicionais, como o catolicismo brasileiro, como instituições agregadoras.

Assim, quando afirmamos que determinados grupos religiosos podem ser mais secularizados em relação a outros, não implica dizer que esses grupos estão se retraindo. Pierucci (1997) é enfático ao afirmar que o secularismo e a expansão de grupos religiosos (inclusive de cunho mágico) não são fenômenos inconciliáveis. A emergência de grupos religiosos não tradicionais e o pluralismo religioso são fatores da própria secularização.

Pierucci (1997) identifica, inclusive, que a secularização produz quebras de lealdade entre os indivíduos e as instituições religiosas, dentre elas, o fenômeno da “apostasia⁴⁹ como conduta aceitável” (PIERUCCI, 1997, p. 114). Entre os censos de 1940 a 1980, notam-se algumas oscilações percentuais no pertencimento religioso da população brasileira, sem sinais de mudanças de tendência. É a partir da década de 1980 que se pode notar uma mudança de tendência no cenário religioso, sobretudo a partir dos anos 2000.

Tabela 1 – Perfil religioso brasileiro de 1940 a 2010

ANO	Católicos	Evangélicos	Outras religiões	Sem religião
1940	95,2%	2,6%	1,9%	0,2%
1950	93,7%	3,4%	2,4%	0,3%
1960	93,1%	4,3%	2,4%	
1970	91,8%	5,2%	2,3%	0,8%
1980	89,0%	6,6%	2,5%	1,6%
1991	83,3%	9,0%	2,9%	4,7%
2000	73,9%	15,6%	3,5%	7,4%
2010	64,6%	22,2%	5,0%	8,1%

Fonte: IBGE – Censos demográficos (quadro comparativo por % da população do país).

49 De origem grega, a etimologia da palavra apostasia significa “estar longe de” ou ação de renegar algo. No caso da apostasia religiosa, tem o sentido de afastamento ou renúncia de sua fé.

Com a intensificação do trânsito religioso, a noção de “apostasia” perde a relevância entre os grupos religiosos, visto que esse trânsito corrobora com o desenraizamento dos sujeitos. Nas sociedades modernas globalizadas, a ruptura na hegemonia das religiões tradicionais concede um maior grau de relevância às religiões numericamente insignificantes, portanto, há maior número de religiões e credos compartilhando e disputando o mesmo espaço. Para Pierucci (1997, p.114), “mobilizar religiosamente um indivíduo implica fazê-lo duvidar da santidade da tradição religiosa, lançando-o no pós-tradicional, abrindo-o para a apostasia.”

Na pesquisa, em média 40,9% dos estudantes afirmaram ter se filiado ou praticado outro credo religioso. Quando discriminamos os dados por crença religiosa, obtemos respostas distintas dos dados gerais acerca disso. Entre os evangélicos, 64% declaram ter se filiado ou praticado outro credo religioso; 56% entre os grupos dos *sem religião*; 22% entre católicos; 80% na umbanda e 25% no candomblé.

Com a infinidade de ofertas religiosas, a religiosidade como aspecto da tradição e herança familiar, como algo inquestionável, cede espaço para a religiosidade como escolha individual. Mariano (2013) afirma que a filiação religiosa torna-se uma escolha consciente, “como questão de preferência ou opinião pessoal e como experiência privada e subjetiva” (MARIANO, 2013, p. 121).

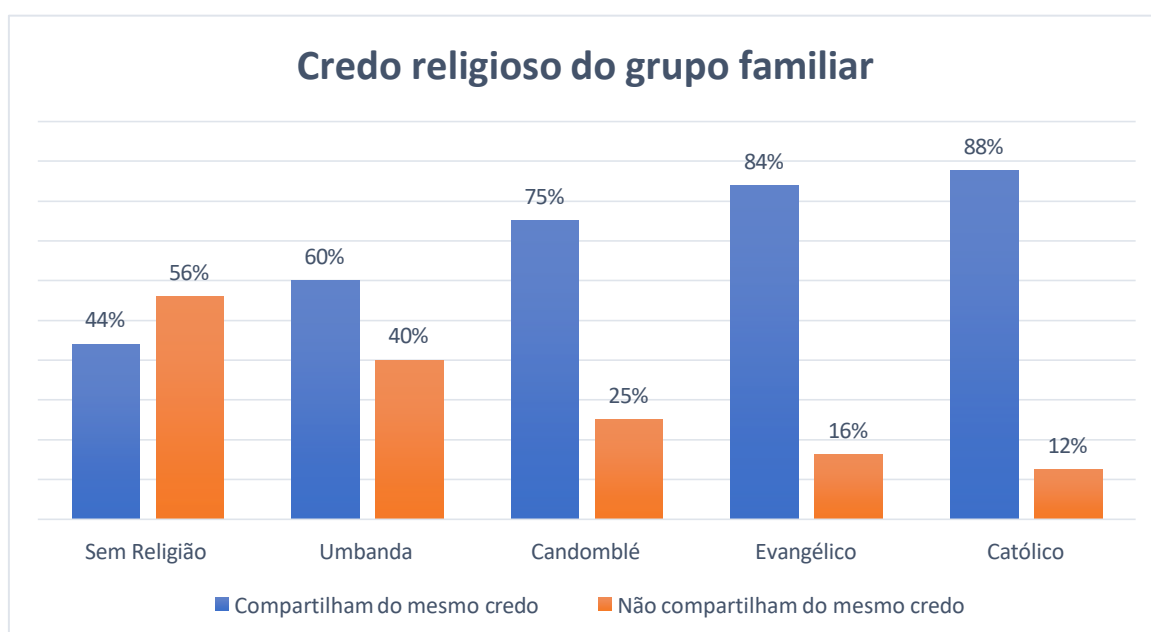
A filiação religiosa como escolha consciente, resultante de experiências subjetivas e idiossincráticas, coloca em questão o fim da hegemonia católica na sociedade brasileira e a abertura do mercado religioso. Em *As consequências da modernidade*, Giddens (1991) menciona acerca dos mecanismos de desencaixe produzidos pela modernidade. Os mecanismos de desencaixe ocasionam a ruptura entre espaço-tempo que orientavam as relações sociais nas sociedades tradicionais. Para o autor, desencaixe é “[...] o deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 24).

Giddens (2002) afirma que as sociedades modernas se caracterizam como uma ordem pós-tradicional, ao romper com os laços da tradição, do parentesco e localidades, característicos das sociedades tradicionais. Na modernidade, há uma ruptura com as práticas preestabelecidas, possibilitando aos

sujeitos o desenvolvimento de uma identidade móvel e mutável, isto é, uma identidade reflexiva. As identidades são um projeto de gerência dos próprios indivíduos.

Nas sociedades modernas, o rompimento com a tradição exige dos indivíduos “como ser e agir” (GIDDENS, 1997, p. 94). Nessa trama, se inserem as identidades e filiações religiosas dos jovens estudantes de Ensino Médio. Na pesquisa, cerca de 65,7% afirmam compartilhar do mesmo credo ou crença religiosa de seu agrupamento familiar, enquanto 34,3% afirmam não compartilhar. No que concerne a especificidades da pertença religiosa enquanto transmissão familiar ou escolha individual, os dados sofrem nuances quando pormenorizados.

Gráfico 11 – Credo religioso do grupo familiar



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Observa-se uma alta taxa de pertença religiosa da juventude no que se refere ao núcleo familiar, sobretudo entre os maiores segmentos religiosos no país. Uma das explicações possíveis são as estruturas e a inserção que essas religiões, católica e evangélica, exercem na sociedade civil. Se antes a igreja católica matinha hegemonia na esfera pública, ela agora é tensionada e dividida com os grupos evangélicos.

Por outro lado, o índice de transmissão religiosa sofre variações quando observamos a influência familiar entre umbandistas e aqueles que se consideram

sem religião. Entretanto, somente entre os *sem religião* é que se mantém maior índice no que diz respeito a não compartilhar do mesmo credo religioso de seus familiares. Para Fernandes (2018), embora a família ainda exerça forte influência na religiosidade da juventude, não se pode negar, também, que os jovens estão atravessados por uma ruptura e relativização dos valores transmitidos no contexto familiar. Há, então, uma crise na difusão dos valores geracionais. A crise na transmissão geracional é visualizada ao analisarmos o crescimento dos grupos *sem religião* entre a juventude. Para Novaes (2012, p. 200), “na medida em que diminui a transmissão religiosa intergeracional, e aumentam as famílias multirreligiosas, modificam-se as maneiras socialmente disponíveis para lidar com a questão da diversidade religiosa.”

A emergência do mundo digital figura como um dos fatores da modernidade que estorvam a transmissão dos valores familiares. Com o advento e a influência do mundo digital nas sociedades modernas, vê-se o impacto no modo como os indivíduos se comunicam e se relacionam. Manoel Castells (1997), sociólogo espanhol, acredita que as novas tecnologias da informação têm produzido uma sociedade em rede, isto é, uma sociedade organizada a partir de um sistema comunicacional mediado pelo mundo digital. Na sociedade em rede, a informação flui livremente através de redes globais, redefinindo o poder e a influência sociais.

Esse intercâmbio produzido entre os indivíduos e o mundo social através das redes é chamado por Castells (1997) de virtualidade real, onde o mundo concreto é representado virtualmente. As ofertas religiosas são ordenadas, também, no mundo digital. Grupos religiosos têm empregado as mídias digitais, como Instagram, YouTube, TikTok etc., como maneira de produzir identificação entre os indivíduos e expansão religiosa. Na plataforma chinesa, TikTok, assuntos ligados à religiosidade e à espiritualidade estão entre os mais pesquisados. A *hashtag* espiritualidade aparece com mais de seis milhões de buscas na plataforma, demonstrando a intensa procura e o consumo religioso pelas redes sociais.

Ao demonstrarmos o vínculo institucional dos grupos religiosos pesquisados, pode-se inferir que a ausência de vínculos institucionais aferidos, sobretudo entre o grupo *sem religião* e evangélicos, está relacionada à emergência do mundo digital.

Em decorrência a estes referenciais da pesquisa, observa-se que quanto menor o vínculo institucional dos jovens, maior é a desimportância dada por eles no

engajamento de atividades religiosas ou frequência em serviços religiosos. No agrupamento *sem religião*, 90,5% afirma frequentar/participar raramente ou nunca de atividades religiosas. Em contrapartida, entre os jovens evangélicos, afirmam frequentar/participar todos os dias (12,6%), semanalmente (46,8%) e mensalmente (9,9%), o que chega a 69,3%. Entre os jovens católicos, frequentar/participar ou não é equilibrada. Enquanto aqueles que afirmam participar raramente (42,5%) ou nunca (12,4%) é de 54,9%; aqueles que costumam participar todos os dias (3,9%), semanalmente (29,4%) e mensalmente (11,8%) são de 45,1%.

Tabela 2 – Frequência em atividades religiosas por credo

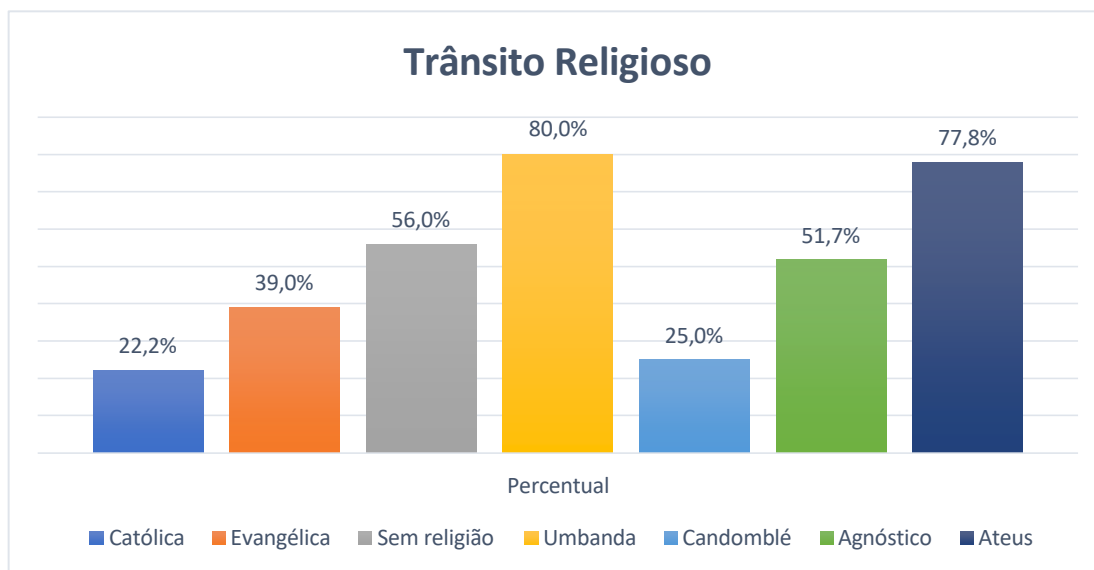
CREDO RELIGIOSO	Não costuma participar	Raramente	Mensalmente	Semanalmente	Todos os dias
Católico	12,4%	42,5%	11,8%	29,4%	3,9%
Evangélico	9,9%	20,7%	9,9%	46,8%	12,6%
Sem Religião	47,6%	42,9%	3,6%	4,8%	1,2%
Umbanda	0,0%	20,0%	40,0%	30,0%	10,0%
Candomblé	0,0%	25,0%	25,0%	50,0%	0,0%

Fonte: Elaborada pelo autor, 2022.

Uma das hipóteses desenvolvidas pelos estudiosos da religião, apresentadas anteriormente, é que nessas novas manifestações da religiosidade, as novas gerações forjaram um tipo de ruptura e relativização de valores transmitidos no seio familiar. Um dos resultados originados desse processo é uma maior desvinculação e crítica às instituições (MARIANO, 2013; NOVAES, 2006; MONTERO, 2014; FERNANDES, 2018).

Novaes (2006) afirma que, com o enfraquecimento da difusão de valores intrageracionais, a juventude experimenta novas combinações sincréticas e um forte trânsito religioso. Em alguns casos, o trânsito religioso é impulsionado pelo próprio núcleo familiar a abdicar de uma fé cristã por outra, como é o caso do trânsito evidenciado entre católicos e evangélicos. Segundo os dados, 40,9% dos jovens da pesquisa declararam ter professado outro credo ou se filiado a outra instituição religiosa. No que concerne a esse trânsito por credo, apresenta-se o seguinte cenário:

Gráfico 12 – Trânsito religioso



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Com exceção de católicos e candomblecistas, observa-se um percentual relevante entre os grupos religiosos que afirmam ter praticado outra crença ou credo religioso. O baixo percentual católico relaciona-se ao contexto da tradição religiosa e herança familiar. Como aponta Mariano (2013) e Pierucci (2006), o catolicismo figurou, por tempo considerável, como a religião oficial do Estado brasileiro e, mesmo com a cisão jurídico-política entre Estado e Igreja, o catolicismo conseguiu produzir e associar a sociedade civil de forma ainda hegemônica. Com a destradicionalização, observa-se que o trânsito se dá sobretudo a partir dos segmentos católicos, como observa Mariano (2013), ao analisar a queda numérica de católicos no Censo de 2010.

O percentual apresentado entre evangélicos e umbandistas relaciona-se ao processo de mobilidade e conversão religiosas. Essa mobilidade ocorre em função de a religião mudar de função “de preservação de um patrimônio étnico-cultural para se tornar de caráter universal” (PIERRUCI, 2006, p. 115).

Pierucci (2006) afirma, inclusive, que a umbanda tem por característica ser uma religião de “caráter universal”, posto que esta se abre aos indivíduos, independentemente de identificação étnica ou racial, tipo, nacionalidade etc. Se comparados os dados censitários do IBGE entre 2000 e 2010, evidencia-se um crescimento do número entre umbandistas, chegando a 407.331 adeptos. O próprio lema da umbanda ratifica a tese defendida por Pierucci: “Umbanda para

todos". O autor pontua, ainda, que o candomblé ainda é considerado uma religião étnica, cuja função é a "preservação de suas subculturas étnicas" (PIERUCCI, 2006, p. 114). Podemos relacionar, portanto, a variação percentual entre as religiões afro-brasileiras na pesquisa a partir desses aspectos pontuados.

5 INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E MODERNIDADE

As grandes transformações globais de caráter macroestrutural, científico e tecnológico têm impactado não somente as economias ou as democracias, mas, sobretudo, nossa sociabilidade. A modernidade, embora tenha sido responsável pela coexistência da pluralidade e da diversidade, é encarada com bastante pessimismo por grupos que se sentem ameaçados pelas transformações engendradas no seu decurso e, portanto, buscam reagir a estas.

Mesmo que os clássicos do pensamento sociológico tenham dissertado suas preocupações a respeito dos possíveis caminhos da modernidade, suas inquietações não conseguiram antecipar o quão irrestrito seria o lado “soturno” da modernidade (GIDDENS, 1991, p. 13). Karl Marx (1818-1883), embora percebesse a modernidade como turbulenta e contraditória, acreditava que as possibilidades criadas no cerne da modernidade sobrepujavam suas características negativas. Para Marx, a emergente sociedade capitalista revolucionara a manufatura com a criação do maquinário e, por conseguinte, o advento da indústria moderna.⁵⁰

Não obstante o desenvolvimento da indústria e da tecnologia resultassem na exploração e na subjugação do proletário industrial, os antagonismos originados no bojo dessas relações produziram a sociedade futura: livre das desigualdades e exploração. No mesmo sentido, Émile Durkheim (1858-1917) acreditava que o desenvolvimento da indústria moderna forjaria uma vida social mais harmoniosa, “integrada através de uma combinação da divisão social do trabalho e do individualismo moral” (GIDDENS, 1991, p. 14). Max Weber (1864-1920) é, talvez, o pensador clássico que demonstrasse maior péssimo no que concerne à modernidade. Weber reconheceu na racionalização o progresso civilizatório da modernidade, mas também a perda da criatividade e autonomia dos indivíduos, ou seja, a humanidade estava presa a uma “jaula de aço”. Embora manifestem ópticas distintas acerca dos sentidos da modernidade, esses pensadores identificam seu caráter global.

Amparado no pensamento sociológico clássico, Giddens define a

50 Como afirma Octavio Ianni (1989), as transformações forjadas na modernidade ensejam “as condições epistemológicas do desenvolvimento das ciências sociais em geral e da Sociologia em particular”. É a partir das dramáticas turbulências da modernidade que nasce a Sociologia enquanto campo delimitado do saber científico: “o Mundo Moderno depende da sociologia para ser explicado, para compreender-se [...] Sem ela esse mundo seria mais confuso, incógnito” (IANNI, 1989, p. 8).

modernidade, a priori, como “instituições e modos de comportamento estabelecidos depois do feudalismo na Europa e que no século XX se tornaram mundiais em seu impacto” (GIDDENS, 2002, p. 17). Então, esquadrinha as características da modernidade referindo-se a esta como um fenômeno de dois gumes, isto é, um universo multidimensional e estritamente paradoxal, cuja influência tem incidido no cotidiano dos indivíduos, visto que, “independentemente do quão local sejam os contextos específicos da ação, os indivíduos contribuem para (e promovem diretamente) as influências sociais que são globais em suas consequências e implicações” (GIDDENS, 2002, p. 9).

Para Giddens, as consequências da modernidade estão tornando-se ainda mais radicalizadas e universalizadas (GIDDENS, 1991). Nessa circunstância, a modernidade tem produzido uma série de discontinuidades “com todos os tipos tradicionais de ordem social” (GIDDENS, 1991, p. 10). Contudo, o escopo dessas rupturas não representa o fim da era moderna, como apontam as teorias pós-modernas, mas sua reconfiguração. Ou seja, a transmutação da sociedade industrial clássica para uma sociedade (industrial) do risco.⁵¹

Os riscos na modernidade correspondem a “infortúnios ativamente avaliados em relação às possibilidades futuras” (GIDDENS, 1999, p. 33). Tal conceito está vinculado às sociedades que compreendem o futuro como um espaço a ser dominado e, terminantemente, predisposta à mudança. Esta é, indubitavelmente, uma das características basilares das sociedades industriais. Como referido, “o risco é a dinâmica mobilizadora de uma sociedade propensa à mudança, que deseja determinar seu próprio futuro em vez de confia-lo à religião, a tradição ou aos caprichos da natureza” (GIDDENS, 1999, p. 34).

O conceito de risco está convenientemente implicado a modernidade, visto que se intenciona normatizar e dominar o futuro. Contudo, Giddens (1999) evidencia que essas tentativas ocasionalmente incorrem no insucesso. Conquanto acreditasse que com o maior desenvolvimento da ciência e tecnologia o mundo experimentaria maior estabilidade, nos parece que o mundo está cada vez mais em descontrole.

51 Como ressalta Giddens (1991, p. 9) “em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. Além da modernidade, devo argumentar, podemos perceber os contornos de uma ordem nova e diferente, que é ‘pós-moderna’; mas isto é bem diferente do que é atualmente chamado por muitos de ‘pós-modernidade.’”

Os avanços da ciência e tecnologia originaram, de quando em quando, consequências opostas às esperáveis. À medida que a modernidade tem ideado mecanismos para defrontar tais riscos, tem, também, contribuído para criá-los (GIDDENS, 1999).

Portanto, há um embate na modernidade globalizada que se direciona entre o fundamentalismo, ao reivindicar a uma “tradição tradicional”, e a tolerância cosmopolita, orientada por valores universais. Ademais, o escopo global da modernidade tem reestruturado o modo como vivemos e isso tem gerado uma série de tensões com culturas tradicionais, posto que ameaça a existência destas, tais como família tradicional, tradições religiosas, identidades nacionais etc. O sentimento de ameaça tem dado origem a concepções fundamentalistas.

O fundamentalismo é, dessa forma, um fenômeno recente, constituído na modernidade; é a tradição em conflito com a modernidade reflexiva, mas que, correntemente, assume aspectos modernos. Embora sua origem esteja relacionada ao protestantismo conservador nos Estados Unidos no final do século XIX, o fundamentalismo não se limita à área religiosa. Existem formas diversas de fundamentalismo: religioso, étnico, nacionalista ou político. Giddens disserta que

O campo de batalha do século XXI irá opor o fundamentalismo à tolerância cosmopolita. Num mundo globalizante, em que informação e imagens são rotineiramente transmitidas através do mundo, estamos todos regularmente em contato com outros que pensam, e vivem, de maneira diferente de nós. Os cosmopolitas acolhem essa complexidade cultural com satisfação e a abraçam. Os fundamentalistas a vêem como perturbadora e perigosa. Seja nos campos da religião, da identidade étnica ou do nacionalismo, eles se refugiam numa tradição renovada e purificada – e, com muita frequência, na violência (GIDDENS, 1999, p.16).

É a partir da objeção de segmentos fundamentalistas às transformações engendradas na modernidade que busco dialogar com a ascensão de grupos neoconservadores e o recrudescimento da intolerância religiosa, especialmente no Brasil. Insuflados pela compreensão de que vivemos um momento de perigo, estes grupos têm logrado êxito na generalização da “retórica da perda” (VITAL, 2020). Para Vital, a “retórica da perda” simboliza um momento de perigo compartilhado, “experimentado em âmbito nacional e internacional, e estaria localizado no presente e na projeção o futuro no qual as mudanças em curso ganhariam força amplificando sentimentos de desordem e insegurança” (VITAL, 2020, p. 240).

A difusão discursiva de uma “dificuldade partilhada” por grupos

neoconservadores pretende construir uma realidade em que as narrativas divergentes à diversidade e à pluralidade sejam legitimadas. Para que se assegure sua aceitabilidade e seu caráter de verdade decorre não somente de seu conteúdo em si, mas de seu *poder simbólico*, ou seja, de sua capacidade de conquistar adeptos e por eles ser aceito como legítimo (BOURDIEU, 2000). Bourdieu destaca que as práticas linguísticas e discursivas, longe de serem despojadas de intencionalidade, atuam como poder simbólico sobre seus receptores (BOURDIEU, 2008).

A retórica da perda tem mobilizado os sentimentos públicos e ganhado expressividade junto as suas bases sociais. Vital (2020) compreende esta retórica como uma estratégia discursiva de “conquista e manutenção do poder político” por grupos neoconservadores, dentre os quais, os segmentos pentecostais. Fundamentado na negação do presente em nome de um passado idealizado e apoteótico é que Bolsonaro, por exemplo, consegue mobilizar uma base significativa de apoiadores: caucionado na onda conservadora, o então presidencialável apropriou-se de um discurso antipluralista e de uma agenda conservadora.

Em 2018, assistimos a como um político em particular foi hábil ao amalgamar esses sentimentos inquietantes e transformá-lo em seu triunfo eleitoral. Embora tais sentimentos estivessem presentes no bojo da sociedade brasileira, eles eram insuflados por figuras públicas dispersas. Pela primeira vez, desde a ditadura militar, conseguiu-se centralizar dissemelhantes sentimentos de negação e reação em um só indivíduo. Com o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, à época presidencialável, Jair Bolsonaro conseguiu convergir os sentimentos de medo e melancolia que se espalhavam no âmago da sociedade brasileira.

Bolsonaro foi exitoso ao mobilizar o passo sob uma ótica quimérica e apoteótica, em desfavor do presente representado por um ceticismo reacionário e um pânico compartilhado em torno do futuro. Como aponta Vital (2020, p. 250),

Bolsonaro, e outros candidatos que tiveram sucesso eleitoral mobilizaram os sentimentos de ameaça dispersos na população para se apresentarem como aqueles em condições de promover o resgate, a retomada, o retorno de algo que tinha sido perdido. Assim, diante do sentimento de insegurança, de ameaça em termos patrimoniais, físicos, financeiros e morais, articulou-se um discurso que produzia uma sensação de segurança, uma esperança de retorno ao passado (ainda que idealizado). [...] A religião operou como uma rede institucional de apoio.

Segundo Theodor Adorno (1992, p. 16), “as questões morais sempre surgem quando as normas morais de comportamento deixam de ser autoevidentes e indiscutíveis na vida de uma comunidade”. Nesta linha de interpretação, os valores ou comportamentos perpetrados pela modernidade representam interstícios à manutenção das tradições ou moral vigente e, portanto, a urgência dos grupos alinhados ao *status quo* reagirem às conquistas legais e aos avanços democráticos de promoção da pluralidade nas últimas décadas.

Em *Os múltiplos altares da modernidade*, Berger faz referência ao pluralismo como um cenário em que é possível vivenciar o fenômeno religioso de variadas formas, posto que há uma fragmentação do campo religioso. Assevera, porém, que o pluralismo provoca um quadro de contradições: de um lado o relativismo solapa as certezas; de outro, “o fundamentalismo é um esforço para restaurar a certeza ameaçada” (BERGER, 2017, p. 25). Essa circunstância de insegurança epistemológica urde o afervoramento das certezas cabais ou a “eliminação da dúvida” (BERGER, 2017, p. 35).

É dentro dessa circunstância de pluralismo e fundamentalismo que situa-se a intolerância religiosa na modernidade. O princípio da tolerância surge junto com a evolução do estado liberal e a separação da Igreja e do Estado. Essa ruptura ocorre em função das guerras religiosas no decurso dos séculos 16 e 17, fazendo emergir, como menciona Paula Montero (2021),

[...] um novo conceito de igreja como associação voluntária e civil, na qual o Estado não está autorizado a intervir. Essa noção de pertencimento religioso como uma escolha autônoma fez do conceito de “liberdade religiosa”, nos séculos seguintes, o principal parâmetro da regulação das relações entre o Estado e as religiões (MONTERO, 2021, p. 56).

Montero (2006, 2016, 2021) destaca que, enquanto que a intolerância religiosa era compreendida como um ato de discriminação do Estado, visto que Estado e religião estavam coadunados, com a separação entre Igreja e Estado, a intolerância religiosa é transferida para o âmbito da relação entre as religiões. Assim, o Estado passa a mediar os conflitos religiosos e a noção de tolerância se torna campo de disputas.

Contudo, a autora argumenta que o Estado brasileiro favorece os conflitos religiosos, pois, à proporção que a Constituição de 1988 reconhece a pluralidade religiosa, assegurando maior liberdade aos grupos religiosos que até então eram

considerados como práticas “mágicas”, “curandeirismo” ou “feitiçaria”, ela também se imiscui de conflitos diretos e disputas em torno do Estado Brasileiro. É a partir daí que surge a guerra dos segmentos evangélicos contra as religiões afro-brasileiras de maneira pública (MONTERO, 2016).

Ironicamente, o paradoxo da tolerância⁵² tem sido apropriado como álibi para legitimação de atos discriminatórios. A distorção da ideia de tolerância, como fundamentação para a prática da intolerância, busca se respaldar nos princípios democráticos, como a liberdade de expressão. Assim, as narrativas intolerantes conclamam o direito à intolerância (de classe, de gênero, religiosa ou racial) como sinônimo da liberdade de expressão e, quando acionados os mecanismos jurídicos legais contra essa prática, alegam censura, cerceamento e/ou perseguição.

Georg Simmel (2010), ao pensar sobre a relação estabelecida entre mundo moderno e religião, considera acerca dos conflitos entre esta e o contexto cultural no qual se inserem. Entretanto, é sobre o cristianismo que o autor centra sua análise, identificando neste a pretensão à universalidade como fundamento existente desde sua origem. Adjacente à pretensão ao universalismo, se percebe as relações de intolerância e a negação de valores e práticas religiosas divergentes às suas. A expressão desse fenômeno ganha relevância nos mais diversos âmbitos da vida social, dado sua vocação soteriológica⁵³.

Intolerância religiosa se caracteriza pelas formas de arbítrio que estigmatizam um grupo e sublimam outro, conferem notoriedade a um grupo em detrimento de outrem, “sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político” (NOGUEIRA, 2019, p. 19). Isto é, a intolerância religiosa hierarquiza e classifica os sujeitos a partir da aproximação ou distanciamento aos valores religiosos que são considerados hegemônicos naquela sociedade. Tal prática parte de uma noção etnocêntrica, que, segundo Carvalho (1997, p. 181), “consiste em privilegiar um universo de representações propondo-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e

52 O Paradoxo da Tolerância é um importante conceito formulado pelo filósofo Karl Popper (1995) que acreditava que deveria haver um limite para a tolerância, pois, se não, esta desapareceria. Os limites são importantes justamente para tornar possível defender-se da intolerância por meio de argumentos racionais. Como afirma: “devemos exigir que qualquer movimento que pregue a intolerância fique fora da lei e que qualquer incitação à intolerância e perseguição seja considerada criminosa [...]”.

53 Soteriologia diz respeito ao estudo sobre salvação. Neste caso, faz-se referência às religiões que como dogma a salvação da humanidade.

culturas ‘diferentes’”.

Em 2018, o Brasil atravessava uma das mais importantes corridas presidenciais desde a redemocratização. Na disputa de segundo turno entre os candidatos Jair Bolsonaro (PSL) e Fernando Haddad (PT), ao 28 de outubro, sob as palavras “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, Bolsonaro era eleito como o 38º presidente eleito, com 55,13% dos votos válidos.

Laclau (2006, 2007) mobiliza o conceito de “lógica da diferença” com um modo de demarcação fronteiriça entre as figuras amigas e figuras inimigas. As táticas de campanha de Bolsonaro forjaram um ambiente hostil na relação com seus adversários políticos, incitando, também, seus apoiadores contra aqueles que dissidiam de suas visões de mundo. Funda-se um cenário de nós (cristãos, cidadãos de bem, a favor da vida, da tradição e da família) contra eles (defensores de bandidos, contra a vida, a família e o cristianismo).

Esse conflito produzido entre nós e eles é retratado por Simmel (2010) como uma lógica disposta pelo protestantismo na produção da realidade social.

O famoso “quem não está comigo, está contra mim” representa um dos grandes pontos de inflexão da história universal em matéria de Sociologia da religião. O deus cristão é o primeiro a estender seu reino até aqueles que nele creem e também aos que não creem nele. Entre todas as forças vitais suprateóricas, ele foi o primeiro a romper aquela exclusividade do grupo social [...]. Quando o outro deus não é simplesmente o deus de outra pessoa, mas um falso deus desprovido de existência, a tolerância é uma contradição lógica, tanto quanto a intolerância o seria em religiões particularistas (SIMMEL, 2010, p. 81-82).

Weber, ao caracterizar as “religiões rituais” e as “religiões de salvação”, aponta quanto aos embates do segmento protestante com a ordem social do mundo hodierno. A salvação do mundo representaria a renúncia e a denúncia da ordem social.

As disputas engendradas pelos evangélicos no mundo moderno, mediante a imposição de seus valores, têm sido mote de conflitos inter-religiosos, tendo em vista a pretensão universalista das “religiões de salvação”. Essa pretensão é acompanhada pela intolerância, já que privilegia suas representações de mundo em detrimento de outrem. A partir dessa pretensa universalidade, a intolerância se torna uma “lógica inerente”, pois não há reconhecimento das práticas religiosas do outro.

Dessa maneira, é necessário estigmatizar com intenção de fazer oposição

entre o que é bom, normal, padrão, do que é mau, anormal e fora do padrão vigente. Ou seja, “estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio” (NOGUEIRA, 2020, p. 35).

Ao observar os estudos de Erving Goffman (1981) sobre estigma, identifica-se a necessidade de categorização dos sujeitos. O estigma tem como função social criar sujeitos desviantes, dando fundamento à discriminação e, inclusive, à intolerância religiosa. O estigma cria determinados atributos depreciativos, que designam o que é o sujeito, estabelecendo, dessa maneira, uma identidade real e uma virtual (GOFFMAN, 1981).

Em seus escritos, Goffman identifica três maneiras de estigmas:

Em primeiro lugar, há as abominações do corpo – as várias deformidades físicas. Em segundo lugar, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião (GOFFMAN, 1981 p. 14).

No caso das religiões afro-brasileiras, trata-se de um processo de satanização, vinculando seus símbolos a falsos deuses e a demônios. O relato em questão não configura um caso isolado, em algumas situações em que se invoca a lógica de conversão e cristianização da sociedade, a evangelização assume uma postura mais agonística, culminando na destruição nas Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro)⁵⁴, depredação de artefatos religiosos e vilipêndio de seus cultos.

O Bispo Edir Macedo, líder religioso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e insigne representante do pentecostalismo neoconservador⁵⁵, abre seu livro *Orixás, caboclos e guias: Deus ou demônios?* da seguinte forma:

Dedico esta obra a todos os pais-de-santo e mães-de-santo do Brasil porque eles, mais que qualquer pessoa, merecem e precisam de um esclarecimento. São sacerdotes de culto como umbanda, quimbanda e candomblé, os quais estão, na maioria dos casos, bem-intencionados. Poderão usar seus dons de liderança ou sacerdócio corretamente, se forem instruídos. Muitos deles hoje são obreiros ou pastores das nossas igrejas,

54 Segundo Nogueira, adota-se (2020) “CTTro – Comunidade Tradicional de Terreiro – como uma denominação aglutinadora de todas as práticas afro-brasileiras também chamadas Religiões de Matriz Africana ou tradições afro-brasileiras, como Umbanda, Candomblé, Xambá, Nagô-egbá, Batuque, Jurema, Omolokô e aparentados” (p. 138).

55 Segundo Lacerda (2019), o neoconservadorismo se caracteriza entre distintos atores políticos. Para ele, o neoconservadorismo brasileiro seria alicerçado na representação da “direita cristã” na defesa dos valores contra a desintegração do modelo de família tradicional e nuclear.

mas não o seriam, se Deus não levantasse alguém que lhes dissesse a verdade (MACEDO, 1988).

O excerto do livro expressa um tom supostamente amistoso, ao demonstrar que, com esclarecimento e instrução adequadas, os pais e mães de santo poderiam exercer o sacerdócio corretamente. Ademais, o autor apresenta o caminho pelo qual seria possível alcançar a verdade: a salvação cristã e, obviamente, sua igreja figura na posição de salvadora. Nogueira (2020) diz que “as verdades únicas ao longo da história, têm servido para dizer o que separa o certo e o errado, julgar e condenar [...]” (p. 23), neste caso, é possível perceber a condenação das práticas religiosas afro-brasileiras.

Longe de ser um discurso despretensioso, há um direcionamento em cada palavra do discurso de Macedo, elas agem como um poder simbólico sobre seus receptores. Segundo Bourdieu, “não existem palavras neutras, palavras inocentes, cada palavra, cada locução ameaça assumir dois sentidos antagônicos conforme a maneira que o emissor e o receptor tiverem de interpretá-la” (BOURDIEU, 2008, p. 26-27).

Dessa maneira, seu discurso é direcionado para deslegitimação das práticas religiosas de origem africana através da demonização de seus símbolos, rituais e cultos; bem como ao catolicismo popular, acusando-os de idolatria, em razão de sua reverência aos santos. Contudo, é objeto de nosso interesse a primeira situação: a prática de intolerância contra religiões afro-brasileiras.

Por intolerância este trabalho compreende como uma prática fundada no desrespeito a diferentes culturas, grupos étnico-raciais e crenças religiosas etc. Dessa forma, fica evidente o caráter intolerante no discurso de Macedo, posto que sua pretensão soteriológica não reconhece e até viola tanto as práticas religiosas afro-brasileiras quanto as heranças africanas que foram incorporadas à cultura e à religiosidade brasileira (SANTOS, 2010).

Para Oro (1996), as identidades religiosas que se cruzam com a identidade dos segmentos evangélicos (especificamente os pentecostais) ocorreram sempre de modo conflitante. O autor observa que, mesmo entre religiões cristãs, há essa relação conflitante, contudo, é com as religiões afro-brasileiras que esses conflitos são potencializados. Carneiro (2015) identifica que, por trás desses conflitos, acha-se o desejo de se estabelecer como verdade dominante “mesmo que se tenha que recorrer ao velho e conhecido maniqueísmo cristão, mais próprio da

cristandade medieval, quando se costumava dividir o mundo entre o bem e o mal” (p. 126).

Adiante, pretende-se compreender as múltiplas dimensões da intolerância religiosa a partir das respostas dos questionários. Embora seja habitual a prática da intolerância perpetrada pelo protestantismo, ao não reconhecer as práticas religiosas dissidentes, o questionário não se limitou somente a este aspecto. Investiguei, também, o modo como as distintas religiosidades podem virar alvo de discriminação e intolerância religiosa.

Além disso, busquei construir tipologias da intolerância a partir da maneira como os respondentes visualizavam uma possível situação de intolerância, a fim de apreender as possíveis noções cristalizadas, em que se entende intolerância religiosa quando esta chega à violência física.

5.1 Escola e (in)tolerância

A escola é um espaço de ensino que está interconectado com os problemas que permeiam a sociedade. A partir dessa afirmação, entendemos que o debate quanto ao desrespeito às diferenças culturais e a discriminação de ordem religiosa expressam um dos principais dilemas para compreensão tanto da realidade brasileira, como também qual o papel social da educação nesse processo.

Embora a constituição do Estado laico tenha operado uma cisão entre Igreja e Estado, tal processo não resultou na privatização da esfera religiosa, muito menos na exclusão mútua entre política e religião (MONTERO, 2013) e, de um certo modo, nas disputas empreendidas no campo educacional.

Então, o debate em torno da legitimidade do caráter laico e republicano da educação brasileira ocasionalmente ressurgiu nas esferas públicas da sociedade, questionando-se sem exceção quanto a sua legitimidade. Marca disso são os retrocessos no debate a respeito da funcionalidade do ensino religioso nas escolas.

Em 2009, por exemplo, o Congresso Nacional aprovou um acordo entre o Estado brasileiro e Santa Fé (editada pelo Decreto federal nº 7107/2010). O acordo, assinado pelo então presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva e o Papa Bento XVI, foi bastante questionado, sobretudo pelo inciso que estabelecia o

“Ensino Religioso Confessional” nas escolas públicas.⁵⁶

De acordo com o artigo 11, inciso 1º:

§1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação (DECRETO Nº 7.107)

Em 2019, a Deputada Federal Bia Kicis (PSL-DF) apresentou à Câmara dos Deputados o Projeto de Lei (PL) n. 246/2019⁵⁷, que instituiria a inclusão do Programa Escola Sem Partido na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB). Além de incentivar o macarthismo contra educadores, o PL previa reformulações no componente curricular do Ensino Religioso da educação básica. O argumento central do PL postulava o direito dos pais de que os filhos recebam a formação religiosa e moral conforme àquela cultivada por suas famílias no âmbito privado.

Outro episódio que considero relevante apontar é a audiência pública articulada pelo Supremo Tribunal Federal (STF), ocorrida em 15 de junho de 2015. A audiência teve por intenção discutir a funcionalidade do ensino religioso no ensino público brasileiro. Foram articulados diversos segmentos da sociedade civil, desde lideranças religiosas a comunidades científicas etc. De acordo com Reis, Sardinha e Anjos (2017),

maioria dos expositores se posicionou favorável a um ensino religioso plural, não confessional e que atenda à diversidade religiosa. Apenas a CNBB e outras instituições religiosas posicionaram-se favoráveis ao ensino religioso nos moldes catequéticos (REIS; SARDINHA; ANJOS, 2017, p. 197).

Contudo, numa votação muito acirrada, o STF rejeitou Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439, em que era solicitado que o ensino religioso fosse apenas uma apresentação geral dos princípios das religiões e não representação de uma fé específica.⁵⁸ Dessa maneira, o ensino confessional é mantido nas escolas.

Segundo Reis, Sardinha e Anjos (2017), a escola deve estar articulada

56 Disponível em: https://9https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1710040&filename=Tramitacao-%20PL+701/2019. Acesso em: 28 mar. 2024

57 Projeto de Lei 246/2019 – Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: http://15https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?%20codteor=1707037&file name=PL+246/2019. Acesso em: 28 mar. 2023.

58 Estado e fé: STF permite ensino confessional de religião nas escolas. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41404574>. Acesso em: 14 fev. 2023.

com a compreensão dos fenômenos religiosos, a partir da captação não apenas na dimensão humana, mas tentar entender a inserção de cada grupo religioso no cotidiano no Brasil. Não cabendo as escolas o ensino pautado em catequeses, proselitismo ou ensino confessional de uma única instituição religiosa em detrimento das outras (p. 196).

Além disso, é comum a exposição de símbolos religiosos espalhados pelas paredes das escolas públicas, comprometendo a laicidade como vetor da tolerância. Sejam capelas com santas ou crucifixos nas paredes, os signos religiosos distribuídos nos espaços públicos e escolares mostram-se como uma problemática insistente na esfera pública. Por todo o país, a estrutura estatal mantém símbolos religiosos que remetem à religiosidade católica. Isso representa uma prática excludente porque rejeita a heterogeneidade de crenças religiosas que constituem a sociedade brasileira.

Para Emerson da Silveira (2017), essa prática representa a primeira expressão da intolerância religiosa reproduzida no ambiente da escola. Embora haja manifestações simbólicas da intolerância religiosa no espaço escolar, esse fenômeno pode se apresentar de forma multifacetada: discriminação às expressões religiosas não-cristãs, como piadas, demonização, silenciamento; e, também, situações de violência física. Os jornais têm estampado, ao longo dos anos, relatos e denúncias de intolerância religiosa sofrida por crianças e jovens no ambiente escolar.

Parte dessas situações nos ambientes escolares é provocada pelos próprios alunos, ainda que, em muitos casos, com a conivência, explícita ou silenciosa, da gestão escolar. Em sua forma mais grave, a intolerância religiosa parte do próprio professor ou gestor, o que revela a profundidade do problema. Quando questionados sobre a existência de ações voltadas à promoção do respeito e ao enfrentamento da intolerância religiosa no ambiente escolar, 72,6% dos estudantes entrevistados afirmaram que não há qualquer iniciativa nesse sentido, enquanto 27,4% relataram a existência de ações dessa natureza.

Quando inquiridos sobre ter sofrido discriminação ou preconceito por sua crença religiosa no ambiente escolar, 68,7% afirmaram que não, 20,6% afirmaram não serem religiosos e apenas 10,7% afirmaram sofrer algum tipo de discriminação ou preconceito. Mas, ao relacionarmos esse dado de pesquisa sobre o modo como eles expressam sua religiosidade na escola, suspeitamos da possibilidade do primeiro estar condicionado ao segundo, ou seja, o percentual sobre discriminação

pode estar subordinado ao modo como os estudantes se expressam religiosamente na escola. Como demonstra a tabela, o índice entre aqueles que não costumam expressar a religiosidade ou a fazem de maneira discreta chega a 59,1% dos estudantes.

Tabela 3 – Expressão da religiosidade

EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE	Percentual
Não costumam expressar a religiosidade na escola	36,0%
Não compartilham de credo ou religiosidade	26,6%
Costumam expressar de forma discreta entre os colegas	23,1%
Expressam entre os colegas e professore	10,4%
Expressam de forma pública entre a comunidade escolar	3,8%

Fonte: Elaborada pelo autor, 2022.

As razões pelas quais os estudantes expressam ou não suas identidades religiosas na escola podem ser múltiplas. Não podemos induzir de maneira arbitrária que os fatores que favorecem ou não as manifestações das religiosidades estejam exclusivamente associadas ao medo ou constrangimento, por exemplo. Embora essa hipótese seja válida e ratificada em pesquisas e produções acadêmicas, não se pode deduzir esse fenômeno sobre o dado geral.

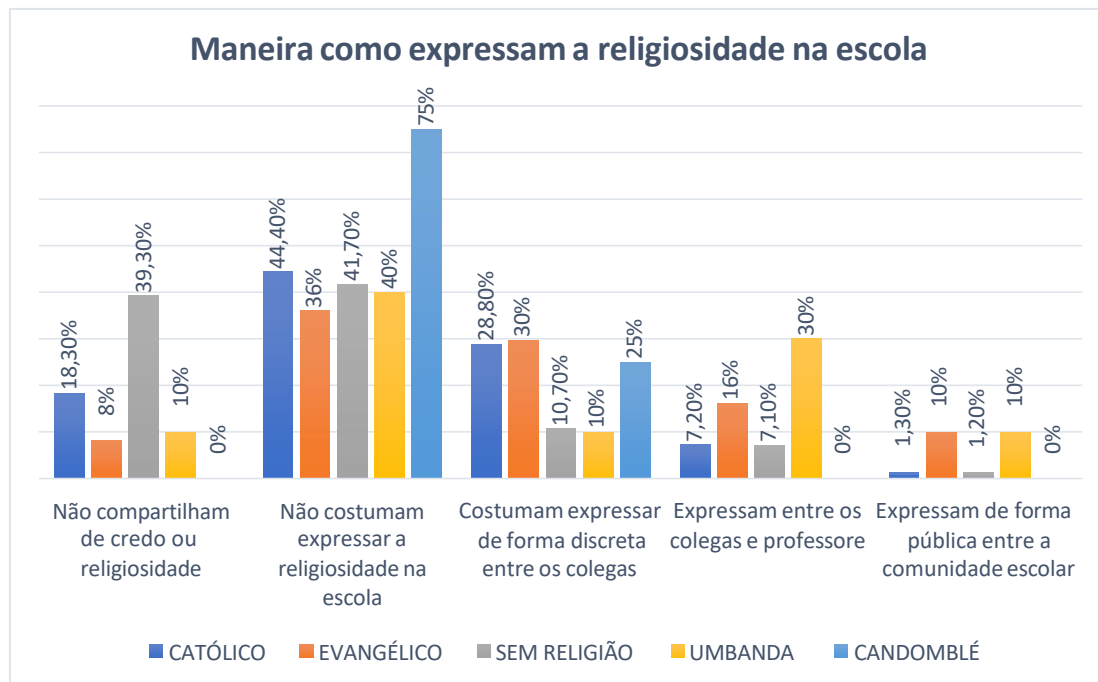
Fabrizio Carneiro (2015), ao pesquisar a intolerância religiosa praticada contra as religiões afro-brasileiras na escola, nota que os estudantes asseclas dessas religiões adotam estratégias com finalidades de não se tornarem alvos de intolerância. Assim, esses se silenciam acerca de suas identidades ou assumem uma identidade religiosa considera mais aceitável⁵⁹. Esse silenciamento é acompanhado da retração e isolamento desses indivíduos na escola, podendo influenciar o desempenho escolar individual.

Contudo, essa hipótese não teria a mesma validade entre os segmentos católicos e evangélicos, pois estes ocupam posições muito distintas daquelas ocupadas pelas religiões afro-brasileiras. Católicos e evangélicos disputam o espaço

59 Um dos fenômenos identificados por ele que justificava os estudantes assumirem uma outra identidade religiosa, se dá em razão de um dos fenômenos característicos da modernidade pluralista, o duplo pertencimento religioso. O duplo pertencimento religioso é constatado entre religiões particularistas e de menor vínculo institucional (CARNEIRO, 2015). É mais fácil identificar pessoas praticantes de candomblé ou umbanda que tem relações com o catolicismo e vice-versa, do que evangélicos que se vinculem às religiões afro-brasileiras, embora não seja impossível.

de hegemonia e influência entre a sociedade civil.

Gráfico 13 – Maneira como expressam a religiosidade na escola



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Discutir acerca das manifestações da intolerância religiosa no ambiente escolar sugere-nos compreender que esta não se mantém aquém diante das relações sociais que são constituídas além de seus muros, contrariamente. Por isso, questiona-se a matriz curricular implementada, como também a execução das políticas públicas que fomentem a igualdade e a pluralidade religiosa.

Portanto, faz-se importante compreender como os conflitos inter-religiosos refletem nas vivências escolares dos estudantes de Ensino Médio e no cotidiano escolar. Considerando que as situações de intolerância religiosa na escola nem sempre se manifestam sob as mesmas características de situações que sucedem em outros ambientes, por isso, a construção típico-ideal da intolerância religiosa nos permitirá compreender as expressões desse fenômeno a partir da realidade da escola, ou seja, em sua singularidade.

5.2 Dos tipos de intolerância

Os tipos ideais são construídos por Weber unicamente para fins de

pesquisa. Sendo a realidade empírica “inesgotável” (1992) e “infinita” (1974), é permitido ao pesquisador conhecer apenas “um fragmento limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica” (WEBER, 1974, p. 47-48). O pesquisador, portanto, realiza a seleção do material empírico mediante os tipos ideais a fim de dar conta da realidade analisada. Segundo ele, tipos ideais são

[...] acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se orienta segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de formar um quadro de pensamento (WEBER, 1974, p. 76).

O primeiro tipo ideal nomeamos de **intolerância vivida**, remete ao ato de discriminação religiosa quando este se configura numa agressão física perpetrada contra a integridade ou saúde corporal.

O segundo tipo ideal é a **intolerância recreativa**⁶⁰, isto é, quando um credo ou símbolo é estigmatizado a partir do uso estratégico do humor hostil. Essa forma de intolerância costuma ser a mais comum e naturalizada pelos indivíduos, posto que é comumente praticada por pessoas de seu convívio social. Diferentemente da intolerância produzida pela violência física, essa é perpetrada pelas microagressões. Representa a intolerância em seu aspecto mais sutil.

O terceiro tipo ideal, **o direito à intolerância**, diz respeito à convergência entre liberdade de expressão e a prática da intolerância religiosa, ou seja, quando conclamado o direito à liberdade religiosa, mesmo que a situação viole a liberdade religiosa do outro.

Quando interpelados no questionário acerca de suas percepções sobre o que consideram ser intolerância religiosa, os estudantes demonstraram ter posições divergentes ou mesmo contraditórias. Nas perguntas 34 e 35 do formulário, são apresentadas duas situações em que valores e concepções religiosas são escarnecidas.

Na primeira, retratada na pergunta de número 34, há uma imagem

60 O termo “recreativo” é tomado de empréstimo do autor Adison Moreira (2019) ao empregá-los às práticas racistas, chamando-as de racismo recreativo. Segundo o autor, racismo recreativo designa: “uma política cultural que utiliza o humor para expressar hostilidade em relação a minorias raciais. O humor racista opera como um mecanismo cultural que propaga o racismo, mas que ao mesmo tempo permite que pessoas brancas possam manter uma imagem positiva de si mesmas.”

retirada de um vídeo da plataforma YouTube, do canal Porta do Fundos, com o título “Missão Descumprida”⁶¹. Nela, Deus encontra Jesus no céu, jogando *videogame*, no mesmo dia em que ele havia sido crucificado e morto pelos romanos. Na ocasião, Deus interpela Jesus sobre o que havia acontecido, o que estava fazendo ali. Jesus explica o que sucedera e Deus questiona como Jesus foi morto pelas mãos de humanos, uma vez que este detinha poderes para, inclusive, evitar a própria morte. Jesus responde com desdém, informando que seus poderes de nada serviam. Ao invés dos poderes de cura e multiplicação de alimentos de que dispunha, seria mais razoável que ele tivesse poder de ler mentes, ficar invisível, ser um metamorfo etc. Em seguida, Deus manda que ele retorne à terra, ressuscite.

Ilustração 1 – Imagem referente à pergunta 34 do questionário de pesquisa



Fonte: Canal do YouTube Porta dos Fundos, 2021.

Na segunda, disposta na pergunta de número 35, é apresentado um cenário bastante conhecido do imaginário coletivo sobre as práticas religiosas afro-brasileiras. Nela, demonstra-se um jacaré, personagem do desenho animado Pica Pau, numa caverna utilizando velas, um atabaque e um crânio antigo com a seguinte legenda: “@: eu não sei o que aconteceu pra mim começar a gostar tanto de você.” “EU: nem eu amor.”

61 Missão Descumprida – Canal Porta dos fundos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PdKy6UEXKfo>. Acesso em: 28 mar. 2022.

Ilustração 2 – Imagem referente à pergunta 35 do questionário de pesquisa

@: eu não sei oq aconteceu pra mim
começar a gostar tanto de você

Eu: nem eu amor



As duas circunstâncias apresentadas no formulário são compreendidas de formas completamente distintas. Na primeira pergunta, 23,1% dos interlocutores acham a imagem engraçada, enquanto 52% acham a segunda imagem engraçada; 31,7% acham a primeira imagem um absurdo, já sobre a segunda, apenas 10,4% sentem o mesmo incômodo. A média entre aqueles que afirmam ser indiferentes às duas imagens se assemelha: sobre a primeira imagem, 33% se declara indiferente e, sobre a segunda, 31,5%.⁶²

Tabela 4 - Percentual dos respondentes quanto às questões 34 e 35 do questionário

CONSIDERAM	Imagem 1	Imagem 2
Absurdo	31,7%	10,4%
Engraçado	23,1%	52,0%
Inacreditável	12,2%	6,1%
Indiferente	33,0%	31,5%

Fonte: Elaborada pelo autor, 2022.

Ao compararmos as principais manifestações religiosas na pesquisa,

⁶² Nas duas perguntas, são dispostas as seguintes opções: absurdo, engraçado, inacreditável e indiferente. No quadro geral dos respondentes, as marcadas por questão foram: primeira situação: absurdo, 31,7%; engraçado, 23,1%; inacreditável, 12,2% e indiferente, 33%; na segunda situação: absurdo, 10,4%; engraçado, 52%; inacreditável, 6,1% e indiferente, 31,5%.

temos os seguintes cenários entre aqueles que consideram a primeira imagem um absurdo ou inacreditável: 66,7%% entre evangélicos; 50,9% entre os católicos; 40% entre umbandistas; 50% entre candomblecistas e, para o grupo *sem religião*, apenas 23,8%; entre agnósticos 20,7%; 30% entre ateus. No que concerne à segunda imagem, 19,8% dos evangélicos qualificam como absurdo ou inacreditável; 15% entre católicos; 30% entre umbandistas; 50% entre candomblecistas; 7,2% para o grupo sem religião; 13% para agnósticos; e, por fim, 25% entre ateus.

Tabela 5 – Percentual de respondentes que consideram as questões 34 e 35 do questionário como absurdo ou inacreditável por credo religioso

Credo Religioso	Imagem 1	Imagem 2
Evangélico	66,7%	19,8%
Católico	50,9%	15,7%
Umbanda	40,0%	30,0%
Candomblé	50,0%	50,0%
Sem religião	23,8%	7,2%
Agnóstico	20,7%	13,8%
Ateu	30,0%	25,0%

Fonte: Elaborada pelo autor, 2022.

A percepção sobre como e o que deve ser qualificado por intolerância religiosa se constrói a partir de juízos e valores morais de uma sociedade hegemônica pelo imaginário cristão, que classifica e hierarquiza as identidades tendo a sua por referência. Essa prática, que privilegia um universo de representações socioculturais, que distingue os indivíduos, opera por um sistema de inclusão e exclusão (BOURDIEU, 2007). Funda-se a lógica do “eu e o outro”.

Mesmo após o apartamento jurídico-político entre Estado e religião, as práticas religiosas não cristãs, como a umbanda e o candomblé – analisadas neste trabalho – ainda eram consideradas práticas de “feitiçaria”, “ocultismo” e “magia”. Goffman (1981) nomeia a lógica de categorização dos sujeitos por estigma. O estigma, dirá o autor, “será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo” (GOFFMAN, 1981, p. 13) dentro de uma relação social.

As “identidades deterioradas” (GOFFMAN, 1981) justificam um conjunto de violações aos direitos das “minorias” religiosas. Este cenário remonta ao processo violento forjado durante a formação da sociedade brasileira. Nesse decurso, as práticas culturais dos povos colonizados são condenadas à condição de

não existência. Segundo Nogueira (2020, p. 47), “uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir [...]”. É a partir deste enredo que se compreende a intolerância contra religiões não cristãs no Brasil.

De acordo com Gomes, Campos e Amorim (2009, p. 301), “intolerância religiosa consiste em um termo que descreve a atitude mental caracterizada pela falta de habilidade ou vontade em reconhecer e respeitar as diferenças ou crenças religiosas de terceiros”. A intolerância religiosa hierarquiza e classifica os sujeitos a partir da aproximação ou distanciamento aos valores religiosos que são considerados hegemônicos naquela sociedade. Tal prática parte de uma noção etnocêntrica, que, segundo Carvalho (1997, p. 181), “consiste em privilegiar um universo de representações propondo-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e culturas ‘diferentes.’”

Dessa maneira, a naturalização da violência simbólica ocorre por intermédio da socialização internalizada (BOURDIEU, 2002). Isso quer dizer que a percepção sobre considerar ou não uma imagem religiosa engraçada é fruto do processo de educação que não se restringe tão só ao núcleo familiar, embora o atravesse.

Nas imagens que interpelam acerca do imaginário juvenil sobre a intolerância, percebe-se a intolerância na dimensão recreativa. Ou seja, a intolerância religiosa revestida ou disfarçada de piada. As “piadas” e as “brincadeiras” são estratégias utilizadas para mascarar o constrangimento praticado e minimizar o sofrimento emocional e psicológico dos indivíduos alvos desse tipo de intolerância.

Nesse sentido, o percentual entre os grupos religiosos daqueles que consideram a primeira ilustração engraçada corresponde a: 17,6% de católicos; 6,3% de evangélicos; 40,5% no grupo *sem religião*; 51,7% de agnósticos; 25% de ateus; por fim, 30% de umbandistas e 50% de candomblecistas. No que concerne à segunda ilustração: 56,9% de católicos consideram engraçada; 48,6% de evangélicos; 48,8% entre o grupo *sem religião*; 34,5% de agnósticos; 35,5% de ateus; 20% entre umbandistas e 35% entre candomblecistas.

Tabela 6 – Percentual dos respondentes que considera as questões 34 e 35 do questionário como engraçadas por credo religioso

Credo Religioso	Imagem 1	Imagem 2
Católico	17,6%	56,9%
Evangélico	6,3%	48,6%
Sem religião	40,5%	48,8%
Agnóstico	51,7%	34,5%
Ateu	25,0%	35,0%
Umbanda	30,0%	20,0%
Candomblé	50,0%	35,0%

Fonte: Elaborada pelo autor, 2022.

Os grupos católicos, evangélicos e *sem religião* figuram com maior percentual no que diz respeito a acharem ou não a segunda ilustração engraçada. Contudo, é possível notar algumas distinções entre esses três grupos. Entre os *sem religião*, o percentual aferido na primeira e na segunda ilustração sofre pequenas oscilações, mas entre católicos e evangélicos há uma mudança de percepção da primeira para segunda imagem.

A intolerância recreativa, isto é, uma forma de achincalhar um símbolo ou credo religioso e fazer parecer uma prática inofensiva, é conveniente ou justificável a partir da prática religiosa, como apontam os dados. Segundo Adison Moreira (2019, p. 42),

[...] o pensamento humano opera por um processo de percepção, categorização e generalização, o que permite a formação de esquemas mentais a partir dos quais as pessoas compreendem a si mesmas e também o mundo. Mas esses sentidos não são necessariamente neutros, pois são produto de valores culturais desenvolvidos em uma realidade marcada por vários tipos de hierarquias.

Assim, as relações entre indivíduos e grupos sociais são atravessadas por assimetrias de poder. A natureza desigual e hierárquica dessas interações produz uma divisão entre sujeitos hegemônicos e subalternizados. O "outro" é construído a partir de generalizações equivocadas, que operam na legitimação de estereótipos e na marginalização de determinados grupos. A partir desse contexto, é possível compreender como a intolerância às religiões de matriz afro-brasileira é naturalizada no imaginário social.

Tornou-se comum e, de certo modo, socialmente aceitável, a presença de símbolos da religiosidade cristã em espaços públicos: placas em prédios oficiais,

letreiros nos limites municipais proclamando que “Jesus é o Senhor” daquela cidade, ou ainda cultos realizados em ruas e centros comerciais. Em contrapartida, dificilmente se observa a mesma tolerância quando se trata de expressões vinculadas às religiões afro-brasileiras. Exemplo disso foi a reação gerada por um letreiro com a frase “Exu te ama”, instalado em outubro de 2023 no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza (CE), que suscitou forte repercussão e controvérsia pública.

Quem passa pelos arredores do Dragão do Mar tem a atenção direcionada ao muro vermelho com os dizeres em letras garrafais “EXU TE AMA”. A expressão é componente de uma exposição em cartaz no equipamento cultural, “Festa, Baia, Gira, Cura”. Desde o início de sua exposição, a frase tem mobilizado a opinião popular e autoridades públicas pela remoção do trecho.

A ex-deputada estadual Dra. Silvana, do Partido Liberal (PL), criticou a exposição no plenário da Assembleia Legislativa do Ceará e, na ocasião, apresentou um requerimento solicitando o envio de ofício à secretária de cultura para remoção do trecho, por considerá-lo um “gesto agressivo aos valores cristãos”⁶³. Segundo a ex-deputada,

A título de exercício democrático do direito religioso, a inscrição, paradoxalmente, configura uma iniciativa agressiva aos valores de uma maioria cristã que tolera a existência de minorias defensoras de credos notoriamente pautados por devoções esdrúxulas (sic).⁶⁴

A reação de grupos cristãos à exposição no Dragão do Mar não sucederia da mesma maneira caso o equipamento cultural estampasse “Jesus te ama” nas suas paredes. Como demonstra Nogueira (2019, p. 17),

É quase impensável uma repartição pública sem uma bíblia e um crucifixo. Ao chegar a uma delegacia, fórum, hospital, presídio, escola e demais repartições públicas, é quase impossível não ser recebido por um símbolo cristão, a dizer que o Estado não é laico e que você precisa se submeter a uma fé hegemônica.

A construção dessas narrativas é simbolicamente legitimada por estereótipos sociais que modulam a realidade social a partir dos valores e práticas

63 “Exu te ama”: fotógrafo defende frase exposta no Dragão do Mar. Disponível em: <https://www.opovo.com.br/vidaearte/2023/10/18/exu-te-ama-fotografo-defende-frase-exposta-no-dragao-do-mar.html>. Acesso em: 10 mar. 2023.

64 Requerimento Nº. 11999 / 2023. Disponível em: https://www2.al.ce.gov.br/pdr/consulta_plenario.php. Acesso em: 10 mar. 2023.

hegemônicas. Dessa maneira, quando nos referimos à “invenção do outro”, “nos referimos aos dispositivos de saber/poder que servem de ponto de partida para construção dessas representações” (GOMEZ, 2005, p. 81). É no mínimo intrigante como a ex-deputada mobiliza os princípios laicos e democráticos, ao mesmo tempo em que reconhece a apropriação dos espaços públicos como legítimos às religiões cristãs ao reclamar que “essas religiosidades” pretendem afastar a religião cristã dos espaços públicos.

Além disso, nota-se a convergência entre laicidade e intolerância religiosa no discurso da ex-deputada, ao conclamar o aparato jurídico-político que exerce a cisão entre Estado e religião, mas a considera mediante a estigmatização das práticas religiosas por ela implicada como “devoções esdrúxulas”.

Situações similares não são incomuns, pelo contrário, ocorrem com recorrência no cotidiano. Por exemplo, em 2019, quando deputados do Partido dos Trabalhadores (PT) apresentaram à Assembleia Estadual do Ceará um projeto de lei que pretendia criminalizar práticas de intolerância religiosa no Estado, de imediato os parlamentares da bancada evangélica mobilizaram-se contra o projeto, alegando inconstitucionalidade e ameaça à liberdade religiosa.⁶⁵ Evoca-se o princípio da liberdade religiosa como ferramenta de perpetração da discriminação e violação de direitos.

Na última seção que compõe o questionário de pesquisa, foram apresentadas aos respondentes situações relacionadas às querelas religiosas e questionado quanto ao modo como percebiam o cenário apresentado. Em cada pergunta, foram apresentados quadros reais e hipotéticos de possíveis casos intolerância religiosa e inquirido aos respondentes se consideravam ou não a situação enunciada como intolerância religiosa. Além disso, lhes foi dada a opção de “não saber opinar”.

Decidi comparar as perguntas de número 39 e 40, a fim aprofundar a discussão sobre como e o que os estudantes qualificam por intolerância religiosa. Como ressaltei, a intolerância religiosa reside, inclusive, nas sutilezas. Quando os jornais noticiam práticas de discriminação religiosa que culminam na violência física, é quase que automático que se repudie tal ação, mesmo que se desconsidere a

65 Projetos Motivam Guerra Ideológica entre Governistas no Legislativo. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/politica/projetos-motivam-guerra-ideologica-entregover-nistas-no-legislativo-12168094>. Acesso em: 16 abr. 2023.

prática religiosa da vítima. Contudo, quando ela ocorre de forma velada, em forma de humor ou por uma violência epistêmica⁶⁶, desprezando as práticas e saberes religiosos, há uma certa hesitação ou dubiedade para classificar o fenômeno.

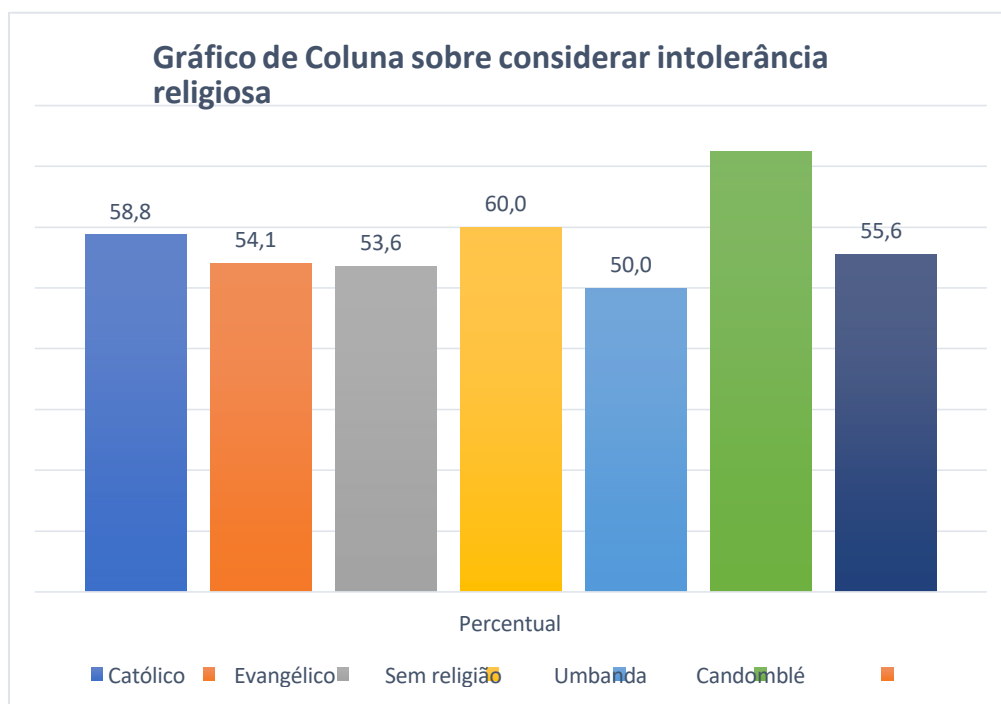
É relevante enfatizar que os cenários apresentados aos estudantes não se tratam necessariamente de situações em que há, de fato, a incidência da prática intolerante. Algumas questões simulam situações a partir de alguns credos religiosos com intenção de averiguar o que eles percebem por intolerância e se essa percepção está condicionada ao credo religioso em questão. Devo mencionar, inclusive, que as perguntas relacionadas à intolerância religiosa não se propõem a mensurar o grau de intolerância dos jovens⁶⁷, mas entender como estes percebem esse fenômeno e como essas percepções estão relacionadas ao cenário religioso brasileiro.

Dito isto, a pergunta de número 39 do questionário comunica o seguinte cenário: uma estudante de direito teve seu exame da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) interrompido por estar usando um hijab. Segundo a declaração da OAB, o uso do véu descumpria as regras do edital quanto a cobrir a cabeça com algum objeto. No aspecto geral, entre os jovens que responderam ao questionário, 58,1% declarou que a situação se tratava de um caso de intolerância religiosa, 27,2% não sabe como opinar e 14,7% não consideram como intolerância religiosa. Entre os segmentos religiosos que reputam o fato por intolerância, apresenta-se a seguinte configuração: 58,8% de católicos; 54,1% de evangélicos; 53,6% *sem religião*; 60% de umbandistas; 50% de candomblecistas; 72,4% de agnósticos; e 55,6% de ateus.

66 Por violência epistêmica compreende-se como um sistema de apagamentos das identidades culturais a partir da hegemonia do pensamento eurocêntrico (SANTOS, 2010).

67 Quando afirmo que a pesquisa não pretende aferir o grau de intolerância de seus respondentes, não pretendo negar os dados colhidos em campo e apresentados ao longo do trabalho, mas, que, a intenção é compreender as percepções a partir desses dados. Isto é, intenciona-se conhecer como os jovens – seja de modo geral ou por grupo religioso – compreendem, percebem e experimentam o fenômeno religioso e não mensurá-los de forma taxativa, como: evangélicos são 40% intolerantes, católicos 35% e etc.

Gráfico 14 – Percepção sobre intolerância religiosa (pergunta 39)

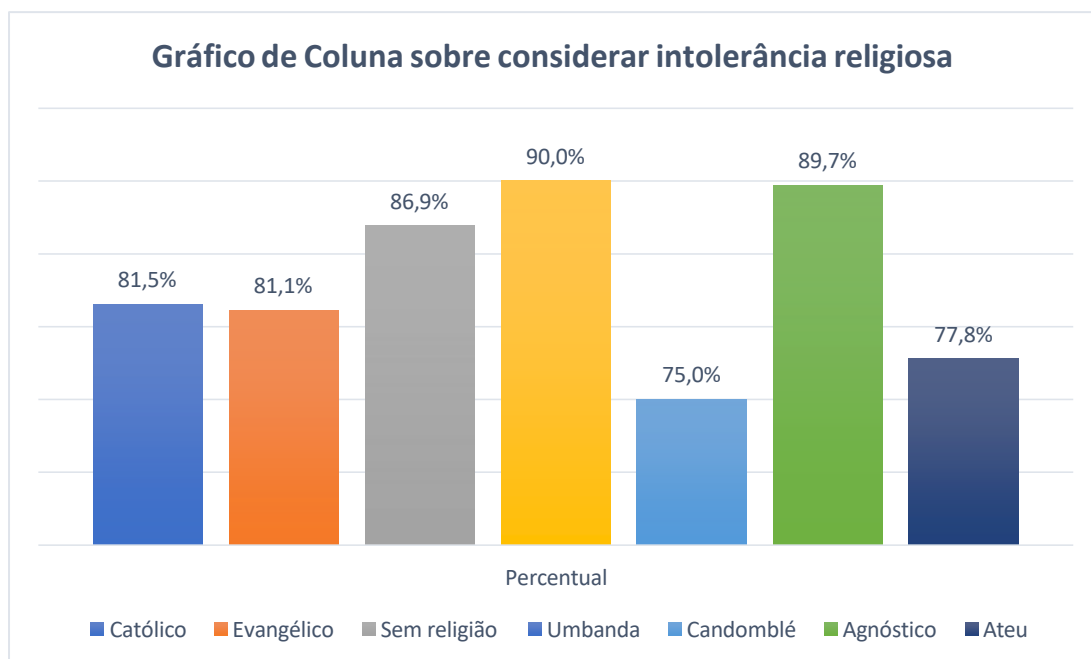


Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Embora em menor percentual entre aqueles que consideram a situação como um ato de intolerância religiosa, se comparado com os dados referentes à pergunta 40 do questionário (disposta adiante), há uma compreensão de que a intolerância religiosa não se limita a um ato de violência física ou mesmo que a intolerância está circunscrita a um credo religioso.

A pergunta 40 enuncia uma situação real de intolerância religiosa ocorrida na cidade do Rio de Janeiro. Na ocasião, uma criança de 11 anos foi alvejada com uma pedra quando voltava de um culto de candomblé. Seus agressores chamavam-na de “macumbeira” e diziam que ela “queimaria no inferno”. Entre os respondentes, 84% consideram a prática como um ato de intolerância religiosa; 13,5% não sabem como opinar e 2,5% não consideram um ato de intolerância. Mesmo entre os credos religiosos, nota-se pequenas variações percentuais nas respostas, que se mostram da seguinte maneira: 81,5% católicos; 81,1% evangélicos; 86,9% sem-religião; 90% umbandistas; 75% candomblecistas; 89,7% agnósticos; e 77,8% ateus.

Gráfico 15 – Percepção sobre intolerância religiosa (pergunta 40)



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Como manifestado, embora, nos dois cenários apresentados, mais da metade dos respondentes, por credo religioso, considere-as como intolerância, há uma variação a partir da forma como o fenômeno apresenta-se. É comum que a percepção de intolerância religiosa como ato de violência física seja percebida pela sociedade. Enfim, além de um ato de violação do direito à liberdade religiosa, é um ato concreto de violação da integridade física do outro. Como demonstra o gráfico, partes relevantes dos respondentes por credo religioso consideram o cenário apresentado como intolerante.

Até aqui, foi possível observar que, embora situações em que a intolerância, que se perfaz pela intolerância recreativa, seja naturalizada pelos respondentes, ainda assim estes conseguem perceber as nuances da intolerância além de um ato perpetrado contra a integridade física.

Será a juventude o caminho para a tolerância? Almeida (2006) levanta a hipótese de que a desinstitucionalização e a flexibilização das fronteiras religiosas entre a juventude induz certa tolerância entre estes. Novaes (2010) afirma que a juventude tende a estar mais aberta às mudanças e ao diferente, inclusive em seu aspecto religioso, posto que os jovens figuram como o grupo que mais transita na busca por formar laços e vínculo religioso. Além disso, acredita a autora, a

juventude também experimenta a diminuição da transmissão religiosa geracional (NOVAES, 2010).

6 CONCLUSÃO

Este trabalho teve como objetivo, ao longo de cinco capítulos, compreender o modo como os jovens estudantes de Ensino Médio das escolas públicas de Fortaleza e região metropolitana experimentam a religiosidade num contexto de profundas transformações no campo religioso brasileiro.

Para a análise desse fenômeno no seio da juventude, tive como aporte os questionários de pesquisa aplicados via Google Forms em dez escolas de nível médio nas cidades de Fortaleza, Cascavel e Maracanaú. A partir desses dados, pude fazer uma sondagem sobre o modo como a juventude se comporta em temas relacionados à religião e à religiosidade, além de compará-los aos dados dispostos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), dados do Jornal *Datafolha* e do Instituto Ipsos.

No capítulo 2, discuti o tema religião a partir dos principais teóricos – clássicos e contemporâneos – da sociologia. Embora encontre-se dissensos entre os autores debatidos, nos interessou o consenso acerca da religião como um fenômeno coletivo produtor de identidades. A partir desses aspectos, pude analisar o papel da religião como representação social coletiva e os conflitos religiosos que se desenvolvem no âmago da modernidade pluralista, que modifica o caráter das instituições religiosas e sua relação com a sociedade.

Com as transformações observadas no universo religioso, a religião perde seu caráter autoevidente e destino inexorável na vida dos indivíduos, para assumir a posição de escolha consciente dos indivíduos. Beger (2017) observa que as desmonopolização e desfiliação religiosas associam-se ao contexto do pluralismo e propiciam uma gama de disputas intrarreligiosas a partir de negociações e competitividade.

Com isso, analisei o modo como o Brasil está inserido nesse quadro de pluralização, pontuando o recrudescimento da queda numérica do segmento católico no país, à medida que os evangélicos e grupos *sem religião* ganham relevância no cenário nacional. No contexto brasileiro, a pluralização se intensifica sobretudo a partir da década de 1980, momento em que os grupos evangélicos rompem com alienação política e migram para cena pública, a fim de influir, diretamente, nas decisões do Estado.

No capítulo 3, discuti a compreensão de juventude que metamorfoseia a

partir dos séculos XX e XXI. A sociologia tem papel relevante na discussão sobre juventudes ao inscrevê-la como uma problemática sociológica e não um problema social. Pais (1990) entende que a mudança de perspectiva sobre a juventude desnaturaliza concepções assentadas no senso comum e tenciona o debate para um locus plural, em que a juventude é perpassada por distintas dinâmicas de classes sociais, identidades de gênero, sexualidade, raça ou etnia, estilos musicais, estéticos etc. Isso é, a juventude como objeto em disputa (BOURDIEU, 1983).

Assim, este trabalho rompeu com a noção que compreende a juventude como fruto de desajustes sociais, justificando as ingerências acerca desta. Longe de ser um produto passivo de seu próprio tempo, a juventude é compreendida nesse trabalho como um grupo social plural e operante diante das transformações sociais. É, ela, um sujeito ativo que se transforma e é transformado.

Apresentei, ainda, o campo escolar como espaço privilegiado de sociabilidade juvenil. Os jovens que vão à escola levam consigo uma gama de práticas e valores culturais que se entrecruzam nas relações que estabelecem na trama escolar. Portanto, compreende-se a escola como um espaço de contradições e negociações entre as identidades estudantis e a sua estrutura normativa. Uma vez que a pesquisa objetivou compreender como a juventude vivencia a religiosidade e o modo como sucede a convivência intrarreligiosa, a escola figura como ambiência favorável à consecução dos objetivos da pesquisa.

No capítulo 4, apresentei como o pluralismo religioso forja novas maneira de se relacionar com a religião e como a juventude é imiscuída nesse panorama de novas religiosidades. Com a mobilidade religiosa, vê-se a assunção da individualização religiosa e a desafeição a instituições, principalmente entre a juventude. Apontei que a juventude encara as transformações encenadas no mundo social com menor resistência se comparada a outros grupos etários que já reúnem um quadro referencial formado.

Discuti, também, fatores que se relacionam à conformação do perfil religioso da juventude. Como exemplo, cito o neoliberalismo e sua atuação na produção de subjetividades e hipervalorização da individualização dos sujeitos, e a ascensão do mundo digital, que possibilita que os indivíduos consumam a religião ou a religiosidade nas redes, enfraquecendo os laços comunitários e institucionais.

Busquei construir um perfil religioso da juventude com intenção de compreendê-la mediante sua filiação e seu vínculo religioso institucionalizado; o

consumo de bens religiosos, a relação intrarreligiosa etc. Com base nos dados de pesquisa, foi possível observar a incidência de três grupos religiosos, sendo eles: católicos, evangélicos e sem religião. Ao discriminar os dados por credo religioso da juventude, pude compreender, também, como esses grupos se comportam a partir dos aspectos elencados.

No capítulo 5, debati sobre a relação existente entre modernidade e intolerância religiosa. Advoguei, portanto, a tese de que a modernidade é uma faca de dois gumes: à medida que relativiza as certezas, produz, inclusive, um movimento de reafirmação das verdades dissolvidas. Há um embate entre fundamentalismo e tolerância cosmopolita. Assim, a diversificação religiosa e a pluralização do mercado religioso são acompanhadas pela intolerância, que pretende tramar uma nova hegemonia religiosa.

Com isso, observa-se a ascensão de grupos neoconservadores em âmbito nacional insuflando a compreensão de perigo ou, como tituló Vital (2020), de uma “retórica da perda”. Essa retórica mobiliza a sociedade com o discurso de que vivemos um momento de insegura e ameaça, por isso, deve-se retornar a um passado apoteótico e idealizado. Busco analisar como a escola se interessa nessa ambiência de disputas de narrativas e como o caráter laico da instituição escolar é posto em questão por grupos cristãos pentecostais.

Apresentei os dados de pesquisa sobre intolerância religiosa, por exemplo, o modo como os jovens estudantes expressam sua religiosidade no ambiente da escola, o que a juventude compreende por intolerância e suas sutilezas. Além disso, apresento tipos ideais de intolerância religiosa com finalidade de organizar a realidade. São eles: 1) a intolerância vivida, aspecto da intolerância religiosa que se configura como uma agressão física perpetrada contra os sujeitos; 2) intolerância recreativa, quando a intolerância é revestida de humor hostil e, por sua sutileza, costuma ser naturalizada pela sociedade; 3) o direito à intolerância, quando se asseguram no princípio da liberdade religiosa e se expressam para praticar atos intolerantes.

A partir dos tipos ideais, discuti os tipos de intolerância que são percebidos pela juventude, mostrando que, em casos onde a intolerância é perpetrada mediante a violência física, eles são quase que unânimes ao classificar o ato, mas nota-se que a compreensão ou a percepção sobre intolerância sofre algumas variáveis, sobretudo quando esta é revestida de sutilidades.

A contribuição desta pesquisa buscou ser a compreensão desses elementos. A priori, imaginava-se que, com a aplicação dos questionários, fossem obtidos dados que confirmasse a minha pré-noção de que a juventude é, por natureza, intolerante. Contudo, os achados de campo apontaram para um possível cenário de pluralidade e diversidade entre os grupos juvenis, embora identificadas situações de intolerância entre a juventude. Através de dados públicos e referencial teórico, foi possível embasar este trabalho.

A pesquisa contribuiu, também, para a compreensão da diversificação religiosa entre a juventude na cidade de Fortaleza e região metropolitana. Visto que os dados do censo demográfico produzidos pelo IBGE foram adiados em razão da pandemia, as análises recentes sobre pluralismo religioso e juventude e, sobretudo, a juventude *sem religião*, tornam-se dados produzidos no Sul ou Sudeste. Tanto o Nordeste quanto o Ceará dispõem de uma dinâmica religiosa própria, com maior ou menor influência do catolicismo e de grupos evangélicos. Embora fale-se de identidade religiosa brasileira, também se entende que o Brasil, enquanto país de dimensões continentais, é plural. Além de considerar as várias identidades religiosas que o constitui, deve-se considerar suas especificidades regionais.

Ressalto que este trabalho não pretendeu ser totalizante. Os percalços no caminho da pesquisa não possibilitaram que o questionário fosse aplicado em algumas cidades que integram a região metropolitana de Fortaleza, limitando os respondentes a três cidades da região.

Além disso, existem lacunas deixadas pelo trabalho e que poderão ser preenchidas por outros trabalhos, como o duplo pertencimento religioso. Uma vez que o pluralismo possibilita o trânsito e a experimentação de religiosidades heterogêneas, o duplo pertencimento surge como uma das formas que a juventude experimenta a religiosidade. Outro elemento que apareceu na pesquisa, mas não foi dissertado no texto, é a maneira como os jovens identificam e se identificam ações de combate à intolerância religiosa no seu cotidiano.

O trabalho dissertativo poderá contribuir, inclusive, para que outros trabalhos possam preencher essas lacunas.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, H. W. (1997). Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, 5-6, p. 25-36.

ABRAMO, Helena Wendel. **Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano**. São Paulo: Scritta, 1994.

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia: Reflexões a partir da vida danificada**. Tradução de Luiz Eduardo Bica. São Paulo: Ática, 1992.

ALEXANDER, J. C. A Importância dos Clássicos. *In*: GIDDENS, A; TURNER, J. (org.). **Teoria Social Hoje**. São Paulo: Unesp, 1999. p. 23-89.

ARAÚJO, R. M. L. **Ensino Médio Brasileiro: dualidades, diferenciação escolar e produção das desigualdades sociais**. Uberlândia: Navegando, 2019.

ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

AVRITZER, L. **O Pêndulo da Democracia**. São Paulo: Editora Todavia, 2019.

BERGER, P. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um novo paradigma numa época pluralista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BERGER, P. The desecularization of the world: a global overview. *In*: **The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**. Washington, Grand Rapids / Eerdmans, 1999.

BERGER, P. **O Dossel Sagrado: Elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo, Paulinas. 1985.

BONI, R. B. **Websurveys nos tempos de Covid-19**. Cadernos de Saúde Pública. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/G8kJtRzvd5gJVrHtdxchpKh>. Acesso em: 10 jun. 2023.

BOURDIEU, P. **Razões Práticas: Sobre uma teoria da ação**. Tradução de Mariza Corrêa. 11 ed. Campinas-SP: Papirus, 2013.

BOURDIEU, P; PASSERON, L. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Tradução de Reynaldo Bairão. 6. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

BOURDIEU, Pierre; HAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, P. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BOURDIEU, P. **A escola conservadora**: desigualdades frente a escola e a cultura. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BOURDIEU, P. A juventude é apenas uma palavra. *In*: BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRANDÃO, A. A.; JORGE, A. L. A recente fragmentação do campo religioso no Brasil. **Revista de Estudios Sociales**, n. 69, p. 79-90, 2019. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/815/81560201007/html/>. Acesso em: 04 abr. 2023.

CARNEIRO, A. **Entre ataques e atabaques**: intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Arché Editora, 2017.

CARROLL, L. **Alice's Adventures in Wonderland**. New York: Penguins Books, 2010.

CARVALHO, J. C. de P. **Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas**. **Interface (Botucatu), Botucatu**, v. 1, n. 1, p. 181-186, ago. 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 07 dez. 2022.

CASSAB, C. Contribuição à construção das categorias jovem e juventude: uma introdução. **Revista de História**, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 145-159, 2011. Disponível em: <http://www.ufjf.br/nugea/files/2010/09/Locus.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2023.

CASSAB, C. **(Re)construir utopias**: jovem, cidade e política. 2009, 228f. Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

CASTRO, Lúcia Rabello de (Org.). **Subjetividade e Cidadania** Rio de Janeiro: Editora Lidador, 2001.

CHAER, G; DINIZ, R. R; RIBEIRO, E. A. A técnica do questionário na pesquisa educacional. **Evidência**, Araxá, v. 7, n. 7, p. 251-266, 2011. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/maio2013/sociologia_artigos/pesquisa_social.pdf. Acesso em: 29 jun. 2023.

CORTÉS, Tania Arce. Subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles: ¿homogenización o diferenciación?. **Revista Argentina de Sociología**. Buenos Aires, Año VI, n. 11, p. 257-271.

CUNHA, M. N. Vinho novo em odres velhos. Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. **Catálogo USP**, 2004. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27134/tde-29062007-153429/publico/tese_magali_cunha_2004.pdf. Acesso em: 4 maio 2023.

DAYERELL, J. T. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Educ. Soc.**, Campinas, vol. 28, n. 100 - Especial, p. 1105-1128, out. 2007. Disponível em: <https://www.cedes.unicamp.br/>. Acesso em: 24 jun. 2023.

DAYRELL, J.T. **A Escola como Espaço Sociocultural**. Belo Horizonte: SEDUB, 1996.

DOS SANTOS, I. (2021). Desafios contemporâneos em prol da liberdade religiosa. **Debates Do NER**. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.121173>. Acesso em: 24 jun. 2023.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FERNANDES, S. Trajetórias religiosas de jovens sem religião – algumas implicações para o debate sobre desinstitucionalização. **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**. v. 20, n. 2 (2018). Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/39029/27508>. Acesso em: 1 jul. 2023.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Buenos Aires: Fundo de Cultura Econômica, 2012.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. 2. ed. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIDDENS, A. Capitalismo, socialismo e teoria social. In _____. **Capitalismo e moderna teoria social**. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zajar Editor, 2002.

GIDDENS, A. **Política, Sociologia e Teoria Social**. São Paulo: Unesp, 1997.

GIDDENS, A. **As Consequência da Modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

GIDDENS, A. **Mundo em Descontrole**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GOMES, Eunice Simões Lins; CAMPOS, Eline de Oliveira; AMORIM, Josefa Vênus de. Ensino religioso, intolerância e direitos humanos no Brasil. In: **Congresso Internacional da AFIRSE** (Associação Francófona Internacional de Pesquisa Científica em Educação) – V Colóquio Nacional. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 2009, p. 230-241.

GOMEZ, S. C. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: Lander Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais na Perspectiva Latino-americanas**. Buenos Aires, CLACSO, 2005.

GROPPO, L. A. J. **Ensaio sobre sociologia e história das juventudes modernas**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

HALL, Sturt. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guaraciara Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARTIKAINEN, E. (2021). Racismo religioso, discriminação e preconceito religioso, liberdade religiosa: controvérsias sobre as relações entre Estado e religião no Brasil atual. **Debates Do NER**. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.120588>. Acesso em: 28 out. 2022.

IBGE. Censo Demográfico 2010. **Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência**. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religio_deficiencia. Acesso em: 28 out. 2022.

JANNUZZI, P. M. Indicadores para diagnóstico, monitoramento e avaliação de programas sociais no Brasil. **Revista do Serviço Público**, Brasília, v. 56, n. 2, p. 137-160, abr./jun., 2005.

JULIEN FREUND. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Florense, 1970.

LACLAU, Ernesto. La deriva populista y la centroizquierda en Latinoamérica. **Revista Nueva Sociedad**, [Online], v. 205, p. 56-61, set.-out, 2007.

LACLAU, Ernesto. **La razón populista**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

LAHIRE, B. A transmissão familiar da ordem desigual das coisas. **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, vol. XXI, 2011. p. 13-22.

LEMIEUX, C. Problematizar. In: PAUGAM, S. (Org.). **A Pesquisa Sociológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LEAO, G. O que os jovens podem esperar da reforma do ensino médio brasileiro?. **Educ. rev.**, Belo Horizonte, v. 34, e177494, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982018000100126&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 07 dez. 2022.

LOWY, M. **A Jaula de Aço**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, [S. l.], v. 2, n. 24, p. 119–137, 2013. DOI: 10.22456/1982-8136.43696. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/43696>. Acesso em: 4 jul. 2023.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo, Edições Loyola. 1999.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. *In*: MARX, Karl. **Manuscritos econômicos e filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MILLS, C. W. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MINAYO, M. C. S. Ciência, Técnica e Arte: O Desafio da Pesquisa Social. *In*: **Pesquisa Social**: Teoria, Método e Criatividade. Org. Maria Cecília de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 9-30.

MONTERO, P. (2021). Secularismo brasileiro à luz das categorias de "injúria" e "intolerância religiosa". **Debates Do NER**. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.120363>. Acesso em: 4 jul. 2023.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**: CEBRAP, São Paulo, v. 74, n. 1, p. 47-65, mar. 2006.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica** [Online], v. 13, n. 1, p. 7-16, maio 2009.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión**, Iquique, v. 7, n. 2, p. 13-31, dez. 2013. 172

MONTERO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas**: experiências, práticas sociais e discurso. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

NOVAES, R. Juventude e Religião: sinais do tempo experimentado. **Interseções**. Rio de Janeiro. v. 20 n. 2, p. 351-368, dez. 2018.

NOVAES, R. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. *In*: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de EUGÊNIO, Fernanda Eugênio (Orgs.). **Culturas jovens**: novos mapas de afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

NOVAES, R. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10038>. Acesso em: 4 jul. 2023

NOGUEIRA, S. **Intolerância Religiosa**. 1. ed. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, F, L. Triangulação metodológica e abordagem multimétodo na pesquisa sociológica: vantagens e desafios. **Ciências Sociais Unisinos**. São Leopoldo, Vol. 51, p. 133-143, ago. 2015.

PAES, Maria Helena Simões. **A década de 60. Rebeldia, contestação e repressão política**. 4 ed. São Paulo: Atica.

PAIS, J. M. A construção sociológica da juventude: alguns contributos. **Análise Social, Lisboa**, v. 15, p.105-106, 1990. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223033657F3sBS8rp1Yj72MI3.pdf>. Acesso

em: 2 jul. 2023.

PAIS, M. J. Notas Preambulares. Parte I. In: PAIS, Machado José. **Culturas juvenis**. 2. ed. Lisboa, 2003.

PAIS, J. M. **Culturas juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

PAIS, M. J. A Construção Sociológica da Juventude: alguns contributos. *Análise social*. vol. XXV, 105-106, 139-165, 1990.

PAIS, J. M. **Sociologia da vida quotidiana**: teorias métodos e estudo de caso. Lisboa: Imprensa de Serviços Sociais, 2002.

PAIVA, L. S. **Weber e Popper**. 1995. 103f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281408>>. Acesso em: 28 jul. 2022.

PALS, D. L. **Nove Teorias da Religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

PEREIRA, R. S. G. “Juventude é curtição, o problema é se Jesus voltar”: cultura funk, pentecostalismo e juventudes nas camadas populares. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 38 (3): 41-62, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/5YZDLbVZgfRZQWwpdWQZ7QK/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 12 mar. 2023.

PERREAULT, J. Pensar a religião entre os jovens e pensar a juventude a partir da religião. In: CASTRO, L. R. **Juventude Contemporânea**: Perspectivas nacionais e internacionais. 1.ed. Rio de Janeiro, 2005.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos**, p. 75-127. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/sppGWNSmKdp6RfpbPPVMmPN/?lang=pt>. Acesso em: 5 mai. 2023.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 37, 1998.

PIERUCCI, A. F.; SIMMEL, G. **Religião – ensaios**. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2010/r_pierucci.pdf. Acesso em: 20 mar. 2024.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

RICAL, S. A. Notas sobre o conceito de afinidades eletivas e sua articulação com o processo de racionalização na obra de Max Weber. **Em Tese**, Florianópolis, v. 18, n. 01, p. 394-419, jan./jun., 2021. Universidade Federal de Santa Catarina. ISSN 1806-5023. DOI: <https://doi.org/10.5007/1806-5023.2021.e74399>.

RODRIGUES, G. A. **Os filhos do mundo**: A face oculta da menoridade (1964-1979). 2000. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

ROSA, W. P. **Pentecostais na Política Brasileira na era da Constituinte de 1988 e alguns de seus desdobramentos**. In: Revista Brasileira de História das Religiões, v. 13, n. 37, 27 mar. 2020. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/51524/75137514930>. Acesso: 01 de jan. 2023.

SAAVEDRA, R. N.; VERGARA, R. G. Nuevas Espiritualidades, Neoliberalismo y Subjetividad. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 42(3): 11-33, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/kPKB3S7QF74DWd8G4KyKrGM/?format=pdf&lang=e>. Acesso em: 10 abr. 2024.

SELL, C. E. **Sociologia Clássica**: Marx, Durkheim e Weber. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SIMMEL, G. **Religião – ensaios, vol. 1**. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

VELHO, G. Observando o Familiar. In: NUNES, E. de O. (Org). **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-46.

VITAL, C. Retórica da Perda e Aliados dos Evangélicos na Política Brasileira (p. 237 – 256). In: GUADALUPE, J. L; CARRANZA, B. (Org.). **Novo Ativismo Político no Brasil**: os evangélicos do século XXI. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer, 2020.

WEBER, M. **Metodologia das Ciências Sociais**. 5. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

WEBER, M. **Économie e société**. v. 1. Paris: Plon, 1995.

WEBER, M. **A objetividade do conhecimento nas ciências e na política sociais**. In: Sobre a teoria das ciências sociais. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

WEBER, M. Roscher e Knies e os problemas lógicos de economia política histórica. In: **Metodologia das ciências sociais** (2 volume). São Paulo, Cortez; Campinas, Ed. Unicamp, 1992.

WELLER, W. A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim. **Soc. estado.**, Brasília, v. 25, n. 2, p. 205-224, ago. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269922010000200004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 07 maio 2023.

APÊNDICE – ROTEIRO DE ENTREVISTAS APLICADAS AOS ESTUDANTES DO ENSINO MÉDIO DA REGIÃO METROPOLITANA DE FORTALEZA

TEMA: VIVÊNCIAS RELIGIOSAS NO ENSINO MÉDIO

Prezado(a) colaborador, sou Pedro Alexandre professor de Sociologia do Ensino básico, faço mestrado em Sociologia pela UFC e desenvolvo um projeto de mestrado intitulado RELIGIÃO, POLÍTICA E EDUCAÇÃO.

Dessa forma, estou realizando um diagnóstico com jovens, entre 14 e 18 anos estudantes do Ensino Médio, buscando compreender como a religiosidade dos estudantes é vivenciada no contexto escolar. A participação neste questionário será fundamental para o andamento da pesquisa de mestrado que estou desenvolvendo.

O tempo aproximado para concluir o questionário é de no máximo 10 minutos. As respostas às perguntas estão a critério dos respondentes, ou seja, não existem respostas certas ou erradas.

Agradecemos desde já a sua contribuição!

TERMO DE CONSENTIMENTO E LIVRE ESCLARECIMENTO: Declaro para os devidos fins que é de minha vontade a participação na pesquisa denominada "Vivências Religiosas no Ensino Médio", tendo como benefício único o desenvolvimento das ciências humanas e ciências da educação. Estou ciente que tal pesquisa consiste na resposta de um questionário com duração de aproximadamente 10 minutos sobre religiosidade. Tenho conhecimento de que os participantes da pesquisa não terão nenhum valor a receber ou a pagar por sua participação e que poderão tirar sua concordância em continuar a qualquer momento durante o processo de coleta de dados. Os dados coletados serão utilizados única e exclusivamente para os fins da pesquisa e poderão ser publicados no formato de dissertação, tese e artigos científicos, mantendo-se o anonimato dos respondentes.

() Concordo

() Discordo

1. IDADE (somente números)

2. Qual ano escolar está cursando?

() 1ª Série

() 2ª Série

() 3ª Série

3. Estuda em Escola:

() Pública

() Particular

4. Em que cidade sua Escola está localizada?

() Fortaleza

() Outro: _____

5. Gênero

() Masculino

() Feminino

() Não-binário (pessoas que não se identificam com o gênero masculino ou feminino)

6. Quantas pessoas residem na sua casa:

() Até 2 pessoas

() Entre 2 e 5 pessoas

() Entre 5 e 7 pessoas

() Entre 7 e 10 pessoas

() Mais de 10 pessoas

7. Somando a renda de todos na sua casa, em média chega:

() Até um salário mínimo (R\$ 1.212)

() Entre 1 e 2 Salários (R\$ 1.212 - 2.424)

() Entre 2 e 5 salários (R\$ 2.424 - 6.060)

() Entre 5 e 10 salários (R\$ 6.060 - 12.120)

() Mais de 10 salários (R\$ 12.120)

8. Dentre as seguintes alternativas, você se reconhece ou se identifica como

cor/raça/etnia:

- ☐ Preto
- ☐ Pardo
- ☐ Branco
- ☐ Amarelo
- ☐ Indígena

9. A qual religião ou credo religioso você pertence/identifica? (marque até duas opções)

- ☐ Adventista
- ☐ Agnóstico
- ☐ Ateu
- ☐ Budista
- ☐ Candomblé
- ☐ Católica
- ☐ Evangélica
- ☐ Espírita
- ☐ Islâmica
- ☐ Judaísmo
- ☐ Mórmon
- ☐ Quadrangular
- ☐ Sem religião (compartilha de alguma crença religiosa, mas não participa de alguma religião)
- ☐ Testemunha de Jeová
- ☐ Umbanda
- ☐ Outro:

10. Com base na resposta da pergunta anterior: você possui vínculo institucional com alguma organização religiosa?

- ☐ Sim
- ☐ Não

11. Você já professou/praticou outro credo religioso ou já se filiou a outra instituição

religiosa?

() Sim

() Não

12. Com que regularidade você costuma frequentar/participar de atividades religiosas?

() Não costuma participar

() Raramente

() Mensalmente semanalmente

() Todos os dias

13. Há quanto tempo você pratica um credo religioso ou é filiado religiosamente?

() Até 1 ano

() De 1 a 3 anos

() De 3 a 5 anos

() De 5 a 7 anos

() Mais de 7 anos

() Desde que nasci

() Não pratica ou não é religioso

14. O quanto é importante a religião na sua vida?

() Não é nem um pouco importante

() Não é realmente importante

() É indiferente

() Pouco importante

() Muito importante

15. Na sua família ou casa em que mora, seus familiares compartilham do mesmo credo religioso que você?

() Sim

() Não

16. O quanto é importante a religião na vida da sua família?

() Não é nem um pouco importante

() Não é realmente importante

- ☐ Indiferente
- ☐ Pouco importante
- ☐ Muito importante

17. O credo ou instituição religiosa a que você pertence, costuma praticar atividades inter-religiosas? (ou seja, que promove o diálogo entre diferentes religiões)

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ Não sabe responder

18. De que maneira suas crenças religiosas influenciam sua vida?

- ☐ Não influenciam
- ☐ É indiferente
- ☐ Influenciam muito pouco
- ☐ Influenciam um pouco
- ☐ Influenciam bastante

19. Que tipos de conteúdos você costuma assistir: (pode marcar quantas opções quiser)

- ☐ Jornais
- ☐ Programas de culinária
- ☐ Reality show
- ☐ Programas Religiosos
- ☐ Programas Políticos
- ☐ Filmes
- ☐ Séries
- ☐ Documentários
- ☐ Outro: _____

20. Dentre os conteúdos assistidos, com que frequência eles costumam ser religiosos:

- ☐ Não costuma assistir
- ☐ Raramente
- ☐ Pouco frequentemente

() Com alguma frequência

() Muito frequentemente

21. Quais gêneros musicais você costuma ouvir (pode marcar quantas opções quiser):

() Axé

() Blues

() Eletrônica

() Forró

() Funk

() Gospel

() Hip Hop

() Jazz

() MPB

() Música Clássica

() Pagode

() Pop

() Rap

() Reggae

() Rock

() Samba

() Sertanejo

() Outro: _____

22. Com base na pergunta anterior, dentre as músicas que você mais costuma ouvir, com que frequência costumam ser religiosas:

() Não costuma ouvir

() Raramente

() Pouco frequentemente

() Com alguma frequência

() Muito frequentemente

23. Quais gêneros literários você costuma ler (pode marcar quantas opções quiser):

() Autobiografia

() Biografia

- () Conto
- () Drama
- () Ficção
- () Ficção-científica
- () História
- () Mitologia
- () Poesia
- () Realista
- () Religiosa
- () Romance
- () Outro:

24. Com base na pergunta anterior, com que regularidade eles costumam ser religiosos, sobre questões religiosas ou pessoas religiosas:

- () Não costuma ler
- () Raramente
- () Pouca frequência
- () Alguma frequência
- () Muita frequência

25. Com que frequência você costuma ter amizades com pessoas que compartilham o mesmo credo religioso que você?

- () Não costuma ter amizades
- () Raramente
- () Pouco frequentemente
- () Com alguma frequência
- () Muito frequentemente

26. A escola em que você estuda possibilita espaço de diálogo com a religião que você pertence?

- () Sim
- () Não

27. De que maneira você expressa sua religiosidade no ambiente escolar?

- ☐ Não compartilha de credo ou religiosidade
- ☐ Não costuma expressar a religiosidade na escola
- ☐ Costuma expressar de forma discreta entre colegas
- ☐ Expressa entre colegas e professores próximos
- ☐ Expressa de forma pública para toda a comunidade escolar

28. Na sua escola existe algum grupo religioso formado por estudantes? (Por exemplo, grupo que se reúna para reza/orar, realizar debates religiosos ou questões religiosas)

- ☐ Sim
- ☐ Não

28.1. Você participa de algum desses grupos?

- ☐ Sim
- ☐ Não

28.2. Se sim, qual a orientação religiosa do grupo que você costuma participar:

28.3. Além disso, existe algum outro grupo de jovens com fins religiosos na sua escola? (caso tenha informe a orientação religiosa)

29. Você já presenciou ou já soube de alguma situação de preconceito ou discriminação religiosa na sua escola?

- ☐ Sim
- ☐ Não

29.1. Essa situação chegou ao conhecimento da gestão escolar?

- ☐ SIM
- ☐ NÃO

29.2. Caso a resposta seja sim, a gestão tomou alguma providência acerca do ocorrido?

- ☐ Sim
- ☐ Não

30. Você já sofreu alguma forma de discriminação ou preconceito por sua crença religiosa no ambiente escolar?

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ Não sou religioso (a)

30.1. Quem foi o agente que cometeu tal preconceito ou discriminação?

- ☐ Estudante
- ☐ Professor
- ☐ Membro da gestão escolar
- ☐ Servidor escolar

31. Além da escola, você já sofreu preconceito ou discriminação religiosa em outros ambientes?

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ Não sou religioso(a)

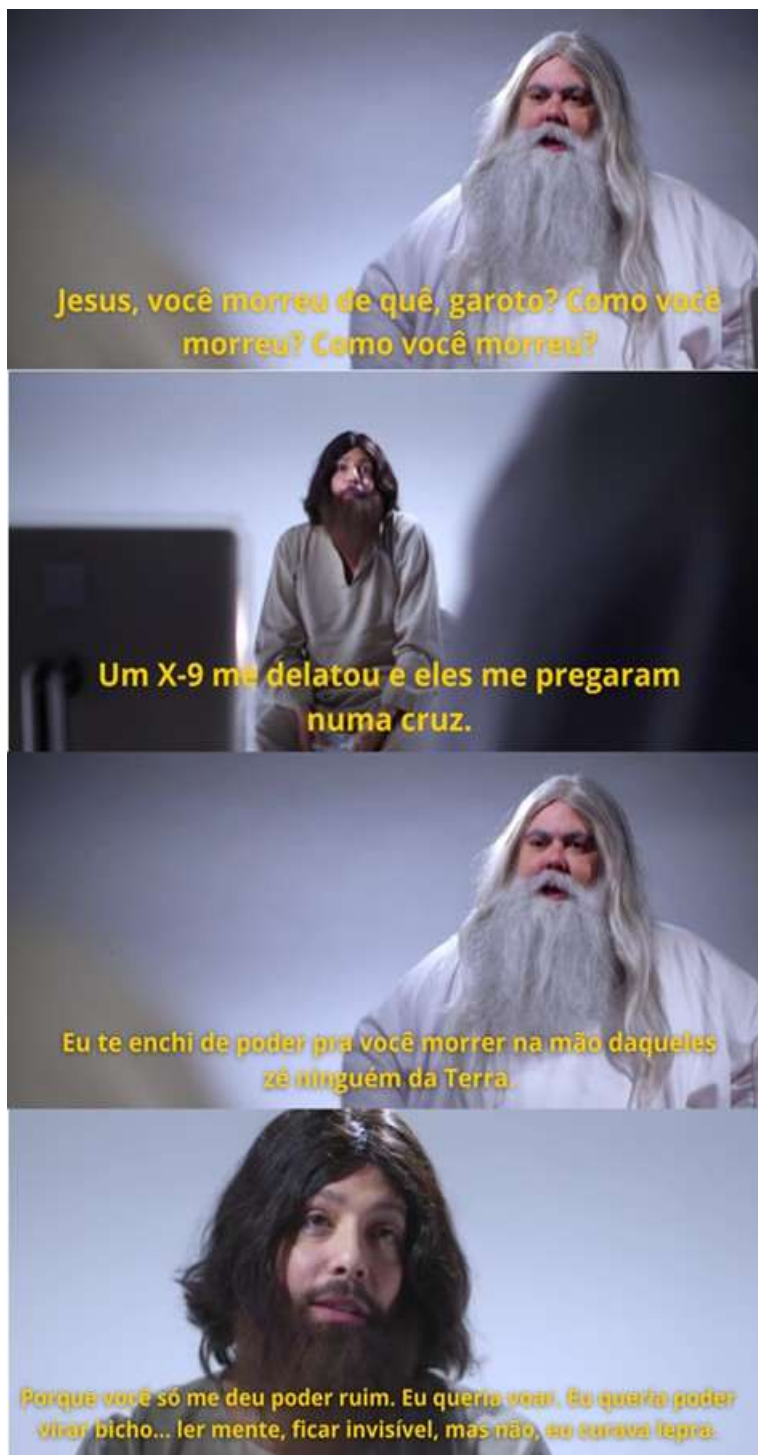
32. Sua escola promove alguma ação contra o preconceito ou intolerância religiosa?

- ☐ Sim
- ☐ Não

33. Caso a resposta seja sim, de que tipo: (é possível selecionar mais de uma opção)

- ☐ Promovendo diálogos constantes com a comunidade escolar
- ☐ Realizando semanas de conscientização ao preconceito e discriminação religiosa
- ☐ Compartilhando material educativo sobre o tema com a comunidade escolar
- ☐ Advertindo ou punindo situações de discriminação religiosa
- ☐ Mantendo diálogo com órgão públicos, ONGS ou instituições religiosas buscando promover a pluralidade e o respeito religioso
- ☐ Não há ações na minha escola

34. Qual sua opinião acerca da imagem abaixo? (a imagem foi retirada de um vídeo da plataforma do youtube do canal do Porta dos Fundos. link: <https://www.youtube.com/watch?v=PdKy6UEXKfo>)



- () Absurdo
- () Engraçado
- () Inacreditável

() Indiferente

35. Qual sua opinião sobre a imagem abaixo? *

@: eu não sei oq aconteceu pra mim
começar a gostar tanto de você

Eu: nem eu amor



() Absurdo

() Engraçado

() Inacreditável

() Indiferente

36. Em 2019, foi apresentado ao Plenário da Câmara Estadual do Ceará um Projeto de Lei que pretendia punir atos de intolerância religiosa. Após discussões, o projeto foi vetado. Na sua opinião:

Bancada evangélica na Assembleia posiciona-se contra projeto petista que penaliza a discriminação por motivo religioso

Por edisonsilva | 23 de outubro de 2019 | Tags: Apóstolo Luiz Henrique, discriminação religiosa, Elmano Freitas, PT



Deputado Apóstolo Luiz Henrique costuma ter a Bíblia nas mãos durante seus pronunciamentos. Foto: ALECE

Mais uma vez a pauta religiosa tomou conta do Plenário 13 de Maio da Assembleia Legislativa do Ceará. Durante três tempos do primeiro expediente da Casa (cada um equivalente a 15 minutos), deputados da bancada evangélica criticaram o projeto de Lei apresentado pela bancada do **Partido dos Trabalhadores** que penaliza a prática de discriminação por motivo religioso, que começou a tramitar na Casa na última semana.

A deputada **Dra. Silvana (PL)** utilizou-se de dois tempos do primeiro expediente para tratar do tema, que seguiu em pauta durante o pronunciamento do deputado **Apóstolo Luiz Henrique (PP)**, na sequência. Um dos autores do projeto de Lei em questão, o deputado **Elmano Freitas (PT)** esteve sempre envolvido nas discussões que, desta vez, não tiveram ânimos exaltados.

- () O projeto garantia o direito ao respeito e a liberdade religiosa de todos os credos
- () O projeto ameaçava a liberdade religiosa de um credo em detrimento de outro
- () Não sei como opinar

37. Na sua opinião, intolerância religiosa acontece quando (é possível marcar mais de um item):

- () Discrimina ou ofende a religião do outro
- () Agride alguém fisicamente por motivação religiosa
- () Desrespeita a liturgia ou culto religioso
- () Destroi símbolos religiosos ou espaço de culto religioso
- () Restringe o acesso a locais público ou coletivos por fatores religiosos
- () Recusa atender ou prestar serviço em razão da religião da pessoa

38. Em março de 2020, um pastor evangélico foi detido durante a realização de culto religioso em Fortaleza/CE por descumprir decreto estadual de isolamento social. Na sua opinião, a ação pode ser considerada um ato de intolerância?

- () Sim
- () Não
- () Não sei como opinar

39. Em 2015, uma estudante de direito teve seu exame da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) interrompido por estar vestindo um hijab (véu muçulmano que esconde os cabelos, as orelhas e o pescoço das mulheres). A OAB afirmou que o uso do véu descumpria o edital que proíbe uso de qualquer objeto que cubra a cabeça. Na sua opinião, o ocorrido pode ser considerado intolerante?

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ Não sei como opinar

40. Na cidade do Rio de Janeiro, em 2015, uma criança de 11 foi alvejada por uma pedra quando voltava de um culto de candomblé. Os agressores a chamavam-na de "macumbeira" e diziam que ela "queimaria no inferno". Na sua visão, o ocorrido pode ser considerado como intolerância?

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ Não sei como opinar

41. Em 2012, uma professora em São Paulo teve que prestar esclarecimentos ao Ministério Público (MP) quanto ao fato dela convidar seus alunos a rezar/orar no início das aulas. A professora foi processada e impedida de repetir o ato. Para você, a ação do MP pode ser considerada intolerância?

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ Não sei como opinar

41.1. Imagine a seguinte situação: uma professora teve que prestar esclarecimentos ao Ministério Público (MP) quanto ao fato dela convidar seus alunos a fazer rezas para orixás do candomblé no início das aulas. A professora foi processada e impedida de repetir o ato. Para você, a ação do MP pode ser considerada intolerância?

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ Não sei como opinar