

UFC – UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIAIS

**DISSERTAÇÃO**

**RELIGIOSIDADE JUVENIL EM MOVIMENTO: UM  
ESTUDO DE CASO BATISTA REGULAR**

**Aluno: Valberth Veras da Silva**

**Linha de Pesquisa: Pensamento Social, Imaginário e Religião**

**Orientador: Domingos Abreu**

Fortaleza, 28 de Dezembro de 2009

Valberth Veras da Silva

## **RELIGIOSIDADE JUVENIL EM MOVIMENTO: UM ESTUDO DE CASO BATISTA REGULAR**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Linha de Pesquisa: Pensamento Social, Imaginário e Religião

Orientador: Domingos Abreu

Fortaleza

Faculdade Ciências Sociais

2009

**Universidade Federal do Ceará**  
**Faculdade de Ciências Sociais**  
**Programa de Pós-Graduação em Sociologia**

Dissertação intitulada “*A Religiosidade Juvenil em Movimento: um estudo de caso batista regular*”, de autoria do mestrando Valberth Veras da Silva, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Dr. Domingos Sávio Abreu

---

Dr. Antônio Cristian Paiva Saraiva

---

Dr. Antônio Pádua Santiago de Freitas

Fortaleza, 28 de Dezembro de 2009

## RESUMO

A modernidade desde o início foi um processo de liquefação e de derretimento dos sólidos (BAUMAN, 2001). Por *derretimento dos sólidos* ele se refere à dissolução da antiga ordem social, ao repúdio e destronamento do passado, onde a tradição se manifestava sólida. Há um esmagamento das crenças e lealdades a esta tradição e ordem social.

A pós-modernidade, entendida como esse derretimento dos sólidos, trouxe novas maneiras de viver a juventude e a religião. O objetivo da pesquisa é compreender a religiosidade juvenil em tempos pós-modernos no contexto de uma igreja batista regular.

O ethos religioso juvenil pós-moderno apresenta traços de uma cultura do self-love, rompimento com o ideal de viver para o próximo, fluidez nos relacionamentos sociais, nas crenças e pertencimentos religiosos, bem como, bricolagem de crenças. Isso gera uma crise institucional e de transmissão religiosa dentro da igreja Maanaim.

Durante a pesquisa se desenvolve uma tipologia para se compreender o movimento religioso dentro da igreja batista Maanaim. Três tipos são idealizados: Crer sem pertencer, entregue a satanás e jovens ortodoxos. O primeiro tipo refere-se aos jovens, saindo ou ficando na igreja, buscam uma adesão fluida. O segundo tipo fala dos jovens que romperam com os dogmas da igreja e por isso são estigmatizados. No terceiro tipo lida-se com os jovens que defendem a doutrina e as práticas da igreja.

## ABSTRACT

The modernity since beginning it was a process of liquefaction and melting of solids (BAUMAN, 2001). By melting of solids he talks about the dissolution of old social order, repudiation and fallen of past, where the tradition reveals solid. There is a crushing of believing and loyalties to this tradition and social order.

The post-modernity, comprehended as this melting of solids, brought new ways of live youth and religion. The aim of this research is comprehend the youth religiosity in post-modernity times inside regular Baptist church context.

The post-modernity youth religious ethos introduces characteristics of a self-love culture, breaking ideal of live to each other, social relationships fluid, in believing and religious belonging, as well bricolage of believings. This produces a institutional crises and religious transmission inside the Maanaim church.

During the research a typology was developed to comprehend the religious movement inside the Maanaim Baptist church. Three types are making: believe with no belonging, given to Satan and orthodox youth. The first type refers to young, going out or staying in church, search a fluid commitment. The second type, talk about the young that broke with dogmas of church and so that are stigmatized. The third type include young that defends the doctrine and practices of church.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA.....	7
2. RELIGIÃO E PÓS-MODERNIDADE.....	14
3. JUVENTUDE EM DESLIZE .....	26
4. MAANAIM: UMA INSTITUIÇÃO EM CRISE .....	39
5. CRER SEM PERTENCER .....	61
6. “ENTREGUE A SATANÁS”: COMO LIDAR COM A HETERODOXIA (O DIFERENTE) .....	94
7. JOVENS ORTODOXOS? .....	108
8. CONCLUSÃO .....	123
9. BIBLIOGRAFIA .....	126

## 1. INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

O crescimento do número de evangélicos tem chamado a atenção da mídia a qual, com certa periodicidade, tem levantado questões polêmicas como dízimo, conversão, proselitismo, e outras. Clara Mafra (2001) deixa claro que o assunto está repleto de desacordos e mal-entendidos. Segundo ela, houve um processo histórico que permitiu que o termo evangélico se tornasse um identificador abrangente das igrejas brasileiras filiadas à tradição inaugurada pela Reforma em 1529.

No contexto brasileiro, o termo evangélico advém dos seguidores das igrejas reformadas e pentecostalizadas<sup>1</sup> se destacarem por adotarem uma atitude de evangelizadores, de propagadores e difusores de uma leitura da Bíblia centrada no Novo Testamento. Conforme a autora, essa ênfase na difusão na mensagem não se faz sempre da mesma forma no processo histórico, segundo um mesmo ethos, tendo os mesmos agentes.

Freston (1993, p.42) apresenta uma tipologia para a análise das igrejas protestantes no Brasil. Há o protestantismo de imigração, marcado por “fé de imigrantes”, no qual se destaca o luteranismo. Em segundo lugar, tem-se o protestantismo de missão. Esse se refere “principalmente às igrejas que se instalaram por meio da obra missionária na segunda metade do século XIX.” Sua distinção com o protestantismo de imigração está no seu objetivo de conquistar adeptos brasileiros. “Distingue-se dos pentecostais pela antiguidade e pela não-aceitação da doutrina e prática pentecostal de glossolalia, profecias, curas e exorcismos”. Freston (1993, p.47) afirma:

Em média as igrejas históricas atraem uma classe social mais elevada do que as pentecostais. Sociologicamente, são denominações<sup>2</sup>, com tudo o que isso implica de maior liberdade

---

<sup>1</sup> Igrejas reformadas e que não eram pentecostais, mas depois passaram a seguir esta linha teológica.

<sup>2</sup> Segundo Freston, “a igreja significa uma grande instituição religiosa, cujas fronteiras se confundem com as da nação e com as da etnia. A igreja tem alto status social, muitas vezes vinculado ao Estado, um clero profissional de treinamento formal rigoroso e laços fracos entre os fiéis, os quais se filiam por nascimento e abrangem todas as classes sociais. A seita é o extremo oposto em muitos sentidos: rejeita

individual, menor intensidade de vida comunitária, e menor rigor ascético em comparação com as seitas pentecostais.

Em terceiro lugar, Freston (1993, p.66) aborda os pentecostais. Segundo ele, “o pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas.”

A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois suas rivais são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a AD se expande geograficamente como a igreja protestante nacional por excelência, firmando presença nos pontos de saída do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, no qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente carioca.

Acerca do pentecostalismo, Mariano (2005, p.23) apresenta a tipologia: pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo e neopentecostalismo. A primeira onda (1910-1950) cobre a implantação da religião pentecostal no país, com a fundação da Assembléia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil, até sua difusão para todo o território nacional. A segunda onda é considerado um desdobramento institucional tardio, em solo brasileiro, do pentecostalismo clássico norte-americano. Estabelece-se quarenta anos depois da primeira

---

a religião dominante e prega a adesão voluntária e desvinculamento do Estado. A liderança se estabelece por critérios carismáticos, com pouco ou nenhum treinamento formal. Os adeptos vêm geralmente da classe baixa. Deles, se exige um alto nível de participação no grupo e de consenso teológico: sua vida é controlada rigorosamente pela liderança, a qual espera separação do “mundo” e a ausência de participação autônoma na vida pública. A denominação pode ser vista como meio-termo entre a seita e a igreja, pois surge no contexto de pluralismo religioso, separada do Estado, mas favorecendo a integração social dos fiéis enquanto cidadãos. Os adeptos tendem a ser de uma só classe social (especialmente da classe média), mas os laços comunitários são mais fracos que os da seita. Geralmente, tem um clero profissional. Em um sentido a denominação é o extremo oposto da seita e da igreja: não reivindica o monopólio da verdade, mas se vê como apenas um dos nomes (“denominações”) da verdadeira igreja.

onda, e possui diferenças evangelísticas e doutrinárias em relação à primeira onda. A terceira onda começa na segunda metade dos anos 70, cresce e se fortalece no decorrer das décadas de 80 e 90. As principais igrejas surgidas no período são a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, Cristo Vive, Renascer em Cristo e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra.

A igreja que me proponho estudar realizando a minha pesquisa sobre a religiosidade juvenil é uma igreja batista regular fruto do protestantismo de missões. Ela se localiza no bairro Vila Pery, na periferia de Fortaleza e conta com um total de 60 membros, dos quais 15 são jovens<sup>3</sup>. Desde 2001, sou pastor<sup>4</sup> da igreja, mais especificamente o co-pastor dessa igreja, o que significa que há um pastor titular<sup>5</sup> ao qual presto contas.

Conforme Hervieu-Léger (2008, p.22), o religioso é:

uma dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar sua presença.

Simmel (apud HERVIEU-LÉGER e WILLAIME, 2009) afirma que a religiosidade é uma disposição irreduzível e fundamental da alma. Essa dimensão ou disposição do fenômeno humano se manifesta de maneira mais compacta e concentrada nas religiões (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.22). Ao centrar minha pesquisa sobre a religiosidade juvenil, procuro compreender essa dimensão transversal que Hervieu-Léger apresenta, bem como a disposição irreduzível e fundamental de Simmel, no contexto dos jovens da igreja batista Maanaim.

---

<sup>3</sup> Esta quantidade reflete a quantidade de jovens no começo da pesquisa, antes da saída de alguns jovens. Dois jovens não participaram da pesquisa. Isso aconteceu ou por não irem às reuniões de grupo focal, ou por simplesmente não querer participar. Os jovens que participaram foram: Jonas (19 anos), Isaque (19 anos), Wagner (18 anos), Roberto (17 anos), João (21 anos), Geovana (21 anos), Carla (21 anos), Dario (24 anos), Renata (25 anos), Victor (22 anos), Eduardo (25 anos), Cláudia (22 anos), Daniela (17 anos). Estes nomes são fictícios visando proteger a imagem dos jovens pesquisados.

<sup>4</sup> De formação profissional em Teologia.

<sup>5</sup> Este não possui formação profissional em Teologia, antes, sua formação é de engenharia civil.

Uma primeira razão porque escolhi estudar a religiosidade juvenil desta igreja, foi o surgimento de um comportamento entre os jovens que demandava explicação sociológica para uma melhor compreensão do fato. Alguns jovens começaram a abandonar a igreja, e isso começou a preocupar a liderança da igreja. Não apenas isso, mas depois de algum tempo, alguns retornavam, contudo não queriam estabelecer vínculos oficiais, ou seja, ser membros efetivos. Por que isto estava acontecendo era a pergunta que todos faziam.

Uma segunda razão, decorrente da primeira, se baseia em questionamentos sociológicos que começaram a surgir a partir da observação da realidade juvenil da igreja Maanaim. Como os jovens dessa igreja se relacionam com a religião? Que elementos ou processos os conduziram a adesão e desfiliação da igreja? Quais são as crenças, os valores, a moralidade, as atitudes e práticas religiosas desses jovens? Há uma reelaboração de significados religiosos? Se sim, como isso acontece? Quais as consequências sociais de sua experiência religiosa? Como a igreja Maanaim, enquanto instituição religiosa, se comporta? Que estratégias ela ativa para lidar com os jovens? Todas essas questões, umas mais intensamente que outras, fazem parte da análise da religiosidade juvenil que pretendo realizar.

Uma terceira razão é de cunho pessoal e pragmático. Como pastor da igreja é minha função lidar com os jovens. Contudo, como compreender o que está acontecendo para além de uma resposta teológica? Desse modo, a explicação sociológica, isenta de valoração (juízos de valor), mesmo que não totalmente neutra e objetiva, se apresenta como a melhor ferramenta para a compreensão desse fenômeno entre os jovens.

O objetivo deste trabalho é procurar compreender o “ethos<sup>6</sup>” religioso adotado pelos jovens convertidos da igreja Maanaim, o movimento religioso estabelecido nesta igreja. Uma hipótese de trabalho que norteia este estudo é que este ethos religioso, talvez reflita elementos de um contexto de

---

<sup>6</sup> Utilizo o conceito de Ethos apresentado por Geertz (1989, p.143), que o define como os aspectos morais e valorativos de uma determinada cultura. “O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete.”

“modernidade líquida” conforme a terminologia de Bauman<sup>7</sup>. Dessa forma me concentrarei nas “condições e efeitos de determinada ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do sentido” (WEBER, 2004, p. 279).

Uma questão teórico-metodológica que se apresenta é acerca de quem será considerado como jovem. Semelhante a pesquisa nacional realizada entre os jovens pelo instituto cidadania (VENTURI, 2005, p.24), a qual considera aceitável a faixa etária entre 15 e 24 anos como representante da juventude brasileira, também adoto o mesmo critério de conceituar etariamente o jovem. Contudo, dentro de um contexto de quinze jovens, todos farão parte da pesquisa. Para obter o material empírico me utilizarei de observação participante, de entrevistas abertas e de grupos focais.

Como pastor talvez pudesse haver uma resistência ou um falseamento nos dados por parte dos jovens, contudo, percebi uma espontaneidade e veracidade nos seus depoimentos. Bastava iniciar um tema ou uma questão que eles começavam a falar sobre o que pensavam e sobre sua experiência de vida na igreja.

Também deve-se notar que foi necessário um forte exercício de afastamento para que meus pressupostos pastorais não interferissem na confiabilidade da pesquisa.

O capítulo primeiro visa marcar os contornos gerais do estudo da religião e da pós-modernidade. Pretendo estabelecer algumas relações primárias entre estes dois conceitos para que se possa ter uma base para discutir a religiosidade pós-moderna juvenil em si nos capítulos posteriores.

No segundo capítulo apresento uma breve discussão sobre o contexto juvenil. O objetivo é perceber que a subjetividade juvenil na contemporaneidade está submetida a redesenhos, mudanças e reconfigurações, e que não há uma identidade juvenil, mas uma contínua

---

<sup>7</sup> Bauman (2000, p.9) utiliza a “fluidez” ou “liquidez” como metáforas para descrever o atual contexto moderno.

construção de lógicas identitárias, fenômeno denominado, neste capítulo, de deslize.

Apresento a igreja Maanaim no terceiro capítulo. Neste capítulo, o termo igreja deve ser compreendido como se aproximando do conceito de denominação proposto por Freston (1993, p. 36). Também é utilizado, neste capítulo, o termo “congregação<sup>8</sup>”. Para se entender o significado de “congregação” se faz necessário primeiro compreender a dinâmica de multiplicação de igrejas batistas regulares. Somente uma igreja reconhecida pelas outras igrejas como igreja, pode dar origem a uma outra igreja, chamada inicialmente de congregação. Esta, no começo é totalmente dependente financeiramente e de recursos humanos da igreja-mãe, que é a que lhe deu origem. Quando a igreja-mãe decidir que a congregação já tem uma certa estabilidade doutrinária, financeira, já possui um pastor próprio, um prédio próprio, então ela convoca todas as outras igrejas batistas regulares da região e se inicia uma cerimônia de reconhecimento dessa congregação como igreja. Essa cerimônia se denomina concílio. Uma vez aprovada pelas igrejas para se tornar uma igreja, a congregação perde o seu vínculo com a igreja-mãe e se torna autônoma e soberana nas suas decisões, conforme a tradição batista regular, e pode agora dar início a outras igrejas. Assim, congregação é uma proto-igreja, um igreja-filha, uma aspirante a igreja. A história apresentada neste capítulo foi baseada em relatos dos crentes mais idosos que viveram o contexto relatado.

O capítulo almeja delinear a crise institucional religiosa pela qual a igreja Maanaim está passando. Para isso apresento um breve histórico da igreja e analiso sucintamente os elementos que compõem esse estado de crise.

Os capítulos quatro, cinco e seis abordam o ethos religioso dos jovens. Nestes capítulos apresento e analiso uma tipologia construída a partir dos dados empíricos que visa fornecer uma interpretação compreensiva do movimento religioso juvenil encontrado na igreja Maanaim. Cada capítulo aborda um tipo. O capítulo quatro lida com os jovens que saíram da igreja, sem

---

<sup>8</sup> O significado aqui difere do apresentado por Weber (2004, p.310), o qual apresenta a congregação como uma comunidade de fiéis, associados de vez em quando para ações ocasionais ou de forma permanente, que segue um líder carismático, como por exemplo, o profeta.

ter causado uma dissensão. O capítulo cinco aborda um caso de “heresia”, onde o jovem é excomungado da igreja. E no último capítulo, apresento a realidade dos jovens que permanecem fiéis à igreja Maanaim.

## 2. RELIGIÃO E PÓS-MODERNIDADE

Pastor: Daniela, você não acha que sua roupa está um pouco curta?

Daniela: não. Ela está muito bonita e me sinto muito bem com ela.

Pastor: pois eu acho que você deveria tirá-la, uma moça crente não usaria esse tipo de roupa. Isso desagrada a Deus. Além do mais, você pode escandalizar os mais velhos com essa roupa.

Daniela: os crentes se vestem assim hoje, pastor, não há problema nenhum, o problema está na cabeça das pessoas (17 anos).

O relato acima ocorreu na igreja batista Maanaim e retrata mais do que uma simples discordância sobre vestimenta, ele reflete uma discordância de ethos. A tese que proponho é que os jovens da igreja Maanaim apresentam um ethos marcado pela pós-modernidade, o qual é discordante do ethos da liderança da igreja, em especial, o pastor. Neste capítulo, pretendo apresentar os principais contornos da pós-modernidade e sua relação com a religião.

Antes de delinear o ethos pós-moderno é necessário compreender as marcas do ethos pré-moderno e moderno. Fazer isso lançará luzes para um entendimento mais preciso do contexto sócio-religioso atual da igreja Maanaim.

Segundo Lypovetsky (2005, p.1), nas épocas pré-modernas, a moral é essencialmente teológica: não se concebe como uma esfera independente da religião. Ele também afirma que:

Ao longo do século XVII, em resposta às concessões feitas à natureza humana e aos desvios do pelagianismo, consolida-se o ponto de vista teocêntrico. Todas as regras morais devem estar baseadas no ensinamento revelado e só tem eficácia mediante a fé no Cristo redentor. Corrompido pelo pecado original, o homem não é capaz de encontrar em si mesmo as luzes necessárias para conhecer e praticar a justiça. Fora da Igreja, não há moral; sem o concurso da fé, a virtude não tem

“valor nenhum”. (...) não há virtude possível sem conhecer e amar ao verdadeiro Deus. O motivo que deve nos levar à prática da virtude não é o respeito moral ao homem, mas o desejo e a glória do Altíssimo. No prolongamento de uma tradição milenar, a moral é parte integrante do culto que o homem deve prestar a Deus. Longe de serem a exigência suprema, os deveres morais para com os homens só vêm em seguida àqueles que dizem respeito à adoração do Criador. A prioridade absoluta não reside na consecução de um ideal humano; é, ao contrário, consagrar-se ao serviço de Deus (2005, p.2).

Os modernos, segundo Lipovetsky (2005, p.2), rejeitaram essa subordinação da moral à religião.

A irrupção da modernidade não corresponde apenas à elaboração de uma ciência emancipada do ensinamento bíblico e de uma concepção de vida político-jurídica auto-suficiente, alicerçada tão-somente nas aspirações humanas. Contém igualmente a afirmação de uma moral emancipada da autoridade da Igreja e da crença religiosa, com sustentação meramente humano-racional, sem recorrer às verdades reveladas. Dissociar a moral das confissões religiosas, concebê-la como uma ordem de coisas independente e universal, reportando-se apenas à condição humana e superior às demais esferas, sobretudo a religiosa – esse processo de secularização da ética, desencadeado a partir do século XVII, foi inequivocamente uma das manifestações mais significativas da cultura democrática moderna (2005, p.2).

Na proposta ética da modernidade os deveres não deixam de existir, eles, contudo, não são mais oriundos de um poder transcendente e religioso, e sim do valor absoluto dos tempos modernos – o indivíduo humano. Dessa forma, a ética moderna apenas assumiu o lugar antes ocupado pela ética pré-moderna. Em vez de se ter um dever para com o Criador, tem-se agora um dever para com o ser humano.

Em outros termos, a religião do dever desenvolveu-se à maneira de um *dever sem religião*. Uma nova cultura nasceu, parte constitutiva da época de autonomia pós-teológica. A obrigação moral não é mais uma prescrição que vem de fora, mas algo que provém exclusivamente do solo profano da vida humana e social; por isso, o exercício dessa obrigatoriedade já não irá exigir um auxílio transcendente nem uma coerção do céu (LIPOVETSKY, 2005, p.8).

A ética moderna era marcada pela visão do bem-estar geral e de dar precedência aos deveres para com seus semelhantes. Segundo esta ética, o homem moderno deve procurar a felicidade, contudo, tal felicidade individual não pode entrar em choque com os interesses morais da coletividade. Nessa moralidade moderna, conforme Lipovetsky (2005, p.14), há uma exigência de uma inteira abnegação de si mesmo, há o sacrifício integral, a obediência incondicional e desinteressada aos imperativos do bem.

O que se percebe é que houve apenas um deslocamento dos imperativos de ordem religiosa para os imperativos de ordem dos deveres individuais e coletivos.

Já a proposta ética pós-moderna é radicalmente diferente das propostas pré-moderna e moderna. Isso não quer dizer que não haja regras, “somos ávidos por regras justas e equilibradas, mas não de renúncia pessoal; queremos regulamentações, não imposições” (LIPOVETSKY, 2005, p.26). Esta ética pós-moderna, também chamada de pós-moralista, pode ser entendida como:

A designação de uma época em que o sentido do dever é edulcorado e debilitado, em que a noção do sacrifício pessoal perdeu sua justificação social, em que a moral já não exige o devotamento a um fim superior, em que os direitos subjetivos preponderam sobre os mandamentos imperativos, em que lições de moral são encobertas pelo fulgor de uma vida melhor, do irradiante sol das férias de verão, do banal passatempo das mídias (...) em nossos dias, o que desperta maior reprovação (e até indignação) não é a norma ideal, mas sim uma eventual reativação do conceito do dever absoluto, a tal ponto que o

moralismo ficou sendo equiparado, socialmente falando, ao terrorismo e à barbárie (...) pleiteamos, claro, o respeito à ética, contanto que isso não demande a imolação de nós mesmos ou um encargo de execução árdua.

Talvez, agora, já se tenha condição de fazer uma breve análise da situação exposta no início desse capítulo. O pastor da igreja possui uma conduta tipicamente pré-moderna. Ele baseia seu argumento em Deus e na coletividade. Já a jovem Daniela apresenta uma postura pós-moderna em não aceitar que o seu direito subjetivo de escolher uma roupa seja tolhido, seja por causa de Deus ou da coletividade. Temos, de um lado, um ethos pré-moderno tentando se impor ao ethos pós-moderno, e do outro lado, um ethos pós-moderno argumentando em sua defesa com bases totalmente pós-modernas. Obviamente, isso gera tensão e conflito na igreja Maanaim. Abordarei isso detalhadamente nos próximos capítulos, por enquanto, é importante notar como determinados contornos da pós-modernidade se inserem em contextos religiosos.

Giddens ao analisar a modernidade, afirma que não vivemos num contexto de pós-modernidade, ou seja, para além da modernidade. “Porém estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (1991, p.57). Ele prefere utilizar o termo “modernidade alta” ou “tardia” para designar a atual fase da modernidade (2002, p. 10). Utilizo o termo “pós-modernidade” no mesmo sentido de “modernidade alta” ou “tardia” de Giddens.

Segundo Giddens (1991, p. 11), modernidade pode ser entendida como um estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Ele também afirma que a modernidade altera radicalmente a natureza da vida social cotidiana, os costumes tradicionais e afeta os hábitos mais pessoais de nossa existência.

Uma ilustração apresentada pelo autor para descrever a modernidade tardia é a do carro de Jagrená (1991, p.133). Este, um grande carro, leva anualmente pelas ruas hindus um ídolo de Krishna, que tem o título de “senhor de mundo” (Jagannāth). O carro segue seu rumo e os seguidores de Krishna se

atiram sob suas rodas. Giddens utiliza essa metáfora acerca da modernidade para salientar as características do descontrole, do risco, da capacidade de esmagar os que lhe resistem, da insegurança e da contradição presentes na modernidade tardia (1991, p.140).

Bauman (2001, p. 9) utiliza outra metáfora para se referir à modernidade. Ele fala de “fluidez” e “liquidez”. Ele argumenta que a modernidade desde o início foi um processo de liquefação e de derretimento dos sólidos. Por *derretimento dos sólidos* ele se refere à dissolução da antiga ordem social, ao repúdio e destronamento do passado, onde a tradição se manifestava sólida. Há um esmagamento das crenças e lealdades a esta tradição e ordem social. Assim, o derretimento dos sólidos, segundo Bauman (2001), implica eliminar obrigações irrelevantes que impediam o cálculo racional dos efeitos, bem como libertar a empresa de negócios dos grilhões dos deveres para com a família e o lar e da densa trama de obrigações éticas. Segundo ele, o objetivo era limpar a área para novos e aperfeiçoados sólidos.

Entretanto, para Bauman (2001) o que este derretimento dos sólidos está gerando é uma fluidez presente em várias áreas da sociedade. Por exemplo, tem-se o indivíduo versus o cidadão, onde este é uma pessoa que tende a buscar o seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade – enquanto o indivíduo tende a ser morno, cético ou prudente em relação à “causa comum”, ao “bem comum”, à “boa sociedade” ou à sociedade justa”. Segundo o autor, o outro lado da individualização parece ser a corrosão e a lenta desintegração da cidadania.

Na sociedade do consumo, a vida é vista como uma atividade de comprar. Para Bauman (2001, p. 87):

O que quer que façamos e qualquer que seja o nome que atribuamos à nossa atividade, é como ir às compras, uma atividade feita nos padrões de ir às compras. O código em que nossa “política de vida” está escrito deriva da pragmática do comprar. Não se compra apenas comida, sapatos, automóveis ou itens de mobiliário. A busca ávida e sem fim por novos

exemplos aperfeiçoados e por receitas de vida é também uma variedade do comprar.

Além disso, Bauman também argumenta como esse “ir às compras” está relacionado com a questão da identidade.

Em vista da volatilidade e instabilidade intrínsecas de todas ou quase todas as identidades, é a capacidade de “ir às compras” no supermercado das identidades, o grau de liberdade genuína ou supostamente genuína de selecionar a própria identidade e de mantê-la enquanto desejado, que se torna o verdadeiro caminho para a realização das fantasias de identidade. Com essa capacidade, somos livres para fazer e desfazer identidades à vontade. Ou assim parece.

Numa sociedade de consumo, compartilhar a dependência de consumidor – a dependência *universal* das compras – é a condição *sine qua non* de toda liberdade *individual*; acima de tudo da liberdade de ser diferente, “de ter identidade”.

Segundo Lipovetsky (2005, p.29), foi essa lógica do consumo, em específico o bem-estar consumista, que pôs fim a uma ética do dever para com o coletivo, tipicamente moderna.

Ao longo da segunda metade do século XX, a lógica do consumo de massa alterou o universo das prescrições moralizadoras e erradicou os imperativos coativos, engendrando uma cultura em que a felicidade se sobrepõe à ordem moral, os prazeres à proibição, a fascinação ao dever. Por meio da publicidade, do acesso ao crédito, da superabundância dos haveres e lazeres, o capitalismo das necessidades aboliu a aura popular dos ideais, à guisa de uma busca de novos prazeres e da concretização do sonho de felicidade pessoal. Edificou-se uma nova civilização, não mais voltada para refrear o desejo, mas, ao contrário, para elevá-lo à sua exacerbação extrema, despojando-o de qualquer conotação negativa. A fruição do momento presente, o culto de si próprio, a exaltação do corpo e do conforto passaram a ser a nova Jerusalém dos tempos pós-moralistas.

Lipovetsky (2005, p.28) chama essa cultura de cultura do *self-love* no qual o “deus” que comanda e guia os seus habitantes é o bem-estar. A felicidade pessoal está acima dos outros compromissos e deveres para com a coletividade.

Seguindo essa linha, Bauman (2005) afirma que os relacionamentos também foram afetados e se configuram hoje de forma líquida. Dessa forma, os indivíduos buscam relacionamentos de bolso, ou seja, do tipo de que se pode dispor quando é necessário e depois tornar a guardar. O compromisso a longo prazo é a maior armadilha a ser evitada no esforço atual de *relacionar-se*. Há um anseio forte por relacionamentos, porém o maior desejo é que estes relacionamentos sejam leves e frouxos, enfim, sejam líquidos.

Na sociedade do consumo as pessoas são percebidas como descartáveis e o objetivo é ter satisfação agora. Frases como “até que a morte os separe” são transformadas em contratos do tipo “enquanto durar a satisfação”.

(...) laços e parcerias tendem a ser vistos e tratados como coisas destinadas a serem *consumidas*, e não como produzidas; estão sujeitas aos mesmos critérios de avaliação de todos os outros objetos de consumo. No mercado de consumo, os produtos duráveis são em geral oferecidos por um “período de teste”; a devolução do dinheiro é prometida se o comprador estiver menos que totalmente satisfeito. Se o participante numa parceria é “concebido” em tais termos, então não é mais tarefa para ambos os parceiros “fazer com que a relação funcione”, na riqueza e na pobreza”, na saúde e na doença, trabalhar a favor nos bons e maus momentos, repensar, se necessário, as próprias preferências, conceder e fazer sacrifícios em favor da união duradoura. É, em vez disso, uma questão de obter satisfação de um produto pronto para o consumo; se o prazer obtido não corresponder ao padrão prometido e esperado, ou se a novidade se acabar junto com o gozo, pode-se entrar com ação do divórcio, com base nos direitos do consumidor. Não há qualquer razão para ficar com um produto inferior ou envelhecido em vez de procurar outro “novo e aperfeiçoado” nas lojas (BAUMAN, 2001, p.187).

Assim, o prazer não é mais excluído. Segundo Lipovetsky (2005, p.35), ele é muitíssimo valorizado e próprio, desonerado de culpa, e o dever entrou para o rol da livre opção. Contudo, talvez a característica marcante do ethos pós-moderno seja o rompimento com o ideal de viver para o próximo.

(...) a época atual renegou a fé no imperativo de viver para o próximo, no ideal preponderante de lhe prestar serviço. O indivíduo contemporâneo não é mais egoísta que em outras eras, mas o homem hodierno – despudoradamente agora – não mais titubeia em pôr a nu o caráter individualista de suas preferências. A novidade está precisamente nisto: pensar só em si não é mais tido como algo imoral (...) Na sociedade atual, o altruísmo apresentado como *princípio* permanente de vida é um valor depreciado, equiparando-se a uma vã mutilação da própria pessoa. A nova era individualista conseguiu a façanha de atrofiar nas consciências a alta consideração de que desfrutava o ideal altruísta, redimiu o egocentrismo e legitimou o direito de viver só para si (LIPOVETSKY, 2005, p. 107).

Segundo Miranda (2008, p.8), o atual estágio de complexificação das sociedades ocidentais, o qual é nomeado por “modernidade tardia”, “alta modernidade”, “modernidade líquida”, “ultramodernidade”, e “pós-modernidade”, possui elementos de convergência que caracterizam tais sociedades. Segundo ela:

a destruição dos antigos sinalizadores identitários, a remoção dos marcos históricos e a identidade como uma tarefa e objetivo de trabalho de toda uma vida marcam, entre outros aspectos, nosso *mundo* moderno. A confiança agora está flutuando a deriva, em busca de abrigos alternativos, lembra Bauman, que adverte ainda para o fato de que a diferença prolifera e a escolha caracteriza a construção da identidade, não mais apenas atribuída/imposta por outros.

Dentro deste contexto de pós-modernidade percebe-se como as várias esferas da vida humana são afetadas, influenciadas e remodeladas. Assim, surge a questão acerca da religião. O que tem acontecido com a religião hoje? Como compreender a religiosidade pós-moderna? Que elementos dessa religiosidade são percebidos? E que instrumental teórico temos para nos aventurarmos nessas questões?

Hervieu-Léger apresenta importantes reflexões para compreender a religiosidade pós-moderna, a qual ela se refere como “religião em movimento” (2008, p.80).

Ao abordar a religião, Hervieu-Léger, não busca determinar a sua essência. Ela reconhece que a questão da definição da religião é uma problemática para a qual é impossível se ter uma resposta definitiva. E que o sociólogo não deve buscar isolar definitivamente a essência da religião, mas retomar “continuamente o trabalho de identificação e de construção de seu objeto a partir da diversidade inesgotável dos fatos que observa”. (2008, p.22).

Contudo, tal postura, não impede Hervieu-Léger de se aventurar numa definição de religião. Sua proposta de estudo da religião não enfatiza o conteúdo das crenças, mas as especificidades do modo de crer. Para ela, “qualquer que seja a crença, ela pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição. Mas precisamente, é esta formulação do crer que, como tal, constitui propriamente a religião” (2008, p.26).

O que legitima uma crença como religiosa é a linhagem dos que crêem. Para ela, esta linhagem é um princípio de identificação social no sentido que incorpora as pessoas que crêem numa determinada comunidade e, ao mesmo tempo, as separa daqueles que não pertencem a ela. É necessário que exista a realidade de uma ligação histórica entre os que crêem – “como nossos pais creram, nós também cremos”, para que se possa pensar em crença religiosa. Para Hervieu-Léger, não basta crer em Deus para que isso seja uma crença religiosa. É possível “crer em Deus” de maneira não-religiosa. Isso devido a uma experiência mística, um engajamento ético ou contemplação estética.

Dessa forma, uma religião “é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual se constitui, se mantém, se desenvolve e é controlado o sentimento individual e coletivo de pertença a uma linhagem particular de crentes” (2008, p.27). Já o religioso não se define unicamente pelas religiões. Estas são vistas como manifestações compactas e concentradas do religioso. O religioso é uma “dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar sua presença (p.23). Hervieu-Léger, não se propõem a trabalhar a definição, seja de religião, seja de religioso.

Ao apresentar sua compreensão da modernidade, a autora se propõe, inicialmente, a esclarecer por que a modernidade é normalmente associada ao enfraquecimento social e cultural da religião. Três elementos são determinantes: o primeiro se refere à perspectiva moderna de racionalidade, o segundo diz respeito a autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de “fazer” o mundo em que ele vive e de construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência, o terceiro se refere a um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação das instituições. Aqui se fala da especialização dos diferentes domínios da atividade social. Assim, o político e o religioso se separam.

Para Hervieu-Léger, uma marca da modernidade é que ela narra uma sociedade emancipada da tutela religiosa, laicizada.

O que é especificamente “moderno” não é o fato de os homens ora se aterem 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 religiosa 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 que seja (2008, p.34).

Isso pode dar a impressão de que religião e modernidade se excluem mutuamente. Contudo, Hervieu-Léger argumenta que há um grande paradoxo em torno dessa questão - “O grande paradoxo das sociedades ocidentais está no fato de que estas extraíram suas representações do mundo e seus princípios de ação, em parte, de seu próprio campo religioso” (2008, p.35). Ela resume esta idéia em quatro proposições: 1- a modernidade das sociedades ocidentais, e precisamente das sociedades européias, construiu-se historicamente sobre os escombros da religião, 2- a maneira que a Modernidade encontrou para pensar a história continuou dentro da visão religiosa da qual ela se afastou para conquistar sua autonomia, 3 – as sociedades modernas vivem em um estado permanente de antecipação, numa dinâmica “utópica”, onde a realização total precisa ser um horizonte que sempre se desloca mais para diante, 4 – o paradoxo da modernidade está nessa aspiração utópica, continuamente reaberta na medida em que os conhecimentos e as técnicas se desenvolvem a um ritmo acelerado.

Hervieu-Léger (2008, p.41) situa a questão num duplo movimento. Por um lado há uma desqualificação das grandes explicações religiosas do mundo pelas quais as pessoas do passado encontravam um sentido global, o que implica que as instituições religiosas continuam a perder sua capacidade social e cultural de impor e de regular as crenças e as práticas, e por outro lado, esta modernidade secularizada, geradora de utopia e de opacidade, oferece as condições mais favoráveis para a expansão da crença.

Para a autora o principal problema que se coloca para uma sociologia da modernidade religiosa é tentar compreender conjuntamente esses dois movimentos: o de o de repelir a religião e o de gerar novas formas de crença. Dessa forma...

a secularização não é 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 cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las (2008, p.41).

Para a autora (2008, p.41), o que caracteriza a sociedade moderna não é a indiferença com relação à religião, mas o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas. Dessa forma, a autora, apresenta a proposta descritiva da modernidade religiosa. Esta se “organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas”. A marca mais decisiva dessa situação é o fato do indivíduo “construir” seu próprio sistema de fé, a parte de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado. Assim, percebe-se uma “bricolagem” das crenças<sup>9</sup>.

Junto com essa bricolagem de crenças, há uma disseminação e pulverização de crenças. Elas se conformam cada vez menos aos modelos estabelecidos pelas instituições religiosas e começa-se a surgir a multiplicação de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros. Há um crescente crer sem pertencer (2008, p.51).

---

<sup>9</sup> No contexto protestante evangélico brasileiro isso pode ser percebido num refazer de doutrinas fundamentais como a da onipotência, onipresença e onisciência de Deus. Atualmente, há uma linha denominada Teísmo Aberto, que defende que Deus não pode impedir um terremoto, por exemplo, ou porque não sabia que ia acontecer ou porque não tinha poder suficiente. A bricolagem está em que essas crenças, de origem ateuista e que refletem uma valorização da liberdade humana frente a uma intervenção e controle divino, se misturam num evangelicalismo de boa parte dos ramos neopentecostais (cf. <http://www.ricardogondim.com.br/Artigos>). Outro exemplo, é a adoção, por parte de crentes evangélicos norte-americanos, do conceito escatológico de purgatório, normalmente ensinado pela Igreja Católica (cf. Piper, John. *Alegrem-se os Povos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, cap. 4).

### 3. JUVENTUDE EM DESLIZE

Segundo Adad e Brandão Jr. (2006, p.28), nos últimos anos os jovens têm se tornado o alvo das discussões de autores e entidades diversas. Através dos meios de comunicação de massa há uma veiculação de produtos voltados para este segmento, tais como música, moda, lazer e esporte. Já no lado jornalístico destes meios de comunicação há uma ênfase sobre os jovens e os problemas sociais como rebeldia, violência, drogas e crimes.

Adad e Brandão Jr. (2006, p.29) também chamam a atenção para o fato de que na academia, depois de anos de total descaso com a temática, o tema juventude volta a fazer parte das suas preocupações e interesses, na defesa de teses de mestrado e doutorado. Porém, segundo eles, estas reflexões têm por objetivo discutir os sistemas e instituições presentes nas vidas dos jovens, ou mesmo as estruturas sociais que evidenciam situações problemáticas para estes; poucos são os trabalhos que enfocam o modo como os próprios jovens vivem e elaboram essas situações.

Dentre os debates sobre o tema juventude está em curso uma busca sobre os sentidos do termo juventude. Segundo Helena Abramo (2005, p. 37), juventude é desses termos que parecem óbvios, assunto a respeito do qual todo mundo tem algo a dizer. No entanto, quando se busca precisar um pouco mais o próprio termo, as dificuldades aparecem, e todo o seu aspecto impreciso e escorregadio toma relevo.

É preciso primeiro perceber que o “ser jovem” é uma construção social e histórica de cunho eminentemente moderno (Adad e Brandão Jr., 2006, p.30).

Para Abramo (2005,p.43) há tempos todos começavam seus textos a respeito do tema juventude citando Bourdieu, alertando para o fato de que “juventude” podia esconder uma situação de classe. Hoje o alerta inicial é o de que precisamos falar de *juventudes*, no plural, e não de *juventude*, no singular, para não esquecer as diferenças e desigualdades que atravessam essa condição.

Segundo Reis (2006,p.63):

“Juventude”, no singular, não pretende uniformizar a heterogeneidade, mas referir-se a uma fase da vida, que se manifesta, se realiza, conforme a trajetória de vida que cada um vai conseguindo construir, a qual, embora seja individual, (...) assume também a condição de trajetória coletiva. “Juventudes”, no plural, diz respeito à multiplicidade de expressões dos jovens, nos diferentes contextos sociais em que estão inseridos.

Juventude, então, passa a ser uma condição social aceita e não se questiona tanto a possibilidade ou impossibilidade de vivê-la, mas se pergunta sobre os diferentes modos como tal condição é ou pode ser vivida, ou seja, sua situação.

Por condição entende-se o modo como uma sociedade constitui e atribui significado a esse momento do ciclo de vida, que alcança uma abrangência social maior, referida a uma dimensão histórica geracional. Já o termo situação é o modo como tal condição é vivida a partir dos diversos recortes referidos às diferenças sociais – classe, gênero, etnia, etc. (Abramo, 2005, p.42).

Nesta pesquisa, quando pensamos em “juventudes”, nos referimos, como citado acima, às várias expressões dos jovens nos seus vários contextos sociais. Em especial, os jovens aqui pesquisados se encontram numa situação bem particular, e pertencem a um contexto social, que inclui classe, religião, etnia, etc. um tanto homogêneos<sup>10</sup>, como se perceberá nas entrevistas apresentadas.

Pode-se referir a estes jovens como uma das expressões de “juventudes”, no plural. São jovens de periferia que por motivos particulares entraram numa vivência religiosa.

---

<sup>10</sup> Dos 15 jovens, apenas um tem família com renda acima de 4 salários mínimos, e mesmo assim não ultrapassa 6 salários. Suas residências são similares, e os carros que seus pais possuem também. Ninguém possui carro zero quilômetro. Apenas 4 jovens estudaram em colégio público, e outros em particular. Contudo, o colégio particular é um colégio do bairro, de preço acessível. Somente a Renata estudou no Colégio 7 de Setembro.

Vou, primeiramente, me deter um pouco sobre a situação da juventude num âmbito mais geral, antes de me ater mais especificamente aos jovens da igreja Maanaim.

Singer (2005, p.28) afirma que os jovens de hoje, no Brasil, nasceram numa época de crise social. Ele vai argumentar sobre isso citando a condição social do nosso país, dos quais, dois quintos são desempregados, falta de recursos financeiros, falta de otimismo, etc.

Já Pais (2006, p.7) vai delinear de modo mais analítico esta época de crise social em que o jovem vive por meio de buscar as expressividades e identidades juvenis. Ele faz sua análise a partir de dois conceitos: espaço estriado e espaço liso. O primeiro é revelador da ordem, do controle. Segundo Pais, seus trajetos aparecem confinados às características do espaço que os determinam. Já o segundo, em contraste com o primeiro, abre-se ao caos, ao nomadismo. Ao devir, ao performativo. É o espaço de novas sensibilidades e realidades.

Pais (2006, p.7) apresenta sua idéia da seguinte forma:

(...) nos tradicionais *estatutos de passagem* da adolescência para a vida adulta os jovens adaptavam-se a *formas prescritivas* que tornavam rígidas as modalidades de passagem de uma a outra fase de vida. Diríamos, então, que essas transições ocorriam predominantemente em *espaços estriados*. 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 as sociedades lhes impõem.

Isto pode ser percebido entre os jovens pesquisados neste trabalho. Eles fazem parte de uma cultura prescritiva da instituição religiosa, mas se enquadram numa cultura performativa. O espaço que lhes é oferecido pela instituição religiosa é estriado, mas o que eles buscam é o espaço liso. Pais

(2006, p.8) utiliza uma metáfora que descreve bem este estado apresentado pelos jovens vinculados em culturas performativas.

Na Europa, nas décadas imediatas ao pós-guerra, as transições para a vida adulta assemelhavam-se a viagens de estrada de ferro nas quais os jovens, dependendo da sua classe social, gênero e qualificações acadêmicas, tomavam diferentes comboios com destinos predeterminados. As oportunidades para mudar de destino ou de trajeto eram limitadas. Posteriormente, as transições dos jovens eram mais bem comparadas a viagens de automóvel. O condutor de automóvel encontra-se em condição de selecionar o seu itinerário de viagem entre um vasto número de alternativas, em função da sua experiência e intuição. Em contrapartida, hoje em dia não são mais as decisões do motorista que garantem uma condução ajustada a rotas predeterminadas. E isso porque o terreno em que as transições têm lugar é de natureza cada vez mais labiríntica. No labirinto da vida, como num labirinto rodoviário, surgem freqüentemente sentidos obrigatórios e proibidos, alterações de trânsito, caminhos que parecem já ter sido cruzados, várias vezes passados: é essa retomada de caminhos que provoca um sensação de perda, de confusão.

Esta trajetória de percorrer várias vezes vários caminhos salienta a característica da experimentalidade do cotidiano juvenil. Há uma constante aventura em percorrer determinados caminhos que nem se percebe que se está andando em círculos.

Soma-se a isso a questão da fluidez, das inconstâncias, das discontinuidades e reversibilidades que fazem parte desta cultura juvenil. Segundo Pais (2006.8), essa fluidez é vista nas situações onde os jovens saem da casa dos pais para um dia qualquer voltarem; abandonam estudos para retomar um dia qualquer depois; encontram um emprego e em qualquer momento se vêem sem ele; suas paixões são como “vôos de borboleta”, sem pouso certo; casam-se, mas não há certeza de ser para a vida toda.

Em resumo, percebe-se uma forte oscilação e mudança nas trajetórias juvenis hoje em dia. É como um ioiô em constante movimento. Além disso, essa condição de vida afeta diretamente os sonhos e utopias dos jovens, de forma que os projetos de vida uma vez idealizados são transportados para um vazio temporal. O futuro se apresenta como um fracasso ao oferecer limitadas possibilidades de concretização dos sonhos e utopias dos jovens. Desta forma, há uma ênfase no presente como sendo o tempo onde a vida deve ser vivida. O importante é viver o agora, o dia-a-dia, sem se preocupar com o futuro. Esta característica parece estar intimamente relacionada com a vida religiosa destes jovens, a qual é marcada pela forte atuação do presente, do agora<sup>11</sup>.

Pais (2006, p.10), ao falar sobre o desvio entre os jovens afirma que enquanto as gerações mais velhas orientavam suas vidas por caminhos e valores de segurança e rotina, as gerações mais novas, isto é, os jovens de hoje, orientam, na maioria das vezes, suas vidas por rotas de ruptura e do desvio. Estas rotas, a meu ver, acrescentam o carácter do risco e da experimentalidade independentemente das conseqüências advindas de tal escolha, uma vez que o futuro não é mais considerado, e o presente é o que importa.

Ao falar sobre o termo “risco” Pais (2006, p.11) afirma que junto à expressão há o significado associado das incertezas das antigas expedições marítimas. Ele aplica isso à passagem de alguns jovens para a idade adulta como sendo um verdadeiro dobrar o “cabo das tormentas”.

O risco entra no cotidiano destes jovens como sendo um recurso para transcender a vida anódina do presente. A vida se apresenta como um aborrecimento e o risco se apresenta como um meio de libertação da sua condição social mediante uma atitude de evadir-se. No risco se vislumbra os limites que separam o sucesso do fracasso. O risco funciona como um “filtro hermenêutico” dos atos que se relacionam. Assim, correr um risco está associado à capacidade de ser portador de um valor ou de um poder que possui aquele que se confronta com ele. Neste contexto entra também em

---

<sup>11</sup> Esta realidade, tomada a priori por enquanto, será apresentada e discutida na apresentação e análise das experiências religiosas dos jovens.

questão a transgressão, como um risco que marca uma fuga da conformidade e uma recepção dos efeitos resistentes ao surgimento de uma ação transgressora à uma ordem estabelecida. (PAIS, 2006, p.11).

Nos jovens que tenho entrevistado tenho percebido a presença dessa ação transgressora como um meio de marcar presença e de reivindicar ser ouvido pela liderança da igreja Maanaim.

### Juventude Religiosa em Deslize

Segundo Almeida (2003, p.111), a subjetividade na contemporaneidade está sendo submetida a transformações, redesenhos e configurações. E para melhor iluminar o sentido dessa grande mutação em marcha ela introduz o movimento do deslize. Este é operado da lógica da identidade para a lógica da identificação nas modalidades de compreensão das novas configurações subjetivas.

Na sua pesquisa, Almeida percebe vários diagnósticos contemporâneos que identificam essa situação de deslize, e algumas reflexões podem ser listadas. Ela (2003, p.115) afirma que as configurações subjetivas encontram-se cada vez mais afastadas de valores únicos, singulares, monádicos, naturalizados e essenciais situados nos planos moral, religioso e intelectual. Também argumenta (2003, p.117) que os sujeitos, atualmente, devem ser vistos como autores de seus próprios roteiros de vida. As configurações subjetivas caracterizam-se cada vez mais pela dimensão da processualidade, mutabilidade e imprecisão de contornos.

A idéia do *deslize* nos chama a atenção para uma característica da pós-modernidade, que é a de uma identidade em construção. A lógica de uma identidade fixa e estabelecida, um projeto pré-moderno religioso, não se encaixa mais na realidade frouxa e fluída dos tempos pós-modernos. Aqui, a lógica da identificação, da construção contínua e do remodelamento incessante do eu é o que se percebe acontecer. Conforme Hall (2006, p.13):

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (...). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

Dessa forma, o jovem pós-moderno habitante da igreja Maanaim é um sujeito construtor de identidade, semelhante a um *bricoleur*, que constrói todo tipo de coisas com o material que tem à mão (BAUMAN, 2005, p.55). Segundo Bauman (2005, p.56), tal a tarefa de construção da identidade é um trabalho de toda uma vida e uma libertação da inércia dos costumes tradicionais, das autoridades imutáveis, das rotinas pré-estabelecidas e das verdades inquestionáveis.

Essa dinâmica de construção de identidades é percebida por Rumstain (2007, p.135).

Há tempos podem-se observar mudanças no comportamento de evangélicos de diferentes denominações: a imagem do “crente” que se considera apartado das “coisas do mundo” – pela sobriedade no vestir, pela condenação dos prazeres, enfim, uma série de regras comportamentais – sofreu uma transformação que atualmente se intensifica com o chamado movimento gospel. Hoje, este e destaca como um dos paradigmas das mudanças tanto no campo católico como no evangélico por ter gerado novos padrões de gosto, estilos de vida, uso do tempo livre e comportamentos, especialmente na área da sexualidade, com o “ficar” e o namoro entre os jovens.

Nessa nova dinâmica gospel novos estilos de vida entram em cena compondo o novo retrato da juventude evangélica brasileira. Rumtain (2007, p.139) também afirma que um estilo de vida deve ser compreendido a partir da perspectiva de resultado de escolhas. O estilo de vida aparece na forma de comportamentos, valores, modos de conduta e diferentes formas de relacionar-se com o mundo, em diferentes graus e níveis de participação. Estilo de vida que afirma identidades em *deslize*, bem como sentimentos, gostos e prazer.

Esses novos estilos de vida gospel que são características do deslizamento de identidades para identificação, também é percebido no contexto da igreja Maanaim.

(..) por que não é usando uma pulseira, ou um cabelo grande que vai me afastar. Se eu estou com um cabelo grande, alguém diz “tu é crente?” aí eu digo “sim eu sou”.

Eu vejo como uma oportunidade de falar. Quando eu estava com um moicano, o pessoal passava e via, e aí eu falava. Tatuagem eu também não vejo diferença. É claro que se eu fizer uma coisa idolatrando aí eu tô pecando, se eu fizer uma coisa não sendo idolatrada é a mesma coisa de se usar um brinco, no caso de uma mulher, ou uma maquiagem. Então eu não vejo nada errado nisso.

Na época do meu corte eu pensei em sair. Assim, o pessoal estava me classificando, pelo que eu tava usando. É assim como se eu sempre usasse uma blusa gola pólo, e no momento que eu usei uma camisa regata, me discriminaram. Aí eu pensei assim, não olharam pro meu exemplo, que não tinha mudado, não olharam pro que eu tinha falado que tinha aproveitado o corte pra poder pregar e tudo. Aí eu achei isso injustiça, aí eu pensei, a pessoa tá olhando só o lado de fora, não tá percebendo nada na vida da pessoa. Isso é injustiça, eu não concordei, tinha até pensado em sair. Aí eu falei com minha mãe que ia começar a visitar outras igrejas. Só que não ia ser assim, vou sair hoje e pronto. Ainda tem muitas coisas que eu não concordo lá, por exemplo, ser questionado que o irmão que não tá indo pro culto de quarta feira, ou terça e quinta, quando tem irmão que só vai no final de semana, eu não aceito, não concordo. E algumas besteiras, por exemplo, você querer fazer algo melhor, como na música mais agitada

na reunião de jovens, e barrarem por dizer que isso não faz parte do nosso movimento. Além de não deixarem, nem aparecem pra ver que é uma coisa voltada pra Deus (Isaque, 19 anos).

Isaque é o nome deste jovem de 19 anos da igreja Maanaim. Ele descreve neste relato sua opinião em relação à postura da igreja perante questões de tatuagem, corte de cabelo, e estilo de música. As regras impostas pela igreja são abertamente contra o uso de tatuagem, ou de um corte mais ousado, como o *moicano*. Além disso, por ser uma igreja tradicional e conservadora, como veremos no próximo capítulo, ela segue uma linha litúrgica bem limitada, restrita e fechada para inovações.

Isaque está num processo de construção da sua identidade social e religiosa. Ele está *bricolando* as peças que vão fazer parte do seu eu. Contudo, a tensão se instaura quando essa bricolagem vai contra os valores defendidos pela igreja Maanaim. Sua busca por uma justificção para o uso da tatuagem pode ser vista no relato abaixo.

Eu sei que não tenho total conhecimento, ninguém tem, mas eu sei que tem gente que tem mais que eu. Assim, se eu ler e reler e continuo sem entender o que é certo, então eu vou atrás de quem sabe, de quem possa me ajudar, dependendo do que tá lá, eu vou ver se realmente se encaixa na situação e tudo. No caso da tatuagem, tem canto que diz não, noutro canto ela (Bíblia) não diz sim, mas ela também não diz um não. Ela cita diferente. Aí tem aquela parte de não marcar o corpo, aí fica aquela dúvida, aí tem que conhecer (Isaque, 19 anos).

Roberto e Jonas têm uma posição similar à de Isaque:

Como eu sou jovem, eu acho o que vale é o que tem no coração, não o visual. Tatuagem não diz o que você é ou não é. No coração é que está o essencial (Roberto, 17 anos).

No meu cristianismo isso não modifica nada. Ela não altera a fé. Dependendo da tatuagem, tem que ser decente, ela não tem dragão, cena de sexo (Jonas, 19 anos).

O entendimento destes jovens é abertamente contra às regulamentações impostas pela instituição religiosa. No seu processo de identificação não tem lógica a presença de verdades inquestionáveis ou autoridades absolutas. É cada vez mais freqüente o uso do corpo como forma de expressar “louvor” a Deus. Entretanto, para a igreja Maanaim tal postura é inaceitável. Ela não consegue perceber que:

a linguagem – meio por excelência pelo qual os protestantes vivem a religião, como destacou Rubem Alves – já não é o único meio de adorar e louvar a Deus. Há uma outra maneira de se colocar no mundo, e não se trata propriamente de uma rejeição, mas dessa experiência gospel que representa uma relação com o corpo menos rígida, tendo em vista o padrão anterior (RUMSTAIN, 2007, p.145).

E não apenas isso, Rumstain (2007, p.148 ) também adverte que:

Analisando em conjunto essa pluralidade de eventos, modos de se vestir, conflitos, padrões de consumo e novas formas de uso do tempo livre, pode-se dizer que o estilo de vida gospel<sup>12</sup>, que os engloba, é parte de um processo mais amplo de transformação do campo religioso recente, principalmente no meio evangélico. Já não há uma aversão ao mundo, como pregada pelas denominações mais tradicionais, mas um certo “relaxamento” das exigências relacionadas aos costumes e questões morais.

Esse estilo de vida gospel identificado pela autora é totalmente antagônico ao estilo de vida proposto pela igreja Maanaim aos seus jovens. Tal

---

<sup>12</sup> Esse estilo de vida gospel é analisado pela autora nos encontros de jovens evangélicos denominados *baladas* situados na metrópole paulistana. Este estilo gospel comporta festas-shows com heavy metal, samba, pagode, reggae e outros estilos musicais. Tudo muito bem acompanhado com coreografias e danças. Acerca do estilo corporal, a autora identificou jovens evangélicos com piercings, rapazes com cabelos compridos, uns no estilo gótico e outros no estilo punk, nada parecidos com a postura “silenciosa, de oração, com o uso de saias longas, dos cabelos presos e bem-comportados”.

contraste tem gerado tensões, em alguns casos irreversíveis. O estilo gospel reflete bem o etho pós-moderno, o qual está em choque com o ethos pré-moderno religioso da igreja Maanaim.

Roberto é um jovem de 17 anos da igreja Maanaim. Ele expõe sua opinião sobre a igreja e sobre a amplitude da gerência da igreja sobre sua vida.

A igreja é um grupo de pessoas iluminadas por Jesus que se ajudam uns aos outros. Foi essencial na minha vida.

Eu não me sinto importante na igreja. Mas isso não me tira o gosto da igreja. Não me sinto insignificante.

Eu faria coisas pela igreja, eu abdicaria algumas coisas pela igreja.

Eu sairia da igreja quando não me sentir bem, bem tratado, insignificante. Mas isso nunca aconteceu (Roberto, 17 anos).

Ao mesmo tempo que Roberto afirma que a igreja é essencial na sua vida, ou pelo menos foi, ele deixa claro que no momento em que as exigências passarem dos limites, ou seja, quando ele começar a não se sentir bem, ele sairá da igreja, o que mais tarde veio a acontecer.

Jonas, um jovem de 19 anos da igreja Maanaim, tem uma postura similar à de Roberto.

Eu não deixaria a igreja pela minha namorada. Ela já me pediu para sair. Mas, nunca parei para pensar noutras coisas. Para mim que tenho uma educação cristã, é difícil deixar a igreja por algo, como festas mundanas.

Uma das coisas que me faz obedecer a Deus é o temor. É algoritmo puro. Se você obedecer a Deus a risca você vai ser abençoado, senão vai ser castigado. Se eu sei que desse jeito é a melhor forma, seria tolice não fazer.

Se eu, por exemplo, deixar a igreja por causa da minha namorada, eu to buscando a minha felicidade, estou preferindo

a minha mulher por que é muito mais feliz com ela. Mas na verdade não.

Mas se a igreja me pedir para deixar a minha namorada, *eu teria que ver o motivo*, ver se é justo e coerente.

Na visão da igreja, eu posso até está desobedecendo, mas se estiver fazendo a coisa correta isso é o que importa (Jonas, 19 anos).

Por um lado, Jonas não negocia sua igreja, por outro lado, não negocia sua namorada. O resultado final é que ele é quem escolhe com quem vai ficar, e já tem resolvido que a igreja não tem toda competência para decidir sobre o assunto. A palavra final será dele, e se a igreja discordar, o que importa é que ele tenha a convicção de estar fazendo o que é certo. Mesmo que na Bíblia haja algo contra seu namoro, é nele que reside a decisão.

É (Bíblia) o manual de instrução do homem, é o algoritmo, é como se Deus tivesse colocado a gente num labirinto e só tem duas saídas, uma pro céu e outra pro inferno, a Bíblia é o nosso mapa que nos leva para o céu.

Eu não obedeço tudo o que a Bíblia diz. Se a minha namorada dissesse que não é crente, de primeira eu não terminaria. Assim, no momento eu ia orar a Deus e pedir forças para fazer a vontade dele. Mas de vontade própria eu não terminaria. Eu leio a Bíblia uma a duas vezes por semana (Jonas, 19 anos).

Estes relatos apontam para jovens que se vêem como sujeitos autores de suas vidas e que só devem prestar contas a si mesmos. Tal comportamento e atitude são coerentes com o ethos pós-moderno deles. Também se percebe que cada vez mais o estilo gospel permeia o território da igreja Maanaim.

Novaes (2006, p.145) fornece algumas considerações finais sobre religiosidade brasileira juvenil. Segundo ela:

Mesmo considerando as diferenças e desigualdades sociais entre os jovens, a partir das pesquisas disponíveis, podemos identificar o entrelaçamento de três tendências que se fazem

presentes na experiência desta geração, a saber: a) forte disposição para o trânsito religioso e para novas combinações sincréticas; b) diminuição da transferência religiosa intergeracional e ênfase na escolha individual (seja para declarar-se ateu ou agnóstico; seja para mudar de religião e seja, até, para permanecer na religião dos pais); c) ampliação das possibilidades para o desenvolvimento de religiosidade sem vínculos institucionais (como interregno entre pertencimentos religiosos ou como ponto de chegada).

Como será visto posteriormente, jovens como Isaque, Roberto e Jonas apontam para essa realidade de disposição para o trânsito religioso e uma busca de novas combinações sincréticas. Também é forte na igreja Maanaim a crescente diminuição religiosa intergeracional, o que Hervieu-Léger denomina de crise na transmissão religiosa. Estes três jovens também indicam, por meio do seu comportamento, a busca de uma religiosidade com poucos ou nenhum vínculos institucionais. Tal atitude gerou muitos conflitos na igreja Maanaim.

(...) Enfim, para além das crises pelas quais passam as igrejas tradicionais, a religião está hoje muito presente na esfera pública e também na biografia concreta de milhões de jovens que buscam um sentido religioso fora, à margem ou dentro da religião de origem. Como já foi dito, partilhando das possibilidades culturais de nossa época, os jovens desta geração estão sendo chamados a fazer suas escolhas em um campo religioso mais plural e competitivo. Neste cenário, os jovens que têm fé e são sem religião podem ser pensados como expressões locais de um global espírito de tempo. Em uma inédita conjugação entre ventos secularizantes e um espírito do tempo, ampliam-se hoje as possibilidades de experimentação com o sagrado. No entanto, talvez nos faltem ainda categorias analíticas apropriadas para bem compreender o significado e as repercussões de tais religiosidades (NOVAES, 2006, p.145).

O desafio exposto por Novaes exige atenção. Uma nova religiosidade juvenil está surgindo. Uma religiosidade cada vez menos presa às instituições religiosas, uma religiosidade mais secularizada, mas ao estilo do *self-love*. Novas ferramentas de análise precisam ser desenvolvidas para que possamos discernir essas religiosidades.

#### 4. MAANAIM: UMA INSTITUIÇÃO EM CRISE

Eu não vejo religião eu vejo Jesus, Deus. É como se eu chegasse numa betesda<sup>13</sup> e chegasse na casa de uma pessoa que é baiana, carioca, paulista. É do Brasil. Todos sabem dos mesmos problemas em cidades diferentes. Temos o mesmo foco, que é Jesus. Tem coisas diferentes, no início se estranha. Mas não se tem preconceito. São meus irmãos.

Na questão de namoro eu acho que não, eu não vejo uma classificação da igreja. Pode ser até um católico, mas está no caminho certo dizendo que Jesus é o salvador e não Maria, então eu não vejo aquele pessoal como pessoal separado, assim diferente de mim.

A minha opinião é que a igreja não tem o direito de obrigar, impedir, proibir ela tem o direito de aconselhar. Bem a igreja são várias pessoas, aí tem sua mãe, seu pai, seus avós, eles têm o direito de dizer não, agora a igreja em si não tem o direito de dizer você não pode, não deve. Ela deve aconselhar e de estar por perto (Isaque, 19 anos).

Este texto ilustra um pouco da crise institucional pela qual a igreja maanain atravessa. Isaque namora com uma jovem de outra igreja que não compartilha a mesma doutrina da igreja maanain. Segundo as diretrizes da igreja esse namoro não é visto com bons olhos. O que se percebe é que ele é tolerado apenas por que a mãe de Isaque é alguém influente na igreja. Contudo, Isaque tem ciência que o seu namoro não é aceito pela igreja. Ele também expõe sua própria análise sobre o ponto de vista da igreja maanain para com as igrejas que não compartilham da mesma doutrina e deixa claro os limites de atuação da igreja maanain na sua vida particular. Segundo ele, há uma clara fronteira onde a igreja pode ir e onde não é mais da conta dela, é assunto pessoal e que somente Isaque e sua família têm o direito de intervir.

Entretanto, a igreja maanain não compartilha da mesma opinião de Isaque. Para ela, todos os assuntos da vida de seus membros podem sofrer

---

<sup>13</sup> Igreja pentecostal

uma interferência por parte da igreja. A igreja não percebe ou não aceita que os tempos mudaram, e que tal postura é inaceitável para uma geração marcada pelo ethos pós-moderno. Isso tem gerado muitos conflitos internos na igreja resultando na saída de vários jovens, inclusive Isaque. O meu objetivo neste capítulo é analisar a crise institucional pela qual a igreja Maanaim está atravessando. Para isso, em primeiro lugar irei apresentar um breve histórico dessa igreja. Em segundo lugar, apresento duas propostas para compreender a situação da igreja: a primeira se baseia na crise da transmissão religiosa apresentada por Hervieu-Léger, e a segunda no conflito do ethos pré-moderno e pós-moderno.

#### 4.1 Origem da Igreja Maanain

A igreja batista regular Maanaimim é uma igreja que pertence historicamente e doutrinariamente ao movimento fundamentalista internacional. Por isso, é importante, primeiro compreender como este movimento surgiu, para somente depois analisar o surgimento dos batistas regulares e por fim da igreja Maanaim.

Pode-se definir o fundamentalismo cristão como um movimento que surgiu nos Estados Unidos durante e imediatamente após a Primeira Guerra Mundial, a fim de reafirmar o cristianismo protestante e defendê-lo contra os desafios da teologia liberal, da alta crítica alemã, do darwinismo, e de outros pensamentos considerados danosos para o cristianismo norte-americano (Elwell, 1990:187).

Segundo Marsden (1991:1), fundamentalista é um evangelical que é militante em oposição à teologia liberal<sup>14</sup> nas igrejas ou às mudanças de valores culturais.

Carl McIntire (Elwell 1990, 187) divide a história do fundamentalismo em quatro partes ou fases que será útil apresentar.

---

<sup>14</sup> Teologia surgida no século XIX, principalmente na Alemanha, que visava combater os pressupostos sobrenaturalistas presentes na Bíblia. Era uma teologia centrada mais nos ensinamentos éticos nela contidos.

A fase inicial, durante a década de 1920, envolveu aquilo que era fundamental ao cristianismo e ao início de uma batalha para expulsar das igrejas os inimigos do protestantismo ortodoxo<sup>15</sup>. Surgiu a série de doze volumes chamados *The Fundamentals* (“Os Fundamentos”, 1910-15) onde se achava uma longa lista dos inimigos do cristianismo, tais como o socialismo, o romanismo, o mormonismo e acima de tudo a teologia liberal. Os escritores eram de várias denominações, porém com a mesma visão de preservar “o essencial”, “o fundamental da fé cristã” e que sem isso ninguém pode se dizer um cristão. Era aquilo que não se podia negociar.

O termo “fundamentalista” talvez tenha sido usado pela primeira vez em 1920, por Curtis Lee Laws, no jornal batista *Watchman-Examiner*, mas ao mesmo tempo surgia em vários lugares para identificar aqueles que acreditassem nos fundamentos da fé e os defendessem ativamente.

Na década de 1920, os fundamentalistas travaram batalhas nas grandes denominações eclesiásticas “em prol do cristianismo”. Isto acontecia na Igreja Episcopal Metodista, na Igreja Presbiteriana do Sul dos EUA, e principalmente nas igrejas Presbiteriana do Norte e Batista do Norte. Havia lutas nos seminários, nas agências missionárias e na ordenação de clérigos. O quartel-general dos fundamentalistas eram as igrejas batistas do sul e incontáveis igrejas independentes espalhadas pelo sul, centro-oeste, leste e oeste.

No fim da década de 1920 até o início dos anos 40, tem-se a segunda fase. Nesta época, os fundamentalistas perderam a batalha contra os liberais no sentido de que não conseguiram expulsá-los das denominações. Também perderam a luta contra o evolucionismo e começaram a lutar entre si mesmos, uma prática que até hoje existe. O termo “fundamentalista” pouco a pouco mudou de sentido e agora significava um só partido entre aqueles que acreditavam nos fundamentos tradicionais da fé.

Os fundamentalistas do norte criaram novas denominações, como a Associação Geral das Igrejas Batistas Regulares (1932), a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (1936), a Igreja Presbiteriana Bíblica (1938), a Associação

---

<sup>15</sup> Segmento do cristianismo que defendia uma teologia baseada na literalidade dos Escritos Bíblicos. Era a contrapartida da Teologia Liberal.

Batista Conservadora dos Estados Unidos (1947), as Igrejas Fundamentalistas Independentes dos Estados Unidos (1930) e muitos outros grupos.

O termo fundamentalista ainda era abrangente o suficiente para englobar denominações que defendiam o que consideravam o cristianismo verdadeiro, baseado numa interpretação literal da Bíblia. Também significava aqueles que estavam fora das grandes denominações do norte.

No início da década de 1940 até a década de 1970, os fundamentalistas dividiram-se paulatinamente em dois grupos. Havia aqueles que usavam o termo para se referir a si mesmos, com o sentido de ser o verdadeiro cristianismo fiel à Bíblia. O segundo grupo considerava o termo indesejável por ter conotações de “divisor”, “intolerante”, “anti-intelectual”, “despreocupado com os problemas sociais”, e até mesmo, “tolo”. Este segundo grupo estava mais aberto à conversa e queria reconquistar os outros protestantes do norte. Eles, durante a década de 1940, se identificaram com o nome de “evangelicais”. A partir de 1948, uns poucos se chamaram de neo-evangelicais.

Quanto à organização, os fundamentalistas eram representados pelo Conselho Americano de Igrejas Cristãs (1941), o qual era separatista. O Conselho Internacional das Igrejas Cristãs (1948) procurou dar ao termo “fundamentalista” uma aceitação mundial, em oposição ao Concílio Mundial de Igrejas. O termo fundamentalista era usado com orgulho por várias igrejas e escolas como a Universidade Bob Jones, o Instituto Bíblico Moody e o Seminário Teológico de Dallas e por centenas de pregadores e evangelistas.

A contrapartida evangelical era representada pela Associação Nacional dos Evangelicais. O termo fundamentalismo começou a se opor, não mais ao liberalismo, mas ao evangelicalismo e neo-evangelicalismo. Os dois grupos tinham muito em comum em matéria de doutrina. Eles defendiam evangelização, missões, uma moralidade pessoal contra o fumo, a bebida, o teatro, o cinema, e o jogo de baralho; os dois identificavam os valores americanos com os valores cristãos. Entretanto, os fundamentalistas acreditavam serem diferentes dos evangelicais por serem fieis à Bíblia, mais militantes contra a apostasia das igrejas (CMI), contra o comunismo, contra os

vícios pessoais, menos dispostos a conformar-se com a respeitabilidade social e intelectual.

Eram opositores de Billy Graham, não apoiavam a Faculdade de Wheaton, nem o Seminário Teológico de Fuller. Tendiam a diferir até mesmo entre si e tinham dificuldade para conseguir uma cooperação fundamentalista generalizada.

Nos fins da década de 1970 até a década de 1980 os fundamentalistas entraram numa nova fase. Eles começaram uma luta contra o humanismo secular. Eram contra o evolucionismo, o liberalismo político e teológico, a moralidade pessoal frouxa<sup>16</sup>, a perversão sexual<sup>17</sup>, o socialismo, o comunismo e qualquer diminuição da autoridade absoluta da Bíblia.

Uma nova liderança fundamentalista surgiu. Podem-se destacar Jerry Falwell, Tim La Haye, Hal Lindsey e Pat Robertson. Eles eram sulinos e batistas, mas alcançaram todas as denominações. Também tendiam a ofuscar mais a distinção entre os fundamentalistas e os evangélicos.

Estes fundamentalistas eram bem diferentes dos seus antecessores, mas também defendiam a “verdadeira doutrina bíblica” e militavam para um retorno ao cristianismo bíblico<sup>18</sup>.

A história do surgimento do movimento batista regular se encontra na segunda fase do fundamentalismo norte-americano. Neste momento estava ocorrendo um embate entre a ala protestante fundamentalista e a ala protestante liberal. A primeira defendia uma interpretação mais literal da Bíblia, acreditando em todos os relatos sobrenaturais descritos nela, e vendo todas as suas palavras como Palavra de Deus. A segunda corrente defendia uma interpretação que levasse em conta o pensamento científico da época. Isto implicava um abandono dos milagres e da origem divina da Bíblia. Esta era vista como um importante livro religioso e ético.

---

<sup>16</sup> Termo utilizado para explicar aqueles que apresentam um comportamento que inclui consumo de bebida alcoólica, ida a cinema, escutam música secular, vestimenta contemporânea (conforme à moda), etc.

<sup>17</sup> Termo utilizado para explicar o homossexualismo, relações sexuais com animais e relações sexuais consideradas incestuosas.

<sup>18</sup> Mesmo que protestantismo ortodoxo.

Esse embate chegou à grande Convenção Batista do Norte. Esta foi fundada em 1907 e estava profundamente afetada pelas idéias modernistas. A reação a isso foi o surgimento de um movimento dentro da Convenção Batista que lutava pelas verdades fundamentais da fé cristã.

Conforme dito anteriormente, um dos resultados deste movimento foi a publicação de uma série de 10 livros chamados "The Fundamentals". Atribui-se a estes escritos o surgimento do termo fundamentalista como designativo de um ramo do protestantismo evangélico. A proposta desta obra era estabelecer um mínimo doutrinário que todo aquele que se diz crente tem que crer. Era um mínimo inegociável da fé cristã, era o seu fundamento.

Dentre as doutrinas fundamentais podem ser alistadas a inerrância da Bíblia, ou seja, a visão na qual a Bíblia não contém nenhum erro de nenhuma espécie, pois é inspirada por Deus. Mesmo que homens a tenham escrito, o poder de Deus garante a sua infalibilidade. Tem-se também o nascimento virginal de Cristo, sua morte em prol do pecador e sua ressurreição ao terceiro dia.

O objetivo não era romper com a Convenção Batista do Norte, mas tentar reformá-la. Contudo, como resultado houve uma divisão que gerou outro grupo – Igrejas Batistas Regulares. Estas igrejas defendiam um fundamentalismo tanto em relação às Sagradas Escrituras quanto em relação à prática evangélica. Proíbiam cinema, teatro, filiação aos partidos políticos, etc.

Este grupo foi formado em maio de 1932 com o nome de General Association of Regular Baptist Churches.

Segundo Lima (1997, p.26), pode-se observar três significados para a palavra regular. O primeiro é etimológico e quer dizer conforme às leis, às normas, às regras, às praxes, etc. O segundo sentido é teológico e refere-se ao uso, no século XVII, da palavra regular para nomear os batistas calvinistas, isto é, aqueles que defendiam a posição teológica na qual a salvação era somente para um determinado grupo, denominado de eleitos. O último significado é histórico.

Com o advento do chamado “Grande Avivamento” que começou entre os reformados holandeses em Nova Jersey, nos EUA, em 1726, os Batistas ficaram divididos em suas opiniões acerca daquele movimento.

Nem todos estavam de acordo com os métodos usados por George Whitefield, um Metodista calvinista inglês em campanha nos Estados Unidos, nem por Jonathan Edwards, um pastor Congregacional avivalista.

Assim, as igrejas batistas que não deram apoio ao Grande Avivamento (por causa de seus elementos sensacionalistas e carismáticos) foram chamadas de “regulares” ou “velhas luzes”.

O nome “regular” apareceu no contexto histórico como sinônimo de “conservador” em suas doutrinas e práticas.

(...) O Rev. Thomas F. Willson declarou numa assembléia da Associação de Igrejas Batistas Regulares do Ceará: “ O termo ‘REGULAR’ tornou-se cedo um meio de distinguir os batistas fiéis à ‘regra’, isto é, à forma original de fé confessada pelos Batistas antigos. Não Desregrados, desordenados ou irregulares; mas, sim, Batistas leais à doutrina escriturística dos primeiros Batistas. Ser “Regular” era ser de acordo com o padrão bíblico” (LIMA, 1997, p.27).

Estas igrejas americanas enviaram missionários ao Brasil, e estes fundaram igrejas batistas regulares que seguiam o mesmo molde eclesiástico das igrejas norte-americanas que enviaram os missionários. Contudo, não havia nenhum vínculo de dependência entre as igrejas batistas regulares do Brasil com as igrejas batistas regulares norte-americanas.

A igreja Maanaim é oriunda de uma divisão que ocorreu na Igreja Batista Emanuel. O pastor desta igreja era Lucas Medeiros. Conforme as pessoas entrevistadas, começou-se a observar uns procedimentos na sua conduta diante da igreja que foi reconhecido por alguns como antibíblico. Poucos relataram exatamente que procedimentos eram esses. Contudo, o que se pode obter foi que tal pastor estava tendo práticas carismáticas semelhantes ao Shalom católico, tais como estilo de música e gestos. Também é mencionado por alguns que o pastor fazia “politicagem” com as mulheres, ou seja, ele

gostava de fazer suas opiniões serem aceitas na igreja por meio do convencimento feminino. O procedimento seguinte<sup>19</sup> foi:

(..) fazer uma reunião. O que ocorreu naquela reunião foi uma repreensão ao pastor Lucas Medeiros a respeito das práticas já citadas. Os membros da igreja que estavam naquela reunião pediram para que ele mudasse. Também disseram ao pastor que a finalidade de tudo isso era tornar a igreja mais unida e uma igreja onde os princípios estivessem sempre fundamentados na igreja primitiva<sup>20</sup> ou na Bíblia. Terminada a reunião houve um acordo entre todos acerca do que se seguiria dali para frente. Contudo, na prática, passou-se a observar que nada daquilo funcionou. Então houve uma tentativa de uma segunda reunião, no aspecto de chamar a atenção do pastor Lucas Medeiros para que a igreja não fosse levada para um caminho onde poderia surgir divisão e insatisfação por parte dos membros.

Outras reuniões se sucederam e, à proporção que se falava com o pastor Lucas Medeiros, ele sempre se prontificava a melhorar ou a mudar o comportamento, mas isso nunca acontecia. Por isso, foi solicitada uma assembléia, para que o assunto saísse da esfera particular e restrita às pessoas que conversaram com o pastor e fosse para o nível de conhecimento de toda a igreja.

A igreja ficou ciente, e novamente, o pastor Lucas de Medeiros disse que ia mudar. Contudo, isso não aconteceu. Finalmente, no final de dezembro de 1987 ou início de janeiro de 1988<sup>21</sup>, houve uma assembléia, e nessa assembléia o objetivo principal era dispensar os serviços pastorais do pastor Manoel Lucas de Medeiros. Ocorreu que antes da assembléia, o pastor Lucas de Medeiros visitou os membros da igreja que há anos não a freqüentavam mais, e ficou “tentando aliciar” os irmãos para que ficassem do lado dele. Uma situação que deixou boa parte dos crentes irritados com o pastor, foi porque nessas visitas que fazia, ele tirava a carteira e mostrava para as famílias que ele estava comprometido com diversos cartões de crédito e que ele não podia ser dispensado do pastorado da igreja Emanuel, pois como ele iria honrar os compromissos dele, uma vez que ele ia perder o emprego.

---

<sup>19</sup> O relato abaixo é proveniente de entrevista, cujo entrevistado não autorizou a menção do seu nome, nem de forma fictícia.

<sup>20</sup> Igreja descrita no livro de Atos dos Apóstolos, contido na Bíblia.

<sup>21</sup> Não há certeza sobre a exatidão da data por parte dos entrevistados.

O desgaste das relações entre o pastor Lucas e a liderança da igreja Emanuel, gerou uma nova igreja que por 12 anos não teria um pastor. Contudo, a ausência de pastor era apenas formal, pois Paulo Pereira era o líder da igreja, e mesmo que não quisesse ter o título de pastor, ele era reconhecido pela igreja como pastor. O interessante é que ele acabou tendo mais capital simbólico do que esperava. Ele se tornou quase um patriarca na igreja Maanaim. A decepção com o pastor Lucas e sua conseqüente demissão prepararam esse cenário.

Houve também algumas tentativas, por parte do pastor de conseguir apoio na ala juvenil e na ala feminina da igreja. Houve a assembléia, e com a assembléia ficou comprovado que a igreja estava claramente dividida entre os que apoiavam o pastor e os que queriam sua imediata demissão. Na assembléia, depois de tantas discussões, acusações e defesas, em relação à pessoa do pastor Lucas Medeiros, resolveu-se fazer uma votação, e essa votação foi feita através de uma fila onde as pessoas nominalmente davam seu voto.

O pastor Lucas Medeiros administrava aquela situação de forma bem peculiar. Ele saía dizendo em viva voz e dando ênfase bem próximo das pessoas – “sim para o pastor ficar, não para o pastor sair.” E isso, conforme alguns, “embora constrangedor, embora de uma forma ridícula”, foi assim que se sucedeu durante votação. E o resultado da votação foi que 51 pessoas votaram a favor do pastor. Lembrando que a maioria dessas 51 pessoas, há anos e anos não freqüentava mais a igreja, estava no rol de membros inativos. Mas por insistência dele, deu-se um jeito para que essas pessoas votassem. Os que votaram contra foi um total de 27 pessoas havendo 3 abstenções e 2 votos nulos. Então essa foi a forma como a igreja chegou a divisão.

Como resultado, as vinte e sete pessoas que votaram contrário, as três que se abstiveram e as duas que votaram nulo começaram a procurar outras igrejas, como a igreja da Fé, Tevelândia, ou qualquer outra igreja, às vezes nem do mesmo grupo. As pessoas buscavam igrejas batistas da convenção mais próximas do bairro, ao redor da Vila Pery.

Depois de se escutar essas pessoas, o irmão Paulo Pereira teve a idéia de convidar o irmão Roberto para visitar as casas desses irmãos que votaram contrário ao pastor Lucas Medeiros. Assim, foram de casa em casa. Eles perguntaram a esses irmãos quais eram os planos deles com relação a uma futura igreja e eles expressaram o desejo de que iriam para

outras igrejas. Então, seguindo a sugestão do irmão Paulo pereira, esse pessoal foi convidado para uma reunião e o local da reunião aconteceu na casa, do irmão Roberto. Na primeira reunião, no horário da escola dominical, às 9:00 da manhã, contava-se com a presença de treze pessoas. Essas treze pessoas, após a reunião ocorrida no dia 31 de janeiro do 1988, resolveram iniciar uma congregação, na residência de Roberto Oliveira.

Este foi o início da congregação Maanaim. Segundo os membros mais antigos da igreja, a escolha do nome veio de por meio de votação entre eles. *Maanaim* é um nome que se encontra em Gênesis capítulo 32 versículos 1, e 2, onde Jacó quando estava fugindo de seu irmão para se abrigar na casa de Labão, seu tio. Durante a viagem, ele usou uma pedra como travesseiro e adormeceu e sonhou e Deus falou com ele e ao se acordar Jacó se expressou: na verdade esse é o acampamento do Senhor. A palavra “acampamento” literalmente no hebraico significa Maanaim, de onde deriva o nome da igreja. A idéia é de que a igreja é um acampamento de crentes.

Sobre os temas estudados na escola dominical, devido a essa mudança brusca e crucial para algumas pessoas, o líder da igreja, Paulo Pereira, o qual também professor da escola dominical, dedicou mais estudos direcionados ao assunto “o que é igreja igreja, seu propósito, alvo, e maneira de ser”. Então passou-se a estudar as epístolas de Paulo aos Efésios, 1 Coríntios 12, Colossenses, Tessalonicenses, 1 João e Isaías 53. O objetivo era que através dessas epístolas e mais alguns livros do Velho Testamento, a congregação descobrisse que “a igreja foi um órgão criado por Jesus Cristo, e uma vez que foi ele quem a criou, o próprio Senhor Jesus Cristo era o dono da Igreja”.

O próximo estágio foi a congregação resolver se tornar igreja. Um estatuto foi criado utilizando as cópias de estatutos de outras igrejas. Contudo, surgiu um impasse. Devido ao conflito com o pastor Lucas Medeiros, a congregação entendeu que não seria salutar que o futuro pastor da igreja batista regular Maanaim fosse o presidente da igreja. Segundo eles, seria mais prudente a presidência ficar sempre com outro irmão da igreja, o qual cuidaria da parte administrativa. O pastor teria a finalidade apenas doutrinária.

Conforme um membro da igreja relatou:

a parte administrativa, nunca seria uma coisa positiva para o pastor, até por que com o passar do tempo alguns irmãos começam a perder aquele apreço, admiração e começam a surgir problemas e de forma emocional o pastor fica dividido e assim a gente resolveu para que evitássemos uma futura divisão. Então ficou combinado que o pastor iria cuidar sempre do alimento espiritual e, um outro membro iria cuidar da parte administrativa. Foi uma luta para a gente conseguir isso. Especialmente quando nós fomos no filiar à associação das igrejas batistas regulares do estado do ceará. Alguns irmãos acharam que isso não era uma forma correta. Mas depois de tantas discussões e apoio de alguns pastores nós passamos finalmente a adotar esse sistema. O pastor ficaria responsável por trazer o alimento espiritual e um irmão da igreja, um diácono com experiência iria cuidar da parte administrativa. E aconteceu assim.

No início a igreja se reunia numa serraria. Mais tarde a serraria se transformou num colégio, e a igreja se reunia numa das salas. Depois, com o passar do tempo, a igreja cresceu em número e resolveram comprar um terreno nas proximidades. Era uma pequena propriedade de 18 metros de largura por 45 metros de comprimento. Onde um salão de 8 m de largura por 20 m de comprimento foi construído e no dia 24 de dezembro de 1994 realizou-se definitivamente a mudança do local do colégio Jim Willson, para propriedade própria na rua Eça de queiroz, 19. Essa mudança não veio sem complicações. Conforme o presidente da igreja:

(...) durante esse tempo eu me lembro que alguns irmãos passaram a ficar inchados com o desempenho da igreja, orgulhosos achando até que éramos os melhores. Depois de pensar dessa forma Deus deu um bom cascudo na gente, e no trabalho. Nós tivemos alguns problemas por conta disso. As reuniões que ocorriam em forma de rodízio nas casas tiveram uma diminuição pois foi votada em sessão para que o culto de oração passasse a ser na igreja (prédio), e isso foi uma experiência negativa. Por que algumas pessoas imaginavam

que a gente era os tais, mas no reino de Deus não existe isso, temos que ser todos iguais, sem distinção de categoria, e dessa forma isso veio como que um cascudo para nós. Então passamos a jogar o joelho no chão e orar e pedir a Deus clemência e socorro para que a gente voltasse ao primeiro amor. Não ficasse iludidos achando que éramos os tais quando nunca no reino de Deus alguém é o tal.

Já atuando no próprio espaço, surgiu um questionamento. Este se relacionava com o fato da igreja não possuir oficialmente um pastor. Havia líderes que guiavam a igreja e davam as direções a serem seguidas, mas nenhum desses era reconhecido como pastor, nem pela igreja e nem pelos de fora da igreja. Dessa forma a igreja passou a ser conhecida como a igreja do Paulo e do Roberto. Quando alguém tentava mencionar a igreja batista regular Maanaim, as pessoas a conheciam como igreja do Paulo e do Roberto. A igreja resolveu convidar um pastor. Vários nomes foram alistados e alguns foram consultados, mas a igreja não se agradava com nenhum. Isso por que eles não se encaixavam na maneira doutrinária da igreja entender o que é igreja.

Dessa forma, a igreja resolveu convidar o próprio irmão Paulo Eduardo Pereira membro fundador da congregação e igreja. Na prática ele sempre foi o pastor. Era ele quem direcionava doutrinariamente e até administrativamente a igreja. Contudo, devido à inquietação foi solicitada pela igreja uma reunião de pastores. Essa reunião acontece mensalmente numa determinada igreja batista regular de Fortaleza. É onde todos os pastores se encontram com a presença de diáconos e outros irmãos.

Duas semanas depois do pastor Paulo Pereira ter aceito o convite, Ele comunicou oficialmente nessa reunião que a igreja o havia convidado para ser pastor e que ele após um período de oração havia aceitado o convite da igreja. Um dos pastores disse o seguinte – “eu fico alegre que a igreja convidou o pastor de modo oficial, pois até então nós tínhamos a igreja de vocês como a igreja do Paulo e do Roberto.”

Tal afirmação gerou um sentimento de tristeza na liderança da igreja. O presidente da igreja Maanaim afirmou:

(...) num certo sentido isso nos entristeceu por que são pessoas que convivem com a gente. A conclusão que chegamos hoje é que poucas pessoas em algumas igrejas, não falo isso com soberba, conhecem o verdadeiro sentido da igreja que é o corpo de Cristo. A igreja é o pastor, é o diácono, é o membro mais simples, o mais culto, ou de qualquer categoria. Elas juntas é que formam o corpo de Cristo como é dito lá em Efésios 4.15-16 que é na justa cooperação de cada parte que se efetua o crescimento. E Gálatas nos desafia dizendo que nós temos que levar as cargas uns dos outros e só pode acontecer isso a gente estando junto, unidos.

Passada essa fase, a igreja resolveu, em dezembro de 2001, convidar o pastor Valberth Veras da Silva para ser o co-pastor<sup>22</sup>. Desde 2001 a 2009, a igreja tem tido um crescimento lento, poucas conversões são realizadas. Em média uma por ano. Por outro lado, há o crescimento de evasão de membros, principalmente jovens. Em média 2 por ano.

Devido à sua origem ter sido no meio de uma divisão da igreja Emanuel, e ao seu subsequente momento de reuniões de estudo sobre o que é a “igreja”, uma doutrina surge como norteadora de tudo o que a igreja faz, desde sua origem até hoje, e como um valor fundante ao qual a igreja defende firmemente ainda hoje. Esta doutrina, ou valor, é a comunhão entre os crentes. É a idéia de ver a igreja como uma comunidade de crentes. Esta comunidade visa suprir todos os crentes espiritualmente, emocionalmente e até financeiramente. Neste caso, entra em cena a ajuda que a igreja oferece aos desempregados ou necessitados da comunidade dos crentes. Além disso, os membros vão atrás de empregos para os desempregados.

A idéia vai mais além. Tudo o que acontece na vida de um membro é da conta do outro. E não apenas isso, mas até as decisões pessoais que cada membro deve tomar em sua vida, tem que ser compartilhada com a igreja. o projeto de igreja como uma comunidade crentes é intensamente inclusivo, ou seja, almeja abarcar todas as áreas da vida dos membros. Exemplos disso é a insistência que se faz para que os jovens consultem a igreja acerca das

---

<sup>22</sup> Termo utilizado para designar um pastor que auxilia o pastor titular. Quem estabelece as diretrizes é o pastor titular. Cabe ao co-pastor ou pastor auxiliar ajudar nas diversas demandas da igreja, conforme estabelecido pelo pastor titular.

pessoas que escolhem para namorar, dos cursos escolhidos no vestibular, de viagens feitas, de como usam seu corpo, etc.

Recentemente (24/05/09) o pastor titular estava ensinando que até o tipo de relógio que uma determinada jovem compra é da conta da igreja. Ele também citou como exemplo o tipo de carro que alguém escolhe, bem como a cor são da conta da igreja. Nesse momento, um dos membros relatou que está aberto a que todos os irmãos interfiram e dêem opiniões na sua vida.

Os textos bíblicos característicos da igreja e que são constantemente repetidos e ensinados são: 1 João, 1 Coríntios capítulo 12, Efésios capítulo 4, Romanos capítulos 8 e 12.

#### 4.2 Crise na Transmissão Religiosa e Institucional

Conforme exposto anteriormente, Hervieu-Léger (2008, p.41) afirma que o que caracteriza a sociedade moderna não é a indiferença com relação à religião, mas o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas. Este fenômeno está acontecendo na igreja Maanaim, e esta busca alternativas para reverter este estado.

A autora apresenta a situação da seguinte forma. Ela observa que em toda transmissão religiosa há uma crise. Contudo, nas sociedades modernas, ela mudou profundamente de natureza. Não se trata apenas de ajustamentos de gerações, mas existem “verdadeiras rupturas culturais que atingem profundamente a identidade social, a relação com o mundo e as capacidades de comunicação dos indivíduos (2008, p.58). Soma-se a isso o fato dos pais deixarem a escolha religiosa dos filhos como algo que pertence aos próprios filhos e do desejo dos jovens de poder escolher sua religião.

Segundo Hervieu-Léger (2008, p.61), o problema da transmissão se torna mais intenso nas instituições religiosas porque “envolve aquilo que está na própria gênese da sua existência, a saber, a continuidade da memória que os funda”. Dessa forma, o passado aparece como uma referência imutável com

que os crentes, de um determinado grupo religioso, estão constantemente em relação. Há uma contínua reelaboração da identidade religiosa por meio da rememoração desse passado em função das questões do presente. Essa reelaboração se realiza, por excelência, por meio dos rituais, que consistem “em fazer memória (anamnese) daquele passado que dá um sentido ao presente e contém o futuro”. Para Hervieu-Léger (2008, p.62), “a transmissão é o próprio movimento pelo qual a religião se constitui como religião através do tempo: é a fundação continuada da própria instituição religiosa.”

Percebe-se que, para a autora, há uma forte relação entre religião e memória. E é nesse ponto que se situa o “nó da crise da transmissão” religiosa. Ela identifica as sociedades modernas como sendo cada vez menos sociedades de memória, e cada vez mais sociedades da imediatez e da inovação como regra de conduta. A conclusão a que chega a autora:

Não é por serem idealmente sociedades racionais que as sociedades modernas são tão a-religiosas: é porque são sociedades *amnésicas*, nas quais a crescente impotência para manter viva a memória coletiva portadora de sentido para o presente e orientações para o futuro representa uma fundamental carência (p.63).

Portanto, não se pode contentar em analisar apenas os desvios e as distorções causadas na transmissão de tradições religiosas herdadas. É necessário compreender que :

(...) as identidades religiosas não podem mais ser consideradas como identidades herdadas, mesmo se admitirmos que a herança é sempre remanejada. Os indivíduos constroem sua própria identidade sociorreligiosa a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados. A identidade religiosa é analisada como o resultado, sempre precário e susceptível de ser questionado, de uma *trajetória de identificação* que se realiza ao longo do tempo (p.64).

A partir dessas observações Hervieu-Léger propõe uma hipótese para analisar e compreender essa crise de transmissão religiosa nas sociedades modernas. Segundo ela (2008, p.66), “podemos formular a hipótese de que os processos de identificação religiosa nas sociedades modernas passam pela combinação livre de quatro dimensões típicas da identificação, que a regulamentação institucional não articula mais entre elas, ou articula cada vez menos.”

A primeira dimensão é a *comunitária*. Refere-se ao “conjunto de marcas sociais e simbólicas que definem as fronteiras do grupo religioso e permite distinguir “aqueles que são do grupo” daqueles que não são.” A segunda dimensão é a *ética*. Lida com a “aceitação por parte do indivíduo dos valores ligados a mensagem religiosa trazida pela tradição particular.” A terceira dimensão é a dimensão *cultural*. “Esta reúne o conjunto dos elementos cognitivos, simbólicos e práticos que constituem o patrimônio de uma tradição particular.” A última dimensão é a *emocional*. “Diz respeito à experiência afetiva associada à identificação: o sentimento de “fusão das consciências” ou “emoção das profundezas””.

Hervieu-Léger, após apresentar essas quatro dimensões típicas, se propõe a traçar uma cartografia das possíveis trajetórias da identificação, a partir das intersecções dessas dimensões. Para isso ela apresenta uma tipologia composta de seis percursos típicos de identificação no cristianismo. Sua proposta, ao apresentar esses tipos, é que sejam suficientemente flexíveis para poderem “preservar a fluidez das trajetórias e das afiliações”. Eles são “elementos entre os quais se desdobram através de combinações e complexificações, os percursos efetivamente assumidos pelos indivíduos” (2008, p.75).

O primeiro tipo é o *cristianismo afetivo*. Refere-se a manifestações mais ou menos duradouras de intensificação emocional do sentimento de pertença comunitária. É uma identificação volátil. O segundo tipo é o *cristianismo patrimonial*. “Conjuga a consciência de pertença comunitária e a da posse de uma herança cultural que estabelece uma separação radical do grupo dos

“herdeiros” e “os outros” (2008, p.76). o terceiro tipo, o *cristianismo comunitário*, “sensível principalmente à injustiça de um mundo que multiplica os excluídos e convida, em resposta, a caridade ativa das pessoas” (2008, p.77). No quarto tipo, *cristianismo político*, percebe-se a “concepção de uma intervenção ativa da comunidade como tal no cenário público, em vista da defesa, da promoção e da realização de valores com os quais se identifica” (2008, p.78). O quinto tipo é o *cristianismo humanista*. Há uma “identificação fortemente individualizada com a tradição cristã que pode distanciar-se totalmente da mediação de uma determinada comunidade.” (2008, p.78). O último tipo é o *cristianismo estético*, inscrito “na atração pelos principais lugares da história espiritual da Europa, lugares em que se encontram os traços de um universo cultural e simbólico ao qual se pode ascender pela contemplação das produções artísticas e arquitetônicas” (2008, p.79).

Ao apresentar tipologias de trajetórias, a autora lembra que não se está lidando com identidades substantivadas e estabilizadas. A religiosidade moderna está em movimento. É necessário conseguir identificar esse movimento. Para isso, duas tipologias são apresentadas: a do peregrino e a do convertido, as quais analisaremos no próximo capítulo.

Obviamente, nem tudo o que Hervieu-Léger afirma tem aplicação para o contexto da pesquisa, contudo, ela traz luzes para uma melhor compreensão da crise existente na igreja Maanaim. Não é objetivo deste capítulo analisar o comportamento específico dos jovens da igreja, pois isto será realizado em capítulos posteriores, entretanto, é importante observar que grande parte dos jovens que “desafiam” a ordem estabelecida na igreja são filhos de crentes e que foram criados no contexto da igreja Maanaim. É exatamente isso que seus pais não entendem – “ele foi criado segundo os princípios da igreja, e por que se comporta assim, de modo a desafiá-los”, é a indagação dos pais crentes.

Hervieu-Léger chama a atenção para o fato de que não há apenas uma crise de gerações, mas que a igreja, enquanto instituição religiosa, se encontra imersa numa sociedade anamnésica. Isso tem gerado uma ruptura nessa tradição religiosa supostamente herdada pelos jovens. E não apenas isso, tais jovens assumem uma postura de autores e construtores da sua própria

identidade. A situação fica mais complexa pelo fato da inabilidade ou deficiência da igreja em articular as dimensões comunitária, ética, cultural e emocional.

A autora afirma que a crise religiosa não se encontra apenas na transmissão de uma herança religiosa, mas que há uma crise institucional. No que concerne às consequências desta modernidade religiosa nas instituições, vários elementos podem ser listados:

A perda da observância, o desenvolvimento de uma religião “à la carte”, a proliferação das crenças combinadas a partir de várias fontes, a diversificação das trajetórias de identificação religiosas, o desdobramento de uma religiosidade peregrina: todos esses fenômenos são indicadores de uma tendência geral à erosão do crer religioso institucionalmente validado (2008, p. 170).

Para a autora, o próprio fundamento da legitimidade da autoridade religiosa se acha atingido. Isso não quer dizer uma desintegração da religião institucional, mas “uma tendência que trabalha as instituições religiosas as transforma profundamente ao mesmo tempo em que provoca uma reorganização global da paisagem religiosa” (2008, p.171).

Essa reorganização é vista em dois movimentos típicos em sentido contrário (2008, p.172).

Um primeiro movimento, em ligação direta com a cultura do indivíduo que se impõe em todos os seus domínios, tende a relativizar as normas das crenças e das práticas fixadas pelas instituições religiosas (...) Um outro movimento, em sentido radicalmente contrário, contrapõe a essa concepção “processual” da comunidade, a solidez coletivamente atesta de pequenos universos de certezas que garantem eficazmente a ordenação da experiência dos indivíduos.

Essa tensão entre esses dois movimentos se manifesta no exterior das grandes instituições religiosas pela proliferação de crenças individualmente bricoladas e o surgimento de pequenas comunidades. Também se manifesta no interior das grandes instituições, pelo menos parcialmente, na sua

“legitimidade em fixar para todas as suas competências um regime uniforme do crer.”

Segundo Berger e Luckmann (2004, p. 61), o pluralismo moderno minou o monopólio das instituições religiosas. Sobre essa crise institucional, eles argumentam que se as igrejas quiserem sobreviver, elas devem atender sempre mais aos desejos dos seus membros e livrar-se de uma mentalidade dogmática adotando uma prática comercial. Eles também afirmam que:

(...) entre as “instituições primárias”, a religião toma um lugar central com todas as sociedades pré-modernas. Esta centralidade foi decisiva para o conceito de “religião” de Durkheim. A religião era um baldaquino simbólico que se estendia sobre toda a sociedade, reunindo todas as interpretações comuns da realidade (*représentations collectives*) numa cosmovisão coerente e fornecendo no mesmo processo o fundamento de uma moral para toda a sociedade (*conscience collective*) - tanto “saber” como “consciência”. Como notamos anteriormente, as instituições religiosas já não podem pretender este lugar nas modernas sociedades. Não são mais as únicas portadoras das ordens supra-ordenadas de sentido e de valores. Sempre mais se tornam “instituições intermediárias”, são forçadas do centro para a periferia da “aldeia”.

Essa crise institucional chegou na igreja Maanaim e tem mostrado seus efeitos principalmente por meio do ethos pós-moderno dos jovens. Para eles é muito claro a limitada área de influência e de domínio da igreja sobre suas vidas. Contudo, essa realidade é percebida pela igreja como “mundanismo”, rebeldia, frieza espiritual, falta de compromisso com Deus e até sinal de descrença.

#### 4.3 Conflito entre Ethos

Além da crise na transmissão religiosa e institucional, percebo um conflito entre ethos na igreja Maanaim. Tal conflito está relacionado com a crise

religiosa e institucional, contudo apresenta nuances importantes para o entendimento do contexto geral da igreja.

Segundo tenho pesquisado, a igreja Maanaim apresenta um arcabouço de características pré-modernas que são impostas e consideradas como um patrimônio religioso e cultural altamente valioso, e que molda os valores e a maneira de ver o mundo de quase toda a membresia adulta da igreja. Dessa forma, percebo um ethos marcado por características da pré-modernidade.

Conforme Giddens (1990, p.104) o ambiente de confiança nas culturas pré-modernas é caracterizado por quatro contextos: relações de parentesco, a comunidade local, cosmologia religiosa e tradição. Destes, estão presentes na Maanaim as cosmologias religiosas, “como modos de crença e práticas rituais fornecendo uma interpretação providencial da vida humana e da natureza”, e também a tradição, “como um meio de conectar presente e futuro; orientada para o passado em tempo reversível”.

Acerca das cosmologias religiosas, Giddens (1990, p.105) afirma que:

(...) proporcionam interpretações morais e práticas da vida pessoal e social, bem como do mundo natural, o que representa um ambiente de segurança para o crente. A deidade cristã nos ordena: “Confie em mim, pois eu sou o único e verdadeiro Deus”. Embora a maioria das religiões não seja tão monoteísta, a idéia de confiança em seres ou forças sobrenaturais é um traço característico de muitas crenças religiosas diferentes quanto a outros aspectos. A religião é um meio organizador de confiança de mais de uma maneira. Não só as deidades e forças religiosas fornecem apoio providencial seguro: funcionários religiosos também o fazem. E o que é mais importante, as crenças religiosas tipicamente injetam fidedignidade na vivência de eventos e situações e formam uma estrutura em termos da qual podem ser explicados e respondidos.

A força da cosmologia religiosa cristã fundamentada numa perspectiva batista regular, ou seja, fundamentalista é muito forte na igreja Maanaim. Aspectos dogmáticos tais como a infalibilidade da Bíblia, divindade de Jesus, a existência da Trindade e submissão a Deus e a sua igreja são inquestionáveis. Contudo, o que faz com que a cosmologia religiosa tenha poder é justamente porque os membros da igreja a legitimam e pautam suas vidas por ela. Ela não

é questionada e aquele que “ousar” fazer isso será imediatamente marcado como herege e perderá amizades e privilégios.

Obviamente, as pessoas da igreja vivem normalmente numa sociedade moderna, onde a confiança reside nos sistemas abstratos, conforme Giddens, e que é marcada pela ameaça constante advinda da flexibilidade. Contudo, a lógica desse ethos pré-moderno vivendo num mundo moderno, é de que este mundo é temporário e que no fim de tudo o que vai predominar será a lógica cosmológica religiosa. Por enquanto, vive-se conforme essa cosmologia e interpreta-se o contexto moderno e pós-moderno como sinal da degradação espiritual da humanidade.

Outra marca desse ethos pré-moderno é a tradição. Segundo Giddens (1990, p.106), “a tradição, diferentemente da religião, não se refere a nenhum corpo particular de crenças e práticas, mas à maneira pelas quais estas crenças são organizadas, especialmente em relação ao tempo.” Ele também afirma que:

A tradição reflete um modo distinto de estruturação da temporalidade (que também tem implicações diretas para a ação através do espaço). A noção de Lévi-Strauss de “tempo reversível” é central ao entendimento da temporalidade das crenças e atividades tradicionais. O tempo reversível é a temporalidade da repetição e é governado pela lógica da repetição – o passado é um meio de organizar o futuro. A orientação para o passado que é característica da tradição não difere da perspectiva da modernidade apenas em ser voltada para trás ao invés de para frente; esta é de fato uma maneira muito rudimentar de expressar o contraste. Pelo contrário, nem “o passado” nem “o futuro” são um fenômeno discreto, separado do “presente contínuo”, como no caso da perspectiva moderna. O tempo passado é incorporado às práticas presentes, de forma que o horizonte do futuro se curva para trás para cruzar com o que se passou antes.

Na igreja Maanaim é, não apenas comum, mas um princípio regulador da sua prática religiosa cotidiana incorporar o passado no presente e moldar o futuro segundo um ideal concebido no passado. Repetidamente o pastor enfatiza a prática de comunhão estabelecida no começo da igreja de forma a

moldar o presente e o futuro com base nesta prática. Dessa forma, percebe-se que a rotina religiosa e cultural da igreja é pautada por uma tradição constantemente invocada.

Tanto a cosmologia religiosa quanto a tradição desempenham um fundamental papel na vivência religiosa da igreja Maanaim. Isso, por sua vez, produz um ethos de características pré-modernas. Tal ethos entra em choque frontal com o ethos pós-moderno, apresentado anteriormente, da juventude da igreja. Este conflito tem gerado um clima de constante tensão entre a liderança da igreja e sua juventude. Como este conflito é experimentado e quais as alternativas propostas pela igreja, desenvolverei nos próximos capítulos.

## 5. CRER SEM PERTENCER

Hervieu-Léger (2008, p.51) apresenta a modernidade religiosa marcada pela bricolagem de crenças e por um “crer sem pertencer”. Este “crer sem pertencer” é melhor compreendido pela tipologia que ela apresenta para analisar o movimento religioso da modernidade, pois segundo ela, “a religiosidade das sociedades modernas está em movimento: é este movimento que se precisa conseguir identificar” (2008, p.80).

Partindo desse pressuposto, se faz necessário analisar como se dá o movimento religioso na igreja Maanaim. Contudo, primeiro é necessário compreender a tipologia de análise proposta por Hervieu-Léger.

Hervieu-Léger apresenta uma tipologia tripla: o praticante<sup>23</sup>, o peregrino e o convertido. Vamos apresentar as principais características de cada um desses tipos.

O *praticante* é tido como a “figura por excelência do homem religioso”. Ele é o crente que regularmente pauta a sua vida pelas obrigações e exigências estabelecidas pela Igreja. Segundo Hervieu-Léger (2008, p.81), o praticante corresponde a um “período típico do catolicismo, marcado pela extrema centralidade do poder clerical e pela forte territorialidade das pertenças comunitárias”. Não apenas isso, mas o praticante é a “referência utópica de um mundo religioso ‘completo’”. No caso protestante, o praticante refere-se ao protestante engajado. Nos dois casos, o praticante “manifesta no dia-a-dia o vínculo existente entre a crença e a pertença” (2008, p.85).

Contudo, dentro do contexto religioso da modernidade, exposto por Hervieu-Léger, a figura do praticante como modelo por excelência do fiel religioso torna-se desqualificada. Ela parte, então, para figuras que possam melhor “cristalizar a mobilidade, característica de uma modernidade religiosa construída a partir de experiências pessoais” (2008, p.87) – a do peregrino e a do convertido.

---

<sup>23</sup> O praticante entra na tipologia porque é aquele ao qual se contrapõem os dois tipos do “movimento”.

Segundo Hervieu-Léger (2008, p.89), o *peregrino* se define essencialmente a partir de um trabalho, realizado por si mesmo, de construção biográfica – mais ou menos elaborada, mais ou menos sistematizada. Essa religiosidade peregrina individual, “se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertencas comunitárias às quais pode dar lugar” (2008, p.90).

Quando comparado com a figura do praticante, a diferença reside no grau de controle institucional presente em cada uma. “O praticante se conforma a disposições fixas, que têm, por isso, um caráter de obrigação para todos os fiéis (...) já a prática peregrina, ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal” (2008, p.98). A figura do peregrino evoca uma prática que é individual, autônoma, variável, voluntária, móvel e excepcional.

À luz dessa prática peregrina, a socióloga francesa lança a hipótese, que pretende ir além do catolicismo francês, de que as instituições religiosas procuram canalizar e orientar inventando, por si mesmas, formas de uma “sociabilidade religiosa peregrina” que esperam que se ajuste melhor às necessidades espirituais contemporâneas do que às assembléias clássicas dos praticantes” (2008, p.100).

No contexto protestante evangélico fundamentalista batista brasileiro não se percebe essa realidade peregrina exatamente como apresentada por Hervieu-Léger. Contudo, se observa contornos das marcas peregrinas por ela exposta. Com relação à fluidez de conteúdos que se elabora e da incerteza das pertencas comunitárias pode-se perceber algo surgindo. Por exemplo, tem se tornado comum, em algumas igrejas batistas regulares, a presença de crentes que não se afiliam à igreja, não se tornam membros. São freqüentadores. Eles passeiam por várias igrejas sem permanecer em nenhuma delas. No caso da igreja Maanaim não é diferente. Contudo, isto ainda não aconteceu entre os jovens, e sim com crentes adultos, entre 35 e 40 anos.

Enquanto a figura do peregrino é marcada pela mobilidade, a “figura do *convertido* é, sem dúvida, aquela que oferece a melhor perspectiva para identificar os processos da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade (2008, p.107).

Hervieu-Léger afirma que a desregulação da crença associada à crise de identidades religiosas herdadas, tem favorecido o surgimento de crentes

“em busca de uma identidade religiosa que eles achem mais adequada à sua natureza e da qual eles devem, cada vez mais, imbuir-se” (2008, p.107). Segundo a autora a conversão é “um ato social e socialmente determinado, cuja lógica depende tanto das disposições sociais e culturais dos convertidos quanto dos seus interesses e aspirações” (2008, p.108). Assim, a conversão é vista, antes de tudo, como uma escolha individual.

A autora aborda a figura do convertido conforme uma tríplice categorização. Há o convertido que muda de religião. Independente do motivo dessa mudança, o que se percebe é o exercício de “um direito à escolha religiosa que toma o passo acima de todo dever de fidelidade a uma tradição herdada” (2008, p.110). “A segunda modalidade da conversão é a do indivíduo que, não tendo nunca pertencido a qualquer tradição religiosa, descobre, a partir de um caminho pessoal mais ou menos longo, aquela na qual se reconhece e à qual decide, finalmente, integrar-se” (2008, p.110). E por último, há a figura do convertido que se re-afilia, é o “convertido de dentro<sup>24</sup>”. Neste caso há a presença de redescoberta da identidade religiosa “que permanecera até então formal, ou vivida *a mínima*, de maneira puramente conformista” (2008, p. 111). Hervieu-Léger enfatiza que a conversão de dentro não significa apenas uma intensificação ou reforço de uma identidade religiosa até então vivida de forma ocasional. Ela é “modo específico de construção da identidade religiosa que implica, de uma forma ou de outra, o questionamento de um “regime frágil” de pertença religiosa.

Para se entender a figura do convertido, se faz necessário perceber sua autonomia de escolha da identidade religiosa. Para ser uma identidade religiosa autêntica, é necessário que seja uma identidade escolhida. Segundo Hervieu-Léger (2008, p.116), “o ato de conversão cristaliza o reconhecido valor do engajamento pessoal do indivíduo que expressa, dessa forma, por excelência, sua autonomia enquanto sujeito crente”. Para ela a conversão é, ao mesmo tempo, uma reorganização global da vida e uma modalidade de construção de si mesmo num universo de identidades plurais e que não há nenhum princípio central que organiza a experiência individual e social.

---

<sup>24</sup> Miranda (2008, p.17), exemplifica o convertido de dentro como sendo o carismático do Shalom Católico.

A conversão também explicita um protesto contra a desordem do mundo. “Esta dimensão protestante da conversão nutre a aspiração utópica da entrada, simbólica e afetiva, em uma comunidade ideal que pode ser colocada em oposição à sociedade ambiente” (2008, p.125). Esta dimensão utópica se “desdobra progressivamente” numa reorganização integral da vida segundo a observância de prescrições religiosas. A reorganização ou ruptura da vida do indivíduo, “demonstra conjuntamente o poder divino de transformação e de organização do mundo” (2008, p.128). Ela conclui, afirmando que, “a conversão revela-se, então, como uma das vias da irrupção do sagrado em um tempo e em um mundo desencantados (...) a conversão situa o espiritual no centro da vida do convertido” (2008, p.129).

### 5.1 Individualismo Religioso

Para a socióloga francesa (p.139), as duas figuras típicas do peregrino e do convertido, além de descrever a cena religiosa contemporânea como em movimento, destacam que é o indivíduo que, na verdade, está no centro. Contudo, esta perspectiva pode causar confusão, ao sugerir que o individualismo religioso é uma realidade absolutamente nova, que veio a existir com o advento da modernidade.

Segundo a autora, o misticismo e o calvinismo já apresentavam essa lógica ética da individualização religiosa. “O que caracteriza o cenário religioso contemporâneo não é o individualismo como tal; é a absorção deste no individualismo moderno” (2008, p.143). O melhor lugar para perceber isso é na “nebulosa-místico-esotérica”. Isso se assemelha ao movimento de espiritualidade new age. O que constitui a unidade desse conjunto é uma religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal (2008, p.143). Segundo Hervieu-Léger (2008, p.143), esta realização pessoal...

(...) se caracteriza inicialmente pelo primado dado, nesses grupos e redes, à experiência pessoal que cada um vivencia à sua própria maneira. Não se trata de descobrir e aderir a uma verdade existente fora de si, mas de experimentar – cada um

por si – sua própria verdade. Nenhuma autoridade pode, em questão espiritual, definir qualquer ortodoxia ou ortopraxia impondo-a do exterior ao indivíduo.

O que caracteriza esse estado de absorção do individualismo religioso pelo individualismo moderno é que neste a salvação visada “diz respeito exclusivamente à vida aqui embaixo. Trata-se de atingir por si mesmo, da maneira mais completa possível, os objetivos que a sociedade moderna oferece como horizonte a todos: a saúde, o bem-estar, a vitalidade, a beleza.” (2008, p.144).

Dessa forma, a valorização do mundo, neste individualismo religioso, e a autonomia do sujeito crente marcam a religiosidade moderna em movimento. Dentro desse contexto, quais sociabilidades religiosas podem existir? Hervieu-Léger (2008, p.158) apresenta “quatro regimes típicos da validação do crer, em função, em cada caso, da instância de validação (quem define o crer verdadeiro?) e do critério de validação (o que constitui a verdade do crer?)” (2008, p.162).

O regime da validação institucional do crer remete à autoridade religiosa (os detentores do poder de definir a verdade do crer) o cuidado de confirmar as crenças e práticas dos fiéis. O critério considerado é o da conformidade das crenças e das práticas para com a norma fixada pela instituição (...) Em regime de validação comunitária do crer, é o grupo como tal que constitui a instância de legitimação. Neste caso, a coerência dos comportamentos de cada um dos membros ante as normas, os objetivos e, mais amplamente, a relação com o mundo, definidos pelo grupo, constitui o critério principal da verdade do crer partilhado (...) Em regime de validação mútua, é na confrontação intersubjetiva que se evidencia a verdade do crer. O único critério reconhecido nesse intercâmbio é o da autenticidade da busca individual que aí se exprime, para cada um daqueles que fazem parte do grupo (...) Em regime de autovalidação, desaparece toda instância de validação além do indivíduo, ele mesmo. É nele mesmo, na certeza subjetiva de possuir a verdade, que encontra a confirmação da verdade da crença (2008, p.162-63).

Hervieu-Léger propõe que essa abordagem das formas de comunalização através dos modos de validação do crer é mais adequada para a análise das “dinâmicas em operação na paisagem eminentemente móvel e fluida da modernidade religiosa” (2008, p.170). Ela contrapõe essa abordagem com as abordagens clássicas de Weber e Troeltsch: igreja, seita e mística. Segundo ela, há uma descontextualização no uso dessas abordagens clássicas que foge aos propósitos dos dois sociólogos alemães.

A tipologia clássica dos grupos cristãos sobrepõe de fato dois princípios de classificação. O primeiro diferencia modos de afirmação do cristianismo na história; o segundo identifica modos de existência social do religioso. A tipologia das formas de validação do crer concerne exclusivamente esse segundo registro. Seu intento primeiro está, portanto, em poder funcionar como instrumento de ordenamento da realidade fora do campo cristão. Independentemente dos conteúdos religiosos ou espirituais validados, ela pode ser aplicada ao judaísmo ou ao islã, servir para definir diferentes correntes que se referem ao budismo no Ocidente ou para diferenciar as diversas lógicas das “novas religiões” (2008, p. 169).

Assim, Hervie-Léger apresenta uma proposta de superação da tipologia clássica, ao mesmo tempo que a apresenta como inadequada para dar conta das novas demandas da mobilidade e fluidez da modernidade religiosa.

## 5.2 Em busca de uma tipologia local

Sobre a tipologia apresentada por Hervieu-Léger, duas considerações podem ser feitas. A primeira é que tal construção tipológica é fruto das suas pesquisas no cristianismo católico francês, e por isso, devemos ter cautela nas aplicações para a realidade fundamentalista protestante brasileira. Uma segunda consideração é que a autora fornece dados importantes para se analisar o movimento religioso na pós-modernidade, e dessa forma, sua contribuição lança luzes analíticas que nos ajudam a compreender a religiosidade da igreja batista Maanaim.

Tendo isso em mente, fica claro que o objetivo desta pesquisa não é engessar a realidade empírica com um arcabouço teórico “importado” e nem descartar as contribuições teóricas que ajudam a lidar com tal realidade. Dessa forma, após ter concluído o trabalho de campo, pude perceber uma tipologia local que explica esse movimento religioso entre os jovens da Maanaim.

Tal tipologia é fundamentada basicamente nos dados empíricos da pesquisa e por isso tem a seu favor a capacidade de refletir o mais próximo possível esse movimento religioso. Obviamente, outras tipologias poderiam ser formuladas, contudo, esta é útil para nossos fins. Também articulo os três tipos – o praticante, o peregrino, e o convertido – na formulação de uma tipologia local.

Em primeiro lugar, temos os jovens que não romperam formalmente com a igreja, mas que não mantêm um vínculo forte de pertencimento com ela. A maioria destes jovens frequenta outras igrejas, mas permanecem sem se tornarem membros ativos destas igrejas. São jovens que se consideram crentes, mas que se recusam a estabelecer vínculos de pertencimentos. Por isso, os denomino aqueles que crêem sem pertencer a nenhuma instituição religiosa, pois a idéia de pertença implica em compromissos, deveres e obrigações, e os que estes jovens não estão dispostos a assumir.

Neste grupo, encontram-se quatro jovens, todos do sexo masculino, com idades entre 17 e 19 anos. Temos o Jonas (19 anos), o Isaque (19 anos), o Wagner (18 anos) e o Roberto (17 anos). Eles formam o grupo mais questionador das diretrizes da igreja.

Um segundo tipo é o dos jovens que romperam oficialmente com a igreja, e por isso são considerados hereges. Neste grupo somente um jovem foi encontrado – João (21 anos). Considerei este jovem emblemático para a pesquisa porque sua repercussão na igreja foi intensa e sua influência continua viva ainda hoje.

O último tipo inclui os jovens que permanecem “leais” aos dogmas da igreja. São considerados a ortodoxia jovem da igreja. Contudo, esta ortodoxia leva em si elementos da modernidade religiosa, o que nos convida a perceber

sua fluidez. Ao contrário do primeiro tipo, estes jovens são mais maduros na idade e compõem um grupo heterogêneo com relação ao sexo. Temos a Geovana (21 anos), a Carla (21 anos), a Renata (25 anos), a Valéria (20 anos), a Cláudia (22 anos), o Dario (24 anos), o Victor (22 anos) e o Eduardo (25 anos).

### 5.3 Análise das Entrevistas

Parto agora para a análise propriamente dita do ethos característico do primeiro tipo – crer sem pertencer. As categorias de análise apresentadas derivam dos principais temas e questionamentos apresentados nas entrevistas e grupos focais.

#### 5.3.1 Religiosidade

A vivência religiosa desse grupo mescla características dos dois tipos apresentados por Hervieu-Léger, o peregrino e o convertido. Para estes jovens a religião não se apresenta de forma dogmática, a qual é a postura da igreja Maanaim. Mesmo sendo evangélicos, eles não afirmam que a sua religião é a certa, pelo contrário, é notória a ênfase de que não existe uma religião certa, o importante é seguir a Jesus, ou um ser supremo.

Isaque é um jovem de 19 anos. Seus avós e sua mãe pertencem à igreja. Sua mãe faz parte da diretoria da igreja, um tipo de conselho administrativo que trabalha em conjunto com o pastor. Dessa forma, desde pequeno Isaque participa do convívio da Maanaim. Ele começou um namoro com uma jovem da igreja Betesda, que não foi bem aceito pela igreja, pois a Maanaim prega um tipo de endogamia, ou seja, deve-se namorar ou casar com membros de igrejas que defendam o fundamentalismo. Sendo assim, a igreja Betesda fica de fora por causa da sua adesão aos dons carismáticos e novas revelações, que são rejeitados pela Maanaim. Isaque também se distanciou da igreja por discordar de muitas das suas regras. Uma delas é postura com relação a religião. A igreja não afirma categoricamente que é a única certa, mas acaba ensinando que todas as outras igrejas que não são

fundamentalistas, principalmente pentecostais e neo-pentecostais, têm erros e, conseqüentemente, a Maanaim pertence a categoria das que estão certas. Isaque afirma que:

Não existe a religião certa, religião é um modo de você viver, por exemplo não existe uma igreja certa, existem várias igrejas, porem, o que ela prega, ela fala de Jesus o salvador, isso é o que importa (Isaque, 19 anos)

Ele discorda do exclusivismo da igreja Maanaim com relação a questão da “igreja certa”, argumentando que basta pregar sobre Jesus como salvador e já se tem o suficiente para ser considerado como crente, como “irmão”. Essa postura é ampla e inclusiva demais para a mentalidade fundamentalista, não somente da igreja Maanaim, mas de modo geral, de toda igreja que se denomina fundamentalista. Isso acontece por que uma das marcas do fundamentalismo religioso protestante é a sua separação de qualquer grupo que pense diferente dele em dogmas essenciais. No contexto de Isaque, provavelmente, ele se refere ao fato da sua namorada pertencer a uma igreja pentecostal.

Não apenas Isaque, mas Wagner e Roberto também apóiam a visão de que não existe uma religião certa. Wagner é um jovem de 18 anos e, semelhante a Isaque, foi levado para a Maanaim desde pequeno. Wagner começou a apresentar discordâncias das regras da igreja quando esta passou a interferir no seu estilo de vida. A questão é que ele é otako, um fã de desenhos japoneses, e também é cosplay, um imitador de personagens de desenhos japoneses. Irei trabalhar melhor essa questão quando tratar dos conflitos dentro da igreja. Já Roberto é um jovem de 17 anos, sobrinho do pastor, não tem pais crentes, mas devido a influência de amizades na igreja e da presença do seu tio, ele acaba se tornando membro da Maanaim. Eles afirmam que:

Há vários tipos de religiões, leis, ideologias que cada um defende. Para mim religião é ter um ser superior que comanda

tudo, não há religião certa, pois somos filhos do mesmo pai (Roberto, 17 anos)

Eu acredito em religião, mas não em religião certa. Para mim é Cristo e Deus (Wagner, 18 anos)

O discurso de Roberto é bem inclusivista e de tom bem semelhante ao católico. Devido à minha experiência com os fundamentalistas, e mesmo com os evangélicos pentecostais, seria difícil encontrar alguém que afirmasse que “somos filhos do mesmo pai”. Há uma doutrina bem clara e fortemente defendida pelos evangélicos que é a da salvação somente em Jesus Cristo. Roberto, vai de encontro a essa doutrina quando afirma que há um ser superior, o qual ele não nomeia, e que todos são filhos desse ser superior. Pelo fato dele não ter exposto sua opinião publicamente, ele ainda não foi considerado como herege, pois para a igreja Maanaim isso já seria motivo suficiente para expulsá-lo.

Wagner, como os anteriores adota uma postura abrangente para a religião. Basta crer em Deus e em Jesus, sem importar a religião.

Este comportamento é característico de uma prática peregrina, onde há uma fluidez dos conteúdos de crença, ou seja, não existe uma postura dogmática e rígida.

Também percebo uma marca da prática do convertido na religiosidade destes jovens. Me refiro ao que Hervieu-Léger chama de conversão de dentro. É uma re-afiliação da sua conversão, isto é, há uma conversão de dentro, uma redescoberta da sua identidade religiosa. Esta, na igreja Maanaim era formal, vivida na sua intensidade mínima e de maneira conformista. Mas agora, depois que saíram da igreja, e encontraram uma nova igreja, há uma nova afiliação, um novo despertar para a vida religiosa. Este despertar surgiu devido a um questionamento da antiga pertença religiosa, a qual se mostrou frágil, inadequada e insuportável na trajetória de construção da identidade religiosa destes jovens, especificamente de Wagner e de Roberto.

Wagner foi o primeiro a sair da Maanaim. O processo de se desligamento foi bem tranquilo. Ele solicitou sua saída explicando que já estava freqüentando outra igreja, a qual se adequava melhor às suas experiências de vida. A igreja votou seu desligamento, e hoje ele pode freqüentar a Maanaim

sem qualquer restrição. Tudo foi pacífico. A igreja que ele se tornou membro foi a igreja batista Central. Segundo ele, a igreja Central não cobra dele frequência e envolvimento, ela o deixa livre para expressar sua religiosidade. Mas é justamente isso que marca seu despertar para uma nova religiosidade, para uma conversão de dentro. Esta nova conversão não implica num maior compromisso e intensidade de obrigações por parte da igreja, pelo contrário, é uma religiosidade que não exige e que não oprime. Já com relação a ele, há um intenso engajamento, um voluntariado para as tarefas da igreja, e uma postura de conselheiro espiritual. Ele descreve sua conversão de dentro da seguinte forma:

pra falar a verdade a minha vida está muito... muito melhor do que antes. Eu falei isso para um membro da Maanaim, ele quase me espancou mas beleza. Mas a minha vida espiritual hoje está ... quando eu saí da Maanaim a minha vida espiritual estava despedaçada, eu fui me reestruturar lá na IBC. E lá tive a ajuda de algumas pessoas. Hoje eu tenho uma vida mais aberta com meu pai, mãe e irmãos. Eu tenho abertura para falar com meu pai coisas que eu não tinha antes, eu assumi vários pro meu pai, coisa que eu não tinha coragem antes. Eu vi que tinha que fazer isso pra melhorar e crescer espiritualmente. Um deles foi beber. Meu pai é do AA e tinha orgulho em dizer que eu não bebia, e eu me sentia mal em ouvir ele dizer isso. Eu cheguei para ele e falei – pai desculpa, eu sei que errei. Ele me perdoou. Hoje a gente tem uma vida mais aberta. Ele me deu a confiança, e a minha vida melhorou 100% (Wagner, 18 anos).

O interessante no caso de Wagner é que em vez do seu relacionamento familiar piorar, devido à pertença religiosa do seu pai na Maanaim, ocorre justamente o contrário. Devido à sua saída da Maanaim, Wagner pode encarnar uma religiosidade revigorante, que segundo ele, na Maanaim estava “despedaçada”. Este novo começo lhe forneceu abertura para lidar com assuntos familiares que antes ele não se permitia. O contexto é que o pai de Wagner era um alcoólico antes de converter e ir para Maanaim. Ele sempre se orgulhava de dizer que o filho nunca havia bebido. Mas Wagner já havia bebido, e a ocultação disso o incomodava. Contudo, só depois de sair da

Maanaim, é que ele tem coragem de confessar isso. Creio que dentro da Maanaim, havia uma pressão muito forte para que Wagner se enquadrasse nas normas. Confessar isso seria trazer desgraça e vergonha para seu pai. Uma vez fora da Maanaim, Wagner não tinha mais nenhum compromisso ou obrigação com a igreja. Ele agora podia falar abertamente com seu pai sem medo de represálias para consigo mesmo e para com seu pai. Sua conversão de dentro o possibilitou a lidar com estes problemas pessoais de forma a libertá-lo da pressão que ele se auto impunha.

Roberto também resolve deixar a Maanaim e freqüentar a igreja batista Central. Diferentemente de Wagner, Roberto não pede para sair da Maanaim, ele apenas se ausenta, e também não pede para ser membro da igreja Central, ele apenas freqüenta. A opção de Roberto é de um envolvimento que exija o mínimo dele. Contudo, os resultados experimentados são similares. Ele os descreve da seguinte forma:

a minha vida mudou, e.. melhor não poderia estar. Tem os baques, na vida de qualquer tem, mas estou bem com Deus, é a satisfação de eu ser eu mesmo, é a satisfação de ser uma pessoa melhor para as pessoas que gostam de mim, que eu seja melhor para as pessoas e que as pessoas sejam melhor pra mim.

Em tudo o que eu faço é quase um lazer pra mim. Quando leio um livro, TV, lendo a Bíblia, trabalho, graças a Deus eu consegui, mesmo ganhando pouco eu estou satisfeito.

Minha família tá melhor. Lá em casa a gente passou um momento difícil, meu pai foi embora e meu irmão não ajuda. Eu brigava muito com a minha mãe. E agora, depois desse esclarecimento, meu relacionamento com a minha mãe é o melhor possível. Quando eu chego do trabalho, mesmo cansado eu dou um beijo na minha mãe, ela me chama e diz meu filho venha cá eu quero um abraço. Ou então quando a gente ta na cozinha a gente conversa com intimidade que não tinha antes.

Isso é devido às escolhas que eu fiz. Que algumas coisas estavam erradas e tive que consertar. Algumas não estavam certas e tive que colocar na mente isso.

O marco dessa mudança foi sair da Maanaim. Da Maanaim eu não sinto falta. Ela chegava a atrapalhar a minha vida. Eu tenho um carinho especial por alguns irmãos (Roberto, 17 anos).

A família de Roberto não é evangélica, e talvez apresente um catolicismo nominal. O avô dele por parte de pai é pastor, mas seu pai nunca seguiu a religião evangélica. Na sua família apenas ele optou por isso. Seu ambiente familiar era marcado por desavenças e conflitos, os quais, segundo ele foram superados. Seu pai não mora mais com eles e sua mãe já tem um namorado. Mas isso não impede Roberto de afirmar que seu relacionamento familiar melhorou bastante, e que o motivo disso é a sua saída da Maanaim.

### 5.3.2 Socialização

Segundo Giddens (2005, p. 42), a socialização é o processo pelo qual as crianças, ou outros novos membros da sociedade, aprendem o modo de vida de sua sociedade. É também o principal canal para a transmissão da cultura através do tempo e das gerações. A socialização pode ser primária quando na infância e é o período mais intenso de aprendizagem cultural. É o tempo em que as crianças aprendem a língua e os padrões básicos de comportamento que formam a base para o aprendizado posterior. Segundo ele, a família é o principal agente de socialização durante essa fase. A socialização é secundária quando ocorre mais tarde na infância e na maturidade. Nessa fase, as escolas, os grupos de iguais, as organizações, a mídia e finalmente o lugar de trabalho se tornam formas de socialização para os indivíduos.

Com exceção de Roberto, os demais jovens deste grupo tiveram uma socialização semelhante. Tanto Jonas, quanto Wagner, como Isaque foram levados por seus pais, desde sua infância, para a igreja Maanaim. Na fase da socialização primária, foram influenciados por pais crentes, e na socialização secundária a igreja teve uma parcela importante. Logo, a Maanaim não foi uma

escolha deles, ela foi uma imposição inicial familiar. Jonas e Isaque deixam isso claro.

a educação da família influencia muito. Os primeiros passos que a gente dá depende das oportunidades que a nossa família dá, porque quando a gente é criança, a gente não pode sair para qualquer lugar. A gente vai com os pais. E para onde os pais nos levam isso nos influencia. Assim, a família influenciou bastante. Depois, a religião evangélica foi a que mais se apresentou conveniente (Jonas, 19 anos).

o fato de já nascer numa casa onde todos são evangélicos, e os locais onde você vai são a igreja, você acaba aprendendo, e não posso dizer que escolhi ou não, pois eu já nasci aqui. Não sei como é estar fora. Então, eu nasci aqui e me criei, e percebi que era a verdade, e se não fosse assim eu não sei o que seria (Isaque, 19 anos).

Apesar do início destes jovens na Maanaim ter sido uma imposição dos pais, com o tempo a igreja se tornou um lugar de socialização secundária onde estes jovens desenvolveram uma rede de interrelacionamentos, e é essa rede de amizades que vão mantê-los na igreja, pois isso se torna algo importante em suas vidas. Segundo eles:

por que a minha família era de lá e foi lá que conheci os membros dessa religião, que foi a que eu mais me identifiquei, e pra eu ficar, a mais fácil e propícia para mim era a Maanaim. Meus interesses em ir eram interesses de criança. Primeiro, de sair para passear, pois sempre tem brincadeiras. E isso atrai bastante. Depois fui criando amizades, fui sentido vontade de ir pelas amizades. E depois comecei a levar mais a sério aquilo, comecei a me envolver mais naquilo, e hoje vou, porque continuo tendo interesse (Jonas, 19 anos).

os primeiros colegas que conheci eram de lá, e pela família ser de lá (Isaque, 19 anos).

meu pai era de lá, e eu fui quase que carregado quando era criança. Lá fiz meus amigos, não tinha muito canto para sair (Wagner, 18 anos).

Roberto não teve uma família evangélica e sua entrada na Maanaim se dá quando ele já está com seus 15 anos. Para ele, a amizade também se torna um elemento importante para o manter na Maanaim.

meu contato foi quando meu pai queria se endireitar na vida e começou a levar a família junto. A gente começou a freqüentar, mas ele parou de freqüentar, e depois a minha mãe e irmã, e conseqüentemente eu fui parando de freqüentar. Aí, eu só voltei a freqüentar foi por causa das amigas, a forma de viver da Maanaim era diferente da minha casa e acabei me apegando a Maanaim (Roberto).

Contudo, a igreja, no processo de socialização secundária não ficou como influência dominante. Outras interações sociais começaram a ocorrer e novas e mais fortes influências sociais se fizeram notar. Eles não deixam claro a natureza dessas influências, as quais podem vir provavelmente de grupos de iguais, jovens de outras igrejas, de colegas da escola ou do bairro, já que estes jovens ainda não têm uma vida ativa de trabalho e nem têm o hábito de irem a festas.

As influências oriundas de outros elementos socializantes podem ser percebidas pelas atitudes destes jovens em sondar e avaliar outras opções religiosas mesmo ainda estando na Maanaim.

Já pesquisei várias, mas não tenho coragem de ir. Já estudei candomblé, marçonaria e espiritismo (Isaque, 19 anos).

a família influencia muito. Eu entrei aos seis anos, mas quando você cresce você já sabe o que você quer. Eu já fui olhar outras religiões, durante a Maanaim, tais como católica e espiritismo. Mas como eu já tinha coisas que eu concordava no cristianismo, eu vi que aquilo não tava errado com a Bíblia. E a história mostra que o que estou seguindo está certo e vou continuar nisso até o fim (Wagner, 18 anos).

Eles deixam claro que a permanência nessa religião se dá por uma escolha individual e autônoma. É interessante perceber como Jonas concebe sua escolha de continuar na religião evangélica, ele fala de algo “conveniente”. Percebe-se no seu discurso que a centralidade da escolha religiosa não é algo imposto, ou um motivo altruísta, mas é voltado para o indivíduo Jonas. Já Wagner argumenta com base na sua avaliação da racionalidade e veracidade do cristianismo. Ele é o juiz, ele é quem decide o que crer e porque crer. Não há uma instância externa que o force a crer. E Isaque chegou até a pesquisar o candomblé, marçonaria e o espiritismo. Tais ações mostram que no regime de autovalidação, a instância de validação é o jovem, ele é quem define o crer verdadeiro, e o critério de validação é a certeza subjetiva, o conveniente, o que constitui a verdade do crer. Tais jovens não vêem sua busca pela verdade como afronta, pelo contrário, eles querem ter certeza se onde estão é o melhor lugar para eles, querem saber se não se dariam melhor noutro lugar.

É, em parte, devido a essa lógica que na situação de conflito que faz com dois destes jovens deixem a igreja, Wagner e Roberto, e que os outros dois permanecem como membros “fantasmas”, pois raramente aparecem.

### 5.3.3 Conflito

Antes de explicar e analisar o conflito gerado no contexto social da igreja Maanaim, é necessário deixar claro como essa categoria social de análise é compreendida. Moraes Filho (1983, p.23), ao abordar a sociologia de Simmel afirma que:

É o conflito, forma pura de sociação e tão necessário à vida do grupo e sua continuidade como o consenso. É ele indispensável à coesão do grupo. O conflito não é patológico nem nocivo à vida social, pelo contrário, é condição para sua própria manutenção, além de ser o processo social fundamental para a mudança de uma forma de organização para outra.

E o próprio Simmel (1983, p. 123) que:

O indivíduo não alcança a unidade de sua personalidade exclusivamente através de uma harmonização exaustiva – segundo normas lógicas, objetivas, religiosas ou éticas – dos conteúdos de sua personalidade. A contradição e o conflito, ao contrário, não só precedem esta unidade como operam em cada momento de sua existência.

Com isto em mente, podemos nos direcionar para a natureza do conflito entre estes jovens e a igreja Maanaim. De modo geral, a tese aqui defendida é que o conflito se origina quando o ethos pré-moderno da igreja Maanaim se choca com o ethos pós-moderno destes jovens. Isso se torna mais visível e crítico nas verdades que eles questionam. Estas verdades não estão escritas num estatuto, porém, são oriundas dos textos bíblicos. Creio que duas delas são as mais críticas, e vamos denominá-las de a regra da comunidade (ou de comunhão) e a regra de escândalo.

Acerca da questão de como a noção de comunidade é idealizada, Bauman (2003, p. 8) afirma que:

Para começar, a comunidade é um lugar “cálido”, um lugar confortável e aconchegante. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado. (...) Aqui, na comunidade, podemos relaxar - estamos seguros, não há perigos ocultos em cantos escuros (...) Numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros. Se tropeçarmos e cairmos, os outros nos ajudarão a ficar de pé outra vez. Ninguém vai rir de nós, nem ridicularizar nossa falta de jeito e alegrar-se com nossa desgraça. Se dermos um mau passo, ainda podemos nos confessar, dar explicações e pedir desculpas, arrepender-nos se necessário; as pessoas ouvirão com simpatia e nos perdoarão, de modo que ninguém fique ressentido para sempre. E sempre haverá alguém para nos dar a mão em momentos de tristeza. Quando passarmos por momentos difíceis e necessidades sérias, as pessoas não pedirão fiança antes de decidirem se nos ajudarão; não

perguntarão como e quando retribuiremos, mas sim do que precisamos. E raramente dirão que não é seu dever ajudar-nos nem recusarão seu apoio só porque não há um contrato entre nós que as obrigue a fazê-lo, ou porque tenhamos deixado de ler nas entrelinhas. Nosso dever, pura e simplesmente, é ajudar uns aos outros e, assim, temos pura e simplesmente o direito de esperar obter a ajuda de que precisamos.

Esta idealização descreve um pouco a proposta de comunidade defendida pela liderança da igreja Maanaim. A idéia é de ser um lugar onde o “verdadeiro” cristianismo possa se manifestar. Por outro lado, este ideal comunitário traz consigo certas exigências que nem todos os membros da comunidade estão concordes em aceitar, principalmente os jovens deste grupo.

Conforme Bauman ( 2003, p.9):

(...) uma coletividade que pretende ser a comunidade encarnada, o sonho realizado, e (em nome de todo o bem que se supõe que essa comunidade oferece) exige lealdade incondicional e trata tudo o que ficar aquém de tal lealdade como um ato de imperdoável traição. A “comunidade realmente existente”, se nos achássemos a seu alcance, exigiria rigorosa obediência em troca dos serviços que presta ou promete prestar (...) Há um preço a pagar pelo privilégio de “viver em comunidade” (...) o preço é pago em forma de liberdade, também chamada “autonomia”, “direito à auto-afirmação” e “à identidade”.

Uma questão crítica no relacionamento entre a liderança da igreja e a juventude nela presente, é justamente o fato de que tal juventude quer pertencer, ou pelo menos, quer estar lá, na comunidade Maanaim, porém, sem estar disposta a pagar o preço devido. O preço é a obediência aos dogmas e tradição, aos valores e virtudes ensinados desde o início da igreja. A proposta dos jovens cria uma tensão, uma crise que a igreja ainda não aprendeu a lidar, ou talvez, mais acertadamente, não quer lidar.

As regras na igreja Maanaim não se encontram listadas num documento. Elas existem na cultura da igreja e os membros têm ciência delas e do que é exigido deles. A meu ver todas as regras podem ser resumidas em duas grandes categorias: a regra da comunidade e a regra do escândalo.

A regra de viver em comunidade é a regra geral para todas as demais da igreja. Para se viver na comunidade dos membros da Maanaim, o indivíduo deve se submeter, deve abrir mão da sua liberdade, da sua autonomia, da sua auto-afirmação e da sua identidade, se esta não se conformar com a identidade cristã proposta pela igreja. A regra da comunidade exige que se vá a todas as programações da igreja, pois faltar implica em não querer viver em comunidade. Também exige que se dê satisfação da sua vida constantemente à igreja. Isso é feito quando o crente compartilha seus problemas pessoais, seus sonhos e desejos. Um crente que não se “abre” também é visto como alguém que não dá importância para a comunhão.

A regra do escândalo é a implicação mais lógica e direta da regra da comunhão. A idéia é baseada nos textos de 1 Coríntios 8, 12 e Romanos 14, que afirmam que o crente deve abrir mão de determinada conduta pessoal para não escandalizar o próximo, que é outro crente da igreja. Escandalizar é entendido como gerar na consciência do outro uma crise, ou trazer à memória experiências traumáticas, ou fazer sua fé enfraquecer. Os relatos de Isaque e de Wagner esclarecem melhor essa questão.

juntando tudo numa frase seria: não ser o Isaque. Por gostar disso, por querer isso, por fazer aquilo, por pensar assim eu era barrado de tudo, era criticado e chamado de rebelde e de anarquista. Ser chamado de estar fora do padrão. Por não poder ser o que eu sou. Me sentia sufocado, não conseguia expressar o que realmente sou.

O problema da igreja é apontar pro outro. Por exemplo: se você não comparecer a tal culto você é desleixado uma pessoa que não serve pro trabalho (Isaque, 19 anos).

Isaque se sente fora do padrão, rotulado de rebelde e anarquista por não querer abrir mão de sua autenticidade, sua autonomia, liberdade e identidade.

Ele é um jovem que gosta de adereços no corpo. Por exemplo, ele usa uma variedade de pulseiras no braço, bem como tornozeleiras nas pernas. Ele também gosta de usar colares bem extravagantes e chamativos no pescoço. Isso não está conforme o padrão da igreja, pois alguns membros se sentem escandalizados afirmando que isso é coisa de mulher. A igreja espera que Isaque abra mão da sua liberdade em usar esses adereços por causa dos outros membros. Tal exigência, nas palavras de Isaque, é sufocante, pois ele não pode expressar quem ele realmente é.

meu ponto de vista é que sempre fui julgado pelas coisas que eu faço. Eu sei que nem tudo que eu faço é certo. A minha vida, eu queria viver. Pra mim eu não estou errando. Me diziam que eu tinha que fazer isso e não faziam. Me julgavam pelo que eu fazia, e pelas minhas costas faziam a mesma coisa. E viviam me botando no canto da parede. Você não pode fazer isso porque você não pode e tal... Isso foi me sufocando e chegou uma hora que eu vi que não dava mais, já estava com a cabeça quente.

O fato de ser otako, ser cosplay e gostar de rock , o meu jeito rebelde, eu era muito julgado. O Pastor me julga muito por ser otako. Eu não estou adorando outro deus por ser otako, ao ser cosplay eu não tava incorporando, eu tava fazendo uma coisa que eu acho legal. Pode ser coisa de menino, mas até hoje eu não vi uma base na Bíblia que possa me atrapalhar e eu anda faço.

Eu não me considero rebelde. Eu faço o que dá na telha, mas sempre penso na conseqüência, sempre penso no final do jogo. Eu sempre digo que quando fui fazer cosplay, eu não fui fazer cosplay e pronto, não. Primeiro eu fui ter uma base bíblica, conversei com algumas pessoas e vi que isso não me atrapalharia. É claro que tem cosplay que vejo que é muito diabólico e esse eu nunca vou fazer (Wagner).

Wagner tem preferências estéticas semelhantes às de Isaque com o agravante de se fã da cultura japonesa. Ele é otako e cosplay. Uma noite ele apareceu na igreja vestido sua roupa de cosplay e foi algo bem desanimador para ele. O pastor disse que isso não era coisa de crente e que era do

demônio. O escândalo aqui foi direto ao pastor, e isso agravou mais a situação, pois ele assumiu como alvo tirar o Wagner da prática do otako e de cosplay.

Semelhantemente a Isaque, Wagner também se sentia sufocado. Essa sensação se tornava mais intensa pelo fato dele perceber uma postura hipócrita na igreja. Ele afirma que julgavam ele e depois faziam o mesmo pelas costas. Ele não identifica especificamente o que vem a ser isso, mas aponta para o fato de que ele está atento às atitudes e ações dos membros da igreja e não admite um julgamento desonesto.

Estes jovens buscavam uma sociabilidade que trouxesse amizades e paz para suas vidas, conforme afirma Roberto:

Mas o fato de eu ter escolhido o cristianismo foi mais pela amizade, pelos amigos que eu tenho, e também um modo de encontrar paz e necessidade. Também, não pesquisei outras religiões e nem frequentei nada. Só o catolicismo por causa da minha mãe. Por causa dos meus amigos eu me aproximei dessa religião e não busquei outra (Roberto, 17 anos).

Contudo, essa sociabilidade se mostrou exigente e sufocante demais para ser aceita. Pesando os pontos positivos e negativos, estes jovens começaram a perceber que havia mais pontos negativos que positivos. Foi isso o que fez Wagner e Roberto saírem da igreja, e levou a uma membresia ausente de Isaque e de Jonas. Este afirma categoricamente que a igreja tem culpa nisso.

A gente deve se afastar o máximo do mundo. Mas na igreja às vezes acontece, não com a mesma frequência, da gente ser contaminado. Todo mundo ali necessita de conselhos de edificação, mas nem sempre as pessoas estão nos edificando, e sim nos contaminando. E de uma certa forma, eu acredito, e não posso dizer que nada na igreja me contaminou. A culpa não é só minha. A igreja tem sua parte (Jonas, 19 anos).

Uma consequência positiva do conflito é que estes jovens, Wagner e Roberto, ao saírem da Maanaim melhoraram suas vidas, conforme eles relataram. Sua saída foi baseada principalmente por uma busca de aceitação. Devido à postura da igreja em não ceder no conflito, os jovens resolveram

buscar novas alternativas. Estas foram pautadas principalmente pelo desejo de um lugar onde poderiam ser aceitos do jeito que são.

Wagner relata sua experiência de aceitação social no seu novo grupo religioso.

eu sou da IBC, membro. Lá me aceitaram do jeito que eu sou. Eu não tenho tatuagem e nem vou botar um transversal<sup>25</sup>, mas se eu tivesse eles iriam me aceitar do mesmo jeito. O líder do meu pequeno grupo tem uma tatuagem, o outro tem um alargador no ouvido. E ninguém julga ninguém. Tem coisa que eu não concordo. Mas é muito legal, eles me aceitam do jeito que eu sou. Lá tem cosplay.

Lá é um canto de refúgio. A IBC pra mim é um canto de refúgio. Não é por que eu vou ter um culto espetacular, mas é por que eu me sinto bem. Lá na Maanaim eu não me sentia assim. É o jeito que me tratavam. Na IBC eu me sinto mais livre...pra ser do jeito que eu sou, pra louvar e adorar do meu jeito. E o que eu faço não tá errado. Não tenho nada contra a Maanaim. Só algumas chateações (Wagner, 18 anos).

A igreja batista Central é o novo lugar de sociabilidades religiosas de Wagner. Este novo lugar é marcado pela aceitação do jovem como ele é. Para Wagner tal lugar se tornou uma experiência de refúgio, de liberdade e de regras aceitáveis. Roberto tem uma opinião semelhante.

o que eu já tinha dito antes. Eu vi a maneira como o wagner foi aceito lá. E meus olhos brilharam. Eu comecei a achar legal e começou a criar um desejo de freqüentar lá. E pra mim o que me atraiu foi ser aceito do jeito que eu sou (Roberto, 17 anos).

Quanto a Jonas e a Isaque, eles não saíram da Maanaim, mas sua permanência é bem volátil. Conforme Jonas, ainda existem amizades que justifiquem sua presença na igreja. Mas, a postura endogâmica da igreja não colabora com isso. Jonas namora com uma jovem que afirma ser crente mas que não pertence a nenhuma igreja, e que ainda não decidiu se quer ficar na Maanaim. Essa indecisão da namorada de Jonas é vista como uma indicação

---

<sup>25</sup> Espécie de brinco que alarga o furo na orelha salientando-o, também chamado de alargador de ouvido.

de que ela não é crente, pois para a igreja, todo crente tem que ser membro de uma igreja. O que implica que Jonas não pode namorar com ela. Ele constantemente está afirmando que ela é crente e com isso tenta convencer a liderança da igreja. Contudo, isso não muda o fato dela sofrer preconceito e ser vista como ameaça, por parte da igreja, para a espiritualidade de Jonas. Segundo ele:

o que me atrai mais na Maanaim é a amizade, eu me sinto muito mal muitas vezes, mas ainda consigo me sentir bem, numa forma que ainda me faz ficar lá. Muitas vezes eu penso em sair por causa da visão preconceituosa para com a minha namorada. Isso me fez sentir muito mal e nojo dos irmãos. Isso contribuiu para meu pensamento em sair da igreja. Se um dia, minha namorada, encontrar uma igreja da religião dela (judeu messiânico), que ela fique lá. Eu não vou. Mas se ela quiser ir para uma igreja evangélica eu vou. Por enquanto, está suficiente para eu não sair. Eu ainda estou aturando. Antes, nada me fazia sentir mal, mas depois que algumas coisas me fizeram sentir mal lá na igreja, meu prazer de pertencer a Maanaim diminuiu (Jonas, 19 anos).

Já Isaque expressa o motivo da sua permanência na Maanaim como uma conveniência de proximidade da sua casa. Ele lista problemas semelhantes aos descritos por Wagner e Roberto.

eu não vou dizer que estou numa igreja. No momento, tem a igreja Betesda, e não tem ninguém lá que olhe pra mim torto. Todo mundo trata bem quem é de outra igreja. Lá Isaque pode ser quem é.

Seu eu colocasse um transversal, lá não teria problemas, mas na Maanaim seria o fim dos tempos, o passaporte... pro inferno. Por lá, o líder de louvor tem tatuagem, você não é barrado por você ser desse jeito. O que me atrai é que não tem um padrão. Na Maanaim é só entre se estiver assim, no padrão. E eu não concordo com isso. É uma igreja que lhe aceita do jeito que você é. Estou lá só por ser próximo. (Isaque, 19 anos).

É interessante notar a expressão “passaporte para o inferno” usada por Isaque. Na Maanaim, devido à regra de escândalos, muitas coisas são proibidas, como tatuagem e brincos transversal. Insistir nessas práticas implica em ser alvo de uma perseguição constante. Essa perseguição, normalmente iniciada pelo pastor, envolve chamar a atenção em público da pessoa, toda vez que a encontrar falar sobre o problema. E não somente o pastor, mas os outros membros são encorajados a fazer o mesmo. Soma-se a isso o fato de se cair no estigma coletivo como alguém que não se submete e que opta por práticas reconhecidamente proibidas. Provavelmente, seja a tudo isso o que Isaque se refere ao falar de “passaporte para o inferno”.

É importante entender por que para esses jovens se torna tão difícil abrir mão de algumas de suas liberdades. Conforme visto anteriormente, uma marca da cultura pós-moderna é a de ser uma cultura do *self-love*. Lipovetsky afirma que o bem-estar é o “deus” que comanda e guia os habitantes desse contexto, e para eles a felicidade pessoal está acima dos outros compromissos e deveres para com a coletividade.

Os jovens aqui abordados estão inseridos neste tipo de cultura e representam seus valores. Eles buscam na igreja, seja ela qual for, sua felicidade pessoal e não estão dispostos a abrir mão dela por causa dos deveres e obrigações com a coletividade, como por exemplo na regra de escândalos da Maanaim. Esse tipo de comprometimento gera um estado de sufocamento, gera conflito, o que por sua vez, produz uma busca de novas sociabilidades, novas formas de aceitação, dessa religiosidade do *self-love*.

#### 5.3.4 Utopia

Um famoso projeto de utopia é *A República* de Platão, no qual o autor decepcionado com a situação estabelecida em Atenas e com a injustiça cometida com seu mestre Sócrates, idealiza uma sociedade utópica onde cada indivíduo teria sua colaboração segundo a sua própria natureza. Para que tal projeto tivesse êxito era fundamental que o governo de tal cidade fosse dado aos filósofos, pois estes éramos únicos capazes de guiar a sociedade para um

destino longe das trevas da ignorância segundo a alegoria da caverna proposta por Platão.

Outro famoso projeto de utopia é o de Thomas More na sua obra *Utopia*. Neste trabalho More a palavra “utopia” é utilizada para designar uma ilha imaginária. O autor ao mesmo tempo que critica a sociedade européia e inglesa de seu tempo apresenta as características positivas desta ilha guiada pela sabedoria e felicidade devido a um sistema social e político perfeito gerenciado pela razão.

No século XIX uma obra famosa foi *Le Nouveau Monde Industriel e Sociétaire* de Charles Fourier. Nesta obra ele apresenta seu projeto utópico de abolição da sociedade burguesa e da criação de comunidades de organização social com o fim a propriedade privada, amor livre e fim dos laços familiares.

Contra esta postura utópica temos Karl Marx como forte figura. Ele refutou as idéias de Fourier e de seus discípulos e substituiu o socialismo utópico pelo socialismo científico. Entretanto, na sua proposta de realização não deixamos de perceber traços nítidos de uma proposta de utopia. Segundo ele, socialismo seria instaurado pela camada proletária e se instauraria a ditadura do proletariado. Este seria o meio para se chegar ao estágio final, chamado comunismo, onde não existiriam mais uma sociedade de classes e haveria a tão sonhada felicidade.

Utopia é uma palavra grega que significa “em lugar nenhum”. No sentido proposto pelas obras acima citadas se apresenta como um projeto de reforma social, política, econômica e cultural. É um sonho de uma mudança estrutural da sociedade em que se vive, devido principalmente a um desencantamento com o cotidiano, ou seja, com a ordem estabelecida. É um projeto que ainda não se realizou e por isso não está em nenhum lugar. É um sonho que na maioria das vezes fica na categoria do irrealizável.

Segundo Taylor (1986, p.34), a utopia não é apenas um sonho, pois se trata de um sonho que se quer realizado. A intenção da utopia é mudar, fragmentar a ordem presente. A melhor função da utopia é a exploração do possível.

Segundo ele:

A utopia é o ideal constante, aquilo para o qual nos dirigimos sem nunca o atingirmos plenamente. (...) uma sociedade sem utopia estaria morta, porque deixaria de ter qualquer projeto, quaisquer metas prospectivas.

Para Ricoeur (1986, p.88), a utopia pode ser compreendida como:

(...) um lugar que não existe em nenhum lugar real, uma cidade fantasma; um rio sem água; um príncipe sem povo, etc. O que há que acentuar é a vantagem desta extraterritorialidade especial. Deste “lugar nenhum”, é lançado um olhar exterior à nossa realidade, que repentinamente parece estranha, nada sendo já tido como certo. O campo do possível está agora aberto para além do actual (sic); trata-se, portanto, de um campo para maneiras alternativas de viver.

Este desenvolvimento de novas perspectivas alternativas define a função mais básica da utopia. Não podemos então dizer que a imaginação em si – através da sua função utópica – tem um papel *constitutivo* ao ajudar-nos a *repensar* a natureza da nossa vida social? Não é a utopia – este salto para fora – a maneira como repensamos radicalmente o que é a família, o que é o consumo, o que é a autoridade, o que é a religião, etc? Não funciona a fantasia de uma sociedade alternativa e a sua exteriorização “nenhures” como uma das mais formidáveis contestações do que existe?

Entendendo a utopia desta forma, como um projeto imaginário de uma realidade melhor e que ao mesmo tempo contesta a presente situação pode-se dirigir para o pensar a utopia não apenas do ponto de vista de uma mudança social coletiva, mas também individual.

Portanto, migro dos projetos utópicos de natureza macro, para os projetos utópicos de natureza micro, ou seja, os projetos pessoais dos indivíduos comuns que habitam um cotidiano comum.

Hervieu-Léger (2008, p. 125), afirma que a conversão nutre uma aspiração utópica da entrada, simbólica e afetiva, em uma comunidade ideal que pode ser colocada em oposição à sociedade ambiente. A idéia de utopia é importante, pois nos ajuda a compreender uma dimensão da religiosidade destes jovens. Eles têm um projeto utópico para sua conversão. É um lugar onde haja amor, amizade, carinho, preocupação, aceitação e apoio. Eles buscam uma comunidade que encarne esses valores e que lhes sirva de refúgio da sociedade ambiente. Nessa concepção utópica não entram, ou pelo menos eles não citaram, não mencionaram e nem deram a entender, os deveres e obrigações.

Por exemplo, para Jonas, a sua igreja ideal é um lugar onde:

a maioria dos irmãos se preocupassem bastante em fazer a vontade de Deus e que fossem bastante unidos. Unidos de uma forma, que possa aconselhar o irmão com amor. Deve conhecer o que Deus acha. Para não dar a receita pro irmão que não é a receita de Deus. Os irmãos devem estar preocupados em fazer a vontade de Deus. A função principal da igreja é a edificação. Você vai para ser influenciado, é necessário que a amizade seja muito grande (Jonas, 19 anos).

Já Wagner expressa sua utopia por descrever um lugar onde ele seja bastante amado. Ele apresenta a necessidade existencial de ser amado, de ser aceito, e de estar num lugar onde pode ser amparado, um lugar que não enfatize o que você deve fazer. Ele almeja uma sociabilidade que quando ele estiver com problemas ele tenha espaço para desabafar, para se expressar e ser aconselhado. Na sua utopia o sufoco não tem espaço.

uma coisa que gostaria que tivesse na Maanaim é que quando um irmão estivesse na corda bamba, tivesse um amor... um amor, eu nunca me senti amado. Somente duas pessoas sabem coisas da minha e eu da vida delas. Eu nunca tive carinho, preocupação.

Eu não me sinto bem louvando na Maanaim. Não dão um carinho pra Deus. Eu cheguei na IBC e vi um louvor, essa parte que eu passo meu sentimento pra Deus. Quantas vezes eu cheguei na igreja mal, brigado com meus pais, a vida uma merda e eu não podia ligar pros meus amigos porque não tinha credito, aí eu chegar lá poder louvar a Deus, poder me

expressar, levantar a mão, bater palmas, eu expressar a Deus todos os meus sentimentos... e você receber tai meu filho esse é o caminho que você pode seguir.. fica nos meus braços que eu vou te acalmar vai lá...

Lá tem a pregação da graça, fala do amor de Cristo, o pastor fala e vive.

Ele não manda você fazer algo que ele não faça (Wagner, 18 anos).

Creio que a utopia atua nos jovens que saíram, Wagner e Roberto, como um norte que os guiava na sua busca. Por enquanto, a batista Central está encarnando esse ideal utópico. Para os jovens que permanecem na Maanaim, Isaque e Jonas, a utopia se configura como um sonho e um desejo de que essa igreja se transforme na igreja dos seus sonhos, ou seja, na sua concepção de igreja ideal. Eles permanecerão lá até o momento em que suas últimas esperanças se mostrarem vazias. Conforme eles próprios afirmaram, “eu ainda estou aturando” (Jonas, 19 anos).

### 5.3.5 Autoridade

A questão aqui é acerca do reconhecimento da autoridade pastoral e das determinações da igreja enquanto coletividade. Estas duas áreas são questionadas pelos jovens, que quando as consideram inadequadas simplesmente as ignoram.

Em primeiro lugar vejamos a questão da autoridade pastoral. O pastor da igreja é alguém de personalidade forte e dominante e que exerce uma liderança de conformidade com essa personalidade. Suas opiniões são geralmente acatadas. A igreja não vê com bons olhos quem discorda dele, e por isso, esses jovens não são bem vistos. Ele é casado, tem cinco filhos, é um senhor de 54 anos de idade, tem uma empresa de informática e formação em engenharia civil. Diferentemente dos outros pastores que tiveram formação teológica num seminário, este pastor teve formação autodidata. Ele tem contratos em Belém e, por isso, viaja semanalmente, ficando entre 3 a 4 dias lá.

Os jovens demonstram uma postura ambivalente com relação ao pastor. Por um lado, ele abusa da sua liderança pelo fato de criticar demais os irmãos e de apontar as falhas. A abordagem do pastor é confrontar a pessoa publicamente, e isso tem gerado muito desconforto para a mentalidade jovem que espera uma proteção da sua intimidade. Percebo que a igreja é um reflexo da liderança deste pastor. Os costumes, a sociabilidade, as regras, enfim, a vida da igreja é intensamente influenciada pela liderança pastoral. Tudo isso gerou um desgaste nas relações destes jovens com o pastor. Hoje, eles nem se falam mais. Talvez um “oi” seja tudo o que se ouve quando eles se cruzam no caminho. Já por outro lado, eles o vêem como um pilar que sustenta a igreja, e que sem ele tudo vai cair. É alguém que os jovens esperam um elogio, uma palavra de reconhecimento, de carinho e de amor. Eles buscam um pastor que se envolva com eles com seus problemas e ansiedades. Eles almejam um lugar sejam felizes, e dessa forma, o líder desse lugar deve ter como prioridade fazer isso acontecer, ou pelo menos, se esforçar para isso.

Dessa forma, o pastor é visto como “bom” e “ruim”, o que implica em que sua autoridade às vezes é aceita e em outras vezes questionada e ignorada. Essa natureza ambivalente é percebida nos seguintes relatos.

o pastor tem um tratamento com os jovens, algo que admiro e não admiro. Admiro a liderança dele na igreja. Ele está pensando em ir para outro Estado e a gente não está treinado para viver sem ele, por que tem coisas que só ele dá conta. Por ser mais experiente. O que não concordo é que ele é muito pessimista. Traz uma nuvem negra. Tem pessoas que você gosta de conversar, trás um clima bom, uma atmosfera agradável, tudo fica azul. Mas tem gente que trás o oposto. O pastor toma muito tempo da pregação detonando os crentes da igreja. Ele deve equilibrar e falar das coisas boas dos crentes. Às vezes tenho raiva pois fico escutando só aquilo. Tem vez que ele prega bem. Mas o que pesa mais é o mal estar em relação a ele (Jonas, 19 anos).

tudo bem que ele é coroa. Mas mesmo ele sendo senhor ele pode se envolver com a gente. O que acontece é que ele usa do cargo para se aproximar da gente e nos detonar no final. Isso aconteceu várias vezes comigo. Quando ele me puxava

para conversar só pra brigar comigo. Eu namorei três anos, e ele nunca veio me perguntar como tava, ou sobre minha vida espiritual. Ele é também cabeça-dura. Muito fechado na dele e o que ele diz é. o problema dele é que ele tem muito baba ovo na igreja. O pessoal diz não, aí ele diz sim, e o pessoal diz sim, claro. O pastor disse, ele é o homem de Deus. E se a gente disser não, a gente comprou o passaporte pro inferno. O pessoal começa a dizer que você ta rebelde e começa a lhe detonar. Na minha própria casa eu não posso dizer nada da Maanaim.

Outra coisa que eu não concordo é que se ele quer ser pastor então cuide das suas ovelhas, mas o cara lá em Belém e a gente aqui em fortaleza. Meu pai ta doente e acho que ele nem sabe e nem dá para visitar meu pai. Isso acontece com várias famílias.

Recentemente, eu vejo que ele vem tentando mudar.

Eu vejo que ele é o pilar que sustenta a igreja. nada contra a liderança. Mas se ele quebrar tudo vai cair e vai demorar para se reerguer. E se ele sair, as pessoas vão aproveitar a saída dele e vão pintar e bordar (Wagner, 18 anos).

ele passa muito tempo criticando os irmãos. Ele perde muito tempo criticando. Tempo que ele poderia estar utilizando mostrando aos irmãos o gozo que é ser crente, o tamanho das maravilhas que existe. Existe um ponto nas criticas que não vai ter ser humano que agüente. Sinto falta nele de um carinho. Ele se preocupa muito com o destino dos irmãos. Ele se sente com qualquer pisada na bola dos irmãos. Mas eu sinto falta de um elogio (Jonas, 19 anos).

às vezes o pastor bate na ovelha para ela voltar ao rebanho, e a carrega. Mas ele bate na ovelha o tempo todo (Wagner, 18 anos).

ele é meu tio e pastor e nem sabe o meu nome. Foi me chamar e perguntou pra outra pessoa – ei qual é o nome dele? eu concordo com tudo o que foi falado. Tudo o que ele sabe sobre mim é por meio de outras pessoas, ele nunca sabe dele mesmo. O que me irrita muito é não ter uma certa privacidade (Roberto, 17 anos).

A questão da autoridade também pode ser analisada por meio da obediência às determinações da igreja. Com isso não me refiro apenas às

regras já estabelecidas na igreja, mas as novas prescrições apresentadas pela igreja. A igreja tem reuniões bimestrais que tratam de assuntos administrativos e são nessas reuniões que novas regras surgem. Uma dessas novas regras foi motivo de grande conflito na igreja, e não foi reconhecida como válida por estes jovens que sem maiores problemas a desobedeceram. Esta é uma situação clara sobre a autonomia da vida religiosa dos jovens.

O episódio envolve João, um jovem que analisaremos melhor sua história de vida no próximo capítulo. Por enquanto, é suficiente saber que ele foi expulso da igreja como herege, e foi dito para todos os membros que ninguém poderia conversar mais com o João, pois ele estava entregue a Satanás.

Porem, para estes jovens, a decisão da igreja era totalmente equivocada. As seguintes expressões, retiradas dos relatos deles, mostram seu rompimento para com a determinação da igreja: “é um absurdo, eu não aceito em hipótese alguma”, “Eu desobedeci por causa do “ame” de Deus”, “Eu não deixaria minha amizade com ninguém por causa de igreja”.

Dessa forma percebe-se a prática religiosa individual destes jovens e a total crise na capacidade da igreja, enquanto instituição religiosa, em legitimar sua vontade sobre a juventude. Percebe-se que a crise institucional na igreja Maanaim é uma realidade que ela vai ter que aprender a lidar. Por enquanto, seus métodos são bem “arcaicos” e ortodoxos, ou seja, os jovens que discordam ou são disciplinados internamente ou são expulsos.

Todos os quatro jovens desobedeceram a igreja e não demonstraram pesar ou medo por causa disso. Pelo contrário, eles estavam convictos que fizeram o que era certo e a igreja, essa sim, estava errada em ter tomado tal decisão. Jonas deixa claro sua desobediência inicial, por que depois dele próprio ter analisado o assunto percebe que a igreja estava correta. O importante aqui é que ele só resolveu obedecer por que percebeu por si mesmo o equívoco. Ele não obedece por que a igreja manda. Ele obedece por que resolveu obedecer. É Jonas, enquanto indivíduo autônomo quem decide o que, quando e como obedecer.

eu desobedeci porque eu não concordava que o que estava acontecendo com o João era o que a igreja achava que estava acontecendo com ele. Mas depois eu freqüentei duas vezes a igreja<sup>26</sup> dele. e depois de algumas conversas com o João eu vi que o que ele pensava era realmente absurdo para mim. Depois que eu vi isso eu percebi que a igreja estava certa e comecei a avisar alguns jovens sobre o perigo que corriam ao conversar com o João. Ele está muito errado na forma de pensar em relação a Deus. Mas eu desobedeci a igreja inicialmente por não concordar com ela, não ver da mesma forma (Jonas, 19 anos).

O relatos de Isaque, Wagner e Roberto demonstram atitudes similares às de Jonas.

eu de fato nunca deixei de falar com ele. Eu sabia que o pensamento estava errado. Eu particularmente acho um absurdo, alguém que não é nada da minha família, nem pai nem avô meu, chegar e dizer você está proibido de falar com pessoa tal por conta disso. Pra mim, é um absurdo, eu não aceito em hipótese alguma.

Assim, eu nunca deixei de falar com o João. Eu já sai com ele várias vezes. A diferença é que não deixo o pensamento dele me guiar, me influenciar. Eu sempre falo com ele. Nunca deixei de falar com ele. Nada de mais. Não vejo nele essa coisa que o pessoal fala. Eu sei que se eu chegar hoje lá e falar que eu falo com ele, eu tenho é pena dos meus ouvidos, das besteiras que vão escutar. Eu sei que ele tá errado. Mas amanhã ele pode amanhecer com outro pensamento (Isaque, 19 anos).

eu ouvi a versão dele, e vi pontos errados, mas a maioria foi exagero do povo. Na Bíblia vem dizendo para amar. Eu desobedeci por causa do “ame” de Deus. Só por que ele deu a louca numa coisa eu não vou virar as costas para ele. Cortar uma amizade pela raiz é muito difícil. Eu oro pelo João para que ele volte ao que é correto (Wagner, 18 anos).

eu desobedeci, e se acontecer de novo eu desobedeceria de novo. A base é que nunca passou pela minha cabeça virar a

---

<sup>26</sup> A igreja de João rejeita ser chamada de ‘igreja’ pois eles querem evitar o aspecto de instituição religiosa. Eles se denominam “o caminho da graça” ou “os caminhantes”. O grupo foi fundado por um pastor presbiteriano que foi disciplinado na sua igreja por adultério. Não admitindo a disciplina imposta pela igreja ele sai e funda sua própria “igreja”. De modo geral eles aceitam qualquer religiosidade, o discurso é focalizado num ser supremo no qual todos são iguais. Dessa forma, muitos distintivos doutrinários dos fundamentalistas são anulados por esse grupo. Não tenho pesquisa realizada sobre essa igreja. Os meus dados vêm através de entrevistas com João.

cara para um irmão por causa do que a igreja ta mandando, por que pra mim o que importa são as pessoas que eu realmente gosto. Eu gosto muito do João, e ele nunca vai deixar de ser meu amigo e bem recebido na minha casa, como foi no carnaval quando deu a maior confusão quando todo mundo soube que ele tinha ido lá. No final ele me disse: obrigado por eu ser bem recebido na sua casa. Poxa, isso pra mim foi bastante satisfatório. Eu não deixaria minha amizade com ninguém por causa de igreja. O João tem os pensamentos dele e eu os meus, e eu não posso comandar a vida dele. Se ele acha que aquilo é certo, então devo respeitar. Mas a gente vai ficar conversando. Isso foi um dos motivos da minha saída da igreja, por que eu não concordo com isso. A gente se respeita. É só pra deixar claro ele acredita em Deus e em Jesus Cristo (Roberto, 17 anos).

Podemos concluir que a autoridade e a disciplina são limitadas aos juízos de valores destes jovens. Eles decidem quem vão seguir. Eles estão plenamente conscientes da sua autonomia religiosa. A questão é que a igreja Maanaim não admite tal autonomia, o que gera mais conflito.

## **6. “ENTREGUE A SATANÁS”: COMO LIDAR COM A HETERODOXIA (O DIFERENTE)**

Normalmente, observa-se em toda religião a existência de um mecanismo de exclusão do crente. No Cristianismo primitivo e medieval tal mecanismo era denominado “excomunhão”. O excomungado era aquele crente que por algum motivo não podia mais ser tolerado dentro da comunidade cristã, a igreja. Um exemplo disso é Lutero. Devido à sua discordância com os dogmas católicos, uma visão católica de mundo, Lutero foi excomungado. Naquele contexto social e político, a excomunhão era seguida de pena de morte. Cabia ao crente evitar ao máximo chegar ao estágio da excomunhão, pois tal estágio seria irreversível.

Em tempos modernos e pós-modernos tal prática é concebida como “monstruosa”, “torturante” e até contra os direitos humanos. Contudo, tanto a vertente católica quanto a protestante ainda mantêm a doutrina da excomunhão. Na tradição evangélica, percebe-se que quanto mais tradicional e ortodoxa for a igreja, mais intensa será a prática desta doutrina.

Os textos usados para fundamentar essa doutrina estão em: 1 Coríntios 5.9-13; Mt 18.15-18; Ts 3.6,14,15; 2 Jo 7-11.

Todos estes textos bíblicos são utilizados para a excomunhão. Entretanto, o mais forte é o da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, capítulo 5 e versículos 9 a 13. Aqui se encontra a ordem do apóstolo para que a igreja “entregue a Satanás” o membro rebelde e não arrependido. Esta expressão, “entregue a Satanás” implica automaticamente em excomunhão e significa que os membros da igreja não devem nem dar bom dia ao excomungado e que ele não é mais bem vindo aos cultos, a não ser que seja para se retratar e pedir perdão pelos seus atos. O irmão que desobedecer uma determinação da igreja será tido como cúmplice dos atos do réu e poderá receber uma disciplina que pode variar de um aviso em público até também sua expulsão da igreja.

Conversando com um dos líderes da igreja, ele me explicou sobre o ponto de vista da mesma acerca da excomunhão.

Não ficamos felizes com a expulsão de nenhum membro. Não nos alegra não poder conversar com nosso irmão. Contudo, cremos que a disciplina imposta por Deus é sábia e correta, e que é o melhor a se fazer se queremos que nosso irmão volte arrependido ao nosso convívio. A excomunhão, ou melhor, a exclusão é uma medida, uma prova de amor que temos para com o irmão excluído.

A noção de campo ajuda a refletir e compreender melhor como essa dinâmica da exclusão se processa no contexto social desta igreja. Conforme Bourdieu (1983, p.89):

Os campos se apresentam à apreensão sincrônica como espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas). (...) Mas sabe-se que em cada campo se encontrará uma luta, da qual se deve, cada vez, procurar as formas específicas, entre o novo que está entrando e que tenta forçar o direito de entrada e o dominante que tenta defender o monopólio e excluir a concorrência.

Um campo, e também o campo científico, se define entre outras coisas através da definição dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos (não se poderia motivar um filósofo com questões próprias dos geógrafos) e que não são percebidos por quem não foi formado para entrar neste campo (...) Para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas, etc.

Bourdieu deixa claro o que é o campo e o que está envolvido nele. Como lei geral dos campos está a disputa pelo poder, ou pelo monopólio do poder dentro de cada campo. No caso específico desta Igreja, ou seja, num subcampo religioso específico que é a comunidade Maanaim, percebo uma

disputa entre os jovens e a liderança eclesiástica pela posse da gestão dos bens de salvação e pelo exercício do poder religioso ao ponto de poder determinar o que realmente caracteriza um convertido. Segundo Bourdieu (2005, p.37):

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural (...)

Alguns jovens resolveram deliberadamente sair da igreja, por discordar da postura, da maneira como a liderança da igreja conduz e administra a própria igreja, mas sem entrar em choque frontal com a igreja. Outros jovens permanecem e apóiam tal liderança, tecendo comentários cautelosos sobre a mesma. E há também um jovem que decide “desafiar” as estruturas de poder existentes na igreja.

No caso desta igreja, apenas um jovem representa plenamente a heterodoxia, ou seja, aquele que tende às estratégias de subversão – as da heresia. Segundo Bourdieu (1983, p.90):

É a heresia, a heterodoxia, enquanto ruptura crítica, frequentemente ligada à crise, juntamente com a doxa, que faz com que os dominantes saiam do seu silêncio, impondo-lhes a produção do discurso defensivo da ortodoxia, pensamento “direito” e de direita, visando restaurar o equivalente da adesão silenciosa da doxa.

E com respeito a especificidade do campo religioso, o autor (2005, p.62) também afirma que:

Uma forma particular da luta pelo monopólio que se instaura quando a Igreja detém um monopólio total dos instrumentos de salvação consiste na oposição entre a Igreja ortodoxia e a heresia (homóloga entre a Igreja e o profeta) que se desenvolve segundo um processo mais ou menos constante. O conflito pela autoridade propriamente religiosa entre os especialistas (conflito teológico) e /ou o conflito pelo poder no interior da Igreja conduz a uma contestação da hierarquia eclesiástica que toma a forma de uma heresia do momento em que, em meio a uma situação de crise, a contestação da monopolização do monopólio eclesiástico por parte de uma fração do clero depara-se com os interesses anticlericais de uma fração dos leigos e conduz a uma contestação do monopólio eclesiástico enquanto tal.

Em suma, há uma clara e estabelecida relação de disputa pelo poder do monopólio religioso nesta Igreja. Se no fim dessa disputa os jovens perderem, provavelmente serão considerado hereges, inimigos de Deus e da Igreja, e caso não se submetam ao poder religioso estabelecido, serão expulsos do convívio da comunidade.

Seguindo a tipologia apresentada para analisar o ethos religioso dos jovens da igreja Maanaim, tem-se a categoria do herege, aquele que se opõe radicalmente a um dogma fundamental e inegociável da igreja, e que por isso, passou pelo processo de excomunhão por heresia. É o caso do jovem João.

João é um jovem de 21 anos e que se converteu quando era criança, quando tinha uns seis anos de idade. Sua família permaneceu na igreja Emanuel quando houve a divisão.

João, ainda bebê, sofreu de uma doença mortal. Houve muita oração entre os membros da igreja Emanuel e também da igreja Maanaim, que na época ainda era uma congregação. O resultado foi a “cura milagrosa” do João, segundo relatado pelos irmãos.

A sua conversão se deu numa programação infantil da igreja Emanuel. O pastor fez o apelo e ele levantou a mão indicando que queria ser crente. Contudo, ele até aos doze anos foi atormentado por uma crise acerca da certeza da conversão.

Minha conversão, em termos de data, aconteceu em 1996, num culto de crianças, onde o pastor pregou uma programação voltada para crianças, e no final ele fez o apelo. Mas conversão mesmo não... por que eu não entendi foi nada do que ele tinha falado. E durante muito tempo eu vivi nessa de que, o fato de eu não ter entendido, no dia lá..

O fato de eu não ter entendido naquela época fazia de mim uma pessoa não salva, e durante anos eu vivi nessa de que não tinha aceitado a Jesus Cristo por que naquele momento não entendia o que era salvação, e isso me atormentou até os 11 ou 12 anos, e foi a partir daí que eu comecei a entender que a salvação é um processo no sentido de que não está fixo ao ato de levantar a mão, mas de uma decisão que já foi tomada no coração, e que você se converte todos os dias quando você acorda e na sua cama naquele dia você decide que vai renunciar as suas vontades por amor a Cristo.

A partir dos doze anos ele começa a refletir sobre a sua conversão, e nesse momento um processo de redefinição pessoal acerca da conversão se inicia. A conversão para ele é uma questão que ele tem que resolver, é uma decisão individual. Esta postura se solidifica quando João pensa em conversão como um processo diário. Ele amplia o conceito de conversão para uma postura diária diante de Cristo.

Sua vinda para a igreja Maanaim se dá quando ele tem uns catorze anos de idade. Ele solicita à igreja, junto com sua irmã mais velha (16 anos na época), a transferência de membresia da igreja Emanuel para a igreja Maanaim. Como sua família já era conhecida dos membros da igreja, e ele era visto como um abençoado por Deus, devido à sua cura miraculosa, não houve muito debate e eles foram aceitos na membresia sem problemas.

Contudo, desde o início da sua vinda para a igreja até a sua saída, o que cobre um período de cinco anos, ele tem desgastado sua relação com o pastor da igreja, principalmente por causa da postura da igreja de interferir nos assuntos pessoais dos seus membros.

João é um jovem inteligente e muito questionador. Ele não aceita as decisões tomadas pelo pastor sem questioná-las de antemão. Numa das escolas bíblicas dominicais ele entrou numa discussão com o pastor sobre a

questão de ter que dar contas de tudo à igreja. Ele não via tal ensino na Bíblia e por isso não o aceitava.

Além de inteligente, João é bastante convincente nas argumentações, o que fez com que outros jovens escutassem o que ele dizia.

No ano de 2007 ele começou a assumir uma postura mais belicosa em relação à igreja como um todo. Ele reprovava todos os eventos bem como os ensinamentos da igreja. Ele batia de frente contra a idéia de que o crente tem que frequentar todos os cultos. Segundo ele, Deus aceita adoração em qualquer lugar, não precisa ser num prédio. Ele acusava a igreja de ser uma instituição, e que por isso não refletia mais a verdadeira igreja conforme o relato do Novo Testamento.

Também sua família não ia muito bem. Sua irmã resolveu namorar um jovem descrente, mas que insistia em dizer para a igreja que era crente. Houve um desgaste nas relações da sua com a igreja que culminou com o término do namoro, e o rapaz confessando que nunca foi crente, e a sua irmã deixando a igreja. Esse deixar foi na verdade uma expulsão da igreja, pois ela não aceitava terminar o namoro com o rapaz descrente.

Ele era muito pressionado por sua mãe para trabalhar e passar no vestibular. Desde que seu pai faleceu, pesava sobre ele a expectativa de assumir a liderança da família. Sua relação com a mãe era um pouco tensa, não havia muito diálogo.

Em 2008, João resolveu mudar seu visual físico. Tal alteração iria com certeza atacar a concepção de “corpo físico cristão” defendida pela igreja. Ele resolveu fazer um corte estilo “moicano”. Havia uma única faixa de cabelo que começava na testa e ia em direção à nuca. O resto da cabeça era limpo e sem cabelo.

Segundo ele isso não alterava em nada sua devoção a Deus, seu cristianismo – “ Eu creio que Jesus não se importava com nada disso, eu creio que outras questões, problemas sociais são bem mais importantes”. Porém, para a igreja era uma atitude que só um descrente tomaria. Ele acusava a igreja de ser uma instituição e não um corpo, uma família.

Quando perguntei acerca do que ele estaria disposto a abdicar pela igreja, ele deu muitas gargalhadas e definiu seu conceito de igreja, bem como sua relação com ela.

Para com Deus sim. Para com a igreja corpo sim, mas para com a igreja instituição não. Para com a igreja instituição, essa eu não devo nada. Mas para com a igreja corpo, essa eu dedico meu tempo, meu relacionamento com meus semelhantes, nessa eu renuncio meu tempo, algumas das minhas vontades, pra servir ao próximo. O corpo é os discípulos reunidos em nome de Cristo. Inclusive eu acho até que congregar não é somente você ir no domingo, mas uma conversa ali numa lanchonete, falando sobre o reino, eu já considero isso congregar.

Igreja, no sentido instituição, é algo que se afastou um pouco do evangelho, pois não oferece graça aos homens. Você pode perguntar a algumas pessoas o que elas lembram de igreja e vai sair muita coisa ruim. Estava lendo um livro e lá contava um estória de uma prostituta que já não tinha mais força na vida, não tinha como se sustentar, até os programas que ela fazia já não tinham nenhum retorno pra ela, de forma que ela passou a oferecer a filha dela nos programas, e a filha ganhava mais do que ela, e isso deixava ela totalmente frustrada, triste, e ela uma vez conversando com um senhor, e ele pergunta “por que você não procura uma igreja?” aí ela responde “Igreja?!!, já me sinto mal, aí vou me sentir muito pior”. Então a igreja, com ausência de graça, se afastou bastante do evangelho. Por que eu vejo que hoje a igreja está muito mais preocupada muito mais com moralidade, com a conduta moral impecável, do que ajudar pecadores miseráveis.

A igreja é sal e luz do mundo. Ela precisa sair do saleiro para salgar. O termo igreja significa chamados para fora e não para dentro. A igreja se faz igreja quando pisa no chão, na terra e espalha o evangelho.

João marcou seu rompimento com a igreja quando num culto de domingo à noite, ele me chamou para conversar. O culto já estava em andamento e ele chega com uma aparência preocupada me chamando e querendo conversar em particular. Segui com ele para um local mais reservado e ouvi o que ele tinha a dizer.

Ele relatou que tinha encontrado um novo lugar para se congregar. Ele insistia que não era igreja, era uma reunião de peregrinos, de caminhantes. Ele chamou de “o caminho da graça”. Segundo ele, lá as pessoas se vêem como “pecadoras miseráveis”, bem diferente do que ele percebia na igreja Maanaim. Ele continuou dizendo: “estou saindo da igreja, e não precisa ninguém me

procurar por que não tem retorno. Já pensei muito antes de decidir isso. Agora a decisão já está tomada”.

Para ele o fator determinante da sua decisão de saída é:

Legalismo, pessoas que há anos vivem no evangelho, mas do evangelho não sabem de nada, pessoas que têm a forma de Deus nas mãos de modo que se você não fizer isso ou aquilo você não é salvo. Até da sua conversão duvidam. É legalismo, no sentido de aparência e de evangelho, pois o evangelho de Cristo usa a liberdade, mas segundo a graça e não libertinagem.

Algumas pessoas são como um cachorro que vivia preso e que quando solta vão pro meio da rua e esquina. Para pessoas que não sabem viver segundo a graça, é até melhor que vivam segundo as regras e mandamentos. Mas pra quem sabe e vê na graça não uma oportunidade pra se fazer o que quer, mas o que Jesus ordena, servir ao próximo, amar ao próximo, consegue viver de forma melhor. Quem não consegue isso, mas só vive nas regras e mandamentos, eu só tenho pena dessa pessoa, desejo que um dia realmente entenda a verdade.

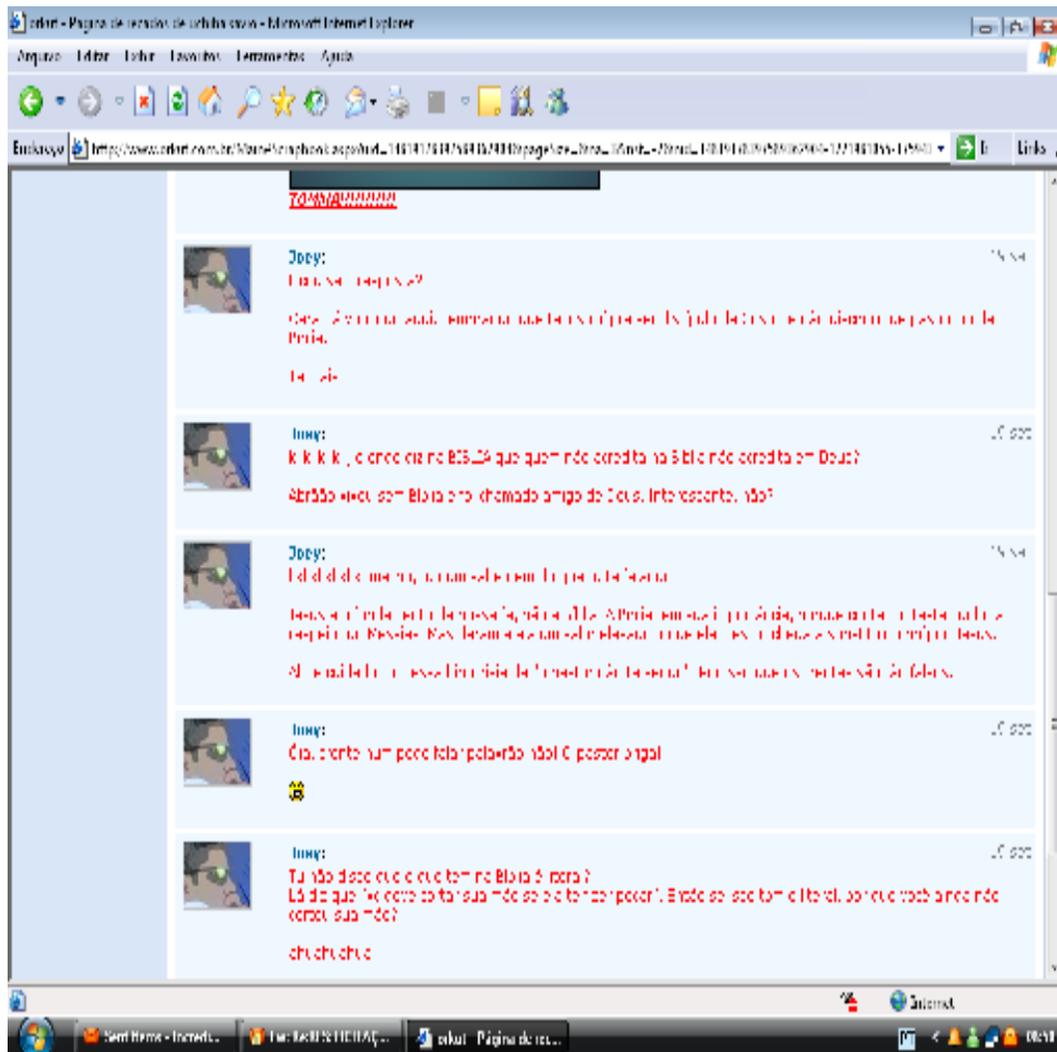
Sua saída teria sido sem problemas, se ele não tivesse exposto e divulgado para os jovens a sua posição acerca da Bíblia. Para ele a Bíblia:

é a revelação de Deus aos homens e a revelação dos homens a si mesmo. E por conta de ser a revelação dos homens a si mesmos contem erros, equívocos, medos, atitudes precipitadas, mas creio que o que está escrito nela é verdade, se faz verdade na minha vida a partir do momento que se fala de Jesus Cristo, se faz verdade na minha vida quando estou na tormenta, e glorifico a Deus, quando estou em vários problemas na minha vida, mas eu não me deixo abalar, me tomar por aquele problema, pelo contrário, glorifico a Deus e louvo por que eu sei que Deus é maior. Então creio que a palavra que está contida na Bíblia se faz verdade na minha vida, se torna autêntica nessas situações.

Não obedeço tudo o que ela diz, primeiramente por que há de se entender a Bíblia. Há todo um contexto, antigo testamento e novo testamento. No antigo a escritura é um deus sagrado, e lá há uma série de regras dirigidas a um determinado povo, um

determinado contexto e que devemos entender esse contexto. Por que a mesma Bíblia que diz que a alma que pecar morrerá diz que todo mundo peca. Então, há de se entender as aparentes contradições, que há nesses relatos e como se entende isso você retira algumas coisas e toma para você outras. Muita gente lê a Bíblia de forma errada e por isso não entende.

Ele começou a divulgar essa opinião entre os jovens pessoalmente e virtualmente pelo Orkut e MSN, que são programas de comunicação via internet. A seguinte conversa foi gravada na internet e relata como João começou a se relacionar com os jovens da igreja que não aceitaram a sua posição.



Percebe-se que a luta pelo poder religioso não foi ainda encerrada, e continua por meio da internet. João tenta articular uma estratégia de subversão no seu diálogo com outros jovens da igreja Maanaim.

A atitude de João para com os dogmas da igreja Maanaim, seu rompimento com a igreja, mas a sua permanência na religiosidade cristã, apontam para uma observação óbvia: a modernidade não tem eliminado a religião cristã protestante, mas a tem transformado, alterado a maneira como tradicionalmente se vivia nela. É um fator, a meu ver, fundamental para se compreender essa nova vivência da religião cristã evangélica é a presença da dúvida. Segundo Giddens (2002, p.10):

A modernidade é uma ordem pós-tradicional, mas não uma ordem em que as certezas da tradição e do hábito tenham sido substituídas pela certeza do conhecimento racional. A dúvida, característica generalizada da razão crítica moderna, permeia a vida cotidiana assim como a consciência filosófica, e constitui uma dimensão existencial geral do mundo social contemporâneo. A modernidade institucionaliza o princípio da dúvida radical e insiste em que todo conhecimento tome a forma de hipótese – afirmações que bem podem ser verdadeiras, mas que por princípio estão sempre abertas à revisão e podem ter que ser, em algum momento, abandonadas.

Agora fica mais fácil compreender qual foi a ação tomada por João e porque foi entendida pela igreja Maanaim como heresia. João expressa bem o típico jovem da alta modernidade, pois seus valores, costumes e hábitos são norteados por referenciais que se encaixam no que Giddens chama de alta modernidade ou modernidade tardia. O principal deles é a dúvida acerca dos dogmas cristãos. Um dogma é uma verdade aceita como válida e que não pode nunca ser questionada. João questionou o dogma da veracidade, infalibilidade e inerrância da Bíblia. Estas palavras significam, respectivamente,

que a Bíblia é verdadeira em tudo o que diz, é infalível em tudo o que afirma e não tem nenhum erro contido nela.

Para uma mentalidade pré-moderna tal conceito não é visto com problemas, contudo, num contexto de modernidade tardia, a situação é bem diferente. Não se trata aqui apenas de um conflito de gerações, uma disputa entre jovens e adultos, mas de um conflito de visões abrangentes de mundo, de contextos sociais, políticos, econômicos e culturais distintos. Conforme Giddens (1991, p.14), os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes.

No contexto cotidiano da igreja Maanaim tem-se uma tensão entre os estilos de vida pré-moderno e moderno. É pré-moderno na sua exigência de uma única e viável cosmologia religiosa, a qual fornece modos de crença e práticas e uma interpretação providencial da vida humana e da natureza. Também se percebe o forte papel da tradição como um meio de conectar o presente e o futuro, e sua orientação para o passado. A modernidade se percebe no próprio caso de João.

Perceber a Bíblia segundo o dogma apresentado por esta igreja é sustentar uma visão tradicional e imutável acerca deste livro. Tal postura entra em choque com a reflexividade da vida social moderna, pois esta reflexividade implica num constante exame e reformação da própria tradição, a ponto de alterar o caráter constitutivo dela.

Segundo Giddens (1991, p.46), nenhum conhecimento sob as condições da modernidade é conhecimento no sentido “antigo”, em que “conhecer” é estar certo. Logo, a postura de João com relação à Bíblia é perfeitamente aceitável à luz de uma visão da modernidade tardia. Segundo ele, a Bíblia é um livro importante, mas não pode receber o título de inerrante e infalível. Na verdade, nada neste mundo pode ter tamanha pretensão. Ele também afirma que no momento em que a Bíblia fala ao coração dele, num momento de intensa subjetividade, é nesta hora que Deus está agindo em sua vida. Contudo, sempre há uma análise desse falar subjetivo de Deus.

João exprime um modo de viver a fé cristã evangélica bem diferente do que normalmente, pelo senso comum, se espera encontrar. Sua opção teve

sérias conseqüências no seu relacionamento com os outros participantes da igreja Maanaim

No momento em que João expõe sua posição acerca da Bíblia, ele se coloca numa situação de heresia. Assim, houve uma alteração radical da linha evangélica de doutrina e comportamento que se esperava fosse seguida por ele.

Não houve um arrependimento ou um pedido de desculpas pela ação tomada. Em vez disso, percebe-se uma patente recusa a considerar a posição da igreja, e se inicia um comportamento desviante.

É neste momento que João entra na categoria de pessoa estigmatizada. Goffman (1988, p.11) apresenta a origem da palavra *estigma* da seguinte forma:

Os gregos, que tinham bastante conhecimento de recursos visuais, criaram o termo estigma para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava. Os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e avisam que o portador era um escravo, um criminoso ou traidor – uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada, especialmente em lugares públicos. (...) Atualmente, o termo é amplamente usado de maneira semelhante ao sentido literal original, porém é mais aplicado à própria desgraça do que à sua evidência corporal (...)

Segundo o autor (1988, p.7), o estigma é a situação em que o indivíduo está inabilitado para a aceitação social plena. Assim, dentro do cotidiano da igreja Maanaim, João, ao ser declarado como herege, está desabilitado para ser aceito como membro efetivo da comunidade de crentes. A identidade social que se tem dele é a de uma pessoa que é inimiga dos crentes e de Deus.

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para

os membros de cada uma dessas categorias (...) Assim, as exigências que fazemos poderiam ser mais adequadamente denominadas de demandas feitas 'efetivamente', e o caráter que imputamos ao indivíduo poderia ser encarado mais como uma imputação feita por um retrospecto em potencial – uma caracterização 'efetiva', uma identidade social virtual. A categoria e os atributos que ele, na realidade, prova possuir, serão chamados de sua identidade social real (GOFFMAN, 1988, p.12).

Segundo João, a igreja demonstra uma total falta de amor cristão em ter tomado tal posição e não ter compreendido e nem aceitando sua visão acerca da Bíblia. Desta forma, segundo ele, não há nada de heresia no que defende. Ele afirma categoricamente que ama a Deus e tem a Bíblia em alta estima e a lê diariamente. Sua identidade social real é neste caso bem diferente da sua identidade social virtual.

João não apenas é um estigmatizado, mas também se enquadra no conceito de destoante por estar numa situação de desvio. Segundo Goffman (1988, p. 151), se num grupo de indivíduos que partilham alguns valores e que aderem a um conjunto de normas sociais referentes à conduta e a atributos pessoais há qualquer membro que não adere a essas normas, então este é um destoante.

Dentro deste quadro geral, João se retira do convívio da igreja Maanaim. Ele, na verdade, já vinha pensando num outro lugar onde pudesse compartilhar suas opiniões, pois era claro e esperado qual reação elas poderiam causar nos membros da igreja. Sua busca por um outro lugar é, na verdade, uma busca por aceitação. Segundo Goffman (1988, p.18):

A característica central da situação de vida do indivíduo estigmatizado pode, agora, ser explicada. É uma questão do que é com frequência, embora vagamente, chamado de 'aceitação'. Aqueles que têm relações com ele não conseguem lhe dar o respeito e a consideração que os aspectos não contaminados de sua identidade social os haviam levado a prever e que ele havia previsto receber (...) Como a pessoa estigmatizada responde a tal situação? Em

alguns casos lhe seria possível tentar corrigir diretamente o que considera a base objetiva do seu defeito (...) pode também, tentar corrigir a sua condição de maneira indireta, dedicando um grande esforço individual ao domínio de áreas de atividades consideradas, geralmente, como fechadas, por motivos físicos e circunstanciais, a pessoas com o seu defeito (...) o estigmatizado pode, também, ver as privações que sofreu como uma benção secreta, especialmente devido à crença de que o sofrimento muito pode ensinar a uma pessoa sobre a vida e sobre as outras pessoas.

João não busca uma correção do seu “defeito”, pois não o encara como um defeito em si. Mas procura um lugar onde seja aceito sem reservas devido à sua opinião com relação à Bíblia. Ele encontra uma igreja neo-pentecostal onde, segundo ele, todos se consideram pecadores e não há pastor, mas apenas um guia, um orientador. Também não importa o que João pensa sobre a Bíblia, ele é aceito. É interessante notar que numa última conversa que tive com ele, seu comentário final foi que desejava que seus amigos da igreja Maanaim não o tivessem por inimigo, e que um dia o pudessem aceitar.

Percebe-se, então, que a modernidade tem gerado um movimento paradoxo com relação à crença, e dessa forma, tem influenciado a religião evangélica e produzido formas modernas de viver a conversão.

## 7. JOVENS ORTODOXOS?

Neste capítulo apresento o último tipo desenvolvido nesta pesquisa. Refere-se aos jovens que não romperam com a igreja e que permanecem fiéis à postura dogmática adotada por ela, bem como a sua liderança. Estes jovens poderiam ser descritos como praticantes, seguindo a tipologia de Hervieu-Léger. Eles se apresentam como crentes que regularmente pautam a sua vida pelas obrigações e exigências estabelecidas pela Igreja. É o protestante engajado, há um vínculo claramente expresso entre ele e a instituição religiosa Maanaim, há uma relação estabelecida de pertencimento.

Contudo, somente este aspecto não é suficiente para dar conta do ethos desses jovens. Eles não são tão ortodoxos como se pode pensar à primeira vista. É claro a opção deles de permanecer na igreja e aceitar suas determinações e continuar engajado nas atividades religiosas da igreja. Entretanto, isso não é realizado de forma acrítica. Estes jovens também apresentam aspectos, não tão intensos como nos dois tipos anteriores, de uma prática peregrina e de convertido. Noutras palavras, o ethos pós-moderno está presente em suas vidas. Isso será melhor observado na análise dos seus depoimentos.

Diferente dos jovens do primeiro tipo, estes jovens são mais maduros com relação à idade, além de apresentarem sexos diferentes, já que o primeiro tipo era totalmente do sexo masculino.

### 7.1 Religiosidade

O movimento religioso na igreja Maanaim é percebido principalmente por dois grupos de jovens. Os que crêem sem pertencer, isto é, são aqueles que saíram ou apenas freqüentam a igreja, e pelo grupo dos jovens ortodoxos, que representam os que ficaram ativos na membresia da igreja. O tipo descrito como herege, representa apenas um caso, sendo assim, não é útil para

quantitativamente perceber o movimento religioso, mesmo que seja importante qualitativamente devido à sua repercussão entre os jovens e na igreja.

Desse modo, utilizarei o método comparativo para desenvolver a análise deste último tipo. Estarei relacionando as experiências religiosas deste tipo com as experiências do primeiro grupo, pois isto salientará os principais contornos do ethos religioso dos jovens dessa igreja.

Uma primeira marca da religiosidade apresentada pelo primeiro tipo de jovens foi a de que não existe uma religião certa, e o que importa é seguir a Jesus independente de qual igreja. Entretanto, para os jovens ortodoxos, essa opinião é equivocada. Segundo eles, há uma religião certa e pode até ser comprovada.

a religião é uma forma que o homem inventou para adorar alguém ou algo. E aí a religião dos evangélicos é pautada na Bíblia. O guia onde você pode depositar sua fé devido às evidências e isso nos leva a acreditar que o Deus que existe é o Deus que tem na Bíblia. Primeiro eu tinha que escolher qual ser superior eu iria recorrer. E o ser superior nas outras religiões não existe. E o que existe é o Deus da Bíblia e isso é comprovado pelas profecias (Dario, 24 anos).

Dario é um jovem crente, que se converteu numa igreja batista regular de outro bairro, e devido à mudança de residência dos seus pais ele veio ser membro da Maanaim. Isso já faz uns 10 anos. Dario tem uma personalidade bem questionadora, ele é professor de química em colégios particulares e cursa química na universidade estadual.

Para ele, as outras religiões praticamente são uma mentira, o que existe é o Deus da Bíblia, e a religião dos evangélicos segue esse Deus, logo, ela é a correta.

Já Renata, uma jovem de 25 anos, a mais madura do grupo, não gosta do termo religião. Para ela, o cristianismo não deveria ser descrito como uma religião, mas como um caminho a ser seguido. Ela coloca o cristianismo como a única verdade a ser aceita.

eu acho que do ponto de vista mundano, a religião é um rotulo para identificar um conjunto de crenças de um grupo, e esse grupo está associado a uma certa comunhão, se reúnem com uma certa frequência. Para nós que somos crentes, a religião em si não é o que nos define, como acontece com as pessoas do mundo. A religião explica como as pessoas são. As nossas crenças são pautadas pela Bíblia. Não é a religião que faz de nós o que nós somos, mas é Cristo que faz de nós cristãos.

O fato de eu ter escolhido essa religião ... desde pequena eu sou ensinada nessa religião, mas eu tive meus momentos de crise e de dúvida, de me questionar sobre o que é a verdade. Hoje, depois de ter passado por isso, me faz pensar no cristianismo não como uma religião, mas como um caminho, o caminho de Cristo, o caminho de Deus, seria o caminho da verdade. O cristianismo para mim é a verdade que define o mundo, a partir daquilo eu posso viver minha vida. É por isso que eu escolhi esse caminho, por que as outras coisas são mentiras. E o cristianismo por ser a forma de pensar de Deus, é a verdade (Renata, 25 anos).

Esses dois relatos ao mesmo tempo que apontam para uma restrição para com as outras religiões, eles parecem indicar uma abertura para a aceitação de outros ramos do evangelicalismo. É neste ponto que o grupo parece se dividir. Uns são mais restritos e acham que os dogmas da Maanaim são corretos e é assim que deve ser, enquanto outros percebem uma certa relatividade nessa questão. Para estes, o que pode ser correto na Maanaim, pode ser errado na Assembléia de Deus, e vice-versa. É afirmado também que se não houver uma superação destes dogmas, o resultado será uma postura preconceituosa. Este inclusivismo se assemelha com a postura dos jovens do primeiro tipo, pois eles aceitam sem problemas as outras igrejas.

cada movimento condena a maneira de outro movimento viver. Por exemplo, dentro da igreja batista regular determinado ato é pecado mortal, mas o mesmo ato é permitido na assembléia de Deus, e lá o que é pecado mortal aqui é permitido. Dessa forma, as igrejas têm tradições, e a Maanaim tem suas tradições. São suas leis (Dario, 24 anos).

dessa forma tudo tem dogma (Renata, 25 anos).

sim, deve-se analisar cada dogma e ver o que é certo (Dario, 24 anos).

é necessário ver os dogmas essenciais que não podem ser discutidos. Existe um básico que é o que nos faz cristãos ou não (Renata, 25 anos).

existe uma questão dogmática da gente ser preconceituoso com outros grupos religiosos. Temos uma mesma mensagem que só Cristo salva, mas mesmo assim não queremos nos misturar com outros evangélicos. Existem dogmas de cada denominação (Victor, 22 anos).

creio que se está acontecendo algum preconceito isso não é problema do dogma, mas dos crentes. Não devia ser assim (Renata, 25 anos).

Renata, a mais velha do grupo, se mostra a mais coerente com a proposta da igreja Maanaim. Conforme já afirmado no decorrer deste trabalho, os fundamentalistas se vêem como os que melhor compreendem os ensinamentos de Cristo, e por isso, as outras igrejas são vistas como tendo problemas em uma área ou outra.

Victor tem 22 anos e é o responsável pela música na igreja. Ele estuda Zootecnia na UFC e faz parte de um grupo de evangelização de universitários chamado, Alfa e Ômega. Esse grupo reúne pessoas de várias igrejas, e muitas delas não são fundamentalistas. Ele foi questionado sobre sua participação nesse grupo pelo pastor da igreja, e de vez em quando, é “perseguido” novamente. Contudo, tal perseguição não chega a ser um “passaporte para o inferno”. A igreja parece ter aceitado esse envolvimento dele no grupo, principalmente por causa da motivação evangelística. O que geralmente tem sido dito a ele é que tome cuidado com as práticas dos outros grupos evangélicos.

Essa preocupação se alicerça na lei do escândalo. Muitos evangélicos dançam, batem palmas, profetizam, falam em línguas, curam, e isso é escandaloso na igreja Maanaim. Logo, se evita a qualquer custo que isso aconteça lá.

Outro aspecto dessa religiosidade ortodoxa diz respeito à maneira como estes jovens encaram os resultados de estarem na Maanaim. Enquanto, no primeiro grupo percebemos uma conversão de dentro, ou seja, uma nova

espiritualidade ocorrendo assim que se saiu da Maanaim, neste grupo se constata o oposto. Eles enfatizam os benefícios de se estar na Maanaim. Benefícios socialmente reconhecidos por aqueles que fazem parte da sua rede de interrelacionamentos.

na Maanaim eu sou uma pessoa melhor, porque ela influencia minhas decisões na palavra de Deus. Se não fosse assim eu não seria melhor de jeito nenhum (Carla, 21 anos).

eu não sou melhor em si, como se eu tivesse mais poder. Mas o fato de eu compreender certas verdades isso tem me transformado. Então, à medida que a gente vai sendo libertado de pecado e de concepções enganosas nós estamos mudando nas nossas ações, na maneira que a gente se relaciona com os outros e com o reino de Deus (Renata, 25 anos).

hoje as pessoas da minha rua me vêem como uma referência (Victor, 22 anos).

no colégio as pessoas percebem a diferença da minha vida, das minhas atitudes (Valéria, 20 anos).

a submissão da igreja e com os irmãos nos ajuda a melhorar e a andar conforme Deus quer (Cláudia, 22 anos).

Valéria recebe status social em seu colégio devido à sua religiosidade aprendida na Maanaim, e Victor assume papel de destaque em sua rua, também a essa adesão religiosa. Para eles, há um notável bônus em ser membro da Maanaim. Já Carla não consegue visualizar um futuro melhor sem a igreja Maanaim. O que era definido como sufocante para o primeiro grupo, a submissão exigida, é visto por Claudia como positivo em sua vida espiritual.

Em matéria de benefício, Valéria aparece com destaque. Ela é irmã de Victor e namora com Dario. É uma jovem de 20 anos e que é respeitada pela igreja como uma pessoa equilibrada. Seus pais eram descrentes e viviam brigando. Sua mãe era muito nervosa e seu pai bebia muito. Sua mãe se converteu, e seu pai, mesmo não se convertendo, deixou a bebida de lado. Segundo ela:

se não houvesse a Maanaim, a minha vida seria triste. Seu pai batendo na sua mãe, sua mãe sofrendo. A Maanaim foi

fundamental na minha família, hoje você vê uma transformação surpreendente. Teve muita dificuldade, mas eu vejo a mão do Senhor (Valéria).

Contudo, não devemos pensar que este grupo não tenha conflitos com a igreja. Como veremos, ele é bem menos coeso, em matéria de opinião, do que o primeiro grupo, é claro mantendo as devidas proporções com relação à quantidade de indivíduos em cada grupo.

## 7.2 Socialização

Uma semelhança em quase todos os jovens pesquisados é a sua procedência na igreja desde a sua infância e o fato de terem pais crentes que os levassem para a igreja. Mas apesar dessa “homogeneidade”, os caminhos e opiniões tomam direções bem diferentes.

A diferença se torna visível quando verifica-se que estes jovens não tiveram interesse em olhar outras opções religiosas, o que foi uma marca dos jovens que não ficaram na igreja. Geovana, uma jovem de 21 anos, é um exemplo disso. Ela tem seus avós crentes, e sua mãe também é crente. Seu pai se converteu recentemente.

no meu caso, não foi o caso de procurar uma religião, desde pequena você já cresce naquele lugar, já vai aprendendo aquele estilo e fica. Nunca tive interesse de saber como são as outras religiões (Geovana, 21 anos).

Conforme sua afirmação, ela nunca sequer se interessou em saber algo sobre outras religiões. Já Carla, uma jovem de 21 anos, não tem pais crentes, mas seus tios a levam para a igreja desde pequena. Segundo ela, não vai a outra igreja com medo de acabar se desviando lá. Sua insegurança na fé, a mantém ligada à Maanaim.

meus tios já eram de lá, e eu tinha medo de sair de lá e não entrar noutra igreja. Eu me apeguei tanto à igreja que acho que não ia me dar bem noutra igreja. Eu tinha medo de acabar me desviando noutra igreja (Carla, 21 anos).

Victor se converteu quando criança, freqüentando o clube de crianças da igreja todos os sábados. Sua mãe se converteu depois dele, e seu pai permanece descrente. Contudo, no seu processo de socialização sua fé vai se fortalecendo ao ver que o catolicismo de seus pais era contraditório ao que ele via na Bíblia.

no meu caso, eu nasci já na convivência de uma convivência católica. Aí comecei a ver coisas que entravam em contradição. Depois percebi que tinha algo de diferente e não entrava em contradição. A regra de fé e prática é a Bíblia. Na católica tem as tradições que competem com a Bíblia. Na evangélica não tem isso. Além de que a Bíblia é confiável e não mudou (Victor, 22 anos).

A família teve um papel importante, enquanto agente socializante primário, mas pertence à igreja Maanaim, a maior influência socializante na vida destes jovens. Os elos de pertença que foram feitos se mostraram bem mais intensos e fortes do que no primeiro grupo de jovens. Estes se sentiam livres para buscar outras opções, enquanto os ortodoxos ou nunca pensaram nisso ou têm medo dessa idéia devido às suas conseqüências. Renata apresenta esse elo de pertencimento de maneira mais clara e mais forte. Ela reafirma sua aceitação para com as decisões dogmáticas da igreja, argumentando que a igreja está agindo conforme a Bíblia manda.

a igreja começou na minha casa. E hoje eu vejo que a maneira de pensar da igreja concorda com a Bíblia. Questão de opinião cada um tem a sua, mas no que é essencial na fé, todos têm que pensar igual. A igreja tem agido assim. É por isso que permaneço lá, além de ter amigos próximos, e uma família (Renata, 25 anos).

Renata e Victor afirmam que estão analisando as práticas da igreja e verificando sua coerência com a Bíblia. Este é um dado que não existia na prática dos jovens do primeiro grupo. O critério de juízo era a subjetividade deles ou o que eles pensavam que a Bíblia afirmava. Os jovens ortodoxos se mostram mais ligados com essa herança da Reforma Protestante de conferir tudo na Bíblia. Esse é um valor muito forte para o fundamentalismo. Talvez isso explique um pouco a simpatia desses jovens para com as práticas arbitrárias e dogmáticas da igreja Maanaim. Novamente, afirmo que isso não implica em ausência de conflito.

### 7.3 Conflito

O conflito nos jovens do primeiro grupo foi gerado, principalmente, pela não adesão ou não submissão à regra da comunidade e a regra do escândalo. O resultado do conflito foi a saída de Wagner e Roberto da Maanaim, e a renovação de sua espiritualidade, e a permanência de Jonas e de Isaque, apenas como freqüentadores.

Estas duas regras também geram conflitos com os jovens ortodoxos, contudo a reação deles é um pouco diferente. Dario apresenta muita relutância em aceitar a regra do escândalo. Ele primeiro afirma que é preciso tomar cuidado para não transformar opiniões pessoais em dogmas, e depois levanta a questão da interpretação correta da Bíblia pela igreja Maanaim.

tem muitas coisas que eu discordo na igreja. Eu considero a opinião de qualquer pessoa, mas o meu problema é quando uma opinião vira uma regra. Você acha que a interpretação da Bíblia é assim, e que talvez só você acha, ou um grupo, e você joga para a igreja como se fosse uma coisa estabelecida.

Eu permaneço lá por causa dos amigos que tenho lá. Por que Deus eu poderia encontrar em qualquer outra igreja (Dario, 24 anos).

Ele é bem ousado em suas afirmações. A Maanaim é um lugar de socialização reconhecido por ele, mas não é o único lugar pois existem outras igrejas. Ele também diz – “Eu sairia da igreja talvez pelo término do namoro, ou conhecer uma menina noutra igreja.” Suas amizades e seu namoro são os elementos que o mantém lá.

Voltando à regra da comunidade, ele chegou a fazer afirmações diretas e claras sobre ela.

a questão de até a cor do carro ser escolhida pela igreja é uma loucura que ele falou pós-mensagem que até ele mesmo nem concorda com isso. Ele nem fez isso (Dario, 24 anos).

Este relato deve ser entendido dentro do seguinte contexto. O pastor num domingo ensinou que a igreja tem o direito de interferir na vida pessoal de cada membro. E para exemplificar o que ele estava querendo dizer, ele afirmou que se um membro comprasse um carro novo, a igreja, se quisesse, teria o direito de dizer até a cor do carro que ele deveria comprar. É a esse episódio que Dario se refere.

Não apenas Dario, Victor também não vê com bons olhos essa ingerência da igreja em suas vidas.

eu não gosto que os irmão decidam tudo na minha vida, é um exagero. Não é fácil você ficar à mercê dos outros. Mas isso é bíblico, então mesmo que não goste é certo (Victor, 22 anos).

Uma primeira pergunta seria por que eles não saem como os outros, por que não se rebelam, por que continuam submissos? Victor nos fornece um dado importante. Pelo fato destes jovens serem apegados ao que está na Bíblia, eles se submetem às determinações da igreja. Eles reconhecem a Bíblia como uma fonte objetiva de autoridade, e isso facilita seu relacionamento com a igreja. Já os jovens do primeiro grupo partiam de pressupostos subjetivos, o que não desmerece seus pressupostos, e dificilmente utilizam a Bíblia como tendo algum critério de juízo ou de valor sobre suas decisões.

Por outro lado, o conflito se torna mais nítido quando a igreja impõe algo que ou não está na Bíblia ou não está tão claro e óbvio na Bíblia. O mesmo

Victor afirma que simplesmente passaria por cima do que a igreja proibiu, se essa proibição não for reconhecida por ele como bíblica.

eu me sinto oprimido...quando o meu modo de pensar quebra o que a igreja pensa. Quando a igreja proíbe algo e eu concordo, não tem problema nenhum, mas quando ela proíbe algo que eu vejo que biblicamente eu tenho permissão de fazer, então não importa o que a igreja acha (Victor, 22 anos).

Há uma opressão, um conflito, há uma sensação de sufoco. Contudo, se houver uma justificativa plausível, isso pode ser superado. Renata afirma isso da seguinte forma:

no início, eu achava sufocante. Mas hoje eu acredito, o Espírito Santo me mostrou que a comunhão é realmente importante. A questão é que não se trata de eu me sentir bem, mas de Deus ficar feliz com isso. Depois eu sei que vou ficar bem (Renata, 25 anos).

Ela conseguiu superar a sensação de sufoco ao perceber que o que a igreja exigia dela era correto e que visava o seu bem. Estes jovens não se constituem de uma submissão cega que está pronta a seguir qualquer determinação da igreja. Por um lado, eles não pretendem romper com a igreja e querem seguir numa relação compromissada com a religião, por outro lado, eles estão dispostos a desobedecer qualquer determinação que não for coerente com a Bíblia. O fato interessante é que são eles quem decidem se está ou não coerente. Aqui há uma semelhança com o primeiro grupo, pois os jovens se tornam os agentes validadores da sua crença. Eles determinam o que crer, quando e como crer. O ethos pós-moderno se apresenta nestes jovens na sua autonomia religiosa.

Provavelmente, a sensação de sufoco seja a mesma sentida pelos jovens do primeiro grupo, a diferença reside em como se lida com isso. Carla descreve sua aceitação da seguinte forma: “eu já me acostumei”. Assim, percebo uma aceitação e uma subordinação velada, por parte destes jovens.

## 7.4 Utopia

Semelhante aos jovens que saíram, estes jovens também buscam um lugar de refúgio. Uma diferença reside no fato de que estes jovens acreditarem que a Maanaim, mesmo não sendo a igreja ideal, tem como alvo ser um refúgio para eles, um lugar onde todos se importam com todos. Estes jovens estão dispostos a pagar o preço de se viver em comunidade, como nos fala Bauman.

A sua perspectiva de igreja ideal é descrita da seguinte forma:

uma igreja que o pastor se importa, os irmãos se cuidam. Enfim, tudo o que a gente falou aqui chegaria perto de uma igreja ideal (Geovana, 21 anos).

antes eu achava que uma igreja ideal seria com música, bateria. Mas hoje eu vejo que uma igreja onde está sendo pregada a palavra de Deus e há comunhão entre os irmãos (Eduardo, 25 anos).

é onde se faz exatamente o que a Bíblia diz que é para ser. Se a gente busca fazer isso, temos uma igreja ideal (Victor, 22 anos).

A afirmação de Victor chama a atenção para uma marca desse grupo – o apego à Bíblia. Aqui, a igreja ideal ganha aspectos bem diferentes. No primeiro grupo a igreja ideal era caracterizada pela ausência de obrigações e deveres e por ser um lugar onde pode-se ser quem você é sem restrições. Para Victor, a igreja ideal é um lugar construído pelo jovem à medida que este se submete a fazer tudo o que a Bíblia diz. A dinâmica proposta de utopia é bem diferente nos dois grupos.

## 7.5 Autoridade

A autoridade foi analisada anteriormente à luz do reconhecimento da autoridade pastoral e das determinações da igreja enquanto coletividade. Estas duas áreas também são questionadas por estes jovens. Com relação ao pastor os dois grupos de jovens são bem semelhantes. Os jovens ortodoxos

reafirmam o caráter autoritário e muitas vezes ignorante do pastor, mas também salientam sua importância e necessidade na igreja. Novamente, percebe-se a postura ambivalente destes jovens. Renata resume bem a opinião do grupo ao afirmar que:

é verdade que ele tem um temperamento explosivo. Ele tem um espírito de liderança muito forte. Ele tem a tendência de firmar e impor o que acha que é correto. Agora, o que me faz tolerar qualquer tipo de coisa com a qual eu discordo, por exemplo, a maneira ignorante de tratar alguém, com a maneira grosseira, é por que eu percebo que ele tem um profundo interesse pelas coisas de Deus, em primeiro lugar, e em segundo lugar, eu percebo que ele está profundamente interessado com a vida dos irmãos, e sofre por isso. Ele realmente se preocupa, não é algo qualquer. Ele ora, está sempre perguntando como está, ele se alegra. Isso me faz admirá-lo. Indo noutras igrejas eu vejo pastores que não estão preocupados com a vida dos irmãos, vêem os irmãos pecando e não fazem nada. Se você tiver um filho e ver ele fazendo uma coisa errada, eu vou querer contestá-lo, vou dar uma surra nele para que ele aprenda e não faça de novo. Isso me faz admirá-lo e relevar essas atitudes grosseiras dele (Renata, 25 anos).

Contudo, um dado interessante surge quando ao falar sobre o pastor, os jovens ortodoxos fazem menção aos jovens que saíram, os jovens do primeiro grupo. Segundo eles, os jovens que saíram não compreenderam as intenções do pastor. Eles não conseguiram perceber que na realidade ele queria ajudá-los. E o motivo destes jovens não terem atingido essa percepção é por causa da sua falta de comunhão com Deus e pela ação de Satanás em sua vida.

é interessante que os jovens que saíram têm um profundo rancor e raiva do pastor e ele não fez nada com eles. Ele só se preocupou com eles (Victor, 22 anos).

talvez essa preocupação do pastor, devido a falta de comunhão com Deus por partes destes jovens, foi mal interpretada. Ele viram como uma intromissão na vida deles (Geovana, 21 anos).

quando você se sente oprimido, você não gosta daquilo. Mas quando você sabe que a pessoa tá fazendo aquilo por amor,

isso muda totalmente a sua compreensão e sua atitude. Sobre esses jovens que saíram temos que ver que pode ser também a obra de Satanás em afastar as pessoas de Deus, deu usar algo para fazer com que a pessoa deixe de ir para igreja (Renata, 25 anos).

Isso já nos direciona para a questão das determinações da igreja. Acerca do primeiro grupo, a saída de alguns foi aceita pacificamente, e os que ficaram são vistos como problemas em potencial. A postura dos jovens ortodoxos é de defender ou de estar apoiando a autoridade e as determinações da igreja. Por isso acerca dos jovens do primeiro grupo eles afirmam que a culpa é toda deles. Eles foram “mundanos” e principalmente, não estavam dispostos, como os ortodoxos estão, a pagar o preço de viver em comunhão.

Essas pessoas não estão mais com a gente porque se tornaram mundanas e começaram a perder isso, não queriam estar na comunhão dos irmãos, começaram a se afastar e ficar isoladas, começaram a perder a leitura bíblica e acabam se afastando (Renata, 25 anos).

a gente tem uma visão muito altruísta. Em se preocupar como viver em comunhão. E isso implica em abrir mão de muita coisa. Essas pessoas não ficavam confortável em quando tinham que abrir mão de algo. Elas procuram coisas que vão fazer o bem delas, e não querem se preocupar com o bem de ninguém. Sem dar satisfação da sua vida pra ninguém. Eles procuraram igrejas em que não se precisa fazer nada, é só sentar e assistir. Não se precisa dar satisfação a ninguém (Victor)

Dois aspectos são apontados aqui como valores importantes para os jovens ortodoxos e que acabam refletindo a mesma opinião da igreja. Em primeiro lugar, eles reafirmam sua postura de leitores da Bíblia. Renata é categórica ao afirmar que a falta de leitura pode ter resultado nesse afastamento dos jovens. Já Victor revela outro aspecto. O que para os jovens do primeiro grupo era o objetivo central e de valor, para Victor é justamente o oposto. Ele vê a busca de satisfação pessoal e o não estar disposto a abrir mão de algo não como virtudes, mas como vícios. Ele afirma que seu grupo é altruísta e se preocupa em viver em comunhão. Estão dispostos a seguir a

regra da comunidade e a do escândalo. Tal postura os mantêm alinhados com as prescrições e determinações da igreja.

Também é importante analisar o que estes jovens pensam sobre a proibição de falar com João. Estes jovens concordam em parte com a igreja. Eles concordam que João passou dos limites e que merecia punição. A discordância reside no tipo de punição.

O João sempre questionou a maneira da Bíblia (Dario, 24 anos).

a decisão foi correta, ele está em rebeldia com a igreja, ele falou contra a Bíblia, a palavra de Deus. Uma pessoa dessas... é negar a Cristo, pra mim é uma pessoa que não conhecesse. Sempre disse para os outros que não falassem mais com ele (Eduardo, 25 anos).

Eduardo tem 25 anos e se mostra bem radical ao expor sua opinião sobre João. Sua família é evangélica, mas apenas sua avó é membro da Maanaim. Ele já ocupou cargo de liderança na diretoria da igreja. Geralmente, é visto como muito questionador e não aceita as coisas de imediato. Contudo, no caso de João ele se mostrou um árduo defensor da decisão da igreja e até um propagador dela. Em termos práticos, para Eduardo João é como um descrente, ou alguém similar a Judas, um traidor.

Já Victor, mesmo não concordando com a posição de João, não aceita a determinação da igreja de não se falar mais com ele. Victor está sendo coerente com sua postura de seguir apenas o que ele vê claramente na Bíblia. Contudo, Renata se apresenta afirmando que o problema é que ele está vendo errado, há um erro de interpretação por parte de Victor e um desconhecimento de textos mais claros.

eu não concordo com o João. Mas sobre o não falar com ele, eu não concordo com a igreja. Eu interpreto essa passagem da Bíblia noutro contexto. Eu não devo ter mais uma comunhão com ele, mas deixar de falar, de dar um bom dia, eu não concordo (Victor).

você não está conhecendo bem o texto. E tem textos que fala que não se deve nem falar com ele (Renata).

Estes jovens apresentam uma intensa atividade hermenêutica para avaliar o caso de João e a adequação da decisão da igreja sobre ele. Novamente afirmo, que estes jovens ao serem ortodoxos não são fideístas, ou seja, o tipo de pessoa que crê sem questionar, que acredita apenas por que o pastor disse ou por que a igreja disse. Assim como os outros grupos, estes também assumem uma postura de hermenêutas da sua religiosidade. Renata, mesmo sendo a mais ortodoxa do grupo, não é cega para os problemas existentes em sua igreja. Segundo ela:

realmente tem muita coisa errada na nossa igreja que precisa ser mudado, mas tudo isso coopera para nossa edificação, pois tudo coopera para o nosso bem. Existe para que a gente aprenda a se submeter a Deus. Quando eu tenho um amigo que não amigo de verdade é quando eu vou saber se amo ou não aquela pessoa (Renata, 25 anos).

O resultado foi que estes jovens seguiram as determinações da igreja. Contudo, para Geovana, a situação ficou complicada pois ela é parente de João e mora junto dele. Nesse caso, a igreja não considerou como rebeldia a atitude dela de falar com ele.

no meu caso é muito complicado porque moramos juntos e somos primos e fomos criados juntos. Não tem como me desligar totalmente dele. Mas eu me preocupo. Eu não sei passar lá e não dizer oi (Geovana).

## 8. CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho é o de compreender o ethos religioso dos jovens da igreja Maanaim. É o desenvolvimento de uma análise do movimento religioso encontrado naquele contexto social específico.

Os capítulos 2 e 3, “Religião e Pós-modernidade” e “Juventude em Deslize”, estabeleceram o contexto geral para se pensar esse movimento religioso, enquanto o capítulo 4, “Maanaim; uma instituição em crise”, estabelece os marcos específicos para o desenvolvimento da análise.

O estudo propriamente dito do movimento religioso da igreja Maanaim se deu a partir dos capítulos 5, 6 e 7. Nestes capítulos, apresentei e desenvolvi uma tipologia baseada nos dados empíricos da igreja Maanaim, ao mesmo tempo que busco relacionar a teoria sociológica da religião com esses dados, objetivando alcançar uma explicação analítica que forneça elementos para se compreender o movimento religioso da juventude dessa igreja, seu ethos religioso.

Nessa abordagem três tipos foram desenvolvidos. O primeiro tipo apresentado refere-se aos jovens que abandonaram a igreja sem, necessariamente, terem tido formalmente um conflito com ela. No segundo tipo abordei a história de João, um jovem da igreja Maanaim que foi excomungado, e dessa forma considerado um herege que ninguém poderia conversar com ele. O último tipo lidou com os jovens que permaneceram na igreja, e que de certa forma representam uma ortodoxia, mesmo com um viés pós-moderno.

Não pretendo realizar generalizações sobre as conclusões a que cheguei, pois elas refletem um quadro social bem pontual. Por exemplo, estou analisando uma vertente do cristianismo ocidental, chamada protestante, e que se ramifica em inúmeras vias. Uma dessas vias é da Igreja Batista Regular, da qual encontramos a igreja Maanaim.

Por outro lado, os resultados desta pesquisa servem de luzes para se compreender um contexto maior da religiosidade juvenil em nosso país. Tendo

isso em mente as considerações que farei podem vir a ter uma utilidade mais generalizada.

Uma primeira consideração diz respeito à identidade da igreja Maanaim. Ela faz parte de um conjunto de igrejas muito tradicionais e conservadoras, por isso, são também denominadas de fundamentalistas, e que são marcadas pelo dogmatismo. Talvez, a minha generalização seja imprópria, porém, creio que as igrejas deste tipo estão mais propícias a sentirem a crise institucional religiosa mais intensamente. E não apenas isso, tais igrejas não se encontram preparadas para lidar com essa situação. E por isso, não será estranho perceber uma crescente evasão de jovens dessas igrejas para igrejas mais pós-modernas, marcadas principalmente pela ausência desse dogmatismo e da ingerência na vida particular do crente.

Não tenho dados estatísticos, mas tenho acompanhado os conflitos com os jovens de outras igrejas batistas regulares, e quando estes jovens optam por sair de uma igreja batista regular, quase sempre eles se dirigem para a igreja batista Central ou para a igreja Betesda. O que há em comum nessas igrejas é o respeito e a valorização da autonomia religiosa, bem como a ausência de uma imposição dos conteúdos da crença. Por isso, não é de estranhar a felicidade e a realização pessoal dos jovens que saíram da Maanaim quando encontraram a igreja batista Central.

Por outro lado, conheço uma determinada igreja fundamentalista que conseguiu articular o dogmatismo e a autonomia dos jovens. Novamente, digo que não tenho realizado pesquisa sobre isso, mas tenho freqüentado alguns cultos e conversado com a liderança e juventude. Percebo que a estratégia é negociar certas coisas que os jovens vêem como importante, como programação especial para jovens, cultos marcados por uma temática juvenil, abertura e diálogo com a liderança, dentre outras atividades.

Uma segunda consideração diz respeito aos jovens que ficam. Eles representam uma tentativa de articulação de um ethos pré-moderno com um pós-moderno. Será muito enriquecedor para a análise da sociologia da religião acompanhar os futuros desdobramentos e perceber o resultado dessa iniciativa.

Uma terceira consideração é que não devemos pensar que no Brasil, em pleno século XXI, a religião seja algo bastante democrático. Como vimos, a igreja Maanaim, apresenta um ethos fundamentalista que nos faz lembrar a igreja Católica nos tempos medievais. E isto não é um fato isolado. O fundamentalismo religioso encontra-se em desenvolvimento em muitas igrejas evangélicas no nosso país. Dessa forma, concorrentemente ao surgimento de igrejas tipicamente pós-modernas, como as igrejas neo-pentecostais, temos o fortalecimento de um fundamentalismo religioso visto em denominações protestantes e, também, pela igreja católica. É necessário mais pesquisas que dêem conta desse fenômeno religioso e que expliquem seu desdobramento a nível nacional.

Uma última consideração, trata da dificuldade, na área religiosa, de se lidar com o diferente. Permanece presente em toda a história da religião um rastro de atrocidades que foram cometidas para com aqueles que pensam diferente da maioria da sociedade. O caso de “heresia” abordado nesta pesquisa nos ajuda a refletir sobre como, não apenas as instituições religiosas, mas também, a sociedade como um todo lida com o diferente, o “anormal”. Noutros tempos, o jovem João teria sido queimado numa fogueira, mas por enquanto, uma exclusão do seu grupo social foi a saída encontrada.

## 9. BIBLIOGRAFIA

- ABRAMO, Helena Wendel. Condição Juvenil no Brasil Contemporâneo. In ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. *Retratos da Juventude Brasileira: Análise de uma Pesquisa Nacional*. São Paulo: Instituto Cidadania; Fundação Perseu Ágamo, 2005. p. 37-72.
- ADAD, Shara Jane Holanda Costa; BRANDÃO JR., Ernani José. Sociopoetizando a Juventude: conceitos filosóficos produzidos por headbangers em Teresina-PI. In: MATOS, Kelma Socorro Lopes de; ADAD, Shara Jane Holanda Costa; FERREIRA, Maria D'Alva Macedo. (Orgs). *Jovens e Crianças: outras imagens*. Fortaleza: UFC, 2006. p.28-41.
- ALMEIDA, Maria Isabel Mende de, TRACY, Kátia Maria de Almeida. *Noites Nômades: espaço e subjetividade nas culturas jovens contemporâneas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- ANDERSON, Perry. *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: JZE, 1999.
- BARROS, Valéria N. A Conversão ao Pentecostalismo entre os Guarani da Terra Indígena Laranjinha. In: ANTRPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO. Florianópolis: n. 1, UFSC, 2003. Disponível em: <<http://www.antropologia.ufsc.br/63.%20maria%20amelia.pdf>> Acesso em: 04 dez. 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as Conseqüências Humanas*. Rio de Janeiro: JZE, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Amor Líquido: Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos*. Rio de Janeiro: JZE, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: JZE, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: JZE, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: JZE, 2007.

- \_\_\_\_. Identidade. Rio de Janeiro: JZE, 2005.
- \_\_\_\_. Comunidade. Rio de Janeiro: JZE, 2003.
- \_\_\_\_. Vida Líquida. Rio de Janeiro: JZE, 2007.
- \_\_\_\_. Vidas Desperdiçadas. Rio de Janeiro: JZE, 2005.
- \_\_\_\_. Em Busca da Política. Rio de Janeiro: JZE, 2000.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- \_\_\_\_, LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BERMAN, Marshall. *Tudo o que é Sólido Desmancha no Ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção*. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- \_\_\_\_. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- \_\_\_\_. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- \_\_\_\_. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- \_\_\_\_. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- \_\_\_\_. *Razões Práticas*. Campinas: Papyrus, 1996.
- CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, Desiguais e Desconectados*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- COELHO, Maria Claudia. Juventudes e Sentimentos de Vazio: Idolatria e Relações Amorosas. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes; EUGENIO, Fernanda (Orgs). *Culturas Jovens: Novos Mapas do Afeto*. Rio de Janeiro: JZE, 2006. p. 177-191.
- CONNOR, Steven. *Cultura Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 2000.

- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu e a Religião: Síntese Crítica de uma Síntese Crítica. In: REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Fortaleza: v.34, n 2, UFC, 2003. p. 30-42.
- DICKIE, Maria Amélia Schmidt. Introdução. In: ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO. Florianópolis: n. 1, UFSC, 2003. Disponível em: <<http://www.antropologia.ufsc.br/63.%20maria%20amelia.pdf>> Acesso em: 04 dez. 2006.
- DOMINGUES, José Maurício. *Ensaio de Sociologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIAS, Nobert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ELWELL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã v 2*. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 187-190.
- ERICKSON, Milard J. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker, 1996.
- FERNANDES, Rubem César *et al.* *Novo Nascimento: Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Campinas: Unicamp, 1993. <Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000070022>> Acesso em: 11 Jun 2009.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

- GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo:Unesp, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: JZE, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia*. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- HALL, Stuart. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. São Paulo: DP & A Editora, 2006.
- HERVIEU-LEGER, Daniele. *O Peregrino e o Convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_, WILLAIME, J-P. *Sociologia e Religião*. Aparecida: Idéias e Letras, 2009.
- LEACH, E. R. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LIMA, Jaime Augusto. *Que Povo é Esse?* São Paulo: EBR, 1997.
- LISBOA, Maria Regina A. Questões para o Debate. In: ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO. Florianópolis: n. 1, UFSC, 2003. Disponível em: < <http://www.antropologia.ufsc.br/63.%20maria%20amelia.pdf>.> Acesso em: 04 dez. 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio*. São Paulo: Manole, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Império do Efêmero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A Sociedade Pós-Moralista*. São Paulo: Manole, 2005.
- MAFRA, Clara. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor, SOUZA, Brunamantese de. *Jovens na Metrópole: etnografias de circuito de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.
- MARSDEN, George M. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. Relatos Compartilhados: Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses. In: *Mana*. n. 6, 2000. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/mana/v6n1/1971.pdf>.> Acesso em: 14 abr. 2007.

MAUSS, Marcel, HUBERT, Henri. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosacnaif, 2005.

MIRANDA, Júlia. *Imaginários Sociais, Religião e Política no Brasil*. Fortaleza: [s.n.], [200\_].

\_\_\_\_\_. *O Candidato na Igreja*. Fortaleza: [s.n.], [200\_].

\_\_\_\_\_. *Convivendo com o Diferente: Juventude Carismática e tolerância Religiosa*. Caxambu, 2008.

MORAES FILHO, Evaristo de. *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983.

NOVAES, Regina Reyes. Juventude, Percepções e Comportamentos: a Religião faz Diferença? In ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. *Retratos da Juventude Brasileira: Análise de uma Pesquisa Nacional*. São Paulo: Instituto Cidadania; Fundação Perseu Ágamo, 2005. p. 263-299.

\_\_\_\_\_. Os Jovens de Hoje: Contextos, Diferenças e Trajetórias. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes; EUGENIO, Fernanda (Orgs). *Culturas Jovens: Novos Mapas do Afeto*. Rio de Janeiro: JZE, 2006. p. 105-120.

ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1994.

PAIS, José Machado. Buscas de Si: Expressividades e Identidades Juvenis. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de, EUGENIO, Fernanda. *Culturas Jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: JZE, 2006. p.7-24.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como Solvente – Uma Aula. In: *Novos Estudos*. n. 75, julho, 2006. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a08n75.pdf>.> Acesso em: 14 Abril. 2007.

- REIS, Vânia. Juventude e Juventudes. In: MATOS, Kelma Socorro Lopes de; ADAD, Shara Jane Holanda Costa; FERREIRA, Maria D'Alva Macedo. (Orgs). *Jovens e Crianças: outras imagens*. Fortaleza: UFC, 2006. p.62-74.
- RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- RUMSTAIN, Ariana. A Balada do Senhor. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor, SOUZA, Brunamantese de. *Jovens na Metrópole: etnografias de circuito de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.
- SILVA, Valéria. Jovens no Brasil: Sujeitos de Tempos, Espaços e Expressões Múltiplas. In: MATOS, Kelma Socorro Lopes de; ADAD, Shara Jane Holanda Costa; FERREIRA, Maria D'Alva Macedo. (Orgs). *Jovens e Crianças: outras imagens*. Fortaleza: UFC, 2006. p.83-96.
- SILVA, Valberth Veras da. *Do Conflito À Salvação: A Conversão Evangélica e a Trajetória dos Jovens Internos no Centro Educacional Cardeal Aloísio Lorscheider – CECAL*. 2007. 95 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará. 2007.
- SIMMEL, G. *La Religion*. Paris:Circé, 1998.
- \_\_\_\_\_. Conflito e Estrutura de Grupo. In: MORAES FILHO, Evaristo de. *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983.
- SINGER, Paul. A Juventude como Coorte: Uma Geração em Tempos de Crise Social. In ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. *Retratos da Juventude Brasileira: Análise de uma Pesquisa Nacional*. São Paulo: Instituto Cidadania; Fundação Perseu Ágamo, 2005. p. 27-36.
- TAYLOR, George H. Introdução do Organizador. In: RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 34-35.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VENTURI, Gustavo. Introdução Metodológica. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. *Retratos da Juventude Brasileira: Análise de uma Pesquisa Nacional*. São Paulo: Instituto Cidadania; Fundação Perseu Ágamo, 2005.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. São Paulo: UnB, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: JZE, 1971.

WRIGHT, Rubem M. *Transformando os Deuses: Os Múltiplos Sentidos da Conversão*. Campinas: v. 2, Unicamp, 2004.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Hermenêutica Protestante no Brasil. In: FERREIRA, João Cesário Leonel. *Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2009.