



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES III  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**IAGO RODRIGUES RIBEIRO**

**TEMPOS DE TRANSFORMAÇÃO: A RELIGIOSIDADE EM TRAJETÓRIAS  
DE JOVENS UNIVERSITÁRIOS SEM RELIGIÃO**

**FORTALEZA**

**2018**

IAGO RODRIGUES RIBEIRO

TEMPOS DE TRANSFORMAÇÃO: A RELIGIOSIDADE EM TRAJETÓRIAS DE  
JOVENS UNIVERSITÁRIOS SEM RELIGIÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Humanidades III da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia. Área de concentração: Pensamento Social, Imaginário e Religião

Orientador: Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

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

---

- R369t Ribeiro, Iago Rodrigues.  
Tempos de Transformação : a religiosidade em trajetórias de jovens universitários sem religião / Iago Rodrigues Ribeiro. – 2018.  
123 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2018.  
Orientação: Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino.
1. Juventude. 2. Religião. 3. Autonomia. 4. Espaço Público. 5. Subjetividade. I. Título.

CDD 301

---

IAGO RODRIGUES RIBEIRO

TEMPOS DE TRANSFORMAÇÃO: A RELIGIOSIDADE EM TRAJETÓRIAS DE  
JOVENS UNIVERSITÁRIOS SEM RELIGIÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Humanidades III da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia. Área de concentração: Pensamento Social, Imaginário e Religião

Orientador: Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino

Aprovado em: \_\_/\_\_/\_\_.

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Marcelo Tavares Natividade  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Roberto Marques  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e irmãos por todo o amor e apoio que sempre proveram em todos os momentos e por me ensinarem a importância da dedicação, persistência e humildade. Com todo o amor e gratidão que tenho, é para eles, primeiramente, que dedico este trabalho.

Aos meus grandes amigos, Rodrigo, Jhon e Emanuel por todos os momentos de alegria e amizade, independente da distância estão sempre próximos.

Ao meu grande amigo e colega de percurso acadêmico, Erberson por todas as conversas, por compartilhar esperanças, medos e pelo auxílio em diversos momentos no percurso de elaboração deste trabalho.

Ao meu querido amigo Jonael, por todo o apoio desde o processo de seleção para ingressar no mestrado, pela amizade sincera e pela generosidade de ceder seu *notebook* para que eu pudesse concluir este trabalho.

À CAPES, pela concessão da bolsa de pesquisa.

Ao professor e Orientador Antonio George Lopes Paulino, pelas orientações que foram imprescindíveis para o desenvolvimento deste trabalho e pela atenção e compreensão demonstrada no auxílio com as dificuldades pelas quais passei durante esse percurso. Muito obrigado por tudo, George.

Aos professores Marcelo Tavares Natividade e Roberto Marques, pela disposição em fazer parte da banca examinadora.

Ao professor Marcelo Natividade pelo apoio e disposição em fazer recomendações que auxiliaram na construção de algumas reflexões importantes para este trabalho.

À Rafaela, pelo amor, amizade e companheirismo.

A todos aqueles que entraram na minha vida durante esses anos de mestrado, que de alguma forma contribuíram para que este período fosse de alegrias e descobertas.

## RESUMO

Este trabalho versa sobre a construção da subjetividade de jovens que se definem como ‘sem religião’ em Fortaleza. É um esforço para perceber os muitos sentidos que o religioso pode abranger na sociedade contemporânea, incluindo formas de crer e de não crer, procurando explorar aspectos importantes das trajetórias dos interlocutores. O texto se apoia em entrevistas realizadas entre jovens, homens e mulheres fortalezenses que estudam no Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará e que se compreendem como pessoas sem vinculação a instituições religiosas. O trabalho problematiza formas plurais de construção das identidades religiosas, considerando a juventude como uma categoria construída socialmente e como um momento geracional marcado pela possibilidade de elaborar diversos comportamentos que podem ter relevância na formação da subjetividade do indivíduo. A análise mostra como uma identidade contrastiva ao religioso se funda em outros valores, como experimentação, autonomia, liberdade sexual, igualdade. Discuto sobre temas como religião e seu caráter de dispositivo de controle, pluralismo religioso e secularismo, a partir de relatos orais de participantes de redes de sociabilidade situadas no Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará – localizado no bairro Benfica, na cidade de Fortaleza. A partir dessa reflexão, busco instigar questionamentos acerca da dimensão religiosa na sociedade contemporânea, no sentido de compreender como sua presença é relevante na dinâmica social e no espaço público.

**Palavras-chave:** Juventude; Religião; Autonomia; Espaço Público; Subjetividade

## ABSTRACT

This work verses about the construction of subjectivity of young people that define themselves as “without religion” in Fortaleza. It is an effort to note the several meanings that the religious can cover in contemporary society, including manners of believe and non-believe, seeking to explore important aspects of the interlocutor’s trajectory. The text is supported by interviews conducted among young people, men and women from Fortaleza that study in the Center of Humanities of the Federal University of Ceará and that comprehend themselves as without religious bond. This work questions plural forms of religious identity construction, considering youth as a category socially constructed and as generational moment marked by the possibility of elaborating a number of behaviors that can be relevant in the formation of the individual subjectivity. The analysis shows how an contrastive identity to religious can ground itself in other values, such as experimentation, autonomy, sexual liberty, equality. I discuss about themes like religion and it’s control device nature, religious pluralism and secularism, coming from oral reports of participants of a sociability network situated in the Center of Humanities of the Federal University of Ceará – located in the Benfica district, in the city of Fortaleza. Coming from this reflection, I seek to instigate questionings about the religious dimension in the contemporary society, with the intention of comprehend how it’s presence is relevant in the social dynamic and in the public space.

**Keywords:** Youth; Religion; Autonomy; Public Space; Subjectivity

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CUCA – Centro Urbano de Cultura, Arte, Ciência e Esporte

FGV – Fundação Getúlio Vargas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

PRONAC – Programa Nacional de Apoio à Cultura

RENAFRO – Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2. REFLEXÕES SOBRE A MODERNIDADE RELIGIOSA: O BRASIL DO CENSO DE 2010 E EXPECTATIVAS DE MUDANÇA DO QUADRO GERAL RELIGIOSO</b> .....	19
<b>3. RELIGIOSIDADE E SOCIEDADE: DINÂMICAS DO PRIVADO E DO PÚBLICO</b> .....	40
<b>4. CRENÇAS E DESCRENÇAS: MARCOS DA PLURALIDADE NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENTRE JOVENS</b> .....	56
<b>4.1 Perspectivas metodológicas</b> .....	57
<b>4.2 Interpretações de uma juventude plural e identidades em trânsito no âmbito universitário</b> .....	66
<b>4.3 Religiosidade sem religião: a experiência religiosa individualizada</b> .....	88
<b>4.4 Percepções da crença: afastamentos e aproximações da dimensão religiosa</b> .....	98
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	116
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	120

## 1 INTRODUÇÃO

Ainda que a expressão “teoria da secularização” se refira a trabalhos dos anos 1950 e 60, a ideia central da teoria pode ser encontrada no Iluminismo. A ideia é simples: a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas. E é justamente essa ideia central que se mostrou estar errada. Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrasecularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam. Para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada. (BERGER, 2000, p. 10).

Não é fato novo que as religiões influem nas condutas e constituem um aspecto das culturas que perpassa diversas dimensões da vida social. A religião contribui para a formação da subjetividade e das identidades das pessoas e se apresenta das mais variadas formas no mundo, gerando por vezes conflitos por espaço entre as diferentes ideologias na sociedade e por adeptos em muitos casos. Constituindo uma dimensão tão importante da vida humana, acabou por se tornar objeto de estudo para diversos intelectuais interessados em compreender e explicar sua presença em nossa existência. Muitos autores se debruçaram nas reflexões sobre sua presença na modernidade na tentativa de elaborar um diagnóstico sobre sua continuidade ou possível diminuição da importância no âmbito social e na vida dos indivíduos. Em um cenário em que se apresentam um número cada vez mais variado de formas de perceber o mundo, cada interpretação dada pode trazer aspectos coerentes, mas dificilmente pode ser tomada como a indicação mais segura do que irá de fato acontecer.

Como foi destacado por Berger (2000), a teoria da secularização já foi considerada a mais coerente indicação do caminho seguido pela religiosidade nos últimos dois séculos, que seria a diminuição da influência religiosa nas dinâmicas sociais e a ascensão das formas ditas racionais de perceber a realidade. Entretanto, o crescimento do número de adeptos de grandes religiões, como católicos e protestantes, aparece como um fator que contrapõe o argumento dessa teoria. Aparentemente existe um processo de reelaboração do significado que a religião possui para os indivíduos e em âmbito societal, uma questão que merece atenção dos estudiosos da religiosidade, uma vez que nessa esfera existem diversos movimentos, de acordo com os diferentes contextos culturais. Nesse sentido, cada recorte exige uma problematização especificamente orientada às suas

dinâmicas e torna-se muito difícil seguir na direção de elaborar uma explicação geral para a presença da religiosidade na contemporaneidade.

Em relação ao Brasil, pode-se perceber a mesma tendência observada em escala mundial. Devido à pluralidade de movimentos, não se pode construir uma explicação única do cenário, sendo possível ver avanços das grandes religiões, apontando para o aumento da importância dessa dimensão em várias instâncias e, simultaneamente, ocorre também o crescimento daqueles que se percebem como sem religião e de novas formas de religiosidade mais pautadas na elaboração individual da crença e no trânsito entre diferentes formas de identificação.

O debate elaborado pelas ciências sociais no Brasil sobre a caracterização da religiosidade no Brasil tem sido construído basicamente em torno de duas perspectivas. A primeira é de cunho antropológico e foca especialmente na identificação do universo de símbolos, campos e atores que se envolvem no âmbito do sagrado, percebendo as articulações sociais elaboradas a partir das redes de significados que representam certas denominações (POMPA, 2012). Já a perspectiva sociológica preocupou-se mais com as contingências político-econômicas decorrentes da globalização, o que pode ocasionar avanços de certas denominações e o aumento da religiosidade de forma mais ativa na sociedade contemporânea, fazendo uma leitura do religioso em termos de uma visão de mercado. Segundo Pompa:

Tratava-se de dar conta da persistência e/ou do crescimento da presença religiosa (como prática cultural, orientação moral, adesão ideológica, visão de mundo) no interior da própria modernidade, ou, pelo menos, em bolsões socialmente definidos dessa última, em tensão com o paradigma do Estado-nação pautado pelos princípios da laicidade e neutralidade (POMPA, 2012, p. 160).

A resignificação da religiosidade enquanto linguagem de interculturalidade que representa dinâmicas conflituosas como participação política e afirmação identitária trouxe a necessidade de se discutir sobre sua importância ao permear o espaço público. Nesse sentido, aparece para os estudos sobre essa dimensão o questionamento: qual o seu papel enquanto instância definidora de códigos e valores de cidadania? Uma percepção que já existe de forma clara é em relação à função da linguagem religiosa como o código mais abrangente para transmitir mensagens de cidadania e paz e, dessa forma, a religião deve ser percebida como constitutiva da esfera pública, não distinta. Em termos de mudanças que têm sido feitas nos eixos de interesse que a investigação sociológica da religiosidade tem seguido, Pompa destaca:

A análise desloca-se mais produtivamente para outras dimensões analíticas, mobilizando conceitos como interação, fluxos, trânsitos, mediação, construções discursivas, negociação, códigos compartilhados. Os novos contextos específicos, transitórios e negociados, no pano de fundo do macro contexto global, são os espaços de disputas e controvérsias no interior do Estado-Nação produtor de políticas públicas pautadas pelas noções de cultura, identidade e direito (POMPA, 2012, p. 163).

A escolha da temática abordada neste trabalho deveu-se inicialmente ao meu interesse no que diz respeito às relações estabelecidas entre pessoas que se percebem sem religião e as que possuem religiosidades mais tradicionais, referindo-se àquelas que seguem alguma doutrina religiosa institucionalizada. A opção pela categoria "sem religião" se deu pela percepção de sua utilização em pesquisas quantitativas, reunindo sob a mesma classificação um grupo heterogêneo de indivíduos que compartilham de uma forma de pensamento semelhante. A opção pelo recorte da juventude ocorreu depois da percepção através dos dados das pesquisas que mostram a presença mais expressiva dessa geração entre esses indivíduos, algo que foi responsável por diversas inquietações exploradas neste estudo.

O interesse de análise se fundamenta em uma perspectiva de compreender a construção da subjetividade e o modo como jovens sem religião percebem a presença do religioso na dinâmica social. As informações apresentadas por pesquisas quantitativas serviram para gerar a reflexão que orienta a pesquisa, entretanto também suscitaram o questionamento: o que tem levado ao crescimento expressivo do número de pessoas sem religião no Brasil nas últimas décadas? Responder esta pergunta encontra-se fora da minha competência e de meus recursos atuais e, por este motivo, opto por traçar considerações sobre o que vários autores vêm afirmando acerca desse contexto e de suas elaborações de possíveis explicações para esse fato.

Aliada a isso, minha análise volta-se para refletir sobre esses indivíduos inseridos nessa dinâmica de mudança do quadro religioso brasileiro a partir de suas experiências e impressões. O campo escolhido para se chegar a esses interlocutores são as áreas I, II e III do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, espaço no qual tive a oportunidade de estudar por 6 anos e que facilita o acesso a uma rede de sociabilidade que explorei na pesquisa.

O Centro de Humanidades da UFC é um espaço que agrega ensino, pesquisa e extensão e é sediado no campus do Benfica em Fortaleza. Nele estão presentes as áreas de Ciências da Informação, História, Psicologia, Letras e Ciências Sociais, contando com

sete departamentos, cinco cursos de graduação e doze cursos de pós-graduação *strictu sensu*.

A entrada na universidade, especificamente no curso de Ciências Sociais, despertou minha atenção para um tipo de interação conflituosa envolvendo aqueles que se afirmam ateus, que integram a categoria dos sem religião, e isso me fez indagar sobre os processos pelos quais esses indivíduos passaram até se desvincularem da religião ou mesmo se a religiosidade nunca foi algo comum para eles. Durante meu percurso na graduação, pude observar de perto a relação entre religiosos e não-religiosos, percebendo que mesmo em um ambiente como o universitário, que propicia e, na verdade, motiva a prática do debate, observa-se a presença de embates entre as duas categorias.

Este é um assunto alvo de controvérsias não apenas no cotidiano, mas também em espaços de produção de conhecimento como as universidades, onde essa relação de conflito entre concepções de mundo produz debates sobre as ideologias que atacam ou apoiam pessoas sem religião, como notei. Discussões sobre o exercício ou não da laicidade do estado brasileiro, posicionamentos a favor ou contra fatos polêmicos como a legalização do aborto e da união civil homoafetiva são comuns entre os estudantes no meio acadêmico, fazendo deste um campo interessante para a investigação sociológica.

Este trabalho se propõe a discorrer sobre os sentidos da religião para pessoas que se percebem, em um dado momento de suas trajetórias, como desvinculadas de instituições religiosas. O interesse se volta para a construção da subjetividade e da maneira como os jovens pesquisados percebem os nexos entre religião, família, sociabilidade, trabalho, vida afetiva, sexualidade e política. A intenção é destacar a percepção desses indivíduos sobre si em relação à pertença, identificação com valores religiosos ou adesão a determinados conjuntos de crença. Busquei também investigar especialmente as relações e dinâmicas da vida desses jovens no momento da ruptura com o religioso, nos casos em que isso apareceu durante a pesquisa, como também os processos de aproximação tal como são interpretados por eles, procurando olhar e situar as complexas relações entre discurso de si e o contexto onde estão inseridos.

Para atingir tal intento, encontrei amparo em algumas influências metodológicas, como Queiroz (1991), que pontua diversas formulações sobre a utilização do relato oral e a situação da entrevista. Ela discute como os sujeitos da pesquisa selecionam um conjunto de eventos significativos em um dado momento de sua trajetória. Considero esse um método qualitativo privilegiado, visto que possibilita articular biografia e contexto.

Outra inspiração é o trabalho de Denise Rodrigues (2008), que aponta caminhos interessantes para pesquisas qualitativas com grupos que não possuem uma localização geográfica específica e destaca a importância desse método na obtenção de dados sobre as experiências de indivíduos que não são captadas por uma abordagem quantitativa.

Considero também fundamental o trabalho de Suely Kofes (2015), ao tratar sobre narrativas biográficas destacando que a experiência narrada contém a visão pessoal do sujeito sobre suas relações e dos processos sociais nos quais se envolve. Dessa maneira, a narrativa aparece como uma linguagem que expressa o choque entre culturas diferentes, pois traz os significados e valores considerados mais relevantes pelo indivíduo e que são valiosos na compreensão do contexto em que está inserido.

Com o apoio desses métodos, encontro o suporte para compreender as articulações elaboradas entre religião, juventude e família, destacando os significados que os atores atribuem às suas identidades e práticas.

A tentativa de ciências humanas como a antropologia e a sociologia de compreender fenômenos da esfera religiosa parte do pressuposto de que a crença possui algum aspecto do contexto interacional a que pertence, constituindo uma rede de significados que a conecta ao todo, formando o universo de sentido da sociedade (SEGATO, 1992). Nesse universo de sentido, existe um termo mediador que estabelece um nexo de significado da sociedade do nativo com a do pesquisador. Procurar essas conexões e compreender as redes de significações elaboradas pelos sujeitos de um determinado espaço social é um dos desafios de uma sociologia da religião. A autora afirma que os questionamentos propostos em uma pesquisa nem sempre são compreensíveis para aqueles que são estudados, sendo necessária uma postura flexível em campo:

[...] minha abordagem se mostrava particularmente insensível às características do próprio ato de crer [...] ao buscar a inteligibilidade de um conjunto de crenças, é possível aceder a aspectos que lhe são concomitantes e, apesar de que estes aspectos podem proporcionar informações relevantes sobre uma determinada sociedade, é necessário ter presente que não se acede à qualidade básica da crença ou, pelo menos, à qualidade considerada fundamental por aqueles que acreditam (SEGATO, 1992, p. 117).

A maneira de cada indivíduo experimentar o absoluto representado na experiência subjetiva interior constrói uma barreira para o relativismo que já existiu de forma representativa na antropologia (SEGATO, 1992). No que diz respeito aos indivíduos que se assumem sem religião, encontra-se um tipo diferente de subjetividade ligada a crenças

que giram em torno de explicações racionais e formas de religiosidade específicas que em geral fogem ao âmbito do sobrenatural ligado à existência de forças divinas ou superiores.

Observando esse pressuposto, o objetivo deste trabalho é aprofundar a compreensão sobre as percepções construídas por jovens universitários sem religião em um contexto de pluralidade de oferta religiosa, como no caso da sociedade brasileira. Pretendi, visando esse propósito, captar momentos da trajetória desses indivíduos e perceber de que maneira constroem significados distintos ou coincidentes para as descontinuidades com a herança religiosa familiar ou como, em alguns casos, fazem um caminho para um tipo específico de crença desconectado da tutela de religiões institucionalizadas. Partindo dessa preocupação, tracei também como objetivo discutir as dinâmicas de desvinculação das tradições religiosas familiares e resgatar trajetórias pessoais de aproximação e afastamento da religião em diferentes etapas da vida dos jovens entrevistados.

De forma mais aprofundada, este estudo tem a proposta de compreender as motivações para a desvinculação das religiões de origem e o percurso que por vezes direciona esses jovens a elaborar formas bricoladas de crença, considerando contextos de forte influência religiosa, tendo como sujeitos da pesquisa estudantes dos campus dos Centros de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, localizados no bairro Benfica.

Ao longo do tempo em que estudei e convivi nesses espaços, pude notar que se constitui como um ambiente propício para discussões sobre diversos aspectos que marcam nossa sociedade e a presença e importância da religiosidade nas relações sociais é um desses. Não acredito que, ao escolher analisar as formas de percepção de alunos dos campos de humanidades, por efeito eu estaria a afirmar ou especular que exista lá uma tendência maior à presença de uma juventude sem religião, mas creio que pelos tipos de conhecimento que mais permeiam as grades curriculares nos cursos dessa área específica, esse ambiente seja mais fértil para a problematização aqui proposta.

Como afirmei, a escolha desses interlocutores se dá pela perspectiva de que convivem em um ambiente fortemente marcado pela presença de discussões, como a universidade, mais especificamente na área de humanidades. Sobre o caráter secular desse contexto, Berger afirma:

[...] existe uma subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das humanidades e das ciências sociais, que é de fato secularizada. Essa subcultura é o vetor principal de valores iluministas. Embora seus membros sejam relativamente poucos, são muito influentes, pois controlam instituições que definem 'oficialmente' a realidade [...] São notadamente semelhantes em todo mundo atual (BERGER, 2000, p. 11).

Quando se fala de uma subcultura secularizada presente nesses espaços é interessante pensar que isso não quer dizer que haja uma postura de quebra com a religiosidade e sua existência no mundo moderno, mas que existe aí o pensamento que considera importante problematizar o papel que a religião possui e até onde vai seu lugar de atuação na sociedade, prezando por uma interpretação crítica pautada em valores racionais.

Outro fator que determinou esse recorte foi a preocupação com a viabilidade da realização da pesquisa no período de dois anos do mestrado, algo que me fez limitar a amostra aos Centros de Humanidades e deixando de lado os outros campi da UFC. Essa escolha deveu-se também à maior facilidade de acesso aos estudantes, uma vez que frequentei esse espaço por muito tempo e pude, dessa forma, estabelecer uma quantidade considerável de contatos a partir dos quais iniciei a exploração do campo.

Segundo Segato (1992), a atitude de interpretar um fenômeno estabelecendo seus significados através do ato de comparar com outros modelos culturais impulsiona uma necessidade de contextualizar para compreender. Ela percebe que quando determinamos a importância de significar um fenômeno de acordo com nossa inteligibilidade, perdemos a sensibilidade para compreender de fato uma cultura ou crença. Para ela, a alternativa é refinar nossa capacidade de nos comunicarmos com os interlocutores da pesquisa de modo a prevenir um entendimento limitado da perspectiva do outro. Nesse sentido, percebo a categoria "sem religião" como elaboração do pesquisador e acredito que os sentidos e práticas dos sujeitos em relação à dimensão da crença são caracterizados de forma mais precisa nos termos nativos e na relação que estes constroem entre suas trajetórias e valores religiosos.

A categoria "sem religião" utilizada em pesquisas acaba por ser vantajosa devido à sua flexibilidade e possibilidade de operar como termo guarda-chuva para variadas formas de identificação. Essa amplitude proporciona aos interlocutores a liberdade de descrever aspectos da sua subjetividade que são responsáveis pela definição de uma identidade como ateu, agnóstico, cético ou possuidor de crenças independentes de religiões.

Entre as pesquisas que motivaram minhas indagações e reflexões neste texto, destaco o Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística<sup>1</sup>, o documento *Novo Mapa das Religiões*, elaborado pela Fundação Getúlio Vargas em 2011<sup>2</sup> e a pesquisa Perfil da juventude brasileira, iniciativa do Projeto Juventude e do Instituto Cidadania<sup>3</sup>. As informações apresentadas mostram o aumento expressivo de pessoas que afirmam não possuir religião e é possível perceber que o número de indivíduos sem vinculação a instituições cresce mais pronunciadamente entre os jovens.

Essa recorrência sociológica permite questionar acerca dos modos pelos quais se constroem certas percepções do religioso por essa parcela da população. Assim, reflito sobre as possibilidades de rompimento com tradições religiosas e as construções de novas formas de práticas direcionadas à comunicação com uma dimensão espiritual. Quero saber se e como a percepção de si como um indivíduo sem religião seria uma atitude de afirmação de uma identidade contrastiva às formas de religiosidade tradicionais.

As informações recolhidas são derivadas de 12 entrevistas gravadas, juntamente a algumas conversas que tive com os interlocutores. Esses entrevistados foram acessados a partir dos meus contatos já previamente estabelecidos durante o período de graduação e pós-graduação na UFC. As entrevistas foram realizadas nos espaços do Centro de Humanidades, nas áreas I, II e III da UFC, sendo abordadas as temáticas já mencionadas acima.

Este trabalho discute a construção de um cenário plural que compreende diversas formas de religiosidade na sociedade brasileira. Para isso, apresento no segundo capítulo as contribuições das análises de diversos autores que problematizaram as dinâmicas do cenário religioso no Brasil e também sobre questões relacionadas à ideia de modernidade,

---

<sup>1</sup> Os dados dessa pesquisa utilizados neste trabalho foram retirados do livro *Religiões em Movimento: O Censo de 2010* (TEIXEIRA; MENEZES, 2013).

<sup>2</sup> Os dados utilizados neste trabalho podem ser encontrados no *Novo Mapa das Religiões* (NERI, 2011), documento publicado pelo Centro de Políticas da FGV que objetiva oferecer um levantamento estatístico completo sobre a presença de diversas religiões no Brasil. As informações nele contidas são provenientes do processamento de dados e microdados publicados por Pesquisas de Orçamentos Familiares e Censos do IBGE. Contando com mais de 200 mil entrevistas sobre a composição religiosa no final e início da década passada, traça também um panorama de longo prazo da diversidade religiosa brasileira ao fazer uma análise da evolução das crenças desde o século XIX. Para uma descrição mais detalhada, ver *Novo Mapa das Religiões* (2011). Disponível em: <[www.fgv.br/cps/religião](http://www.fgv.br/cps/religião)>. Acesso em: 15/12/2015.

<sup>3</sup> A pesquisa *Perfil da Juventude Brasileira* é uma iniciativa do Projeto Juventude e do Instituto Cidadania em parceria com o Instituto de Hospitalidade e o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas, o Sebrae. A realização foi de responsabilidade técnica da Criterium Assessoria em Pesquisas, retomando e ampliando temas e questões investigados em outubro de 1999 pelo Núcleo de Opinião Pública da Fundação Perseu Abramo. Constitui um estudo quantitativo realizado em áreas urbanas e rurais de todo o território nacional, junto a jovens de 15 a 24 anos, de ambos os sexos e de todos os segmentos sociais. Os dados foram colhidos em novembro e dezembro de 2003.

secularização e identidade nesse contexto. Articulo essas questões e traço considerações partindo dos dados que mostram a evolução de um quadro religioso marcado pela gradual perda da hegemonia católica no país e o aumento do segmento protestante e dos indivíduos que se percebem sem religião.

No terceiro capítulo discorro sobre a presença da religiosidade na dimensão do público e do privado e procuro trazer o que afirmam alguns estudiosos desse assunto sobre essa dinâmica, apontando exemplos de como a religião aparece de forma relevante no contexto brasileiro.

No capítulo seguinte, procuro realizar uma leitura crítica dos discursos dos interlocutores, para focalizar a elaboração de subjetividades e dos modos diferenciados de se relacionar com a religiosidade que aparecem através da experiência desses jovens. Nesse capítulo estará presente uma discussão sobre as perspectivas de autores que estudam as juventudes, buscando refletir mais sobre esse corte geracional e quais implicações possui na formação da identidade dos indivíduos.

Além disso, busquei elaborar considerações sobre o momento do ingresso na universidade e o que isso representa para esses jovens no que diz respeito à elaboração de suas formas de perceber a realidade e se relacionar com o mundo de forma geral. A partir daí, parto para a análise das falas dos interlocutores, destacando momentos de suas trajetórias que sirvam para pensar sobre como as transformações no cenário religioso brasileiro têm refletido nos indivíduos. Procurei discutir as relações entre religião, juventude e a esfera da transmissão religiosa, que muitos autores acreditam ser um dos focos de investigação que podem auxiliar no entendimento do declínio de uma religião tradicional no Brasil.

## **2 REFLEXÕES SOBRE A MODERNIDADE RELIGIOSA: O BRASIL DO CENSO DE 2010 E EXPECTATIVAS DE MUDANÇA DO QUADRO GERAL RELIGIOSO**

A cada década, um novo Censo traz consigo a tensão de apresentar uma imagem do país que pode nos surpreender e com a qual precisaremos nos acostumar e tentar interpretar. É como se a dinâmica de transformações do universo religioso estivesse continuamente redefinindo a cara da nação, ao redesenhar os contornos do pertencimento religioso de seu povo. O Censo tem funcionado, assim, como uma espécie de espelho da nação, em que nos miramos a cada década, para ver se (ainda) nos reconhecemos (MENEZES; TEIXEIRA, 2013, p. 335).

O Censo produzido pelo IBGE possui a importante função de conhecer determinados aspectos dos indivíduos do país de forma que seja possível uma percepção abrangente acerca da situação de vida da população. Os dados coletados têm o propósito de orientar o desenvolvimento de políticas públicas do âmbito municipal ao nacional, além de servir para acompanhar o crescimento e a distribuição geográfica dos habitantes ao longo da década.

Neste capítulo analiso principalmente os dados trazidos pelo Censo e as perspectivas de alguns autores que se debruçaram também sobre esse documento, na tentativa de traçar interpretações acerca da pluralidade religiosa no Brasil. Utilizando essas reflexões, pretendo caracterizar de forma breve a situação das religiões no país, de forma a situar e compreender mais especificamente a categoria dos sem religião, foco de interesse deste trabalho, no contexto nacional. Além disso, reflito sobre a elaboração de percepções de modernidade que vêm se desenvolvendo nas sociedades ocidentais, noções que acredito serem úteis para pensar a construção do contexto onde se desenvolvem as subjetividades de juventudes sem religião.

O último Censo realizado em 2010 apresentou informações que confirmaram tendências do cenário religioso em curso no Brasil há décadas, servindo como instrumento de reflexão para o trabalho de diversos autores interessados no fenômeno religioso no país. Entre as principais indicações desses dados merece destaque o crescimento das denominações evangélicas e dos indivíduos que compõem a categoria "sem religião", que inclui ateus, agnósticos e pessoas que não se identificam institucionalmente com nenhuma doutrina religiosa. Simultaneamente, o que também aparece como tendência contínua é o declínio do catolicismo, que ainda permanece como religião hegemônica, mas a cada década tem registrado menos declarantes, de acordo com o Censo.

Os dados publicados nos últimos anos ilustram um cenário de pluralismo na sociedade brasileira contemporânea. Menezes e Teixeira (2013) observam que, entre a década de 1980 e 2010, os católicos passaram de 89% da população brasileira para 64,5%. Os protestantes pentecostais foram de 3,2% para 18,3% e o grupo de pessoas que se identificava como sem religião há 30 anos passou de 1,9% para 8,9%. Os espíritas kardecistas passaram de 0,7% para 2%, as religiões afrobrasileiras sofreram uma redução e foram de 0,6% para 0,3% e a categoria das outras religiões foi de 1,2% para 2,3% neste período.

Os dados fornecidos pelo Censo são interessantes para a compreensão de uma imagem geral da religiosidade do país, mas por ser construído a partir de uma metodologia quantitativa perde a capacidade de captar certas sutilezas do campo religioso, especialmente no caso brasileiro que é muito plural. No caso das religiões de matriz africana, que apresentaram uma redução de seu percentual, a deficiência da captação de dados pode se mostrar relevante, uma vez que não possui o refinamento para captar o fenômeno do múltiplo pertencimento, como aponta Faustino Teixeira (2013).

Outra dimensão não percebida de forma satisfatória é a do sincretismo, que no caso das religiões de matriz africana acaba por torna-los encaixáveis em outras categorias religiosas do censo como espíritas ou católicos, já que muitos de seus praticantes se identificam também com as práticas dessas religiões. Isso pode ser visto no filme *Santo Forte*, de Eduardo Coutinho, que oferece diversos relatos que trazem experiências de pessoas que buscaram respostas em várias crenças para suas demandas, considerando-se pertencentes a mais de uma tradição religiosa. Nesse documentário é possível ver falas como “sou umbandista, mas me digo católico” e também “sou católica, mas acredito nas almas”, exemplificando o pluralismo religioso representado aqui pela construção de crenças bricoladas, a maioria pertencente a um universo espiritual compartilhado por várias crenças. Pensando nesses exemplos, é importante notar a necessidade de uma abordagem qualitativa para dotar a interpretação desses dados de uma maior abrangência.

O século XX no Brasil, e no Ocidente, foi marcado por um crescente ímpeto dessecularizante da vida social. Esse fato pode ser atribuído à gradual consolidação da separação entre Estado e Igreja, que diminuiu a participação religiosa nas decisões públicas e a competência do Estado nas decisões relacionadas à religião dos indivíduos. Muitos autores apontam essa ruptura como ponto de partida para se compreender um quadro religioso caracterizado pela pluralidade.

Segundo Flávio Pierucci (2013), a partir do momento em que o catolicismo deixou de ser a religião oficial do Brasil, no período de transição para a República em 1889, foram abertas as portas para a configuração da diversidade religiosa. Tendo por base esse marco histórico, que é apontado por Pierucci como a pedra fundante da modernidade religiosa no Brasil, é que se pode compreender a conformação, ocorrida durante um século, do horizonte que hoje temos. Nesse período pode-se afirmar que a "cara" do povo brasileiro em questões religiosas iniciou um processo de mudança que ainda atualmente está por se concretizar; no caso, a possível perda do domínio do catolicismo como maior religião brasileira.

A modernidade religiosa no Brasil é um estado recente que vem se desenvolvendo desde o início da República, quando de fato se iniciou o dismantelo da reserva do mercado religioso em favor do catolicismo. Como a religião oficial do país por 4 séculos, a Igreja Católica gozava de muitos privilégios e influência, algo que ainda não se dissolveu completamente.

Para Pierucci (2013), o processo de secularização que ocorre no Brasil é melhor observado através da perspectiva do Estado como ordem jurídica. Isso por causa da mudança na orientação da elaboração de leis que não mais seguem um código moral e ético de acordo com valores necessariamente religiosos. Torna-se mais simples perceber o caráter secular na ordem moral também por ser uma dimensão empiricamente mais mensurável e sujeita a comparações do que uma secularização dispersa no cotidiano. O autor chama a atenção para a diminuição da participação do Estado em decisões relacionadas às confissões religiosas, o que representa uma característica da laicidade nos países modernos.

Entretanto, há de se questionar o alcance dessa laicidade. Nos últimos anos tornaram-se expressivas no Brasil diversas controvérsias públicas que envolvem denominações religiosas exercendo pressão no espaço legislativo, influenciando na elaboração e modificação de leis através de critérios religiosos. Ronaldo de Almeida chama atenção para essa presença do religioso na esfera pública em seu texto *A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo* (2017), destacando que nos últimos anos forças impulsionadas pela religiosidade trabalham em função da restrição e retrocesso de alguns direitos que foram garantidos pela constituição de 1988, um movimento que vem sendo chamado de “onda conservadora” (ALMEIDA, 2017).

Esse movimento é destacado por Almeida especialmente em sua vertente de

atuação política, onde a bancada evangélica<sup>4</sup> apresenta uma capacidade de indução de voto maior que qualquer outra religião no Brasil ao utilizar a fé como garanti da confiança de seus candidatos, contanto com o apoio da quantidade enorme de fiéis de suas congregações (ALMEIDA, 2017). O autor apresenta números que indicam 62 deputados evangélicos de um total de 536, onde a maior parte deles se encontra em partidos do que chama de baixo clero e possuem muita influência na câmara. Exemplo disso é o ex-deputado Eduardo Cunha, presidente da câmara durante a votação do processo que consolidou o impeachment da ex-presidente Dilma Rousseff em 2016. Na ocasião, muitos dos votos foram acompanhados de declarações justificativas que incluíam frases como “Por Deus e pela família”, motivações indicadoras de que a laicidade nas decisões políticas no Brasil é mais aparente do que real.

Um exemplo contundente dado por Almeida (2017) em relação à atuação de preceitos religiosos na política são os projetos lei do Estatuto do Nascituro<sup>5</sup>, Estatuto da família<sup>6</sup> e o apelidado de projeto da Cura Gay<sup>7</sup>. De acordo com Almeida as figuras de Eduardo Cunha, Marcos Feliciano e Silas Malafaia aparecem como destaque no levantamento dessas ideias, mostrando como a presença do pensamento religioso na política pode influenciar de forma expressiva nos debates que ocorrem na dimensão pública da vida social.

Atualmente, os dados totais das religiões no país apontam para 3 categorias como as maiores expressões: católicos, com 64,4%; evangélicos, com 22,2% e os sem religião, com 8% (TEIXEIRA; MENEZES, 2013). Os dados dos Censos nas últimas décadas indicam que, embora inseridos numa maioria, percebe-se uma inegável diminuição no contingente de católicos e o aumento de algumas minorias religiosas, fato que inspirou diversas interpretações. Uma delas é fornecida por Pierucci (2013), que fala sobre a formação do contexto religioso plural brasileiro marcado pela existência de uma "liberalização geral da economia das crenças religiosas" ao afirmar:

Pós-tradicional sem sombra de dúvida, hoje a esfera religiosa brasileira mostra-se extremamente vivaz e dinâmica, agitada mesmo, animada que está por profissionais mobilizados e ativistas motivados, todos aparentemente incansáveis - é incrível isso - e eles se multiplicam e se espalham e se superam na obra missionária de competir para converter (e converter para competir),

---

<sup>4</sup> “Conjunto de deputados ‘moralistas’ que ameaçam a laicidade do Estado brasileiro.” (ALMEIDA, 2017).

<sup>5</sup> PL 478/2007 que pretende estender os direitos do Estatuto da Criança e do Adolescente ao feto, assegurando o direito à vida.

<sup>6</sup> PL 6583/2013 que define família como constituída a partir da união de um homem com uma mulher.

<sup>7</sup> PL 4931/2016 que suspende o trecho da resolução do Conselho Federal de Psicologia de 1999 que proíbe o tratamento e a cura da homossexualidade e veta manifestações preconceituosas em relação aos homossexuais.

sem outra regularidade que a certeza de que a mudança é inevitável e o tempo voa (PIERUCCI, 2013, p. 50).

A existência de várias ofertas religiosas é percebida aqui como um verdadeiro 'mercado' onde as religiões estariam em disputa pela angariação de novos adeptos. A diversificação das opções de escolha religiosa é um marco que expressa a influência que as religiões ainda possuem para as pessoas. Tornou-se notável a versatilidade que as religiões adquiriram em se adaptar das mais variadas formas às necessidades dos indivíduos modernos. A multiplicação aparentemente contínua de igrejas e movimentos de renovação em religiões tradicionais como o catolicismo é um fenômeno do campo brasileiro que continua a intrigar pesquisadores e suscitar teorias diversas.

Essa dinâmica competitiva acontece, segundo Pierucci (2013), através de um processo de "infidelização", no sentido de subtrair fiéis de outras religiões. O autor afirma que esse processo pode ser identificado em vários países onde existe uma religião que domina o cenário de forma hegemônica; no caso brasileiro o catolicismo é o maior alvo. O que ocorre é a ação constante de empreendedores religiosos para espalhar sua doutrina e tentar adaptá-la para que seja melhor recebida pelos fiéis em potencial.

Para aqueles que procuram uma religião, em casos de mudança ou primeira adesão, o que mais interessa para se decidir são os bens de salvação oferecidos. Esses bens consistem em especificidades da doutrina que se adequem da melhor forma ao gosto dos indivíduos. Pierucci percebe os pentecostais como exemplo de empresa religiosa de sucesso, pois nas últimas décadas têm contado com um crescente número de adeptos ao demonstrarem um "ativismo a suprir o mercado de novidades religiosas, serviços espirituais, bens simbólicos e outros artigos de consumo" (2013, p. 55), como mostram os dados do Censo.

Nesse contexto marcado por sujeitos possuidores da liberdade para escolher sua crença, vale a pena destacar outro fator lembrado como interessante para pensar as sociedades ocidentais modernas, especificamente na dimensão religiosa, que é a racionalização das formas de explicação do mundo. Para Max Weber (2009), a modernidade se apresenta como um período em que a influência religiosa passou a ser questionada de modo cada vez mais frequente, dando lugar a formas de pensamento que prezam por um saber pautado em explicações racionais obtidas a partir de métodos científicos, um processo a que chama "desencantamento do mundo", depois comumente identificado como secularização. Entretanto, como será discutido mais à frente, o desencantamento não implica na extinção da religiosidade da vida social.

Para alguns autores, torna-se interessante pensar atentamente sobre o que seria religiosidade na vida dos indivíduos. Fereshteh Ahmadi (2006) trabalhou em seus estudos com a dinâmica existente entre religião, religiosidade e espiritualidade no tratamento de doenças graves na Suécia e afirmou sobre esse contexto que em uma sociedade secular e racionalizada como aquela os indivíduos são mais considerados como não religiosos. A aceitação de preceitos das religiões tradicionais é difícil e, dessa maneira, o autor optou por trabalhar com a categoria da espiritualidade, que para ele representa uma experiência individual do sagrado que não necessita da intermediação de uma religião institucionalizada e pode ser experimentada fora do contexto religioso. Essa noção é útil para se compreender de forma mais acertada as experiências dos indivíduos em cenários onde se tornou comum o trânsito entre diferentes formas de crer e a elaboração de novas subjetividades religiosas individualizadas.

Esse tipo de pensamento encontra origens em alguns movimentos e mudanças ocorridos na cultura ocidental. De acordo com Stuart Hall (2006), a Reforma e o Protestantismo representaram meios de libertação da consciência individual em relação à tutela da Igreja Católica. O humanismo renascentista juntamente com um conjunto de revoluções científicas proporcionou aos indivíduos a capacidade para questionar a realidade e investigar cientificamente os mistérios do mundo que os cercava. Nesse sentido, pode ser citado também o Iluminismo como um movimento que centrou a imagem do homem racional e científico, libertando-o dos dogmas e da intolerância (HALL, 2006) e possibilitando que esse homem empreendesse esforços na compreensão da trajetória humana através da história.

A crença em uma divindade não é mais axiomática e, na verdade, há muitos contextos em que nem é a opção mais plausível a ser adotada, especialmente nas sociedades ocidentais. O autor Charles Taylor (2010) destaca que isso ocorre desde meados do século XIX devido à valorização crescente do poder da razão em detrimento da existência do transcendente como forma de enxergar e explicar o mundo. Na sociedade contemporânea ocidental encontram-se diversas possibilidades de crer e de não crer e, para Taylor, ocorreu uma mudança na sensibilidade que "nos leva de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, [...] representa apenas uma possibilidade entre outras" (2010, p.15).

A perspectiva de Taylor tenta mostrar um direcionamento de caráter, segundo ele, universal para o fenômeno da secularização, caracterizado especialmente pela mudança das formas de percepção da realidade e na crença do que é percebido como a plenitude

humana, que seria para ele o que pessoas religiosas veem como a realização máxima da existência humana em que a paz e a felicidade foram atingidas devido ao cumprimento de uma doutrina. O autor caracteriza essa mudança de perspectiva da seguinte forma:

[...] passamos de um mundo no qual o lugar de plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou "além" da vida humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que localizam a plenitude (num amplo espectro de maneiras diferentes) "dentro" da vida humana (TAYLOR, 2010, p. 29).

De acordo com Leila Amaral (2013), o desencantamento afirmado por Max Weber é o auge de um processo de declínio das religiões de transcendência em favor da lógica da racionalização, valorização e afirmação do mundo sensível e de sua existência independente de princípios fundantes superiores, ou seja, divinos. Esse processo de valorização do racional que se desenrola nos últimos séculos, como muitos afirmam, desde o período do Iluminismo, marca a separação do homem de Deus, o que o coloca como sujeito de ação e reflexão. Com isso, o que se deseja explicitar é a autonomia do indivíduo na modernidade, que se tornou mais capaz de tomar decisões independentes a partir de seu pensamento, ficando menos ligado à intermediação das instituições religiosas para definir em que acredita e de que forma isso deve ser feito. Segundo Amaral (2013), essa autonomia do sujeito racional pode representar uma tendência de diminuição da influência das religiões como instituições estruturantes da vida social, mas que não se extingue como aspecto cultural das sociedades. A autora afirma existir:

[...] uma movimentação que aponta para uma tendência da religião em se tornar um amplo leque de recursos culturais, disponível para a experimentação de indivíduos que operam independentemente de sua institucionalização ou preceitos universais (AMARAL, 2013, p. 297).

Todavia, é necessário perceber que essa tendência não existe sem ressalvas. Berger (2000) ressalta que é mais perceptível na modernidade o crescimento de religiões conservadoras em várias partes do mundo, o que deveria invalidar o pensamento de que modernidade e secularização são fenômenos necessariamente aparentados. Ele afirma que isso mostra a importância de um movimento de contrasecularização como sendo tão importante quanto a própria secularização na contemporaneidade e destaca:

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas. Inversamente, as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que

vêm como modernidade estão em declínio em quase toda parte. Nos Estados Unidos isso foi muito comentado, e exemplificado pelo declínio das denominações protestantes tradicionais e o crescimento concomitante do evangelismo. E os Estados Unidos não são absolutamente uma exceção. (BERGER, 2000, p. 13).

Seguindo o pensamento de Amaral (2013), se a dimensão religiosa for percebida como um recurso cultural sem um caráter de estrutura institucional pode-se encontrar sentido na descrição feita pela autora sobre a dinâmica religiosa no Brasil ao afirmar que aqui encontramos uma cultura religiosa errante<sup>8</sup>. Essa errância seria a expressão de um desencantamento por parte dos fiéis, relacionada às grandes religiões institucionais como o catolicismo e o pentecostalismo, resultando em trânsito interno entre essas denominações ou em abandono definitivo da identificação com a religião.

Segundo a autora, os números apontados pelos dados do Censo sobre a categoria dos evangélicos não determinados e dos sem religião servem de base para observar esse fenômeno. Os dois segmentos representam indivíduos que estão aparentemente disponíveis à rica oferta religiosa presente no país, o que ocorre por não se limitarem a uma filiação religiosa assumida.

É importante salientar sobre os sem religião – uma vez que se fala frequentemente deles como grupamento religioso –, que tal categoria abrange ateus, agnósticos e aqueles que possuem algum tipo de crença ou espiritualidade, mas que não se consideram filiados a alguma religião. O termo "sem religião" tem sido usado como categoria guarda-chuva que abrange uma miríade de definições relacionadas à crença. Em acréscimo, "sem religião" é também um termo complexo, se for levado em consideração que pode incluir indivíduos que compartilham adesões religiosas múltiplas, não institucionais, de identificações mais fluídas, de forma que apenas pesquisas qualitativas seriam mais adequadas para problematizar.

Entre o total de evangélicos, 21,8% se definem como "evangélicos não determinados" (TEIXEIRA; MENEZES, 2013) e em relação aos "sem religião", a maior parte não se declara como ateu ou agnóstico; estes constituem apenas 0,39% do total,

---

<sup>8</sup> Essa perspectiva não deve ser encarada como generalização. Religiões como o Santo Daime apresentam um caráter fortemente pedagógico em sua formação, tornando-as, portanto, estruturantes e ordenadoras da vida social. Entretanto, é uma religião que representa um verdadeiro mosaico composto por uma bricolagem de referentes culturais, de influências plurais, atraindo indivíduos que transitam entre muitas crenças. Essa perspectiva está presente na monografia *A planta mestra: o Daime como sujeito de conhecimento* (2016) de Felipe Boin. É interessante atentar para a complexidade do panorama religioso no país, que comporta tendências por vezes conflitantes entre ter, não ter ou ainda se identificar com muitas maneiras de religiosidade, o que torna inadequado que seja percebido de uma forma determinista.

somando as duas classificações. Além desses dois segmentos, há também aqueles com religiosidade não determinada ou mal definida, que são 0,33% e os que se declaram de múltipla religiosidade, que somam 0,01%, para reforçar o argumento de um cenário marcado pela errância religiosa.

Esses números expõem parcelas da população que possuem uma inclinação para pertencimentos religiosos inconstantes e bricolagens entre as doutrinas, entretanto, há de se destacar as limitações decorrentes da perspectiva quantitativa utilizada na obtenção desses dados. O Censo trabalha com a redução da experiência religiosa a uma determinada categoria, que limita a vivência individual, tentando simplificar e homogeneizar a pertença. Indivíduos que passam por processos variados de transição ou bricolagem e aqueles que apresentam pertencimento múltiplo, compondo trajetórias singulares de religiosidade, não são captados por esses dados, uma vez que os métodos empregados não se preocupam, por exemplo, com o tempo de adesão dos sujeitos a uma religião ou com a frequência da prática religiosa. Dessa forma, não é possível elaborar uma percepção mais consistente sobre diversos tipos de experiência que merecem atenção.

Renata de Castro Menezes (2013) ressalta esses fatores que carecem de melhoria em relação à captação de informações do Censo e exemplifica de forma categórica utilizando os números das religiões de matriz africana, como candomblé e umbanda, que vêm apresentando uma discreta diminuição nas últimas décadas. Segundo ela, isso pode dever-se ao receio por parte dos entrevistados em reconhecer esse pertencimento por causa da rejeição social que essas religiões encontram ainda atualmente. Sobre isso, afirma:

O baixo percentual de religiões afro-brasileiras, como umbanda e candomblé, ou mesmo espíritas, é considerado um problema de recusa de declaração do "verdadeiro" pertencimento religioso, provocando distorções. Essas recusas estariam associadas a um histórico de perseguições e preconceitos sofridos pelos adeptos dessas crenças e práticas num país em que até 1889 o catolicismo era religião oficial do Estado, e que, mesmo depois do advento republicano, teve dificuldade em acolher práticas de matriz africana como verdadeiras religiões (MENEZES, 2013, p. 338).

A apresentação de dados do Censo, embora incapaz de captar alguns aspectos sutis dos pertencimentos religiosos, fornece um quadro amplo da religiosidade do país, capaz de suscitar inquietações que resultam em impulso para pesquisas qualitativas. Um fator interessante relacionado à categoria dos sem religião que pode ser notado a partir dos

dados é que apresentam um perfil sociocultural que contraria o que se esperava desse segmento, que seria, supostamente, representante do processo de modernização e racionalização da sociedade, estando mais presentes nas classes mais baixas da população e com menor grau de educação. Amaral (2013) explicita esse fato ao observar o cruzamento do perfil religioso com o de rendimento (59,2% pertencem às camadas menos privilegiadas) e com a variável educação (39,8% não têm ensino fundamental completo).

Outra percepção que se pode obter é a relevância da proporção de jovens entre 15 e 29 anos entre os declarantes sem religião. Observando essa faixa etária temos o grupo de indivíduos que demonstra maior afinidade com experiências variadas e multifacetadas nos campos culturais e religiosos. Consiste numa parcela da população mais facilmente sujeita à experimentação e, por isso, mais atraída por propostas vinculadas ao público em forma de bens culturais e de entretenimento.

Esta característica da população sem religião também é atestada pela pesquisa Perfil da Juventude Brasileira (NOVAES, 2004), realizada em 2003 por iniciativa do Projeto Juventude e do Instituto Cidadania, que aponta especificidades interessantes a considerar. A abordagem metodológica dessa pesquisa se diferenciou da metodologia empregada pelo Censo, que interrogou os entrevistados através da pergunta aberta "Qual a sua religião?", pois de modo mais circunscrito inquiria sobre definições do tipo ser "ateu", "agnóstico" ou "acredita em Deus, mas não tem religião". Dessa forma foi possível obter uma indicação mais precisa de que esse grupamento não apresenta uma composição homogênea. Apresentando uma aproximação com a perspectiva do Censo, os dados desse levantamento apresentam 65% dos jovens entrevistados como católicos, 20% de evangélicos e 10% compondo os que não têm religião.

De acordo com essa pesquisa, verifica-se sobre os indivíduos que compõem a categoria dos sem religião que apenas 1% se definem como ateu ou agnóstico. Além disso, percebe-se também a predominância dessa definição entre homens, que dentro desse percentual representam 69% do total. Outro aspecto interessante é que, ainda com foco em ateus e agnósticos, 50% destes estão na faixa etária que vai dos 18 aos 20 anos, o que para Novaes (2004) parece indicar que esse tipo de declarante é representativo de uma etapa na formação da subjetividade desses jovens, quando é importante afirmar uma identidade que seja independente da definição religiosa familiar, na maioria dos casos.

Os 9% restantes da categoria sem religião entram na definição "acredita em Deus, mas não tem religião", indicando que ser sem religião pode significar probabilidade também uma identificação com formas de religiosidade e crenças diversas. Entre essas

peças também se identifica a predominância masculina, sendo eles 64% da amostra, dado que pode ser então percebido como característico da categoria como um todo e representando um marcador de diferença na dimensão do gênero que merece problematização. Sobre esses indivíduos que declaram possuir formas de crer desligadas da orientação de religiões, Novaes (2004) acredita que sua existência atualmente representa um dos motivos do crescimento, pelo menos do ponto de vista censitário, relativamente acelerado da categoria "sem religião", já que representam a maioria nesse grupo. Caracterizando a identificação dessa categoria, afirma:

Hoje e ontem há jovens que se definem como "ateus" e "agnósticos", mas certamente em nenhuma outra época houve tantos jovens se definindo como "sem religião" que poderiam também ser classificados como "religiosos sem religião", isto é, adeptos de formas não institucionais de espiritualidade que são normalmente classificadas como esotéricas, nova era, holísticas, de ecologia profunda etc. Mas, ao mesmo tempo, também é significativo o número de jovens que se predispõe a mudar de religião e que reafirma seu pertencimento às igrejas evangélicas, às novas religiões japonesas, ao Budismo e, também, a grupos católicos ligados à Teologia da Libertação ou à Renovação Carismática (NOVAES, 2004, p. 323).

Pensando na dinâmica de movimento das religiões no Brasil, Amaral (2013) sugere que as pessoas que migram das religiões tradicionais, indivíduos de religião mal definida e aqueles que se definem como sem religião são os que possuem mais potencial para pertencimentos efêmeros e formas de espiritualidade sincrética, devido à grande variedade de oferta religiosa, mais notadamente presentes e distribuídas através de espaços da mídia na forma de bens de consumo cultural. Para a autora, podemos perceber a partir de uma exploração dos dados:

[...] a tendente consolidação de uma religiosidade que se dá num contexto marcado pela subjetividade do crente e sua autonomia em relação a valores imutáveis e universais, aliados ao comportamento típico de consumidores em uma sociedade do espetáculo e do entretenimento na qual se dá a oferta dos bens religiosos e espirituais dirigida a um público cultural e religiosamente heterogêneo (AMARAL, 2013, p. 302).

Exemplos dessa oferta podem ser vistos facilmente representados pelos *shows* voltados a um público religioso, que marcam um cenário já consolidado de produção musical gospel voltada especialmente para atrair um público mais jovem para a religiosidade. Também na expressividade e apelo que alguns 'padres cantores' (SOUZA, 2005) possuem ao atrair grandes quantidades de pessoas em apresentações musicais e atualmente em redes sociais, agregando milhares de seguidores, o que significa uma grande capacidade de acesso ao cotidiano e aos indivíduos.

Esses aspectos da cena religiosa brasileira marcada por espaços de disputa entre religiões na busca por fiéis mostra o caráter agitado e dinâmico que tem se desenvolvido nas últimas décadas. As visões que se constituem a partir dos dados destacam uma cultura religiosa que se caracteriza pela suspensão em progresso dos comprometimentos com uma identidade fixa, possibilitando dinâmicas de experimentação e trajetórias compostas por pertencimentos efêmeros e de definição bricolada. A quebra da ortodoxia dos códigos originais de grandes religiões como o catolicismo e o protestantismo, que passam por um processo crescente de diversificação interna na busca por mais adeptos, acaba por motivar a incerteza dos indivíduos ao apresentar formas específicas de crer que ocasionam a já citada cultura religiosa errante (AMARAL, 2013). Segundo Amaral, pode-se atestar sobre isso o seguinte:

Essa cultura religiosa errante não provoca uma negação das crenças existentes ao colocar em evidência as combinações provisórias e arbitrárias, a flexibilidade, a parcialidade e a relatividade das regras das religiões prescritas. O que ela propicia são momentos de suspeita sem que haja a necessidade de seus agentes optarem por uma conversão. Provoca momentos de irresolução e indecisão que possibilitam momentos de experimentação de sentidos, quando certos praticantes deixam-se invadir pelo desejo de novas combinações, mesmo provisórias e arbitrárias, para se envolverem com a vida cotidiana [...] (AMARAL, 2013, p. 307).

Refletindo sobre o cenário extremamente fértil das religiões no Brasil, José Jorge de Carvalho (1999) afirma que diferentes igrejas, seitas, cultos e movimentos religiosos possuem graus diversificados de inserção no cenário nacional que resultam de processos históricos específicos. Segundo ele, existe uma forma comum de encontrar um nexo de articulação entre essas diferentes congregações. O autor entende que todos esses ideários religiosos dialogam em maior ou menor proporção com a religião dominante no país, o catolicismo. Ele exemplifica esse pensamento colocando sob perspectiva religiões ditas marginais ou periféricas, como o espiritismo e a umbanda, doutrinas onde mais facilmente se encontram notas do sincretismo que marca as religiões no país.

Carvalho (1999) ressalta que, embora existam distinções nos perfis dos adeptos, há um *ethos* religioso em comum nessas religiões periféricas. Segundo o autor, a palavra-chave 'centro', utilizada para referenciar locais das práticas de algumas religiões, serve para definir uma rede de lugares de conexão com o sobrenatural e um universo permeado de entidades e espíritos, um universo não explorado geralmente pelas grandes religiões estabelecidas. O autor destaca conexões dos universos simbólicos dessas religiosidades minoritárias com o catolicismo:

Ainda que tributário de uma visão de mundo paradoxalmente positivista, o espiritismo é também cristão (ou neo-cristão), na medida em que reintroduz, ou revaloriza, noções cristãs, como a de caridade. Ele não só ressemantiza aspectos do cristianismo, como introduz o mundo dos espíritos de uma forma agora muito mais ampla, complementando as doutrinas equivalentes praticadas pelas tradições esotéricas e pelas religiões afro-brasileiras (CARVALHO, 1999, p. 4).

Ainda de acordo com Carvalho (1999), está presente na dinâmica brasileira uma 'querela dos espíritos', uma ideologia complexa da evolução espiritual que perpassa diversas doutrinas na tentativa de compreender a atuação de forças sobrenaturais em nossas vidas, seja de forma positiva ou negativa, compondo categorias e hierarquizando sua existência. A formação desse conjunto de representações de um mundo povoado por forças exteriores é uma imagem da pluralidade religiosa do país, que o autor exemplifica citando a cidade de Brasília, onde é possível encontrar variados tipos de orientações religiosas em um espaço geográfico restrito.

Elaborando uma descrição da religiosidade no Brasil, Carvalho (1999) acredita existir uma espécie de senso comum do universo religioso no país, uma cultura universal que incorpora elementos de diversas religiões em conformidade com demandas específicas de identificação dos indivíduos. Devido ao processo de difusão intensa de informações através de meios de comunicação como televisão e internet, acontece a combinação desses elementos estabelecendo uma dinâmica de constante expansão dessa cultura religiosa brasileira.

Os novos meios de comunicação que se consolidaram nas sociedades modernas são responsáveis por diversas mudanças nas dinâmicas das culturas nacionais. Hall (2006) afirma que a tendência de interdependência e conexão global está ocasionando a quebra das identidades culturais mais fortes e produzindo novas formas de identificação que são constituídas por uma "multiplicidade de estilos, aquela ênfase no efêmero, no flutuante, no impermanente e na diferença e no pluralismo cultural" (HALL, 2006, p. 42). Segundo o autor:

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas - desalojadas - de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem "flutuar livremente". Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades [...] dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de "supermercado cultural" (HALL, 2006, p. 43).

O contexto da modernidade marcado pela procura individual da relação com a crença leva Hervieu-Léger (2015) à elaboração de uma hipótese limite. Sob o prisma da crescente individualização da crença, é possível supor que a formação de novas comunidades religiosas ou a manutenção das existentes torna-se mais difícil em alguma medida. A escolha individual da crença se oporia à transmissão das tradições religiosas instituídas, o que constitui a substância do vínculo religioso entre os adeptos e poderia ser interpretado como a derrocada das formas religiosas institucionalizadas, algo que poderia ser pensado uma vez que esse processo levaria a uma dinâmica de decomposição sem reposição.

Entretanto, essa hipótese é válida apenas para algumas correntes espirituais contemporâneas, mas está distante de ser uma tendência majoritária, como é facilmente perceptível, por exemplo, no contexto brasileiro onde vemos o crescimento expressivo dos números de evangélicos e movimentos de reelaboração católica, representado por fenômenos como a renovação carismática, que agrega uma grande quantidade de adeptos. Na verdade, a diversificação do crer pela bricolagem religiosa leva à proliferação de novos sistemas de crença, já que os indivíduos tendem a intercambiar suas experimentações com outros na medida em que misturam influências de múltiplas religiões e compartilham aspirações que acabam por se tornar comuns. Sobre isso, Hervieu-Léger destaca:

Para estabilizar as significações que produzem a fim de dar um sentido a sua experiência cotidiana, os indivíduos raramente podem se contentar com sua própria convicção. Eles têm necessidade de encontrar no exterior a garantia de que suas crenças são pertinentes. Durante séculos, esta confirmação lhes fora fornecida por códigos globais do sentido (sistemas religiosos ou filosóficos, ideologias políticas, etc.), garantidos pelas instituições e seu clero. Esses dispositivos da validação institucional funcionam hoje de maneira caótica (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 158).

A lógica da autovalidação do crer provoca o consumo de bens culturais (literatura, objetos e símbolos religiosos etc.) que sustentam a procura puramente individual de confirmações da crença. O compartilhamento dessa literatura agrega redes de buscadores autônomos de sentido, redes fluídas e instáveis que constituem o grau zero de uma nova comunalização espiritual.

Hervieu-Léger (2015) chama a atenção para o que denomina de regimes de validação do crer, entendidos como as formas pelas quais os indivíduos encontram suporte ou orientação para legitimar suas práticas e construir suas crenças. As grandes religiões, como o catolicismo, fazem prevalecer o que a autora identifica como regime de

validação institucional do crer, onde existem autoridades religiosas reconhecidas que definem as regras de conformidade de suas doutrinas. Esse é um tipo de validação que se encontra em conflito com o já mencionado regime da autovalidação e com outra forma que seria definida pela validação mútua do crer, em que se faz necessário o apoio de um dispositivo de compreensão mútua para tornar-se legítimo.

Outro fenômeno que tem sido observado na esfera religiosa é que muitas vezes surgem regimes particulares de validação do crer dentro dos espaços institucionalizados, quando comunidades unem de maneira mais estreita uma interpretação comum da relação com o mundo e a ideia de verdade. Assim, formam-se pequenos grupos de indivíduos capazes de testemunhar integralmente entre si em favor do credo que aprovam, transcendendo a legitimidade da instituição. Quando essa prática de validação comunitária se desenvolve de maneira muito autônoma, acaba por gerar cismas com a matriz da religião institucionalizada e essa é uma dinâmica que vem se tornando comum em várias das grandes denominações religiosas.

Além dos já citados, existe um tipo diferente de validação do crer. É aquele que conta com a intervenção e testemunho de um indivíduo excepcional que apresenta uma experiência de revelação, a qual o torna elegível de ser um guia para aqueles que acreditam. Essas figuras têm a capacidade de arrebanhar um grande número de indivíduos sob sua orientação e depois de algum tempo podem caminhar para tornarem-se instrumentos de um regime de validação do crer com caráter institucional. Personalidades contemporâneas como Desmond Tutu, Madre Tereza, Dalai Lama e o Papa João Paulo II são exemplos desses indivíduos com um carisma excepcional, capaz de levar os indivíduos de um modo de validação para outro (HERVIEU-LÉGER, 2015). Eles agregam sobre si uma aura de heróis espirituais que são uma marca do processo de espetacularização generalizada da vida social, como característica da civilização midiática moderna. Sobre isso, Hervieu-Léger fala:

A extrema individualização do crer caracteriza a paisagem religiosa da modernidade anunciada, o enfraquecimento dos regimes institucionais da validação do crer e a necessidade crescente de confirmação mútua e comunitária das “pequenas verdades” produzidas pelos indivíduos fortalecem consideravelmente o papel de personalidades que podem testemunhar, por sua experiência pessoal, uma precedência no caminho da verdade e, portanto, uma capacidade de iniciar aqueles que estão dispostos a segui-las (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 164).

Berger também fala acerca da relevância das personalidades carismáticas religiosas:

[...] na religião como em qualquer campo de atividade humana, as personalidades individuais têm um papel muito maior do que aquele que lhes concedem os cientistas sociais e os historiadores. Poderia ter havido uma revolução islâmica no Irã sem o aiatolá Khomeini, mas provavelmente teria sido bastante diferente. Ninguém pode prever o surgimento de figuras carismáticas que irão detonar poderosos movimentos religiosos em lugares inesperados (BERGER, 2000, p. 19).

Essas formas de validação do crer são tipos que servem para se estabelecer uma diferenciação nos modos de socialização da religiosidade. Em uma forma de percepção bem semelhante é importante lembrar também a tipologia clássica da distinção entre igreja, seita e mística, que a autora destaca ter sido elaborada por Max Weber e Ernst Troelch. De acordo com ela, a comunidade igreja pode ser relacionada à comunidade natural em que se nasce e isso independe da vontade do indivíduo. Já a seita constituiria um agrupamento voluntário de crentes no qual se entra por conversão pessoal, pois ocorre a escolha (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Em oposição à ação extensiva da igreja, a seita é caracterizada pela intensidade do engajamento cotidiano que requer dos seus membros, que entram no grupo por escolha pessoal. De forma distinta, na igreja esse nível de engajamento é exigido apenas de um número pequeno de indivíduos, enquanto da grande maioria é solicitada uma pequena quantidade de disciplina religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2015).

O último tipo, chamado de místico, privilegia a interação individual e o acompanhamento da crença dentro de círculos íntimos de edificação mútua. Hervieu-Léger destaca que, segundo a perspectiva de Troelch, esse tipo representa o princípio da religiosidade individual característico da modernidade. Essa abordagem que utiliza os tipos ideais de comunalização pelo modo de validação do crer permite identificar as dinâmicas em operação na paisagem eminentemente móvel e fluida da modernidade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Tais abordagens de compreensão do religioso na modernidade são importantes na medida em que funcionam como instrumento de ordenamento de certas dinâmicas nessa esfera, como o exemplo destacado dos modos pelos quais podem acontecer processos de diversificação e estabelecimento de novos tipos de religiões dentro das matrizes originais através de mudanças nas formas de como se legitima para os adeptos sua forma de crer. Para Hervieu-Léger (2015), pode-se imaginar nesse contexto que se, para os fiéis, o que mais passa a ter validade é a autenticidade da trajetória espiritual pessoal em detrimento

da conformidade com a crença institucionalizada, o que estaria posto em xeque, supostamente, seria a autoridade religiosa em seu próprio fundamento. Além disso:

A perda de força da observância, o desenvolvimento de uma religião “a la carte”, a proliferação das crenças combinadas a partir de várias fontes, a diversificação das trajetórias de identificação religiosa, o desdobramento de uma religiosidade peregrina: todos esses fenômenos são indicadores de uma tendência geral à erosão do crer religioso institucionalmente validado (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 170).

Entretanto, isso deve ser encarado como uma tendência, aplicável talvez em alguns contextos, mas que não deve ser vista como generalidade. Definitivamente não se pretende apontar aqui para o fim da religião institucionalizada, mas para a possibilidade de transformações profundas nas instituições religiosas e uma reorganização global da paisagem da religiosidade nas próximas décadas.

Essa diversificação extrema das formas de religiosidade caracterizada pela grande quantidade de congregações e profissionais religiosos tem refletido num cenário de muita participação religiosa entre a população brasileira. Para Pierucci (2013), isso é o suficiente para inferir que uma maior oferta religiosa significa o combustível para que ela continue a aumentar devido à demanda. Segundo o autor, essa crescente procura é resultante, somada a outros fatores, de um aumento das conversões individuais em detrimento das identidades coletivas herdadas, dinâmica que era mais comum até certo ponto no século passado.

Colaborando na interpretação do desenvolvimento do cenário religioso brasileiro, Carvalho (1999) apresenta uma visão divergente da de muitos autores que acreditam em um processo de mão única na direção da racionalização e secularização das sociedades. Segundo ele, o fato de haver uma crise da autoridade religiosa em diversas esferas da vida social não indica necessariamente um 'desencantamento' com o universo de significados religiosos.

Reconhecendo a maior independência dos sujeitos na busca por novas explicações para a realidade, diga-se a busca, trânsito entre diversas doutrinas ou abandono de filiações religiosas, o autor acredita que a desconfiança na escolha entre diversas ofertas indica uma maior exigência na adesão a um direcionamento específico de crença, uma tendência que Pierucci (2013, p.54) chama de "dinamização racionalizada da oferta dos bens de salvação".

O desenvolvimento da secularização pelo mundo não ocorre de modo uniforme, estando ligado aos processos socioestruturais de cada sociedade. Berger (1985) destaca

que, no Ocidente, a igreja cristã passou por um processo de secularização interna, principalmente a partir do século XX, que teve como função a adaptação da instituição às demandas do mundo moderno. As transformações internas consistiram em adequar o discurso religioso a focar explicações racionais para a tradição, desviando-o da dimensão do sagrado, ou seja, o sobrenatural começa a ser colocado em segundo plano e até extirpado. Berger utiliza o exemplo das igrejas protestantes para mostrar a tendência secular no cristianismo e afirma:

[...] o protestantismo poderá ser descrito como uma imensa redução do âmbito do sagrado na realidade, comparado com seu adversário católico. O aparato sacramental reduz-se a um mínimo e, mesmo assim, despido de suas qualidades mais numinosas. [...] pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia (BERGER, 1985, p. 124).

Dessa forma, o autor afirma que "o protestantismo funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores" (BERGER, 1985, p. 125).

Esse movimento de diminuição da presença do sagrado nos aparatos rituais protestantes destacado por Berger deve, entretanto, ser considerado com atenção, pois era um marco característico do início do século passado. Atualmente, existe em congregações protestantes como a Igreja Universal do Reino de Deus toda uma elaboração em torno de uma dimensão sobrenatural, onde podem ser observadas práticas como exorcismos de entidades consideradas malignas e a demonização de religiões de matriz africana, assunto que tocarei melhor mais a frente.

Para Carvalho (1999), as religiões atuais em disputa pelo mercado dotaram os bens simbólicos religiosos de um valor semelhante a qualquer outro produto. Segundo ele:

A possibilidade de um transe, de um passe de energia, de um abraço de amor divino, etc., pode chegar a ser tão desejante, no contexto social presente, como a aquisição de um carro novo, de um eletrodoméstico, de uma viagem a um lugar famoso. A propaganda religiosa, auto-consciente ou não, já incorporou, assim como qualquer outra propaganda da sociedade de consumo, o desejo mimético de posse (CARVALHO, 1999, p. 13).

Acrescentando sua contribuição às interpretações sobre a situação das instituições religiosas, Marcelo Ayres (2013) fala de uma crise que afeta as religiões institucionalizadas, afirmando que os indivíduos que ainda se identificam com ideias

relacionadas ao transcendente experimentam atualmente uma profunda incompatibilidade com as doutrinas das grandes matrizes religiosas.

Essa ausência de identificação pode ser inferida como decorrente do já mencionado aumento da autonomia dos sujeitos, que deixaram de aceitar todas as interpretações dogmáticas apresentadas pela dimensão do religioso, começando a elaborar seus próprios significados e necessidades relacionadas ao lado espiritual de suas vivências. Ayres (2013) aponta o caso das igrejas protestantes que, apesar de apresentarem, de acordo com os dados, um crescimento do número de declarantes, têm experimentado incapacidade de manter de maneira regular suas fileiras de fiéis. Isso pode ser entendido pela existência de um considerável trânsito interno dessa religião, que apresenta um percentual relevante de evangélicos sem igreja, como já destacado anteriormente.

Ayres entende os segmentos dos evangélicos sem religião e dos brasileiros sem religião como expressividade de um desencantamento com as religiões institucionais. Também acredita existir semelhança entre esses grupamentos, como parte de um processo de transição entre possuir um tipo de religiosidade sem filiação concisa e não possuir nenhum tipo de identificação com o religioso. Pode-se refletir de forma similar que o fenômeno da ocorrência de um certo número de pessoas com religiosidade mal definida e que afirmam pertencimentos variados, sinaliza potencial para incorporar a categoria dos sem religião, uma vez que também se trata de indivíduos com dúvidas em relação a uma pertença ou prática fixa de uma doutrina.

Em consonância com uma dinâmica migratória interna, no caso do protestantismo, observa-se também a factibilidade de seu crescimento contínuo. Ayres (2013) ressalta as expectativas expressadas por muitos estudiosos da religião no Brasil de que até 2040 seja possível que os protestantes se igualem ou até superem os católicos em maioria relativa. Para entender essa perspectiva de futuro, o autor analisa dados etários em relação às duas religiões, destacando que entre os católicos há uma quantidade maior de pessoas com idade superior a 40 anos, que chega a uma expressão grande na idade de 80 anos (75,2%), algo que torna mais difícil sua renovação. Em contraste, nas religiões protestantes, que representam o maior rival no mercado de fiéis, existe uma predominância forte de mulheres com idade até 40 anos, além de uma quantidade expressiva de jovens.

A presença feminina em uma faixa de idade reprodutiva representa a possibilidade da transmissão da religião evangélica à próxima geração, o que aumentaria seus números. Essa tendência de influência materna na decisão da religiosidade dos filhos foi percebida

em estatísticas levantadas por Novaes e Mello (2002), mais especificamente em uma pesquisa sobre a juventude no Rio de Janeiro, estado que por sinal já apresenta uma maioria evangélica em relação aos católicos<sup>9</sup>. A pesquisa mostra que entre os jovens, são os evangélicos que mais seguem a crença das mães (71,4% dos jovens protestantes).

Uma quantidade considerável de jovens implica em uma possível existência de evangélicos nas próximas décadas, o que possibilita supor que podem também se somar aos percentuais protestantes do futuro, levando a crer que mesmo que não houvesse renovação, os evangélicos ainda teriam mais pessoas que os católicos. Todavia, esses dados apresentam indicativos que não são explorados de uma forma aprofundada, carecendo de mais detalhes que possibilitem entender o porquê da importância materna na escolha religiosa, além de serem informações provenientes de uma cidade específica em um dado momento que não refletem necessariamente a realidade do país.

Para se entender essas dinâmicas mais sutis da religiosidade, como a influência familiar no percurso religioso dos jovens, é necessário que esses aspectos sejam problematizados através de um contato direto com esses indivíduos. Pensando nisso, esse trabalho representa a tentativa de se atingir uma compreensão melhor dos processos que levam ao afastamento da religiosidade, mais especificamente durante a juventude. Creio que os interlocutores aqui apresentados proporcionam uma oportunidade de refletir sobre a diversidade da categoria dos sem religião assim como servem ao propósito de perceber exemplos concretos de tendências presentes nos movimentos religiosos contemporâneos, como o pertencimento múltiplo, o trânsito entre as religiões e o crescimento da autonomia das pessoas no momento de escolherem as maneiras de compreender o mundo.

---

<sup>9</sup> Em questões de território, dois estados no Brasil já não são mais majoritariamente católicos: Rondônia, com 47,91% e Rio de Janeiro, com 46,28%. Na região metropolitana do Rio de Janeiro há de 38,7% de habitantes católicos e 34,1% de evangélicos (TEIXEIRA; MENEZES 2013).

### **3 RELIGIOSIDADE E SOCIEDADE: DINÂMICAS DO PRIVADO E DO PÚBLICO**

Peter Berger, em sua obra *O Dossel Sagrado* (1985), caracteriza a religião como um fenômeno que tem por objetivo a legitimação da ordem social, constituindo um cosmos sobrenaturalizado que representa uma barreira para o reconhecimento do caráter humano na construção da sociedade. Nesse sentido, a dimensão da religiosidade tem a função de situar a humanidade dentro de um marco infinito que é o universo, atribuindo a este um significado humano.

Neste capítulo apresentarei as perspectivas de alguns autores sobre as formas nas quais a religião se envolve nas dinâmicas sociais, considerando que o fenômeno religioso constitui um aspecto importante na medida em que, não obstante a secularização, ainda possui o caráter de definidora de significados da realidade para um grande número de pessoas, representando assim, uma influência objetiva em suas condutas.

Esse é um fato que pude atestar entre os interlocutores dessa pesquisa, pois, mesmo que se considerem como pessoas que não possuem religião, fica claro em seus

relatos que ainda se apegam a determinados preceitos religiosos em suas formas de pensar e reconhecem a importância e presença do religioso em diversas instâncias do social, como na política e na moral presente em nossa cultura.

Ideias como a existência de uma força maior de alguma forma responsável pela ordem dos acontecimentos no universo, a noção de solidariedade, de que se deve fazer o bem ao próximo, se estiver ao seu alcance e também a percepção de que a religião atua como uma fonte de conforto e significação para muitos apareceram de forma recorrente nas falas e mostram que mesmo em um mundo dito mais secularizado e entre indivíduos sem vínculos com instituições religiosas o âmbito religioso aparece como relevante.

Considerando as falas desses jovens acredito ser de suma importância refletir sobre os espaços ocupados pela religião na sociedade contemporânea, nas maneiras pelas quais ainda representa um assunto que faz parte da esfera pública, influenciando muitas vezes nas decisões políticas que pesam sobre todos, mesmo em um país laico como o Brasil e moldando também as vidas das pessoas a partir de seus cotidianos ao determinar aspectos de suas condutas através dos dogmas colocados pela fé.

Berger (1985) destaca o propósito da religião como uma explicação para as desigualdades existentes no mundo social, especialmente aquelas atinentes a relações de poder e privilégios. O ideário religioso contribui para a criação de uma realidade aceitável para a população, materializando o que o autor chama de estruturas de plausibilidade. Essas estruturas representam uma parte essencial da construção do mundo humano, que é a cultura. O homem, ao contrário de outros animais, não aceita a existência do mundo natural que o precede do jeito como lhe foi dado, necessitando transformá-lo e acrescentar a ele relações que constituem a particularidade da existência humana.

A religião representa um dos instrumentos mais amplos e efetivos de dominação, porque constrói a base ética e moral da sociedade, fundamentando-a em origens que se colocam muito além da história e do mundo humano, tornando-se algo sagrado e digno de adoração e respeito. Além disso, a religião possui aliado à sua função de legitimadora da ordem social o propósito da manutenção dessa estrutura, pois através do discurso da doutrina gera-se o consenso. Isso mantém os indivíduos unidos em convivência harmoniosa, sendo assim, um meio necessário para a existência do mundo social. Sobre isso, Berger afirma:

Durante a maior parte da história humana, os estabelecimentos religiosos existiram como monopólios de legitimação última da vida individual e coletiva. As *instituições* propriamente ditas, isto é, agências reguladoras do pensamento e da ação. O mundo, tal qual definido pela instituição religiosa em

questão era o mundo, mantido não apenas pelos poderes da sociedade e por seus instrumentos de controle social, mas, e mais fundamentalmente, pelo "senso comum" dos membros daquela sociedade (1985, p. 147).

Pessoas que se afirmam como sem religião optam pela alternativa mais afeita ao pensamento científico, não necessitando do apego à dimensão do sagrado e apoiando-se nesse tipo de explicações para entender a realidade. Elas representam a tendência do secularismo que é percebido como um marco da modernidade. O secularismo representa um processo que pode ser caracterizado por uma libertação do homem moderno da tutela da religião, isso de acordo com os chamados círculos anticlericais (BERGER, 1985). Pelas instituições católicas tradicionais é considerado como um processo de descristianização ou paganização. Em termos de definição, Berger propõe:

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico [...] (BERGER, 1985, p. 119).

Berger afirma que o advento do capitalismo industrial em meados do século XVII criou um setor da sociedade que aos poucos se libertou da religião e que começou a aumentar seus limites para outros setores. Há uma relação direta entre a modernização econômica e a secularização política e das instituições religiosas. Verifica-se, ao acompanhar os últimos séculos, uma tendência para a separação institucional entre o Estado e a religião de forma global, ainda que existam diferenças contextuais.

O secularismo, entre outras consequências, é apontado como um dos fatores responsáveis por um cenário de pluralismo religioso moderno, uma vez que colaborou na diminuição do monopólio das tradições religiosas cristãs no Ocidente. Berger (1985) percebe a situação do pluralismo como semelhante ao mercado econômico, pois com o fim do monopólio religioso, os indivíduos possuem escolha, não sendo mais obrigados a aderir a um credo hegemônico. Essa situação de mercado entre as instituições religiosas as torna cada vez mais semelhantes a empresas de mercado, agindo sob a orientação de uma lógica econômica e, dessa forma, tornam-se racionalizadas e representam um exemplo de como a burocratização alcançou as estruturas sociorreligiosas.

A existência de diversas instituições religiosas leva à criação de várias ideologias doutrinárias adaptadas à preferência do consumidor, como já foi apontado, estabelecendo

um problema para a legitimação religiosa. Se a tradição de uma religião se adapta de acordo com necessidades, ela perde a característica de imutabilidade que concede às religiões a devoção e confiança de seus fiéis. Isso constitui uma falha na estrutura de plausibilidade descrita por Berger (1985), enfraquecendo também a realidade subjetiva e simbólica do mundo religioso em questão.

O estabelecimento dessa dinâmica de diversidade religiosa caracteriza, para Berger (2000), o declínio da influência das grandes religiões institucionais nas sociedades modernas. Entretanto, ele ressalta que isso ocorre ao mesmo tempo em que se dá o advento das formas de crença e práticas religiosas mais individualizadas, indicando que essa dimensão continua sendo parte importante das vidas das pessoas. Assim, Berger conclui sobre sua teoria da secularização, que tal fenômeno não acontece de forma única pelo mundo. O que aparentemente está em desenvolvimento é um confronto entre forças secularizantes e dessecularizantes, que tem levado a uma mudança do lugar institucional que as religiões ocupam na sociedade.

Aproximando-se da discussão sobre o religioso no mundo moderno e tentando elaborar distinções entre categorias usadas para definir a experiência com o transcendente, Simmel (1935) considera a religiosidade como integrante da experiência humana que precede as religiões como instituição e que se diferencia pela característica de disposição interna dos indivíduos. Nesse sentido, a religião é percebida por uma doutrina que sustenta a existência de igrejas, denominações e movimentos que estabelecem uma identidade no âmbito público. Simmel estabelece, de forma similar a Ahmadi (2006), a diferença entre religião e religiosidade, na perspectiva de a primeira ser institucional e ter uma identidade na esfera pública, percebendo a segunda como uma capacidade ou inspiração interior que alguns indivíduos possuem.

A compreensão que aparece até aqui, mesmo do ponto de vista dos autores que não propuseram pensar de forma direta a distinção entre religião e religiosidade, é que a autonomia de pensamento dos indivíduos modernos tem levado à construção de novas formas de se relacionar com o espiritual. Existe uma relação mais interior dos indivíduos, especialmente no caso do segmento dos sem religião, aqui considerado, com a transcendência e o sagrado. Para Simmel (1935), é exatamente esse fator que permite que indivíduos vivam de modo religioso sem se filiarem oficialmente a uma religião.

A religião representa um aspecto da subjetividade das pessoas que é dotado de caráter individual, mas que uma série de processos sociais recoloca-o em termos da dimensão do que é público. No século XX, a religião esteve cada vez mais implicada em

processos de construção identitária, pois se articula à necessidade de afirmação e aceitação na esfera pública (GEERTZ, 2001), processo que também pode ser observado atualmente. Essa tendência representa um movimento geral que trouxe para a dimensão do público e da política aspectos que antes constituíam componentes da vida privada e subjetiva dos indivíduos, como as crenças e outras formas de identidade, tais como etnia, ideologia política ou gênero. Sobre isso, Geertz afirma:

A projeção de grupos e lealdades religiosamente definidos em todos os aspectos da vida coletiva, partindo da família e bairro para fora, faz parte, portanto, de um movimento geral que é muito maior do que ela própria: a substituição de um mundo construído com uns poucos tijolos análogos e mal encaixados, por um mundo não mais uniformemente nem menos completamente construído com muitos tijolos menores, mais diversificados e mais irregulares (GEERTZ, 2001, p. 157).

A elaboração da identidade passa por um processo de internalização do que é exterior na subjetividade do sujeito e pela externalização desse interior através de ações sociais que sustentam e elaboram as estruturas presentes no mundo social. Hall (2006) afirma que as identidades consistem em algo formado com o tempo através de processos inconscientes e considera que estão sempre incompletas e em formação. Seguindo essa linha de argumento, o autor acredita que deva haver uma alteração no modo como se percebe identidade:

[...] em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma *falta* de inteireza que é "preenchida" a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros* (HALL, 2006, p. 24).

Embora alguns autores afirmem, como explicitado anteriormente, que a compreensão da religiosidade na contemporaneidade passa pelo entendimento do indivíduo como uma consciência autônoma capaz de elaborar seus próprios significados de acordo com sua subjetividade e independentemente, em grande medida, de uma imposição estruturante de instituições religiosas, há também o aspecto de reconhecimento que a influência da identidade religiosa projeta na dimensão pública.

Carvalho (1999) apresenta o exemplo das adversidades sofridas por religiões de matriz africana, como umbanda e candomblé, que ainda enfrentam a intolerância por parte de outras formas de religiosidade. Através do complexo sistema de integração entre a dimensão simbólica espiritual existente no contexto brasileiro, entidades sobrenaturais

típicas dos cultos afrobrasileiros são levadas para as reuniões de igrejas evangélicas como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), onde são demonizadas e combatidas por meio de rituais de exorcismo de execução, no mínimo, singulares.

Há algumas décadas a perseguição sofrida por essas religiosidades era mais pronunciada, uma vez que era considerado por parte dos católicos um ato de poluição simbólica dispor despachos, oferendas a determinadas entidades, em terrenos baldios, encruzilhadas ou qualquer espaço urbano. Isso demonstra um sentimento de soberania por parte dos católicos que nessa época ainda se pronunciavam como se representassem de forma unânime o total da sociedade brasileira (CARVALHO, 1999). Essa demonstração ritual era vista também como um sinal de atraso por todos aqueles que consideram a laicidade unicamente como uma marca de desenvolvimento social.

Atualmente, ainda que o preconceito não tenha arrefecido por completo, rituais como os despachos encontram espaço para sua realização de acordo com a observância de algumas precauções, visando a não poluição do meio ambiente e a formação de uma consciência ecológica. Nesse sentido, há formas de um diálogo entre iguais, cidadãos brasileiros em busca do direito à liberdade da prática de sua crença no espaço público em um país dito laico. Sobre essa dinâmica, Carvalho afirma:

Em síntese, o que se observa no Brasil contemporâneo é uma luta para ampliar a dimensão religiosa do espaço público e não por laicizá-lo. Trata-se, de fato, de uma experiência de reflexividade, porém no sentido oposto de como é entendida pelos sociólogos que teorizam a modernidade reflexiva, em geral bastante céticos e que entendem a reflexividade como um movimento absolutamente distanciado e antípoda da dimensão mística da vida (1999, p. 16).

Na ideia de 'querela dos espíritos', de Carvalho (1999), podemos observar uma das faces de dinâmicas aparentemente opostas no mundo moderno, uma busca por um espaço público democrático que possibilite a livre manifestação religiosa. Que haja uma disputa pelo espaço e não uma imposição de ideias aceitas passivamente pelos indivíduos é algo que pode ser percebido como marca da modernidade, onde as pessoas são capazes de refletir em certa medida sobre a sociedade que desejam.

Na intenção de realizar uma análise do secularismo e da laicidade no Brasil, o ponto de partida deve ser o começo da República, quando acontece de forma concreta a separação entre Estado e Igreja, promovendo a ruptura do arranjo que mantinha a oficialidade e os privilégios católicos. Depois desse processo, seguiu-se um debate jurídico que Giumbelli (2008) considera importante em suas implicações que giraram em

torno do princípio da liberdade religiosa, no qual se enfocava a discussão sobre a autonomia jurídica das associações religiosas e a forma como administravam seus bens.

Das determinações geradas por esse debate, o autor destaca:

Três pontos são essenciais: (i) não pesa nenhuma restrição específica sobre a vida econômica das associações religiosas, cabendo aos seus estatutos estipular as formas de gestão, relação entre membros e os objetivos do coletivo; (ii) as associações religiosas ganham personalidade jurídica pelo registro civil de seu estatuto, o que independe de qualquer autorização prévia; (iii) as associações religiosas estão submetidas ao mesmo regime civil das outras sociedades sem fins lucrativos, sem corresponder a uma figura jurídica distinta e própria (GIUMBELLI, 2008, p. 83).

Tomando isso em conta, o autor ressalta que também foi notado na época, que se estabelecia um regime de poucos limites objetivos sobre as associações religiosas, da forma como preferia a Igreja Católica, pautada em uma ideia de autorregulação e regulação indireta da dimensão religiosa por parte do Estado (GIUMBELLI, 2008).

Percebe-se que desde o início, a elaboração do contexto religioso dito laico no Brasil teve uma influência considerável de interesses religiosos, mais pronunciadamente do catolicismo. A constituição que deveria regular a sua existência no meio social ditava muito sobre a liberdade a ser desfrutada pela religião, mas partia já a favor do catolicismo, no sentido de que este já possuía legitimado o estatuto de religião. Giumbelli (2008) atenta para o fato de haver sim um debate nesse sentido, mas para os cultos percebidos como mediúnicos, havia uma questão que também tocava a saúde pública. Nessa direção, a legislação inicial trazia dispositivos que criminalizavam a prática do espiritismo, da magia, naquele momento tratada como curandeirismo, e dos seus sortilégios. De forma bem direta, a regulação religiosa acontecia, gerando impactos sociais e construindo o imaginário estigmatizante que ainda não se dissolveu por completo em relação aos praticantes das religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé.

Até meados da década de 70 havia exigências de autorização administrativa ou registro policial para permitir o funcionamento de terreiros. De forma semelhante, também sobre os cultos espíritas pesava restrições, pois entravam em conflito também com questões de saúde pública, uma vez que as práticas de cura estavam envolvidas em seus rituais. Entretanto, no caso espírita as resoluções ocorreram através da categoria da caridade, ou seja, prover ajuda aos que procuram sem pedir remuneração. Sobre isso, Giumbelli enfatiza:

Em outras palavras: é legítimo que essas pessoas que são as associações religiosas desenvolvam terapêuticas "espirituais" cuja presença no espaço

público, se não aceita, é bastante tolerada. Lembre-se que essa legitimação da dimensão terapêutica, dentro de certo formato, foi acompanhada da aproximação de instituições espíritas com o Estado pela via da assistência social, o que já ocorria, em grau bem maior, na relação com a Igreja Católica e correspondia, mesmo sem alcançar a mesma legitimidade, ao exercício da "colaboração" consagrada pela Constituição de 1934 e ratificada nas seguintes (GIUMBELLI, 2008, p. 85)

No caso das religiões afro-brasileiras, a dificuldade e restrição permanecem até em sentido jurídico, como ressalta o autor ao lembrar que até hoje na cidade de São Paulo, por exemplo, elas não possuem a imunidade tributária aproveitada pelas outras associações religiosas. Seus ministros não conseguem se inscrever no sistema de seguridade social, além dos casamentos realizados em seus rituais não serem reconhecidos em cartório.<sup>10</sup>

Todavia, é possível notar investimentos por parte de alguns setores. Citando um exemplo, intelectuais como Nina Rodrigues buscaram trazer reconhecimento a essas expressões religiosas, no intento de que haja sua aceitação como religiões, representando a construção de uma via para a presença da prática religiosa no espaço público (GIUMBELLI, 2008). Todavia, interessante notar que, paradoxalmente, Nina Rodrigues foi também um ícone do determinismo racial, tendo também incorrido numa leitura estigmatizante das negritudes naquele momento.

O autor chama essa via de diferencialista, cuja articulação possibilitou que os cultos de matriz afro fossem considerados integrantes de uma cultura pública, como ocorre na Bahia, onde o candomblé é considerado parte importante de uma "baianidade" oficialmente promovida. Esse esforço para que essas denominações fossem reconhecidas como religião demonstra a referência que essa categoria possui na luta pela legitimação social.

Percebe-se nessa argumentação da via diferencialista a presença de um viés culturalista (GIUMBELLI, 2008). Como um exemplo disso, o autor cita a proposição de Arthur Ramos, que propõe uma distinção entre as figuras do charlatão e a do curandeiro,

---

<sup>10</sup> Embora o contexto do país apresente a intolerância em relação às religiões de matriz africana, existem ainda políticas sociais que buscam dar apoio a essas práticas. A Renafro surgiu em março de 2003, durante o II Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, em São Luís (MA). A instituição tem como objetivo valorizar e utilizar os saberes dos terreiros em diálogo com o Sistema Único de Saúde (SUS), além de se envolver com o desenvolvimento de políticas públicas para o setor. Participam da entidade gestores, profissionais de saúde, pesquisadores, organizações da sociedade civil e lideranças do movimento negro. A Renafro integra diversos espaços do poder público, como o Comitê Técnico de Saúde da População Negra do Ministério da Saúde, a Comissão Intersetorial de Saúde da População Negra do Conselho Nacional de Saúde e a Comissão Intersetorial de Saúde da População LGBT do Conselho Nacional de Saúde. Disponível em < <http://www.palmares.gov.br/archives/50987>> . Acesso em: 06/07/2018.

em uma tentativa de desmistificar a valoração negativa atribuída aos rituais de cura performados nos cultos das religiosidades de matriz africana. O curandeiro é aquele que se dedica a práticas de cura baseando-se em concepções mágicas, sendo isso proveniente de uma percepção que se fundamenta em uma compreensão da realidade pela perspectiva de uma cultura diferenciada, em oposição ao charlatão, que é um médico transgressor dos códigos da sua classe.

Com relação às formas de legitimação da presença do religioso no espaço público, Giumbelli (2008) destaca então dois argumentos. O primeiro é o já citado diferencialista, que serve de base para viabilizar a legitimidade das religiosidades afro-brasileiras destacando sua conexão a uma forma de ‘mentalidade’, tradição e população específicas, sem pretensões de agir em termos de generalidade. No caso dessas associações religiosas, o conceito de cultura alude a um patrimônio que acumula tradições e à história de um povo, que merece legitimação e preservação, mas não necessariamente este seria o fundamento único do argumento diferencialista. Em oposição, existe o argumento generalista, que utilizando o pressuposto da liberdade religiosa pressupõe que a categoria religião pode representar diversos tipos de associações, como é o caso das vias de legitimação que servem de base para a presença do catolicismo, espiritismo e também dos evangélicos, denominação que apresenta o crescimento mais expressivo das últimas décadas e cuja presença e ação na esfera pública não podem ser ignoradas.

Segundo Giumbelli (2008), a presença e legitimidade evangélica na vida pública, mais especificamente no âmbito da política são sustentadas pela noção de colaboração entre o Estado e as igrejas, algo que antes tinha uma maior representação vinda dos católicos, como era perceptível nos princípios da República, quando católicos eram os maiores beneficiados da dita liberdade religiosa permitida pela Constituição. O autor destaca, junto ao crescimento numérico dessa denominação, a utilização da identidade religiosa como um atributo eleitoral, uma vez que algumas candidaturas legislativas são apoiadas por igrejas evangélicas, algo que fornece uma grande vantagem aos seus interesses. Isso pode ser percebido na execução de políticas públicas e parcerias com agências governamentais empreendidas por agentes evangélicos que se beneficiam de uma abertura mais recente para a participação da sociedade civil nesse âmbito.

Outro aspecto da participação evangélica na dimensão pública do social é a promoção de algumas de suas vertentes de espetáculos midiáticos que atraem multidões aos cultos. O apelo principal reside no destaque em seus rituais de práticas voltadas para realizações de milagres, performances de exorcismo e testemunhos da presença divina,

tudo isso conectado à ideia da prosperidade<sup>11</sup> atingida através da doação de dinheiro por parte dos fiéis (GIUMBELLI, 2008). Trata-se, segundo Giumbelli, de uma inversão da ideia de caridade que prevalece no campo religioso e legitima o estatuto da categoria religião. O autor se impressiona com a falta de ações diretas de algum tipo de legislação que incida sobre esse tipo de atuação na esfera pública e chama a atenção ao fato de que

[...] às acusações de teocratismo, de intromissão do religioso, os evangélicos retrucam com a obediência às regras do jogo democrático. Quando são reprovados pela prática de uma espécie de estelionato espiritual, replicam com a demonstração da liberdade que acompanha as doações dos fiéis. Quando são criticados pela sua intolerância, objetam que estão apenas manifestando a sua opinião. Não se trata apenas de registrar esse diálogo dissonante, mas de constatar que não temos modificações legais em resposta a esses pontos de conflito (GIUMBELLI, 2008, p. 90).

Considerando esse contexto, Giumbelli acredita que isso pode ser um sinal de que as formas estabelecidas de organização do religioso no Brasil estejam sendo tensionadas. Ele cita o caso de um projeto de lei proposto por Marcelo Crivella ao Senado em 2005, segundo o qual se reivindica que no Programa Nacional de Apoio à Cultura (PRONAC), mais conhecido como Lei Rouanet, que permite o investimento de empresas em projetos culturais, parte do que devem como imposto de renda poderia também ter seus recursos voltados para o beneficiamento de templos religiosos (GIUMBELLI, 2008). Esse projeto foi aprovado pela comissão responsável de avaliá-lo em 2007, o que gerou diversas reações de setores artísticos que denunciavam a distorção da finalidade dos recursos públicos de acordo com interesses de um segmento específico. Giumbelli atenta para o fato de que o único resultado das indignações foi uma adaptação do texto da proposta no sentido de afirmar que o benefício seria para templos religiosos de qualquer natureza ou credo religioso. Vale ressaltar que se trata de um político evangélico e que essa proposta é apenas um exemplo de como a religião permanece ativa na esfera pública por vias institucionais.

A realidade brasileira ainda comporta outros exemplos da presença do religioso na esfera pública. Júlia Miranda (2006), em seu texto *Imaginários sociais em movimento: oralidade e escrita em contextos multiculturais*, identifica na segunda metade do século XX a presença de parlamentares e candidatos com forte identidade religiosa que podiam ser destacados por determinadas práticas políticas em comum. A autora define a política

---

<sup>11</sup> Mais sobre a Teologia da Prosperidade pode ser encontrado em alguns trabalhos como na dissertação de Maria Iris Abreu que tem o título *Experiência religiosa e teologia da prosperidade entre fiéis da Igreja Universal* (2015).

como uma instância onde se relacionam a dimensão do cotidiano e as expectativas por ele criadas (MIRANDA, 2006). Nesse espaço onde os imaginários sociais, que consistem em formas de representação e significação específica de cada sociedade, são colocados em pauta, a hipótese é de que os candidatos com "selo" religioso representam uma perspectiva de ressurgimento e recomposições. O intuito é entender como as práticas religiosas reelaboram determinadas figuras políticas que povoam o imaginário das pessoas. Sobre isso, a autora comenta:

É nesse pressuposto que me apoio para tentar entender como a religião, através das crenças e condutas subentendidas nas práticas dos grupos religiosos cristãos, reelabora figuras sempre presentes no imaginário político, em especial o brasileiro, tais como *o povo, o salvador, a sociedade-outra* (idade do ouro, paraíso) *a conspiração, a unidade/divisão e a justiça*<sup>12</sup> (MIRANDA, 2006, p. 14).

O contexto analisado por Miranda (2006) são as eleições de 2004 no estado do Ceará, onde houve a presença de alianças entre partidos políticos, como o Partido Liberal (PL), e a IURD, além da presença também da Assembleia de Deus. Nesse cenário é ressaltada a importância do Ceará como segundo estado mais católico do Brasil e um polo da Renovação Carismática Católica. Para Miranda (2006), um fator de destaque nos casos observados é o chamado "Voto da Fé". Uma impressão inicial seria explicar esse fenômeno partindo apenas da ideia de que esses indivíduos são levados a escolher candidatos associados de forma ativa à religião, devido a um processo de imposição ideológica proveniente da religiosidade; entretanto, esse tipo de justificativa simplista reduziria a realidade desse processo. A respeito disso, Miranda observa:

Não excludo a pertinência de se levar em conta esses aspectos, apenas não me parece que devemos reduzir a eles as possibilidades de compreensão dos fatos. Tampouco sugiro que se ignore a ascendência, que repousa na autoridade legitimada, do pastor sobre o fiel dessas igrejas (MIRANDA, 2006, p. 18).

Os políticos da igreja recebem votos por serem considerados de confiança, algo que está ligado à percepção dos fiéis de que um candidato temente a Deus é sinônimo de honestidade na execução de suas funções públicas durante o mandato. No caso da sociedade brasileira, o imaginário ou sistema de crenças do cenário político é comandado pelo mito da salvação e a atribuição de um caráter messiânico a determinadas figuras políticas (MIRANDA, 2006). Esses candidatos de igrejas contam com a disposição dos

---

<sup>12</sup> Aqui a autora está citando Raoul Girardet, *Mitos e Mitologias Políticas* (1987)

vários fiéis que funcionam como uma espécie de veículo de propaganda, seja de forma física ou ideológica, além de representarem votos garantidos. Um político associado diretamente a uma determinada congregação é visto como um representante de valores éticos e como um indivíduo que participa da política com o propósito de salvá-la. Sobre a visão de alguns fiéis, Júlia Miranda afirma:

[...] para a enorme maioria dos segmentos da população que frequentam as igrejas pentecostais, política é coisa de uns poucos, vistos como "de fora" em relação ao seu cotidiano; ela só existe em determinados períodos, bem como é coisa suja. Daí o dever de purificá-la e o caminho é trazer até ela a ação do "Senhor Jesus", pela intercessão dos bispos e pastores parlamentares (MIRANDA, 2006, p. 25).

Entretanto, ainda que para os fiéis esses representantes religiosos sejam uma esperança de manutenção da ordem e criação de uma sociedade mais justa e harmoniosa, deve-se atentar para o fato de que eles representam os interesses de suas congregações, como uma forma de propagação física da instituição e também doutrinária (MIRANDA, 2006). Nesse sentido, esses projetos implicam uma ameaça à formação de uma sociedade mais crítica e participativa, reduzindo a política a um campo de defesa de interesses de grupos religiosos. Em acréscimo a isso, a autora chama a atenção para a ausência de preparo dos candidatos provenientes de igreja que não possuem, de forma geral, nenhum tipo de formação para a atuação política, tendo apenas o conhecimento de suas tradições religiosas, que não dizem respeito a toda a sociedade, especialmente em uma sociedade laica como a brasileira. Porém, as últimas décadas nos colocam em face de uma legitimação ou pelo menos conformação com a presença religiosa na política, fenômeno que ainda vemos exemplificado no contexto do século XXI.

Na sociedade brasileira, de forma mais explícita no campo político dos últimos anos, as controvérsias geradas pela presença da religião na esfera pública têm tomado destaque nos meios de comunicação. Exemplo disso são as declarações do atual deputado federal Marco Feliciano (reeleito no pleito de 2014 com expressiva votação pelo estado de São Paulo), colocando-se claramente contra a sanção da PLC 122/2006<sup>13</sup>, projeto de lei que criminaliza a homofobia. Como defende a chamada “bancada evangélica” no Congresso Nacional, ele afirma que projetos dessa natureza, que objetivam a legalização

---

<sup>13</sup> Projeto de Lei da Câmara que altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, dá nova redação ao § 3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e ao art. 5º da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e dá outras providências. Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>>. Acesso em: 15 de junho de 2017.

da união homoafetiva ou do aborto, representam a destruição da família tradicional brasileira e um desrespeito à vida. Esse caso representa um exemplo entre vários em nossa sociedade, de que no Brasil a laicidade não se faz presente na prática política, podendo voltar-se para interesses e valores que não dizem respeito à totalidade da população.

Segundo Danièle Hervieu-Léger (2015), a modernidade toma como imperativo a busca pela racionalidade que se caracteriza pela explicação da realidade de acordo com critérios que atendam a conceitos de um pensamento científico. A relação do sujeito atual com o mundo é mais regida pela autonomia, na elaboração de significados que justifiquem sua existência, fato considerado em algumas interpretações necessariamente como um sinal da decadência das religiões chamadas de transcendência nas sociedades contemporâneas.

Para a autora, é interessante perceber dois modelos ideais do mundo humano: as sociedades chamadas de tradicionais e aquelas tidas como modernas. No primeiro tipo, o fator que mais interessa aqui é que são coletivos marcados por um domínio mais expressivo da crença, onde os indivíduos pensam de forma parecida e obedecem a preceitos de uma doutrina como se fossem verdades inabaláveis. O segundo tipo representa as sociedades atuais que são regidas por um pensamento racional que se propõe a compreender a realidade de acordo principalmente com o que é atestado pela ciência. De forma objetiva, esses tipos ideais apresentam percepções de mundo antitéticas, mas servem, conforme pensa Hervieu-Léger (2015), como ferramentas para explicitar a divisória que marcaria o advento da modernidade, ou seja, a autonomia das pessoas como organizadoras das ações que tomam em relação à realidade circundante.

Além de um processo de autonomização dos indivíduos, outro aspecto que aparece nas sociedades modernas, de acordo com Hervieu-Léger (2015), é a especialização de determinadas esferas da vida social, como política, religião e economia. Fala-se de especialização, mas com a percepção de uma independência que ainda comporta a interdependência entre essas dimensões. O que se quer enfatizar aqui, utilizando a reflexão da autora, é a existência de regras específicas nessas dimensões que podem possuir relevância entre si, mas que não determinam o seu funcionamento. De forma mais pronunciada, ela quer especificar uma característica marcante das sociedades laicizadas que são emancipadas institucionalmente de definições provenientes de religiões. Sobre essa realidade, afirma:

O que é especificamente "moderno" não é o fato de os homens ora se atermem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem

de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são "assunto de opção pessoal": são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer seja (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.34).

A análise proposta por Hervieu-Léger inspira-se no cenário da Europa, mas procura refletir num sentido de entender dinâmicas que ocorrem em várias partes do mundo ocidental. Um dado destacado pela autora ao expor uma nova forma de consciência da modernidade que favorece a opção religiosa como uma dimensão subjetiva e pessoal em detrimento de uma imposição coletiva é que na França, apenas 4% dos pais conservam a fé religiosa entre as qualidades importantes a serem encorajadas nos filhos (HERVIEU-LÉGER, 2015). Isso não significa que os pais não possuam algum tipo de crença, mas apenas que não consideram a religiosidade algo vital para ser ensinado aos filhos. A crença individual não mais carrega consigo como condição de existência a necessidade ou obrigação de transmiti-la.

Nesse âmbito torna-se propício o aparecimento do protagonismo da juventude na escolha de uma crença, uma vez que os jovens não são mais coagidos pela estrutura familiar ou da sociedade como um todo nessa opção. O jovem tem a oportunidade de definir suas identidades na dimensão religiosa de acordo com seus desejos, baseado em suas vivências e afinidades com determinada doutrina, seja por simpatia a uma ideologia ou por crer que esta lhes traz mais benefícios ou, ao invés disso, de se desligar da religião por esta não apresentar relevância objetiva em suas perspectivas de vida.

É importante destacar a juventude como expressão de uma trajetória geracional de construção da identidade, em que é possível o acúmulo de diversas experiências que se somam, ou seja, há predominância de uma identidade sobre outra ou a combinação delas e as causas não acontecem em abstrato, mas em processos sociais e trajetórias individuais concretas (NOVAES, 2012). É uma trajetória em que se percebe a construção de várias identidades que se sobrepõem ou adicionam-se de acordo com as especificidades do contexto em que o jovem está inserido. Ocorre nesse processo uma fragmentação das identidades, que antes eram percebidas como únicas e estáveis, passando um sujeito a ser composto não por um, mas por vários referentes identitários que podem ser contraditórios ou até não resolvidos (HALL, 2006).

No contato com os jovens entrevistados para essa pesquisa esse aspecto múltiplo da construção das identidades apareceu de forma marcante. Isso não apenas no que diz respeito à construção particular que elaboram na dimensão de suas crenças, que é marcada

pela incorporação de significados provenientes de várias fontes, mas também em suas perspectivas de estarem sempre em busca de novos horizontes de significação.

Nessa perspectiva, os relatos dos interlocutores apontaram na direção da universidade como uma grande responsável por um acesso privilegiado à diversidade de novas perspectivas. Os jovens relataram o quanto esse ambiente colaborou para a formação de suas maneiras atuais de conceber a realidade, pela afirmação de experiências como no âmbito da sexualidade e desenvolvimento de um senso crítico. Percebi que essas pessoas possuem trajetórias marcadas pela mudança constante, pela abertura ao aprendizado de vários tipos de pensamento de acordo com as necessidades que possuem individualmente.

Hervieu-Léger (2015) argumenta que a transmissão da cultura, de uma geração para a seguinte, de forma geral, é complexa, envolvendo apropriações e engendrando cenários de diversificação, algo percebido de forma pronunciada na juventude. O encontro entre gerações exemplifica uma dinâmica social em que se procura manter uma certa linha de transmissão. Entretanto, a continuidade não implica em imutabilidade, pois com o passar das gerações os aspectos culturais são transmitidos, mas isso ocorre sempre com o acréscimo de alguns detalhes que mudam a cultura original, instaurando dinâmicas de descontinuidade que colocam as gerações sempre em alguma medida de oposição (HERVIEU-LÉGER, 2015).

De fato, a transmissão sem tensões ocorre apenas em casos particulares. O que se percebe atualmente é uma intensificação dos processos de ruptura no que diz respeito à reprodução da religião no espaço familiar. Hervieu-Léger (2015) endossa que doutrinas religiosas hegemônicas são confrontadas na atualidade com uma multiplicidade de alternativas religiosas. Essas novas expressões da crença são constitutivas das dinâmicas da religiosidade em movimento, processos de inovação, ruptura ou descontinuidade com as tradições religiosas herdadas. Aparentemente, isso atesta um aumento do caráter privativo da escolha em substituição do social.

A transmissão da crença em uma doutrina consiste na elaboração de uma corrente de memória que perpetua o passado da religiosidade e suas origens fundantes, as quais são responsáveis por toda a elaboração de seu universo de significados. Nas sociedades modernas onde a valorização do progresso e da inovação se fazem presentes como valores importantes, segundo Hervieu-Léger (2015), a diminuição da relevância da memória coletiva, portadora dos sentidos que são passados através das gerações e, portanto, da tradição religiosa, pode ser percebida como um fator que dificulta a manutenção de

religiões históricas como o catolicismo. Esse aspecto também é percebido pela autora como um possível causador ou catalizador de um processo crescente de secularização das sociedades modernas.

Devido à proeminência da racionalização e à valorização do império do conhecimento, a dinâmica das sociedades modernas se passa em uma expectativa de constante inovação, de progressos e realizações a serem alcançados pela humanidade em um futuro sem data de concretização. Essa expectativa de realização futura se encontra no universo do mundano, colocando de lado, ou pelo menos em perspectiva, a relevância de concepções que exaltam a salvação ou a felicidade dos indivíduos em alguma espécie de experiência após a vida.

Nessa interpretação da modernidade como uma época de busca pelo progresso e esperança futura de realização das sociedades, Hervieu-Léger (2015) acredita encontrar um nexo pelo qual é possível compreender o avanço de processos de secularização e racionalização em paralelo com a expressividade que novas formas de crença têm demonstrado nas últimas décadas. A autora afirma que o ímpeto por inovações e a expectativa racionalizada do progresso através da ciência são também geradores de incerteza, na medida em que essas mudanças parecem sempre se situar em um futuro que não chega. Nesse contexto de incerteza, os indivíduos se acham ainda sujeitos a crer em formas de salvação através da espiritualidade e as crenças encontram substrato adequado não só para existir, como para se multiplicar e diversificar. Sobre essa questão, Hervieu-Léger considera que

O principal problema, para uma sociologia da modernidade religiosa, é, portanto, tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo, ela faz surgir novas formas de crença. Para responder a esse problema é necessário ter entendido que a secularização não é, acima de tudo, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34).

As reflexões apresentadas neste capítulo não objetivam apontar qual interpretação da modernidade é a mais correta. O intento foi o de expor percepções acerca do cenário que encontramos nas sociedades contemporâneas, de forma mais específica, de modo a problematizar o contexto brasileiro. Não existe consenso entre os estudiosos que se debruçaram por anos sobre essa dimensão e dados como os apresentados no Censo do IBGE de 2010 geram teorias por vezes conflitantes.

A religiosidade ocupa ainda um papel de destaque na dinâmica das sociedades de forma geral, seja como uma parte da identidade dos sujeitos que por vezes se projeta no âmbito público ou como um segmento da subjetividade dos indivíduos que buscam por uma orientação em um mundo que não conseguem explicar por completo, mesmo com o auxílio da ciência. O fato é que, mesmo com o advento de uma época que é considerada como regida pela racionalidade e pelo avanço da secularização no mundo ocidental, as religiões encontram espaço para existir, se diversificar e adaptar às demandas dessa realidade moderna.

## **4 CRENÇAS E DESCRENÇAS: MARCOS DA PLURALIDADE NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENTRE JOVENS**

### **4.1 Perspectivas metodológicas**

No que diz respeito às práticas metodológicas nas ciências sociais, a problemática do distanciamento em relação ao objeto estudado é uma questão que já foi amplamente discutida por ser essa uma premissa fundamental na obtenção de dados que sejam os mais objetivos a que se possa chegar. Tendo isso em vista, existe a impressão de que informações provenientes de pesquisas quantitativas seriam mais dotadas de imparcialidade e neutralidade necessária à cientificidade de um método, ao contrário da abordagem qualitativa, em que a subjetividade do pesquisador acaba por constituir uma influência no objeto observado e na elaboração da análise das informações recolhidas.

Lembrando-se dessas perspectivas, Velho (2013) ressalta a importância de melhor refletir sobre a categoria distância para a pesquisa. Ele afirma que aquilo que sempre vemos pode ser familiar, mas não necessariamente conhecido e o que não vemos com frequência pode ser exótico, mas até certo ponto conhecido. Faz-se necessário deixar de pressupor familiar e exótico como conhecido e desconhecido.

Considero que essa noção foi fundamental para o desenvolvimento deste trabalho, já que escolhi explorar um campo que foi vivenciado por mim ao longo de muitos anos como estudante de graduação e posteriormente durante o período da pós-graduação. Não apenas isso, mas carrego comigo também a perspectiva de fazer parte do segmento que optei por pensar, pois me considero sem religião, além de também integrar a categoria juventude. Nesse sentido, refletir sobre a necessidade de distanciamento e exercitar o estranhamento acerca de um ambiente que considero familiar, até como uma segunda casa, pelo acúmulo de vivências nesse espaço, foi um desafio ao qual dediquei atenção ao procurar me manter aberto às possibilidades que foram aparecendo a cada novo interlocutor e situação.

Há hierarquias que mapeiam o mundo social e fabricam categorias que são identificáveis a partir de certos estereótipos. Assim, elaboramos um mapa que nos orienta em diversas situações ao interagirmos com pessoas de diferentes setores da sociedade. Entretanto, esse é um mapa elaborado em grande parte por percepções do senso comum. Isso quer dizer que não conhecemos de fato o ponto de vista e os valores que representam

cada indivíduo, nem as regras que condicionam as relações em determinados espaços. Sobre isso, Gilberto Velho afirma:

Não só o grau de familiaridade varia, não é igual a conhecimento, mas pode constituir-se em impedimento se não for relativizado e objeto de reflexão sistemática. Posso estar acostumado, como já disse, com uma certa passagem social onde a disposição dos atores me é familiar; a hierarquia e a distribuição de poder permitem-me fixar, *grosso modo* os indivíduos em categorias mais amplas. No entanto, isso não significa que eu compreenda a lógica de suas relações. O meu conhecimento pode estar seriamente comprometido pela rotina, hábitos, estereótipos. Logo, posso ter um mapa mas não compreendo necessariamente os princípios e mecanismos que o organizam (VELHO, 2013, p.74).

Nas sociedades contemporâneas ditas complexas existem tendências a contestar hierarquias, algo que decorre da ausência de consenso em relação aos lugares ocupados por determinados valores e percepções. A possibilidade de conflito é constante, pois a realidade está sempre sendo negociada por atores que possuem interesses variados (VELHO, 2013). Sendo assim, é possível que haja um mapa, um conjunto de códigos disponível para perceber os lugares ocupados pelos diversos atores sociais, mas isso não pressupõe um conhecimento dos princípios e mecanismos que organizam essa distribuição.

Esses mecanismos classificadores de que nos valem para guiar nossas interações e formas de perceber a realidade acabam por operar mesmo em espaços desconhecidos do nosso cotidiano, o que nos leva a rotular ações e processos de acordo com os padrões básicos em que fomos socializados. A realidade é sempre filtrada a partir do ponto de vista do observador, que é diferenciado. Assim, torna-se necessário perceber o produto do método antropológico e sociológico como uma “objetividade relativa” mais ou menos ideológica e sempre interpretativa.

Mesmo sendo diferente do conhecimento científico, a familiaridade representa certo tipo de apreensão do real, o que faz das opiniões e vivências de indivíduos comuns valiosas contribuições para o conhecimento da sociedade de uma época e grupo. Velho (2013) acredita que é possível transcender as limitações derivadas da origem do pesquisador e enxergar o familiar não necessariamente como algo exótico, exercitando-se uma postura de percebê-lo como realidade complexa, composta de códigos que devem ser percebidos em seus contextos além dos princípios categorizadores em que fomos socializados.

Como foi abordado na perspectiva de Gilberto Velho, destaco também o olhar de Geertz (1989), que partindo de um conceito de cultura semiótico, influenciado pela perspectiva compreensiva de Max Weber, percebe o homem como um animal preso a diversas teias de significados tecidas por esse mesmo homem. A cultura deve ser vista como essas estruturas e o intuito da antropologia seria a interpretação delas. A proposta dele para a disciplina é que seja uma ciência interpretativa que procura significados, não uma ciência experimental que se pauta pela procura de leis de generalidade. Nesse sentido é que a antropologia é percebida como um “risco elaborado para uma ‘descrição densa’” (GEERTZ, 1989, p. 15).

O propósito dessa forma de descrição seria o de localizar e explicitar hierarquias estratificadas de significação que conduzem a determinadas ações que apenas têm existência por esse contexto específico, composto de “estruturas superpostas de inferências e implicações através das quais o etnógrafo tem que procurar o seu caminho continuamente” (GEERTZ, 1989, p. 17). A análise ocorreria, então, em meio à escolha entre estruturas de significação e a determinação de sua base social e relevância. Nas palavras de Geertz:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro aprender e depois apresentar. [...] Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (1989, p. 20).

Trata-se de construir uma leitura sobre um contexto escrito com sinais não convencionais (para o pesquisador), a partir de exemplos de comportamento modelado que são transitórios. Esse caráter de transitoriedade se dá pelo fato de que “a cultura é pública porque o significado o é” (GEERTZ, 1989, p. 22). Com isso, o autor quer afirmar que os significados são construídos de acordo com as dinâmicas de espaços sociais específicos.

Assim, a pesquisa etnográfica consiste em um esforço para situar-se em um ambiente de significados alheios e na tentativa de formular a base na qual se constrói o imaginário responsável por essa significação. Tomando essa assertiva como premissa, Geertz (1989) afirma que o objetivo da antropologia é um alargamento do universo discursivo humano. Segundo o autor:

Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece – do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o vasto negócio do mundo – é divorciá-la das suas aplicações e torná-la vazia. Uma boa interpretação de qualquer coisa – um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade – leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar (GEERTZ, 1989, p. 28).

A cultura não é uma forma de poder, não deve ser vista na perspectiva de algo responsável por acontecimentos sociais, comportamentos ou processos. Geertz (1989) acredita que ela deve ser percebida como um contexto, sistemas entrelaçados de signos interpretáveis em meio aos quais os fenômenos sociais podem ser descritos de maneira inteligível. Utilizando esse pensamento foi que procurei perceber os jovens aqui citados a partir de suas vivências e das dinâmicas que perpassam a construção de seus imaginários sobre a religiosidade e a forma como ela esteve presente em suas trajetórias.

O método qualitativo adotado preza pela obtenção de dados que incluem a dimensão da subjetividade, sendo uma importante chave de acesso a contextos. Tal método privilegia a percepção dos sujeitos sobre os fatos e eventos de sua vida, realçando valores do grupo e perspectivas compartilhadas. Essa abordagem explicita os momentos das trajetórias individuais que são eleitos pelos sujeitos como relevantes, constituindo, assim, uma narrativa, uma reconstrução, uma experiência e não um resgate fiel desses fatos e eventos: "A história oral pode captar a experiência efetiva dos narradores, mas destes também recolhe tradições e mitos, narrativas de ficção, crenças existentes no grupo", afirma Queiroz (1991). De acordo com a autora:

[...] o relato oral se apresentava como técnica útil para registrar o que ainda não se cristalizara em documentação escrita, o não-conservado, o que desapareceria se não fosse anotado; servia, pois, para captar o não-explicito, quem sabe mesmo o indizível [...] (1991, p.12).

Como já mencionado, as informações fornecidas por uma abordagem quantitativa servem bem ao propósito de traçar um panorama mais amplo da religiosidade em um país de dimensões continentais como o Brasil. Entretanto, para se apreender as sutilezas das dinâmicas de aproximação e afastamento da religiosidade na vida desses jovens, considero que seja indispensável o método qualitativo. Nesse sentido, Berger (2000) afirma, ao falar sobre o processo de secularização no mundo ocidental, que tal processo não ocorre de modo uniforme, podendo estar presente apenas em uns poucos indivíduos ao invés de representar uma totalidade. Não se pode negar que os indivíduos recebem a influência do meio onde estão inseridos, porém Berger acredita que a secularização de

uma consciência individual não está necessariamente ligada de forma direta ao meio social.

Pensando nessa direção, Gilberto Velho (2013) destaca o contexto em que esse processo de secularização se desenrola, uma realidade onde a multiplicidade de referências, por vezes conflituosa, pode representar um fator que leva os indivíduos à fragmentação de suas identidades, o que é percebido por vezes como uma característica da modernidade. Assim, as possíveis “unidades englobantes, ‘encompassadoras’ – tradição, linhagem, família, partido, igreja – variam no seu maior ou menor vínculo com os dois modelos polares – o da tradição e o da modernidade” (VELHO, 2013, p. 62) Sobre esse cenário, o autor afirma:

Essa coexistência, mais ou menos tensa, entre diferentes configurações de valores é uma das marcas de vida da sociedade moderna. Existem várias maneiras de lidar com essa ambiguidade. A adesão vigorosa e militante a uma ordem de valores, religiosa ou não, é uma alternativa possível, dentro de uma trajetória de vida, podendo ser provisória ou definitiva. A circulação entre vários estilos de vida e uma participação limitada ou, mesmo, um certo grau de sincretismo podem ser outro caminho, bastante comum. [...] O ceticismo radical [...] onde nada tem significado relevante, e também uma resposta possível às descontinuidades e fragmentação da sociedade moderna. Enfim, existe um *campo de possibilidades* que, e não é exclusivo, é bastante típico desta sociedade, aparecendo fortemente solidário com o desenvolvimento e ideologias individualistas (VELHO, 2013, p. 63).

Em sociedades onde se destacam ideologias individualistas, como são descritas as sociedades contemporâneas por vários estudiosos, a trajetória individual passa a ter relevância fundamental como elemento constituidor da sociedade. A memória do indivíduo carrega valores e percepções que representam dinâmicas características do contexto onde ele habita. Levando em conta esse quadro, Velho destaca a relevância das relações entre as noções de *memória* e *projeto*<sup>14</sup> para a construção das identidades. Para o autor, o *projeto* consiste nas perspectivas futuras do indivíduo, que só podem ser elaboradas graças à existência da memória, a qual fornece uma visão retrospectiva da trajetória e condiciona a organização e busca de metas. Projeto e memória articulam-se para dar significado à vida e às ações dos indivíduos, são constituintes de suas identidades.

O projeto pode ser percebido como instrumento básico de negociação da realidade entre atores, expressão de interesses e aspirações para o mundo. É algo dinâmico e constantemente reelaborado na medida em que reorganiza e reinterpreta a memória do

---

<sup>14</sup> Gilberto Velho se inspira em Alfred Schutz (1979), que desenvolveu a ideia de projeto pensando em um modo de conduta que é organizada para atingir fins específicos.

indivíduo, gerando repercussões na identidade que, por sua vez, não pode ser vista como fixa, mas como processual. Levando isso para a prática, busquei explorar junto aos meus interlocutores momentos de suas vidas que consideram importantes, procurando saber como tais momentos repercutiram em suas identidades e se e como isso possui implicações para o que desejam ou buscam em relação ao futuro.

Considerando a importância do que fala Geertz (1989), no sentido de que a antropologia possui o papel de alargar o horizonte discursivo e do saber, Suely Kofes (2015) considera que a história de vida é um método já consagrado na pesquisa antropológica e que é tensionado pela perspectiva da biografia e da autobiografia.

A autora resgata a percepção de Franz Boas acerca desse método, no sentido de que este considerava que os relatos nativos eram importantes para captar informações valiosas a respeito do cotidiano dos interlocutores, embora a confiabilidade desses dados não fosse tão grande quanto a da observação direcionada à etnografia. Boas acaba por fazer uma distinção valorativa entre observar narrativas e ouvi-las em primeira mão dos sujeitos, como se a observação do pesquisador dotasse o relato de um status de fato e o que é contado devesse ser percebido como memória, uma vez que está sujeito aos desejos e pensamentos do momento.

Nesse sentido, parece claro que a percepção da qualidade da informação passa por uma significação diferenciada de acordo com um critério de categorias imposto por uma postura do pesquisador, ou seja, se atribuímos ao pesquisado a denominação de informante, aquele que é observado na pesquisa, então seu relato torna-se fato. Entretanto, se o relato for percebido como narrativa é então passível de ser apenas considerado como uma memória.

Para Kofes (2015), porém, a narrativa de um interlocutor apresenta sempre uma perspectiva da cultura que se quer compreender enunciada de dentro, algo que a dota de uma riqueza de informações para a investigação. O valor da narrativa biográfica está exatamente na alusão aos fatos específicos que o pesquisado escolhe contar, pois possuem significados importantes para ele e, dessa forma, é dada relevância à percepção nativa de um determinado contexto. Tomando isso para minha atividade em campo, busquei incentivar os entrevistados a começarem suas falas resgatando aspectos que consideram relevantes para se perceberem enquanto sujeitos, tentando levá-los a refletir sobre o que foi importante para a elaboração de suas percepções e identidades.

A experiência narrada contém a visão pessoal do sujeito de suas relações e processos sociais nos quais está envolvido, contendo significados e valores que considera

importantes e que são valiosos na compreensão do meio onde está inserido. Pensando dessa maneira, aquilo que não é abordado ou apenas é tocado de forma mais superficial serve também de referência, pois foi omitido por alguma razão que pode e deve ser problematizada pelo pesquisador, constituindo um valor cultural expressivo.

A dimensão da narrativa dramatiza o vivido, dá forma e temporalidade ao contexto a ser compreendido e à experiência, sem partir da noção de uma totalidade pré-determinada. Não é focada a distinção de importância entre a dimensão da individualidade e a influência da estrutura sobre a construção da fala, evitando assim o impasse criado pela dicotomia do que seria mais importante; o que ocorre na oposição indivíduo e sociedade. Algumas críticas são feitas com relação à noção de experiência como um construto relevante para a antropologia, partindo da ideia de que seria necessário dar importância às estruturas e aos processos socioeconômicos, linguísticos e históricos onde se localizariam as condições que determinariam a experiência. Todavia, considero interessante a perspectiva de Kofes a esse respeito, como podemos ver nesse trecho em que afirma:

Sugiro que a relação entre experiência narrada biograficamente e estrutura da experiência permite retirar a narrativa biográfica da oposição entre indivíduo e sociedade, subjetivo e objetivo. A expressão da experiência conteria relações, conexões, movimentos da vida, experiência social e reflexão dos próprios sujeitos, conteria a expressão da experiência que não prescinde da sua expressão narrativa. A estrutura da experiência conectaria experiência vivida e os sentidos dados e criados pelo sujeito (KOFES, 2015, p. 35).

As narrativas biográficas têm a capacidade de atuar como instrumentos para incorporar ideias e valores em vidas concretas, tendo também importância na percepção de contextos das relações a partir das concepções dos que neles estão inseridos. O intuito dessa abordagem é não encaixar o objeto da pesquisa em categorias externas, mas extrair as construções com as quais operam os atores em seus próprios campos semânticos.

Kofes traz uma reflexão interessante para se pensar a importância das narrativas como ferramenta metodológica também ao destacar que elas constituem não uma ilusão, mas uma expressão do choque entre culturas e percepções distintas, do pesquisador e do interlocutor. A autora aborda, para pensar nesse sentido, a proposição de Vincent Crapanzano:

Elas são construções culturais e refletem as premissas mais fundamentais sobre a natureza da realidade, incluindo a natureza da pessoa e a natureza da linguagem, consideradas, se forem inteiramente consideradas, auto-evidentes pelos membros de qualquer tradição cultural particular [...]. No entanto, intencionalmente ou não, o antropólogo ou o leitor faz, muitas vezes, com que

as diferenças desapareçam no ato da tradução. Essa tradução pode tornar bizarro, exótico ou simplesmente irracional o que pode ser comum em seu próprio contexto (CRAPANZANO, 1980, p. 8).

Como dito anteriormente, percebo a importância da perspectiva do aparecimento de novos caminhos não imaginados a princípio para a pesquisa, de acordo com a relevância das informações obtidas em campo. Considerando as oportunidades de pesquisa que apareceram em meu percurso, acredito que essa atitude se mostra proveitosa para dotar as considerações feitas de maior amplitude e de uma descrição das relações investigadas a mais aproximada do completo possível de se alcançar.

Tendo em mente esta perspectiva, inspiro-me também na noção de imaginação sociológica proposta por Mills (1982), o qual afirma que o projeto de pesquisa começa a partir de uma questão motivadora elaborada desde uma observação preliminar relacionada ao campo escolhido, o que implica uma reflexão passível de conter ideias provenientes do senso comum que incorporamos sem ter percepção ou de nossas percepções inacabadas, sendo imprescindível uma postura flexível durante a pesquisa. Por isso, mesmo adotando um roteiro semiestruturado para as conversas, percebi que a escuta ativa e aberta é tão importante quanto as perguntas que são feitas. Uma vez que a intenção foi perceber experiências múltiplas no âmbito da trajetória religiosa de sujeitos inseridos em um contexto de grande dinamismo, creio ter sido adequada essa perspectiva aberta em campo, pois colaborou na captação de vivências singulares que apareceram, conforme as narrativas de cada interlocutor.

As informações recolhidas são provenientes de entrevistas e conversas realizadas com doze jovens estudantes dos Centros de Humanidades da UFC, pertencentes à faixa etária de 20 a 30 anos. Esses interlocutores foram escolhidos de acordo com meu conhecimento prévio sobre alguns deles durante minha vivência como estudante de ciências sociais e também ao longo do mestrado em sociologia na UFC. A partir desses contatos, busquei explorar uma rede de sociabilidade que possibilitou traçar reflexões sobre as experiências desses indivíduos inseridos no contexto da pluralidade brasileira já descrita.

Esse tipo de abordagem metodológica tem precedentes entre pesquisadores que se debruçam sobre essa temática em especial. Denise Rodrigues (2008) descreve a dificuldade encontrada por um pesquisador que trabalha sozinho para recolher uma quantidade representativa de dados quantitativos acerca de uma população, dando o exemplo de seu trabalho realizado com pessoas sem religião na cidade do Rio de Janeiro,

cuja população supera 2 milhões de pessoas. Nesse caso, segundo a autora, seriam necessários 385 questionários contendo perguntas objetivas a serem aplicados, ação no mínimo problemática para apenas uma pessoa. Dessa forma, a alternativa pela perspectiva qualitativa faz mais sentido e Rodrigues afirma:

Reconhecendo as peculiaridades da natureza do objeto da pesquisa contemplado, marcado sobretudo pela falta de um referencial, de uma localização geográfica, parti estrategicamente de minhas próprias redes de sociabilidade para buscar indivíduos sem religião [...]. Sondei amigos, amigos de amigos, colegas de atividades e vizinhos, em busca de meus entrevistados, construindo uma rede aonde um indivíduo conduzia a outro, sucessivamente, até formar um grupo diversificado (2008, p. 6).

A utilização desse método implica em vantagens e desvantagens, como qualquer opção metodológica, mas considero que no tratamento da proposta que esbocei, o mesmo seja mais adequado. A utilização de uma rede de contatos recomendados pode restringir a amostra da pesquisa. Entretanto, os contatos são estabelecidos de forma mais simples e os interlocutores se sentem mais confiantes em relação a um entrevistador que possui contatos em comum, "facilitando seu trabalho no que se refere à quantidade e qualidade das informações fornecidas, mas também auxiliando na indicação de outros informantes em potencial" (RODRIGUES, 2008, p. 6). A limitação potencial dos perfis dos indivíduos entrevistados pode ser diminuída na medida em que as conexões se alongam e nesse ínterim existe a possibilidade do aparecimento de contatos incidentais que acrescentam a diversidade buscada.

A opção por levar em consideração conversas e momentos mais informais, além de entrevistas gravadas, visa estabelecer uma relação com os entrevistados de forma que se sintam mais relaxados e confiantes em expor impressões e sentimentos que marcaram suas vidas ou percepções sobre a realidade. Dessa forma, empreendi o esforço de iniciar um contato com os interlocutores através do estabelecimento de vivências fora do contexto das entrevistas, mantendo o foco para o surgimento de novas reflexões a partir das colocações feitas por eles. Essa convivência não foi possível com todos os interlocutores, por vezes devido à falta de tempo deles, o que dificultava marcar encontros, como também, suponho, pela falta de intimidade. Acredito que, nesse sentido, a aproximação com alguns deles foi possível porque uns já eram conhecidos, com os quais eu falava em ocasiões pontuais, e outros eram amigos desses conhecidos, o que já os deixava mais à vontade para minha presença. De toda forma, tive a oportunidade de perceber o que alguns desses jovens costumam fazer e conversar em uma parte de seus

cotidianos e busquei refletir sobre as relações que podiam ser traçadas no que concerne às suas identidades religiosas.

Em adição a isso, realizei entrevistas com gravador a partir de um roteiro de questionamentos com 12 interlocutores, 6 homens e 6 mulheres, mantendo o cuidado de permanecer atento a novas perspectivas, a partir das falas. A expectativa era de realizar uma exploração satisfatória das trajetórias de cada interlocutor, de forma a problematizar suas percepções e assim construir uma análise consistente das relações desses jovens com a sociedade através de suas experiências.

As entrevistas gravadas duraram uma média entre 20 e 60 minutos e as conversas aconteceram ao longo de momentos que em geral se estendiam por um período maior e não contemplavam de modo organizado perguntas direcionadas especificamente à religiosidade dos jovens, pois preferi perceber um pouco do que gostavam de pensar e conversar sobre.

As conversas contemplaram assuntos das trajetórias desses jovens, como estrutura, relação com a família e a religião professada por eles, vida profissional, afetiva, identidade religiosa e o percurso para sua construção além do momento de entrada na Universidade. As perguntas foram organizadas na forma de um roteiro que orientava a conversa, porém mantive a atenção para aspectos a serem explorados de acordo com as informações que apareciam.

#### **4.2 Interpretações de uma juventude plural e identidades em trânsito no âmbito universitário**

Quando falo dos interlocutores que forneceram os dados analisados neste trabalho, é interessante fornecer mais detalhes sobre quem são esses indivíduos. De acordo com o que foi especificado, trata-se de jovens universitários que se percebem como sem religião, mas há de se deixar mais determinado o que pode representar essa classificação e colocar reflexões sobre a juventude na modernidade.

A faixa etária aqui utilizada engloba jovens com uma idade que vai dos 17 aos 30 anos, seguindo os limites usados pelas pesquisas que foram citadas aqui como referência para a reflexão. Percebo aqui como sem religião aqueles que não se consideram ligados de forma institucionalizada a uma religião, ou seja, não seguem costumes ditados por nenhuma doutrina específica. Dessa forma, ser sem religião comporta uma miríade de diferentes formas de perceber a dimensão da crença, podendo esses indivíduos ser aqueles

que não acreditam em nenhuma noção de sagrado e se dizem ateus, que não têm certeza se existe um Deus ou não e se dizem agnósticos, que possuem uma ideia de que existe algo maior, constituindo um pensamento voltado ao deísmo ou mesmo que incorporam diversas ideias diferentes e elaboram um tipo de crença individualizada a partir de uma bricolagem de diversas expressões religiosas.

Entre esses interlocutores apareceu de forma dominante a presença em suas famílias de religiões cristãs. O catolicismo apareceu como a mais referida, 7 deles afirmaram que suas famílias são católicas, algo que varia de um para o outro apenas em relação ao nível de adesão religiosa, sendo que 4 famílias foram descritas como católicas não-praticantes. Além do perfil católico, também foram relatadas famílias evangélicas, geralmente havendo uma divisão entre católicos e evangélicos em 3 casos em que foram relatados momentos de pertencimento maior hora em relação a uma religiosidade e posteriormente à outra.

A declaração desses jovens em relação a forma como se identificam religiosamente apresentou 3 perfis: agnósticos<sup>15</sup>, sem religião e ateu. A afirmação agnóstica apareceu mais, totalizando 5 desses interlocutores, seguido pelo perfil sem religião descrito por 4 deles e apenas 1 jovem se afirmou ateu. Em relação a essa identificação 2 relatos coincidiram ao se colocarem contra alguma rotulação nesse sentido, pois esses jovens afirmaram que não se sentem representados por nenhuma categoria.

Outro aspecto interessante é a construção de um tipo singular de crença a partir de diversas referências. Um pensamento recorrente entre esses jovens foi a percepção de que existe uma força maior que de alguma maneira é responsável pela ordem da existência, noção que foi colocado por 4 deles. Isso não significa que eles creem em uma interferência por parte dessa força, mas ela aparece mais como algo que serve ao propósito de descrever uma realidade ou acontecimentos para os quais não possuem explicação, como a origem do universo. Além dessa perspectiva, outras apareceram de forma mais pontual representadas por referências às ideias de *karma*<sup>16</sup>, energias positivas ou negativas, astrologia e a conduta de solidariedade que foi relacionada com os costumes cristãos.

A construção

---

<sup>15</sup> Ser agnóstico, para esses interlocutores, foi descrito como uma postura de incerteza em relação à existência do divino e o pensamento de que essa dúvida não é influente em suas vidas.

<sup>16</sup> *Karma* foi associado a uma ideia de que não se paga pelos erros cometidos em vida ao se chegar em outra realidade como é colocado na definição de inferno, mas que de alguma forma essas ações acabam gerando consequências que afetam o indivíduo de forma punitiva enquanto ele ainda vive.

dessas crenças individuais passa pela experiência anterior que tiveram com as religiões. Como foi dito, esses interlocutores vieram de famílias cristãs, mas passaram de formas diversas por esse pertencimento. Apenas 4 deles afirmaram que foram religiosos em algum momento da vida por terem sido obrigados pelos pais e 2 relataram que se consideravam religiosos até um momento seguindo os costumes familiares, mas por não haver uma obrigatoriedade e devido à ausência de identificação e crença na doutrina acabou ocorrendo o gradual afastamento até o ponto da ruptura. Os outros 6 participaram das religiões que herdaram de suas famílias por vontade própria até um momento em que aquele pertencimento deixou de fazer sentido para eles. Através das falas apareceram diversas motivações para o afastamento das instituições religiosas, mas alguns aspectos se destacaram. Entre eles, um que recebeu destaque foi a orientação sexual. A experiência com pessoas do mesmo sexo apareceu de forma recorrente, sendo que foi afirmada por 9 desses jovens. Entre eles 2 se declaram bissexuais atualmente, 4 disseram que, embora já tenham tido algum tipo de relação com pessoas do mesmo sexo, se consideram heterossexuais e 3 se percebem homossexuais. 3 desses jovens se afirmam heterossexuais e relatam não terem se relacionado em momento algum com alguém do mesmo sexo.

Remetendo também a uma motivação de afastamento e que impossibilita a pertença religiosa, outro aspecto que apareceu foi o do uso de drogas, mais especificamente maconha. De acordo com o que apareceu nos relatos, 6 desses jovens já usaram ou ainda usam, costume que foi majoritariamente associado a um período posterior à entrada na universidade.

Esses jovens representam a expressão da pluralidade e do dinamismo das formas que a identidade religiosa e cultural pode ter na sociedade contemporânea e é importante pensar acerca da forma em que esse contexto de grande diversidade tem afetado esse recorte geracional.

Um pesquisador que se debruça sobre as questões que envolvem os estudos da juventude e as percepções que são elaboradas sobre esse segmento foi José Machado Pais, para quem a concepção que coloca a juventude como uma unidade social dotada de interesses ou mesmo de um conjunto de particularidades e semelhanças é uma manipulação conceitual da sociedade moderna ocidental. O autor acredita que um dos desafios da sociologia contemporânea é problematizar mais as diferenças sociais entre os diversos grupos de jovens, para assim construir-se uma perspectiva mais adequada desse recorte geracional.

Pais (1990) entende que a juventude deve ser tomada necessariamente como um grupo social diversificado e marcado por especificidades, sendo uma tarefa da sociologia da juventude procurar focar os jovens não apenas por similaridades existentes entre grupos, no sentido de aspirações, expectativas e consumo cultural, mas também pelas diferenças sociais existentes. Segundo o autor, há correntes com perspectivas diferentes sobre a origem dos valores que são percebidos como comuns entre grupos de jovens:

Se as culturas juvenis aparecem geralmente referenciadas a conjuntos de crenças, valores, símbolos, normas e práticas que determinados jovens dão mostrar 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 pode, 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 (de acordo com a corrente *classista*). (PAIS, 1990, p. 140)

Trazendo para a reflexão algumas noções comuns sobre essa fase da vida, Pais (1990) destaca que esse período de transição é marcado pelo início de preocupações com certas funções sociais, entre as quais estão trabalho, relações conjugais, cuidado com filhos e despesas domésticas. Sendo assim, essa é uma percepção da juventude como o período que marca a passagem de um período tido como de irresponsabilidade e instabilidade para os encargos e preocupações que são característicos de uma fase adulta da vida.

Levando em conta essa perspectiva, Pais (1990) chama a atenção para o fato de que, contemporaneamente, a maior parte dos problemas sociais que afeta esse segmento seria relacionada a questões decorrentes da falta de emprego e das dificuldades dos jovens em entrar no mercado de trabalho. O autor lembra que o desemprego durante essa fase da vida é comum, destacando que na Europa ocidental esse fato é notável e “que, entre outras razões, se deve ao *baby boom* posterior à segunda guerra mundial” (PAIS, 1990, p. 141). A situação real da taxa de desemprego entre a juventude, segundo o autor, é uma variável de difícil mapeamento, já que uma multiplicidade de relações de pertença e circulação por diversos trabalhos marca esse período.

As dificuldades de constituir um lar e garantir emprego fixo em idades que são consideradas socialmente aceitáveis acabam por ocasionar, entre outras consequências, uma fuga do modelo de relacionamento percebido como tradicional, que seria o matrimônio. Essa rejeição pode ocorrer uma vez que a demora na emancipação dos jovens leva a uma convivência prolongada com a família, colocando as gerações e seus universos

culturais distintos em contato e trazendo a possibilidade de conflitos nesse âmbito (PAIS, 1990).

Tomando como base o contexto de Portugal nas décadas de 1960 e 70, Pais (1990) observa, ainda em relação ao problema do acesso da juventude à vida profissional, que havia uma preocupação com a situação das universidades, as quais eram buscadas por um número cada vez mais elevado de jovens sem, entretanto, terem a capacidade de comportar todos. Junto a isso, havia também o problema da não adequação das universidades às demandas das transformações provocadas pelo desenvolvimento econômico pelas quais o país passava, pois se encontravam isoladas do meio social ao utilizarem um modelo institucional herdado de outro período histórico e careciam de uma reforma. Esse fator relacionava os jovens a outro problema social além do desemprego, no caso, a entrada na marginalidade e delinquência.

O aumento da escolaridade e formação universitária nem sempre corresponde a uma maior qualificação profissional, o que contribuiu naquele contexto para um descontentamento dos jovens. De forma subsumida, os problemas da juventude em geral partiam da dificuldade de inserção no mercado e no que decorria disso, configurando questões como a delinquência e o consumo de drogas, algo que colaborou para elaborar-se uma visão pessimista desse segmento por parte das gerações anteriores, o que pode ter também contaminado os meios científicos (PAIS, 1990).

Essa contextualização dos jovens nesse período e seu recorte de compreensão a partir dos problemas sociais que os afetam são utilizados por Pais para refletir sobre uma problemática da sociologia da juventude na sua concepção, a saber: até que ponto existe um direcionamento das vias de investigação da sociologia a partir de percepções estabelecidas pela sociedade de maneira geral? De acordo com ele, o fato dessas questões serem sentidas e percebidas socialmente e a própria referência da juventude como uma fase da vida devem ser encarados como elementos de uma construção social. Nesse caso, o questionamento passa a ser: “como construir, em contrapartida, um discurso sociológico a propósito dessa construção social?” (PAIS, 1990, p. 144).

A visão destacada por Pais traz a juventude enxergada a partir de seus problemas na sociedade: desemprego, delinquência, educação e conflitos familiares, mas há de se inquirir se esses são os problemas dos jovens como vistos por eles. Refletindo sobre essa dúvida, o autor problematiza:

Essa interrogação é um exemplo muito simples de problematização sociológica da juventude; de como transformar o problema social da juventude em

problema sociológico. Toda interrogação é produto de incerteza ou uma pressuposta tentativa de desmistificação de uma certeza como inquestionável. A juventude é um mito ou quase um mito que os próprios *media* ajudam a difundir e as notícias que estes veiculam a propósito da cultura juvenil ou de aspectos fragmentados dessa cultura (manifestações, modas, delinquência, etc.) encontram-se afetadas pela forma como tal cultura é socialmente definida (PAIS, 1990, p. 144).

Nesse processo de elaboração da juventude como um mito, a sociologia pode acabar por servir de eco às concepções mais difundidas pelos meios de comunicação e pelo senso comum ao estudar estilos ou aspectos espetaculares das culturas juvenis, legitimando-os como indiscutíveis e dominantes. Por esse motivo, Pais acredita que é necessário um cuidado nesse sentido e um ímpeto de “penetrar nos meandros dos cotidianos dos jovens” (PAIS, 1990, p. 145) para nos aproximarmos da realidade desses indivíduos.

Uma possível definição da juventude que passar apenas por esses âmbitos mais superficiais de elaboração de seus significados e processos de socialização é, da mesma forma que qualquer mito, simplesmente um constructo social que se estabelece apenas como representação. Entretanto, também ocorre a incorporação dessa ideia elaborada socialmente sobre a juventude em alguns desses indivíduos que acabam por concretizar essa percepção, formando entre eles um tipo de consciência geracional que colabora na acentuação da diferenciação em relação à geração anterior. Sendo assim, Pais (1990) identifica como um desafio a ser enfrentado pela sociologia da juventude a desconstrução, nesse caso, desmistificação de formas de percepção dos jovens estabelecidas pela sociedade, que nos fornecem uma concepção errônea desse segmento como um conjunto dotado de homogeneidade. Ainda em relação aos desafios que a análise sociológica deve encarar o autor também afirma:

Proceder à explicação das transformações que têm afetado a juventude quando referida a uma fase de vida, ou seja, quando referida a um processo que se desenvolve num período determinado de tempo, isto é, que se inscreve numa duração, é um dos desafios que se colocam à sociologia. A juventude, quando aparece referida a uma fase de vida, é uma categoria socialmente construída, formulada no contexto de particulares circunstâncias econômicas, sociais ou políticas; uma categoria sujeita, pois, a modificar-se ao longo do tempo (PAIS, 1990, p. 146).

Dessa forma, uma razão para que Pais tenha abordado a juventude inicialmente pela perspectiva das problemáticas que se apresentam comumente a essa fase é a sua ideia de que determinadas divisões das fases da vida como a adolescência são apenas percebidas socialmente em certos períodos históricos, na medida em que são geradoras de problemas sociais.

Como eu já havia dito, Pais compreende que para de fato a sociologia se aproximar da realidade dos jovens, é preciso ter contato com a dimensão do cotidiano dessas pessoas. E “são os indivíduos quem, no dia-a-dia, tomam consciência de determinadas características específicas a um período da sua vida” (PAIS, 1990, p. 147). Dessa maneira, ao notar esses aspectos que parecem afetar uma quantidade considerável de indivíduos pertencentes a uma mesma geração demográfica, é possível agrupá-los culturalmente em determinados modos de vida. Sobre isso, Pais afirma:

Se essas características, específicas a um determinado período de vida se apresentam como expressão de determinados problemas sociais, atraem a atenção dos poderes públicos, podendo surgir medidas – legislativas ou de terapêutica social – que, por via institucional, consigam dar resolução parcial a esses problemas. Estas medidas interferem por sua vez, na vida cotidiana dos indivíduos, podendo influenciar o *timing* das transições de uma para outra fase de vida. É o caso de medidas, eventualmente de sentido contraditório no que respeita ao retardamento ou mais rápido ingresso dos jovens na vida ativa, como o prolongamento da escolaridade obrigatória ou a criação de programas de formação profissional, embora ambas as medidas tenham o objetivo comum e latente de luta contra o desemprego juvenil (PAIS, 1990, p. 147).

Como se pode perceber, o que o autor nos traz é a percepção de que a juventude começou a ser identificada de forma mais proeminente no que se refere ao âmbito social na medida em que foi percebida pelo poder público como uma expressão de problemas sociais que necessitavam de atenção, fenômeno que Pais localiza na segunda metade do século XIX. No que concerne a uma perspectiva sociológica, ele considera que devemos treinar nosso olhar para ver através de uma ótica diferente e perceber além da variedade semântica transitória que se associa a esse conceito (PAIS, 1990).

Tendo isso em mente, considero muito relevante o intento desse autor ao propor que olhemos a juventude tanto pela perspectiva de uma unidade aparente, vista como uma fase de vida relacionada a períodos etários, quanto como diversidade, quando se colocam em pauta os diferentes atributos sociais que diferenciam os jovens uns dos outros:

Tentar uma aproximação científico-analítica ao mundo da juventude exige, nesta ordem de ideias, um radical ascetismo de vigilância epistemológico 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 (PAIS, 1990, p. 149).

Nessa perspectiva, a fase de vida é considerada como um estado processual, uma sequência de trajetórias biográficas situada entre a infância e a fase adulta. Essas

trajetórias podem ser entendidas como conjuntos de percursos ao nível de diferentes quadros institucionais em vários espaços sociais que se encontram constantemente em transformação.

A extrema mobilidade das configurações pelas quais os jovens transitam acaba por elaborar diversas referências. A sociedade capitalista moderna funciona como um catalisador e criador de novos modelos de conduta que impedem o indivíduo de interagir consigo e com outros em função de suas referências e desejos, ao colaborar com a interiorização de valores que constituem padrões de normalidade impostos por vários mecanismos.

Pensando na forma como os indivíduos se relacionam com essas estruturas que são precedentes à sua existência e formam modelos de conduta passíveis de direcionar as possibilidades de seus comportamentos, foi que Gilles Deleuze e Félix Guattari elaboraram o conceito de devir (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Contradizendo os fundamentos do pensamento estruturalista, o devir se estabelece como vias de ação percebidas como anômalas, no sentido de que representam dinamismos irreduzíveis traçando linhas de fuga que compõem formas de expressões diferenciadas. Nas palavras dos autores:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado [...] (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 14).

O devir não é uma tentativa de parecer, nem ser, equivaler ou produzir (DELEUZE; GUATTARI, 1997), mas representa uma posição em relação a uma multiplicidade, o limiar de uma escolha que se estabelece como anômala em relação ao que é considerado normalidade. Ele caracteriza a borda desse múltiplo e a partir dele é possível compreender melhor as várias disposições em relação ao grupo. É importante frisar o que se percebe como anômalo:

Mas o anômalo não é tampouco portador de uma espécie, que apresentaria as características específicas e genéricas no mais puro estado, modelo ou exemplar único perfeição típica encarnada, termo eminente de uma série, ou suporte de uma correspondência absolutamente harmoniosa. O anômalo não é nem indivíduo nem espécie, ele abriga apenas afetos, não comporta nem sentimentos familiares ou subjetivados, nem características específicas ou significativas. Tanto as ternuras quanto as classificações humanas lhe são estrangeiras (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 22).

Quando se fala em borda é no sentido de que o devir cria uma linha de fuga dos espaços estriados, ou seja, fora das estruturas de significação estabelecidas pelo social, marcando um espaço periférico de divisão entre posições que não possuem um pertencimento determinado. O devir é dotado de uma política que elabora agenciamentos não cerceados por instituições sociais, como Estado e família. Deleuze e Guattari destacam que geralmente os devires exprimem grupos minoritários, oprimidos ou revoltados, basicamente, indivíduos que apresentam comportamentos de ruptura (linhas de fuga) em relação aos modelos centrais de algumas instituições.

Nessa perspectiva, o indivíduo aparece como um potencial de devires em meio a uma variedade, um portador de afetos – pois é assim que os devires são percebidos – que circulam e transformam-se no seio dos agenciamentos de acordo com uma infinidade de possibilidades (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Pensando isso, Deleuze e Guattari consideram importante diferenciar entre indivíduo e singularidade. O primeiro é aquele que é fabricado, modelizado e serializado conforme os interesses da lógica vigente e da produção da subjetividade, no caso do ocidente moderno, de cunho capitalista (DELEUZE; GUATTARI, 1997). A singularidade se estabelece como distinta na medida em que aparece a partir da reapropriação da subjetividade recebida socialmente em um processo que não é de submissão, mas de expressão e criação de uma nova percepção.

O desejo, colocando assim os devires em sua dimensão de iminência e possibilidade de ação, não pode ser confundido com a necessidade ou falta de algo, ele deixa-se afetar por novos campos de imanência processual e vai traçando novas singularidades a cada encontro (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Nesse processo se dá a composição de algo inusitado a partir desses contatos, construindo linhas de fuga desterritorializantes. Cada pessoa é uma lista de afetos e devires, composta por uma multiplicidade de acontecimentos que nunca cessam de assediá-la, de gerar efeitos diferenciados em sua trajetória.

Compreender as possíveis linhas de fuga que partem de um sujeito demanda reconhecer quais afetos atravessam nosso corpo e que composição é possível levando em conta os que passam por outros corpos (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Não existe aí uma relação de dominação, mas de transformação mútua a partir do contato. Deleuze e Guattari afirmam que devemos dar atenção aos nossos devires, mantendo uma dinâmica constante de desterritorialização e singularização. Esse processo é chamado por eles de heterogênesse e existe independente da carência de algo, pois representa de fato a potência, a capacidade de estar sempre produzindo algo novo para a vida. Considerando o que foi

aqui colocado, o devir representa uma saída das repetições superficiais dos elementos exteriores idênticos e instantâneos, uma postura de se desfazer a todo instante de hierarquias existentes que aderem ao corpo (DELEUZE; GUATTARI, 1997).

Um aspecto interessante para pensar uma fase de questionamento mais pronunciado dos padrões sociais e também de assumir percepções de si, como "eu sou atea" ou "eu sou homossexual", é o período de saída da escola e entrada na universidade. De acordo com os relatos de meus interlocutores, esse momento representou o incentivo à elaboração de uma forma de pensamento mais questionadora de pensamentos tradicionais da sociedade, como no âmbito da religião, da sexualidade e do consumo de drogas.

Tamisa<sup>17</sup>, aluna do curso de Letras, de 23 anos, considera que antes de entrar na faculdade era muito presa, querendo com isso dizer que não fazia ou expressava muito do que desejava. A jovem conta que o ingresso nesse ambiente coincidiu com a elaboração de novas percepções, em relação à religiosidade e também em outros sentidos, como narra:

Eu passei muito tempo presa na minha vida, só ia de casa pra escola, da escola pra casa, morava em frente ao colégio também. Meu caminho era só atravessar a rua e a igreja também era muito perto de casa. Quando cheguei aqui [universidade], eu vi e pensei: “caralho, tem várias outras coisas” [...] antes meus conceitos de certo e errado eram todos muito tipo: “ou é isso ou aquilo”, mas hoje em dia penso mais que tem que ver bem antes de julgar. (Tamisa, 23 anos, estudante de Letras da Universidade Federal do Ceará)

A entrada na universidade representa o contato desses jovens com uma infinidade de pensamentos e culturas distintas, o que auxilia a desenvolver um senso de maior tolerância em relação à diversidade. A estudante do curso de Letras, Kássia, de 26 anos, conta sobre o choque que sentiu ao entrar na universidade e afirma nesse sentido:

Eu tinha 17 anos, então ainda estava formando de certa forma meu pensamento crítico. Mas mudou radicalmente, posso dizer que 80 por cento da minha vida mudou quando entrei na universidade. Minha forma de pensar, de ver as pessoas e essa coisa de ter um maior respeito pelas escolhas que as pessoas fazem e que elas não precisam ser iguais a mim, que a diferença é normal [...] estar na universidade e conviver com outras pessoas que têm uma noção de realidade e um pensamento crítico e político. Tenho certeza que se eu não tivesse entrado na universidade eu seria uma pessoa completamente diferente e fico muito contente por ter tido essa oportunidade. (Kássia, 26 anos, estudante de Letras da Universidade Federal do Ceará)

---

<sup>17</sup> Os nomes utilizados são pseudônimos. Como afirma Roberto Marques em seu texto *Alexandre vai à festa: gênero e criação no forró eletrônico* (2012), as informações pessoais dos interlocutores devem ser protegidas e, por esse motivo, opto por ocultar suas identidades.

A chance de reconhecer a existência de novas formas de compreender a realidade e ver que há alternativas aos padrões de aceitação com os quais vinham tendo contato em suas vivências anteriores proporciona a formação de uma consciência mais aberta para analisar o meio que os cerca e as relações que se nele se desenvolvem. Rogério, um jovem de 23 anos e estudante do curso de Publicidade e Propaganda que se afirma homossexual, conta que teve muitas dificuldades em aceitar e assumir sua identidade perante as pessoas por muito tempo, especialmente para a família e diz que a universidade foi de grande importância para a afirmação de sua identidade:

Entrar no curso de comunicação social num momento em que estavam havendo várias discussões sobre empoderamento por parte de pessoas do movimento estudantil, que apesar de eu não ser muito próximo... foi foda! Porque é aquele momento em que você vê várias pessoas chegando pra você e dizendo “olha, não tem problema nenhum em você ser do jeito que você é”. Porque uma coisa é ter todo mundo da sua casa falando e você passou a sua vida inteira acreditando naquela narrativa, mas você fica juntando forças e bate no peito pra dizer “não, não vou mais dar ouvidos a vocês”, mas é foda, porque todo dia seus pais estão ali, seus parentes, seus vizinhos perguntando de você na igreja, amizades que você tinha e aí não tem mais. Isso tudo é muito desgastante. Aí quando entrei na universidade que eu tive acesso a essas outras discussões, você fica assim: “então existe uma discussão se isso é natural ou não?” ou sobre o machismo, o patriarcado, as relações de poder, matriz heteronormativa... Daí fui entendendo que dava pra pensar sexualidade por outras esferas que não só por aqueles benditos versículos da Bíblia [...] Isso me deu muita força. (Rogério, 23 anos, estudante de Publicidade e Propaganda da Universidade Federal do Ceará)

Dessa forma, vê-se a importância que a experiência universitária pode ter na formação da percepção desses jovens, proporcionando momentos de ruptura e reelaboração de suas identidades. Em relação a isso, foi destacada também a grande diferença entre a universidade e o ambiente escolar onde passam boa parte da vida, pois no espaço acadêmico acabam entrando em contato com a diversidade e a liberdade de escolher entre formas de pensar mais abertas ao diálogo. Sobre esse processo de transição e seu ingresso na universidade, Patrick, estudante de Psicologia, de 23 anos, conta:

Percebi que pela entrada na universidade e as vivências que ainda tenho aqui, eu pude ter uma visão mais ampla do mundo. Acho que antes tinha uma visão muito mais restrita das coisas e mais fechada, muito do senso comum. Aqui acho que consegui desenvolver um senso crítico muito maior. Um exemplo que eu cito é em relação ao uso das drogas. Antes de entrar na universidade [...] o discurso proibicionista é o que impera ainda, querendo ou não, nas mídias e tudo mais e é o que eu também acatava. O que eu percebia era a visão de combate. Quando entrei na universidade, ao ver as pessoas que utilizam as drogas e eu percebia como essas pessoas eram pra além daquilo, que não eram pessoas doentes, que não eram criminosos ou nada disso, acho que isso fez eu ter outra visão. Pra outras questões aqui também você tem uma vivência muito plural [...] até o ensino médio era uma coisa muito escola, uma visão muito de vestibular, eu era só um depósito de informações e aqui não, eu crio coisas,

penso e formo crítica mesmo. A universidade é um processo de amadurecimento gigante. (Patrick, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará)

Também traçando considerações sobre o contraste que percebeu entre a vivência escolar e a universidade, de como isso representou um momento de mudança e incorporação de novos valores, Raniele, estudante de Psicologia, de 23 anos, relata:

Estudava em um colégio particular e, não sei se era assim só na minha cidade, mas lá era todo mundo vindo de um contexto de vida muito parecido [...] aí entrei na faculdade, foi uma ruptura também, mais uma ruptura na minha vida muito forte e que diz muito de como eu fui me construindo. Acho que desde a adolescência eu já tinha contato com algumas coisas que já me chocavam e eu já lutava contra, por exemplo, a intolerância, tipo a homofobia e o machismo, mas acho que isso na faculdade foi me dando uma base de conviver com a diversidade, sabe? Acho que mudou muito em mim a visão de como eu via o mundo, ver vidas muito diferentes. Na escola eu pensava um pouco diferente do que aquelas pessoas estabeleciam, mas ao mesmo tempo não saía daquele convívio social e ao mesmo tempo não tinha muito como eu fugir daquilo e eu me sentia muito estranha. Quando cheguei na faculdade eu vi vários modos de viver e como as pessoas podem ser felizes de diversas formas [...] meus amigos assim, todos acreditam na paz, no amor, no yoga e na evolução espiritual, na transcendência e acho que eles estão em um recorte assim que faz as pessoas não serem religiosas, porque é todo mundo com uma sexualidade mais livre, a maioria são pessoas gays, lésbicas ou bissexuais [...] aí acho que ser aberto e ser religioso é uma coisa complicada também. (Raniele, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará)

É notável no relato desses jovens que estar em um ambiente como a universidade propicia uma gama de novas experiências, as quais colaboram para a formação de entendimentos sobre a realidade que atualmente consideram fundamentais em suas personalidades. Nesse sentido, o ingresso não só no meio universitário, mas especificamente nas áreas de humanidades traz reflexões que são importantes para pensar sobre diversas dimensões da experiência humana.

Para Lorena, de 20 anos, tanto estar no meio universitário, quanto ser uma estudante de psicologia acabou por ajudá-la a ter uma visão diferenciada sobre as dinâmicas do social, inclusive no que toca à percepção sobre os lugares ocupados pela religiosidade nesses processos, como é possível perceber no relato a seguir:

Essa questão da religiosidade é algo que está sendo usado para o ataque, no sentido de que são criadas uma infinidade de coisas que prejudicam outras pessoas e que têm a religião como suporte, por exemplo, terem aceitado a questão da cura gay dentro da psicologia, algo que no começo foi aceito burocraticamente e interfere na vida de milhares de pessoas. Então essa questão da religião que é muito presente nesse conceito da cura gay, é algo que é usado de uma maneira muito ruim [...] por essas pessoas serem indesejadas por alguns, a religião acaba sendo usada como uma justificativa pra elas serem excluídas [...] ela deveria estar separada nessa questão da psicologia e da relação com a cura gay, acho que a religião não deveria ocupar um lugar, porque se vem de uma interpretação de que aquilo é errado e acaba se

patologizando e entrando essa questão da religião dentro da ciência, criando outro motivo pra se tratar isso de uma forma ruim e acho outra coisa, que quando você vai justificar se vota sim ou não em um processo de impeachment e aí você dizer “por Deus e pela família”, acho que é outro espaço onde a religião deveria estar separada [...] Entrar na faculdade mudou completamente minha visão sobre muita coisa, tanto pelo que eu estudo aqui, quanto pelo convívio de escutar novas ideias e ter novos ares depois de ter passado a vida em um colégio particular, que é um ambiente muito mais fechado que uma universidade pública... As pessoas são diferentes, o modo de interagir é diferente e com certeza isso me mudou completamente. (Lorena, 20 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará)

Joana, estudante de Sociologia, de 29 anos, também destaca considerar relevante o contexto da área de humanidades na discussão de questões voltadas para valores como a religião, pelo conteúdo do que é estudado nesses cursos:

Quando a pessoa entra na universidade em um curso como o de ciências sociais com 17 pra 18 anos, acho que isso pode causar um impacto pelo que eu vi. Vi a vivência no curso causar impacto na relação com a família, no que diz respeito à religião, tipo, vir de uma família que é católica ou evangélica e aí pelo que você vê aqui começa a questionar e entra em conflito, isso eu vi. [...] acho que tem as duas coisas, a vivência aqui, mas acho que tem muito a ver com o curso, com os assuntos que são discutidos, os textos que a gente lê, as discussões em sala. Acho que a maioria dos professores não tem muita religiosidade, pelo menos os discursos em sala são mais de crítica ao cristianismo, então acho que é muito por conta do nosso curso mesmo. (Joana, 29 anos, estudante de Sociologia da Universidade Federal do Ceará)

Nesse sentido, considero que exista a presença de um pensamento secular, embutido muitas vezes nos tópicos específicos dessas áreas de conhecimento, que proporcionam de forma mais incisiva o questionamento de certos aspectos da nossa realidade por uma lente da racionalidade que, em geral, tenta destacar a religiosidade através da problematização de sua importância e das maneiras pelas quais ainda é relevante, refletindo acerca da influência do *ethos* religioso na possível restrição da liberdade de pensamento e na determinação das condutas na sociedade.

Para Petros, estudante de Sociologia, de 27 anos, o ingresso nesse ambiente foi um momento que descreveu como importante para a formação de um pensamento com mais senso crítico em relação à realidade, trazido principalmente pelo estudo em áreas como ciências sociais e filosofia, as quais ele começou a conhecer melhor no período em que saiu de casa para estudar em um Instituto Federal em Fortaleza, espaço onde, ele relata, a convivência era muito similar à que encontrou no ambiente da UFC posteriormente. Sobre essa experiência, o jovem narra:

[...] começar a viver na capital e aí já desde o ensino médio começar a viver uma experiência de ensino superior, começar a mudar minha forma de pensar sobre as coisas. Nesse primeiro momento não muito sobre a questão da religião, sobre os valores etc., mas que aos poucos quando eu fui começando a

ter minhas primeiras aulas de sociologia e filosofia, comecei a ver as coisas de uma forma diferente. (Petros, 27 anos, estudante de Sociologia da Universidade Federal do Ceará)

Petros conta que veio de uma cidade pequena, em comparação com Fortaleza, e que, de fato, essa mudança foi preponderante em sua trajetória. De acordo com Simmel (1987), as grandes cidades são espaços por excelência do encontro e da tensão entre as formas de individualismo que emergiram na modernidade. As relações que predominam nos grandes centros urbanos baseiam-se na premissa da universalidade do ser humano. Em um contexto de contínua quantificação e padronização, as pessoas acabam buscando destacar suas singularidades. O indivíduo se volta para diferenças qualitativas, buscando atrair de alguma forma a atenção do círculo social, explorando sua sensibilidade e as diferenças. Esse processo é reforçado pela divisão do trabalho, que compele o indivíduo a se especializar em uma função na qual não possa ser prontamente substituído por outros. Corroborando essa perspectiva, Petros assinalou a importância que dá à sua formação profissional e à perspectiva de sucesso profissional, num desejo de se destacar em relação à sua família e mostrar que pode ir mais longe. Nesse intento, o ambiente universitário aparece como um caminho que abre inúmeras possibilidades.

Considero que é necessário pensar em como os indivíduos devem ser percebidos partindo do ambiente em que estão inseridos e observando as relações que desenvolvem a partir disso. Com essa percepção, destaco o texto de Roberto Marques, *Alexandre vai à festa*. Utilizando a observação das ações de Alexandre no ambiente de festas de forró no Cariri, Marques (2012) destaca que não é possível a redução de uma explicação sobre um indivíduo a uma perspectiva que parta apenas de categorias sociais às quais ele pertence. Nesse caso, Alexandre aparece como um sujeito que escolhe entre possibilidades do que sua cultura lhe oferta, não podendo seu percurso na festa, por exemplo, ser explicado por nenhuma esfera específica de sua vida ou mesmo por uma junção dessas descrições, como entende Marques:

O percurso de Alexandre provavelmente tangencia tais categorias sem se confundir ou explicar nenhuma delas. De forma simples: se faz isso sendo homem, o fato de ser homem não se explica ou exemplifica por tais ações; se faz isso sendo empregado, adulto jovem, pai de família, seu percurso na festa não pode ser descrito por tais categorias, ainda que as consideremos em conjunto. Indubitavelmente, a performance de Alexandre é uma escrita de si (MARQUES, 2012, p. 79).

A percepção aqui é a de que o sujeito aparece na modernidade como consumidor do que a cultura oferta, escolhendo entre bens de acordo com seu desejo e a imagem que

tem de si, não sendo preso a determinações de estrutura apenas. “Mais que um consumidor, Alexandre testa possibilidades. Faz isso não a partir de um único lugar ou imagem de si, mas a partir de sua (s) possibilidade (s) de trânsito e deriva” (MARQUES, 2012, p. 81).

O padrão (se é que isso existe de acordo com o que essa palavra expressa) geral da vida social importa, mas só pode ser percebido a partir da observação do que os indivíduos fazem num dado contexto, pois eles são responsáveis pela configuração dessa realidade. Compreendendo esses sujeitos e as relações nas quais se envolvem, podemos ter uma ideia mais clara da organização da sociedade em que se encontram.

Interessante é a compreensão de Marques no que diz respeito aos indivíduos em suas interações e sobre como estão relacionadas ao ambiente, no sentido de que em torno de diferentes espaços, de acordo com referências presentes ali, são estabelecidos “blocos de afinidade e reconhecimento mútuo, criando estrias no espaço liso da festa” (MARQUES, 2012, p. 74).

Aplicando essa noção à interpretação do espaço universitário, pude notar que os locais escolhidos pelos jovens para interagir são dotados de certas referências compartilhadas que determinam o propósito pelo qual se escolhe ficar nesses lugares. Por exemplo, no Centro de Humanidades I há o espaço do Bosque Moreira Campos, uma grande área com uma organização que lembra uma praça onde se podem ver várias árvores de grande porte, possuindo equipamentos que servem de bancos para quem passa ali e são muito utilizado pelos estudantes para momentos de socialização em intervalos das aulas ou após seu término.

Nesse espaço situado praticamente no meio do campus, cercado pelos blocos didáticos dos cursos de Letras, tive a oportunidade de conversar com interlocutores e observar o movimento. Ali percebi um espaço para conversas casuais e também simplesmente para descansar e refletir, aproveitando o clima agradável proporcionado pela visão arborizada e o leve rumor da conversa entre pequenos grupos de estudantes.

Esse cenário acabou se tornando muito familiar para mim, já que passei por ali e também aproveitei o espaço da mesma forma que inúmeros estudantes dos Centros de Humanidades o fazem, mas ele representa um lugar de convivência desse campus e o destaquei para falar que há outros ali e, como foi dito, regidos por outro tipo de propósito e convivência a partir do reconhecimento mútuo da utilização daquele espaço por indivíduos que o praticam. Nesse sentido, fui levado a conhecer um lugar à margem do Bosque, onde se encontram pequenas mesas quadradas cercadas por bancos de concreto

pregados ao chão, que constituem um lugar para pequenos grupos de estudantes que discretamente aproveitam para fumar cigarros ‘caretas’<sup>18</sup> e também maconha.

O estabelecimento desses espaços é comum nos campus do Centro de Humanidades, de acordo com o que pude observar durante minha pesquisa, além de também ser algo notável ao longo do meu percurso como estudante. Essa é uma prática que apareceu de forma recorrente entre meus interlocutores e pude aproveitar esses momentos para, fugindo do clima mais formal da entrevista gravada, conhecer mais das percepções dessas pessoas. Isso mostra um aspecto do pensamento desses jovens, percebido entre todos com quem tive contato, de apoio ao debate que gira em torno da legalização do uso recreativo da maconha, assunto que hoje movimentava intensos debates na sociedade civil, tanto em prol como contra.

É importante destacar que percebo o ambiente universitário não como um local de legitimidade de uma prática ainda considerada ilegal, mas como um espaço que propicia a esses jovens expressar e manifestar de forma mais livre suas percepções.

Infelizmente, esse contato não foi possível com todos os interlocutores, tanto por questões de tempo e disponibilidade deles, como por falta de intimidade. Nesse sentido, partir de uma rede de contatos que eu possuía pela minha vivência prévia como estudante no mesmo espaço foi um ponto positivo, já que aqueles que me possibilitaram essa proximidade eram amigos de amigos com quem já havia um contato maior.

Citei esse espaço no Centro de Humanidades I, mas esse tipo de organização espacial ocorre nos três campus dessa área. No Centro de Humanidades III, lugar onde de fato estudei e de onde acessei meus primeiros interlocutores, há a Praça Geraldo Markan, batizada em homenagem a um antropólogo que foi professor do Departamento de Ciências Sociais. De forma similar ao primeiro local mencionado, lá também era possível ver pequenas mesas e bancos em um ambiente com árvores onde estudantes e também outras pessoas que são conhecidas deles aproveitavam esse espaço para socializarem-se e por vezes ‘fumar um’<sup>19</sup>. Esse local era também utilizado em algumas ocasiões para eventos, como saraus promovidos pelos estudantes, ou mesmo festas, algo que não tem ocorrido mais com frequência por medidas restritivas colocadas pela universidade e também pelo fato de que há algum tempo esse local tem passado por um processo de reforma de sua estrutura física.

---

<sup>18</sup> Assim os cigarros que contêm nicotina e são comercializados legalmente são chamados por alguns interlocutores.

<sup>19</sup> Desse modo alguns interlocutores se referiram a fumar maconha.

Essa utilização para a realização de eventos culturais e de lazer está presente em espaços de todos os campi da universidade. Em ocasiões como essas tanto quanto naquelas ocasionadas pelas rodas de consumo de maconha, encontrei meus interlocutores em alguns momentos. Como já afirmei, a universidade acaba por estabelecer um espaço onde esses jovens podem interagir de uma forma onde se sentem mais seguros para se expressarem.

No Centro de Humanidades II, o espaço onde identifiquei essa dinâmica foi um pátio que se localiza na parte detrás (como dizem os que o frequentam), entre os blocos didáticos do curso de História e Psicologia. Esse é um espaço utilizado também com muitos propósitos, além de momentos de lazer de estudantes e seus amigos. Lá ocorrem eventos como reuniões de coletivos, de estudantes ou vindos de fora da universidade, que debatem temáticas como feminismo e liberdade religiosa, pelo que observei.

Pude notar que essas lutas se fazem presentes nas falas dos jovens com quem tive contato e que marcam também as paredes desses locais comumente frequentados nesses momentos de socialização. Nelas é possível observar uma profusão de diferentes manifestações que expressam o que sentem os estudantes em relação a muitas questões da sociedade atual. Frases que fazem alusão à legalização da maconha, desenhos da folha da planta *Cannabis Sativa*, que se tornou um símbolo para aqueles que usam e defendem o consumo recreativo além do uso medicinal, expressões de repúdio ao machismo em suas diversas formas, protestos contra políticas e políticos que são responsáveis, em suas percepções, por diversas questões que fazem necessárias essas expressões de luta.

Obviamente, em se tratando de um ambiente tão diversificado como a universidade, não se pode afirmar que essas expressões representem a totalidade dos estudantes, mas pude perceber pela observação dos meus interlocutores, assim como pela minha vivência, que essas são reivindicações defendidas por muitos que ocupam esse espaço. Esse tipo de ambiente que protagoniza diversas problematizações do social é encontrado nos campi do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará.

Para ilustrar um pouco do pensamento que perpassa esse ambiente, relatarei uma ocasião em que tive a oportunidade de conversar com esses jovens fora da situação da entrevista gravada. Esses momentos nem sempre foram marcados previamente, mas nesse caso que descrevo, eu havia combinado com Tamisa, estudante do curso de Letras, de 23 anos, de encontrá-la no Centro de Humanidades II, pois nesse dia a jovem precisava resolver algumas questões pessoais por lá e coincidentemente eu também precisava ir à Universidade. Combinamos de nos encontrar no fim da tarde no espaço mencionado, que

fica na parte de trás desse campus e nessa ocasião também estariam presentes alguns amigos que temos em comum.

Acabei chegando primeiro e já encontrei os amigos que ficaram de se juntar a nós. Passamos alguns minutos conversando sobre algumas novidades ocorridas desde que tínhamos nos visto pela última vez e logo Tamisa chegou e sentou conosco. De imediato, a jovem passou a contar sobre seu dia e dos problemas que teve. O assunto girava principalmente em torno de trabalho e Tamisa, que atualmente é professora e ensina inglês para crianças que de 11 a 13 anos de idade, falava de uma situação ocorrida no dia com um aluno e que havia lhe incomodado. Ela contou que um de seus alunos estava chamando-a de Tia índia em um tom de deboche, porque considerava que suas feições lembravam as dos povos indígenas. Tamisa afirmou ter ficado irritada com a atitude da criança, pois demonstrava uma conduta de julgar por estereótipos, algo que considera que deve ser combatido, uma vez que já permeia a sociedade de forma tão pronunciada.

Escutando sua história, pude perceber que a jovem valorizava e considerava importante sua profissão, pois sua irritação com o aluno não era simples raiva, mas uma preocupação com a educação que as crianças têm atualmente e na relevância que isso tem posteriormente em suas formações como pessoas. Nas palavras dela: “fiquei puta com aquilo, porque pedi várias vezes que ele não fizesse isso, mas percebi que ele queria me incomodar de alguma forma”. Ela também relatou que por vezes as crianças manifestam atitudes de preconceito percebidas em ações de tentar menosprezar colegas utilizando xingamentos como “viado” ou “fresco” e que considera isso um sintoma maior de que nossa sociedade é ainda muito retrógrada e preconceituosa em vários sentidos.

No meio dessa conversa, outro dos jovens que entrevistei apareceu nesse espaço, mas não tínhamos combinado de nos encontrar; ele simplesmente procurava por conhecidos e acabou por nos achar. Esse jovem, a quem chamarei aqui de Ítalo, tem 23 anos e é estudante do curso de Ciências Sociais. Também temos amigos em comum e eu já o conhecia antes de chegar até ele por meio da pesquisa em encontros casuais que tivemos em outras épocas no espaço da Praça Geraldo Markan, no Centro de Humanidades III e também nos corredores do Departamento de Ciências Sociais, pois ambos estudamos lá.

Ítalo disse que tinha um tempo antes de precisar sair para um compromisso e decidiu sentar conosco. Logo se juntou à conversa que estava acontecendo no momento em que Tamisa falava sobre como vê que o Brasil ainda é muito marcado por diversos tipos de preconceito e que fica assustada por isso estar aparecendo de forma cada vez

mais forte no espaço público, através de figuras políticas que ocupam cargos importantes no governo, ao que todos os presentes concordaram e se mostraram pessimistas com o contexto atual. Ítalo também concordou e se mostrou indignado: “esses caras além de roubar tanta grana da população, ainda querem impor os pensamentos deles como se representassem todo mundo, são um bando de filhos da puta!”.

O jovem também ironizou o fato de alguns políticos alardearem discursos contra a corrupção, enquanto passam por diversos processos e investigações sobre suas condutas. “Tem uns que até se envolvem com tráfico de drogas, mas publicamente são os maiores defensores da proibição; a hipocrisia é o que mais existe na política”, lamentou.

A conversa sobre a política brasileira continuou por mais um tempo, enquanto nos indignávamos pensando sobre o futuro do país com a aproximação das eleições, mas rapidamente a conversa foi desviada para assuntos mais amenos, quando Tamisa sugeriu alegremente que estava na hora de relaxar um pouco e acender um “baseado” para esquecer tudo aquilo. Ítalo se animou com a ideia, prontamente se voluntariando para começar o processo e depois disso a conversa seguiu para discussões mais banais.

Esses momentos de descontração acabam mostrando muito do que se passa no cotidiano desses jovens, além de caracterizarem o espaço frequentado como ambiente para a troca de impressões e expectativas sobre o que acontece no mundo e acerca de como determinadas questões sociais podem afetá-los. Dessa forma, atentei para a importância da universidade como espaço social que inspira discussões importantes para a sociedade, formadora de indivíduos que passam a ser mais críticos no que diz respeito aos processos que os cercam.

A universidade traz para os jovens uma experiência diferenciada ao colocá-los em contato com diversas formas de pensamento e pessoas com igual variedade. Nesse sentido, os jovens sem religião aqui apresentados trazem em seus discursos a percepção de que essa experiência motivou mudanças em suas formas de se relacionar com as pessoas e de perceber a realidade através da ótica da alteridade.

Em relação à grande variedade de possibilidades incorporadas pelos jovens em diferentes contextos, retomo as considerações de José Machado Pais no que diz respeito à diversidade de formas pelas quais a juventude se percebe e ao que manifesta em seus comportamentos. As culturas juvenis são dotadas de extrema diversidade e abarcam uma nuance de possibilidades que exigem uma investigação específica para cada contexto em que são analisadas. De acordo com Pais (2006), podem ser tomadas por duas perspectivas: a partir de suas socializações precursoras ou seguindo as suas expressividades e

performances cotidianas. Seguindo essa lógica, o autor apropria-se dos conceitos de espaço estriado e espaço liso, de Gilles Deleuze. O espaço estriado seria aquele que traz a dimensão da ordem e do controle, as determinações dos meios onde os indivíduos estão inseridos e que os adequam a uma série de regras de conduta e valores. O espaço liso, de forma contrária, seria a possibilidade de nomadismo na qual as performances se manifestam e os devires entram em ação trazendo o campo das novas sensibilidades e realidades (PAIS, 2006).

Aludindo ao contexto que se formou no período precedente a Segunda Grande Guerra, Pais (2006) traça uma analogia sobre as trajetórias dos jovens naquele período, observando como elas foram se transformando com o passar das décadas de acordo com as mudanças de paradigmas culturais. Segundo ele, inicialmente era possível comparar o caminho seguido pelos jovens com uma ferrovia, onde esses sujeitos simplesmente seguiam uma direção predeterminada pelas expectativas engessadas de suas famílias. Eles se encontravam presos às determinações do meio e sem muitas possibilidades de mudança nesse sentido, algo que chama de formas prescritivas que marcavam a passagem para a vida adulta. Posteriormente, essa tendência foi mudando e a analogia passou a ser com motoristas conduzindo carros em vias com uma gama de alternativas bem mais vastas, onde se podia decidir conforme sua experiência e intuição para onde se desejava seguir. Na compreensão de Pais, a situação é assim analisada:

No entanto, entre muitos jovens, as transições encontram-se atualmente sujeitas às culturas *performativas* que emergem das ilhas de dissidência em que se têm constituído os cotidianos juvenis. Ou seja, as culturas juvenis são vincadamente *performativas* porque, na realidade, os jovens nem sempre se enquadram nas culturas prescritivas que a sociedade lhes impõe (PAIS, 2006, p. 7).

Seguindo a comparação, agora as decisões tomadas pelos jovens nos contextos atuais são como a imagem de motoristas que se encontram passando por caminhos labirínticos nos quais as decisões nem sempre determinam o curso por rotas programadas, uma vez que surgem alterações de trânsito em um ritmo diferenciado, o que pode até levar a uma sensação de confusão e perdição (PAIS, 2006).

As dinâmicas da vida dos jovens são marcadas em geral pela inconstância. Por esse motivo, os jovens tendem a relativizar diversas esferas de suas vidas, trabalho, formação e também as relações. Na visão de Pais, isso não se dá à toa, já que todas essas dimensões estão sujeitas a “constâncias, flexibilizações, segmentações, *turn overs*” (PAIS, 2006, p. 9) e ele observa que essa ausência de garantias se reflete notadamente

nas relações afetivas, tornando-se comuns as idas e vindas entre diferentes parceiros onde se estabelecem “ritualizações associadas aos afetos e à sexualidade que produzem, entre os jovens, uma mediação entre desejos, angústias e desilusões” (PAIS, 2006, p. 9).

Segundo Pais (2006), é uma característica presente na juventude um pensamento voltado por vezes para um futuro de curto prazo, não posto tanto em foco devido à ideia de que pensar em longo prazo é algo cercado pela falta de definição e incertezas. Assim, ele afirma existir uma cultura aventureira que leva a diversas experimentações e, sendo assim, é necessário explorar as novas sensibilidades e experiências que perpassam as realidades da juventude contemporânea, ao invés de se apegar a modelos prescritivos que não mais abarcam o real (PAIS, 2006).

Nesse desapego com o planejamento e valorização do presente como aquilo que pode e deve ser aproveitado da melhor maneira, os jovens tendem a preferir em seus cotidianos sair da rotina através de atividades como festas, aventuras sexuais, utilização de drogas e esportes radicais. De acordo com Pais (2006), essas constituem rotas de escape aos modelos prescritivos, os chamados espaços estriados que são compostos pelos modelos de conduta socialmente aprovados por uma maioria das gerações mais velhas.

Outro aspecto interessante das culturas juvenis é a valorização de expressões artísticas na forma de música (*hip-hop, rap, funk* etc.), expressões corporais como o *break dance* e também o grafitismo (PAIS, 2006). Nessas manifestações culturais encontramos em comum a intenção de resistência e renúncia contra uma ordem estabelecida, como se percebe claramente nas letras das músicas de *rap* que dão voz a segmentos sociais tais como as populações de periferias e favelas, realizando a denúncia do descaso do Estado para com essas pessoas ou nas ações dos grafiteiros que espalham suas marcas pelos grandes centros urbanos na tentativa de utilizar os espaços vazios das paredes para expressarem sua arte.

O tensionamento constante dos limites estabelecidos através de excessos como o uso de drogas ou a prática de esportes radicais que trazem a possibilidade do risco são as tentativas dessas culturas juvenis, que por vezes ficam à margem, de reivindicar para si a inclusão, o pertencimento e o reconhecimento (PAIS, 2006). Representam também empreendimentos de abertura e escape dos modelos prescritivos que procuram encaixá-los em formatos com os quais não se identificam.

Essa postura de busca por liberdade em relação às regras estabelecidas pelas instituições sociais coloca a hipótese de um ressurgimento do barroco em vários estilos juvenis (PAIS, 2006). De acordo com o autor, existe no barroco uma tendência à abertura

semelhante à postura presente nas culturas juvenis que se dá pelas vias do lúdico, da ênfase visual e do persuasório. Nesse sentido, o que os jovens realizam através do desafio aos limites são tentativas de perturbar de alguma maneira a ordem que lhes é imposta, como é perceptível nas modificações estéticas buscadas por muitos ao incorporarem diferentes estilos de se vestir, tatuagens e *piercings*, como formas de expressar suas identidades distintas através do que é chamativo. “Aqui se joga um *excesso de representação*, uma *hiperbolização amplificante* do real (ênfase no apoteótico, no simulacro, na exuberância)” (PAIS, 2006, p. 16).

O autor chama essas práticas de modificação da aparência de farsas do disfarce, pois constituem tentativas dos jovens de resistirem à significação coercitiva das normas através de modificações que dão acesso a uma maior expressividade individual. Pais destaca que essa atitude pode ter uma relação com uma desintegração do mercado de trabalho, levando a juventude a buscar uma compensação mediante uma integração no mercado de bens de consumo, nesse caso, culturais. Entretanto, esses bens de consumo constituem uma parte do simulacro, a realidade elaborada em torno de estilos que trazem certo esplendor e singularidade (PAIS, 2006). Considerando isso, ao entrarem nessa prática os jovens são também agentes desse simulacro, ainda que busquem expressar apenas naturalidade e uma marca de identidade própria.

As farsas do disfarce podem ser percebidas como representativas da alienação consumista, mas ao mesmo tempo expressam uma identificação que se caracteriza por buscas de si através de uma imagem do outro (PAIS, 2006). A consciência da identidade individual, nesse caso, torna-se possível pelo reconhecimento do outro. A procura de contato é também uma busca de si, já que as identidades individuais resultam das experiências de cada um advindas de ritualizações próprias de identidades coletivas e, nesse processo, busca-se também o reconhecimento perante os outros. Sobre a dimensão da construção da imagem, Pais afirma:

Os investimentos na imagem corporal contribuem para a construção da identidade dos jovens, conferem-lhe uma expressão simbólica de poder, uma vez que se diferenciam entre si através de atributos distintivos. Os jovens são só possuidores de um corpo como eles próprios são um corpo, e por isso o simbolizam quando o vestem (PAIS, 2006, p. 19).

Através do que é posto em voga pela moda, é possível se chegar à impressão de uma expressividade singularizada, sendo que esse conceito de moda é também uma expressão simbólica de poder. Essa noção não é imposta como um valor de uso, mas como um valor de troca, na medida em que permite que os jovens se comuniquem e

reconheçam entre si. Dessa forma, a construção dessas expressividades de identidade constitui uma linguagem que passa por modificações ao ser reinterpretada nas experiências individuais. Assim, os jovens não são meros consumidores de caráter passivo do que é imposto pela moda, já que têm o potencial de influenciá-la e transformá-la.

#### **4.3 Religiosidade sem religião: a experiência religiosa individualizada**

A percepção que podemos ter pelo que foi colocado até o momento é de um contexto de extrema diversificação das formas de crença, variação essa que passa pelo seio das grandes religiões que vêm se reinventando a partir das demandas da modernidade. Essas exigências de mudança e adaptação devem-se, em grande medida, ao aspecto destacado por muitos estudiosos: a maior autonomia que as pessoas vêm adquirindo ao longo dos últimos séculos, fato que levou ao questionamento e à interpretação das imposições dogmáticas das religiões a partir da individualidade daqueles que creem. Outra face desse processo de individualização do crer é o contexto da atualidade, que proporciona aos indivíduos uma maior liberdade de escolha pela quantidade de opções de pensamentos que circulam em um ritmo acelerado, suportado pela sociedade globalizada que está conectada e se comunica através de ferramentas como a internet.

No que diz respeito ao perfil religioso desses jovens, foi notável essa tendência de elaboração de formas de crença ou mesmo o questionamento delas a partir dessa possibilidade gerada pela maior autonomia de pensamento, que os coloca em alguns casos em conflito com a religiosidade adotada no âmbito familiar. Com relação à religiosidade presente no contexto onde foram criados, pode-se destacar que vieram de famílias em que o catolicismo era a religião representante, algo que marcou o início de suas percepções acerca dessa dimensão. Entretanto, é necessário destacar algo que os dados das pesquisas quantitativas têm alardeado, no caso o crescimento dos evangélicos em suas diversas denominações pelo país, fato que foi observado nas famílias e também nas trajetórias de alguns desses jovens. A presença do catolicismo ainda é predominante, mas pode-se afirmar que há processos de transição que levam alguns membros da família a se tornarem evangélicos ou pelo menos a aderirem a essa religião por algum tempo.

Uma hipótese para essa mudança já colocada antes é o apelo exercido por alguns cultos evangélicos portadores de práticas chamativas, espetáculos em rituais que impressionam muitos dos que enxergam ali uma religiosidade mais palpável e ativa na vida cotidiana. Outro aspecto, que foi destacado por uma interlocutora a quem chamarei de Anastácia, é que a doutrina evangélica é vista como mais disciplinada e procurada por alguns nesse intento de se tornar alguém melhor ou, pelo menos, de ser assim visto por Deus. Nesse sentido, a jovem destaca o pensamento de sua mãe, que em dado momento passou a ser evangélica:

Ela inseriu aquela ideia de que católico é muito brando [...] então pensou “vou ser evangélica, porque eles realmente se importam, você não pode beber, você não pode fumar. Tem uma série de restrições e ela acha que isso é uma coisa mais alinhada com o que Deus ia realmente gostar que acontecesse. (Anastácia, 23 anos, estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará)

Isso apenas exemplifica uma tendência que parece estar se tornando mais comum, pessoas que se sentem mais livres para buscar a crença que mais se adeque a suas necessidades. De toda forma, pode-se afirmar que todos os interlocutores vieram de famílias de matrizes cristãs e que foram esses os contextos religiosos de onde partiram. Considero interessante pensar essa origem religiosa para falar sobre as trajetórias religiosas desses jovens e as dinâmicas de afastamento e também de busca, em determinados casos, de outras formas de religiosidade e elaboração autônoma de uma crença individual.

Falarei de Petros, estudante de Sociologia, de 27 anos. Vindo de uma família católica residente no interior do Ceará, o jovem afirma que a pertença ao catolicismo foi uma escolha que partiu mais de sua iniciativa do que pela vontade da família, que segundo ele, era mais do tipo de católicos não praticantes. Petros relatou que em uma cidade pequena onde ele morava, o pertencimento ao catolicismo abriu caminho para um dos poucos espaços de sociabilidade que um jovem poderia encontrar naquele contexto. Petros conta que achava interessantes os rituais e a organização da Igreja, chegando até a participar por sua conta de um grupo de jovens católicos.

Ele relata que foi nesse espaço religioso onde encontrou pela primeira vez outros jovens que também se percebiam como homossexuais e que a oportunidade de conversar com outras pessoas que passavam por situações e preocupações parecidas com as suas representou um dos estímulos para que frequentasse a igreja inicialmente. Isso também representou uma preocupação para sua família, que tendo conhecimento da presença de

jovens homossexuais naquele ambiente se preocupava com o julgamento que as outras pessoas pudessem fazer de Petros.

Um processo parecido ocorreu com Rogério, de 23 anos, que afirma ter reconhecido na igreja um espaço onde não apenas poderia conviver com amigos, mas onde encontrou rapazes e moças que eram também homossexuais e que, como ele, não tinham ainda assumido isso de forma pública, algo que constituía uma fonte de constrangimento e confusão. Nesse sentido, a religião que buscaram não foi uma fonte de orientação ou consolo, mas até de condenação, constituindo apenas a oportunidade de não se sentirem sozinhos no sentimento de se perceberem diferentes e não aceitos. Sobre essa questão das restrições impostas pelo religioso tratarei mais adiante.

De forma semelhante, o interesse em participar de atividades religiosas por conta própria apareceu em outros interlocutores, como Rogério e Tamisa. Rogério é de uma família dividida entre o catolicismo do pai e o evangelismo da mãe. O rapaz conta que era católico enquanto morava com o pai, que é separado de sua mãe e que este considerava importante seguir costumes como frequentar a igreja aos domingos. Afirma também que o pai tem uma aversão aos evangélicos, por considerar que eles roubam os fiéis com suas práticas de dízimos. Em determinado momento, Rogério abandona o catolicismo em favor da religião evangélica da mãe, quando foi morar com ela. Ele narra que acabou se convertendo, tanto por alguma influência da mãe quanto por ter sido captado pelas atividades de uma igreja próxima de onde residia:

Tinha uma igreja que fazia atividades durante as férias... Muito captação, gente! Eles faziam atividades lúdicas e tal, como as crianças do bairro não tinham outra programação do tipo cultural, não tem uma praça, não tem um CUCA<sup>20</sup> até hoje. Não tem um grupo de teatro ou algo do tipo que faça alguma ação lá [...] então sobrava pra gente as atividades de igreja. A gente ia, eram os colegas da rua, ia todo mundo pra brincar, fazia uma oraçãozinha no começo e no final, mas era tudo mais pela galera. O pessoal era muito acolhedor. (Rogério, 23 anos, estudante de Publicidade e Propaganda da Universidade Federal do Ceará)

---

<sup>20</sup> “A Rede Cuca é uma rede de proteção social e oportunidades formada por três Centros Urbanos de Cultura, Arte, Ciência e Esporte (Cucas), mantidos pela Prefeitura de Fortaleza, por meio da Coordenadoria Especial de Políticas Públicas de Juventude. Geridos pelo Instituto Cuca, os Cucas Barra, Mondubim e Jangurussu atendem, prioritariamente, jovens de 15 a 29 anos, oferecendo cursos, práticas esportivas, difusão cultural, formações e produções na área de comunicação e atividades que fortalecem o protagonismo juvenil e realizam a promoção e garantia de direitos humanos. Além disso, a Rede Cuca também visa trazer para a periferia de Fortaleza possibilidades e alternativas de fruição cultural por meio da realização de eventos estratégicos, festivais, mostras, exposições e programação permanente de shows, espetáculos e cinema”. Disponível em <[www.juventude.fortaleza.ce.gov.br/rede-cuca](http://www.juventude.fortaleza.ce.gov.br/rede-cuca)>. Acesso em: 14/05/2018.

Uma dinâmica muito parecida aconteceu com Tamisa, estudante de Letras, de 23 anos. A jovem, que foi católica até perto dos 12 anos, conta que muitos de seus amigos eram evangélicos, então acabou se juntando a eles pela convivência, algo que considera fase de adolescente. Ela afirma que se afastou do catolicismo, porque já naquela idade ser católica não fazia sentido, uma vez que não tinha sido sua opção, apenas acompanhava o que via na família. Segundo o que destacou, é possível perceber um interesse maior de Tamisa pela religião evangélica, pois chegou a participar de um grupo de jovens onde desenvolvia atividades como reuniões de estudo da Bíblia, ainda que possua ressalvas sobre aquele ambiente. Acerca dessa experiência, ela conta:

Na época que eu era evangélica fazia muito pelo social mesmo, pensando agora não sei se acreditava muito. Mas era muito bom também você ir lá naquele lugar que várias pessoas são legais e de boa, te recebem bem. Eu era líder de um pequeno grupo, mas tinham as pessoas do ministério, que só porque eram do ministério achavam que eram mais “gostasas” pra Deus. (Tamisa, 23 anos, estudante de Letras da Universidade Federal do Ceará)

Essas experiências mostram o apelo que a religião pode ter sobre os indivíduos no sentido de constituir um espaço de socialização onde é possível encontrar pessoas com interesses semelhantes, formar amizades. Entretanto, isso não foi suficiente no caso desses jovens, que eventualmente se afastaram da religião por falta de identificação com os valores que são pregados. Por esse motivo, destaco aqui a tendência que observei entre alguns interlocutores, de elaborar a partir de suas próprias percepções ideias específicas de crença. Falo de suas percepções, mas no sentido de que buscam sair dos dogmas colocados por religiões institucionalizadas utilizando pensamentos com os quais concordam vindos de várias fontes.

A paisagem religiosa da modernidade é marcada por um processo crescente de individualização e subjetivação das crenças e práticas. Segundo o que nos diz Hervieu-Léger (2015), ocorre um fenômeno que a autora denomina como ‘nebulosa místico-esotérica’, um conjunto de práticas religiosas centradas no indivíduo e em sua realização pessoal. Há uma procura por autenticidade e é dada grande importância à dimensão da experiência, além de haver uma recusa de sistemas de respostas prontas e uma perspectiva de salvação entendida como aperfeiçoamento individual. Essas são tendências que demonstram o fenômeno da absorção do individualismo religioso pelo moderno, sob o signo da valorização do mundo e a afirmação da autonomia do sujeito crente (HERVIEU-LÉGER, 2015). Isso aparece de forma clara nas falas de alguns entrevistados, como podemos ver a seguir:

Eu sou muito mística, no sentido de que eu sou uma pessoa crente, acredito nas coisas. Acredito em diversas coisas que fazem sentido pra mim na vida, acredito em signo, no poder da terra, acredito em Deus, no poder das pedras. Eu sou aquele tipo de pessoa que quando tá precisando de alguma coisa, rezo, dou três pulinhos ou faço alguma simpatia, porque alguma coisa vai dar certo. Eu tinha muita vontade de encontrar algo [...] mas é que quando você acha alguma religião que encontra umas coisas prontas pra acreditar é tão mais fácil, só que acho que nunca mais vou encontrar uma religião, porque não consigo acreditar naquele dogma completo. (Raniele, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará)

Eu me firmo muito eu comigo mesma, aquela “viagem” você é seu próprio Deus [...] me firmo muito com isso pra ficar mais estável, pra mim é isso, é o que me deixa mais estável agora, pensar nisso. Que tem alguma coisa maior, uma resposta pra tudo, mas não é uma coisa assim católica [...] só que existe um propósito pras coisas [...] acredito muito em karma, se você faz uma coisa ruim, você paga é aqui mesmo, isso vem do meu pensamento de que não existe nem céu e nem inferno, de que a gente vai daqui pra outro plano e evoluir pra seres superiores, olha a minha “viagem”. (Tamisa, 23 anos, estudante de Letras da Universidade Federal do Ceará)

Petros, assim como outros desses jovens, desenvolveu uma atitude de crítica e interpretação mais autônoma da realidade, algo que lhe tornou impossível permanecer ainda se definindo como institucionalmente pertencente a uma religião. Ocorre uma reelaboração de determinados aspectos agregados das experiências religiosas que formam um tipo individual de crença a partir de sua percepção de mundo.

De acordo com Petros, ele "já experimentou o suficiente" de religiosidades e atualmente sua noção de divindade seria a de que pode existir um tipo de energia superior, algo que passa a ideia de uma força divina dissolvida pelo universo, concepção também relatada por outros interlocutores. Falando sobre a noção de divindade presente nas religiões pelas quais passou e como as percebe atualmente, Petros afirma que "isso não é o meu Deus" e sobre a elaboração dessa ideia particular do transcendente, o jovem coloca:

Não é uma fé em um Deus cristão, não é uma fé em um Deus católico, em um Deus espírita. Eu olho pra essas religiões e penso: "isso não é o meu Deus", não é o que eu acredito e por isso que eu tenho meio que essa ideia de que eu cheguei a um patamar agnóstico. (Petros, 27 anos, estudante de Sociologia da Universidade Federal do Ceará)

Para Gilberto Velho (2013), a complexidade da modernidade está associada ao mercado internacional, que estabelece uma permanente troca de diversos bens de consumo culturais e coloca constantemente sistemas de valores heterogêneos e bem diferenciados em contato. Nesse contexto de mobilidade material e simbólica sem precedentes, a multiplicação e fragmentação de domínios nas sociedades modernas

colocam em xeque continuamente as identidades individuais, ficando estas sujeitas a mudanças drásticas e adaptações.

Na sociedade moderna, a construção da subjetividade se dá através da participação em múltiplas esferas do mundo social e em diversos níveis de realidade. De forma mais pronunciada isso ocorre no meio metropolitano, onde os indivíduos estão potencialmente expostos a experiências muito diferenciadas, já que se deslocam e entram em contato com diversos estilos de vida e modos de percepção da realidade que podem ser muito contrastantes. Sobre esse contexto de trânsitos, Velho afirma:

Assim a viagem pode se dar internamente a uma sociedade específica diferenciada, não significando mais necessariamente um deslocamento geográfico, físico-espacial, mas, sobretudo, um trânsito entre subculturas, mundos sociais, tipos de *ethos* ou, mesmo, entre papéis sociais do mesmo indivíduo. Na metrópole esses processos se dão de modo mais dramático, através de múltiplas interações que podem gerar situações de fragmentação onde a unidade do *self*, nos termos de George Herbert Mead, é posta, constantemente em questão (2013, p. 142).

Essa exposição a um excesso de possibilidades leva a formação de novos tipos de percepção da realidade. Como já foi mencionado, Simmel (1987) traça também reflexões acerca da elaboração da subjetividade nas grandes metrópoles, destacando que esse contexto engendra um novo tipo de comportamento que atua como uma espécie de proteção frente à quantidade enorme de informações e estímulos existentes. A esse tipo de conduta o autor dá o nome de atitude *blasé*, que representa uma postura de indiferença em relação à variedade de interações, oferta cultural e dinâmicas de descontinuidade presentes na sociedade moderna, uma tentativa de, na impossibilidade de apreender cognitivamente a totalidade desse universo, lidar com todas essas informações.

Simmel

(1987) descreve melhor esse tipo de subjetividade colocando-a em contraste com um modelo diretamente oposto, aquele existente em cidades pequenas onde as relações que se desenvolvem entre as pessoas são de um tipo mais próximo e emocional, partindo de um mútuo reconhecimento de costumes aceitos como uma tradição comum. O caráter específico da vida mental metropolitana é construído de acordo com uma necessidade diversa, procurando se adaptar às constantes mudanças e contradições, fazendo o indivíduo se comportar de maneira mais racional e menos sensitiva. Segundo Simmel, isso caracteriza uma transformação do contato entre subjetividade e realidade exterior, o que leva a uma dissolução de conteúdos mais pessoais nas relações e à sistematização de formas fluídas desses processos. Simmel afirma ainda que o

desenvolvimento da atitude *blasé* pode ser percebido como um reflexo direto da economia monetarizada. Isso devido ao fato do dinheiro expressar as distinções qualitativas individuais dos objetos através de um parâmetro nivelador e indistinto de valor. O dinheiro, ao ser estabelecido como valor de troca universal, aparece como um mecanismo de redução da individualidade a um nível meramente quantitativo, ou seja, o valor acaba por tornar-se um conceito relacional a outras mercadorias.

Dessa forma, a atitude de indiferença em relação aos objetos e pessoas acaba sendo materializada na forma do dinheiro, que constitui um meio para negar singularidades de caráter subjetivo em favor de determinações mais objetivas voltadas para fins racionais que visam em última instância algum lucro.

De acordo com Simmel, a descontinuidade e dinamismo da modernidade levam os indivíduos a buscarem formas de elaborar um tipo de subjetividade distinto daquele caracterizado pela atitude *blasé* na tentativa de encontrar outras formas de significar a realidade. Nesse sentido aparecem como novas formas de experimentação subjetiva a ideia de sociabilidade e de aventura.

A sociabilidade constitui um tipo de associação na qual o indivíduo busca um tipo de interação pura sem finalidades pré-determinadas como interesses materiais, mas baseada em preceitos de cordialidade, contrapondo a tendência da modernidade (SIMMEL, 1987). A aventura representa uma oposição a rotina, o estabelecimento de uma postura de instituir o risco na vida cotidiana através da experimentação, proporcionando ao indivíduo uma alternativa de experimentar a vida de forma intensa ao se desligar de um pensamento que traça relações de causalidade entre o passado e o que pode ocorrer no futuro.

O que mostram os excertos dos discursos desses jovens é que o individualismo religioso consiste numa postura de assumir para si um conjunto de crenças e uma relação com o sagrado ou algum tipo de espiritualidade sem que haja intermediação de uma doutrina religiosa institucionalizada, mas através da experimentação.

Considero interessante o vestígio do pensamento religioso que crê na existência de “algo maior”, a visão de que há algum tipo de força que acompanha as pessoas e fornece apoio em situações difíceis. Isso mostra um papel da religiosidade na vida das pessoas, que pretendo tratar melhor mais à frente, de ser uma fonte de motivação e consolo para enfrentar as adversidades. Porém, é necessário notar também que a postura de individualidade frente à elaboração da dimensão da crença não é uma característica inerente da modernidade e sobre isso, Hervieu-Léger destaca:

No cristianismo, foi o calvinismo que impeliu mais longe essa lógica ética da individualização religiosa, desenvolvendo a ideia de que cada um deve encontrar, em todos os aspectos de sua vida cotidiana no mundo e particularmente em sua vida profissional, a confirmação de que ele está pessoalmente salvo. Na ausência de toda mediação entre ele mesmo e Deus, o crente se encontra assim confrontado, de modo radicalmente individual, à questão de sua própria salvação (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 140).

A existência dessa conexão com o divino percebida como uma via mística constitui um caminho, uma experiência reservada a uns poucos virtuosos possuidores de um carisma místico (HERVIEU-LÉGER, 2015). O individualismo moderno incorporou o religioso no sentido de que representa uma tendência de autonomia do indivíduo, mas, nesse caso, estaria mais relacionada a uma submissão ao divino.

A transformação ou associação do individualismo religioso à modernidade passa por um processo de colocar Deus ao alcance do homem e afastá-lo das atividades da esfera mundana (HERVIEU-LÉGER, 2015). Essa transição ocorreu ao longo de séculos de mudança, em períodos como no advento do Iluminismo, que liberaram as potencialidades autônomas dos indivíduos e aos poucos foram estabelecendo uma relação ao mesmo tempo mais próxima de Deus por conta própria, na medida em que o tiravam do centro de seus mundos como a fonte de todas as explicações. No que se refere ao catolicismo, Hervieu-Léger destaca a redescoberta da experiência individual como uma geradora viva da fé, no sentido de que as emoções de cada um representariam o encontro com o divino.

Nesse processo de mudança, percebia-se o reforço dessa tendência de um Deus distante entre intelectuais que refletiam sobre o lugar da dimensão religiosa para a humanidade. Exemplo disso eram correntes de pensamento deístas, que apareciam representadas por grandes pensadores, como o filósofo e escritor iluminista Voltaire, que acreditava na ideia de um Deus criador, pai que reina através de leis que governam a natureza, mas que, apesar de estabelecer a ordem no universo, não intervém de forma direta na vida humana. Para ele, essa seria a representação de uma religião universal da humanidade, onde se daria a adoração do Ser Supremo sem a presença de dogmas que se apoiassem em noções metafísicas (HERVIEU-LÉGER, 2015).

A chamada época das luzes representa um marco importante no processo de dessacralização religiosa, no qual o místico começou a ser reprovado como um símbolo da manutenção de preconceitos e superstições. O deísmo se não representa um exemplo do desenvolvimento de uma moral laica, constitui os moldes de uma religiosidade mais individual que traz a necessidade de uma ética coletiva (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Citando Alphonse Dupront, importante historiador francês e estudioso das ciências religiosas, Hervieu-Léger aponta para sua perspectiva da evolução do religioso pela história, chamando a atenção para a Reforma Protestante como uma responsável pela distinção crescente entre Deus e os homens, em que a ideia do divino aparecia em comunicação individual com cada crente, relação personalizada que aparece também na atualidade. O deísmo assim marca a transição do universo da religião tradicional, onde o caminho da salvação passava por uma via coletiva, para a dita modernidade religiosa, caracterizada por uma infinidade de caminhos possíveis que se adequam às necessidades específicas dos indivíduos. De forma sintética sobre esse percurso, Hervieu-Léger aponta:

A espiritualidade das Luzes estabeleceu-se entre dois polos que se podem definir, idealmente, um pela descoberta da proximidade íntima e amical do ser humano com um Deus conhecível através do coração, e o outro, pelo estabelecimento de uma coexistência que garante ao ser humano a possibilidade de afirmar sua autonomia (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 151).

A autora afirma que as duas posições, a do Deus próximo e ao mesmo tempo distante, elaboram em colaboração a transição a partir da qual o individualismo religioso foi integrado na cultura ocidental moderna. Dessa maneira:

Durante todo o percurso, os dois movimentos, aparentemente contraditórios, revelam que são, na verdade, inseparáveis um do outro e se reforçam mutuamente. A interiorização afetiva da presença do divino em si permite enfrentar a experiência de um mundo em que Deus já não age mais e acentua, ao mesmo tempo, essa experiência do vazio que marca a entrada na Modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 152).

Esse movimento de aproximação com Deus, característico das correntes espirituais cristãs, formando uma relação de amizade, significa a revolução moderna que levou à afirmação do sujeito crente como capaz de perceber a si mesmo enquanto semelhante nessa relação, não mais como um servo. Nesse sentido, se falou da liberação das potencialidades humanas, pensando a autonomia conquistada pelos indivíduos que passaram a atuar por conta própria e cada vez menos apegados à presença alienante do sagrado (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Nesse mesma direção, Gilberto Velho (2013) atenta para a importância de grandes transformações ocorridas no mundo ocidental durante os séculos anteriores, citando como exemplos o Renascimento, a Revolução Industrial e as Grandes Navegações que contribuíram para o florescimento de ideologias individualistas. Além disso, aponta que essas mudanças foram responsáveis por promover um deslocamento e a complexificação

de domínios tradicionais como família e religião, na forma como essas instituições passaram a influenciar nas condutas individuais.

Todas essas mudanças paradigmáticas brevemente mencionadas que foram se desenrolando nos últimos séculos são indispensáveis para pensarmos o que se percebe como ‘novos movimentos religiosos’, que por vezes são tratados pela sociologia como possuindo caráter inédito (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Essas novas configurações encontram especificidade no fato de todas representarem a lógica da incorporação da busca individual por uma espiritualidade na modernidade. Representam a propensão a crer sem pertencer, já que se o indivíduo produz em grande parte os dispositivos espirituais de sentido para orientar sua vida, concebendo uma ideia privada de divino, a pertença a uma comunidade religiosa torna-se dispensável, pois é possível reportar-se de forma livre a alguma religião institucionalizada e simultaneamente constituir a preferência de acordo com seus gostos e necessidades, buscando-a entre as diversas fontes de informação disponíveis como televisão, internet, periódicos etc. (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Através das falas dos interlocutores, pude notar essa tendência exemplificada, pois ocorre entre eles a livre elaboração de um conjunto de pensamentos que fazem referência a uma dimensão espiritual, demonstrando a tendência apontada de crer sem a necessidade de atrelamento com uma religiosidade institucionalizada. A construção desse modo autônomo de crença ocorre, de acordo com alguns relatos, pela soma do que aprenderam em suas vivências religiosas anteriores e através da receptividade em relação às diversas fontes de espiritualidade disponíveis na sociedade, como pode ser visto nessa fala:

Eu não acredito no Deus que pregam tal e qual [...] tenho minhas dúvidas e meu lado crítico não me deixa aceitar tudo isso [...] acredito em um pouquinho de cada, creio que a gente tem algo maior que isso, só que eu não me prendo a nenhum tipo de estereótipo, não acredito no Deus vingativo e horrível que vai me condenar se eu não fizer isso que ele quer que eu faça. É isso, tento ser aberta, não sigo religião nenhuma, mas creio em algo maior, acho que a gente tem que ter algo pra se apoiar às vezes. (Kássia, 26 anos, estudante de Letras da Universidade Federal do Ceará).

#### **4.4 Percepções da crença: afastamentos e aproximações da dimensão religiosa**

Acredito que a existência de um apego a alguns preceitos religiosos e o desejo de possuir alguma elaboração pessoal de crença, essa tendência de crer sem pertencer, como foi colocado na importância que alguns jovens deram à presença de “algo maior”,

provedor de suporte, pode ser entendida através da percepção que esses indivíduos têm da importância da religiosidade na vida das pessoas. O afastamento das religiosidades institucionalizadas tem fundamento na autonomia que esses jovens possuem para construir suas visões sobre o mundo, na grande oferta de interpretações fornecidas pelo contexto contemporâneo, porém passa também pela via da importância da religião no cotidiano no sentido de representar imposições sobre as condutas individuais e coletivas.

Nessa dinâmica de afastamento da religião, especificamente das religiões de matriz cristã, que fizeram parte da vida dos interlocutores, os relatos coincidiram para interdições colocadas pela doutrina que os fizeram perceber que aquelas ideias não eram compatíveis com os valores que consideravam os certos.

A limitação colocada pela religião citada em alguns casos foi em relação à orientação sexual e Petros, que se assume homossexual, conta que não se sentiu representado pela forma como o catolicismo e também o espiritismo, onde teve uma passagem, negligenciavam esse aspecto de sua identidade. A palavra utilizada pelo jovem foi literalmente negligenciado, no sentido de que ele sentia que não percebia um posicionamento oficial em relação a indivíduos com essa identificação.

A saída do espiritismo foi gradual e ele afirma que é recente sua definição como um indivíduo sem religião, agnóstico. O jovem narra que nessa religião não encontrou um pensamento que o representasse acerca da homossexualidade e essa incompatibilidade iniciou e por fim levou ao fim de sua pertença. Sobre sua passagem pelas duas religiões, relata:

As explicações que eles me deram sobre a homossexualidade não me esclareceram muito, não me convenceram muito. Acho que foi um dos motivos [para o afastamento] [...] nenhuma das religiões que eu tive acesso me deu uma resposta se aceitava ou se não aceitava e aí entrava meio que em um estado de liminaridade. Era algo que existir, mas que se fazia vista grossa e aí ficava meio indefinido. (Petros, 27 anos, estudante de Sociologia da Universidade Federal do Ceará).

Os relatos de Rogério e de Patrick também demonstraram as interdições impostas pela religiosidade. Rogério afirmou ter consciência de que prefere pessoas do mesmo sexo desde muito cedo, mas que só começou a dar atenção a isso no momento em que começou a entrar na adolescência, com o despertar do desejo sexual de forma mais pronunciada. Segundo ele, em um momento decidiu falar para um pastor da igreja evangélica que frequentava sobre sua sexualidade e confessou ter beijado outro homem. Afirma que foi tratado com compreensão, mas que em última instância, a medida tomada em relação a sua revelação foi a punição de não poder mais executar tarefas como as

atividades em grupo de que participava com outros jovens. Patrick percebeu também muito jovem sobre sua sexualidade e quando fazia parte da igreja evangélica, passou um tempo acreditando no que era ensinado pelos pastores, porém a ideia de que sua religião considerava sua orientação sexual um pecado por natureza e que, dessa forma, o condenava como um pecador o fez gradualmente se afastar e abandonar aquele espaço. Vejamos os relatos desses jovens sobre esses momentos:

“Eu vou te deixar em disciplina, fora das suas atividades de liderança e de tudo assim. Você não canta, você não prega e não ensina mais nada. Você frequenta como mais uma pessoa da igreja, apenas”. Basicamente o que ele disse é que quando eu quiser deixar de ser “viado”, aí eu avisava e voltava a tudo de novo. Até lá você fica na sua de boa. Como eu continuei experimentando com outros caras, só entendi que não conseguia mais voltar àquele meu estado puro e intocado. (Rogério, 23 anos, estudante de Publicidade e Propaganda da Universidade Federal do Ceará).

A religião, de uma forma geral, via minha sexualidade como um pecado [...] que eu estava condenado ao inferno por ser quem eu sou e isso me afastou muito, porque eu não concebia estar em um espaço, frequentar um lugar e estar com pessoas que me viam dessa forma. Eu não me considerava dessa forma (um pecador). Quando eu me afastei da igreja evangélica, eu me afastei da religião como um todo. A igreja é uma instituição e aí tem muita coisa errada. Considero as pessoas muito hipócritas dentro da igreja, aqueles que tinham um discurso de professar fé, de amor ao próximo, mas na prática não faziam, na prática não era dessa forma. (Patrick, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará).

Petros, que teve uma trajetória ligada à religião, afirma que foi católico até perto dos 18 anos de idade, momento que constituiu um marco em sua vida ao sair da casa dos pais e ir morar só com a tia. Esse período também representou para ele a fase de desligamento do catolicismo, pois conta ter percebido que as dinâmicas dentro da igreja envolviam relações que contrariavam o que era pregado pelo discurso oficial, algo que foi fator de desencantamento para o jovem, como se pode ver em sua fala:

As coisas que aconteciam na igreja no que diz respeito à relação de poderes tinha corrupção, tinha mau-caratismo... Enfim, tinha todo um contra discurso ao discurso oficial de amor, de caridade, de irmandade. Aí eu pensei: “não, eu não quero isso”. Foi realmente quando comecei a me afastar. (Petros, 27 anos, estudante de Sociologia da Universidade Federal do Ceará).

Quando questionados sobre o momento em que se perceberam como homossexuais, os jovens responderam que foi uma situação de tensão e medo, por saberem que não seriam aceitos sem conflitos. Petros afirmou que não contou de imediato para os pais, esperando para revelar em um momento em que se encontrasse independente deles, para que não sofresse nenhum tipo de proibição e, dessa forma, apenas revelou esse fato quando saiu de casa. Ele considera que não seria uma moral cristã em ação direta que

ocasionaria a rejeição dos pais em relação à sua sexualidade, uma vez que não são católicos do tipo mais fervoroso e praticante, mas sim adeptos de um catolicismo dissolvido nas estruturas sociais que acabou por moldar as formas que as pessoas encontram para significar determinadas práticas. Ele relata que atualmente já se assumiu perante a família, mas considera triste o fato de não poder conversar sobre determinados assuntos com a mãe, pois pensa que ela ficaria constrangida em ouvir sobre possíveis namorados ou lugares que frequenta.

Para Patrick e Rogério, o processo de assumir suas sexualidades foi semelhante no receio quanto à aceitação da família, mas o conflito passou de fato pela religiosidade que toldava suas formas de conceber a realidade, no caso de Rogério. Os dois relataram que seus pais tiveram um choque quando souberam de suas preferências e que isso não foi bem recebido. Rogério conta que até procurava na religião evangélica uma dimensão de “cura” de sua orientação homossexual e que sua mãe endossava essa busca por uma mudança através da religiosidade. Ele afirma que com o passar do tempo ela o aceitou como era, ainda que não considere que sua forma de ser seja correta, de acordo com a percepção de sua crença. Entretanto, seu pai não conseguiu chegar ao mesmo nível de aceitação e o jovem diz que ainda atualmente esse é um assunto delicado de tratar:

Minha mãe já não fazia mais aqueles comentários do tipo “cure-se”, ela ficava mais de boa. A gente conversava e ela tem uma sobrinha transexual e mora na Itália, então ela sempre tinha deixado assim o diálogo meio aberto, mas como eu pegava muito essa “viagem” de ser curado, então ela dava corda. Quando resolvi não pegar mais, ela apoiou. Só que o pai não. Até hoje, fazem cinco anos que me assumi e ele não consegue dialogar e ainda bate nas mesmas teclas de trejeitos e roupas. É muito difícil pra ele essa questão da religião, porque é como se fosse assim, ele lida com os outros como tá na Bíblia, como a religião diz que ele deve lidar, então é isso, se eu aprendo na igreja que ser “viado” é uma coisa errada, não importa o que você fale, não importa que você me ajude a entender que gênero é uma coisa construída que a gente performa todo dia [...] Eu não quero aceitar isso que você tá falando. (Rogério, 23 anos, estudante de Publicidade e Propaganda da Universidade Federal do Ceará).

Patrick e Petros afirmaram que a rejeição dos pais em relação a suas orientações sexuais foi por outro caminho. Os jovens disseram que, em adição à educação religiosa praticada em suas famílias e aos valores que chamaram de conservadores, havia neles um medo pela forma como seus filhos seriam vistos pela sociedade, do que poderiam sofrer. Nesse sentido, Patrick relata:

Eu sei que a noção deles em relação à sexualidade é ainda muito limitada, eu tento entender ao máximo por conta da educação que eles tiveram. Acho que é como minha mãe diz, que apesar do meu pai ter esse jeito torto dele, que ele me ama muito e que ele tem muito medo que eu sofra fora, que eu seja violentado, porque de fato a violência é muito grande. Então tem vezes que

eles tentam me colocar de volta no armário, mas é porque eles têm medo de que eu me exponha demais e acabe sofrendo com isso. Mas eles têm me aceitado cada vez mais [...] meu pai ele entende que eu não escolhi ser assim, que eu nasci dessa forma, então isso pra mim já é muito positivo. (Patrick, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará).

Marcelo Natividade (2003) exemplifica a questão da rejeição da religiosidade em relação a determinadas práticas, mais especificamente as que concernem à homossexualidade, no contexto de comunidades pentecostais do Rio de Janeiro. Para isso, utilizou os depoimentos de homens evangélicos que mantêm relações sexuais com outros indivíduos do mesmo sexo, para perceber como a religiosidade participava na determinação de uma valoração negativa da homossexualidade. O discurso da mídia e da literatura religiosa acerca das relações homossexuais afirma que esse comportamento figura como um tipo de problema espiritual cuja solução encontra-se na experiência religiosa de *cura gay*. A homossexualidade é então percebida como um aspecto ruim, uma intervenção do maligno na vida do indivíduo caracterizada como “atuação demoníaca”.

Interessante é perceber que para os evangélicos que se engajavam nessas relações homossexuais, a religião aparece de fato como uma fonte de libertação desse comportamento que é tido como um problema. Eles não negam que sentem atração por pessoas do mesmo sexo, mas reconhecem que esse é um comportamento impróprio, de caráter ilícito e prejudicial à sua relação de comunicação com o transcendente. Para eles, essas práticas são responsáveis pela interrupção não só da comunicação com o divino, como também pela perda de determinados dons espirituais, como “o dom da cura, dom das línguas, dom da música, dom da palavra e o dom das profecias” (NATIVIDADE, 2003, p. 137).

Esses dados etnográficos são confluentes com um imaginário cultural no qual se postula uma incompatibilidade entre tradições cristãs e liberdades sexuais, por meio da propagação de ideias de santidade e pureza sexual que excluem a homossexualidade do conjunto de condutas e identidades legítimas. Nesse sentido, meus colaboradores tecem associações desse tipo, alocando o religioso ao campo da contenção e controle dos comportamentos. O pertencimento a uma religião é entendido pelos jovens que entrevistei como algo que em muitos sentidos impõe interdições, enquanto que para os interlocutores de Natividade (2003) ela pode ser tida como natural, positiva e essencial para a formação de uma conduta considerada cristã.

Foi possível notar nas falas dos interlocutores a percepção da religião como uma controladora das liberdades sexuais, não apenas no sentido de não aprovar ou negligenciar a homossexualidade, mas também no sentido de condenar comportamentos considerados promíscuos. Essa forma de pensamento religioso foi vista como prejudicial por esses jovens, pois leva, na perspectiva deles, a discursos que ocasionam a intolerância em relação a outras religiões e a formas de comportamento que são consideradas inadequadas, de acordo com seus dogmas. Vemos essa percepção nas seguintes falas:

A religião tem saído cada vez mais do plano do subjetivo, do individual e indo para o plano do coletivo de legislar sobre o corpo de outras pessoas, o que é uma coisa muito complicada. Tem umas coisas que não é crença, é saúde pública, tipo aborto. Lembro que uma coisa que eu ficava louca assim com uns 15 anos era porque o Papa era contra anticoncepcional, aí eu ficava: “como assim, cara, é contra aborto e contraceptivo, quer que a galera vire tipo parideira”. Aí depois que nasce também, não é? Essa galera não é pró-vida, é pró-nascimento. Acho isso extremamente perigoso, acredito na laicidade, sabe. (Raniele, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará).

Tem certas coisas que eu ouvia antes que se falava na igreja e eu vejo que não é mais de mim, no sentido de que não é mais da minha personalidade. Por exemplo, tem algumas coisas que pelas determinações da igreja eu não faria, como me vestir da forma que me visto agora, até me portar ou falar da maneira que eu falo, isso não existiria, porque era uma coisa muito mais censurada ali dentro. Isso também foi um motivo que levou ao afastamento. (Tamisa, 23 anos, estudante de Letras da Universidade Federal do Ceará).

Eles cobram muito e limitam muito. Limitam todos os aspectos da sua vida que você imaginar e acho que é por isso que muita gente diria que eu não tenho uma religião fixa. Foi algo que me limitou a infância inteira e durante a adolescência também [...] você imagina pra um adolescente que tá se descobrindo, rodeado de amigos na escola e limitado daquela forma. Foi quando bati o pé no chão e disse que não dava mais. (Kássia, 26 anos, estudante de Letras da Universidade Federal do Ceará).

Nesse sentido, lembramos o aspecto coercitivo que a religião possui na vida das pessoas, na medida em que as coloca sob a influência de suas orientações de conduta, constituindo um fato social. Aquilo que assim se estabelece tem por característica condicionar o comportamento e as formas de pensar dos indivíduos, possui um poder coercitivo (DURKHEIM, 2002). Isso se reflete pelo modo que temas como aborto, homossexualidade, AIDS, o uso do preservativo como modo contraceptivo, dentre outros tópicos da vida social têm sido objeto de controvérsias na vida pública, dividindo a formação da opinião dos indivíduos.

Outro fator que colabora para o afastamento das religiões é o desenvolvimento de um maior censo crítico, que percebi passar pelo conhecimento de formas de compreender e explicar a realidade, elaboradas a partir de uma perspectiva mais científica, tornando para esses jovens a interpretação religiosa algo obsoleto e limitado.

Nessa perspectiva, Kássia afirma que um dos pontos que a fez também querer se afastar da religião na qual foi criada é o fato de que “as pessoas continuam se baseando em um livro de 2000 anos e acreditam naquilo cegamente, isso me incomoda muito”. Quando o pensamento religioso entra no embate com o científico, para esses jovens se torna claro qual representa mais seu modo de ver o mundo. Joana relatou que se considerava católica até os 14 anos e que chegou a cogitar, sob influência de uma freira que afirmou que ela tinha vocação, assumir também essa função religiosa. Ela atribui à influência do pai, astrônomo, ateu e, por isso, alguém que valoriza percepções mais voltadas para explicações científicas, sua iniciativa de se informar mais através de leituras sobre o assunto e começar a questionar e se afastar dos preceitos religiosos na fase da adolescência. Sobre esse processo, coloca:

Meu pai é físico, ele é astrônomo e ateu. Ele ficou revoltado [...] achou que foi uma violência com uma menina que ainda era muito jovem [...] Ele me levou pra almoçar e passou cinco horas conversando, me contando a história do universo até me dizer que essas comunidades religiosas às vezes faziam uma espécie de lavagem cerebral e que não era bem assim, que eu repensasse. A partir daí eu fui lendo muita coisa e começou o processo de deixar de frequentar missa [...] passei realmente a questionar. Essas polêmicas de padres e até questões históricas que eu passei a me inteirar mais do que foi a Igreja Católica ao longo dos séculos. Na época pra mim era um absurdo, era repugnante e eu não queria fazer mais parte de nenhuma forma. (Joana, 29 anos, estudante de Sociologia da Universidade Federal do Ceará).

O questionamento dos dogmas impostos pela religião é algo que notei que se torna comum, não só a partir do momento em que discordam dos valores que são impostos, mas também a partir da obtenção de conhecimentos provenientes de culturas diferentes, explicações científicas e fatos históricos que põem em xeque as certezas religiosas já no começo da adolescência. Nos jovens com quem conversei, esse ponto em que a religião deixa de fazer sentido até o momento em que sentem que aquilo não os representa mais varia dos 12 aos 15 anos. Os relatos mostraram que a partir dessa idade já havia o abandono da crença na religião que herdaram de suas famílias. Um dos jovens, Ítalo, falou da importância da iniciativa de ler alguns conteúdos que lhe apresentaram novas perspectivas, tornando a permanência na religiosidade algo que não fazia mais sentido para ele. De forma parecida, Danilo, que se considera atualmente ateu, afirma que foi se afastando do pensamento religioso aos poucos. Isso pode ser visto nessas falas:

Eu questionava muito as coisas, ficava causando discussões aleatórias no grupo de jovens (da primeira eucaristia), porque eu lia muito e muita coisa falava na minha cabeça e eu saía falando e perguntando coisas. Uma vez eu lendo um

*mangá*<sup>21</sup>, Shaman King e era legal, porque aparecem milhões e milhões de religiões, cada uma de um canto do mundo e uma viagem diferente. Eles falam o nome de inúmeras religiões, aí o cara vai no Wikipédia e tal, dá uma pesquisada [...] Quando eu fiz 13 anos, um amigo da minha irmã me deu Memórias do subsolo, do Dostoiévski, e eu li umas sessenta vezes até entender. Com isso eu percebi que minha vida era uma bosta e enfim, tudo aquilo (religião) era mentira. (Ítalo, 23 anos, estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará).

[...] acho que foi uma fase, tipo uns 15, 16 anos que eu comecei mais a questionar, pensar sobre isso, no começo mais pela raiva, a revolta, porque você está revoltado. "Não, é tudo mentira, como assim?", porque passaram pra você como se fosse a verdade. Aí você começa a saber que não, não é assim, começa a ter outras visões e foi aquela época dos 15, 16 que eu comecei a ficar mais militante, agressivo, aquele que tem orgulho de dizer que é ateu, que quer que todo mundo seja ateu e a religião é o mal do mundo. (Danilo, 25 anos, estudante de Pedagogia da Universidade Federal do Ceará).

Assim como Joana, Patrick também trouxe a perspectiva de que uma visão da história das religiões provocou nele o distanciamento desse universo:

O lado negativo que ainda me mantém afastado da religiosidade é que quando você vai estudar um pouco mais da história percebe que é uma instituição muito alienante [...] a religiosidade é usada pra justificar preconceitos e conservadorismos. Todo esse movimento de conservadorismo que tem crescido no Brasil e no mundo muito vinculado à religiosidade me assusta muito e mantém afastado da religião [...] quando vejo as perseguições que foram empreendidas pela religião em diversos momentos da história, quando vejo o cenário mais amplo tenho uma percepção um pouco negativa. (Patrick, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará).

Pelo que foi observado, as vivências no campo da sexualidade podem representar um fator que acaba por contribuir para o afastamento do pensamento religioso. Segundo Heilborn (2006), durante as experiências ligadas ao que nossa sociedade compreende como 'adolescência', a sexualidade se converte em uma das dimensões centrais das identidades e subjetividades. Contudo, o que os estudos da antropologia da sexualidade apontam é que o sexo não tem o mesmo valor para todos os sujeitos. Sendo assim, é preciso ressaltar que a juventude é um conjunto de experimentações pessoais e impregnação do sujeito pela cultura sexual do grupo em que está inserido (HEILBORN, 2006). Sexo, gênero e juventude se interseccionam na medida em que entendemos que são fruto de aprendizados sociais, de confirmações em grupos e seus valores, das possibilidades que os sujeitos encontram de confrontar normas e regras sociais e construir modelos alternativos.

---

<sup>21</sup> *Mangá* é o nome utilizado para designar histórias em quadrinho feitas no estilo japonês.

A sexualidade constitui um processo de aprendizado para incorporar “representações, valores, papéis de gênero, rituais de interação e de práticas, presentes na noção de cultura sexual [...]” (HEILBORN, 2006, p. 2) que incita os jovens a criar uma esfera de autonomia individual em relação à família. Nesse sentido, podemos perceber como essa dimensão pode representar, juntamente com a quebra da transmissão religiosa, um comportamento que evidencia a constituição de subjetividades que incentivam a vivência de moralidades mais flexíveis, mais abertas à mudança e à revisão das normas de gênero e sexualidade.

No que se refere à esfera das relações e da sexualidade, foi notável a presença dessa flexibilidade e abertura em suas definições. Na verdade, alguns jovens se colocaram contra a perspectiva de se fechar em apenas uma determinação de preferência e transitam entre percepções de si no que diz respeito à orientação sexual. Essa postura de experimentação, ficar com pessoas do mesmo sexo em determinados momentos e permanecer disponível para essa possibilidade de acordo com suas vontades, é algo que também colaborou para o distanciamento das religiões, pois como já foi destacado esse tipo de conduta não é tolerado na esfera institucional religiosa.

Considerando os doze jovens que colaboraram com este trabalho, três se consideram homossexuais, três se consideram bissexuais e seis se percebem heterossexuais, sendo que um desses já se definiu como bissexual. Acredito que, de forma análoga ao afastamento de uma religiosidade fixa, essa abertura para a experimentação no âmbito dos relacionamentos representa também um movimento de descoberta de novas formas de se portar e sentir perante o social e também o caráter de elaboração individual da sua subjetividade através do questionamento de valores impostos pelo coletivo como o padrão de comportamento. Nessa dimensão, a religiosidade aparece como um desses valores de um padrão muito utilizado na sociedade, que entra em conflito com os desejos desses jovens de descobrirem novos caminhos, de acordo com suas preferências.

O caráter de elaboração constante e experimentação ficou claro nas falas de vários desses interlocutores. Tamisa afirma que sua primeira experiência de beijar alguém foi com uma menina e por um tempo se envolveu com pessoas do mesmo sexo e se definia como bissexual no final da adolescência, mas atualmente se define como heterossexual e considera que esse gosto por mulheres foi apenas uma fase. Nesse sentido, destaca que nunca teve relações sérias, do tipo namorar com mulheres. De uma maneira parecida, Raniele coloca que já teve atração por outras mulheres e chegou a beijar amigas, mas

destaca que nunca se interessou por alguém do mesmo sexo para se relacionar de forma fixa e, por isso, diz que não acha que caiba para si a definição de bissexual. Sobre sua experiência, a jovem destaca:

Minha orientação sexual, falo que não me reconheço como uma pessoa bissexual, mas também acho que sexualidade são momentos e pessoas, sabe? Eu sempre me relacionei com homens, mas ao mesmo tempo já senti atração por mulheres, já beijei algumas amigas, mas nunca tive um relacionamento forte com mulher. Acho que por isso é a minha dificuldade de me reconhecer como bissexual, porque nunca realmente vivenciei relacionamento com uma mulher. Por isso que costumo dizer que gênero é fluído. (Raniele, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará).

Anastácia também afirma que já chegou a beijar outras mulheres, mas que de forma geral se interessa por homens, sendo que acredita que não conseguiria se relacionar com mulheres de forma séria por não se sentir confortável com os possíveis preconceitos que sofreria, dentro e fora de casa. A jovem relata:

Eu não teria capacidade de fazer isso [se relacionar com mulheres], fico triste em dizer isso. Queria namorar mulheres, mulheres são incríveis e seria um relacionamento muito melhor, mas tem toda a questão falocêntrica, sinto falta numa relação sexual, pra mim não é a mesma coisa, então eu não sei. Já fiquei com mulheres, mas meu interesse por elas é muito pequeno num sentido heteronormativo, relação sexual com mulher não é suficiente, então não sei em que categoria me coloco, se é heterossexual, bissexual. Eu sou uma pessoa que se interessa por pessoas em determinados momentos, não gostaria de ter uma definição fechada por isso. (Anastácia, 23 anos, estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará).

Ocorre uma abertura para esse tipo de experimentação na idade dos 16 anos até os 18, aproximadamente, um momento que precede ou representa a entrada na universidade. Como foi destacado, é um ambiente que coloca toda uma gama de possibilidades na trajetória desses jovens. Ítalo afirma que se percebeu bissexual um pouco antes desse momento, com 16 anos, através de uma ocasião pontual em que decidiu tirar a prova. Vejamos o que ele conta:

Até hoje minha família não comenta muito o fato d'eu ser bi, porque eu tenho tendência a namorar meninas, então a negada não enche muito meu saco. Eu não tento esconder isso, já cheguei a falar, mas eles fingem que não entendem. [...] Um dia estava num bar, isso eu era novinho, tinha uns 16 anos e daí chegou uma amiga e disse “como que você fala que não é ‘viado’ se você nunca tentou? Não é você que diz que tem que fazer as paradas antes de falar merda?”. Então pensei em tirar logo a prova pra me livrar logo disso e aí fui, cheguei no primeiro que achei bonitinho e pedi um beijo e deu certo. Aí percebi que não era nada demais. [...] Com o tempo minhas relações foram ficando diferenciados e hoje são outros tipos de coisas que me atraem em homens. (Ítalo, 23 anos, estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará).

Foi possível notar, pelas falas de alguns interlocutores, essa curiosidade em ter novas experiências e que, por vezes, a religiosidade ou os valores que ela propaga e acabam se impondo pela determinação e cobrança dos pais, os limitavam. Isso constituiu um fator de ruptura com a religião e os valores tomados como certos pela família. Exemplo disso é o que nos conta Patrick, que é homossexual, mas não se sentiu à vontade para expressar seus desejos e se relacionar abertamente com outros homens por alguns anos, até que entrou na universidade e a diversidade ali presente lhe deu a base para sustentar sua preferência. Em relação a esse percurso, o jovem relatou:

Foi complicado e influenciou nas minhas relações [religiosidade], porque até uns 14 anos eu não era assumido pras pessoas e pra mim mesmo neguei por muito tempo. Eu não tinha nenhuma relação afetivo-amorosa, porque eu não me assumia pra mim durante o tempo, depois que eu me aceitei tive todo um processo de me assumir pras pessoas mais próximas a mim. Até que eu pudesse passar por todo esse processo de me assumir pra mim mesmo, pras pessoas mais próximas, tanto pra família quanto pra amigos, até eu ter abertura pra viver relacionamentos, isso foi durante um longo tempo. Vivi esse processo de me assumir aos poucos e só quando vi que tinha assumido pra todo mundo e estava seguro da minha sexualidade [...] a partir daí que comecei a ter abertura pros relacionamentos. (Patrick, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará).

A limitação sentida por Patrick em demonstrar de forma aberta sua sexualidade ou em relação à liberdade de ter experiências com pessoas do mesmo sexo de forma casual sempre aparece ligada ao temor da não aceitação, em primeiro lugar pela família. Como destaquei sobre a trajetória de Patrick, o jovem acredita que seus pais não ficavam tranquilos com sua escolha, devido à educação que tiveram e, embora não tenha especificado que tipo de educação foi essa, sua fala indicava que eram valores da religiosidade incorporados na família desde cedo na transmissão da crença que se dá pela tradição, de maneira predominante. Nesse sentido, Kássia traz em sua fala esse aspecto de interdição que é vivenciado desde muito cedo:

Eu tinha uns dez anos e beijei minha amiga de infância, daí fiquei “caralho, que merda que tô fazendo? Isso é tão errado!”. Fui crescendo e sentindo isso, mas sempre reprimindo também por causa da criação que tive, porque minha religião dizia que não. Cheguei a ficar com caras, mas parecia que faltava algo. Depois voltei a namorar meninas também e de uns tempos pra cá estou de boa. Eu sei que sou bissexual e isso não é um problema pra mim. Já foi e já sofri preconceito por parte de amigas minhas que são gays que chegaram pra mim e disseram que eu não sabia o que queria. Hoje em dia sou completamente tranquila com minha orientação sexual e em relação aos meus relacionamentos, não tem mais nada que me prende ou me constrange. Vai sempre muito da energia [as pessoas com quem se relaciona] e do momento. (Kássia, 26 anos, estudante de Letras da Universidade Federal do Ceará).

Pensando na importância que a família possui na socialização dos indivíduos como uma instituição primeira de formação de valores e condutas, tentei perceber um pouco da estrutura familiar desses jovens. Como já foi dito, a presença de religiões de matriz cristã foi verificada em todos os interlocutores. Dessa forma, pode-se dizer que todos partiram de sistemas de crença e costumes parecidos, salvo especificidades da dinâmica própria de cada família, de acordo com cada contexto. Utilizando esse enfoque, procurei refletir sobre a questão da transmissão e reprodução das religiosidades no espaço familiar, observando de que forma esses valores são passados, em que medida o são e em que sentido eles acabam por influenciar nas trajetórias desses jovens.

Pude perceber que há muita variedade em relação à importância que a religiosidade possui em cada situação, de modo que encontrei relatos em que essa dimensão era imposta com veemência e isso se tornava uma imposição eventualmente transformada em motivo de aversão àquele conjunto de costumes e formas de perceber a realidade, até mesmo em contextos familiares em que havia a presença de costumes cristãos, mas onde os jovens tinham uma facilidade maior de escolher se queriam ou não tomar parte naquilo.

No caso da família de Anastácia, que a jovem descreveu como católica por parte da mãe, mas com a presença da crença evangélica representada pela figura da avó materna, não havia a ordem de sustentar costumes cristãos, no sentido de que não era obrigada a frequentar a igreja, por exemplo. De forma geral e, nesse sentido, pensando em um recorte geracional, percebi que o seguimento dos costumes religiosos não é imposto de maneira contundente pelos pais. Todavia, em determinados relatos foi destacado que esse papel de fazer questão da atenção aos costumes partia dos avós. No caso de Anastácia, ela conta que a mãe não impunha o cuidado em seguir a religião católica, mas se sentia limitada a seguir condutas de cunho religioso cobradas por sua mãe e que as considerava conservadoras:

Eu nunca tive muita liberdade, nunca pude pintar minha unha com cores fortes, porque isso chamava atenção e eu não estava sendo criança. Nunca pude usar roupa curta, nunca pude usar batom vermelho e dentro da minha criação inteira teve esse tipo de imposição pra mim. Minha mãe dizia o que eu podia e o que não podia fazer. Eu nunca pude viajar no carnaval e vivenciar essa experiência, porque minha mãe falava que carnaval é uma festa da carne e que não podia vir nada bom disso. (Anastácia, 23 anos, estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará).

Anastácia afirmou que a religiosidade não era algo necessariamente importante para a mãe, embora em determinado momento tenha narrado que houve uma migração,

da parte dela, do catolicismo para a religião evangélica. Como destaquei antes, essa atitude da mãe tinha a intenção de assumir um credo que preconizasse valores mais corretos, na sua percepção, no sentido de serem mais disciplinados e intolerantes com certas práticas que não considerava adequadas, como beber, fumar ou ter vontade de participar de festas da carne como o carnaval.

Anastácia relata que, embora a mãe não considerasse importante frequentar os espaços da religião a que pertencia, afirmou ver esse cuidado na avó, que não trazia uma postura de imposição, no sentido de obrigar, mas costumava ir e a jovem diz que “ia pra Igreja Universal com minha avó quando criança no dia de domingo, iam todos os meus primos, porque todo mundo morava perto e a atividade do domingo era todo mundo indo com ela pra igreja”.

A situação na família de Raniele era diversa. A jovem afirma que o catolicismo era muito importante como uma tradição familiar, revestida por um conjunto de valores e hábitos impostos na forma de obrigatoriedade pelos pais. No caso de sua família é possível identificar a manutenção da transmissão da religiosidade e da importância de tentar passar isso aos filhos na postura de seus pais, pois tendo sido criados dentro de uma educação que prezava pelo cultivo da religião como formadora de valores, receberam também a prerrogativa de impor isso aos filhos. Raniele afirma ter sofrido com isso até os 18 anos, idade em que tinha estabelecido um acordo com os pais de que poderia deixar de seguir a religião se assim desejasse. Com relação a essa dinâmica familiar relata:

Isso pra mim sempre foi uma coisa muito presente, porque eu fiz cinco anos de catequese. Eu era obrigada a ir à missa todo domingo e todos os dias santos. Era assim, antes de tudo a missa. Minha catequese era sábado de tarde e eu odiava. Desde que me lembro de ser gente não gostava e apesar disso tinha que continuar indo na igreja, mesmo detestando. Lembro que com uns 14 anos ouvia aqueles discursos do padre e era uma coisa que me matava, me irritava muito, mas eu continuava lá. Com 16 anos veio a crisma e eu não queria fazer, mas minha mãe encheu muito o saco e acabou me obrigando. [...] tudo que eles falavam lá eu não concordava [...] toda essa coisa religiosa que eu estive obrigada acho que me deixou antirreligião, principalmente religiões cristãs. (Raniele, 23 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará).

A importância dada à religiosidade de uma maneira que se torna imposição não foi algo que apareceu de forma expressiva entre os jovens com quem tive contato, sendo o caso de Raniele o destaque. O que pude atestar por esses jovens é que a religiosidade encontra-se dissolvida nas estruturas familiares como uma forma de tradição, que é sim ensinada e possui relativa importância nas relações desenvolvidas, como foi possível perceber nos casos de jovens como Petros, Rogério e Patrick. Eles tiveram momentos de

tensão por suas orientações sexuais, que não eram bem aceitas pelos pais devido a valores e percepções que possuem uma origem religiosa dissolvida na forma do que poderia ser percebido como orientação adequada de comportamento.

Em contrapartida ao cenário familiar de Raniele onde havia uma importância maior da religiosidade como um valor a ser passado, na família de Lorena isso não é uma realidade. A jovem afirma que a religião que representa sua família é o catolicismo, mas que isso nunca significou uma influência na forma de pressão de costumes a serem observados. Lorena, que se percebe como sem religião, conta que foi batizada e chegou a receber o sacramento da primeira eucaristia, mas diz ter pouco conhecimento da religião, por nunca ter considerado aquilo importante. Era algo que fazia pelo fato de ser um costume familiar, mas que deixou de seguir nesse caminho quando decidiu que não via nenhum sentido nesses hábitos. “Sempre houve um distanciamento”, ela acrescenta. De acordo com Lorena, sua vivência religiosa pode ser descrita assim:

Na verdade eu nunca ia pra igreja, conseguiria contar nos dedos as vezes em que fui. Foram muito poucas mesmo, fora ocasiões tipo missa póstuma e esse tipo de coisa. Nunca tive aproximação com grupos específicos que envolviam religião, então eu sempre estive afastada da igreja, do local em si. (Lorena, 20 anos, estudante de Psicologia da Universidade Federal do Ceará).

Lorena considera que em sua família a pessoa mais religiosa seria sua avó, mas que mesmo ela não tem muita expressividade no que diz respeito a ter hábitos religiosos. A jovem chega até a exemplificar a ausência de valores da religião como algo importante para sua família, citando sua irmã, que em determinado momento se assumiu homossexual e a pessoa mais religiosa que era sua avó, apesar de não concordar, nunca condenou de forma anunciada e eventualmente até aceitou a orientação da neta.

Os contextos familiares que me foram apresentados pelos interlocutores são de fato bem variados, indo de situações de extrema valorização e imposição da prática religiosa até algo que pode ser percebido quase como uma indiferença, o que foi visto no caso de Lorena, que nunca se sentiu incentivada de forma veemente a ter alguma religiosidade. O que me parece, analisando a maior parte dos quadros familiares apresentados, é que de uma geração para outra a reprodução da religião nesse meio vai perdendo sua potência, tendo os relatos destacado de forma recorrente que os avós eram mais afeitos à religiosidade e consideravam importante seu seguimento.

Através dos relatos desses jovens, encontramos exemplos de um fenômeno já percebido por estudiosos das dinâmicas da transmissão religiosa, que seria uma ruptura

com a tradição familiar. Essa característica de rompimento na reprodução da religião na família e nos domicílios é explorada por Hervieu-Léger (2008), que fala sobre a diversidade de alternativas religiosas como um aspecto necessário para compreender como as religiões hegemônicas passam por dificuldades para que haja continuidade em sua transmissão. A autora chama a atenção para o aumento de um aspecto mais individual na opção entre seguir a religião da família, alternar para outra ou distanciar-se de qualquer pertença religiosa.

Em um sentido semelhante, Velho (2013) afirma que os mecanismos tradicionais de controle familiar parecem vir perdendo a capacidade de determinar condutas diante das novas configurações sociais. E raciocinando a partir da noção de projeto, o autor entende que os projetos que se apresentam como coletivos numa dada estrutura, na realidade são cada vez mais vividos de modo particular, de acordo com as trajetórias individuais. Sobre essa perspectiva, Velho afirma:

Os projetos individuais sempre interagem com outros dentro de um campo de possibilidades. Não operam num vácuo, mas sim a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos. Por isso mesmo são complexos e os indivíduos, em princípio, podem ser portadores de projetos diferentes e até contraditórios. Sua pertinência e relevância serão definidas contextualmente (VELHO, 2013, p. 137).

Há uma tendência de rejeição das religiões, por representarem instituições com sistemas de crenças fechadas, que impõem limites às escolhas e preferências individuais, porém, algo que percebi nos discursos desses jovens foi a importância que conseguem enxergar nessa dimensão para a vida das pessoas que creem. A principal percepção é de que aqueles que possuem religião encontram em suas crenças uma fonte de motivação no enfrentamento de situações adversas, um consolo e um significado para existir nesse mundo, nos momentos em que tudo dá errado, um propósito a ser seguido. Também percebem que a religião, pelo menos no que se propõe a ser, une as pessoas em torno de uma proposta de fraternidade, caridade e incentiva o amor ao próximo.

Entretanto, é preciso dizer que a compreensão desse lado positivo não significa que o negativo passe despercebido. Entre as falas desses jovens apareceram também relatos que destacam que no interior das religiões existe concretamente a propagação de ideias de exclusão e até ódio em relação a outras crenças. O exemplo citado é a demonização que se dá em relação às religiões afro-brasileiras por parte de algumas congregações, como nas evangélicas. Sobre isso, Anastácia conta:

Em relação a minha mãe já teve essa cobrança de ser religiosa e ela falou pra mim: “se você não quiser ser evangélica, pelo menos seja católica. Só não vá ser espírita ou macumbeira”. Como te falei, minha avó é da Universal, então assim, todas as religiões de matriz africana são demonizadas, totalmente demonizadas. Eu fui num terreiro a primeira vez ano passado pra ver uma defesa<sup>22</sup> e disse pra minha mãe que era outra coisa, falei que era uma defesa, mas não disse onde era e até hoje não tenho coragem de falar pra ela, porque eu sei que ia ser um choque, ela ia dizer que sente vergonha de mim [...] ia ser uma absurdo muito grande pra ela lidar com essa ideia. (Anastácia, 23 anos, estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará).

Os valores propostos pelas religiões criam costumes que podem permanecer mesmo após o abandono da crença em tais instituições. Tamisa, por exemplo, afirma que ainda nota em sua postura características as quais atribui a suas vivências na religião evangélica, como a ideia de que existe um propósito para tudo o que acontece, mesmo que não seja através da ação de Deus como é ensinado na igreja. A jovem afirma crer, em alguma medida, que “há alguém com a gente”, no sentido de que existe alguma força a mover os acontecimentos e crê nisso mais como uma fé ou pensamento positivo de que mesmo quando se encontra em situações difíceis há esperança de resolução.

Embora esses jovens prezem pelo pensamento mais crítico, expresso em argumentações que possuam um embasamento na ciência, é possível perceber em alguns relatos que há espaço para a dimensão da crença e até um desejo de que pudessem acreditar como os adeptos das religiões. Pode-se perceber isso nessas falas:

Eu sinto que tem coisas que acontecem aqui que eu não dou conta de explicar, que relações de causa e efeito também não dão. Aí prefiro delegar isso a uma esfera espiritual. Só que eu ainda não consegui encontrar uma religião que conseguisse explicar isso de uma forma que eu aceitasse numa boa. Acredito em uma força que faz as coisas fluírem. (Rogério, 23 anos, estudante de Publicidade e Propaganda da Universidade Federal do Ceará).

Isso me faz muita falta (ter uma crença), não falo disso como se fosse uma coisa legal, não me orgulho de não ter uma religião. Não é uma coisa que eu ache muito boa e que me faz muito bem não, ao contrário, queria ter uma religião. Acho que as pessoas que têm religião são mais... Eu não diria felizes, não é o que quero dizer. Acho que elas têm uma postura mais resiliente diante dos problemas da vida, que elas têm mais conforto em determinados momentos críticos. Gostaria de ter esse conforto, de ter uma fé de que vai dar tudo certo, porque posso me conectar com algo maior do que eu e posso me apoiar nisso pra ter esperança no futuro. (Joana, 29 anos, estudante de Sociologia da Universidade Federal do Ceará).

A religião não existe só como uma explicação, ela não existe só como um sentimento, ela produz através do sentimento. Ela faz caridade, faz os rituais, ela traz uma união, movimentada a cultura e une pessoas, faz um monte de coisas. Mas ela faz todas essas coisas para servir o propósito de lidar com o que a gente não sabe, é literalmente se ajudar e ajudar o próximo [...] As religiões

---

<sup>22</sup> Defesa de monografia.

são maneiras de focar e ter paz e tranquilidade. (Ítalo, 23 anos, estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará).

Considerando a importância que o pensamento religioso pode ter, Petros afirma que a religiosidade foi importante para sua formação como pessoa. E mesmo que atualmente sua forma de perceber o mundo seja mais pautada por um conteúdo crítico derivado do estudo em áreas de conhecimento das humanidades e da convivência no espaço da universidade, a ideia de que possa existir algum tipo de força superior permanece. Petros passou por uma transição do catolicismo para o espiritismo, religião a qual, segundo percebe, tem uma abordagem positivista que propõe, especialmente o espiritismo kardecista, formular sua ideologia como se fosse uma ciência. O jovem afirma ter chegado ao espiritismo através de um conhecido que explicou mais sobre a doutrina e depois o levou para um centro onde pôde passar pela experiência das práticas dessa doutrina. Petros narra que se identificou com aspectos dessa religião, como a ideia de *karma*, a expectativa de que você deve empreender boas ações no mundo para que esse bem realizado retorne; e também, no sentido oposto, de que todo o mal propagado encontra seu caminho de volta, como descreveu.

Partindo desses relatos, vemos o ideário religioso sendo percebido como colaborador da criação de uma realidade aceitável para os indivíduos ao materializar estruturas de plausibilidade. Essas estruturas representam uma parte essencial da construção do mundo humano, que é a cultura. O homem, ao contrário de outros animais, não aceita a existência do mundo natural que o precede do jeito como lhe foi dado, necessitando transformá-lo e ressignificá-lo, acrescentando-lhe relações que constituem a peculiaridade da existência humana (BERGER, 1985). Essa perspectiva pode ser percebida na fala de Robson, que se define como ateu e destaca a importância que a religiosidade possui para sua mãe, ao revelar que desejava poder acreditar nessa forma de pensamento:

Eu não sou a favor de acabar com a religião, ainda acho que a religião tem a sua utilidade como um guia moral e ético, ela consegue guiar as pessoas muito pra caminhos bons [...] no começo me incomodava minha mãe ser religiosa, porque ela falava muita coisa. Ela sempre fala "Vá com Deus" quando eu ia sair de casa, me incomodava, mas a gente se acostuma [...] às vezes traz uma segurança pra ela e algum sentido, aí eu prefiro que ela fique acreditando que acho que vai fazer mais bem pra ela. Às vezes até eu queria acreditar, mas não dá. (Robson, 24 anos, estudante de Letras da Universidade Federal do Ceará).

Geertz (2008) também contribui para pensar esse aspecto, afirmando que o homem seria funcionalmente incompleto sem os padrões culturais e, no caso da

religiosidade, esse sistema simbólico estabelece explicações para os fenômenos incompreendidos, constituindo um suporte formador de padrões de verdade. A existência de uma divindade onisciente e onipresente representa, para os que acreditam, um porto seguro, um fator de constância com o qual sempre poderão contar para enfrentar dificuldades. Sobre isso, Geertz afirma:

Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecerem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente (GEERTZ, 2008, p. 77).

Isso descreve bem a posição apresentada pelos interlocutores, pois foi expressiva a opinião entre eles de acreditar que a religião representa uma fonte de consolo para as pessoas quando em determinadas situações do cotidiano a realidade foge ao controle e tudo o que resta é a dimensão de uma espiritualidade, a fé de que de alguma forma serão ajudadas por Deus ou, como significaram, por uma força maior, ideia que acreditam ser essencial para a sociedade em que vivemos. A fala de Joana sintetiza bem isso:

Acho muito difícil a pessoa não ter espiritualidade na sociedade em que a gente vive, porque ela é muito impregnada de tudo isso. Tem as datas, as festividades... Tudo está muito impregnado de elementos de várias religiões e por isso mesmo não sei se eu poderia dizer que não tenho espiritualidade, não poderia dizer que sou atea, por exemplo. (Joana, 29 anos, estudante de Sociologia da Universidade Federal do Ceará).

Considero que a análise das falas desses interlocutores levanta reflexões as quais podem ser aprofundadas a partir de novas pesquisas que procurem investigar outras dimensões da vida do segmento da juventude a partir de outros recortes, como família e escola, por exemplo. Acredito que os discursos aqui colocados em relevo exemplificam as mudanças no cenário religioso brasileiro, que têm sinalizado para a pluralização religiosa e para o crescimento dessa categoria diversificada dos sem religião, mais pronunciadamente a juventude.

Os relatos que encontrei constituem indicativos de que os segmentos juvenis representam parcelas da população mais sujeitas a mudanças sociais em curso, impulsionando a construção de modelos de moralidades mais diversos e voltados para ideias de independência intelectual, igualdade e liberdade na esfera da sexualidade e da expressão de gênero.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como tentei demonstrar ao longo deste trabalho, diversos estudiosos pensaram sobre a religiosidade em diversas áreas do conhecimento, mesmo antes da época em que a sociologia e a antropologia davam seus primeiros passos e nunca houve muito do que se poderia imaginar como um consenso. Para muitos, a direção que a modernidade segue é a da inevitável racionalização das formas de compreender a realidade e do gradual distanciamento das grandes religiões da esfera pública da vida social. Entretanto, não é possível afirmar isso se partirmos de uma análise das tendências que têm se apresentado em relação à religião nas últimas décadas.

O que tem sido visto em diversas regiões do mundo é o crescimento dos números de grandes religiões como o protestantismo e movimentos de renovação entre os católicos. Apenas esses fatos já servem para contestar as teorias de secularização do mundo moderno que foram por muito tempo um tipo de senso comum nos meios intelectuais.

É preciso considerar as contribuições que cada interpretação da realidade fornece e a partir disso, buscar elaborar problematizações que contribuam para a investigação do que ocorre no panorama das religiões. Um fato que era destacado pela interpretação a partir de um movimento inexorável de secularização é a maior autonomia dos indivíduos na modernidade para elaborar por conta própria suas interpretações de mundo e isso se estabelece como uma perspectiva que se mostra acertada, entretanto, por outra via. O que pude notar a partir de meus interlocutores e que também é abordado por diversos autores destacados ao longo deste trabalho, é que essa maior autonomia e a independência intelectual dos indivíduos não os levam necessariamente a um desligamento da religiosidade, mas a construções singulares de uma dimensão da crença que se torna mais individual e sem a necessidade de uma intermediação de instituições religiosas.

Todavia, também essa tendência deve ser vista com cuidado e a partir de contextos específicos, pois, como podemos ver pelo exemplo do cenário religioso brasileiro, movimentos que parecem por vezes conflitantes podem se desenvolver de forma simultânea. Nesse caso, aqui busquei destacar a importância que a religiosidade ainda possui na vida das pessoas, algo que pode ser visto, como apontam os dados de pesquisas quantitativas, no crescimento dos evangélicos no Brasil e, ao mesmo tempo, no crescimento de indivíduos que se percebem como sem religião, que representam uma

variedade de formas de pensamento mais ou menos atrelados a uma perspectiva de ter uma crença em algo maior ou alguma elaboração nesse sentido.

Há aqui uma pluralidade de formatos e tendências para as religiões, que incluem também processos de reelaboração dentro das grandes instituições, ocasionando rupturas dentro da doutrina principal e o surgimento de novas expressões religiosas a partir das afinidades de grupos menores que vão se destacando. No decorrer deste trabalho busquei refletir sobre a construção das identidades e os significados que jovens universitários sem religião elaboram para diversas esferas da vida social, ao passo em que procuram manter uma postura de abertura em relação a novas perspectivas para aprofundar o conhecimento sobre as experiências e percepções da vida e da própria juventude. O que se tornou evidente a partir da análise das informações obtidas na amostra desse segmento foi uma forma de compreender a realidade que se pauta principalmente em argumentos que valorizam formas de pensar elaboradas a partir de uma perspectiva da autonomia individual e reflexividade.

Nas falas desses jovens pude atestar a característica de uma compreensão da realidade que se volta para a importância das liberdades individuais, evidenciando pensamentos críticos acerca das hierarquias, convenções sociais e evitando explicações do mundo carregadas de dogmatismos. Pude identificar o que já havia sido colocado em relevo por alguns estudos que apontam um processo de quebra da transmissão religiosa no âmbito familiar e nesse espaço como uma das dimensões onde a religiosidade com vínculo institucional específico não encontra mais um terreno fértil para sua reprodução.

Pude observar de maneira mais expressiva entre os jovens que entrevistei uma tendência de empreender por iniciativa própria, a partir do momento de abandono da religião familiar, a construção de suas próprias noções de crer, além de que isso pode constituir uma necessidade maior em alguns momentos ou uma expectativa futura para alguns deles, que percebem a importância do que a religião inspira nas pessoas e consideram que isso é pode ser desejável, contanto que não se torne algo impositivo e acabe por cercear suas liberdades de escolha.

Considerando as vivências aqui analisadas, notei a presença de outras formas de comportamento que, em certos aspectos, se opõem aos valores da maioria das religiões, como ressaltado por esses jovens. O rompimento com as doutrinas religiosas familiares apareceu acompanhado da formação de uma percepção sobre sexualidade livre de determinações impostas por modelos de conduta mais comuns na sociedade. De forma

predominante entre esses jovens, foram relatadas experiências afetivas com pessoas do mesmo sexo e valorizadas as dimensões da igualdade e da autonomia dos sujeitos.

Para esses jovens, a religião impõe restrições e formas de controle no comportamento dos indivíduos, algo que exemplificaram de forma recorrente na maneira como percebiam o preconceito e a rejeição de pessoas religiosas em relação àqueles que se assumem como homossexuais e também representado na perseguição que as religiões de matriz africana sofreram e ainda sofrem na sociedade brasileira.

Também pude registrar a tendência entre esses interlocutores de considerar que a religião colabora para a construção de uma fonte de significação e consolo para as pessoas, constituindo um conjunto de formas de percepção que têm a função de explicar a realidade. De acordo com o entendimento desses jovens, a razão de se apegar a uma crença e permanecer considerando como verdadeiro o que é ensinado pelas grandes religiões é que isso fornece uma espécie de apoio, quando se crê que há uma força maior, uma entidade que possui a capacidade de moldar tudo o que existe e que é responsável por prover motivações e sentidos para a vida.

Utilizando um recorte tão pequeno e com um número limitado de interlocutores não pretendo, obviamente, traçar reflexões que busquem servir como apontamentos para uma generalidade. O intento aqui foi destacar, a partir do contexto universitário, como esses jovens constituem uma espécie de retrato, ainda que incompleto, do cenário religioso extremamente diversificado que se configura atualmente no Brasil, focando no processo de como essa juventude sem religião elabora a compreensão dessa esfera da vida social. A partir das reflexões apontadas, acredito ser possível elaborar inúmeros questionamentos e instigar novos estudos que podem proporcionar uma compreensão mais aprofundada sobre as perspectivas e experiências de indivíduos que se consideram “sem religião” em vários contextos. Através do contato com esses indivíduos, consegui ter um vislumbre de suas dimensões subjetivas, focando nas formas de comportamento e nas interações para buscar compreender maneiras de significar e perceber o mundo.

Este trabalho buscou debater sobre certas formas de construção da identidade de jovens que se definem como ‘sem religião’. Creio que, assim, possa colaborar para compreender os diversos sentidos que o religioso pode representar na sociedade contemporânea, incluindo formas de crer e não crer, levando em conta depoimentos de jovens, homens e mulheres, possuidores de diferentes formas de pensar o universo das crenças e que se compreendem como pessoas sem vinculação institucional a religiões nesse momento de suas trajetórias. Dessa maneira, foram apontadas formas plurais de

construção das identidades, destacando a juventude como categoria plural, socialmente construída, que pode tanto vivenciar formas individuais de religiosidade, como representar uma experiência de distanciamento das experiências religiosas.

A análise mostrou como, para esses interlocutores, uma identidade alternativa ao religioso se funda em outros valores, como experimentação, autonomia, liberdade sexual e tolerância com a diferença. Recorrendo a debates clássicos e contemporâneos das ciências sociais, procurei tratar de temas como pluralismo religioso, secularismo e transmissão religiosa. Logicamente, existe uma infinidade de debates que podem ser feitos a partir desses assuntos e acredito que novas pesquisas sobre juventude e religião podem fornecer esclarecimentos sobre aspectos das identidades religiosas juvenis que meu trabalho não foi capaz de apontar. Espero que as interpretações aqui elaboradas possam contribuir para a formação de questões relacionadas às novas configurações que a religiosidade tem tomado na contemporaneidade.

## REFERÊNCIAS

AHMADI, Fereshteh. *Culture, Religion and Spirituality in Coping: the example of cancer patients in Sweden*. Uppsala University Library: Stockholm, 2006.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. Cad. Pagu, Campinas, n. 50, e175001, 2017. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332017000200302&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000200302&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 05/07/2018.

ALMEIDA, R.; BARBOSA, R. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 311-327.

AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante – O que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. In: \_\_\_\_\_. **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 295-310.

BERGER, Peter Ludwig. A Dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro v.21, n. 1, p. 9-23, abr. 2000.

\_\_\_\_\_. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 5 ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BOUTIN, Felipe Boin. **A planta mestra: o daime como sujeito de conhecimento**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação em Ciências Sociais) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

CAMURÇA, M.A. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: \_\_\_\_\_. **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 63-88.

CARVALHO, José Jorge. (1999), "Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil". *Série Antropologia*, v. 249: 1-20.

DELEUZE, G & GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, Vol. 4. São Paulo, 34, 1997.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

\_\_\_\_\_. O beliscão do destino: A religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: \_\_\_\_\_. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 149-165.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989. p. 13-41.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872008000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 08/07/2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HEILBORN, Maria Luíza; CABRAL, Cristiane S.; BOZON, Michel et al. Gênero e carreiras sexuais e reprodutivas de jovens brasileiros. In: XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 9., 2006, Caxambú. **Anais...** Disponível em: <[http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006\\_607.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_607.pdf)>. Acesso em: 08/01/2016.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: A religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KOFES, Suely; MANICA, Daniela (orgs.). Vida e grafias: narrativas antropológicas entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina e FAPERJ, 2015.

MARQUES, Roberto. Alexandre vai à festa: gênero e criação no forró eletrônico. In: \_\_\_\_\_. **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. p. 63- 82.

MENEZES, R. C. Às margens do Censo de 2010: expectativas, limites e usos dos dados de religião. In: \_\_\_\_\_. **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 329-346.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MIRANDA, Júlia. Imaginários sociais, religião e política no Brasil. In: \_\_\_\_\_. **Imaginários sociais em movimento: oralidade e escrita em contextos multiculturais**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 13-29.

NATIVIDADE, M. T.. Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 132-152, 2003. NERI, Marcelo (Coord.). **Novos Mapa das Religiões**. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

NERI, Marcelo (Coord.). **Novos Mapa das Religiões**. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011. novos sincretismos”, *Estudos Avançados*, São Paulo, n.52 (Set/Dez), pp.321-329.

NOVAES, Regina. 2004. “Os jovens e a religião: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos”, *Estudos Avançados*, São Paulo, n.52 (Set/Dez), pp.321-329.

\_\_\_\_\_. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

NOVAES; Regina; MELLO, Cecília. Jovens do Rio. Rio de Janeiro, **Comunicações do Iser**, n. 45, ano 13, 1994.

PAIS, José Machado. **A construção sociológica da juventude** – alguns contributos. *Análise social*, v. 25, n. 105-106, p. 139-165, 1990.

\_\_\_\_\_. Buscas de si: expressividade e identidades juvenis. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de (Org.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 7-21.

PIERUCCI, A.F. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: \_\_\_\_\_. **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 49-62.

POMPA, Cristina. **Introdução ao Dossiê Religião e Espaço Público**: repensando conceitos e contextos. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 157-166, 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872012000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872012000100007&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 07/07/2018.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Introdução – Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: \_\_\_\_\_. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1991. p. 1-26.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Ser sem religião: o afloramento de uma nova concepção de religiosidade. In. X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR): Migrações e Imigrações das Religiões, 5., 2008, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: [s.n.], 2008, 29 p.

SEGATO, Rita Laura. Um Paradoxo do Relativismo: O Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 16, n.1-2, p. 1992.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: \_\_\_\_\_. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

\_\_\_\_\_. **El problema de la situación religiosa: la personalidad de Dios**, Santiago do Chile, Cultura, 1935.

SOUZA, A.R. **Igreja in concert** – Padres cantores, mídia e marketing. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.) **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Um antropólogo na cidade:** ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2013.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: UnB, 2009.