

RELIGIÃO  
**CULTURA**  
&  
**ESPAÇO PÚBLICO**



Frank Antonio Mezzomo  
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro  
Fábio André Hahn  
(Organizadores)



# RELIGIÃO, CULTURA E ESPAÇO PÚBLICO

---

Frank Antônio Mezzomo  
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro  
Fábio André Hahn  
(Organização)



## Universidade Estadual do Paraná

Reitor

Antonio Carlos Aleixo

### Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

Pró-Reitor

Frank Antonio Mezzomo

Diretoria de Pesquisa

Cristina Satiê de Oliveira Pátaro

Diretoria de Pós-Graduação

Carlos Alexandre Molena Fernandes

### Conselho Científico

Ana Cristina Teodoro da Silva

Leonildo Silveira Campos

Ana Karina Brenner

Lucio Tadeu Mota

André Acastro Egg

Marcelo Camurça Lima

André Luiz Sena Mariano

Marcos Gonçalves

Antonio Marcos Myskiw

Marcos Silva

Beatriz Anselmo Olinto

Maria Auxiliadora Schimidt

Eduardo Romero de Oliveira

Maria Henriqueta Gimenes

Ernelo Schallenberger

Maristela Moresco

Ernesta Zamboni

Reinaldo Matias Fleuri

Flávio Munhoz Sofiati

Reinaldo Nishikawa

Geiva Carolina Calsa

Richard Gonçalves André

Helio Sochodolak

Zueleide Casagrande de Paula

Isabel Rodrigues

Silvia Regina Alves Fernandes

Leandro Baller

Tarcísio Vanderlinde

### Ficha de identificação da obra elaborada pela Biblioteca Unespar/Câmpus de Campo Mourão

R382

Religião, Cultura e Espaço Público. / Frank Antonio Mezzomo;

Cristina Satiê de Oliveira Pátaro; Fábio André Hahn (Orgs.). São Paulo: Olho D'Água, Campo Mourão: Fecilcam, 2016. 196 p.

ISBN: 978-85-7642-033-0

1. Religião. 2. Cultura. I. MEZZOMO, Frank Antonio. II.

PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. III. HAHN, Fábio André. IV. UNESPAR - Câmpus de Campo Mourão. V. Título.

CDD 21.ed. 210 306

# Sumário

Prefácio .....	7
Apresentação .....	11
Capítulo 1	
Religião, cultura e espaço público: onde estamos na presente conjuntura?.....	13
Joanildo Burity	
Capítulo 2	
A reconfiguração do espaço público religioso brasileiro: o protagonismo da Igreja Universal do Reino de Deus.....	51
Ari Pedro Oro	
Capítulo 3	
Religião em movimento: festas religiosas de agosto em Montes Claros, Minas Gerais.....	79
Viviane Bernadeth Gandra Brandão, Maria Cristina Leite Peixoto	
Capítulo 4	
Jovens na política: tensões e paradoxos no contemporâneo.....	97
Lucia Rabello de Castro	

Capítulo 5

**Deus, pelos universitários ..... 121**

Jorge Cláudio Ribeiro

Capítulo 6

**Representações político-religiosas de jovens sem religião ..... 149**

Lara de Fátima Grigoletto Bonini, Frank Antônio Mezzomo, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro

Capítulo 7

**Jovens, trabalho e desafios contemporâneos: uma análise  
do Programa Jovem Aprendiz em Campo Mourão ..... 167**

Vera Lúcia Neves, João Carlos Leonello, Janete Leige Lopes

**Sobre os autores ..... 189**

**Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder ..... 193**

## Prefácio

Marcelo Ayres Camurça<sup>1</sup>

Já faz alguns anos que o Campus de Campo Mourão da Universidade Estadual do Paraná vem fazendo parte do roteiro de debates das Ciências Sociais no país. O responsável por este marco acadêmico estabelecido é um evento intitulado “Colóquio Nacional Cultura e Poder”. Criado em 2010, hoje já na sua quinta edição, ele é conduzido pelo “Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder”, que funciona desde 2007, coordenado pelos professores e pesquisadores desta instituição universitária do Paraná: os historiadores, Frank Antonio Mezzomo e Fábio André Hahn e a educadora, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro.

Questões metodológicas e temáticas das Ciências Sociais e Históricas trazidas pelos convidados ao evento, pesquisadores de várias partes do Brasil com contribuições relevantes nestas áreas do conhecimento das Ciências Humanas, assim como por pesquisadores locais, tem sido registradas em publicações posteriores que consolidam e divulgam as resoluções das discussões e

---

<sup>1</sup>Antropólogo, professor titular nos Programas de Pós-Graduação em Ciência da Religião e em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora. Participou como palestrante e autor no evento e no livro da 3ª edição do “Colóquio Nacional Cultura e Poder” da Unespar.

trabalhos apresentados.

Interessante que a temática da religião foi se colocando gradativamente e de forma recorrente em muitos destes Colóquios que tratam da “nação”, de sua “cultura” e de suas estruturas de “poder”. Penso que isto se deveu, com certeza, pela dimensão de fenômeno da cultura, mas também de fenômeno de poder na paisagem nacional, que a religião carrega. Afinal como disse Clifford Geertz no seu “Beliscão do destino” a crença, devoção, e “experiência religiosa” estão “inextricavelmente emaranhados” às dimensões “poder” e da “identidade cultural”, “implicando-se mutuamente”.

O novo livro que agora prefacio, resultante do V Colóquio leva o nome de “Religião, Cultura e Espaço Público”. O título que funcionou como tema geral do Colóquio e agora do livro, organiza o conjunto dos capítulos, repartidos ora num enfoque mais da “cultura” como aqueles que tratam de “festas religiosas” (Viviane Brandão e Maria Cristina Peixoto) ou das “representações de Deus na juventude” (Jorge Claudio Ribeiro), ora num enfoque mais do papel da “religião” no “espaço público” como no caso da Igreja Universal (Ari Pedro Oro) ou dos jovens universitários “sem religião” e suas concepções políticas (Frank Mezzomo, Cristina Satiê Pátaro e Lara Bonini). Ainda estão representados capítulos que tratam apenas do “espaço público”, no caso das abordagens sobre os jovens na política (Lúcia Rabello de Castro) e no mundo trabalho (Vera Neves, João Leonello e Janete Lopes). E por fim, o primeiro do capítulo de Joanildo Burity que apresenta uma instigante articulação entre “religião, cultura e espaço público” no contexto nacional.

Um traço que chama atenção nestes capítulos é a atualidade das situações que levantam. Em algumas das análises sente-se até um clima de crise, mas também de expectativas provenientes destas modalidades insurgentes diante do estabelecido. São formas culturais (religiosas) gestadas à margem dos regimes de institucionalidade tradicionais (pentecostais, sem religião, grupos juvenis da contra cultura), que ganham o espaço público, im-

primindo-lhes sua marca e sua opinião, seja por imposição, seja por negociação.

E este movimento que emerge não vem sob aspecto de um projeto monolítico, unitário, mas, como está referido no capítulo de Burity, sob a marca da “multidimensionalidade”. De fato, não se trata de investigar a legitimidade ou ilegitimidade desta presença, mas sim, interpretar, captar o sentido das diferentes modalidades em que ela ganha corpo (juventudes, sociedade civil, gênero, raça, mídia e, é claro, religião).

Na verdade não há uma linha mestra que “amarre” todos os capítulos de forma cabal, fornecendo uma total comensurabilidade entre eles. Um bom colóquio é aquele que semeia ideias e amplia horizontes. E este colóquio/livro cumpriu seu objetivo ao produzir um aggiornamento nos temas da “cultura” e do “poder” na sua interface com a religião.



## Apresentação

As relações entre religião, cultura e espaço público têm figurado como uma das questões-problema que se apresentam no campo das Ciências Humanas e Sociais, recorridas enquanto possibilidade para compreender a formação das identidades e constituição dos grupos sociais na contemporaneidade. Assim, temas como o lugar da religião no espaço público, as relações e permeabilizações entre religião e política, as dinâmicas entre o sagrado e o profano manifestadas nas festas religiosas, os desafios e significados atribuídos à política, à religião e ao mundo do trabalho pelos jovens brasileiros vêm sendo pautados, a fim de entender as novas configurações, não mais dicotomizadas, entre o público e o privado, o universal e o particular, a verdade e a representação, as dimensões objetiva e subjetiva, entre outras.

Inserida nessa problemática, a presente coletânea propõe a reflexão acerca das articulações entre religião, cultura e espaço público a partir diferentes olhares, trazendo textos com resultados de pesquisas e ensaios teóricos elaborados por pesquisadores ligados, sobretudo, às áreas de Antropologia, Ciências Políticas, Psicologia, Sociologia, História e Educação.

O livro, organizado pelo Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder, traz discussões que dialogam com parte das investigações que vêm sendo realizadas pelo grupo nos últimos anos, as quais problematizam questões relacionadas tanto às vivências juvenis quanto às interrelações entre os campos da religião e da política. Assim, destacamos que a contribuição dos diversos pesquisadores cujos textos compõem o presente livro estende-se, também, a outras atividades, intercâmbios e parcerias firmados no desenvolvimento das pesquisas conduzidas pelo Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Por fim, a presente publicação, assim como as investigações que vêm sendo desenvolvidas, contam com apoio da Universidade Estadual do Paraná, CNPq, CAPES e Fundação Araucária, a quem manifestamos nosso agradecimento pela concessão dos recursos e condições que vêm possibilitando a formação de novos pesquisadores, bem como a produção e disseminação de conhecimento.

Outubro de 2015.  
Os Organizadores.

## Capítulo 1

# Religião, cultura e espaço público: onde estamos na presente conjuntura?

Joanildo Burity

### Introdução

Há aproximadamente três décadas convivemos com um processo de minoritização, processo que, mesmo não tendo passado despercebido de muitos, foi maciçamente recebido com indiferença, suspeição ou rejeição. Embora essa minoritização dissesse respeito a um específico grupo de atores subalternos, os evangélicos pentecostais, até então tão socialmente invisíveis quanto culturalmente autossegregados, ela não se reduziu a eles. Mulheres, negros, indígenas, minorias sexuais, pessoas com habilidades físicas, idosos, entre outros grupos, vivenciaram um notável processo de emergência identitária e de mobilização coletiva. O contexto mais amplo dessa emergência apontava para uma promessa de democratização que revertesse a secular política de negação de direitos, conciliação de elites e repressão à auto-or-

ganização popular. De um lado, as minoritizações (re)abriram brechas numa suposta massa amorfa diversamente chamada de “sociedade”, “povo” ou “população” brasileiras, trazendo à tona vozes até então abafadas ou inaudíveis, todas testemunhando a enorme dívida que “a sociedade” havia acumulado em relação a elas. De outro lado, suas formas incipientes de mobilização, suas bandeiras de reconhecimento de diferenças (e não de mera inclusão num todo indiferenciado) e, em muitos casos, o puro desconhecimento ou invisibilidade de suas condições de subalternidade e discriminação eram recebidas com reserva ou questionamento por políticos, agentes públicos, intelectuais e outros atores sociais.

Se olharmos de modo puramente retrospectivo, a minoritização, que representa um dos indicadores fortes da democratização realmente vivenciada no país, pode nos parecer hoje muito mais um problema, seja na direção de ter levado a uma espécie de diversionismo estratégico, seja na de partilhar o desfecho de uma derrota política. A derrota do projeto popular e democrático, sob o qual se acreditava abrigar a minoritização das últimas décadas, pareceria uma prova de que o destino estava já decretado de partida. A esse olhar cada vez mais disseminado no nosso presente, alimentado pela desilusão dos ativistas da democratização ou pela rearticulação raivosa e intolerante das elites que se viram parcialmente ultrajadas em seus privilégios e poder quase discricionário, pareceria que nada mudou, que o que mudou foi para pior ou que talvez a situação tenha piorado sensivelmente. Ouvem-se vozes engrossando o coro de pôr ordem na casa, de desalojar esses que diziam vir fazer mudanças, mas nem as fizeram como ainda puseram em risco o (suposto) equilíbrio das coisas.

Há, de fato, uma ironia nesse processo: responsáveis, em parte, pelo alargamento do espaço público, os atores religiosos emergentes foram transformisticamente cooptados pelo velho *status quo* autoritário, patrimonialista e predatório. Ocorre que essa ironia é apenas a ponta do *iceberg* de uma *malaise* epidê-

mica: boa parte dos próprios ativistas da transformação parece haver-se enredado inapelavelmente na trama da conciliação e da apropriação patrimonialista do público. Gramsci falaria de transformismo. Orwell, em sua “Revolução dos Bichos”, nos apontaria a cena dos porcos (antigos líderes revolucionários ou os novos gerentes da mudança) andando sobre duas pernas, falando como humanos, vivendo na antiga casa da fazenda e conduzindo os negócios dos antigos patrões, da mesma maneira.

Aparentemente, portanto, perdemos as esperanças, a inocência do desejo de mudança, e somos confrontados com a dura reversão pela qual o que se anunciava como novo, como promessa, mostra sua cara, tão enrugada e espectral como era o status quo ante, orquestrado por outros regentes, mas com a mesma batuta de sempre. No caso específico da religião, os atores minoritizados durante a luta contra a ditadura militar – as comunidades de base, a igreja popular – foram reduzidos à insignificância dos derrotados (ou, melhor, deliberadamente esquecidos e invisibilizados) e os atores minoritizados no alvorecer da democratização – os pentecostais, especialmente – aparecem como perversos oportunistas, em conluio com as velhas elites de sempre, retrato acabado de que conservadorismo doutrinário rimaria mesmo, e sempre, com reacionarismo político.

Nessas condições, agora nos perguntamos pelo que aconteceu com o espaço público democrático, com sua emergência e alargamento a partir dos anos de 1980, e que lugar ocupa nele o que atualmente impropriamente chamamos de “a religião”. Ou, melhor, em termos menos estáticos, que papel esse suposto ator homogêneo estaria jogando ao longo do processo, até o desfecho de crise atual (escrevendo em abril de 2015 não é possível esquecer de que passamos as décadas de 1980 e 1990 falando em crise!).

O que tento oferecer neste trabalho são alguns comentários a essa percepção de terra arrasada, mas também respostas a perguntas que poucos estão fazendo. A oportunidade de uma discussão sobre religião, cultura e espaço público me parece irresistível para um exercício de intervenção teórico-política num debate

que me parece estar eivado de supostos não demonstrados e de preconceitos travestidos de clarividência analítica. O cerne do argumento a ser desenvolvido, de certa maneira obliquamente, é que uma perspectiva possibilista, pluralista e não-essencialista nos permite perceber a multidimensionalidade ou o cruzamento de várias linhas de força num processo de luta pela estabilização do imaginário democrático, estabilização da qual participam atores com diferentes graus de compreensão desse imaginário e de compromisso com sua materialização em práticas e instituições. Essa perspectiva nos ajuda a situar, analítica e politicamente, os novos atores religiosos minoritizados *no contexto do próprio processo de democratização* e, no entanto, aparentemente obstinados em violentá-lo por meio de uma confluência perversa (o termo é de Evelina Dagnino) entre sua pauta autorreferenciada e um esforço de recomposição das velhas forças da reação por meio de seus novos representantes.

Procurarei demonstrar o caráter ineludível, inevitável, do processo de minoritização como dimensão positiva da luta pela democratização, seu ancoramento numa ampliação do espaço público por meio de uma redefinição da cultura como lugar de mobilização coletiva, e o desaguamento de uma de suas vertentes na emergência de minorias religiosas que, se hoje parecem dominadas pelos chamados “evangélicos”, continuam vivas e em movimento, definindo um novo regime da *religião pública* muito além do catolicismo (institucionalizado ou popular). Assim, procurarei apresentar o conceito de espaço público em sua contestabilidade e permanente construção, não só como lugar de conversação social pública, mas também de disputas pela modelagem da ordem social que melhor traduziria a imaginação e as demandas de distintos campos sociopolíticos.

## Novos atores, novos lugares do público: sociedade civil, identidades

O espaço público não é um *lugar* definido por coordenadas precisas e estáveis. Essa designação aparentemente espacial na verdade é o efeito combinado e instável de uma ordem simbólica do aparecer e do fazer-se ouvido, um conjunto de práticas de articulação de identidades coletivas e instituições que definem *scripts* e cenários para a atribuição legítima da voz e da visibilidade e para os agenciamentos das relações e articulações entre as muitas vozes e suas formas de aparecer social e politicamente. Um dos nomes historicamente mais profícuos de designação metonímica do espaço público, aliando tanto a dimensão simbólica como a material/institucional, e que teve um peso crucial na história brasileira recente (mas não só nela), é *sociedade civil*. Para não me alongar na enumeração de múltiplas determinações do conceito de espaço público, proponho partir dessa referência.

O discurso da sociedade civil nomeou, em larga medida, nos anos de resistência às ditaduras militares latino-americanas, a alternativa democratizante. Esse discurso tem, porém, uma história que não emerge, de modo puro e endógeno, das realidades que nomeia. Essa alternativa é marcada pela *coimplicação*, pela “originalidade não originária” de uma relação ao outro já composta de múltiplas histórias de entrelaçamento-enredamento-subordinação, quer esse outro seja o discurso liberal clássico da sociedade civil, herdado dos antigos poderes coloniais, seja a própria ordem autoritária vigente entre os anos de 1960 e 1980, quer aqueles mesmos que, no interior daquela ordem, se insurgiam em nome de uma alternativa. Mesmo assim, tal consequência não retira ao discurso da sociedade civil sua potencialidade ou a especificidade de sua enunciação “nativa”. De fato, essa dinâmica impura está longe de ser uma *deficiência* dos contextos sócio-históricos pós-coloniais: é ao mesmo tempo um trunfo e uma característica frequentemente ocultada na própria história das sociedades ditas avançadas.

Não precisamos compartilhar ou ter como evidente ou intrinsecamente consistente a (auto)apresentação da sociedade civil como *locus por excelência da virtude democrática* para reconhecer os efeitos que isso produziu e vem produzindo na tecedura das lutas sociais e dinâmicas institucionais, inclusive no Brasil. Trata-se, como destacou Dagnino em mais de uma oportunidade, de um *projeto político*, não exatamente de um *fato* a ser meramente constatado ou tomado por sentado. Como tal, deve ser sempre compreendido *em contexto*, evitando-se idealizações ingênuas ou legitimações apressadas (cf. DAGNINO, 2002; DAGNINO; OLVERA; PANFICHI, 2006; NOGUEIRA, 2003; BURITY, 2006b; CHERESKY, 2006; QUIROGA, 2006). Numa perspectiva laclauiana, estamos diante da questão de como um ator particular (ou um conjunto articulado deles) assume a tarefa de representar o *horizonte geral da mudança almejada*, dividido entre suas características e limitações específicas (sua singularidade) e a universalidade que encarna. Ou seja, estamos frente à questão da *hegemonia* (cf. LACLAU, 2000a; 2000b; 2005). Creio, porém, que podemos admitir que os avanços experimentados nos processos de democratização latino-americanos (segundo uma concepção de que partilho, admitidamente incompleta, aberta e discutível) não poderiam ser adequada nem justamente compreendidos sem atentarmos para a constituição discursiva do campo da “sociedade civil” (cf. COHEN, 2003; CAETANO, 2006; WAGNER, 2006; SMULOVITZ, 2007; SORJ, 2007; JOBERT e KOHLER-KOCH, 2008; EDWARDS, 2009).

A noção de sociedade civil foi simultânea ou alternadamente vista como tudo o que não é Estado ou governo, ou como a rede de associações civis autônomas, de todos os tipos e calibres, que daria materialidade à primeira definição. No primeiro sentido, sociedade civil aproxima-se da categoria “povo”. No segundo sentido, ela permite uma delimitação em termos do que é “organizado” na sociedade, mas também abriga diversas formas de ação coletiva, os “movimentos sociais” que articulam demandas à ordem existente, a partir de mobilizações públicas temporárias

ou de expressões associativas mais permanentes (que integram a parte organizada da sociedade civil). No nosso contexto mais recente, o segundo sentido também passou a ser descrito em termos de “novos atores” ou “novas identidades”. Donde decorre sua relevância para a discussão sobre os atores religiosos minoritizados.

É certo que essa variação conotativa de sociedade civil não era assumida por todos os que a categoria mesma descreveria ou incluiria. Por exemplo, nem todos os atores que reivindicavam a violação ou o desrespeito a seus atributos (então denunciando injustiças historicamente cometidas contra si ou contra outros ou articulando demandas a partir da diferenciação vivenciada nas últimas décadas em consequência do avanço global do capitalismo e da cultura de mercado) se colocavam em termos de “identidades”. É, no entanto, patente que a emergência dos chamados *novos movimentos sociais* – ligados a ecologia, a gênero, a igualdade etnorracial, a geração, a orientação sexual ou a religião, dentre outros – e das ONGs (principais referentes da “sociedade civil”) ampliou a agenda das questões de relevância pública a serem objeto de políticas públicas e de ações coletivas. Tal emergência também introduziu uma concepção da legitimidade dessas demandas enquanto diferenças irredutíveis às lutas sociais classistas ou nacionalistas, bem como reformulou os modos de expressão de lutas identitárias mais antigas (como as etnorraciais e religiosas). E trouxe à tona o tema da *identidade* como complemento ou alternativa ao tema da *classe social* (cf. AMARAL JR; BURITY, 2006; TOSTES, 2004; LANDIM, 2002; PRUDÊNCIO, 2005; MACHADO, 2008; DOMINGUES, 2009; SANSONE, 2004<sup>1</sup>).

---

<sup>1</sup> O marco organizativo das “organizações não-governamentais” (ONGs), no contexto, deve ser visto como parte de um mesmo processo. As vias de intersecção mútua entre o campo dos movimentos e o da forma-ONG (e seu desdobramento pós-Eco92, a forma-rede) são tantas que é impossível traçar uma história de um que não se cruze de modo irresistível com o outro. Por outro lado, essa forma e suas modalidades de institucionalidade jurídica e fiscal representaram, para vários intérpretes e críticos, uma capitulação do universo das ONGs às lógicas do neoliberalismo e da terceira via (cf. HERCULANO, 2000; SCHERER-WARREN, 2003; GOHN, 2004; BURITY, 2006b; DAGNINO, 2007; GOMES; COUTINHO,

Na conjuntura pós-década de 1980, que serve de marco zero da análise aqui proposta, esse esforço por identificar o sujeito da transformação democratizante, por dar-se conta de sua pluralidade irreduzível e por procurar definir ou ampliar os limites de sua intervenção se confunde com a questão da construção da ordem democrática à luz de um novo contexto de debates e lutas em torno do que vem a ser democracia. A consciência difusa de que a modernização acelerada pela forma autoritária dos regimes militares havia alterado profundamente as formas de agência política existentes anteriormente (líderes carismáticos, de um lado, sujeitos de classe, de outro) e contrastava com sua reafirmação por parte dos remanescentes daquela geração, permitiu a emergência de uma preocupação com a identidade. Mais do que isso, a derrota política do populismo desenvolvimentista levada a efeito pelos regimes militares e a repressão que se seguiu problematizaram a noção de unidade dessa identidade (o povo, a classe social), situando seu caráter político para além dos atores institucionais (partidos, governos, parlamentos, “o Estado”).

Constituiu-se, no processo, uma forma de subjetividade política<sup>2</sup> representada por uma diversificada malha de formas associativas e experiências de ação coletiva, realidade na qual se destacam as ONGs, as associações vinculadas a movimentos sociais, as redes transnacionais, nacionais e locais, e o trabalho de um sem-número de intelectuais atuando como militantes locais, consultores e assessores, agentes por meio dos quais o tema da identidade foi integrado ao debate público e ao discurso de ato-

---

2008; STEIL; CARVALHO, 2007; ALOP, 2008).

<sup>2</sup> Utilizo a expressão aqui no sentido que lhe conferem Howarth e Stavrakakis (2000, p. 12-14), que salientam “a forma como os agentes sociais ‘vivenciam’ suas identidades e *agem*” (2000, p. 12), sem para isso recaírem em concepções subjetivistas e voluntaristas da ação: os sujeitos sociais se constituem no contexto de falhas nas estruturas onde se posicionam (ou pelas quais “transitam”). Segundo eles, “o sujeito político nem é simplesmente *determinado* pela estrutura, nem a *constitui*. Antes, o sujeito político é forçado a tomar decisões – ou identificar-se com certos projetos políticos e com os discursos que eles articulam – quando as identidades sociais estão em crise e as estruturas precisam ser recriadas” (2000, p. 14). A subjetividade política existe no *ato/processo* de *identificação*. Após definido o terreno no qual as (novas) identidades se expressam e atuam, já se trataria de “posições de sujeito”. Ver também Glynos e Stavrakakis (2008), a respeito do *background* psicanalítico desse conceito.

res estatais e não estatais.<sup>3</sup> Aceitas, recusadas ou resistidas em vários graus, as *identidades* tornaram-se parte do discurso eleitoral, do discurso das políticas públicas, do discurso legal e, naturalmente, do discurso das organizações e movimentos sociais. Assim sendo, as condições intelectuais de “aplicação” de todo um discurso sobre a pluralização no campo das lutas sociais e políticas nos países de capitalismo avançado se tornaram plausíveis e as comparações foram sendo feitas para além dos debates acadêmicos.

A ampla circulação de saberes especializados no âmbito do Estado, particularmente no poder executivo, e em vários circuitos não estatais, locais e em escala transnacional, incorporou ao senso comum termos como “sociedade civil”, “diferenças”, “identidade”, “pluralidade”. Consultores, intelectuais simpáticos ou atuantes nessas redes, ativistas circulando entre organizações, eventos de capacitação ou de militância ajudaram a disseminar, “polinizar” um amplo campo de práticas sociais. Um discurso da pluralidade e do papel democratizante da sociedade civil se difundiu assim internacionalmente, produzindo o *efeito hegemônico* (ou, em termos foucaultianos, o *efeito de verdade*) de um processo objetivamente dado<sup>4</sup>.

Tal pluralidade de atores e demandas, a despeito da sua dimensão assertiva, que implicava graus variados de reivindicação de sua particularidade, não recuou, em geral, frente à necessidade de várias formas de articulação e negociação. Por pragmatismo ou estratégia, esses atores aceitaram composições, compro-

<sup>3</sup> Para alguns dos esforços por demarcar e analisar a complexidade desses vínculos, com distintas conclusões políticas e inserções no debate público, cf. Castells (1998); Santos (2002); Bresser Pereira e Cunill Grau (1999); Vieira (2001); Fernández et al. (2008); Lavalle, Houtzager e Castello (2006); Burity (2005, 2006a).

<sup>4</sup> O que não quer dizer que todos os discursos da pluralidade reconheciam esse efeito hegemônico, uma vez que a inscrição da pluralidade pode se dar em múltiplas formações discursivas, produzindo paralelismo ou disputa em torno de seu sentido. Além disso, várias dessas inscrições não iam além de um mero diagnóstico “quantitativo” de multiplicidade ou fragmentação, sem a marcação de um problema social-histórico a resolver. Assim, por indiferença ou por dissenso, a “sociedade civil plural”, em termos de evidência empírica, era um “conceito” contestável e efetivamente o foi, tanto por conservadores (em nome de uma unidade perdida), quanto por universalistas de esquerda.

missos, adesões negociadas, conquistas parciais. A ambiguidade tornou-se admissível, tolerável ou até celebrada. Produziram-se articulações de demandas, de modalidades de ação, de diagnósticos e prognósticos sobre a realidade social contemporânea. Por meio de tais articulações se buscava afirmar a *unidade* do campo da sociedade civil para além de suas demandas particulares e a vantagem estratégica da construção de *redes, parcerias, coalizões, fóruns* para mais eficazmente assegurar o alcance daquelas demandas. Tratava-se de unidade projetual, não de um dado pre-existente.

Salvo momentos e casos de entrincheiramento e isolamento das reivindicações identitárias, que persistem de forma intermitente, as demandas e os atores com elas identificados foram incorporando um nítido sentido da relevância de construir pontes discursivas, teóricas e práticas, entre distintas demandas.<sup>5</sup> Ocorre, porém, que a articulação não garante o sucesso das demandas. Assim, a lógica da negociação se colocou crescentemente como contrapartida do jogo democrático: quer pelo reconhecimento de que não se tem o poder de determinar sozinho ou em definitivo certos cursos de ação, precisando-se recorrer a apoios de vários tipos, quer pelo reconhecimento de que a vontade democrática é sempre múltipla e, mesmo entre aliados, é preciso negociar estratégica e taticamente.

Parte das articulações e negociações se deu “para dentro” da sociedade civil e parte se deu “para fora” dela. Essa partição tem quase um caráter cronológico, porque, dadas as condições de emergência da sociedade civil<sup>6</sup> como ator público e político na América Latina contemporânea, sua característica *antiestatal*, ao invés de simplesmente *não* estatal, foi muito marcada até fins

---

<sup>5</sup> Desenvolvi mais amplamente essa questão em Burity (2006a, 2006b).

<sup>6</sup> Para evitar a multiplicação de aspas, que indicam não tanto uma impropriedade do uso quanto um distanciamento entre o uso autoatribuído e a observação analítica, passarei a grafar o sintagma *sociedade civil* sem esta marca, daqui por diante. Isso permitirá ainda que eu possa inscrever tanto minha proximidade como minha distância em relação ao uso público feito da expressão pelos ativistas da sociedade civil, na ambiguidade de uma fronteira não mais visível na superfície do texto.

dos anos de 1980. Seja em relação às condições de autoritarismo político, seja em função da longa história de protagonismo e centralidade do Estado na conformação dos projetos nacionais, a “sociedade civil” teria nascido, como disseram alguns sobre os movimentos sociais e as ONGs, “de costas para o Estado” (cf. EVERS, 1983; LANDIM, 1993). Uma (nem sempre tão) implícita noção de dualidade de poderes, ao modo leninista, encontrava-se aqui, como se se tratasse de duas formas de instituição do social absolutamente inconciliáveis, paralelas e envolvidas numa luta por supremacia.<sup>7</sup>

“As identidades” surgiram como elementos constituintes de novas formas de estruturação e manifestação da agência política, tanto no discurso acadêmico como no estratégico de atores autoidentificados como *sendo* ou *pertencendo* à sociedade civil. A nomeação desses novos agentes da política tinha, é certo, uma conotação *tática*: representava a proliferação de pontos de resistência ou de dissonância em relação à ordem estabelecida (regimes militares e, posteriormente, as democracias hegemônicas pelo neoliberalismo).<sup>8</sup> Acontece que também havia, em alguns

---

<sup>7</sup> Este é o equívoco de uma crítica como a de Carlos Estevam Martins ao processo aqui descrito, onde, ao contrapor a vitória do neoliberalismo ao avanço do processo de democratização, recorre à noção física de que dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço e decreta que a aceitação de uma teria que implicar na rejeição da outra (cf. MARTINS, 2005). Ora, não só a história social está repleta dessas simultaneidades dos contrários, como o não dito em Martins reside em como se pode falar de “democratização”, isto é, de um *processo*, sem reconhecer as múltiplas impurezas não só de seu percurso como dos modelos teóricos contra cujo pano-de-fundo se pode avaliar quer a existência de democracia, quer o grau de democratização. Apesar de admitir, ao final, que não sabe, o autor apresenta um juízo como se soubesse!

<sup>8</sup> É interessante perceber como, ao longo dos anos de 1980, uma discreta recepção de discursos anarquistas ou libertários se deu no interior da esquerda social e de pequenos segmentos da esquerda partidária (como um coletivo de petistas organizados em torno da revista “Desvios”, nos anos de 1980). Tais discursos reforçaram ou foram favorecidos pelo antiestatismo (mesmo quando de corte liberal) dos discursos da sociedade civil como sujeito da democratização. Publicações de autores anarquistas foram intensificadas, abordagens filosóficas radicais (como a de Deleuze e Guattari), e constituição de coletivos autonomistas ou libertários no interior de partidos, sindicatos, movimento estudantil, são indicadores da inclusão de um certo anarquismo na cadeia de equivalência antiestatista. Para diferentes interpretações desses discursos, cf. Martins (2005, p. 25-29); Nogueira (2003, p. 193-195) e Fiori (2007, p. 114-118).

contextos, a aguda percepção de que a passagem, na democratização, dos *atores institucionais* e dos *atores de classe* para essa imagem mais fluida e fragmentária das *identidades*, apontava para uma mutação profunda no âmbito do político nas sociedades contemporâneas. De um lado, apontava a uma ampliação da ideia de democracia para além dos seus espaços institucionais de representação e deliberação. De outro, apontava para o deslocamento da agenda e dos repertórios de ação classicamente definidos como “políticos” (por oposição a não-políticos: privados, não partidários, interpessoais, individuais, subjetivos) e para a transformação da própria natureza do sujeito da política (operando-se distinções, por exemplo, entre sujeitos institucionais e não institucionais<sup>9</sup>; atores coletivos e classes sociais; escalas locais/nacionais e global).

Tomando a emergência dessas (novas) identidades – cuja enumeração variava de um contexto nacional para outro, mas também regional/localmente em cada país – como indicativa de uma pluralidade irreduzível com a qual tinha que se haver a democracia e, *a fortiori*, a política, a sociedade civil já surge no período como um *discurso da multiplicidade*. Na maior parte das vezes, tratava-se de uma identificação puramente empírica e quantitativa da “diversidade” ou “pluralidade” de sujeitos e perspectivas. Na reflexão de alguns líderes do campo da sociedade civil, em alguns contextos, pode-se localizar uma percepção de que *algo mais complexo estava em jogo*: algo que demandava, por exemplo, um discernimento sobre áreas, temas e dimensões em que se podia contar com tais identidades.

A pluralidade, portanto, não significava apenas uma diferenciação *entre* sujeitos sociais coletivos, mas também *no seu interior*. Não apenas um sujeito *múltiplo*, mas também um sujeito *cindido*.<sup>10</sup> Dessa forma, ampliava-se *horizontalmente* uma cadeia

---

<sup>9</sup> “Institucional” referido aqui à *estrutura do jurídico-política do estado* (repartição de poderes; esfera da representação política; sujeitos designados e reconhecidos na forma da lei como “entes públicos”, etc.).

<sup>10</sup> Em outras palavras, a intuição ou o acolhimento da pluralidade trazia profundas implicações para a expectativa de que a articulação era apenas uma soma ou uma disposição

de equivalências entre demandas coletivas e sujeitos com elas identificados, ao mesmo tempo em que se reconhecia a pluralidade como característica *interna* desses sujeitos. Ampliava-se, nessa percepção, descomunalmente, a zona de indeterminação e de contingência referente ao comportamento esperado e à articulação entre os “valores” de cada identidade coletiva e seus contextos concretos de atuação e questões concretas demandando decisões. A recorrente necessidade de tomar atalhos cedo foi tornando cada vez mais difícil, para além do voluntarismo ou do autoengano, a retomada do caminho “original” dos distintos projetos. Ou, mais precisamente, o caminho foi sofrendo repetidas correções de rumo, tornando seu percurso cada vez mais incerto e os objetivos finais de partida cada vez mais vazios de sentido preciso ou de força teleológica. Aqui radica uma das razões do desencanto, frustração ou sentimento de traição que diversos setores expressaram especialmente na última década no Brasil (mas também na Argentina, no Chile, no México, por exemplo).

Nesse contexto, o tema da *articulação* tornou-se cada vez mais estratégico no discurso da sociedade civil a partir dos anos de 1980. Articular significava operar nos dois registros da pluralidade: (a) construir pontes ou equivalências entre as identidades, dando-lhes a configuração de um ator coletivo *mais sólido e representativo*, e (b) identificar setores ou dimensões de cada identidade que poderiam ser trazidos “para frente” ou “à tona” em suas formas de aparição pública. Ambos os procedimentos, mas particularmente o segundo, foram demandando um crescente reconhecimento do *valor da diferença*, bem como da necessidade de reconstruir uma nova espécie de *discurso da tolerância*. Aqui chegamos às portas do tema da legitimação da *religião pública*, pois o deslocamento teórico e prático introduzido pelo tema da

---

contígua de demandas instrumentalmente relacionadas. De fato, a cada inserção de novos aliados ou a cada ampliação das cadeias de equivalência que aproximava suas demandas, pequenas e grandes mudanças se introduziam na identidade de cada ator. Mais do que isso, alguns autores e atores passaram a perceber a dinâmica identificatória (no sentido psicanalítico deste termo) pela qual a formação da identidade é uma prática relacional, na qual a alteridade é absolutamente crucial na definição do dentro e do fora da identidade. Sujeito cindido, transitivo, plástico, ambíguo.

articulação se revelou crucial para a *admissibilidade*, por parte de atores não-religiosos, institucionais e não-institucionais, da *presença e legitimidade de atores religiosos* como parte das articulações que se foram construindo.

Da luta contra as ditaduras às lutas pelo aprofundamento da democracia das últimas décadas, como efeito dessa emergência dos temas da identidade e da articulação, sobreveio uma paulatina (mas intensamente contestada)<sup>11</sup> indeterminação no discurso sobre (qual é ou quem é) o sujeito da política, no bojo de uma *pluralização* de “candidatos” a essa posição. A emergência de novos atores definidos em termos de uma identidade religiosa não deixou de surpreender a muitos e a dificuldade de compreender e admitir essa contagem dos religiosos na cena pública da política (como ressalta Rancière) é um dos problemas ainda não resolvidos tanto no discurso público como no acadêmico.

A politização do discurso religioso não era, nunca fora, inaudita. Disso são testemunhas, apenas para tomar o contexto republicano latino-americano, a romanização do catolicismo, o integrismo, a teologia do desenvolvimento, a teologia da libertação e o ecumenismo.<sup>12</sup> O incômodo maior disso é que *tal politização*

---

<sup>11</sup> Tal contestação engloba diversas expressões do dissenso: a desconfiança em relação às credenciais democráticas desses novos parceiros; o incômodo de poder “contar com eles” em certas lutas e não em outras (caso dramático das lutas por igualdade de gênero e pelos direitos sexuais e reprodutivos); a incerteza gerada pela sobredeterminação das fronteiras do religioso e do político (confessionalização da política? Incompatibilidade entre heteronomia do sagrado e autonomia do político?); as evidências internacionais da violência e intolerância em nome da religião lançando sombra sobre os horizontes do envolvimento religioso na vida pública em outros contextos nacionais (guerras interétnicas, terrorismo, fundamentalismo). Frente a isso, a desdogmatização que reabriu a porta à ação pública legítima de atores religiosos exhibe sua dimensão pragmática, ali onde aquela era vista como um retrocesso às conquistas da modernidade: aceitar jogar com as “peças” disponíveis e apostar que ao longo do jogo vá sendo possível adaptar peças de outros jogos para servirem em distintas posições. Ou recuperar as peças “perdidas” e colocá-las no seu “devido lugar”.

<sup>12</sup> Muito mais longa história dessa ativa presença pública de atores religiosos poderia ser identificada nos casos americano e britânico, a despeito de seu obscurecimento no século XX, com a hegemonia do discurso da secularização. Digo obscurecimento tanto para ressaltar como tal discurso realiza um corte cronológico na experiência de tal ativismo religioso (que se teria supostamente exaurido no século XIX), como para apontar uma prática intelectual de apagamento (elites intelectuais secularizadas que simplesmente descartam ou omitem a

*assumiu novas dimensões como parte de uma mudança na demografia das religiões*, que mudou o nome e o número dos atores, tanto na América Latina (pela intensificação do trânsito religioso e crescimento do protestantismo, particularmente o pentecostal) como nos países do capitalismo avançado (pelo efeito de ondas de imigração não ocidentais, que trouxeram o cristianismo “do sul”, o islamismo e as religiões asiáticas para o centro de várias disputas culturais e políticas). Dos anos de 1990 em diante, tal politização representou ainda uma inflexão na tendência progressista dos anos anteriores, trazendo para o primeiro plano o discurso político pentecostal.

De certa maneira, tudo o que se passa sob o rótulo dos debates *multicultural*<sup>13</sup> e *comunitarista* deriva diretamente, embora não exclusivamente, do impacto que a questão da identidade religiosa produziu nas formações sociais contemporâneas. Boa parte da discussão em torno da *etnicidade* contém forte referência à religião como elemento no mínimo decisivo na formação das identidades étnicas, raciais ou nacionais em questão. As questões referentes aos desafios da integração de *imigrantes* às culturas nacionais dos países ricos passam fortemente pela diferença *religiosa* enquanto emblema da diferença *cultural*. A crítica civilizacional articulada a partir do chamado Sul Global (especialmente África e Ásia) ao “Ocidente” tem no contraponto religioso, especialmente entre Islã e secularismo, sua pedra de toque. Também os debates sobre *gênero* e *sexualidade* mobilizam diretamente vozes religiosas ou contrapõem-nas a vozes laicas. O incômodo e a incerteza causados por essa “reaparição” da religião foi, aos poucos, sendo articulado à redefinição do conceito e abrangên-

---

atuação pública das religiões ou as enquadram como “fundamentalistas”).

<sup>13</sup> Com exceção da modulação desse debate que remete às dimensões de gênero e sexualidade, com as quais se manteve uma tensão em larga medida ainda irresolvida entre as formas “canônicas” da identidade religiosa associadas à tradição (e, portanto, a formas sociais pré-modernas) e o caráter fortemente ocidental das questões da igualdade de gênero e da liberdade sexual. Os embates em torno do aborto, da biotecnologia, dos direitos sexuais e reprodutivos, da homossexualidade continuam ferozmente dividindo atores religiosos e militantes dos referidos movimentos ou atores institucionais favoráveis a suas demandas.

cia da democracia, como forma política da inclusão social e da justiça, por meio da cidadania e do reconhecimento. De um lado, parte das políticas multiculturais dirigiu-se à incorporação da identidade religiosa ao rol das formas legítimas de afirmação da diferença cultural. De outro lado, um crescente número de ativistas religiosos foi acertando contas com o discurso democrático, e construindo seus espaços de visibilidade no interior das lutas democratizantes.

É certo que há experiências em certos lugares que produzem efeitos sobre outros, mesmo que não se trate nestes últimos das mesmas situações. É o caso da emergência da Nova Direita Cristã nos Estados Unidos, nos anos de 1970, e sua reaparição na era Bush. É o caso do crescimento do islamismo nos países europeus, e da sua conexão ao tema do terrorismo, após os ataques de 11 de setembro de 2001 nos EUA. Em ambos os casos, *o espectro que ronda o debate público é o do “fundamentalismo”!* Tal marca da política religiosa no período, a despeito da heterogeneidade de atores que a têm reivindicado, sem falar dos que sequer a têm como referência ideológica própria, mas se articulam com ela, vem tornando os discursos multicultural e comunitarista no mínimo contestáveis, por ensinarem o “reconhecimento” de diferenças religiosas e certas formas de “autogoverno” de comunidades regidas por lógicas culturais de matiz religioso tradicional. Se as políticas da religião são vistas como evidência inequívoca de “fundamentalismo”, críticos do discurso do reconhecimento e do autogoverno ou defensores de modelos de laicidade radical só podem ver em tais concessões um risco às democracias contemporâneas. Nisso se inscreve, por exemplo, a reação à *performance* dos pentecostais na política brasileira.

Ao longo do processo, novos argumentos foram surgindo em justificativa à incorporação de atores religiosos aos espaços de representação e deliberação institucionais, ao debate público, aos espaços de mobilização e construção estratégica de alternativas ao *status quo* (política nacional, “mundo globalizado”, capitalismo). Pesquisas revelaram em vários momentos a confiança

da população brasileira, por exemplo, nas instituições religiosas em detrimento das instituições públicas e outros atores laicos. A ambígua difusão de um discurso sobre a ampliação da esfera pública, motivada, por um lado, pelo avanço do discurso neoliberal de retração do Estado e “transferência de poder” à sociedade, e, por outro lado, pelo avanço dos discursos da democracia deliberativa e radical, identificou nos atores religiosos parceiros legítimos. No campo da provisão social, quer em administrações neoliberais, de “terceira via”, ou de esquerda, um diagnóstico sobre a capilaridade das redes religiosas levou à recomendação de “ativá-las” como parte das estratégias de implementação de programas e políticas sociais mais eficazes e próximos da população beneficiária. Enfim, o discurso da inclusão social tornou-se um recurso de mobilização e asserção coletiva de atores religiosos oriundos seja da periferia do próprio campo religioso (caso dos pentecostais na América Latina, e dos muçulmanos, no mundo anglo-saxão), seja de fora dos espaços de representação institucionalizados e do acesso ao judiciário e à mídia (cf. BURITY, 2006a, 2008a).

Concluindo esta seção, pode-se dizer que a admissão da pluralidade; a cacofonia de diferentes expressões de adesão à democracia; a crise da representação clássica (liberal-democrática) do político e da política (sendo esta própria distinção um dos principais sintomas da referida crise); o embate sobre o caráter da agência política capaz de recompor esses cenários de deslocamento; o impacto dos processos de globalização sobre cada um dos momentos que acabo de citar – essas tendências, situações e processos *reúnem e dispersam* a figura do religioso em nosso tempo. Ao reunir, tais tendências trazem à luz um ator aparentemente homogêneo e potencialmente poderoso, que se julgava domesticado ou em vias de desaparecer da cena pública da cultura e da política: “a religião”. Ao dispersar, tais tendências não somente exibem a pluralidade de atores religiosos no espaço público, mas também ensejam que a linguagem e o *ethos* religiosos invistam distintos domínios socioculturais, políticos e econômi-

cos, disputando sua suposta secularidade, retraduzindo-os como *loci* de uma “política religiosa” ou realçando neles processos simbólicos *quase religiosos*.

## Religião como caso da cultura

Defendo aqui que o lugar de destaque para as demandas culturais no discurso político contemporâneo está associado ao deslocamento das fronteiras do institucional, do cívico e do material que coloca a *cidadania* e a *justiça como questões de/para a identidade*. E argumento que a religião se tornou um lugar privilegiado, ainda que contingente, para captar e observar esses processos (cf. BURITY, 2014).

Tanto a percepção de que a religião continua a ser relevante nos espaços públicos contemporâneos quanto a de que formas especificamente religiosas de demandas sociais são parte legítima de um campo de ação coletiva democratizante são diretamente tributárias de uma renovada atenção ao tema da *cultura*. Essa atenção procede, de um lado, do impacto de demandas formuladas em termos que escapavam à compreensão predominantemente econômica de interesse prevalecente até fins dos anos de 1960. Tais demandas demarcavam lugares não-econômicos para a emergência de reivindicações emancipatórias, distributivas e/ou de reconhecimento, como a paz, o meio ambiente, a identidade étnica, a condição de gênero. Esses lugares remetiam ainda a uma reação ou resistência contra discursos estritamente classistas da ação coletiva, e ressaltavam as dimensões da identidade, da subjetividade e do cotidiano como inseparáveis da dinâmica estrutural da vida social e dos marcos institucionais da ação.

De outro lado, as ciências sociais no período crescentemente se interessaram pelo peso relativo das variáveis culturais, em sentido amplo, para a explicação dos fenômenos sociais, ao mesmo tempo em que contribuíram para projetar as autointerpretações de uma miríade de atores sociais em seus diferentes contextos

como importantes referências para a compreensão da formação e funcionamento dos marcos estruturais da vida social. A chamada *guinada cultural* (sintagma polissêmico, é certo, ora referindo-se a movimentos intelectuais autoidentificados nesses termos, ora aludindo retoricamente a situações onde se manifestava maior sensibilidade à cultura e à identidade) inicialmente abriu caminho às políticas de identidade e ao lento reconhecimento da dimensão cultural como constitutiva dos contextos da ação social. Representou uma das portas de entrada à penetração e difusão de uma consciência construtivista nas ciências sociais, com razoável impacto em vários lugares de enunciação (militância social, Estado – em seus componentes executivo, legislativo e judiciário – e academia). Em conexão com discursos democratizantes e focados na afirmação de direitos que se intensificaram nos anos de 1980 em diante, tal guinada trouxe à luz e deu a ver (expressões em certa medida intercambiáveis) um conjunto de atores representativos da “cultura”, da “identidade” e da “diferença”, entre os quais os religiosos.

A emergência do tema da cultura ao mesmo tempo *contrasta* com a forte ênfase no (*auto*)interesse difundida pela globalização do neoliberalismo como ideologia a partir da década de 1980, e foi naquele *reinscrita*. O *contraste* permitiu que múltiplos discursos se encontrassem numa comum, crescente denúncia do neoliberalismo em nome da “cultura”; que demandas fossem enunciadas pelo reconhecimento de identidades específicas e de como sofreriam os impactos negativos das políticas de ajuste estrutural, das repetidas crises financeiras mundiais e da retração da provisão social estatal; e que, através do discurso da cultura, a questão da pluralidade e da diferença se colocassem num contexto global (GRIMSON, 2007). A reinscrição apontou duplamente para reapropriações do discurso da cultura em chave neoliberal (transformismo) e para limitações estruturais de alguns dos mesmos discursos em defesa da cultura (de caráter primordialista ou funcionalista) (YÚDICE 2006; BURITY; 2006b, 2007).

A questão política colocada pela guinada cultural não é a de

que exista uma modernidade plenamente desenvolvida, em sua inspiração e estrutura. Não se trata de postular, por razões de resistência ou de orgulho particularista, uma fonte de modernização independente nas formações sociais “periféricas” do Ocidente moderno. Apontamos acima a densa implicação da crítica ao ocidentalismo e os modelos de história e política oriundos da Europa. O de que se trata, então, é apontar a “necessidade” de essa difração e essa disseminação estarem *estruturalmente inscritas* nos paradigmas modernos, cobrando-lhes o preço da *alteração* em cada novo contexto de sua recepção ou imposição, alteração que esteve sempre-já operando na constituição e desenvolvimento do próprio paradigma (esta é a questão da *iterabilidade* para Derrida – cf. 1991). Em outras palavras, a implicação entre paradigma e sua “distorção”, aplicação parcial ou tendenciosa, ou recepção agonística, é um momento de seu *descentramento*, não de sua potência incontestada, irresistível. É testemunho de sua *impureza* originária, de sua *incompletude* e *contingência*.

Tal posição nos ajuda a escapar da armadilha da rejeição principista, “terceiro-mundista”, da modernidade, tanto quanto da afirmação de que esta é apenas portadora de virtudes incompreendidas (cf. ESCOBAR, 2004). A questão política é a de redescobrir o paradigma em vista de sua relativização e possibilidades excluídas, reconhecendo, ao mesmo tempo, que o que aproxima e opõe tal paradigma aos contextos pós-coloniais, pós-orientalistas, pós-seculares de questionamento do mesmo não é um conjunto fixo, estável e pré-constituído de características, mas um conjunto de processos de deslocamento e de manifestação de antagonismos.

Que relação esses processos mantêm com a publicização da religião? Defendo que a *emergência pública do discurso religioso se dá nesse processo como “caso” da cultura*, entendida em chave predominantemente neofuncionalista. A religião é vista como *identidade inegociável, mas integrativa, produtora de comunidade, traduzida em valores vinculantes e promotora de ações sociais desinteressadas*. Em nível conceitual, tal caracterização remonta

a uma corrente clássica nas ciências humanas e sociais. Em nível empírico, ela forma parte de uma percepção configurada globalmente por meio da mídia, da academia e do discurso político de governos e organismos internacionais sobre a publicização religiosa. Tal compreensão define um *lugar* para a religião no enfrentamento dos problemas contemporâneos, como fiadora da coesão social, ao mesmo tempo em que defende *limites* para certos tipos de religião pública.

Um traço marcante do (novo) discurso *culturalista* da religião é, como disse, a produção de uma (re)legitimação de sua função pública em termos de um entendimento predominantemente *neofuncionalista*. Quase como sinônimo de comunidade ou identidade local, por vezes uma mera extensão da etnicidade, religião é uma marca identitária de contornos “não-negociáveis” e cumpre uma função social integradora, produtora de comunidade e inculcadora de valores, quer se trate do *in-group* (conceito de sectarismo) que do vínculo social em geral (culturalismo). Se há dubiedade, contradição ou disparidade entre a religião como “força do bem (comum)” e práticas contemporâneas que parecem exigir um descentramento e pluralização da categoria religião, tais exceções são antes chamadas à ordem ou denunciadas como desvio. Reinscrição, aqui, se inscreve no registro discursivo do “retorno”, da “ressurgência”, da problemática da religião no mais clássico sentido herdado das ciências sociais do século XIX. Trata-se de uma construção laica e plural, mas não menos integradora, da ideia geral ou “global” (de Vries) de religião já referida anteriormente.

O tema da religião tem, desde então, sido colocado em relação aos debates sobre as “identidades civilizacionais” (cf. HALL; JACKSON, 2007), como parte de uma interrogação sobre as diferentes “políticas” com as quais pode se relacionar. Uma das tendências é de apresentar a religião como um traço universal definidor da identidade de certas civilizações, em oposição ao Ocidente e à modernidade (cf. O’HAGAN, 2007). Outra é referir a religião à dimensão da comunidade e da identidade pessoal, incidindo

sobre a dinâmica intra- e subnacional. Em ambos os casos, o efeito mais marcante da guinada cultural, para nossos propósitos, é o de reinscrever a religião num cenário público de demandas e articulações. Ao reencontrar seu lugar público na redefinição de cultura enquanto espaço de afirmação de identidades e de práticas estruturadoras do cotidiano, a religião é reafirmada, justificada frente ao discurso secularista.

Uma segunda característica deste reencontro funcional da religião com a cultura ou como cultura, como já indiquei acima, é a percepção de uma configuração global de *publicização* religiosa, uma espécie de cenário de “retorno da religião”. Tal leitura procura suas evidências na ascensão do Islã e remete aos temas do fundamentalismo e da violência religiosa (inclusive do terrorismo), bem como na forte manifestação da direita religiosa norte-americana (BRUCE, 1990; CONNOLLY, 2008; HUNTER, 2010, p. 111-131).

Na América Latina, toda uma literatura sobre o impacto do pentecostalismo e da circulação (ou penetração) de religiões minoritárias nos circuitos socioculturais tem dado conta deste “retorno” em termos frequentemente polêmicos, onde, não raro, se suscita a clássica questão da “foraneidade” desses “cultos” ou “seitas” (cf. FRIGERIO, 1993, 2003; GIUMBELLI, 2002; BURITY, 2008b). Uma certa associação é produzida entre a crise do racionalismo científico e estatal (expresso nas ideias de política pública/*policy* e de planejamento), a recuperação do popular e a emergência de novas religiões e novas expressões religiosas como fontes potenciais de saber e orientação ética no mundo. Ela pôde se expressar como defesa do pluralismo cultural e religioso e/ou como demanda para incorporar outros saberes e racionalidades aos discursos *savant* sobre a realidade e a ação estatal.

Descrevendo sinteticamente o quadro das mudanças nas quais emergem novas formas de religião pública, às vésperas da grande crise argentina e logo após a profunda crise brasileira, Mallimaci elenca pontos que merecem comentário:

De un “sujeto histórico único y previsible” se pasa a multiplicidad de actores y actrices sociales. Además, nuevos movimientos sociales aparecen en escena, muchos de ellos reclamando más por lo simbólico cotidiano y lo posible (defensa de la vida, de lo ético, de sus identidades, del medio ambiente, contra la corrupción) que por lo económico productivo. Se “defiende” más el actual salario frente a la posible desocupación que exigir mayor salario frente a las ganancias de las empresas o el posible cierre de las mismas. La “militancia” es por lo concreto, lo tangible, aquello que hace feliz, con pertenencias múltiples y poco estructuradas. Y sobre todo se realiza en espacios “controlables”. Nuevas sensibilidades aparecen en escena. Palabra clave se vuelve entonces el concepto de red y el de articular, ya no lo homogéneo sino lo diverso. (MALLIMACI, 2000, p. 51).

Não deixa de assomar uma certa noção de “desencanto” que teria sido respondida em termos de ativação de sensibilidades religiosas. A ruptura da unicidade do sujeito da mudança dá lugar a uma representação quantitativa de múltiplos atores. O estreitamento do horizonte do possível conduz a um foco no cotidiano e nas pequenas pautas reivindicativas, de caráter mais defensivo que proativo. A articulação em rede não parece significar uma ruptura deste circuito, mas apenas ressalta seu caráter compósito, “diverso”. Há duas direções possíveis desse tipo de argumento: uma, que, na medida em que se afrouxa a definição do sujeito da mudança, reabre-se a possibilidade de incorporar novos atores e lugares para a mesma; outra, que na medida em que as redes não re-fundem as particularidades num todo homogêneo nem numa hegemonia – no sentido que desenvolvi no capítulo dois e na primeira parte deste, ou seja, como uma particularidade universalizada e universalizadora – não importa muito se a racionalidade dos agentes é de base científica ou marcadamente afetiva, simbólica, se o *ethos* dos agentes se fragmenta contraditoriamente entre suas distintas posições de sujeito, pouco impor-

ta o que pensam e fazem fora do contexto onde sua participação é admitida ou solicitada. O discurso das “novas sensibilidades” pode legitimar o religioso pela indiferença, tanto quanto por sua especificidade.

## **Religião pública ou religião no espaço público?**

Como índice da presença de novos atores no espaço público no processo de democratização ou de um ator que representa metonimicamente o campo da cultura ao mesmo tempo em que exemplifica como a cultura é, mais do que modo de vida de um grupo, um campo de disputas pelo horizonte de uma ordem alternativa, a religião não apenas veio a ocupar um lugar nesse espaço público. Sua expressão contemporânea, atravessada por múltiplos e contraditórios processos de minoritização, se dá como *religião pública*. Não apenas a vivência pessoal e coletiva, informal e institucionalizada das práticas religiosas não mais se detém na fronteira do privado, como também ela se projeta, ora espreado-se ora focalizando, pelo espaço público, como ação coletiva, como cultura e como discurso sobre valores.

É preciso interrogar mais a fundo essa conexão entre minoritização (ação coletiva, identidade, pluralização), cultura e publicização. Ela não é automática, nem linear, nem intrinsecamente virtuosa, desde a ótica do aprofundamento da democratização e da difusão do imaginário democrático. Há diferentes posições nesse debate, bastando mencionar alguns nomes, como José Casanova, Jurgen Habermas, Hent de Vries, Talal Asad, Armando Salvatore, a cujos trabalhos recentes remeto, para economizar os pontos que pretendo deles – ou, melhor, em diálogo franco com eles – derivar. Não é possível aqui sequer resenhar suas perspectivas, mas gostaria de sugerir alguns pontos, nesta já sinuosa construção argumentativa, para indicar o que sugeri no início, a saber, que várias linhas de força se cruzam (potencializando-se ou neutralizando-se) através do avanço da minoritização do

mundo que certa trajetória do imaginário democrático pós-anos 1960 nos legou. A religião pública é uma destas linhas de força. Para complicar o quadro, cada uma dessas linhas de força abriga ou envolve embates que incidem sobre regiões e dimensões específicas do social. O desfecho desses embates não leva a uma conflagração sistêmica. Assim, nem é possível a uma linha de força determinar sozinha a direção das energias sociais, nem o que ocorre nos espaços em que ela incide diretamente necessariamente produz os mesmos efeitos em outros espaços. Num mundo assimetricamente interligado não estar sozinho significa também ter que dar contas de quem se é, do que se quer e de como se quer atingi-lo. Não estar sozinho significa que as liberdades que se reivindica são o produto de uma construção complexa, orientada por uma multiplicidade de valores e aspirações cujo *em-comum* se define por sua comum oposição a um outro antagonístico. Isto varia e oscila. Mas o efeito, se perdura, é indicativo de uma hegemonia construída. Contingente e reversível, mas definidora de um *em-comum* que beneficia a um amplo conjunto de atores, mesmo quando alguns deles pouco ou nada fizeram para por uma pedra a mais na edificação. Assim, seja pela necessidade de negociar os espaços e a própria identidade, seja pela contribuição múltipla que todo processo de construção democrática envolve, não se está sozinho.

Ilustrando, tomemos brevemente a emergência pentecostal no Brasil. Por que é relevante aplicar o conceito de religião pública a este caso? Qual o sentido da religião pública como linha de força e que embates se dão nesse contexto?

O que permite caracterizar o perfil pentecostal pós-anos 1980 no Brasil como um caso de religião pública é um conjunto de indicadores, tais como: a) o dado empiricamente comprovável da *desprivatização* do pentecostalismo, associada a uma demanda por participação nas instituições representativas, mediada pela construção de uma autorrepresentação e acompanhada de uma pretensão de possuir, se não um projeto, ao menos caminhos, para o enfrentamento da crise e a normalização da democra-

tização; b) esse processo gerou uma *publicização* ampliada do pentecostalismo, que foi *além da mobilização política*, passando a incidir cotidianamente no registro da cultura (da cultura de massas – via sua “indústria cultural”: editoras, jornais, gravadoras, programas de rádio e tevê, etc.) e da participação no debate público em sentido amplo, por exemplo, nas áreas de segurança pública, direitos humanos, engenharia genética, liberdade de expressão, provisão social (qualquer que seja o desempenho ou a aceitabilidade dos posicionamentos dos pentecostais e das igrejas pentecostais); c) a crescente iniciativa de implementação de projetos sociais de vários escopos e de parcerias com governos nessas áreas; d) a mediação em situações de conflito ou de tensão social, por exemplo, em vários casos envolvendo pastores e lideranças do crime organizado em comunidades das metrópoles brasileiras; e) no caso específico da política, a *profissionalização* da atuação (via conselhos, treinamentos de candidatos, acompanhamento de mandatos e estratégias de negociação no nível da grande política) e a utilização deliberada de sua própria *linguagem teológica* como registro legítimo de argumentação política, traduzindo-a em termos “laicos” em determinados momentos ou reiterando-a explicitamente, sem mediações, trouxeram a própria vida intraeclesial do pentecostalismo para a ribalta, para o prosclênio da vida pública nacional.

Como resultado disso, o pentecostalismo deixou definitivamente a penumbra do autoisolamento ou a periferia da sociedade e expôs-se, de modo até aqui irreversível, aos grandes vetores da vida social, do cotidiano às instituições políticas, mas também o inseriu na conflitividade social, politizando praticamente tudo o que diz respeito à fé pentecostal perante atores não-religiosos e mesmo outros atores religiosos. Isso o define, *não* como religião *no* espaço público, mas como *religião pública*. É essa qualidade de exposição, ação estratégica e visão multidimensional da sua incidência na vida social, que caracteriza o pentecostalismo brasileiro hoje, para além de toda a contestabilidade suscitada em torno dele ou contra si (cf. Machado e Burity, 2014).

Ao mesmo tempo, em registro teórico, esse perfil contraria frontalmente a elaboração liberal, mesmo a mais sofisticada de um Rawls, a respeito do lugar e do peso da religião na esfera pública (obrigação de justificar suas demandas e propostas em termos aceitáveis a todo e qualquer cidadão, o “dever de civilidade” e a aquiescência aos requisitos do uso público da razão). O próprio Habermas crescentemente vem se apercebendo disso e não lastima que a religião pública seja um caso irremediável de atentado à cidadania e à democracia, chegando a criticar os limites estreitos definidos por Rawls para a admissibilidade da religião *no espaço público*. Antes Habermas passou a caracterizar a sociedade contemporânea em termos *pós-seculares*. Para Habermas, há limites às exigências que se pode legitimamente fazer aos atores religiosos no espaço público, e para isso ele apela à distinção entre o comportamento de tais atores enquanto agentes estatais (obrigados a ser neutros) e enquanto organizações e grupos de cidadãos na sociedade civil (cf. HABERMAS, 2004, p. 128-129). Por outro lado, a relacionalidade definida pela exposição pública da religião significa que os atores religiosos não escapam à pressão por razões feitas a partir de outros referenciais por distintos atores sociais e institucionais, nem ao contencioso das disputas que instauram ou nas quais são envolvidos no processo de tentarem fazer valer suas visões ou seus direitos de cidadania.

Dessa forma, o cenário da religião pública é inseparável de uma abertura da identidade religiosa, de uma confrontação ou formação de alianças que não deixa mais intocado o caráter especificamente religioso do que tal identidade afirma de si e requer para si. Em outras palavras, a religião pública ao mesmo tempo impele “a religião” para o que já não se contém ou regula pela jurisdição organizacional ou simbólica do mundo religioso, e posiciona relacionalmente a identidade religiosa de tal forma que o “não-religioso” tanto quanto o “outro religioso” passam a interferir permanentemente na vivência e no estar-em-casa da identidade religiosa. Esse problema de definição da fronteira ou, antes, da crescente porosidade da fronteira entre o religioso e o

secular atinge a religião pública de duas formas: porque ela ultrapassa fronteiras, levando o religioso para dentro do secular, por assim dizer; e porque ela não pode erigir fronteiras impene-tráveis à lógica secular no seu próprio interior.

## Considerações finais

Não é difícil entender a ansiedade e a sensação de ameaça iminente que o próprio avanço da religião pública – no caso do pentecostalismo, por meio de sua minoritização – produz, podendo levar a oscilações internas ao campo entre aqueles que pretendem manter o controle dessas transações a todo custo e aqueles que se abrem, por meio dessa dinâmica, a encontros com o outro – religioso e não-religioso – que, se os tornam vulneráveis a incorporarem elementos novos à sua identidade, por sua vez os credenciam como interlocutores confiáveis e sérios frente a possíveis aliados. William Connolly tem insistido na virtude dessa possibilidade de abertura da identidade. Para ele, ela não apenas permite uma introspecção sobre a pluralidade que já habita toda tradição ou identidade (ao longo de sua história ou no momento em que a reflexão ocorre), como também permite uma admissão das limitações, violências e injustiças perpetradas na história ou no presente de uma dada identidade religiosa frente a outras identidades. Dada a circulação e os cruzamentos intensos vividos por todo ator público sob as condições de globalização contemporânea, essa abertura ao mesmo tempo abre ao diálogo e acirra disputas endógenas contra os que pretendem fechar a identidade num movimento de imposição ou de novo autoisolamento. Minha hipótese é que o pentecostalismo brasileiro vivencia intensamente essas dinâmicas hoje e o faz como religião pública e não como religião no espaço público que ainda conseguiria reter um domínio de vivência ao abrigo de atores e situações que interferem continuamente sobre a experiência e a *performance* pentecostais.

Essa formulação nos permite retomar a discussão em torno da emergência de novos atores e da religião como caso da cultura para arrematar o seguinte: é certo que há uma desmedida desenvoltura com que os setores mais conservadores do mundo protestante – aqueles precisamente que não só mais atraem a atenção da mídia e dos atores calculistas da equação eleitoral do poder – incidem no debate público. Essa desenvoltura inflige derrotas pequenas e grandes à agenda democratizante de grande parte dos demais atores minoritizados no mesmo período da emergência pública dos pentecostais. É como se a minoritização pentecostal tivesse se exaurido numa *majoritização*, na sua cooptação por parte das velhas elites, dando-lhes a sobrevida de que necessitavam para recomporem-se dos reveses políticos dos últimos doze anos (os quais, se pensarmos bem, não foram tão grandes assim, mas o alarido da reação parece pintar um cenário apocalíptico como se se tratasse de um trauma social geral).

Se, no entanto, situarmos a publicização do pentecostalismo no contexto de suas condições de possibilidade – discutidas acima a propósito dos temas dos novos atores e lugares e da politização da cultura –, então poderemos entrever ao menos duas atenuantes a esse cenário catastrófico:

a) os novos atores não são apenas minoritários, mas minoritizaram todas as maiorias, puxando-as para o terreno de suas práticas de articulação de demandas e de mobilização; por isso não deveríamos nos admirar de que de repente a direita mobiliza massas, põe milhares na rua, lançando mão do repertório do protesto social construído ao longo de décadas contra ela e resistido por ela, mas transformado – enquanto pudermos falar de instituições democráticas vigentes – em condição de legitimidade para a expressão do protesto; assim, não é o fim do mundo se a luta hegemônica no interior do próprio pentecostalismo o empurra para os braços da reação; esta é também minoritária, num mundo de minorias – não porque todos se tornaram pequenos ou excluídos, mas porque as prerrogativas das maiorias pré-democráticas foram reivindicadas, legal e politicamente, pelas

minorias emergentes.

b) os pentecostais hegemônicos não podem tudo, porque enquanto religião pública não atuam num terreno vazio de outras pretensões de poder e não podem conter o potencial de contestação que sua “violação” da fronteira entre o religioso (tradicionalmente compreendido) e o secular suscita dentro e fora de seus domínios eclesiais. Também não podem tudo porque a revelação de sucessivos escândalos e a movimentação capilar e paralela de suas dissidências internas põem em perspectiva a pretensão dos atuais líderes de falarem “pelos evangélicos” ou de se alçarem sobre o mar de lama que desacredita e desqualifica praticamente toda a chamada classe política juntamente com a fina flor do grande empresariado.

Assim, não chegamos ao último capítulo dessa história. Há muitos atores no páreo e eles não correm por caminhos paralelos. Antes, eles ora disputam caminhos comuns, ora desafiam o caminho trilhado por outros. Se há entre os pentecostais quem se aproveita da crise de representação para assumir a velha política de representação de interesses ou para procurar golpear adversários passivos ou declarados bandeando-se para o lado dos interesses mais venais ou as posições mais reacionárias na situação política brasileira, há desafiantes dentro e fora do pentecostalismo como religião pública, no mundo da cultura e das demais políticas de minorias, mas também no mundo dos competidores religiosos, cristãos ou não.

Não há que esconder nada do momento pouco edificante de uma política religiosa que se propõe a libertar a nação dos males que a votam ao domínio do demônio aliando-se a vários representantes “do mal”. Mas não é preciso, analiticamente, sucumbir ao derrotismo que gostaria de passar do reconhecimento de inflexões, derrotas e surpresas desagradáveis para a decretação da impotência do saber. Ainda não nos faltam peças para continuarmos no jogo da compreensão do que está a ocorrer nesse processo de longo fôlego pelo qual religião, cultura e espaço público se articulam e rearticulam num cenário em que esses termos não

meramente se justapõem ao sabor da facilidade com que nomeamos uma mesa de debates.

Onde estamos? Para onde vamos? Em relação ao cenário da religião pública, estamos nos seus albores, não no seu esgotamento. Em relação ao papel que ela pode jogar na atual crise, nós a capturamos de vários lados – os pentecostais estão majoritariamente do lado da reação; mas eles não são o único nome da religião pública entre os protestantes nem no campo das religiões no país. Em relação ao campo da cultura, estamos no mínimo num momento em que não é mais possível desconectar suas práticas e instituições do impacto produzido pela publicização minoritizada da religião. E é nesse mesmo campo que nos encontramos aqui, agora, discutindo e incidindo no debate sobre os termos dessa relação. Em público. Como questão pública.

## Referências

ALOP. **Las relaciones entre movimientos sociales, ONGs y partidos políticos en América Latina**. México: ALOP, 2008.

AMARAL JUNIOR, Aécio; BURITY, Joanildo Albuquerque (Orgs.). **Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social**. São Paulo: Annablume, 2006.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos; CUNILL GRAU, Núria (Orgs.). **O público não-estatal na reforma do Estado**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

BRUCE, Steve. Modernity and fundamentalism: the new christian right in America. **British Journal of Sociology**, v. 41, n. 4, p. 477-496, 1990.

BURITY, Joanildo. Identidades coletivas em transição e a ativação de uma esfera pública não-estatal. In: LUBAMBO, Cátia; COELHO, Denilson Bandeira; MELO, Marcus André (Orgs.). **Desenho institucional e participação política: experiências no Brasil contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 63-107.

\_\_\_\_\_. Cultura e identidade nas políticas de inclusão social. In: AMA-

RAL JR., Aécio; BURITY, Joanildo Albuquerque (Orgs.). **Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social.** São Paulo: Annablume, 2006a, p. 39-66.

\_\_\_\_\_. **Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil.** Recife, PE: Massangana, 2006b.

\_\_\_\_\_. Cultura & desenvolvimento. In: NUSSBAUM, Gisele (Org.). **Teorias & políticas da cultura: visões multidisciplinares.** Salvador, BA: Edufba, 2007, p. 51-65.

\_\_\_\_\_. Cultura, identidade e inclusão social: o lugar da religião para seus atores e interlocutores. **Debates do NER**, n. 9, p. 11-52, 2008a.

\_\_\_\_\_. Religião, política, cultura. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008b.

\_\_\_\_\_. La religión como caso de la cultura: sobre equivalencias y heterogeneidad en el surgimiento de un “nuevo” actor latino-americano. **Debates y Combates**, n. 4, p. 169-193, 2014.

CAETANO, Gerardo (Org.). **Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina.** Buenos Aires: Clacso, 2006.

CASTELLS, Manuel. ¿Hacia el Estado Red? Globalización económica e instituciones políticas en la era de la información. **Seminário Internacional Sociedade e a Reforma do Estado.** São Paulo: Mare, 1998. Disponível em: <[http://agenda-egobierno.morelos.gob.mx/CGGD/index\\_htm\\_files/Estado%20Red.pdf](http://agenda-egobierno.morelos.gob.mx/CGGD/index_htm_files/Estado%20Red.pdf)>. Acesso em: 10 mar. 2015.

CHERESKY, Isidoro. La ciudadanía y la democracia inmediata. In: CHERESKY, Isidoro (Org.). **Ciudadanía, sociedad civil y participación política.** Madrid/Buenos Aires: Mino y Dávila, 2006, p. 61-108.

COHEN, Jean Louise. Sociedade civil e globalização: Repensando Categorias. **Dados**, v. 46, n. 3, p. 419-459, 2003.

CONNOLLY, William Eugene. **Capitalism and christianity, American style.** Durham: Duke University Press, 2008.

DAGNINO, Evelina. Sociedad civil, participación y ciudadanía: ¿De qué estamos hablando? In: ISUNZA VERA, Ernesto; OLVERA RIVERA, Alberto Javier (Orgs.). **Democratización, rendición de cuentas y socie-**

**dad civil:** participación ciudadana y control social. México: Cámara de Diputados/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Veracruzana/Miguel Ángel Porrúa, 2007, p. 223-243.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Sociedade civil e espaços públicos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_; OLVERA, Alberto Javier; PANFICHI, Aldo (Orgs.). **A disputa pela construção democrática na América Latina**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Limited Inc**. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DOMINGUES, José Maurício. **A América Latina e a modernidade contemporânea: uma interpretação sociológica**. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2009.

EDWARDS, Matthew. **Civil society**. Cambridge/Malden: Polity, 2009.

ESCOBAR, Arturo. Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements. **Third World Quarterly**, n. 251, p. 207-230, 2004.

EVERS, Tilman. De costas para o Estado, longe do parlamento. **Novos Estudos Cebrap**, n. 21, p. 25-39, 1983.

FERNÁNDEZ, Ana María et al. **Política y subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas**. Buenos Aires: Biblos, 2008.

FIORI, José Luís. Olhando para a esquerda latino-americana. In: DINIZ, Eli (Org.). **Globalização, estado e desenvolvimento: dilemas do Brasil no novo milênio**. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 97-124.

FRIGERIO, Alejandro. “La invasión de las Sectas”: El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina. **Sociedad y Religión**, n. 10/11, p. 32-69, 1993.

\_\_\_\_\_. “Por nuestros derechos, ahora o nunca!” Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. **Civitas**, n. 31, p. 35-68, jun. 2003.

\_\_\_\_\_. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar, 2002.

GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis. Lacan and political subjectivity: fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory. **Subjectivity**, n. 24, p. 256-74, 2008.

GOHN, Maria da Glória. Sociedade civil no Brasil: movimentos sociais e ONGs. **Nômadias**, n. 20, p. 140-150, abr. 2004.

GOMES, Ilse; COUTINHO, Joana Aparecida. Estado, movimentos sociais e ONGs na era do neoliberalismo. **Espaço Acadêmico**, v. 8, n. 89, out. 2008. Disponível em: <[http://www.espaçoacademico.com.br/089/89gomes\\_coutinho.htm](http://www.espaçoacademico.com.br/089/89gomes_coutinho.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2009.

GRIMSON, Alejandro (Org.). **Cultura y neoliberalismo**. Buenos Aires: Clacso, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HALL, Martin; JACKSON, Patrick Thaddeus (Orgs.). **Civilizational identity**: the production and reproduction of “civilizations” in international relations. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

HERCULANO, Selene. ONGs e movimentos sociais: a questão de novos sujeitos políticos para a sustentabilidade. In: HERCULANO, Selene (Org.). **Meio Ambiente**: questões conceituais. Niterói, RJ: UFF/PPGCA-Riocor, 2000, p. 123-155.

HOWARTH, David; STAVRAKAKIS, Yannis. Introducing discourse theory and political analysis. In: HOWARTH, David; STAVRAKAKIS, Yannis; NORVAL, Aletta (Orgs.). **Discourse theory and political analysis**: identities, hegemonies and social change. Manchester: Manchester University, 2000, p. 1-23.

HUNTER, James Davison. To change the world: the irony, tragedy, and possibility of Christianity in the late modern world. Oxford/New York: Oxford University, 2010.

JOBERT, Bruno; KOHLER-KOCH, Beate (Eds.). **Changing images of civil society**: from protest to governance. Abingdon/New York: Routledge, 2008.

LACLAU, Ernesto. Identity and hegemony: the role of universality and the constitution of political logics. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. **Contingency, hegemony, universality**: contem-

porary debates on the left. London: Verso, 2000a, p. 44-89.

\_\_\_\_\_. **Contingency, hegemony, universality**: contemporary debates on the left. London: Verso, 2000b, p. 182-212.

\_\_\_\_\_. **La razón populista**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

LANDIM, Leilah. **A invenção das ONGs**: do serviço invisível à profissão impossível. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

\_\_\_\_\_. “Experiência militante”: histórias das assim chamadas ONGs. **Lusotopie**, n. 11, p. 215-239, 2002. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/landim.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2014.

LAVALLE GURZA, Adrián; HOUTZAGER, Peter; CASTELLO, Graziela. Democracia, pluralização da representação e sociedade civil. **Lua Nova**, n. 67, p. 49-103, 2006.

MACHADO, Maria Helena Ferreira. Os novos movimentos sociais e a emergência da cidadania ambiental. In: PÁDUA, Elisabeth Matallo Marchesini de; MATALLO JUNIOR, Heitor (Orgs.). **Ciências sociais, complexidade e meio ambiente**: interfaces e desafios. Campinas: Papirus, 2008, p. 101-36.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. **Dados**, v. 57, n. 3, p.601-631, set. 2014

MALLIMACI, Fortunato. Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. **Sociedad y Religión**, n. 20/21, p. 22-56, 2000.

MANCILLA, Alma. Las representaciones de la religión en el espacio público entre los líderes religiosos minoritarios en México. Entre deseo de reconocimiento y exigencia de participación, **Revista de Estudios Sociales**, n. 39, p. 80-94, 2010.

MARTINS, Carlos Estevam. Vinte anos de democracia? **Lua Nova**, n. 64, p. 13-38, 2005.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. Sociedade civil, entre o político-estatal e o

universo gerencial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 52, p. 185-202, jun. 2003.

O'HAGAN, Jacinta. Discourses of civilizational identity. In: HALL, Martin; JACKSON, Patrick Thaddeus (Orgs.). **Civilizational identity: the production and reproduction of "civilizations" in international relations**. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 15-31.

PRUDÊNCIO, Kelly. Informação e discurso nas ONGs ambientalistas: interpelações para a afirmação de uma demanda cidadã. In: SOUZA, Maria Antônia de; COSTA, Lúcia Cortes da (Orgs.). **Sociedade e cidadania: desafios para no século XXI**. Ponta Grossa, PR: UEPG, 2005, p. 97-124.

QUIROGA, Hugo. Déficit de ciudadanía y transformaciones del espacio público. In: CHERESKY, Isidoro (Ed.). **Ciudadanía, sociedad civil y participación política**. Madrid/Buenos Aires: Mino y Dávila, 2006, p. 109-140.

SALVATORE, Armando. **The public sphere: liberal modernity, catholicism, islam**. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador, BA: Edufba/Pallas, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SCHERER-WARREN, Ilse. ONGs na América Latina: trajetória e perfil. In: **Meio ambiente, desenvolvimento e cidadania: desafios para as ciências sociais**. 4. ed. São Paulo/Florianópolis: Cortez/Edufsc, 2003, p. 161-180.

SMULOVITZ, Catalina. Organizações que invocam direitos. Sociedade civil e representação na Argentina. In: SORJ, Bernardo; OLIVEIRA, Miguel Darcy (Orgs.). **Sociedade civil e democracia na América Latina: Crise e reinvenção da política**. São Paulo: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais/Instituto Fernando Henrique Cardoso, 2007, p. 11-58.

SORJ, Bernardo. Sociedade civil e política no Brasil. In: SORJ, Bernardo; OLIVEIRA, Miguel Darcy de (Eds.). **Sociedade civil e democracia**

**na América Latina:** crise e reinvenção da política. Rio de Janeiro/São Paulo: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais/Instituto Fernando Henrique Cardoso, 2007, p. 59-72.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. ONGs: itinerários políticos e identitários. In: GRIMSON, Alejandro (Org.). **Cultura y neoliberalismo**. Buenos Aires: Clacso, 2007, p. 171-193.

TOSTES, Ana Paula. Identidades transnacionais e o estado. Viço e teimosia? **Lua Nova**, n. 63, p. 39-66, 2004.

VIEIRA, Liszt. **Os argonautas da cidadania:** a sociedade civil na globalização. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WAGNER, Peter. Civil society and the problématique of political modernity. In: WAGNER, Peter (Org.). **The languages of civil society**. New York: Berghahn Books, 2006, p. 9-27.

YÚDICE, George. A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006.



## Capítulo 2

# **A reconfiguração do espaço público religioso brasileiro: o protagonismo da Igreja Universal do Reino de Deus**

Ari Pedro Oro

O postulado teórico que pavimenta o presente texto repousa na ideia segundo a qual, no Brasil, “o religioso constitui um aspecto não negligenciável do espaço público [...] com destaque para o cristianismo, com suas doutrinas, valores, imagens e símbolos. Ou seja, o religioso, em suas várias formas e expressões, se impõe como um ator, ao lado de outros, que constituem, não sem tensões, a complexidade do espaço público” (ORO; STEIL; CIPRIANI; GIUMBELLI, 2012, p. 13).

Assim sendo, como dissemos em outro lugar, mais interessante do que questionar se em nosso país ocorre um avanço ou um retraimento do religioso no espaço público, melhor seria caracterizar as “modalidades de presença religiosa no espaço pú-

blico” (ORO; STEIL; CIPRIANI; GIUMBELLI, 2012, p. 8)<sup>1</sup>.

Este texto versa justamente sobre esta última questão, incidindo sobre um aspecto da presença religiosa no espaço público brasileiro, aquele desempenhado pela Igreja Universal do Reino de Deus e sua produção da monumentalização do religioso. Nossa sugestão é de que essa igreja, por este aspecto, mas também por outros investimentos realizados na esfera pública, como na mídia e na política, está contribuindo para uma certa recomposição do religioso no espaço público brasileiro. Antes, porém, de abordar essa questão, vamos recuperar algumas considerações teóricas acerca do polêmico tema da secularização, no qual se enquadra a questão do lugar da religião e das crenças no espaço público e um breve resgate histórico da importância assumida pelo catolicismo na constituição do espaço público brasileiro.

## **Religião, secularização e espaço público**

Nas ciências sociais, a secularização assume a condição de “hipótese”, “tese”, “teoria”, “paradigma”, segundo os diferentes autores, cujas posições consideramos – mesmo correndo o risco de um certo reducionismo – ser possível aglutinar em três diferentes abordagens.

A primeira, derivada da perspectiva weberiana e que se impôs como marco conceitual e institucional liberal, concebe a secularização como um processo contínuo e irreversível de recuo da religião do espaço público e sua concentração no mundo da vida privada. Nessa perspectiva, o Estado se tornaria autônomo e independente dos processos de moralização religiosa e neutro

---

<sup>1</sup> Espaço público, ou esfera pública, são expressões aqui utilizadas como sinônimos. Trata-se de um espaço de visibilidade pública, de expressão coletiva da sociedade, portanto, um espaço político e, necessariamente, simbólico, pois nele se opõem e respondem discursos dos vários agentes que compõem uma sociedade. A definição de Habermas vai nesse sentido de “espaço de debate público e do embate dos diversos atores da sociedade”, segundo Machado (2012, p. 51). Assim, segundo a mesma pensadora, espaço público consiste numa “instância intermediária entre o Estado, o mercado e a sociedade civil, onde ocorre a formação democrática de opinião pública e da vontade política coletiva”.

diante das disputas religiosas e demandas de grupos religiosos. Três sociólogos, entre outros, despontam nesta perspectiva. São eles: Bryan Wilson (1998), Peter Berger (1985) e Sabino Acquaviva (1961).

O filósofo e antropólogo francês Marcel Gauchet talvez seja, nos dias atuais, o mais importante e sofisticado representante dessa percepção da secularização. Duas frases suas sintetizariam o momento atual da “saída da religião”, expressão que Gauchet prefere à de secularização: “Vivemos hoje numa sociedade atea composta e governada por uma maioria de crentes” (GAUCHET, 1985); “Ninguém entre nós não pode mais se conceber, enquanto cidadão, comandado pelo além [...]; nós nos tornamos, numa palavra, metafisicamente democratas” (GAUCHET, 1998, p. 11).

Uma abordagem diferente da secularização é assumida por um outro grupo de autores, que se posicionam contrariamente à percepção da secularização enquanto recuo dos valores religiosos na sociedade e de esvaziamento religioso do espaço público. Tais autores constataam que, a partir dos anos 70 do século XX, novos ventos contrários sopraram na mesma sociedade ocidental tida como secularizada e moderna. Para eles, ao invés da anunciada “morte de Deus”, “fim da religião”, “declínio da religião”, “eclipse do sagrado”, “secularização linear e irreversível”, preconizada pela perspectiva anterior, constata-se o “retorno do sagrado”, a “revanche de Deus”, o “eclipse da secularização”, a “crise da secularização”, o “fim do paradigma da secularização”, o “reencantamento do mundo” etc. (CIPRIANI, 1981; DOBBELARE, 1981; KEPEL, 1991; MARTIN, 1978; HERVIEU-LÉGER, 1986). Para esses autores, a atual visibilidade midiática da religião, a irrupção de novos movimentos religiosos, o sucesso da literatura esotérica, etc., revelariam um fortalecimento da legitimidade do religioso no espaço público, no contexto de uma modernidade que se mostra incapaz de resolver os problemas mais profundos do ser humano e não consegue superar as suas próprias contradições e ambiguidades internas.

Uma frase que sintetiza bem essa percepção da secularização

é dita por Rubem Alves: “Bem no meio dos funerais de Deus e do réquiem à religião, uma chuva de novos deuses começou a cair e um novo aroma religioso encheu os nossos espaços e o nosso tempo” (ALVES, 1993, p. 167).

Nos últimos anos, surgiu uma terceira posição, que se situa entre aquela que enterrou o sagrado, as crenças e as religiões, e a outra que, ao contrário, proclama que a racionalidade, a ciência e a técnica fracassaram, abrindo alas para o retorno do sagrado. Trata-se de uma linha de reflexão mais nuançada, para a qual, como refere J. Séguy (1984), racionalidade e religiosidade constituem dois elementos estruturalmente constitutivos dos processos sócio-históricos e agem sincronicamente, contaminando-se reciprocamente, ora mais ora menos segundo os momentos históricos.

Trata-se, segundo J. Burity (2001, p. 29), de uma agenda que percebe “a conjunção de aprofundamento da religião como prática pessoal e desprivatização da religião como força social e política [...]”, com destaque menos para o “retorno do sagrado” e mais pela volta da religião à esfera pública, cuja publicização, da religião, “não é, ou não é simplesmente, uma tentativa de retorno da religião para neutralizar ou reverter a autonomia do político. E, no ocidente, ela não tem ameaçado a democracia...” (BURITY, 2006, p. 209). E finaliza Burity com esta bela frase:

Essa publicização é uma resposta, uma reação em vários casos a questões que são colocadas por desdobramentos da dinâmica social hoje, e não simplesmente uma espécie de resquício ou tentativa de reinventar um mundo áureo da antiguidade. (BURITY, 2006, p. 209).

Pierre Sanchis se inscreve nesta perspectiva, ao sublinhar que secularização e reencantamento não podem ser percebidos enquanto “duas dinâmicas contrárias...”. Antes, propõe que se pense juntamente esses dois movimentos e não como dois processos contraditoriamente justapostos. Diz ele: “os movimentos aparen-

temente contrários que levam desencanto e reencantamento às formas contemporâneas do religioso são assim tão intrinsecamente articulados...” (SANCHIS, 2001, p. 41-42). Ou seja, o desencanto religioso pode se articular e se confundir com o reencantamento religioso.

Tal perspectiva é teoricamente elaborada pela socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, a qual destaca as tensões e complexidades que vigoram nos dias atuais entre religião e secularização, ou religião e modernidade, religião e política, e não sua exclusão mútua. Para ela, religião e modernidade se combinam de diferentes maneiras, podendo-se perceber uma coexistência de expressões de secularização e de dessecularização nos mesmos espaços socioculturais (HERVIEU-LÉGER, 1999). Nessa perspectiva não está em jogo a questão do retraimento ou inserção do religioso no espaço público, mas o “processo de reorganização permanente do trabalho da religião numa sociedade estruturalmente incapaz de atender as expectativas que precisa suscitar para existir como tal” (HERVIEU-LÉGER, 1986, p. 227).

Essas três diferentes abordagens da secularização não deixam de gerar controvérsias e polêmicas, tanto na comunidade internacional, quanto brasileira das ciências sociais, e isso porque estamos diante não tanto ou somente de um problema teórico, mas também, como assinada Hadden (1987), de uma doutrina e mesmo de uma ideologia, ou, como diz Sanchis (2001), pode-se tratar de um projeto e, até mesmo, de desejos pessoais<sup>2</sup>.

Se, por um lado, não nos compete julgar nem os autores nem as posições teóricas anunciadas, sendo epistemologicamente mais prudente considerá-las como perspectivas complementares, mesmo que antagônicas, uma vez que, nas ciências sociais, mais do que verdades ou leis, avançamos sempre posicionamentos analíticos incompletos e inacabados, por outro lado, atendo-nos mais especificamente ao vivo do sujeito que nos ocupa, su-

---

<sup>2</sup> A esse propósito escreve Sanchis (2001, p. 31): “Talvez não haja nas Ciências Sociais outro campo em que os analistas invistam com mais intensidade os desejos frutos de histórias de vida conflituais – nos sentidos, aliás, os mais inesperados”.

gerimos, com outros autores, que, relativamente ao nosso país, a religião, e tudo o que ela representa, tem sido, histórica e presentemente, um componente não negligenciável da constituição da esfera pública nacional, ao lado de outras instâncias sociais.

## **O catolicismo e o espaço público nacional**

O espaço público brasileiro foi historicamente marcado pela preeminência católica, mesmo após a instauração da República, em 1889, e da promulgação, em 1891, da primeira Constituição republicana, que separou Igreja e Estado. Uma frase muitas vezes repetida entre nós é que “O catolicismo formou a nossa nacionalidade”. Ela procura traduzir a relação estreita que, ao longo dos séculos, foi sendo tecida entre brasilidade e catolicidade. Essa associação resultou de um projeto político, tanto assim que o catolicismo foi oficialmente admitido como religião oficial do Brasil até o advento da República, e de uma prática cultural, que amalgamava a cultura católica à cultura brasileira. Por isso, não por acaso, Ruy Barbosa escreveu em 1903: “Antes da República existir existia o Brasil. E o Brasil nasceu cristão” (entenda-se: “católico”) (SANCHIS, s/d, p. 3).

De fato, a histórica inserção do catolicismo na sociedade brasileira foi de tal monta que, após a separação legal Igreja/Estado, instalou-se “um longo debate político-científico em torno daquilo que o Estado (e a sociedade) podiam legitimamente reconhecer e aceitar como ‘prática religiosa’” (MONTERO, 2009, p. 10). Ou seja, mesmo após a instalação da República, “desenvolveu-se uma longa controvérsia, que envolveu médicos, juristas, jornalistas, quadros da Igreja Católica e outros intelectuais, para estabelecer um consenso a respeito da legitimidade de certas práticas populares, percebidas como mágicas e supersticiosas e associadas a atos de feitiçaria e possessão” (MONTERO, 2009, p. 10-11).

Obviamente que todo esse debate ocorreu porque a constitucionalidade jurídica da República “tinha como modelo a ideia

de ‘religião’ instituída historicamente pelo catolicismo” (MONTERO, 2009, p. 12). Por isso mesmo, apesar dos embates, promovidos ao longo de mais de meio século de vida republicana, e do princípio da liberdade religiosa instituído juridicamente, o catolicismo manteve o seu poder político e a sua forte presença na cena pública brasileira, figurando os evangélicos em lugar minoritário e as religiões mediúnicas objeto de acusações e até mesmo de perseguições.

Nas últimas décadas, porém, estamos em processo de construção de um pluralismo religioso onde os evangélicos, sobretudo os pentecostais e os neopentecostais, estão produzindo uma ruptura entre catolicismo e cristianismo no Brasil<sup>3</sup>. Ou seja, se, durante séculos, os termos “católico” e “cristão” eram sinônimos, essa equivalência não existe mais, pois hoje, e em grande medida devido ao pentecostalismo, larga parcela da sociedade se diz cristã sem ser católica.

Atualmente, então, apesar do pluralismo religioso, observa-se, no entanto, ainda em nosso país uma “íntima relação entre o Estado e a igreja católica, especialmente na questão do suporte econômico” (FONSECA, 2004, p. 18), ao mesmo tempo em que perdura no imaginário brasileiro uma certa relação “a respeito da equivalência entre sociedade brasileira e religião católica” (MONTERO, 2009, p. 13). Isso se dá, diz Montero (2009, p. 14), porque a esfera pública brasileira foi historicamente forjada “deixando em baixo-relevo a marca invisível da *civis cristã*”.

Paula Montero (2009, p. 14) ainda assinala que a pervasividade assumida pela igreja católica na cultura brasileira foi de tal monta que “o direito a ter ‘igrejas’ sobre as vias públicas ainda é prioritariamente católico”. Em outras palavras, a presença física religiosa preferencialmente aceitável nas áreas públicas brasileiras é aquela implantada historicamente pela Igreja Católica. Reconhece, no entanto, essa autora que, nos últimos anos, algumas

---

<sup>3</sup> Neste sentido, os números do Censo do IBGE são reveladores. Em 2010, 64,60% dos brasileiros se disseram católicos, contra 73,6% no ano 2000 e 82,9% em 1990. Os evangélicos, por sua vez, passaram de 9% em 1990, para 15% no ano 2000 e para 22,2% em 2010.

denominações protestantes disputam esse privilégio e também comparecem no espaço público com os seus “templos”, enquanto outras formações religiosas, associadas ao campo mediúnico, possuem uma representação do espaço menos pública do que as cristãs e se abrigam em casas, terreiros, tendas, associações, centros.

Ora, gostaria aqui de levar avante a hipótese levantada por Paula Montero. A sugestão é de que o espaço público, entendido num sentido amplo, constitui um *locus* privilegiado para observar as reconfigurações existentes no campo religioso em particular e as relações entre religião e sociedade, mais amplamente.

O foco recai, sobretudo, num aspecto da Igreja Universal, aquele que implica a sua visibilidade adquirida no espaço público através de suas edificações grandiosas, vistosas, opulentas, que, parece-nos, estão contribuindo para “alguma mutação” acerca do religioso no espaço público. Assim, portanto, a intenção é explorar, sobretudo, a reconfiguração do religioso no espaço público concernente à sua presença física, arquitetônica. Antes, porém, de entrar diretamente nesse tema, convém recordar brevemente a história da Igreja Universal e sua inserção no espaço público através das mídias e da política<sup>4</sup>. Cabe começar com essa explicação porque essa igreja constitui uma espécie de *turning point* na história do campo evangélico e religioso brasileiro, um dos aspectos dessa sua condição de marco histórico repousando justamente em sua incidência na esfera pública.

### **Breve histórico da Universal e sua inserção no espaço público**

A Igreja Universal foi fundada em 1977, no Rio de Janeiro, por Edir Macedo, o qual nasceu num lar católico e se converteu

---

<sup>4</sup> Poderia fazê-lo também através de outra frente importante de inserção pública da Universal, a sua prática assistencialista, sobretudo através da “Associação Beneficente Cristã”, órgão que coordena as atividades assistenciais da igreja.

ao evangelho aos 19 anos de idade. Com 32 anos de idade tomou a decisão de abrir a sua própria igreja. Segundo suas palavras, “meu sonho era iniciar uma Igreja do zero” (MACEDO, 2012, p. 162).

Hoje Edir Macedo assim se apresenta:

Sou líder espiritual de uma igreja atualmente em mais de 200 países e proprietário da segunda emissora de televisão do Brasil, com alcance para mais de 200 milhões de telespectadores no planeta, jornais, emissoras de rádios, entre tantos outros projetos e atividades importantes. (MACEDO, 2012, p. 238).

De fato, a Universal impressiona pelos seus números grandiosos. Escreve Macedo (2014, p. 22): “Hoje, somos mais de 25 mil pastores distribuídos nas mais diferentes frentes de atuação em todo o mundo. Somente no Brasil, somamos 12 mil pregadores. Somos centenas de milhares de obreiros voluntários e milhões de membros fiéis nas mais distintas nações”.

Hoje Edir Macedo é considerado, pela revista Forbes<sup>5</sup>, o pastor evangélico mais rico do Brasil, com uma fortuna de 2 bilhões de reais. Na sequência vem o apóstolo Valdemiro Santiago, fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus, com 400 milhões, seguido de Silas Malafaia, da Assembleia de Deus, com 300 milhões, R. R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus, com 250 milhões e do casal Estevan e Sônia Hernandez, da Igreja Renascer em Cristo, com 120 milhões de reais.

Desde o seu início, como destaca Ricardo Mariano, a Univer-

---

<sup>5</sup> Segundo informações obtidas no site: <<http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2013/01/18/forbes-lista-os-seis-lideres-milionarios-evangelicos-no-brasil.htm>> (acesso em: 18 jan. 2013). Além disso, segundo o site: <<http://noticias.gospelmais.com.br/datafolha-universal-mais-bem-prestigiada-presidencia-75059.html>> (acesso em: 5 abr. 2015), pesquisa realizada em 15/3/2105 pelo Instituto Data Folha, a Universal possui mais prestígio do que a Presidência da República, pois 12% creditam muito prestígio à Universal, 33% pouco prestígio e 51% nenhum prestígio. A Presidência da República, por sua vez, obteve 7% de prestígio, 25% pouco prestígio e 68% nenhum prestígio. A Igreja Católica alcançou números bem superiores: 33% creditam a ela muito prestígio, 49% pouco prestígio e 17% nenhum prestígio.

sal “radicalizou a ocupação pentecostal da esfera pública, por meio de vultosos investimentos em rádio e tele-evangelismo e do ingresso na política partidária” (MARIANO, Caderno Mais, FSP, 2/5/2010). Embora, como anunciado, o nosso foco principal seja a ocupação física dos espaços urbanos por parte da Universal, veremos, antes, ainda que brevemente, alguns dados acerca dessas outras dimensões iurdianas de ocupação da esfera pública, iniciando pela midiática.

## Mídias

O uso dos veículos de comunicação esteve no plano do fundador da Universal desde a sua fundação. “Esse era o meu raciocínio”, declara E. Macedo: “As emissoras de rádio e de TV, os veículos de mídia em geral, exerceriam um papel decisivo na difusão da mensagem de fé...” (MACEDO, 2013, p. 21).

De fato, o fundador tinha consciência de que, quando iniciou a sua igreja, no final dos anos 1970, o rádio era o “veículo mais acessível à população carente e às comunidades mais afastadas dos grandes centros” (MACEDO, 2013, p. 21). Iniciou alugando espaços em emissoras de rádios existentes, veiculando programas noturnos que geralmente começavam à meia-noite.

A televisão também integrava o projeto do fundador. Ele mesmo declara: “Já em 1977, quando fundei a Igreja Universal, tinha a convicção de que o crescimento do Evangelho dependia de um veículo de comunicação de massa para atingir o Brasil e o mundo” (MACEDO, 2013, p. 21). Este veículo era a televisão, que, segundo o censo nacional de 1980, já estava presente em 55% dos lares brasileiros. Da mesma forma como fez com o rádio, Macedo iniciou alugando espaços na extinta TV Tupi, no Rio e, em seguida, em São Paulo, e logo mais em outros estados da federação: “Em 1981, escreve o próprio Macedo (2013, p. 29), já eram mais de 20 estados recebendo o sinal do nosso programa”.

Macedo não se contentava, porém, apenas em alugar espaços

radiofônicos ou televisivos. Sua intenção era ser proprietário de rádios e emissoras de televisão. Assim, já no início da década de 1980, iniciou o processo de aquisição de emissoras de rádio de norte a sul do país. O grande lance do fundador, porém, ocorreu em 1989, com a compra da TV Record por 45 milhões de dólares. Admite Edir Macedo que, na época, “foi uma loucura. Agi sem pensar, sem planejamento, sem cálculos detalhados, sem estudos financeiros. Simplesmente agi. Eu acreditei e ponto” (TAVOLARO, 2007, p. 154). Hoje, evidentemente, não se arrepende do negócio, pois a TV Record se consolidou como a emissora de televisão que detém a segunda maior audiência do país (TAVOLARO, 2007, p. 149).

Hoje a programação radiofônica da IURD alcança quase todo o país por meio da Rede Aleluia, criada em 1995, formada por 64 emissoras em 22 estados. O sinal é gerado pela 99,3 FM de São Paulo<sup>6</sup>. Já o complexo TV Record possui mais de 4 mil funcionários, que produzem 85 horas de conteúdo nacional. Cobre 98% do território nacional e inclui 108 emissoras em todo o Brasil: 2 geradoras em São Paulo e no Rio de Janeiro, 12 filiais, 94 afiliadas e ainda conta com cerca de uma centena de retransmissoras; conta também com a Record News (que, até 2007, se chamava Rede Mulher), Rede Família e Record Internacional (a qual possui 17 emissoras e 9 canais via satélite, atingindo mais de uma centena de países dos quatro continentes). A denominação também se vale de horários pagos em outros canais como a TV Gazeta, Rede TV, Bandeirantes e CNT. Os programas com viés religioso são produzidos pela IURD TV, um canal *on-line* que transmite tanto ao vivo como programação gravada.

Para finalizar as informações da Universal no campo midiático é importante destacar também a importância da imprensa e da mídia digital. Na mídia impressa, publica semanalmente a *Folha Universal*, jornal criado em 1992 e que possui uma tiragem de 2,3 milhões de exemplares (TAVOLARO, 2007, p. 238); a Universal

---

<sup>6</sup> Disponível em: <<http://www.redealeluia.com.br/sobre-a-rede-3/>>. Acesso em: 9 abr. 2015.

é também proprietária do Correio do Povo, de Porto Alegre, do Jornal Hoje em Dia, de Minas, da Tribuna Universal, em Portugal e do Stop Suffering, na África do Sul. Publica também a revista “Plenitude”, com tiragem mensal de mais de 250 mil exemplares, bem como a revista “Obreiro de Fé”, com tiragem de mais de 300 mil. A Unipro é a editora da própria Universal, que lança a maior parte dos livros, inclusive muitos de bispo Macedo.

Na mídia digital, destaca-se a gravadora Line Records, fundada em 1991, destinada a gravação de CDs e DVDs de música gospel, e o *site* Universal.org, antiga Arca Universal, com destaque para a TV Universal, iniciada em 2011 e que está 24 horas no ar, além de sua presença nas redes sociais.

## Política

O ingresso da IURD no político institucional ocorreu em 1986 com a eleição de um deputado federal para a Assembleia Nacional Constituinte, o bispo Roberto Augusto Lopes. Naquela ocasião, como sabemos, ocorreu a eleição da primeira “bancada evangélica” no Congresso Nacional, composta de 33 deputados. Na sequência das demais eleições proporcionais, a IURD sempre elegeu deputados, tanto para a Assembleia legislativa de alguns estados quanto para a Câmara Federal.

Nas últimas eleições de 2014, a IURD elegeu 12 deputados federais, sendo 3 representantes de São Paulo, 2 do Rio de Janeiro, 2 da Bahia e 1 dos estados do Ceará, Minas Gerais, Roraima, Rio Grande do Sul e Sergipe. Nas últimas eleições, a IURD elegeu também 21 deputados estaduais e 1 pelo Distrito Federal<sup>7</sup>.

Antes, porém, de ingressar oficialmente na política com seus próprios representantes, a Universal seguia o modelo de tantas outras instituições religiosas que apoiavam candidatos que, por

---

<sup>7</sup> Segundo DIAP, no último pleito foram eleitos 511 deputados federais, dos quais ao menos 74 são evangélicos. Cf. <[http://www.diap.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=24534:bancada-evangelica-levantamento-preliminar-do-diap-identifica-43-deputados&catid=59&Itemid=392](http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=24534:bancada-evangelica-levantamento-preliminar-do-diap-identifica-43-deputados&catid=59&Itemid=392)>. Acesso em: 9 fev. 2015.

ocasião dos pleitos eleitorais, se aproximavam para obterem o suporte institucional ou dos eleitores das igrejas. Por ocasião da Constituinte, porém, como sabemos, ocorreu uma arregimentação no interior das igrejas evangélicas no sentido de elegerem os seus próprios representantes. O resultado foi a eleição da dita bancada evangélica.

Não há aqui espaço para a análise das oscilações dos eleitos da Universal, e também da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional, ao longo dos pleitos eleitorais, bem como discutir a questão se existe um voto iurdiano ou um voto evangélico, se há uma clivagem religiosa na política nacional, a relação entre religião e voto, temas esses, e outros, que já foram objeto de estudo de vários analistas (FONSECA, 1998; BURITY, 2006; BURITY; MACHADO, 2006; L. S. CAMPOS, 2010; ORO 2010). O que gostaria de ressaltar, no entanto, é que, nas últimas eleições, todos os deputados federais eleitos pela Universal, assim como os deputados estaduais, exceto um deles, eleito por São Paulo, concorreram pelo Partido Republicano Brasileiro (PRB).

Esse partido – o PRB –, desde o seu registro, em 2005, despertou bastante polêmica posto que, segundo alguns analistas, trata-se de um partido no qual houve a “participação de lideranças religiosas da IURD na direção nacional (do PRB) desde sua criação” (MACHADO, 2012, p. 36), além de essa igreja concentrar nele todos os seus eleitos. Antes disso, a IURD já havia assumido anteriormente a direção nacional e de muitas regionais do Partido Liberal, extinto em 2006. Ou seja, a Universal já havia tentado a apropriação de uma sigla partidária visando, obviamente, obter maior autonomia política e menos dependência sua e dos seus eleitos a outros líderes políticos de outros partidos.

Nota-se, portanto, que, além das mídias, a Universal, desde cedo, se inseriu no espaço público também através do político institucional. Essa sua atitude não é nova, uma vez que os evangélicos já atuavam nessas duas instâncias. Ela, porém, exacerbou essa presença, como alguns autores já apontaram.

Há, no entanto, como dizíamos acima, uma outra dimensão

em que a Universal possui um certo protagonismo no meio evangélico brasileiro. É relativo aos templos em que são celebrados os seus cultos.

## **Os templos da Universal: a era dos cinemas desativados**

Em seu início, a Universal não possuía espaço físico próprio para realizar seus rituais e seu fundador pregava em praças públicas dos bairros do Rio de Janeiro. Posteriormente passou a alugar algumas horas em cinemas da cidade para realizar as chamadas “Campanhas de Fé”. Recorda Macedo:

Naquele tempo, funcionava assim: alugávamos um cinema por algumas horas, em um determinado período de dias da semana, para efetuar reuniões especiais, as chamadas “Campanhas de Fé”. O valor do aluguel não era barato. Com a locação acertada, saíamos às ruas da vizinhança para convidar o povo aos cultos. Se a reunião enchesse, o trabalho continuava. Caso contrário, procurávamos outro cinema em outra região da cidade. (MACEDO, 2012, p. 189).

O primeiro templo da Universal, assim considerado pelo seu fundador, foi um “galpão de uma antiga funerária no Bairro da Abolição”, no Rio de Janeiro (TAVORALO, 2007, p. 112), alugado em julho de 1977. Havia espaço para 225 pessoas nos bancos (MACEDO, 2013, p. 66). Dois anos depois, a Igreja mudou para um prédio maior, uma fábrica de móveis. Ao mesmo tempo, como diz Macedo (2013, p. 91), “outras regiões fluminenses logo ganharam novas igrejas”. Segundo Tavoralo (2007, p. 115), “a partir de 1980 [...] dezenas de outras unidades da Igreja Universal foram abertas em vários pontos do Rio, de São Paulo e por todo o Brasil”.

“O crescimento no Brasil foi rápido. Em oito anos, já havia 195 templos em catorze estados brasileiros e no Distrito Federal.

Em média 24 templos por ano, dois a cada mês, um a cada quinze dias” (TAVOLARO, 2007, p. 121). Com o avançar da década de 1990, diz Macedo (2013, p. 148), “chegamos a mais de 4 mil igrejas de norte a sul do país. Em cada município, pobre ou rico, nos centros urbanos ou nas zonas rurais, existe uma Universal”.

A maioria dos templos referidos era composta de grandes espaços desocupados que eram alugados e alguns adquiridos pela Universal, sobretudo cinemas, mas também teatros, fábricas, garagens e galpões, sendo adaptados às suas práticas e crenças e, assim, sacralizados como templos ou igrejas.

Obviamente que, em muitas cidades, do Brasil e do exterior, o fato de a Universal se apropriar e sacralizar espaços urbanos não-religiosos, como cinemas e teatros, muitas vezes históricos e tradicionais, gerou tensões e muita polêmica. Um dos aspectos que suscitou o debate girava em torno do que “seria “espaço de culto religioso” e “espaço de cultura” (CONTINS; GOMES, 2006). Referindo-se ao Rio de Janeiro, por exemplo, Contins e Gomes observaram que a ocupação de cinemas e teatros foi vista por parte da imprensa carioca como uma espécie de agressão e usurpação da “cultura” de um povo que supostamente já teria “pouca cultura”. Ou seja, este procedimento da Universal consistiria na “intervenção na memória e na tradição da cidade”.

Hoje, a Universal detém 5.500 templos em todo o Brasil, distribuídos em 2.319 cidades. Além disso, a Universal está presente nos cinco continentes e possui 2.462 templos distribuídos em 104 países e em 1.573 cidades. No total, são 7.962 templos em 3.892 cidades<sup>8</sup>.

Na América do Sul, além do Brasil, é na Argentina que a IURD se faz mais presente, com 256 templos; na América do Norte, são os Estados Unidos que se destacam, com 197 templos; na América Central, destaca-se na República Dominicana, onde possui 35 templos; na Europa está presente em 21 países, com destaque para Portugal, com 124 templos; na África está presente em 36

---

<sup>8</sup> Números retirados dos *sites* da própria Universal, especialmente em: <[www.universal.org](http://www.universal.org)>.

países, com destaque para África do Sul, com 320 templos; na Ásia está presente em 8 países, com destaque para o Japão, com 17 templos.

No Brasil e em alguns outros países do mundo, os templos da Igreja Universal abrem as portas às 7 horas e fecham às 22 horas. Neles são realizados 4 cultos diários. Igualmente no Brasil e em alguns outros países, a sua localização é sempre estratégica: em vias públicas, de preferência em grandes avenidas ou em cruzamentos de ruas movimentadas, ou seja, em locais visíveis e de acesso fácil aos fiéis.

### **A era das catedrais**

Após a etapa de alugar e adquirir grandes espaços já existentes, a Universal passou a construir os seus próprios templos, especialmente as chamadas “catedrais da fé”, inaugurando assim a “era das catedrais” (GOMES, 2004). Segundo Macedo, a decisão de construir seus próprios templos resultou após uma grave tragédia ocorrida na igreja de Osasco, São Paulo, em setembro de 1998. De fato, durante a celebração do culto noturno ocorreu a queda do telhado da igreja, matando 24 pessoas e ferindo outras 467. Tratava-se de um prédio alugado pela Igreja havia seis meses. Segundo Macedo, esse ocorrido serviu de lição. Declara ele:

Daquele dia em diante, começou uma reviravolta na história da Igreja Universal. Ordenei a interrupção do aluguel de imóveis [...]. Demos início a dezenas de projetos de construções de catedrais por todo o Brasil e em várias partes do mundo. Formamos uma sucessão de templos enormes, erguidos com o conforto e, sobretudo, a segurança do nosso próprio departamento de engenharia. (MACEDO, 2013, p. 156).

Essa declaração do fundador destaca as razões práticas da construção das catedrais: garantir a segurança e o conforto dos

fiéis. Por isso, todas as catedrais possuem poltronas estofadas, ar-condicionado, som estéreo, berçário, salas de reuniões, estacionamento. Há, porém, também razões simbólicas para as construções, como veremos mais a frente.

Ainda em 1998 ocorreu a construção da primeira Catedral da Fé paulista (e brasileira), em Santo Amaro, São Paulo. Em 15 de agosto de 1999 foi inaugurada, no Rio de Janeiro, a Catedral Mundial da Fé, considerada, pelo biógrafo de Macedo (TAVOLARO, 2007, p. 140-141), como “um prédio monumental [...] uma construção colossal”. Na sequência, várias outras catedrais foram construídas. Em 2013, a Universal possuía 83 catedrais em várias cidades do país.

O estilo arquitetônico adotado para as catedrais é o do “ecletismo com referência ao neoclássico”. Ou, nas palavras do bispo Marcelo Crivella, sobrinho de Edir Macedo e também engenheiro civil, “o estilo de todas as catedrais é eclético com referência ao neoclássico, contendo pórticos e colunas características das grandes construções da Grécia” (GOMES, 2004, p. 113).

Neoclassicismo e ecletismo seriam estilos que se complementam, posto que, segundo Gomes (2004, p. 113), “o neoclássico carrega a intencionalidade da permanência, da fixidez e da potência da instituição no investimento em sua própria consolidação. Já o ecletismo pode ser analisado como a própria dinâmica da IURD, reconhecida por sua capacidade de adaptação”. Completa essa autora dizendo que, em suas construções, a Universal “privilegia a confecção da fachada com a presença estilizada do pórtico e de frontões triangulares, sustentados por colunas” (MARTINS; GOMES, 2008, p. 195).

Trata-se, portanto, de um estilo que resulta de uma opção consciente da igreja. Ele quer transmitir a noção de solidez e suntuosidade, além de apontar para “a afirmação da autoridade, o anúncio de sua existência e de sua potência” (MARTINS; GOMES, 2008, p. 114). Assim sendo, como enfatizam Martins e Gomes, o estilo eclético neoclássico “confere às catedrais seu caráter monumental [...]” e “expressa uma determinada concepção

de autenticidade” (MARTINS; GOMES, 2008, p. 193).

Há, portanto, importantes dimensões simbólicas associadas à edificação das catedrais, além das razões práticas acima apontadas. As edificações evidenciam “o alcance conquistado pela igreja em seus poucos anos de existência. Embora a IURD exista há cerca de três décadas, ela demonstra e projeta nas catedrais sua noção de consolidação e permanência” (MARTINS; GOMES, 2008, p. 190). Assim, as catedrais representam “um símbolo de consolidação do seu processo institucional” (MARTINS; GOMES, 2008, p. 190). Além disso, as catedrais fixam a presença da igreja e expressam a sua solidez e poder (MARTINS; GOMES, 2008, p. 191). Especialmente, é importante frisar que, embora as catedrais monumentais da Universal não contenham a tradição em si, como testemunha de um tempo passado, como geralmente ocorre nessas edificações, seu significado radica justamente na “projeção do que a igreja ainda será no futuro” (MARTINS; GOMES, 2008, p. 195).

Entre todas as catedrais erguidas pela Universal destaca-se a última inaugurada, chamada de Templo de Salomão.

## **O templo de Salomão**

Trata-se de uma megaconstrução situada no bairro do Brás, em São Paulo, que supera em quatro vezes o tamanho da basílica de Nossa Senhora Aparecida. Sua construção iniciou em julho de 2010 e sua inauguração se deu em 31 de julho de 2013. O custo total da obra foi de 680 milhões de reais. Macedo diz (2014, p. 218) que acompanhou “a obra nos seus mínimos detalhes”. Segundo ele,

o projeto arquitetônico seguiu à risca as referências bíblicas do primeiro templo erguido no passado pelo rei Salomão, acompanhado de estudos realizados em Israel, desenvolvido pelos mais avançados conhecimentos de engenharia e tecnologia do mundo. (MACEDO, 2014, p. 218).

O templo abriga quatro grandes edifícios, o principal deles sendo o próprio templo com capacidade para dez mil pessoas sentadas. Suas paredes e o piso foram erguidos com pedras trazidas de Israel, de uma pedreira em Hebron, despachadas do Porto de Ashod, na Cisjordânia.

Segundo Macedo (2014, p. 234), o Templo de Salomão é o “maior Santuário do país e um dos maiores do mundo”. Ainda segundo o fundador da Universal (MACEDO, 2014, p. 219), o objetivo dessa megaconstrução é “proporcionar aos cristãos a oportunidade de estar em um pedaço de Israel no Brasil”. Nesse sentido, Macedo tem consciência da importância do templo para atrair turistas ao Brasil. E não é o caso somente desse templo, como revelou para o jornalista Tavolaro: “a Igreja Universal é uma grande alavanca para o turismo brasileiro. Membros do mundo inteiro visitam o Rio de Janeiro e São Paulo para conhecer as catedrais” (TAVOLARO, 2007, p. 227). Há, em torno do templo de Salomão, mas não somente nele, como assinalaram Contins e Gomes (2007), toda uma simbologia associada à “Terra Santa”. A ideia é “trazer Israel” para perto de seus membros. Assim, o templo possui “como objetivo a demonstração material de sua consolidação como igreja e do seu vínculo com a Terra Santa”, outorgando-lhe a “confirmação de sua autenticidade religiosa”.

Assim, portanto, considerando a máxima de que “a forma como uma determinada religião se fixa no espaço explicita a autoimagem por ela construída” (GOMES, 2004, p. 108), as megaconstruções da Universal nos revelam tratar-se de uma igreja que quer mostrar fortemente o seu “poder”, a sua consolidação institucional e a sua força religiosa.

Interessante é observar que, nas três principais frentes de ocupação do espaço público, a Universal tem posto em prática uma mesma lógica, que obedece a três etapas. Na primeira, aproxima-se do que já existe: nas mídias, aluga espaços em emissoras de rádio e de televisão; na política, insere seus representantes nos partidos políticos; nas vias públicas aluga cinemas e outros

grandes espaços desocupados; na segunda etapa, apropria-se do que já existe: nas mídias compra emissoras de rádio e de televisão; na política procura adornar-se de um partido político; nas vias públicas adquire grandes espaços desativados para transformá-los em templos; na terceira etapa, exacerba o que já existe: na mídia investe pesado na TV Record, transformando-a na segunda emissora televisiva do país; na política, cria ou participa ativamente na criação de um novo partido político, o Partido Republicano Brasileiro (PRB) para concentrar os seus próprios eleitos e assegurar maior poder político; na ocupação do espaço físico urbano ergue majestosas catedrais e, sobretudo, constrói, em São Paulo, o Templo de Salomão, considerado o mais vistoso e portentoso templo religioso do Brasil.

Sugerimos que o importante investimento da Universal nas suas megaconstruções tem produzido dois desdobramentos que incidem no espaço público, espécie de efeitos não diretamente intencionais, quais sejam, a reconfiguração da paisagem religiosa no espaço público e a produção de um efeito mimético em outras formações religiosas que com ela compartilham ou disputam a presença no espaço público.

## **Reconfiguração da paisagem religiosa no espaço público**

Obviamente a presença física da Universal nas vias públicas das cidades brasileiras não passa despercebida. Trata-se de uma intervenção religiosa diferenciada na paisagem urbana. Seu estilo arquitetônico se distingue das construções das pequenas igrejas pentecostais geralmente estabelecidas nas periferias das cidades. Distingue-se, também, das tradicionais igrejas e catedrais católicas. Enquanto estas tendem para o estilo neogótico, as catedrais iurdianas tendem para o estilo greco-romano. Ou seja, enquanto nestas últimas predominam as grandes e portentosas colunas, sem torres, nas catedrais católicas ocorre o domínio de duas torres do tipo campanário, de formato pontiagudo, que

ostentam o símbolo da cruz no seu topo. O recinto é geralmente constituído de três naves, sendo uma central, contendo vitrais coloridos, imagens humanizadas, painéis e afrescos.

Assim sendo, a presença arquitetônica iurdiana na urbe brasileira amplia a visibilidade do religioso no espaço público. Macedo possui consciência disso quando afirma: “Quase sempre, elas (as catedrais) se destacam entre os edifícios mais belos e grandiosos de cada cidade”.

Assim, no Brasil, e até mesmo em outros países, é possível que a Universal esteja produzindo uma reconfiguração do religioso no espaço público, seja pela grandiosidade de seus templos, seja pela representação da noção de templo religioso que, no caso brasileiro, destoa em parte do modelo arquitetônico católico de igreja.

Conseqüentemente, se a formação espacial das cidades brasileiras, mas não somente aqui, obedecia a um formato de um centro urbano no qual a igreja católica imperava soberana, e próximo a ela a praça central da cidade, avizinhada, muitas vezes, por edificações de representação dos poderes político e judiciário, hoje a espacialidade religiosa urbana está sendo modificada, sobretudo, por essas monumentais construções religiosas conhecidas como catedrais da fé. Além disso, se historicamente, no Brasil, as igrejas evangélicas históricas, quando se faziam presente no cenário urbano, ocupavam espaços discretos, enquanto que as denominações pentecostais, por sua vez, se estabeleciam nas periferias das cidades, em edificações ainda mais modestas do que as mantidas pelas demais igrejas evangélicas, agora o neopentecostalismo, capitaneado pela Igreja Universal, com a opulência das suas catedrais edificadas em áreas urbanas de grande afluência pública, está colocando esse segmento religioso num outro patamar de visibilidade pública.

## Efeito mimético sobre outras igrejas

Em outro texto (ORO, 2003) havíamos levantado a hipótese de que o modelo iurdiano de inserção no espaço público, na mídia e na política, estaria produzindo um efeito mimético sobre outras denominações religiosas, evangélicas e também católica, que se inserem no espaço público.

Sugerimos que algo semelhante está acontecendo acerca das edificações religiosas levadas a efeito nos últimos anos por algumas formações religiosas brasileiras. Não se trata, evidentemente, de uma relação direta, do tipo “causa e efeito”, segundo a qual as grandes catedrais iurdianas estariam provocando outras denominações religiosas a também edificarem grandes templos. Mais do que uma relação causal, parece existir uma mimese comportamental que pode ser interpretada a partir da teoria de René Girard.

Recordamos que, para esse autor, a mimese expressa rivalidade e desejo mediatizado pelo outro. Trazendo para o nosso caso, poderíamos afirmar que a Universal estaria assumindo o papel de mediadora e, ao atuar no sentido de produzir visibilidade institucional através das megaconstruções, estaria despertando o mesmo desejo em outras igrejas para também ostentarem publicamente a sua grandiosidade através de grandes edificações. Ou seja, segundo essa teoria, o desejo iurdiano de visibilizar-se através de megatemplos provocaria semelhante desejo em outras igrejas, evangélicas e mesmo católica, como veremos. Isso estaria ocorrendo por tratar-se de grupos concorrentes que, porém, segundo Girard, tendem a dissimular o desejo despertado pelo outro, afirmando que “seu próprio desejo é anterior àquele de seu rival”. A lógica, nesses casos, para Girard, é de que “tudo o que vem desse mediador é sistematicamente depreciado embora secretamente desejado”, e, até mesmo, “secretamente venerado” (GIRARD, 1961, p. 25-27).

Edir Macedo tem consciência do seu protagonismo e da provocação do desejo mimético de suas ações em outras formações

religiosas. Diz ele: “Para onde vamos, todas as demais (igrejas) nos seguem” (MACEDO, 2013, p. 86).

Recordamos que a Universal iniciou a construção de suas catedrais em 1988. Ora, após essa data podemos observar a construção de outros templos colossais em outras formações religiosas brasileiras. Assim, a Igreja Católica, através da Canção Nova, associada à Renovação Carismática Católica, inaugurou, em 2004, em Cachoeira Paulista, SP, um megatemplo, com 22 mil metros quadrados e capacidade para 100 mil pessoas, sendo 70 mil sentadas. O custo da obra foi de 15 milhões de reais. Ainda no âmbito católico, o padre-cantor Marcelo Rossi iniciou, em 2006, a construção do Santuário Mãe de Deus, em Santo Amaro, São Paulo/SP, obra inaugurada em 2 de novembro de 2012. O custo da obra foi de 65 milhões de reais e a área construída é de 6.000 metros quadrados. O altar fica a 4 metros de altura, mede 430 metros quadrados e a sua nave comporta 10 mil pessoas sentadas e 15 mil em pé.

Por sua vez, a Assembleia de Deus, Ministério Madureira, iniciou uma reforma de ampliação da sua sede nacional, em Brasília, cuja reinauguração está marcada para os dias 8 a 10 de julho de 2015. Já a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, liderada pelo pastor Silas Malafaia, está construindo uma nova sede, no Rio de Janeiro, com capacidade para 7 mil pessoas sentadas. Também a Assembleia de Deus Ministério Belém iniciou, em 2010, a construção de sua sede, na cidade de São Paulo, com inauguração prevista para 2015, com capacidade para receber cerca de 5 mil pessoas.

Já a Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada e liderada pelo apóstolo Valdemiro Santiago, ex-pastor da própria Universal, inaugurou, em julho de 2014, em Santo Amaro, São Paulo, a sua Cidade Mundial, obra iniciada em 2009, com capacidade para receber 30.000 pessoas. Por sua vez, a Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada pelo cunhado de Edir Macedo, R. R. Soares, iniciou, em 2010, a construção de sua sede internacional, um megatemplo em São Paulo, que terá a capacidade para receber 10 mil

pessoas, além de planejar a construção de outro grande templo em Madureira, Rio de Janeiro.

Repetimos que não há como comprovar que a edificação desses templos colossais por parte de algumas formações religiosas rivais da Universal tenha uma relação direta com as catedrais da fé. Mesmo assim, no entanto, a observação da temporalidade existente entre as construções e a constatação de uma relação competitiva estabelecida entre as igrejas mencionadas permite sugerir, como acima afirmado, a possibilidade da produção de um desejo por parte de algumas igrejas rivais da Universal de também erguerem megatemplos no espaço público para mostrarem elas também à sociedade o seu poder, pujança e grandiosidade. Se as coisas assim se passam, estaríamos, mal comparando, diante de uma espécie de moderna “cruzada das catedrais”, movida pelo “orgulho arquitetônico”, como ocorrera na Idade Média com as disputas regionais na edificação das catedrais católicas<sup>9</sup>.

Independentemente das tensões mantidas entre as formações religiosas, a constatação empírica vai, porém, no sentido de evidenciar que o crescimento e a visibilidade obtidos pelas igrejas pentecostais, e, sobretudo, pelas neopentecostais, com especial aporte da Universal e de expressões católicas como a Renovação Carismática Católica, contribuíram para a ampliação da visibilidade da paisagem religiosa no espaço público urbano, como mostraram vários autores (BIRMAN, 2003; GOMES, 2004; CONTINS; GOMES, 2006, 2007).

Assim, é importante destacar que as megaconstruções religiosas que se expandem pelo território nacional consistem na inscrição no solo, sobretudo na topografia urbana, das mudanças ocorridas nas últimas décadas no campo religioso brasileiro, especialmente o fortalecimento do pluralismo religioso com a extraordinária expansão do pentecostalismo e do neopentecos-

---

<sup>9</sup> Trata-se, como refere Gomes (2004, p. 115), das disputas regionais que ocorreram na edificação das catedrais de Notre Dame (1103), Chartres (1194) e Reims (início do século XIII).

talismo. Por isso mesmo, observar o que está ocorrendo no espaço público constitui um recurso metodológico e analítico privilegiado para se compreender as mudanças em curso tanto no campo religioso quanto na sociedade mais amplamente.

Para concluir, recuperamos o que dizíamos no início deste texto acerca do benefício heurístico da análise dos modos de participação do religioso no espaço público brasileiro ao invés da análise relativa à redução ou incremento do religioso no espaço público. É nesse sentido que se poderia entender a secularização entre nós, como sugere D. H. Léger (1986, p. 227), enquanto recomposição ou reconfiguração do religioso no espaço público, em razão da história e da dinâmica das religiões e das sociedades. Foi o que procuramos fazer ao sugerir a existência de uma mudança na paisagem religiosa brasileira protagonizada nas últimas décadas pela Igreja Universal e suas megaconstruções, com efeitos miméticos em outras formações religiosas que compõem o pluralismo religioso nacional.

## Referências

ACQUAVIVA, Sabino. **L'Eclissi del sacro nella civiltà industriale**. Milano: Edizioni di Comunità, 1961.

ALVES, Ruben. **O enigma do sagrado**. São Paulo: Papirus, 1988.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: CNPq/Pronex, Attar Editorial, 2003.

BURITY, Joanildo. **Identidade e política no campo religioso**. Recife, PE: IPESPE, Ed. Universitaria/UFPE, 1997.

\_\_\_\_\_. Religião e política na fronteira. **Rever**, n. 4, ano 1, p. 27-45, 2001.

\_\_\_\_\_. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições 2002. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores (Orgs.). **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Re-

cife, PE: Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana, 2006, p. 173-210.

\_\_\_\_\_; MACHADO, Maria das Dores Campos. **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife, PE: Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana, 2006.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O complicado “governo dos justos”: avanços e retrocessos do número de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. **Debates do NER**, ano 11, n. 18, p. 39-82, 2010.

CIPRIANI, Roberto. Sécularisation ou retour du sacré? **Archives de Sciences des Religions**, v. 52/2, p. 141-150, 1981.

CONTINS, Marcia; GOMES, Edlaine de Campos. Edificações religiosas e autenticidade: comparando a IURD e os carismáticos católicos. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 12, v. 19, n. 1, p. 169-199, 2008.

CONTINS, Márcia; GOMES, Edlaine de Campos. Os percursos da fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre carismáticos e neopentecostais. **Pontourbe**, n. 1, p. 1-15, 2007.

DOBBELAERE, Karen. Secularization: a multi-Dimensional Concept. **Current Sociology**, v. 29, n. 2, Sage Publications, 1981.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**. Paris: Gallimard, 1985.

GIRARD, René. **Mensonge romantique et vérité romanesque**. Paris: Bernard Grasset, 1961.

GOMES, Edlaine de Campos. **A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição**. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2004.

HADDEN, Jeffrey. Toward desacralizing secularization theory. **Social Forces**, n. 65, p. 587-611, 1987.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **Le pèlerin et le converti**. Paris: Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_. **Vers un nouveau christianisme?** Paris: Cerf, 1986.

KEPEL, Gilles. **La revanche de Dieu**. Paris: Seuil, 1991.

MACEDO, Edir. **Nada a perder**. Livro 1. São Paulo: Planeta, 2012.

\_\_\_\_\_. **Nada a perder**. Livro 2. São Paulo: Planeta, 2013.

\_\_\_\_\_. **Nada a perder**. Livro 3. São Paulo: Planeta, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e política. **Religião e Sociedade**, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012.

MARTIN, David. **A general theory of secularization**. Oxford: B. Blackwell, 1978.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, v. 113, n. 1, p. 7-16, 2009.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 53, p. 53-69, 2003.

\_\_\_\_\_; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson. (Org.). **A religião no espaço público**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. **Ciencias Sociales y Religión**, ano 3, n. 3, p. 27-43, 2001.

\_\_\_\_\_. **Problemas na análise do campo religioso brasileiro**. Manuscrito inédito, 30p.

\_\_\_\_\_. O repto pentecostal “cultura católico-brasileira”. In: VALLE, Rogério; SARTI, Ingrid (Orgs.). **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 34-63.

SÉGUY, Jean. Les mouvements religieux aujourd’hui. Théories et pratiques. **Les Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion**, v. 5, p. 327-347, 1984.

TAVOLARO, Douglas. **O bispo**. A história revelada de Edir Macedo. São Paulo: Larousse, 2007.

WILSON, Bryan. The secularization thesis: Criticisms and rebuttals. In: LAERMANS, Rudy Bryan WILSON and Jaak BILLIET. **Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere**. Leuven: Leuven University Press, 1998, p. 45-65.



## Capítulo 3

# Religião em movimento: festas religiosas de agosto em Montes Claros, Minas Gerais

Viviane Bernadeth Gandra Brandão  
Maria Cristina Leite Peixoto

### Introdução

A sociedade contemporânea disponibiliza múltiplas perspectivas de ação para indivíduos e grupos. No que se refere à religião e, especialmente ao catolicismo, o momento atual é complexo, suscitando questionamentos para pesquisadores do tema. Dentre eles, podemos citar os efeitos da secularização no catolicismo, a diminuição de sua influência na esfera pública e a ressemantização das práticas religiosas, tanto por parte dos fiéis quanto por parte dos representantes oficiais do credo católico.

O presente artigo é uma tentativa de sistematização de informações preliminares sobre a dinâmica das festas religiosas de agosto em Montes Claros (MG), prática ligada à Igreja Católica e às irmandades negras, em louvor aos santos negros, de modo a

compreender sua persistência entre a tradição e os apelos da modernidade. O foco da investigação são as construções de sentido dos envolvidos nas festividades: representantes institucionais, fiéis e demais participantes. Nesse processo, as tradições são reinventadas, seus conteúdos simbólicos originais são alterados e adaptados a novos tempos e lugares.

As festas religiosas em questão perduram por mais de 170 anos, são consideradas patrimônio cultural regional<sup>1</sup>, compondo um fenômeno intangível e fundamental para a preservação das tradições populares e para o desenvolvimento econômico local e regional, que conta com a presença de grupos oriundos das mais diferentes localidades do Estado de Minas Gerais e, também, com participação efetiva de grande parte da população montesclarenses.

A análise da permanência de uma festa religiosa tradicional na contemporaneidade dá indicadores sobre as transformações ocorridas no catolicismo nos últimos anos e permite verificar que, ao invés de ocasionar o “fim da tradição”, os festejos “geraram transformações dialogadas entre diferentes perspectivas culturais, ocasionando uma realidade cultural profundamente híbrida e, talvez, mais resistente em suas estruturas básicas de sustentação” (MELLO, 2010, p. 1). Isso faz do catolicismo uma realidade cultural complexa e que desperta o interesse dos pesquisadores da religião e suas relações com a tradição e a modernidade.

A tradição é comumente vista como oposta à modernidade, no entanto, no mundo da modernidade tardia ou “pós-tradicional”, como qualifica Giddens (1997), a tradição não foi totalmente banida, mas, sim, dissolvida e reconstruída ao mesmo tempo, submetida ao questionamento de seus pressupostos. Podemos considerar, então, que a tradição seja uma orientação para o passado, “de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou,

---

<sup>1</sup> Reconhecidas pelo Instituto Municipal do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como “dignas de serem registradas como bem material e imaterial da União, devido às suas grandes riqueza e beleza cultural”. Nos termos da Lei n. 4.197, de 23 de dezembro de 2009.

mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência para o presente” (GIDDENS, 1997, p. 80); na sociedade pós-industrial, porém, a tradição tem seus conteúdos modificados, assim como as relações das instituições “guardiãs das tradições”, entre si e com o restante da sociedade, obrigando-as a lidar com valores estranhos às suas perspectivas originais.

No caso da tradição católica, nota-se que, mesmo mantendo-se como um conjunto de referências tradicionais que ainda afeta os padrões interativos, ficou exposta à discussão pública e à crítica, sofrendo não só perdas quantitativas, mas também mudanças qualitativas.

Na cidade de Montes Claros, localizada no norte de Minas Gerais, ocorrem anualmente as festas populares vinculadas aos cultos religiosos católicos, no mês de agosto e, em virtude disso, denominadas “festas de agosto”. Os primeiros registros formais de existência das festas constam em ata da Câmara Municipal de Montes Claros, datada de 23 de maio de 1839<sup>2</sup>. Essas comemorações foram, no entanto, oficializadas somente em 14 de agosto de 1884, mediante a licença dada pela Igreja Católica para a realização das festas em devoção aos santos negros. Mesmo antes dessa autorização eclesiástica, o antigo vilarejo, hoje cidade de Montes Claros, fazia a festa, porém diferentemente da configuração atual.

Os festejos e as celebrações dos negros, nem sempre acolhidos no calendário religioso da Igreja Católica e pelos poderes locais, conquistaram paulatinamente espaço de relevância nas festas, permitindo que as populações de negros e descendentes praticassem seus respectivos costumes e crenças adaptados à realidade cultural local, sem abrir mão de suas danças, músicas e batuques próprios, imprimindo-se assim a eles um caráter dinâmico. As festas receberam notoriedade por sua beleza, colorido, força, júbilo, e a população gradualmente foi se envolvendo com as comemorações de rua que hoje são oficialmente parte do pa-

---

<sup>2</sup> Nessa ata e data registra-se que, pela primeira vez, “Marcelino Alves pediu licença para tirar esmolas para as festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito que pretendia realizar nesta freguesia” (PAULA, 1957, p. 611).

trimônio cultural.

Conforme a história dos festejos da população negra, inicialmente houve resistência às referidas expressões culturais por parte de alguns setores da sociedade, em decorrência do choque de interesses, conforme observa Eugênio:

A relação entre a Igreja e as irmandades negras nas Minas Gerais do período colonial teve em uma de suas faces a marca da tensão, devido aos interesses inconciliáveis que uma defendeu diante da outra, em torno de recursos financeiros (necessários para que ambas organizassem suas atividades) e da vivência religiosa (razão pela qual ambas existiram naquele período). E isto pode ter ocorrido porque as festas devocionais talvez tivessem sido de fundamental importância para os escravos e os libertos, como a (re)definição e a (re)construção de relações de identidade e poder internos ao grupo, de forma que o destaque que tais festas receberam no orçamento geral de suas associações religiosas tivesse um sentido que transcendia até mesmos as expectativas dos artífices da ordem escravista, os quais muitas vezes pensaram que as manifestações lúdicas e de religiosidade daqueles indivíduos não passavam de meros folguedos, sem nenhum objetivo; o que não é verdade se invertermos o foco da análise, partindo agora das próprias motivações dos negros. Assim, poderemos perceber que, muito mais do que isso, os seus festejos não foram simples válvulas de escape do dia-a-dia, e sim um ponto de partida para a reinvenção de uma existência em que grassava a escravidão. (EUGÊNIO, 2002, p. 45-46).

Hoje ocorrem, nessas comemorações, encenações de diversos grupos que protagonizam a festa: a procissão até a igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde a bandeira é levantada ao som do sino que anuncia a chegada dos grupos, com as roupas adequa-

das para a festa, os cantos populares, as cores, a ornamentação do espaço físico da igreja, a cor dos panos, flores, de acordo com a cor do santo do dia; as celebrações litúrgicas da missa na igreja do Rosário, em que um grande grupo que acompanha os ritos com orações e cantos, aguarda para erguer os mastros em devoção a São Benedito, ao Divino Espírito Santo e à Nossa Senhora do Rosário, com a participação de todos os cortejos e grupos; no dia de domingo, há missa de agradecimento e, após o almoço oferecido pela corte, composta, geralmente, pelas famílias tradicionais da cidade, há *shows* noturnos com diversos artistas regionais, barraquinhas de comidas típicas, artesanatos, famílias reunidas e casais de namorados.

Nota-se que a festa é permeada de um sincretismo religioso, ilustrado pela devoção e rituais que perduram entre as gerações, e, ao longo dos anos, encenando a convivência aparentemente harmônica entre tradição e modernidade. A configuração atual das festas implica, contudo, divergências avaliativas consideráveis, tanto de parte do clero quanto da população.

O catolicismo popular<sup>3</sup>, que aproximou a religião da cultura regional, segundo Azevedo (1966, p. 184), fez com que a religiosidade se relacionasse mais com a estrutura local do que com a sociedade nacional e se tornasse relativamente independente da igreja formal. Ele é caracterizado por uma religiosidade simples e espontânea se comparado à religião oficial, o culto aos Santos é organizado pela ação de lideranças leigas, dispensando, em muitos casos, os serviços de sacerdotes e a sistematização dos conteúdos da fé. Nessa manifestação do catolicismo, os leigos tornam-se os maiores protagonistas, por meio das benzedeadas, rezadores e grupos populares.

A estruturação atual da festa ocorre em três dias de agosto, em honra aos três padroeiros: Nossa Senhora do Rosário, Divino Espírito Santo e São Benedito, e os grupos populares realizam

---

<sup>3</sup> Segundo Oliveira (2003, p. 47), é um conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial, tendo como elemento central o culto e devoção aos Santos.

seus rituais que atraem grande contingente populacional. O grupo popular dos Catopés<sup>4</sup> realiza seus rituais, após a passagem da Marujada<sup>5</sup> e dos Caboclinhos<sup>6</sup>, conduzindo as bandeiras de seus santos e levantando os mastros de Nossa Senhora do Rosário, da qual são devotos os Catopês; em seguida o mesmo é feito com os mastros de São Benedito e do Divino Espírito Santo, dos quais são devotos os Caboclinhos e Marujos. Ao caminharem pelas principais ruas centrais da cidade de Montes Claros, eles acreditam que estão purificando os espaços, efetivando a “missão” de purgar, limpar os lugares profanos, anunciando e proclamando os reinados que estão porvir.

## Religião tradicional e dinâmica sociocultural

A tradição é um elemento forte no catolicismo, no entanto, na sociedade moderna não é algo que se impõe a todos, mas, sim, uma das referências para as pessoas, concorrendo com outras tantas, o que estimula o dinamismo de uma religião tradicional e sua capacidade de se modificar.

O fato é que “a pretensão da religião de reger a sociedade inteira e governar a vida de todo indivíduo torna-se ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convencidos e fiéis. [...] Nas

---

<sup>4</sup> Conforme Queiroz (2005, p. 30), são grupos que preservam de forma mais sólida as influências do congado no desenrolar das apresentações. Com seus capacetes marcantes, compostos por fitas coloridas, penas de pavão, miçangas e espelhos, esses componentes representam a tradição africana, adicionada a elementos luso-espanhóis, numa junção de traços tribais e católicos.

<sup>5</sup> De acordo Queiroz (2005, p. 41), corresponde a uma encenação da epopeia da Nau Catarineta e procura enfatizar os feitos dos marinheiros de Portugal e os princípios do catolicismo. As coreografias apresentadas relembram a dramatização das lutas portuguesas no movimentos das Cruzadas, comemorando a vitória dos católicos sobre os muçulmanos. Esses grupos utilizam roupas mescladas de azul, que representa os cristãos, e de vermelho, identificando os mouros.

<sup>6</sup> Para Queiroz (2005, p. 49), os caboclinhos simbolizam o índio brasileiro em trajes que reproduzem as suas vestimentas, acompanhados por arcos e flechas. Nesse grupo há uma grande incidência de mulheres, além de crianças, fato que o diferencia dos outros grupos, que não contam com a presença feminina.

sociedades modernas a crença e a participação religiosa são opcionais” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 33). A perda de influência dos grandes sistemas religiosos faz com que haja a recomposição das representações religiosas, sob novas simbologias, que permitem à sociedade novas leituras da proposta religiosa e novos modos de engajamento religioso.

Para os fiéis, no entanto, a religião continua a fazer sentido. As ações simbólicas herdadas da tradição atuam numa esfera interna dos grupos, o que faz da religião

um dispositivo ideológico, prático, simbólico, pelo qual se constitui, se alimenta e se desenvolve o sentido individual e coletivo que pertença a uma linha particular de crença. Por meio da tradição de crenças, estabelece-se a identificação que opera internamente no grupo e externamente o distingue dos outros. Cria-se uma cadeia de crenças, que se organiza, se preserva e se reproduz. (LIBANIO, 2002, p. 91).

No caso brasileiro, as tentativas de distinção feitas pela oficialidade católica para controlar o exercício da religião pelos fiéis e sustentar o “verdadeiro catolicismo” não conseguiram sufocar os modos populares de vivenciar a religião. Um catolicismo centrado nos sacramentos e na mediação do clero continua a disputar poder e influência na sociedade brasileira, com outro, de caráter popular e devocional, destoante das orientações oficiais. A presença desses dois movimentos na sociedade brasileira instituiu uma complementaridade entre eles, na medida em que mutuamente incorporam e ressignificam elementos, estabelecendo um fluxo contínuo de trocas. A perspectiva oficial do catolicismo institucionalizado convive, nem sempre de modo harmônico, com o catolicismo tradicional, criando uma religião múltipla e elástica. Nessa dinâmica, a tradição popular muitas vezes impõe seus símbolos e códigos à grande tradição.

Hobsbawn (2002) escreve que as tradições se adaptam quando é necessário “conservar velhos costumes em condições no-

vas ou usar velhos modelos para novos fins. Instituições antigas, com funções estabelecidas, referências ao passado e linguagens e práticas rituais podem sentir necessidade de fazer tal adaptação” (HOBSBAWN, 2002, p. 13).

Isso se aplica à cultura, vista por Stuart Hall como um “trabalho produtivo” que capacita os homens a se produzirem a si mesmos como novos tipos de sujeitos. Assim, portanto, diz o autor, “não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. [...] Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (HALL, 2003, p. 43).

Ao que tudo indica, várias interlocuções entre a tradição e a modernidade ocorrem nas festas populares religiosas de agosto, permitindo-se assim a sua continuidade “modificada”, como eventos que trazem em si elementos tradicionais e modernos, profanos e sagrados, revelados publicamente.

As festas populares religiosas propiciam uma aproximação da fé e dos elementos regionais culturais expressos em cada comunidade local. Elas vivem um processo de hibridismo cultural que, segundo Canclini, “caracteriza-se como o processo sociocultural em que estruturas ou práticas, que existiam em formas separadas, combinam-se para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2011, p. 19). As alterações ocorridas ao longo dos anos podem ser baseadas nas transformações societárias, já que a modernidade tem provocado um pluralismo cultural por meio da globalização, desenvolvimento tecnológico e influência virtual, o que contribui com o hibridismo.

Na atualidade há a presença dos ritos religiosos católicos, tradicionalmente estabelecidos, e dos ritos religiosos afro-brasileiros incorporados à modernidade, provocando impacto na igreja católica local.

Perduraram por muitos anos, desde a origem dessas festas, os rituais conectados à Igreja Católica, como a celebração de missas, procissões, levantamento de mastros, cantos e orações em devoção aos santos negros. Hoje, essas manifestações permanecem,

no entanto, inseridas no espaço em que as barracas de alimentos, artesanatos, bazares, feirões, rifas disputam lugar. A convivência entre esses elementos coloca algumas questões: Haveria a sacralização do profano e a secularização do sagrado? Qual é o papel da mídia na formatação dos festejos que são veiculados pela emissora local de televisão para todo o norte de Minas? Pode-se dizer que as festas de agosto em Montes Claros propiciam, do ponto de vista da religiosidade, a emergência do tempo e do espaço da sacralidade local, quando a sociedade se celebra e se reavive, reproduzindo, simbolicamente, a si mesma? Como se dá a disputa pelo poder simbólico nessas festas e qual é a correlação de forças existente?

Hall (2005) explica que esse complexo de processos e forças de mudanças, trazido pela globalização, não é um fenômeno recente, todavia, atualmente ele tem acontecido de forma acelerada. O termo refere-se aos processos atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, promovendo integração entre comunidades e organizações e tornando, de forma geral, o mundo interconectado; novas questões se impõem tanto para o catolicismo popular quanto para a oficialidade católica.

Em um mundo marcado por um complexo de mudanças, num processo constante de fragmentações, as identidades acabam sendo abaladas. Por identidade entendem-se os aspectos peculiares de um determinado povo como suas crenças, ritos, experiências comuns. Hall (2005) defende a tese de que as identidades modernas estão sendo “desconcentradas”, deslocadas. Argumenta que as velhas identidades estão em declínio, novas identidades estão surgindo e fragmentando o sujeito moderno, abalado seus quadros de referências.

Essas questões são pertinentes para o estudo das festas de agosto em Montes Claros. Para alguns, as mudanças dessacralizam a festa e é necessária a recuperação de valores tradicionais perdidos; para outros, a festa necessita adequar-se aos tempos modernos. De todo modo, o espaço da festa é também um espaço de luta, conforme observa Hall:

esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas. (HALL, 2003, p. 255).

Essa luta é também perpassada pelas questões de classe. O desfile do Reinado<sup>7</sup>, que, na origem das festas de agosto, era composto por crianças negras, escolhidas em sorteio entre as famílias que se interessavam na participação dos filhos, hoje é formado por crianças brancas da elite local, representando as famílias tradicionais da cidade.

Nas comemorações, é perceptível essa divisão das classes sociais, na medida em que, catopés, marujos e caboclinhos, representando o seguimento popular, dividem espaço com a elite local na condução de um cortejo único. Nesse momento todos compartilham, teoricamente, de um mesmo propósito, mas que não deixa de caracterizar a realidade social que se apresenta, devido ao posicionamento do cortejo, em que o reinado desfila primeiro e, logo após, os grupos populares.

### **Festas religiosas de agosto e a percepção de seus participantes**

As festas religiosas de “agosto” são realizadas tradicionalmente na cidade de Montes Claros-MG, considerada importante centro universitário, cidade-polo de uma região com mais de

---

<sup>7</sup> Constituído a partir das representações africanas com a coroação de reis e rainhas negros. Essas representações são realizadas nos dias das festas em homenagem aos santos de devoção dos negros, e desfilam juntamente com os grupos populares (QUEIROZ, 2005, p. 28).

dois milhões de habitantes, tendo o segundo maior entroncamento rodoviário nacional. Com cerca de 400 mil habitantes, é uma cidade reconhecida por sua arte e cultura, bem como por ser centro industrial que atrai grandes empresas.

As famílias tradicionais da cidade, as autoridades públicas, a oficialidade católica e, principalmente, os fiéis, conservaram as festas de agosto, percebendo-se sua importância e valor singular. Segundo Souza (2003), as festas ganharam visibilidade não só por sua força e beleza, mas também pelos incentivos das políticas públicas culturais.

Ritualisticamente, o Congado chega à igreja do Rosário onde se inicia um rito de passagem até atingir o ápice da festa: o momento do levantamento do mastro, que representa a ligação completa dos reinos e é o início de um reinado sagrado.

A Marujada, os Caboclinhos e os Catopês levam e levantam os mastros, realizando a caminhada de limpeza do espaço profano, conforme já descrito. Isso é feito para retirar as impurezas da cidade, pôr fim à violência, corrupção, consumismo, para eles tudo aquilo que atrapalha a conexão entre o céu e a terra. Entretanto, a desigualdade social permanece no ritual: se as pessoas que fazem parte dos grupos de Catopês, Caboclinhos e Marujos são, na maioria, negros, adultos, que vivem na zona rural ou em bairros periféricos da cidade, o reinado que anunciam é representado pelas crianças da “alta sociedade” montesclarenses, com roupas de reis e rainhas, filhos e netos das famílias tradicionais da cidade, mantendo-se, e pode ser reforçando as diferenças sociais no ritual.

Enquanto ações religiosas tradicionais são realizadas, tendo como ponto alto o momento de erguer as bandeiras de cada santo, representado por uma simbologia da comunicação entre santos devocionais, os grupos e a população participante têm a seu dispor apresentações artísticas e *shows* não relacionados a religião, barracas com o comércio de comidas e bebidas, artesanatos, bijuterias, roupas. Souto (2005) lembra que a religiosidade não diz respeito a outra questão, senão à experiência do sagrado

que se materializa na crença, no culto, no ritual e na mística. O sagrado é, dessa forma, compreendido como o sobrenatural, o que está acima do homem, mas que mantém com este uma relação constante. O levantamento dos mastros, o cortejo pelas ruas da cidade, o acompanhamento dos devotos, as canções executadas ao longo de todos os trajetos, a utilização do ambiente interno e externo da Igreja do Rosário constituem os elementos de materialização do ritual de fé das pessoas. Mas o ambiente da Praça da Matriz, local no qual a festa ganha sentido de puro entretenimento com *shows*, barraquinhas, revela aspectos profanos que também exercem grande atração local.

A festa é majoritariamente uma expressão do catolicismo popular, cujas práticas religiosas apresentam um tipo de contato com o sagrado intermediada pela presença dos Santos, elemento central desta religiosidade. Nesse catolicismo, nele “cabe ao praticante beber de todas as fontes, de modo que o sincretismo é a própria condição de acesso à plenitude e multiplicidade do sagrado. O espaço privilegiado da experiência religiosa não são os sistemas religiosos em si, mas as fronteiras entre eles” (STEIL, 2001, p. 23). De acordo com Alba Zaluar (1983), as festas anuais dos santos são um meio de fortalecimento das relações sociais entre famílias e comunidades rurais.

Há uma divergência de opinião no seio da Igreja no tocante aos aspectos profanos das festas, mencionados anteriormente. Há aqueles que seguem uma corrente conservadora, institucionalista, demonstrando repúdio às práticas extrarreligiosas nas comemorações, que julgam descaracterização da sacralidade. Por outro lado, existem membros da Igreja que apoiam os eventos festivos com o argumento de que a Igreja Católica precisa estar mais próxima da população. Há também fiéis que partilham das diferentes opiniões dos padres. As entrevistas feitas com representantes dos dois grupos evidenciam as posturas diante do formato atual das festas:

Eu não misturo as festas religiosas com nada! É a festa religiosa, é essa que é a festa e pronto! Não quero

misturar! Hoje em dia estão misturando muita coisa aí. E eu estou sempre brigando com outros padres e meus fiéis: Não mistura, não! Porque nunca ninguém viu ritos religiosos no carnaval. Você já viu? Não! Agora, qualquer outra festa que tem da igreja, barraquinhas, a festa de agosto, eles tem que entrar? Não aceito! Agora, nós não podemos entrar nas festas deles e na nossa estão pondo muita coisa só para atrair as pessoas, o dinheiro. Eu sei que o povo precisa trabalhar! Eles infiltram na festa da igreja para ganhar dinheiro, eu não entendo. (Padre 01).

As festas de antigamente eram melhores, porque era festa religiosa de verdade mesmo. O pessoal era mais religioso! Quer dizer, não era esta confusão que é hoje, todo mundo quer dar palpite, e não tinha este luxo igual é hoje, né? Mas o pessoal ali fazia promessa, cumpria, ia de joelho na procissão. E hoje não tem isso mais. O pessoal quer comer, beber, dançar, perdeu o interesse da religião. Na procissão, a gente vê sempre o mesmo povo, os jovens querem festa. Os padres têm que proibir estes *shows* e voltar à festa como era. (Fiel 01).

Os relatos apresentados ressaltam a importância do sentimento religioso da festa. Ao serem indagados acerca das diferenças existentes entre as festas no passado e a forma como elas correm hoje, o padre e o fiel deixam bem clara sua posição contrária à influência da “modernidade”; no entanto, mesmo sem incentivar o comércio, o padre diz entender que muitas famílias de baixa renda aproveitam esse momento para aumentar seus rendimentos.

Por outro lado, as mudanças que acompanham a festa contam com a aprovação de fiéis e líderes religiosos, marcando assim percepções diferentes no mesmo espaço religioso.

Apesar de ter mudado alguns momentos da festa, com a inserção de atividades culturais para o povo,

através dos *shows* artísticos, a introdução de algumas danças, culturas afro, que reflete nossa cultura de povo brasileiro, a essência não muda, porque a festa expressa a alegria que é Cristo, a alegria de viver, de confraternizar, cada momento irradia a fortaleza dos laços da comunhão de um povo. (Padre 02).

As pessoas que participam continuam trazendo em si gestos, atitudes e orações exatamente como era antes, porém, com o tempo houve um interesse por parte da cultura, por exemplo percebemos mais valores culturais, menos religião. (Fiel 02).

As interferências dos aspectos profanos não são nefastas, de acordo com os depoimentos anteriores, cujos autores ressignificam o contexto festivo e religioso. A heterogeneidade cultural e religiosa e a apropriação que indivíduos fazem dos conteúdos simbólicos disponíveis nas festas são também observados em outros depoimentos.

Ao mesmo tempo que passa uma procissão rezando o rosário, tem o povo da macumba dançando. (Fiel 01).

A organização da festa era puramente da Igreja e hoje não, hoje tem a Secretaria de Cultura do município que organiza. (Padre 01).

Os jovens veem a festa como diversão, música, namorar, encontrar com os amigos. Já o povo mais velho, principalmente aqueles que já participaram antigamente, continua vendo com devoção, algo que faz parte da vida deles. (Fiel 02).

Pelos aspectos abordados, torna-se possível perceber, de maneira preliminar, que as Festas Religiosas aqui consideradas

projetam um caráter dinâmico frente às novas interferências extrarreligiosas, promovendo-se assim uma circularidade entre tradição e modernidade.

## Considerações finais

As primeiras impressões sobre a festas de agosto em Montes Claros indicam que há visões diferenciadas acerca do caráter híbrido que elas adquiriram com o passar do tempo. A falta de ortodoxia observada nos festejos religiosos locais, falta praticada pelos que, nas festas de agosto, misturam práticas religiosas tradicionais com ações de caráter mundano, como danças, festas, bebidas, *shows* e comércio, causa estranheza tanto em representantes da Igreja como em alguns fiéis. Não obstante, as observações aqui registradas constituem apenas um primeiro esforço de sistematização, uma “sondagem” acerca das imbricações entre religião e modernidade, que será aprofundada na pesquisa em curso.

## Referências

AZEVEDO, Thales de. **Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo**. Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

EICHER, Peter. **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993, p. 959-967.

EUGENIO, Alisson. Tensões entre os Visitadores Eclesiásticos e as Irmandades Negras no Século XVIII Mineiro. **Revista Brasileira de História**, v. 22, n. 43, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882002000100003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000100003) &lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 jan. 2015.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP& A, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: RJ: Vozes, 2008.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LIBANIO, João Batista. **Teologia da libertação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

MELLO, Adilson da Silva. Cunha: relações religiosas e transformações, tradição e transição cultural. **Revista Nures**, n. 15, p. 1, maio/ago. 2010.

OLIVEIRA, Cláudia Luz de. A Tradição Revisitada. **Cadernos de Agosto 3: Matrizes Etnoculturais brasileiras, Currículo e Contemporaneidade**. Montes Claros, MG: Secretaria de Cultura, 2003.

PAULA, Hermes de. **Montes Claros, sua história, sua gente e seus costumes**. Rio de Janeiro: 1957.

QUEIROZ, Luís Ricardo Silva. Catopês, marujos e caboclinhos no contexto de Montes Claros: uma história de música, festa, devoção e fé. **Revista Verde Grande**, v. 1, n. 2, p. 28-53, set. 2005.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Comunicação e cultura: a experiência cultural na era da informação**. Lisboa: Presença, 1994.

SOUTO, Maria Generosa Ferreira. **A transformação da Festa de São Gonçalo do Amarante nas Barracas do São Francisco: tradição e mídia**. Dissertação de Mestrado. PUC, 2005.

SOUZA, Fabiano José Alves de. **A Festa dos Catopês de Montes Claros: descortinando cenários discursivos**. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2003. Dissertação de mestrado.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transfor-

mações do campo religioso. **Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, n. 3, p. 115-129, 2001.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.



## Capítulo 4

# Jovens na política: tensões e paradoxos no contemporâneo

Lucia Rabello de Castro

A temática da participação dos jovens na política implica sempre o risco de se pretender esgotar um tema por demais amplo, ou perder de vista a complexidade de um campo que é multifacetado e até pouco conhecido dos pesquisadores e estudiosos<sup>1</sup>. Então, a estratégia adotada aqui foi de colocar algumas perguntas iniciais de modo a recortar essa ampla temática a partir de uma determinada perspectiva com vistas a problematizar essa relação, e questionar: Como e por que os jovens têm a ver com a política?

Há alguns anos, na conferência de encerramento do Simpósio Internacional sobre a Juventude Brasileira, ocorrido em Belo

---

<sup>1</sup> Esse texto se baseia na comunicação da autora na mesa redonda “Jovens na Religião e na Política”, do V Colóquio Nacional Cultura e Poder, da Universidade Estadual do Paraná, Câmpus de Campo Mourão, em 8 de abril de 2015.

Horizonte em 2010, intitulei minha fala assim: *Os jovens podem falar?* Esse título, eu o formulei em alusão ao título do artigo da Gayatri Spivak, *Pode o subalterno falar?*, traduzido recentemente para o português (SPIVAK, 2010). Esse título tinha a ver com a indagação sobre a intensa interpelação que, ao longo daquela década, se fazia aos jovens em torno de sua mobilização por “causas juvenis”: foi o momento em que se apresentou, ao então presidente Lula da Silva, o relatório final do Projeto Juventude, levado adiante pelo Instituto da Cidadania em 2004; em 2005 foram criados o Conselho Nacional da Juventude e a Secretaria Nacional da Juventude; em 2008 se realizou a I Conferência Nacional da Juventude. Nesse cenário, o Estado aparece como o mais importante protagonista na interpelação dos jovens, demandando-lhes demandando-lhes se tornarem visíveis no espaço público como interlocutores “políticos.” Políticos no sentido de que a fala dos jovens deveria ser reconhecida publicamente por enunciar uma posição singular de sujeito, a do jovem, competente para dizer de si mesmo enquanto ator social específico na sociedade e possuidor legítimo de demandas e reivindicações.

Se, em 2010, o cenário que se descortinava alardeava o *slogan* “jovem, levante suas bandeiras!” e, portanto, “fale!”, podemos nos perguntar em que pé estamos em 2015, e o que ficou como elemento catalizador daquele momento de certa euforia e intensidade na fabricação, um tanto quanto apressada, de um ator político justamente por parte do braço do Estado.

Assim, inicio esta reflexão já polemizando sobre uma certa arregimentação dos jovens no campo da política por meio da benevolência e do oportunismo do Estado (oportunismo não necessariamente no mau sentido) me perguntando, talvez, sobre outras falas dos jovens, politicamente engajadas e comprometidas, que aparecem e permanecem invisibilizadas e deslegitimadas, mas que estão presentes e têm, sem dúvida, uma potência de transformação da sociedade. É para essa questão que então me torno.

Devo qualificar minha própria fala como, não de uma jovem

que fala a partir de sua vivência pessoal, mas de alguém que se interessa por jovens como estudiosa de seus movimentos nos espaços públicos e seus modos de subjetivação no contemporâneo – de que se trata *ser jovem hoje*. Existe, portanto, uma externalidade na minha condição de fala já que me situo concretamente fora da condição juvenil, mas, simultaneamente, “identificada” com ela, no sentido de uma sutura imaginária entre a minha posição e a de um outro, distinto e separado de mim.

Três perguntas vão perspectivar esta minha contribuição. A primeira se refere à qualificação dessa especificidade de ser jovem: de que jovens exatamente estamos falando, quando queremos saber qual tipo de atuação os jovens têm na política? Quem são eles? O que fazem como sujeitos na e da política?

Uma pluralidade de inserções vão configurar modos de subjetivação juvenil bastante diversos. A condição juvenil, tal como é definida, por seu regime etário, que vai dos 15 aos 29 anos, abrange essa pluralidade de inserções – sociais, culturais, políticas, étnicas e de gênero – para os seus quase 50 milhões de indivíduos no Brasil. As pesquisas que frequentemente se fazem, a partir da universidade, têm incidido mais sobre os jovens urbanos do que os jovens no campo (GUARANÁ, 2009). A não ser sobre aqueles que estão sindicalizados (SOUZA et al., 2012), ou que pertencem a movimentos como o do MST (DOMINGUES, 2003; SILVA, 2004), pouco se sabe sobre como o jovem do campo pensa e vive a política. Por outro lado, temos notícia dos assassinatos cometidos contra jovens indígenas, denunciados pelo Conselho Indígena Missionário, CIMI, por conta do atraso e da omissão do governo em relação à demarcação de suas terras. No ano passado, vários jovens Guarani Kaiowá foram assassinados, e outros tantos cometeram suicídios (GRUBITS et al., 2011). Tônico Benites, doutor em Antropologia e indígena Guarani Kaiowá, relata que a partir de 2011 os jovens Guarani e Kaiowá passaram a utilizar as redes sociais, facebook e blogs, criando uma interface do Aty Guasu (grande assembleia indígena) para desmontar informações tendenciosas da mídia dominante sobre os indígenas

(BENITES, 2014). Esses jovens atuam como elos entre as comunidades indígenas e a sociedade dos brancos de modo a fazer circular informações sobre ataques de pistoleiros, ameaças sofridas, aprisionamentos e assassinatos. No lado da cidade, para dar outro exemplo de jovens inquietos politicamente, estão os jovens black blocs, cuja estética de vestimenta negra está a serviço de protestar contra a globalização, o capitalismo, o sistema partidário-representativo, se utilizando também do ataque físico a propriedades de grandes e importantes corporações nacionais e internacionais.

Tanto os jovens indígenas como os jovens black blocs demonstram ser ativos politicamente, no entanto uns têm mais visibilidade que outros. A ação dos primeiros, por exemplo, raramente chama a atenção da grande mídia, enquanto a ação dos segundos, embora noticiada em larga escala, é geralmente estigmatizada e criminalizada. A grande mídia retrata, portanto, essas militâncias juvenis lançando seletivamente seu grande holofote conforme seus interesses hegemônicos. Assim, muitas ações juvenis, politicamente engajadas e emancipatórias, permanecem, em grande parte, invisibilizadas.

A segunda pergunta que perspectiva minha contribuição aqui é: De qual política se trata, quando os jovens estão fazendo política? O exercício da política da forma convencional, por meio de organizações como partidos e sindicatos, não tem sido a forma que muitos jovens têm preferido atuar na sociedade mobilizados por projetos de transformação social. Parece existir, entre muitos jovens, uma descrença em relação a organizações hierarquizadas e burocratizadas como os partidos políticos, descrença que lhes deixa pouca margem de ação criativa e autonomia (EVERS, 1983; BAQUERO, 2001; AUGUSTO, 2008). A crise de representatividade passa por um generalizado “.. não me representa” (BEASKOETXEA, 2008) que é propositivo ao afirmar que o modelo de democracia representativa, tal como o conhecemos, não contempla os anseios de participação dos jovens e tampouco dos demais cidadãos. Na Espanha, o partido PODEMOS, criado em 2014 a

partir do movimento dos “Indignados”, parte para inventar novas formas de fazer a política de modo que ela possa ser exercida de baixo para cima, horizontalmente, sem os fundos milionários privados ou públicos para campanha, e possibilitando discussão e tomada de decisão por todos e todas. Essa nova esquerda europeia está trazendo um alento a todos e a todas os/as desesperançados/as com a política representativa instituída, convocando-os/as a agirem para mudar a sociedade.

Por outro lado, a contestação e a oposição ao *status quo* tem sido expressadas por meio de formas culturais diferenciadas, como grafite, música e expressões estéticas do corpo, dos gestos e da dança. É claro que não existe nada de inerentemente político em se vestir de negro e em usar *piercing* na língua, ou declarar-se lésbica, como diria Eagleton (EAGLETON, 2005). Essas coisas não são inata ou eternamente políticas, mas podem se tornar políticas sob certas condições históricas, quando, por exemplo, são ressignificadas a partir de um processo de dominação e de resistência e dão início a disputas e a conflitos. Para dar um exemplo, o movimento *hip-hop* no Brasil hoje compreende milhares de grupos aglutinando centenas de milhares de jovens pobres da periferia que encontram na música, na dança e no grafite um meio de vocalizar seus sofrimentos diários, as opressões e injustiças vividas, as esperanças e a revolta. No encontro com jovens desse movimento por ocasião do III Internúcleos Juventude e Política, os hip-hopers Pulga MC, Sérgio Ricardo, JC Big, Carbonal e Galo vão afirmar que o “político” para eles não diz respeito a disputas e táticas para alcançar posições de poder, mas se define em torno de causas de transformação pessoal – a conscientização de outros jovens – e a transformação social – educação, liberdade de expressão, igualdade (CASTRO; MAYORGA; PRADO, 2012). O político se entrelaça com o subjetivo e se ordena a partir das possibilidades que ele engendra. Diferentemente de se postular que o político resulta da ação de um sujeito militante politicamente informado, a militância hip-hopper defende o político como forma expandida de consciência de si alcançada na emergência de um

processo coletivo e emancipador do trabalho artístico e cultural. Essa visão da política, compartilhada também por Segal (2008), refere-se ao político como só capaz de sobreviver na medida em que esteja aliado ao processo de constituição de si mesmo. A “descoberta da política” está determinada pela possibilidade da construção de novos sentidos de si – ao se saber agente, militante, desejante, etc. – no âmbito de um processo público e coletivo de compartilhamento de experiências.

Nesse sentido, as formas de fazer política e de conceber a política como um campo de atuação e investimento assumem hoje muitas formas e divergem dos modelos convencionais.

Finalmente, gostaria ainda de lançar uma outra pergunta que perspectiva minha contribuição sobre jovens na política. Não apenas interessa saber a que jovens estamos nos referindo quando falamos de jovens na política, ou de que formas de enfrentamento, militância e contestação se utilizam, mas também é necessário problematizar que “causas” os mobilizam, ou que “projetos” os põem em circulação quando se engajam em movimentos de transformação da sociedade. Será que podemos nomear como engajamento *político* tanto a escolha de consumir somente determinados produtos (PLEYERS, 2011), ser vega, ser ativista na internet, participar de coletivos autônomos de educação – por ex., cursinhos de preparação de jovens pobres nas universidades (CASTRO et al., 2009), ou, o engajamento político, que se nomeie como tal, deve necessariamente articular um projeto de sociedade, tal como construído nas organizações político-partidárias? Para acrescentar ainda outros aspectos, o cenário de fragmentação das lutas no contemporâneo – no qual as resistências assumem a característica de se oporem não exatamente à totalidade de um regime, mas, frequentemente, a alguns de seus aspectos, leva os jovens a mobilizações por “causas” mais pontuais. Assim, hoje, o movimento negro, por exemplo, se desdobra e se fragmenta em uma miríade de lutas, por exemplo, movimento de mulheres negras, movimento negro socialista, ou seja, múltiplos coletivos negros com subespecificidades. As lutas

por igualdade de gênero, que também mobilizam jovens nas suas fileiras, mobilizam-se em torno de especificidades diversas, repartindo-se em diferentes territórios onde atuam, e de onde recrutam seus contingentes. As demandas de grupos que militam por questões de gênero e/ou etnia tendem a se pulverizar, dificultando a formação de modos de identificação mais transversais que articulem tais demandas às equivalentes de outros grupos injustiçados. A lógica identitária de muitos grupos juvenis tem mostrado o quanto é difícil universalizar “causas” para além do bairro, da cidade, ou do grupo de pares semelhantes que estão próximos e são companheiros.

Essas três perguntas que coloco abaixo mostram as múltiplas entradas por onde pretendo discorrer sobre um campo vasto como este – o de “jovens na política”, e na exiguidade deste espaço vou apenas apresentar alguns delineamentos, tensões e paradoxos que podem ajudar a avançar nas boas perguntas para futuros trabalhos e reflexões.

1) O que a juventude têm a ver com a política?

2) Quais são os modos de enfrentamento, resistência e oposição dos jovens tendo em vista lutas e demandas em prol de sua emancipação?

3) Que modos de identificação os jovens têm com o coletivo? Ou, por que causas militam? Como veem o destino societário e o projeto de convivência coletiva?

## 1) O que os jovens têm a ver com a política?

A relação da juventude com a política não é direta nem natural. Significa que não se nasce como sujeito político, mas se se torna um, por força da experiência de opressões e injustiças simbolizadas como algo que *não deveria acontecer, um mal* em relação a que se percebe que não é o destino o responsável, mas a ação de determinados grupos e indivíduos. Quando se fala em jovens na política, pode-se supor então que haja opressões e injustiças das quais os jovens estão se dando conta e contra as

quais que eles agem. Pergunto, no entanto: Existem injustiças específicas das quais os jovens são sofrentes ou, então, de que tipo de opressões os jovens padecem, por serem jovens? Temos em conta que nada mais é tão heterogêneo que a juventude brasileira, ou seja, existem enormes desigualdades sociais e culturais na categoria social denominada ‘jovem’ no Brasil, o que dificilmente faz com que todos os jovens vivam e usufruam das mesmas condições culturais e sociais. Do mesmo modo, os jovens não se constituem subjetivamente da mesma forma. Nesse sentido, tudo leva a crer que os jovens dificilmente se enxergam como uma única categoria social mobilizados em torno das mesmas “causas”. Isso conduz à pergunta sobre a existência do elemento “juvenil” como condição específica que aglutina indivíduos para além de sua experiência de classe, gênero, etnia, território, etc. Considerando as desigualdades internas à categoria da juventude, será que podemos postular a permanência de uma experiência geracional singular que aproxima os indivíduos que vivem o mesmo momento biográfico em um dado momento histórico? Assim, um primeiro complicador para definir a relação entre jovens e a política reside na radical equivocidade de ser jovem.

Levando isso em consideração, podemos, de forma menos ambiciosa, analisar algumas experiências de jovens na política para indicar algumas novidades que se inauguram nessa relação.

Sem dúvida, os jovens na política hoje se diferem de seus pares de 30 ou 40 anos atrás. Primeiro, porque essa é uma geração submetida a processos intensos de individualização que acarretam, para os jovens, um trabalho psíquico importante de se produzirem como sujeitos únicos, singulares frente a uma desregulamentação da trajetória de vida que era outrora regulada pelas escolhas profissionais e conjugais (CASTRO; CORREA, 2005). As reservas de sentido e valor das outras gerações não têm grande apelo para uma geração que vive o efêmero, a obsolescência e as incertezas de todos os graus. Além disso, hoje as possibilidades de ser expandem-se: cada um pode ‘inventar’ sua própria trajetória, ‘descobrir’ os seus gostos, a sua vocação e o seu estilo.

Paradoxalmente, porém, as oportunidades para ser estreitadas e se tornam extremamente competitivas. O desemprego na juventude, as exigências de maior qualificação do mercado de trabalho, as demandas renovadas de uma cultura de consumo, a deterioração das condições de vida (do ar, da água, da comida) e das relações sociais, tudo isso embaralha, dificulta, até mesmo impede o processo de escolher quem se é, quem se quer ser.

A pergunta que não se cala é como a interpelação do político pode afetar e fazer sentido para um jovem, se até os seus 18 anos sua vida esteve regulada e controlada pela família, escola e Estado; se, até essa idade, os jovens não têm legitimidade para agir em nome próprio, e são afastados das decisões importantes sobre o destino da sociedade onde vivem (CASTRO, 2012). Do ponto de vista da tradição dessa disciplina que é a ciência política – o advento a uma subjetividade política se daria pela via da socialização política (ver em CASTRO, 2008, 2009). Ou seja, para se tornar um cidadão politizado haveria que prepará-lo, em casa e na escola: por meio da discussão de temas políticos, pela leitura de jornais e do noticiário político, pelo exemplo dos mais velhos ao demonstrarem interesse e engajamento e assim por diante. Há muitos aspectos que levam ao questionamento deste paradigma pelo fato de ele retratar a relação entre jovens e a política como um processo de acumulação e modelagem cognitiva que resulta em uma capacitação para agir politicamente. Este modelo parece distante do que os jovens na política dizem sobre seu engajamento e seu desejo de política hoje em dia (CASTRO; MATTOS, 2009).

Para muitos jovens que atuam seja nos movimentos estudantis, em coletivos autônomos e mesmo em partidos políticos, o engajamento e o ingresso está indissociável da vida em grupo de pares, da convivência com os amigos, com as redes sociais e afetivas que eles frequentam (HARRIS, WYN; YOUNES, 2010; RILEY; MORE; GRIFFIN, 2010). É quase sempre o amigo, o colega, ou alguém próximo que convida, que puxa o neófito para o campo da política, aquele que nunca ouviu falar dela, nem nunca atuou nesses coletivos. Nesse sentido, é importante frisar, a polí-

tica se instala na vida dos jovens hoje por força das condições de compartilhamento da vida, dos valores e da amizade já presentes na vida cotidiana dos jovens. Ela não se coloca como um ente e uma instância que tem valor por si, em si mesma, e por isso teria uma força de atraí-los, mas ela passa a ter sentido porque advém na esteira dos elos de comunidade e afeto que os jovens já têm entre si. Além disso, as atividades de engajamento e militância têm que fazer sentido *subjetivamente*: pertencer a determinado grupo, tomar parte em determinadas atividades tem que “revelar alguma verdade para este sujeito sobre ele mesmo”, ou seja, é como ele pudesse dizer: eu sou isso, eu quero ser isso. Como afirmou Badiou (2002), a verdade é militante! Aqui, eu estou reforçando um elemento que muitos pesquisadores da juventude têm apontado: a via da “subjetividade” na política (PLEYERS, 2010), que significa que a construção de um projeto de mundo (melhor) passa, deve passar, pela construção de si, de se descobrir e se ver agindo, de compartilhar com outros um mundo comum e ver quais resultados essa ação provoca nos outros e nele mesmo. Por isso mesmo, temos visto que a moratória social e política à qual os jovens até 18 anos estão submetidos os impele paradoxalmente à ação engajada. Para muitos jovens que entrevistamos, a ação política dá um sentido à sua existência pelo fato de estarem agindo agora, e vendo os resultados de sua ação, também no presente (CASTRO; MATTOS, 2009). Assim, pela via da subjetividade, pela ação no presente que dá densidade a uma existência mantida sob regulação da sociedade adultocêntrica e pela via do prazer enquanto sujeito sensível e corpóreo, mais do que um sujeito movido por um agir racional e cognitivamente preparado, é que os jovens hoje instauram outras relações com a política.

Paradoxalmente, esta não tem sido uma trajetória buscada e desejada, talvez para um grande número de jovens. A relação dos jovens com a política enlaça uns, e não outros, como foi também para as outras gerações. As lógicas institucionais que hierarquizam e, frequentemente, subalternizam os jovens produzem uma tutela que cria zonas de conforto, principalmente para os jovens

bem nascidos. Essa proteção e conforto dificultam a aventura em espaços menos domesticados e previsíveis como é o espaço público (HONIG, 1996). Além disso, a cultura de consumo incita à busca de gratificações, de divertimento e de aquiescência com o que está aí: desejar apenas o que está posto, como diria Marcuse (1969), apenas aquilo que é legitimado pelo sistema como desejável e digno de importância. O imperativo é de divertir-se, já que o divertimento provoca a reconciliação com o mundo tal como ele é, provoca o acordo e não o dissenso, como diriam Adorno e Horkheimer (1985). Enfim, o capitalismo oferece um quinhão incomensurável de satisfações para o sujeito (VAN HAUTE, 1996), e por isso mesmo são muitas as condições hoje para que muitos e muitos jovens se esqueçam da política, já que esta, como aponte, promove uma outra economia do desejo e da alteridade: transformar-se, reconstruir-se, sobressaltar-se, ser interpelado pelo outro, buscar uma razão para a injustiça, e agir coletivamente para transformá-la, saindo da zona do conforto e desprotegendo-se frente à dilemática e perturbadora convivência com os outros no espaço público.

## **2) Quais são os modos de enfrentamento e/ou resistência dos jovens hoje? Como fazem “a política”?**

Não tenho a pretensão de mapear todos esses modos, que hoje são múltiplos, sobretudo porque teríamos que nos envolver aqui com uma discussão mais conceitual do que vem a ser a resistência ou enfrentamento político. Vou, porém, tomar um exemplo empírico estudado no âmbito das pesquisas do meu grupo para argumentar um ponto importante que é o de que há, sim, elementos novos em curso nos modos atuais de enfrentamento dos jovens.

Tomando os jovens universitários como exemplo, o paradigma convencional assinalou o engajamento desses jovens no bojo do que se chamou de ‘movimentos estudantis’. Esse engajamento militante se levava a cabo dentro das organizações

estudantis nas universidades – os centros acadêmicos, os diretórios estudantis, e, no nível nacional, na UNE, União Nacional dos Estudantes, ou nas uniões estaduais de estudantes secundaristas, e a UBES (União Brasileira dos Estudantes Secundaristas). Permanecia um modelo regido por uma lógica institucional calcada na hierarquia, e na gradual “profissionalização” dos militantes, muitos deles tendo galgado a posições de maior poder e decisão ao longo do tempo fora do movimento estudantil, e no âmbito dos partidos políticos. A grosso modo, desde o período da redemocratização brasileira, tem sido verificada uma nova “sociabilidade militante” (MESQUITA, 2008) nos movimentos estudantis universitários. Ocorreu que a rigidez e a burocratização engessaram as organizações estudantis, então elas têm sido apontadas, por muitos estudantes, como distantes e avessas ao cotidiano universitário. Nessas condições, passaram a ser manipuladas pelos partidos políticos e arregimentadas por “estudantes profissionais” que viram e veem, na estrutura de poder desses movimentos, uma possibilidade de carreira como futuros políticos. Mudanças importantes têm ocorrido e assinalam não um distanciamento dos estudantes da preocupação com os rumos da educação, da universidade, e do país, mas formas diferentes de protestar. As greves e ocupações de reitorias por estudantes universitários ao longo de 2007 e 2008, no auge da discussão sobre o REUNI (“Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais”, instituído pelo Decreto n. 6.096/2007) pôs de um lado os estudantes, e de outro, dirigentes e gestores das universidades, que acabaram por aderir sem grande discussão com a comunidade universitária a esse plano de governo. O que é de se notar é o fato de essas ações coletivas estudantis não constituírem uma resposta à convocatória de entidades oficiais representativas dos estudantes, e nem de abarcarem apenas aqueles vinculados aos movimentos estudantis oficiais. Na resistência e oposição ao REUNI, muitos estudantes acusaram a UNE de governista por atuar como “parceira” do governo, e defensora de suas políticas, além de criticarem o processo de institucio-

nalização e burocratização que sempre impingiu à ação política estudantil.

Em uma pesquisa realizada em todos os CAs acadêmicos das universidades públicas, federais e estaduais, do Estado Rio de Janeiro (SILVA, 2014), verificou-se que outras preocupações vão modificar os modos de fazer a política na universidade. Hoje os estudantes estão muito mais atentos ao fato de que os CAs aglutinam um coletivo ideologicamente heterogêneo de estudantes: desde os que militam em partidos e deles são próximos aos que não militam e não desejam a interferência deles nos coletivos estudantis; desde os que desejam articular as lutas estudantis com o campo macro das transformações societárias aos que querem fazer mudanças pontuais no cotidiano das universidades e seu regime político-pedagógico; dos que proclamam os CAs como legítimos representantes dos estudantes aos que problematizam toda forma de representação. Assim, atentos a essa heterogeneidade de perspectivas entre os estudantes e aos conflitos que ela gera no bojo de seus coletivos, vemos que o engajamento universitário de jovens se mostra muito mais plural e diverso nas suas formas de ação e vai implicar, por exemplo, o fato de os vínculos com os coletivos universitários não serem os únicos, e se darem concomitantemente com outros coletivos – movimentos sociais de ocupação de prédios, de educação popular, de movimentos rurais e indígenas e assim por diante. Atentar para essa diversidade significa também que as formas de ação política devam atingir a própria forma de organização estudantil, cada vez mais avessa à hierarquização e formalização. Em todos esses Centros Acadêmicos pesquisados, é significativo o número deles organizados a partir de um modelo de autogestão, sem mencionar aqueles que não se nomeiam dessa maneira. Tendem a se organizar de forma mais descentralizada e com o poder distribuído entre os estudantes: “gestão coletiva sem hierarquia; os processos de decisão são feitos por meio de assembleias” (Faculdade de Educação/UFRJ); “colegiado e des-hierarquizado, todos os alunos têm direito a voto e participação, e possuem o mesmo peso que dos demais membros” (Direito/PUC); “A gestão do grupo é

horizontal, todo mundo tem a mesma responsabilidade e não possui hierarquia” (Artes/PUC). A opção pela autogestão, como forma de organização coletiva, dá-se como alternativa ao modelo representativo que muitos criticam: “porque a autogestão é o contraposto da democracia representativa. Esse caráter autogestionário vem combater frontalmente o paradigma burocrático” (História/UFF) (ver SILVA, 2014).

Embora o discurso da autogestão se relacione à igualdade formal de posições entre os indivíduos no grupo, alguns estudantes reconhecem que um processo horizontal não necessariamente anula as diferenças no grupo. Mais do que isso, é importante que as diferenças sejam reconhecidas, sem que sejam transformadas em desigualdades.

Na fala de alguns jovens, parece que suas ações se encaminham no sentido de tentar promover uma reconciliação entre as várias cisões efetuadas pelo ordenamento da vida moderna e, nesse sentido, tentam aproximar discurso e ação prática; vida cotidiana e política; homens/mulheres e políticos; espaços da cidade e espaços políticos. O modo convencional de fazer política, do qual somos tributários, é o que parece estar sendo questionado pelos jovens, quando eles disputam sentidos e significados diferenciados para a política, que vão contra uma conotação meramente prescritiva desta forma de agir.

Um aspecto relevante que assume centralidade nas preocupações dos jovens militantes reside na relação entre representação e participação. A concepção de participação política de muitos deles se fundamenta na necessidade de ser agente nos processos de tomada de decisões, como se a mera escolha de representantes e o monitoramento de suas ações não dessem conta das aspirações de ser ator político.

Assim, os movimentos estudantis hoje parecem marcados por uma maior dispersão de perspectivas e modos de agir politicamente, uma crítica à anti-institucionalidade e uma valorização da espontaneidade. Eles se colocam a certa distância do movimento estudantil convencional do qual desconfiam. As práticas

de engajamento político, tal como exercidas há longo tempo pelo movimento estudantil, são postas em questão frente à sua subordinação ao aparelhamento produzido pelos partidos políticos na vida universitária.

Assim, o que se coloca em pauta no engajamento universitário é a maneira de fazer política, por meio do questionamento da representatividade, da institucionalidade e hierarquização da organização coletiva, e de quais atores devem estar envolvidos nas tomadas de decisão.

### **3) Quais são os modos de identificação com o coletivo? Que projetos e causas abarcam?**

Como argumentei até aqui, há novos elementos nas lutas e demandas dos jovens que, hoje, estão problematizando as formas convencionais, sejam as de se entender como sujeito político, sejam as de atuar politicamente. Isso não é pouco. Significa assumir a heterogeneidade de quem são como grupo, e daí questionar que um possa representar o todo, já que esse todo não é nem unitário nem monolítico. Significa, também, afirmar que se faz política por motivos e causas que ainda não são considerados “políticos”, ou não ganharam uma visibilidade como tal. Nesse sentido, há aqui uma disputa de sentidos, “uma política de nomeação”, como diria Calhoun (1997), em que os jovens rejeitam um modo já dado de enlaçamento com o coletivo, e desejam tomar a si outras maneiras de responder às interpelações da convivência coletiva.

Assim, gostaria de problematizar que o significante ‘político’ ou ‘política’ concorre com outros significantes no efeito de mobilizar os jovens para ações de transformação, emancipação e luta. Tomo como exemplo as organizações juvenis em coletivos autônomos e voluntários em torno de “causas” aparentemente locais, pontuais e sem grande impacto na política, com P maiúsculo. Trata-se de uma miríade enorme de coletivos que florescem, e talvez porque não têm muito comprometimento com alguma ins-

titucionalidade, frequentemente acabam por se desfazerem depois de algum tempo (SILVA; CASTRO, 2013). Organizam-se, aparentemente, em torno de causas como meio ambiente, educação popular, rádios comunitárias, expressão artística de setores populares, e assim por diante. São jovens que se sentem mobilizados por situações de injustiça, experimentadas pessoalmente ou por outro, e se sentem interpelados a agir para transformarem o *status quo*. Esses coletivos privilegiam a eficácia de sua ação, ainda que pontual, como aquilo que revela “o essencial da política”, ou seja, a indignação frente ao mal que leva aos embates e às ações para verificar como a igualdade pode ser concretizada (RANCIÈRE, 1996; 2006). Por esse motivo, esses coletivos tendem a mostrar uma relação de tensão, tanto ambivalente como imprecisa, com a política institucionalizada, seja enunciando que “a política está em tudo”, “tudo é político” ou, então, que o que fazem não tem nada a ver com a política, concebida como atividade político-partidária e estatista. No segundo caso, ao conceber o significante “política” esvaziado de sua potência de nomeação de algum fazer emancipatório, muitos desses coletivos caracterizam sua ação pelo significante ‘solidariedade’ (SILVA; CASTRO, 2013). É ele que é utilizado para descrever as ações desses coletivos, o que aponta também uma direção mais ampla de outros movimentos políticos existentes em outras partes do mundo (FRÈRE, 2009).

Agir solidariamente parece se diferenciar de outros modos de participação que acontecem dentro de grupos com formas de ação estruturadas e hierárquicas como, por exemplo, partidos e sindicatos. Por serem as ações desses coletivos localizadas, e não se dirigirem diretamente às estruturas dominantes de poder – “mudar o mundo sem tomar o poder” (HOLLOWAY, 2002; NORRIS, 2001), elas não têm força de influenciar o funcionamento do sistema como um todo, nem tampouco de modificar suas determinações. Aliás, os próprios jovens admitem que não pretendem atingir tais objetivos, justificando que a própria política instituída também não conseguiria promover as mudanças necessárias

na sociedade.

Além dos efeitos imediatos, a ação nesses coletivos almeja a afirmação de uma postura ético-política frente ao outro, qual seja, de que ninguém pode permanecer indiferente em um mundo tão desigual. Não significa, porém, que a ação se que a ação se fundamente na 'lógica do dom', cujo altruísmo parece abolir magicamente os interesses do eu. Também não se baseia no cálculo estratégico entre ganhos individuais e interesses altruístas. A interpretação que damos a essas participações de jovens, que não se diz política, e, frequentemente, não quer ser vista como tal, abre a possibilidade de ver o político para além da política. Tendemos a crer que a solidariedade nomeia um tipo de resposta desses jovens ao outro – aquele necessitado que se pode ver e tocar, mas o qual representa, em última instância, uma situação de injustiça resultante das estruturas de poder. A solidariedade seria a resposta (e responsabilidade) do indivíduo que se posiciona como tendo a ver com o estado geral das coisas à sua volta, e assim, pode totalizar a situação local para além do presente e do aqui. A resposta solidária também se localiza no registro da contingência, ou seja, de que a interpelação do outro possa, ou não, afetar o indivíduo. Nesse sentido, o engajamento desses jovens está marcado por aquilo que Critchley (2007) denomina a dimensão ética da política, ou seja, a *possibilidade* de responder e se responsabilizar por um afetamento que o outro produz no sujeito.

Por fim, gostaria de finalizar esta contribuição com o apontamento de que uma condição que antecede, lógica e não cronologicamente, a dos jovens na política – objeto desta reflexão – é a dos jovens na vida pública. Antes de considerarmos os sujeitos políticos que os jovens podem vir a se tornar, talvez devamos considerar como os jovens vêm a se tornar sujeitos públicos. Com isso quero levantar a questão de como os jovens e, também como as crianças, podem, ou devem, tomar a si e responder as interpelações da vida coletiva produzindo modos de sentir, dizer e aparecer que sejam comunicáveis aos outros em espaços

marcados pela diferença. É curioso que em tempos em que se pergunta sobre um possível distanciamento e apatia dos jovens em relação à política, que, como vimos, lança o sujeito para além dele mesmo, e de seu próprio sofrimento pessoal, é também o momento histórico que prima por impetrar um processo de subjetivação extremamente individualizante.

Um dado bastante significativo de uma das pesquisas que realizamos em escolas públicas e particulares do Rio de Janeiro (CASTRO et al., 2010) foi sobre como os jovens reagiriam frente à falta sistemática de um professor na sua escola, fato esse, lamentavelmente, bastante comum nas escolas públicas. Uma distribuição das respostas, dentre os 1291 estudantes pesquisados, mostrou que: cerca de 20% esperariam que a direção fizesse alguma coisa; 25% iriam fazer uma reclamação direta com a direção; 15% não fariam nada; 9% procurariam o grêmio estudantil e 30% dos alunos fariam um abaixo-assinado. Essas respostas dizem alguma coisa a respeito de como os estudantes lidam com uma situação injusta de descaso e negligência do Estado e da sociedade. É interessante notar que muitos, quase a metade, esperam que os adultos resolvam o problema e buscam uma solução por essa via (os 20% que esperam que a direção faça alguma coisa, mais os 25% que vão reclamar com a direção). É significativo também que muitos outros se criam como um 'coletivo' que pode agir em prol de uma causa que os afeta – os que procuram o grêmio e os que querem fazer o abaixo-assinado. Uma discussão feita posteriormente junto com os alunos sobre esses resultados vai mostrar, no entanto, como a resposta do abaixo-assinado permanece como uma idealização da própria ação estudantil, já que muitos dizem que a possibilidade de que isso pudesse acontecer era pequena, seja porque a retaliação dos professores era tida como certa, seja porque os próprios estudantes iriam desistir no meio do caminho – não se sentiriam fortes o suficiente, ou unidos, para que persistissem no enfrentamento com a geração mais velha.

A questão da educação tem sido uma das demandas, talvez a demanda, mais importante dos jovens (IBASE/POLIS, 2005). É no

processo de transmissão cultural que se realiza justamente um dos principais embates entre as gerações quando o mundo que está aí é renovado e reconstruído a partir de outras sensibilidades, as da geração mais nova, impregnando de outros sentidos a história vivida e sua memória. Educar é uma das missões impossíveis, como diria Freud, pois o ato de educar implica conflito, confrontos e desencontros. É, porém, ao longo do processo de transmissão que os jovens podem se mobilizar, individual e coletivamente, em torno do que se torna, ou se deve tornar, importante para suas vidas no agora e, também, no futuro, assim como na sociedade em que querem viver. Penso que o processo de subjetivação pública, e daí o processo de se tornar um ator político engajado, se inicia na escola quando crianças e jovens se encontram com outros diferentes, pares e não pares, e devem pactuar sobre regras, acordos, finalidades, relevâncias do que se faz e se estuda, e como se vive na escola. Nesse sentido, o alcance público e político que o processo de transmissão pode ter é defenestrado por um ensino cada vez mais privatizante, individualista e voltado para reproduzir a sociedade tal como ela é – a sociedade do mercado, do consumo e da tecnologia. Dessa forma, já é imposto um silenciamento aos jovens desde então, e sua subjetividade pública torna-se minada com as promessas de êxito de uma subjetividade unicamente social, isto é, aquela que aposta no êxito privado das realizações financeiras e pessoais de cada um.

No mundo contemporâneo, a vida pública se torna crescentemente o espaço de trocas entre consumidores cuja moralidade tem se regulado univocamente pela reivindicação de direitos individuais (MOUFFE, 2002). A experimentação da e na política pelos jovens produz dissonâncias a esse modelo. Não temos condições de avaliar qual é a potência criadora desses desvios, alguns dos quais foram trazidos aqui nesta contribuição, os quais oxalá possam potencializar transformações profundas e necessárias à sociedade em que vivemos.

Termino com uma afirmação de Raymond Williams, crítico marxista inglês, que aponta para a relevância de olhar o anódi-

no, o insignificante, porque os caminhos da emancipação e da liberdade são em parte insondáveis e desconhecidos. Ele diz: “Uma cultura vivida é sempre em parte desconhecida, em parte não atualizada [...]. Fazer cultura é sempre exploratório, já que a consciência não pode preceder à criação, não existe fórmula para a experiência do desconhecido. Devemos encorajar tudo e todos que possam contribuir para o avanço da consciência [...], devemos considerar qualquer relação, qualquer valor, porque não conhecemos o futuro e, portanto, não sabemos nunca com certeza o que exatamente poderá enriquecê-lo” (WILLIAMS, 1983, p. 17).

Os novos elementos emancipatórios das formas de fazer política por parte dos jovens, hoje, criam tensões e paradoxos que podem encaminhar, por vias tortuosas e aparentemente pouco promissoras, transformações profundas e necessárias na democracia tal como a vivemos.

## Referências

ADORNO, Teodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AUGUSTO, Nuno. A juventude e a(s) política(s): desinstitucionalização e individualização. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 81, p. 155-177, 2008.

BAQUERO, Marcello. Cultura política participativa e desconsolidação democrática: reflexões sobre o Brasil contemporâneo. **São Paulo em Perspectiva**, v. 15, n. 4, p. 98-104, 2001.

BEASKOETXEA, Imanol. La participación de los jóvenes en una sociedad en transformación. In: ALBIZU, Xavier; Fernández, Joseba; ZUBIRI, Jon Bernat (Orgs.). **Movimientos estudiantiles: resistir, imaginar, crear en la Universidad**. Madri: Gakoa, 2008, p. 28-40.

BENITES, Tónico. A educação dos jovens Guarani e Kaiowá e sua utilização das redes sociais na luta por direitos. **Desidades** – Revista Eletrônica de Divulgação Científica, n. 2, p. 9-17, mar. 2014. Disponível em: <[http://desidades.ufrj.br/featured\\_topic/educacao\\_guarani-kaiowa/](http://desidades.ufrj.br/featured_topic/educacao_guarani-kaiowa/)>.

Acesso em: 10 abr. 2015.

CALHOUN, Craig. Plurality, promises and public spaces. CALHOUN, Craig; MCGOWAN, Jonh. (Eds.). **Hannah Arendt and the meaning of politics**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1997, p. 232-259.

CASTRO, Elisa Guaraná de. Juventude rural no Brasil: processos de exclusão e a construção de um ator político. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 7, n. 1, p. 179-208, 2009.

CASTRO, Lúcia Rabello de. Participação política e juventude: do mal-estar à responsabilização pelo destino comum. **Revista de Sociologia e Política**, v. 16, n. 30, p. 253-268, 2008.

\_\_\_\_\_. Juventude e socialização política: atualizando o debate. **Psicologia: Teoria e pesquisa**, v. 25, n. 4, p. 479-487, 2009.

\_\_\_\_\_. Children – democracy and emancipation. **Alternatives: Local, global, political**, v. 37, n. 2, p. 165-177, 2012.

\_\_\_\_\_; CORREA, Jane. Juventudes, transformações do contemporâneo e participação social. In: CASTRO, Lúcia Rabello de; Correa, Jane (Orgs.). **Juventude contemporânea: perspectivas nacionais e internacionais**, Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005, p. 9-26.

\_\_\_\_\_; PÉREZ, Beatriz Corsino; SILVA, Conceição Firmina Seixas. Trabalho solidário: em busca de outros valores para a participação política. **Revista Praia Vermelha: Estudos de Política e Teoria Social**, v. 19, n. 1, p. 109-124, 2009.

\_\_\_\_\_; MATTOS, Amana Rocha. O que a política tem a ver com a transformação de si? Considerações sobre a ação política a partir da Juventude. **Análise Social**, v. 44, n. 193, p. 793-823, 2009.

\_\_\_\_\_ et al. **Falatório: participação e democracia na escola**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2010.

MAYORGA, Cláudia; CASTRO, Lucia Rabello de; PRADO, Marco Aurelio Maximo. (Orgs.). **Juventude e a experiência da política no contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2012.

DOMINGUES, Eliane. A luta pela terra e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). Contribuições da psicanálise. **Psicologia Política**, v. 4, n. 8, p. 155-172, 2004.

CRITCHLEY, Simon. **Infinitely demanding**: ethics of commitment, politics of resistance. London: Verso, 2007.

EAGLETON, Terry. **The function of criticism**. Londres: Verso, 2005.

EVERS, Tilman. De costas para o Estado, longe do Parlamento. **Novos Estudos Cebrap**, v. 2, n. 1, p. 25-39, 1983.

FORBRIG, Joerg (Ed.). **Revisiting youth political participation**: challenges for research and democratic practice in Europe. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2005.

FRÈRE, Bruno. **Le nouvel sprit solidaire**. Paris: Desclée de Brouwer, 2009.

GRUBITS, Sonia; FREIRE, Heloisa Bruna Grubits; NORIEGA, José Angel Vera. Suicídios de jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 31, n. 3, p. 504-517, 2011.

HARRIS, Anita; WYN, Johanna; Younes, Salem. Beyond Apathetic or Activist Youth: 'Ordinary' Young People and Contemporary Forms of Participation. **Young**, v.18, n. 1, p. 9-32, 2010.

HOLLOWAY, John. **Cambiar el mundo sin tomar el poder**. El significado de la revolución hoy. Coedición: Universidad Autónoma de Puebla, México y Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina, 2002.

HONIG, Bonnie. Difference, dilemmas and the politics of home. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). **Democracy and difference**. Contesting the boundaries of the political. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

IBASE/POLIS. **Juventude brasileira e democracia**: participações, esferas e políticas públicas – Relatório final. Rio de Janeiro, 2005.

MARCUSE, Herbert. **One-dimensional man**. Boston: Beacon Press, 1969.

MESQUITA, Marcos Ribeiro. Cultura e política: a experiência dos coletivos de cultura no movimento estudantil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 81, p. 179-207, jun. 2008.

MOUFFE, Chantal. Which public sphere for a democratic society? **Theoria**, v. 49, n. 99, p. 55-65, 2002.

NORRIS, Pippa. **Democratic Phoenix**: political activism worldwide.

Cambridge: Cambridge University, 2001.

PLEYERS, Geoffrey. **Alter-globalization: becoming actors in the global age.** Cambridge: Polity Press, 2010.

PLEYERS, Geoffrey. **La consommation critique: mouvements pour une alimentation responsable et solidaire.** Paris: Desclée de Brou, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: NOVAES, Adauto (Org.) **A crise da razão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1966, p. 367- 383.

\_\_\_\_\_. **El ódio a la democracia.** Buenos Aires/Madrid: Amorrortu Editores, 2006.

RILEY, Sarah; MORE, Yvette; GRIFFIN, Christine. The pleasure citizen: analyzing partying as a form of social and political participation. **Young**, v. 18, n. 1, p. 33-54, 2010.

SEGAL, Lynne. **Making trouble: life and politics.** Londres: Serpent's Tail, 2008.

SILVA, Alessandro Soares da. Consciência política, identidade coletiva, família e MST nos estudos psicossociais. **Psicologia Política**, v. 3, n. 5, p. 39-55, 2003.

SILVA, Conceição Firmina Seixas. **A ação coletiva de jovens estudantes universitários e suas formas de organização na universidade e na sociedade.** Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Psicologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

SOUZA, Luciana Maria (et al.). Entre a nomeação e a instituição: reflexões a partir da juventude rural no sindicato. In: MAYORGA, Claudia; CASTRO, Lucia Rabello; PRADO, Marco Aurelio. (Orgs.). **Juventude e a experiência da política no contemporâneo.** Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2012, p. 99-120.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

VAN HAUTE, Phillipe. Law, guilt and subjectivity: reflections on Freud, Nancy and Derrida. In: CRITCHLEY, Simon; DEWS, Peter (Eds.). **Deconstructive subjectivities.** New York: State University of New York



## Capítulo 5

# Deus, pelos universitários

Jorge Cláudio Ribeiro

### Introdução

“Deus é, primeiro, um ser superior, depois uma forma de energia, em último lugar, um ser pessoal”. Quem verbalizou essas representações do transcendente foram estudantes universitários e o objetivo do presente capítulo é compreender como essas concepções se enraízam na experiência vital de um grupo etário mergulhado fundamente na modernidade ocidental avançada.

As conclusões resultam de uma pesquisa que pretendeu lançar um olhar “de microscópio” sobre a *alma* de uma população universitária. Detectou-se que – a despeito do frequente comentário de que muitos jovens perderam as crenças, mergulharam no niilismo, no consumismo e se afastaram das práticas religiosas –, eles desenvolvem intensa religiosidade, capaz de prover

energia para seus experimentos, suas inaugurações e passagem para a vida adulta. Essa fase da vida foi escolhida porque ela passa por aceleradas mudanças, o que mostra, com maior nitidez, alguns processos que, em outras idades, se desenvolvem mais lenta e imperceptivelmente.

A pesquisa “Perfil da religiosidade do universitário – um estudo de caso na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo” foi conduzida, desde 1997, por docentes dessa universidade e liderada pelo autor<sup>1</sup>. O instrumento de coleta se divide em três partes: 20 questões fechadas (dados pessoais; dados acadêmicos; capital cultural; renda familiar; posição política; origem, situação atual e prática religiosa; questões mais importantes; atividades prediletas; grupos de que se participa); 39 frases ponderadas sobre valores e experiência religiosa (a que o sujeito atribui pesos entre 1 e 6); quatro questões abertas (sobre fato mais marcante na vida e na vivência religiosa; o que mais se admira e mais se critica nas religiões). Até o momento foram feitas quatro aplicações quadrienais do questionário a um total de 4.500 universitários, sendo que, em 2012, a aplicação foi feita *on-line*. A série histórica pretende obter solidez dos resultados e apontar variações ao longo do tempo.

A investigação tem por objeto identificar valores, crenças e tendências dos sujeitos com referência à religião, seja ela formal ou não. Tratando-se de um estudo de caso, os pesquisadores estão atentos para não generalizar os resultados a *toda* a juventude brasileira. Mesmo assim, no entanto, dado o volume de pesquisas sobre a vivência juvenil, nosso trabalho pode agregar-se a esse conjunto e contribuir para uma compreensão ampla das várias juventudes (RIBEIRO, 2009).

Nosso trabalho considera que ouvir os sujeitos de forma sistemática e rigorosa e aprender com eles é o primeiro passo para contribuir com seu crescimento humano. Ao captar o sussurro

---

<sup>1</sup> Participaram os docentes da PUC-SP Yara G. de Castro, Eulálio Figueira, Regina Pereira Lopes, Maria Celina Q. Cabrera Nasser, Antônio Martini e Wellington Zangari (USP), além de 42 bolsistas de Iniciação Científica.

que brota da experiência profunda da juventude, essa pesquisa pretende identificar energias oriundas da religiosidade jovem. Quando restrita ao âmbito apenas individual, a palavra misteriosa (recorde-se o relato bíblico da vocação de Samuel) corre o risco de ser descartada pelos jovens ou então ser manipulada por mecanismos avassaladores; mas, ao ser objeto de diálogo no âmbito educacional e outros, essa palavra adquire meios de se transformar em fator de humanização. Sobre o trabalho do pesquisador, Pierre Bourdieu afirma: “O que podemos exigir com rigor é que o pesquisador se esforce ao máximo para restituir às outras pessoas o sentido dos comportamentos delas, do qual o sistema... as privou” (BOURDIEU, 1963, p. 259).

A condução de nosso processo, há 18 anos, tem-nos exigido forte dose de paciência e tenacidade (para não dizer “teimosia”). Nem sempre as ideias foram claras, nem sempre as propostas resultaram em algo efetivo – e a exasperação decorrente não necessariamente corrigiu rumos. Mas o alento nasceu da consciência de que não estávamos sós. Para tanto contribuiu muito nossa prática de educadores e de pesquisadores. De novo, com Bourdieu:

A disposição acolhedora, que nos leva a fazer nossos os problemas do informante, a aptidão para adotá-lo e compreender como ele é, na sua necessidade singular, é uma espécie de amor intelectual: um olhar que se abre à necessidade, à maneira do “amor intelectual de Deus”, isto é, da ordem da natureza, que Spinoza considerava ser a suprema forma de conhecimento. (BOURDIEU, 1998, p. 614).

Ao espelhar-nos nos sujeitos/alunos, nós, pesquisadores/educadores, compreendemos nossa tarefa e, em decorrência, desvelamos nosso ser a nós mesmos.

## Conceitos

*Religiosidade* é um conceito fundamental em nosso estudo e a definimos como uma *capacidade humana, histórica e culturalmente determinada, que elabora sentidos para a totalidade da existência*. Comparável a uma “glândula psíquica”, a religiosidade “secreta” sentidos para a existência e, por isso, atua nos fundamentos das religiões, artes, solidariedade e na construção do conhecimento. Entretanto, esse termo não atingiu plena consolidação semântica e tem disputado espaço com “espiritualidade” ou “sacralidade”, palavras de significado semelhante (RIBEIRO, 2009, p. 23).

Nossa concepção se apoia nas reflexões propostas pelo filósofo e sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918). Ele postula a religiosidade como uma disposição fundamental da alma, uma energia sem forma que confere cor e grandeza aos altos e baixos da vida, estabelece um relacionamento espiritual contínuo em relação ao conjunto da existência e a conforma com o destino interno da *alma*. Comparando, o autor afirma que a natureza dos indivíduos é sempre erótica, mesmo que não tenham encontrado/criado um objeto de amor para si; assim também as pessoas são sempre dotadas de religiosidade, em graus variados, mesmo que algumas não acreditem em Deus ou não adiram a uma tradição religiosa concreta (SIMMEL, 2011, p. 64).

Ao buscar entender como a sociedade moderna exerce impacto sobre a vida individual, Thomas Luckmann distingue a religiosidade objetiva – comportamentos observáveis como o comparecimento aos cultos, base da “sociologia-de-paróquia” – da religiosidade subjetiva, usualmente identificada com valores e atitudes (2014, p. 46). O autor procura entender os elos entre as dimensões micro e macro da experiência humana presentes na religião – tarefa empreendida anteriormente por Durkheim e Weber. Assim, Luckmann nos remete ao mecanismo básico do distanciamento do indivíduo frente ao fluxo das experiências próprias, o qual envolve a participação um parceiro humano.

Nessa situação partilhada, os processos subjetivos de ambos os envolvidos são sincronizados e envolvem interpretação mútua de tais experiências, daí resultando certo grau de distanciamento que objetiva as experiências “interiores”. De forma quase poética, ele sintetiza: “A pessoa começa a ver a si própria com os olhos do outro. Isso originalmente só é possível nos processos sociais recíprocos de uma situação face a face” (LUCKMANN, 2014, p. 69). Para o autor, o “fato antropológico básico” é a transcendência da natureza biológica realizada pelos seres humanos, apoiada na relação funcional entre o Eu e a sociedade – esta seria a raiz do fenômeno religioso:

Pode-se, assim, considerar como fundamentalmente religiosos os processos sociais que levam à formação do Self. Esse ponto de vista não violenta a etimologia do termo “religião”... Ao mostrar a característica religiosa dos processos sociais pelos quais o entendimento e a consciência são individualizados, identificamos a condição universal, e especificamente antropológica, da religião. (LUCKMANN, 2014, p. 70).

Segundo Luckmann, esse processo ganha plenas dimensões objetivas e subjetivas graças à visão de mundo, que ele qualifica como uma “forma elementar de religião” e que também integra a realidade socialmente objetivada.

A visão de mundo – enquanto reservatório de soluções preestabelecidas para os problemas e matriz de procedimentos para a solução de problemas – rotiniza e estabiliza a memória, o pensamento, a conduta e a percepção do indivíduo de uma maneira que seria inconcebível sem a mediação da linguagem. Por meio desta, a visão de mundo serve ao indivíduo de fonte sempre disponível de significado tanto individual quanto social. (LUCKMANN, 2014, p. 78).

A religiosidade humana faz a síntese de materiais e de dinâmicas, sociais e/ou individuais. Uma fonte desses materiais (matéria-prima das representações do divino) é a *modernidade ocidental secularizada*, a qual se proclama reino da razão e responsável pela perda da hegemonia por parte da religião. No interior do atual religioso-em-movimento, uma proposta de “escultura pós-moderna” de Deus não seria feita de bronze ou mármore, materiais que resistem a milênios: o artista pós-moderno usaria corpúsculos, ondas ou fluidos em interação, o que a tornaria alternadamente luminosa e obscura, densa e fluida. Um templo contemporâneo não seria projetado de antemão, mas inventado a todo momento, podendo ser refeito no instante seguinte, de acordo com o desejo íntimo de cada adorador.

Quanto às principais dinâmicas de produção simbólica moderna, a socióloga Danièle Hervieu-Léger sugere a *subjetivação*, que situa na biografia pessoal o *locus* da elaboração de sentidos, e a *individualização*, ou o direito irrestrito do indivíduo à escolha de crenças e à bricolagem religiosa (do francês “bricolage”, que corresponde a “do it yourself” ou “faça você mesmo”) (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 157).

No caso dos jovens de nossa pesquisa, as representações de Deus incorporam materiais como: o mutável momento vivido pelas sociedades em que se vive; eventos globalizados; as visões produzidas por uma cultura desterritorializada em choque com tradições locais. Essas representações também manifestam dinâmicas da religiosidade, o modo como ela processa as principais vivências, aspirações e contradições da juventude. Em meio a isso tudo, cada jovem vive intensamente sua fase e enfrenta desafios decorrentes de sua biografia individual. As representações do divino brotam dos sentidos que os universitários conferem à própria existência, além de explicitarem importantes vivências de alteridade e serem dinamizadas por uma fé que é confiança mais do que a adesão a uma doutrina (RIBEIRO, 2009).

As relações dos jovens – consigo mesmos, com o outro, com o mundo, a vida e o transcendente – desempenham papel fun-

damental nesse processo. Simmel afirma que os deuses não são “simples idealização de características individuais – força, traços morais ou mesmo imorais de caráter, tendências e necessidades singulares – mas as formas interindividuais de vida social é que frequentemente determinam o conteúdo das representações religiosas” (SIMMEL, 2010, p. 60). Luckmann tem posição semelhante:

Essas formas sociais de religião fundamentam-se de certo modo num fenômeno religioso individual: a individuação da racionalidade e da consciência na matriz da intersubjetividade humana. O indivíduo histórico concreto, é claro, não empreende sozinho a construção de visões de mundo e de universos sagrados. Ele nasceu numa sociedade pré-existente e numa visão de mundo pré-fabricada. (LUCKMANN, 2014, p. 91).

A grande novidade é que, enervando a dinâmica de individuação/subjetivização próprias da juventude, a religiosidade impõe uma lógica essencialmente indutiva, a qual substituiria uma lógica dedutiva que leva os jovens a experimentar uma representação de Deus já pronta, apresentada pela catequese. Atualmente, o jovem parte de sua vivência juvenil bem como da cultura da modernidade e adota uma visão de mundo que nutre a representação do divino. Essa cosmovisão sincretiza elementos “pouco religiosos”, como a cultura de massas oferecida pelo mercado de consumo.

Em meio a tudo isso, a fase juvenil se apresenta como um *kairós*, uma oportunidade sagrada. Quem a vive, não pode dar-se ao luxo de desperdiçar energias. Imersos num mundo secular, os jovens encontram uma preciosa fonte de alento em sua religiosidade, seja crente seja laica. Tal capacidade de elaborar sentidos é totalmente adequada ao “ser jovem”, visto instilar confiança para o indivíduo tomar distância do “pequeno mundo” familiar e arriscar seu salto para o “grande mundo” social.

*Polissemias* – O uso dos principais termos envolve ao menos três polissemias e, portanto, exige cautela, pois essas palavras remetem a realidades diversas. Assim, que *Deus* é representado? Depende. A palavra “Deus” – que deveria ser sempre escrita entre aspas, pois não tem significado unívoco – resulta do amálgama de experiências vitais de cada sociedade, de acontecimentos que ela considera significativos e de idiosincrasias geracionais e individuais. A historiadora das religiões Karen Armstrong observa que a flexibilidade da ideia de Deus a torna uma das grandes criações humanas: para ela, as imagens elaboradas por uma geração podem não fazer sentido para outra. O hermenauta John-Dominic Crossan anota que, assim como os humanos, os deuses acumulam uma bagagem histórica. Assim, portanto, Zeus, Júpiter e Iahweh não são apenas nomes diferentes para uma realidade suprema, mas consolidam experiências humanas diversas (CROSSAN, 2004). Pode-se, portanto, dizer que as imagens do transcendente são fruto do ramo religioso na frondosa árvore da experiência humana, enraizada no húmus da História. Assim, para os universitários de nossa pesquisa, a polissemia do divino envolve, pelo menos, os termos “ser superior”, “uma forma de energia” e “ser pessoal”.

Uma segunda polissemia é a própria *juventude*, uma categoria escorregadia. Daí a provocação: “A juventude é apenas uma palavra” (BOURDIEU, 1983). Um enigma a ser decifrado, pois. Atualmente, a juventude não é definida apenas a partir de rígidas referências biológicas ou *etárias*, mas é entendida como uma fase resultante do entrecruzamento de determinações culturais, sociais e econômicas, e de trajetórias singulares. Assim, não se fala mais em “a juventude”, e sim em “juventudes”, no plural, dotadas de histórias, potencial e desafios próprios. Forças gigantes regem a globalização econômica e cultural, e se abatem sobre os vários tipos de jovens moldando diversamente suas experiências, inclusive religiosas<sup>2</sup>. Em geral, jovens são apontados

---

<sup>2</sup> Indicações da socióloga e educadora Miriam Abramovay, da Unesco e do Conselho Nacional da Juventude, e do sociólogo chileno Mário Sandoval, da Universidade de

como entes liminares, experimentadores embora inexperientes, que oscilam entre o excesso e a incerteza, que passam por rupturas e por um “segundo nascimento”<sup>3</sup>.

Um dos fatores mais importantes de diferenciação entre as juventudes é a classe social, a qual molda diversamente a experiência juvenil dos indivíduos. Assim, as ditas camadas superiores da sociedade assimilam com naturalidade a cultura globalizada; já a maioria empobrecida se aproxima dela com desejo e frustração. Nas classes ricas, a família atua como rede de proteção e formação de identidade, a escola é um eixo central e o trabalho envolve vocação e projeto de vida. Já as famílias de baixa renda necessitam do trabalho de seus membros mais jovens na luta pela sobrevivência e a escola é uma presença periférica ou mesmo ausente em suas vidas. Enquanto a maioria pobre sofre uma adultização precoce provocada pela inserção precária no mercado de trabalho, os jovens de famílias de maior poder aquisitivo adiam o fim da fase juvenil com o objetivo de se qualificarem para atividades de melhor remuneração e prestígio (FRIGOTTO apud NOVAES; VANUCCHI, 2004, p. 181).

Outras agências formadoras da identidade juvenil são o consumo e a religião. Consumir é um ato econômico no qual todos são diferentes. Uma vez que os objetos não estão igualmente disponíveis, a compra define a posição que cada qual na escala social. Na sociedade de mercado, as pessoas não são fantoches e, portanto, a eficácia da publicidade depende de disposições preexistentes, como anseios de felicidade e necessidades psicossociais (FREIRE COSTA apud NOVAES; VANUCCHI, 2004, p. 77). Quanto à religião, as crenças salvacionistas brotam da opressão social ou econômica; já as camadas privilegiadas não sentem tanta necessidade de salvação e, para elas, a religião tem o papel de legitimação social (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 1999, p.

---

Santiago e Rede de Pesquisadores da Juventude, em seminário da Rede Brasileira de Centros e Institutos de Juventude, Goiânia, julho/2006.

<sup>3</sup> Expressão utilizada por Rousseau no *Emílio* para descrever a adolescência e retomada por G. Stanley Hall (1844-1924), pioneiro da psicanálise norte-americana e de estudos sobre essa fase.

84). Nesse sentido, os jovens pobres encaram as religiões como um fato social total – que lhes oferece emprego, sociabilidade, segurança, sentido de vida – e tendem a se entregar totalmente a elas; os mais ricos retiram seu poder de fontes diversas, dentre as quais, eventualmente, a religião.

No caso de nossos sujeitos, ocorre alto grau de *empoderamento*, pois são oriundos de famílias com elevado capital cultural e alta renda familiar, partilham uma *Weltanschauung* juvenil mundializada, inserem-se ativamente numa metrópole plural como São Paulo e têm perspectivas favoráveis de emprego. Essas condições interferem em sua experiência vital e lhes permitem maior desenvoltura em experimentações, movidas pela dinâmica da religiosidade, que abrem espaço para a secularização, dúvida, bricolagem, distanciamento crítico frente às religiões e às igrejas e geram – este é o foco do presente texto – representações do divino mais adequadas à sua condição social e singular.

Uma terceira polissemia se aplica a *nossos sujeitos*. Nossa pesquisa identificou quatro subgrupos característicos, ou *clusters*, obtidos mediante a análise fatorial, ferramenta estatística que delimita conjuntos de variáveis correlacionadas. Os *clusters* devem ser homogêneos internamente (seus membros são similares entre si) e heterogêneos externamente (seus membros são diferentes dos de outros grupos). Propus para os *clusters* de nossos sujeitos a seguinte terminologia: *Crentes pluralistas*; *Crentes-sem-religião*; *Devotos*; *Seculares*. Eles serão descritos na próxima sessão.

## Nossos sujeitos

Antes de tudo, apresento as características mais gerais dos sujeitos. A maior parte estuda no turno matutino e é de mulheres; 80,6% situam-se na faixa entre 17 e 20 anos; 45,4% exercem ou exerceram trabalho remunerado e 49,1% exerceram voluntariado; seus pais e suas mães, em sua maioria, têm graduação

universitária completa; a maioria estudou em escola particular laica; o nível de renda familiar é altíssimo; a quase totalidade mora na casa do pai e/ou mãe; 31,4% se disse de esquerda ou de centro-esquerda.

Quanto à vivência religiosa formal, 34% se disseram católicos, 9% protestantes, 12% espíritas, 4% eram afro-brasileiros e 4% eram judeus; 19% dizem acreditar em Deus, mas não têm religião, agnósticos + ateus totalizavam 20% (os sem-religião totalizam 39%, o que os torna o grupo mais numeroso em nossa pesquisa). Segundo outro recorte, 80% creem em Deus; 61% aderem a uma religião; 36,4% frequentam os rituais da própria religião ao menos uma vez por mês.

As atividades prediletas de nossos sujeitos são viajar, namorar, ouvir música e ir ao cinema; 8,1% participam de grupos religiosos, 7% de ONGs e 4,2% de grupos culturais. Há semelhanças entre nossos sujeitos e os jovens europeus no que diz respeito às questões mais importantes: família e amigos, universidade e trabalho, religião e política. Tal proximidade reforça a constatação de que os jovens atuais partilham um caldo de cultura mundializada.

*Frases ponderadas* – As 39 frases ponderadas em nosso questionário foram tabuladas segundo gênero, idade, renda familiar, curso, etc. Eis as sentenças com maior aprovação e com maior rejeição:

Com maior aprovação: “Para mim, a vida tem sentido; Não se deve usar a religião com objetivo político; Cabe principalmente a mim definir os rumos da minha vida; Lutar pelo que acredito é um de meus rituais; Ter fé é mais importante que ter crenças e religiões; Às vezes converso em profundidade com outra pessoa e isso me traz energia; Sinto-me feliz com frequência; Percebo Deus como um ser superior; Sinto muita alegria em reuniões em que todos estão alerta para a realidade; Vejo Deus na natureza”.

Com maior discordância: “Apenas a minha religião é a verdadeira; Tenho medo de Deus; Já pensei em suicídio; Concordo com as orientações de minha igreja em questões sexuais; A maldade

e a pobreza me fazem duvidar da existência de Deus; As pessoas devem ter só uma religião e seguir suas orientações; Meu cotidiano está impregnado de gestos e objetos com significado sagrado; Deus pode me dar tudo; Preciso da ajuda de outras pessoas na definição dos rumos de minha vida; Há diretrizes perfeitamente precisas para se saber o que é bem ou mal”. Esses resultados se constituem num “berço” de onde brotam suas representações do divino.

A seguir serão descritos os *clusters* mencionados acima:

1- *Crentes pluralistas* apresentam prevalência de mulheres com 17-18 anos, politicamente de centro e de direita, cursaram escola religiosa, há mais católicos e espíritas, concentrados na área de saúde/biologia. Na maioria, esse subgrupo mora só, participa de rituais e de grupos religiosos, culturais e ONGs; tem renda familiar média; prefere namorar, assistir à TV, ouvir música, ir ao cinema, estudar e praticar esportes. Também dá mais valor à família e à religião, seguidas da universidade e política. Mais que seus colegas, eles têm momentos de energia espiritual na família, sentem que um ser transcendente dá sentido a suas vidas, refletem sobre a morte, representam Deus sobretudo como energia. Esse *cluster* percebe Deus como um ser superior, vê sentido na vida, um de seus rituais é lutar pelo que acreditam, sente energia quando conversa em profundidade com outra pessoa e vê Deus na natureza; não concorda que sua religião seja a única verdadeira, tem pouco medo de Deus, a maldade e a pobreza suscita poucas dúvidas quanto à existência de Deus e pensou pouco em suicídio.

2- O segundo *cluster*, o mais numeroso, é o dos *Crentes-sem-religião*. Apresenta prevalência de mulheres, mais experiência de voluntariado, declara-se de centro-direita, participa de grupo político, estudou em escola religiosa, mora com a família, reúne mais católicos em idades entre 19 e 25 anos, seus pais e mães possuem grau universitário ou pós-graduação e a renda familiar é a mais alta dentre todos nossos sujeitos. Com maior frequência,

exerce atividade remunerada, utiliza a internet, tem religião diferente daquela de seus pais e mães, que são católicos. Esse subgrupo se interessa mais por amigos, trabalho, viagens, música, teatro e festas e passeia menos em *shopping*. Esses jovens consideram que: não se deve misturar religião e política, cabe a cada um definir os rumos de sua vida, a fé é mais importante que as crenças e religiões, a vida tem sentido, lutar pelo que acreditam é um ritual e conversas em profundidade lhes trazem energia. Além disso, discordam que apenas sua religião seja a verdadeira, não têm medo de Deus e não consideram que se deva ter só uma religião e seguir suas orientações, inclusive em questões sexuais. Tipicamente, esse grupo gostaria de conhecer outras religiões, rejeita o uso político delas e duvida se alguma religião possui a verdade.

3- Os *Devotos* ocupam a quarta posição em termos de número. Nesse *cluster* prevalecem ex-estudantes em escola pública, com posição política de centro-direita; a renda familiar é a mais baixa do conjunto; os sujeitos, seus pais e mães são protestantes em maior número; os membros da família têm a mesma religião e são os que mais frequentam rituais religiosos. As questões que mais lhes interessam são família e religião e as que menos atraem são política e amigos; são os que mais participam de grêmio estudantil e de grupos religiosos, são os que mais estudam e acessam a internet e que menos se interessam por esporte, teatro e festas. Para esse *cluster*, Deus é um ser superior, a vida tem sentido, o ensino religioso foi importante e a fé é mais importante que as crenças e religiões; seus integrantes foram os que menos pensaram em suicídio, a maldade e a pobreza não lhes suscitam dúvidas quanto à existência de Deus. Esse subgrupo entende que: se deve ter só uma religião e seguir suas orientações, Deus pode dar tudo, apenas sua religião é verdadeira, concordam com sua igreja em questões sexuais.

4- Os *Seculares* ocupam a terceira posição em número de integrantes. Esse *cluster* concentra mais homens, na faixa de 19-20 anos, exerceu menos atividades voluntárias e apresenta maior

tendência à esquerda e centro-esquerda. São os que mais estudaram em escola particular laica, menos frequentaram escola pública e mais moram sozinhos. Há maior número de ateus, praticam menos rituais e são mais avessos à inserção grupal, embora uma parcela participe mais de grupos culturais. Têm renda familiar e capital cultural mais elevados. Entre os seculares há maior proporção de ateísmo entre pais e mães e menor coincidência de religião na família. Esses sujeitos são os mais interessados no trabalho e na universidade e um pouco menos em amigos e política; são os mais desinteressados de família e religião; preferem música e festas e são os que se dizem menos atraídos por viagens, namoro, *shopping* e internet. Referem-se pouco a Deus, que é representado como um ser pessoal; para eles, cabe a cada um definir os próprios rumos; a vida tem sentido; lutar pelo que acreditam é um de seus rituais; sentem-se felizes com frequência, embora seja o subgrupo que mais pensou em suicídio; conversar em profundidade traz-lhes energia e estão dispostos a se engajar por uma causa; valorizam mais a fé do que as crenças; rejeitam a mistura de religião com política; estão pouco predispostos a seguir as orientações de sua religião (inclusive sobre questões sexuais); a maldade e a pobreza os fazem duvidar da existência de Deus.

Não obstante as diferenças entre os *clusters*, a maioria dos universitários pesquisados se ancora solidamente no terreno da cultura da modernidade avançada e reivindica atitudes como individualização/subjetivização, secularização e diversidade. Pluralistas, eles mostram respeito pelas religiões e pela capacidade delas de alimentar a fé, sentido da existência, solidariedade, comunidade e abertura à transcendência. Mesmo assim, no entanto, aceitam pouco as religiões enquanto únicas definidoras do que é bem ou mal e sobretudo como guias em questões sexuais, a respeito das quais assumem para si a última decisão.

Quanto à atuação das igrejas concretas – instâncias que historicamente foram as elaboradoras mais ativas de representações do divino – são objeto de intenso criticismo: nossos sujeitos as

acusam de induzir ao fanatismo, serem dogmáticas e exercer rígido poder sobre os fiéis. Consideram que as religiões não são a única fonte de verdade nem as principais geradoras de sentido e, portanto, têm pequena influência sobre eles, fato que se reflete na baixa assiduidade ritual. A *fé* assume uma dimensão antropológica básica, é afirmada como uma dimensão efetiva, ao lado da elaboração individualizada dos sentidos da existência. Outros destaques: a maior sensibilidade do público feminino frente ao universo religioso; o senso de alteridade; a inserção neste mundo por parte dos crentes-sem-religião.

## Faces do divino

Mircea Eliade destaca que muitas tribos primitivas adoram um Ente Supremo que, no entanto, “não desempenha quase nenhum papel na vida religiosa”, a ponto de tornar-se um *deus otiosus* que abandonou a humanidade a deuses inferiores, mais próximos (ELIADE, 2002, p. 86-90). Da mesma forma, Karen Armstrong aponta, em muitas mitologias, um monoteísmo primitivo voltado para uma divindade suprema que é, “na melhor das hipóteses uma figura obscura, impotente, marginal no panteão divino” (ARMSTRONG, 2005, p. 23).

Imagens de Deus com a marca da impessoalidade não são raras na história humana e estão muito presentes na contemporaneidade. Dados da pesquisa *Valeurs des Européens* revelam que, entre 1981 e 1999, o número dos jovens franceses que acreditavam num Deus pessoal declinou, de 21% para 17%; e que o índice dos que creem em uma espécie de espírito ou força vital cresceu, de 29% para 34%. A pesquisa pergunta ainda se “Deus é importante na sua vida”: o “não” situou-se em 34% e o “sim” registrou apenas 4% (GALLAND; ROUDET, 2002, p. 84).

Pesquisadores apontam uma relação entre a representação dos jovens de um Deus pessoal e uma prática religiosa mais regular, uma adesão maior às crenças e uma ampla implicação en-

tre religião e vida pessoal. Já os que figuram o divino como “um espírito ou força vital” são mais céticos e independentes de sua igreja (LAMBERT; MICHELAT, 2002, p. 189). Outro estudo, feito entre jovens rurais franceses, mostra que, para 34% dos sujeitos, Deus é percebido como alguém que conhece pessoalmente a cada um e, para 50%, é um princípio impessoal. Estudantes franceses de escola pública representavam Deus como um ser mítico, uma ilusão humana; bom, todo-poderoso, amoroso, mas incapaz de suprimir o mal e a injustiça; ser abstrato e longínquo, uma força; confidente que consola e dá sentido à vida; o Criador, Pai de Jesus, que ama a humanidade. Pierre Cousin destaca que o divino é descrito como alguém que possibilita às pessoas interrogarem-se a si mesmas e lhes dá um auxílio eficaz na busca de sentido (LAMBERT; MICHELAT, 2002, p. 179).

Estudos nos Países Baixos revelam que 53% dos jovens belgas dizem não aceitar a imagem de Deus apresentada pelas igrejas, já que a responsabilidade humana torna desnecessário esse transcendente, que não é possível provar sua existência e que o sofrimento suscita sérios questionamentos. As imagens de Deus apresentam poucas referências à autoridade (o juiz, o rei, o pai), mais identificado como amigo e conselheiro (CAMPICHE, 1997, p. 132).

As relações com o transcendente podem ser situadas no eixo “distância/proximidade” proposto por Simmel (2011, p. 51). Ambos os extremos têm lugar na sensibilidade moderna: a ênfase na distância evoca camadas psíquicas primitivas e permite aos jovens exercer sua individualização; a proximidade abre espaço para a emoção, o intimismo e a subjetividade pietista.

O mais importante é considerar que as imagens do transcendente elaboradas pelos jovens nascem de uma relação flexível que ora envolve uma proximidade informal, ora se volta para um ser superior e impessoal. Essas representações não se excluem nem se cristalizam, podendo conviver na mesma pessoa, a depender do momento, condições e desafios vitais.

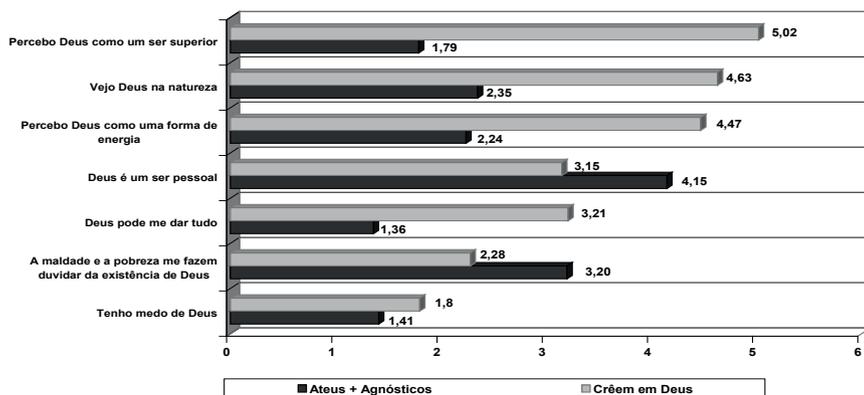
Resultados quantitativos e depoimentos de nossa pesquisa

mostram como é essa relação flexível na intimidade de nossos universitários.

## **Resultados quantitativos**

Na origem das representações de Deus há uma experiência religiosa que é ora próxima, ora distante. As frases ponderadas com maiores médias remetem à visão de Deus na natureza, à energia experimentada em conversas em profundidade, em reuniões em que se está alerta, a vivências de amor, alegria e música. Deus é visto como um ser superior, como uma força a quem se agradece; alguém que traz coragem, paz e felicidade; que atende a nossas orações e de quem absolutamente não se tem medo.

No outro extremo, receberam médias baixas as frases que se referem a experiências religiosas muito específicas, que talvez remetam a um divino considerado demasiado próximo. Embora a maioria de nossos sujeitos acredite em vida após a morte, mostram-se cautelosos em descrever como isso seria, o que explica as baixas médias atribuídas à crença na reencarnação e à recompensa num outro mundo. Obtiveram pouco peso situações muito concretas: o uso político da religião, a transformação da sociedade, a morte de entes queridos, a emoção, os encontros em família, as diretrizes éticas precisas, os rituais do cotidiano, a maldade e a pobreza. Também obteve média baixa a admissão de efeito positivo de um ritual ou crença e, muito menos, que Deus possa dar tudo à pessoa. A afirmação “Sinto que um ser transcendente dá sentido à minha vida” teve média muito baixa, talvez porque circunstâncias muito precisas sejam percebidas como próprias do âmbito humano, onde devem ser resolvidas.

**Gráfico 01:** Representações do transcendente/PUC-SP (médias)

Fonte: RIBEIRO, 2009, p. 231

O Gráfico 01, das representações do transcendente na pesquisa da PUC/SP sintetiza a relação com Deus quando discriminada entre o grupo dos crentes e o dos ateus + agnósticos. Esses grupos apresentam representações opostas do transcendente: os crentes o veem, sobretudo, como um ser superior, um pouco menos como uma forma de energia e muito pouco como um ser pessoal; essa ordem é claramente inversa entre ateus + agnósticos.

Eis uma questão relevante: Como entender que os crentes não privilegiem uma posição de proximidade (Deus pessoal), típica da tradição judeu-cristã originária da maioria deles e tão influente na tradição cultural brasileira? Em contrapartida, como explicar que os não-crentes imaginem Deus sobretudo como um ser pessoal?

Uma primeira hipótese sugere que a preferência da maioria de nossos sujeitos coincide com a tendência comum (Deus superior) presente num caldo cultural/religioso nas juventudes globalizadas.

A segunda hipótese sugere que, em se tratando do público universitário, inserido num universo ampliado de conhecimento, a percepção de Deus como um ser superior acompanha uma

cosmovisão também ampliada; a metáfora da “energia” para o divino se insere no *éthos* universitário. No outro extremo do espectro social, indivíduos com pouco repertório cultural tenderiam a valorizar as relações próximas e a representar Deus como alguém que atua em toda a extensão de seu cotidiano.

A terceira hipótese, a meu ver a principal, sugere que, para ter espaço nas experimentações que se abrem nessa fase, o jovem precisa abrir uma distância entre ele e as religiões/igrejas e com o transcendente tal como essas o apresentam. Assim, ante um Deus que aprenderam a representar como interferidor demais, eventualmente intimidador e limitador, muitos jovens acabam por esfriar sua crença, assumindo na prática um agnosticismo ou ateísmo.

Uma quarta hipótese é sugerida por Zygmunt Bauman, que analisa a “liquidez” das relações humanas em sociedades urbanizadas, regidas pela competição ou pela impessoalidade: elas não propiciam a maturação de laços interpessoais, inclusive no campo transcendente (BAUMAN, 2004, *passim*). Essa característica talvez afete as relações dos jovens com suas igrejas.

A seguir se verá como a experiência com o divino se apresenta próxima e também distante, com destaque para a música.

## Vivências

*Proximidade:* Nossos sujeitos admitem ter alguma proximidade com o transcendente. Questiona-se, aqui, porém: De quem admitem eles esta próximos?

“Energia” foi uma metáfora para o divino bastante mencionada entre nossos sujeitos: ela envolve toda a vida, dá-lhe sentido e se manifesta em situações de alteridade, sobretudo em conversas em profundidade, em reuniões engajadas e ante a morte de uma pessoa querida. A energia mescla intimidade e impessoalidade; ela é íntima por ser experimentada na subjetividade; ao mesmo tempo, é impessoal porque não tem rosto – os jovens não ousam

dar ao transcendente um nome além desse. Daí as baixas médias atribuídas às frases ponderadas: “Deus fala comigo através dos obstáculos”; “Minha relação com Deus se exerce *exclusivamente* no interior da minha igreja”. Também há resistência em apontar Deus como “minha melhor companhia” e em definir situações como o ato de dormir, alguma iluminação e a leitura da Bíblia. Os universitários parecem cautelosos em admitir relações próximas com o divino e em apontar benefícios de crenças, rituais ou o contato emocional com Deus.

Obviamente, “energia” é uma palavra-chave socialmente construída, pois é disseminada em ambientes de cultura juvenil – academias de ginástica, *shows* de *rock*, a espiritualidade New Age e emissoras de rádio especializadas em música jovem, em todo mundo<sup>4</sup>.

*Distância*: Os resultados do questionário mostram que, para nossos jovens, Deus é um ser, sobretudo, distante. Nesse contexto, a oração é considerada uma experiência da qual não se espera uma solução imediatista, mas traz um acréscimo de lucidez, perseverança e confiança (CAMPICHE, 1997, p. 139). A oração não é uma atividade mecânica, mas suscita agradecimento, paz, a felicidade e a superação do medo. Provavelmente o agradecimento seja coerente com as boas condições socioculturais de jovens que estão prestes a mergulhar numa vida em que percebem sentido e se sentem felizes com frequência.

A alta média atribuída à frase “Vejo Deus na natureza” sugere que não se constata objetivamente que Deus *esteja* na natureza, ou que *seja* a natureza. Provavelmente se trata de um eco do Romantismo acerca de uma presença mediada por uma instância mais verdadeira e pura, não contaminada pela presença humana. Através da referência à natureza, nosso jovem pode mergulhar no caudal para onde confluem o animismo, o panteísmo, o budismo, as religiões greco-romanas e as afro-brasileiras, a sensibilidade

---

<sup>4</sup> Muitas emissoras brasileiras adotaram o nome “Energia”. Michael Löwy me relata que uma rádio francesa se denomina *NRG*, que se pronuncia “én-ér-gi”, de “énergie”. O mesmo trocadilho é adotado em rádios inglesas e alemãs, com as mesmas iniciais.

de místicos, cientistas e ecologistas. Dentro desse ambiente, Ivone Gebara propõe uma teologia eco-feminista: “A biodiversidade religiosa significa abrir-se para o respeito à expressão plural de nossas convicções e aceitarmos o desafio de nos educarmos para a diferença” (GEBARA, 1997, p. 118).

Nossos sujeitos afirmam claramente não ter medo de Deus e, aí, fazem sua síntese entre proximidade e distanciamento. De um lado, declaram ter confiança de se aproximar do transcendente numa relação de fé; ao figurá-lo como um ser superior, sentem maior autonomia para experimentar sentidos próprios de sua juventude.

*Música:* Situada a meio caminho entre proximidade e distância, a música é uma das mediações mais importantes entre nossos jovens e o transcendente. Em nosso questionário, a frase “A música me conduz a uma dimensão superior” recebeu concordância acima da média, assim como numerosas menções em entrevistas qualitativas. A música é próxima, pois atravessa a subjetividade, pode ser usufruída individualmente a qualquer momento, induz à reflexão, suscita o “sentimento do nós” na dança e canto coletivos, ancora a identidade e a memória em momentos significativos de vivência tanto individual como familiar e grupal. Mas a música também é distante, pois é captada pela audição, um sentido pouco preciso; daí ser ela mais propícia a conduzir a uma dimensão superior onde habitam o mistério, a superação dos limites do eu e do real e a inserir em comunidades amplas.

A afirmação “A arte é uma expressão de espiritualidade” obteve boa média, confirmando a percepção dos sujeitos de que há uma afinidade entre a dimensão religiosa e a estética, apontada por Simmel e por Weber (apud HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2001, p. 81), entre muitos outros. De fato, é comum que as vivências artísticas e, sobretudo, musicais, se revistam de significado sagrado. Hervieu-Léger observa que a música e os cantos dão suporte a uma sociabilidade fluida e validam um crer típico da religiosidade peregrina (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 98). Essa é a mesma percepção de Campiche: “A música, enquanto prática pri-

vilegiada de experimentação de sentido para os jovens, constitui um suporte possível de religiosidade, distante das formas reguladas da expressão religiosa oferecida pelas grandes religiões” (CAMPICHE, 1997, p. 254-260). Durkheim fez clássica descrição do *corrobbori*, festival em que, no canto e na dança, os warrawunga da Austrália experimentam efervescência coletiva, delírio e emoção religiosa; Weber anota que a música pode ser instrumento de exorcismo e de indução ao êxtase; Radcliffe-Brown destaca que a dança produz uma harmonia litúrgica entre a mente, a alma, o corpo e a sociedade; Alfred Schutz considera a música a base comunicativa de um nós, mediante a partilha de um fluxo de consciência em relação aos outros (DURKHEIM, 1989, p. 270). Edgar Morin qualifica a cultura de massa como “embrião de religião da salvação terrestre”, pois, nela, o fã se relaciona com seu ídolo – um mediador entre o cotidiano real e um universo imaginário edenizado (MORIN, 1972, p. 68).

A sensibilidade musical movimentou imenso mercado consumidor juvenil e se materializa em avalanches de produtos, comunidades, *shows*, festas e de artistas que são alvo de verdadeiras peregrinações. Apropriada pela cultura de massa, a música jovem (sobretudo o *rock'n roll*) tornou-se linguagem globalizada, um fator de identificação de seguidas gerações e modo de vida pelo qual o indivíduo organiza sua posição no mundo (BRANDINI, 2004, p. 41). Além do mais, constata-se a existência de traços utópicos nessa cultura, por exemplo, no culto da memória de ídolos como Elvis Presley (“Elvis vive”), Jim Morrison, Michael Jackson e, entre brasileiros, do cantor romântico Paulo Sérgio.

## Depoimentos

Nossa pesquisa colheu depoimentos que revelam a experiência “a quente” por trás dos dados estatísticos. Os resultados qualitativos apresentam uma diversidade muito ampla de representações do transcendente. No polo da crítica, muitos univer-

sitários se ressentem da mistura entre as imagens (criação cultural) e o ser do divino (mistério): “Acredito que exista não esse Deus da Igreja Católica, porque é o mais caracterizado que tem. Falou em Deus, pensa em Igreja Católica”; “Não acredito em um Deus especial, com uma cara, com uma certa imagem”. Outros denunciam o abuso mediado pelas imagens de Deus: “Abomino esse temor a Deus que dizem que a gente deve ter. Deus para mim me parece um cara tão bacana, ele não é meu amigo? Essas coisas de ficar adorando a Deus o tempo todo, acho que nem Ele aguenta tanta lambança, será que Ele quer isso mesmo da gente?”.

No outro polo, adeptos das grandes tradições, vários sujeitos empregam um discurso repleto de referências à Bíblia, a rituais e a comportamentos sancionados pelas igrejas. Por exemplo: “Acreditar em Deus é preciso desde o começo da vida, pois se Ele está em nós, quem será contra nós? E preciso ter fé, cantar a Deus, ler a Bíblia, vivenciar a comunhão com Deus”. Alguns expressam uma espiritualidade pietista apoiada em materiais fornecidos pela religião de origem: “Minha relação com Deus é de intimidade, diálogo e amor. Através da oração, dos acontecimentos, dos sacramentos e da palavra de Deus. O nosso pensamento deve estar voltado para onde está o nosso coração”.

Em meio à crítica e à tradição, muitos universitários empreendem uma busca singular, bricolante, que supõe ruptura: “Quando criança, eu era católico e participava ativamente. A religião é cultural... hoje não sou mais católico, comecei a desenvolver uma personalidade mais definida, fui procurar... minha forma de pensar é muito próxima do espiritismo”. Outros depoimentos explicitam uma experiência religiosa de padrão moderno que radicaliza a secularização, mas constrói sentidos sem necessidade de apelar para a fé teologal:

Tenho momentos espirituais, mas não acredito que seja em relação a Deus ou a alguma religião. Estes momentos ocorrem quando dou sentido para minha vida e isso me deixa em paz. Minha espiritualidade está dentro de mim, só eu tenho poder sobre ela.

Não gosto de falar de Deus, pois não acredito nele. Não acredito em forças superiores. As coisas acontecem por que nós as fazemos acontecer.

Entrevistas revelam a oração como uma prática cotidiana: “Nas vezes em que converso com Deus, tento me expor de maneira clara com a minha linguagem usual e abandonando alguns dogmas da Igreja. Assim, tenho uma relação informal e confiante”; “Não precisa ficar rezando não sei quantos Pai Nossos, Ave Marias, para se proteger de alguma coisa. Basta falar ‘eu agradeço por isso’ ou ‘estou feliz por isso’ e agradecer todos os dias por estar vivo”. Talvez extrapolando, reconhecer-se feliz, agradecer, podem ser consideradas algumas das mais belas orações dos jovens.

Uma intensa percepção do mistério é central na elaboração de imagens do divino. Nos depoimentos, os universitários admitem viver cotidianamente sua busca de explicações, em diálogo com a razão acadêmica:

De certa forma eu vivo questionando essa coisa. Isso não deve ter surgido do nada.

Por mais que se tente explicar a natureza, a Física vai até onde? Tem o seu limite e o resto é crédito de Deus. Ele está no final, como os créditos nos filme.

Você não pode provar Deus cientificamente, mas pode sentir o contato dEle.

A relação com Deus ocorre no interior da história do indivíduo e mescla estudo, reflexão, meditação e gratidão. Tal relacionamento com o divino, frequentemente harmonioso ao modo de cada um, tende a ser marcado pela distância e a expandir-se para dimensões mais amplas:

Olhe em sua volta, as pessoas ao redor, veja o mundo, a natureza em si. Olhe para as estrelas, para sua existência, veja esse momento a gente conversando: é inconcebível não acreditar em Deus. Minha relação é melhor possível, não o incomodo e ele não me incomoda, a gente leva a vida numa boa. Posso brigar com todo mundo menos com Ele.

Confirmando os resultados quantitativos, uma busca pela palavra “energia” explicita sínteses entre a subjetividade e o mundo empírico, entre a singularidade e a totalidade, entre a religiosidade jovem e o *éthos* científico:

Minha maneira de me relacionar com Deus vai além de um simples nome; é uma energia, a maior que houver, que acredito ser constituída por todos nós.

A palavra ‘Deus’ para mim é a força que rege o universo e move o mundo, a nossa capacidade intelectual, de que muitas vezes não temos consciência, de poder mudar o destino das coisas. Deus é a união de pensamentos prósperos e positivos.

Vejo Deus na natureza, nas relações humanas, no sentido de construção, não acredito que Deus é essa coisa personificada que tem vontade própria, que deseja destruir as pessoas. Deus é essa energia, impulsiona as pessoas. Estou aqui para escrever minha história, dentro das relações humanas.

## Considerações finais

Os resultados quantitativos e qualitativos acima apontam para quatro fundamentos para as representações do divino por parte de nossos sujeitos, estudantes da PUC-SP. *Primeiro*: a afirmação mais enfática é de que sua vida tem sentido e se ancora

nas boas condições familiares e expectativas favoráveis de futuro. O *segundo* fundamento é a alteridade: ao se aproximar do “mundo grande”, o ego se expande e se alia a amigos e a amores para, como num laboratório vital, “processar” novos comportamentos, valores e possibilidades. O *terceiro* fundamento é a fé. Por que nossos jovens têm fé? Eles têm fé porque precisam dela. Para eles, a fé precede doutrinas religiosas sendo vivida como atitude antropológica de confiança – nas próprias origens, em si mesmo, num futuro viável, nos companheiros e no transcendente. Simmel definia a fé como religiosidade em forma fluida, a base da natureza humana: “A fé prática é uma qualidade fundamental da alma... concretiza-se como uma relação com alguém exterior ao eu” (SIMMEL, 2010, p. 169). A *quarta* baliza é a relação respeitosa ante as religiões e, ao mesmo tempo, crítica com as igrejas; religiões e igrejas são objeto de distanciamento crítico frente às representações de Deus que elas oferecem.

Os dados obtidos por nossa pesquisa revelam características centrais da experiência religiosa dos universitários: percepção do mistério da vida, elaboração singular de sentidos para a existência, liberdade frente à identidade e às práticas religiosas, valorização da alteridade e bricolagem de tradições. Esses aspectos desenham representações caleidoscópicas de Deus, coerentes com a etapa juvenil vivida e que contribuem para o avanço do indivíduo em direção à autonomia.

A maioria dos jovens pesquisados percebe o transcendente na natureza e na música, representa-o como um distante ser superior que se manifesta mais nas grandes linhas do que no detalhe cotidiano. O divino também é apontado como uma energia íntima que mobiliza a elaboração de sentido por cada indivíduo e não mantém uma relação tão pessoal quanto lhes foi ensinado pela tradição cristã ocidental.

Na síntese de Julien Potel, Deus é representado pela juventude menos como princípio cósmico, destino, juiz, masculino e mais como experiência subjetiva que abre para a livre escolha, espírito vital, feminino (apud LAMBERT; MICHELAT, 1992, p. 176).

Embora distante, mas sem deixar de ser íntimo, o transcendente é distanciável ou aproximável segundo as situações, as etapas de maturação e as necessidades mais profundas de cada jovem.

A fala de uma universitária, quase um credo, pode servir como fecho: “Acredito num Deus único, numa força espiritual que comanda o mundo. Portanto a religião é apenas uma manifestação criada por cada povo que possui uma forma de enxergar esse Deus de acordo com sua cultura. Por isso, valorizo mais a fé que a obediência aos mandamentos”.

## Referências

ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido** - sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **La misère du monde**. Paris: Seuil, 1998.

\_\_\_\_\_. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

\_\_\_\_\_. et al. **Travail et travailleurs en Algérie**. Paris: Mouton, 1963.

BRANDINI, Valéria. **Cenários do rock**. São Paulo: Olho d'Água/ Fapesp, 2004.

CAMPICHE, Roland. **Cultures jeunes et religions en Europe**. Paris: Cerf, 1997.

COSTA, Márcia Regina da; SILVA, Elisabeth Murilho da. **Sociabilidade juvenil e cultura urbana**. São Paulo: Educ, 2006.

CROSSAN, John-Dominic. **O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

GALLAND, Olivier; ROUDET, Bernard. **Les valeurs des jeunes, tendances en France**. Paris: L'Harmattan, 2002.

GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologies et religion – approches classiques**. Paris: PUF, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Le pèlerin et le converti**. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999.

LAMBERT, Yves; MICHELAT, Guy. **Crépuscule des religions chez les jeunes?** Paris: L'Harmattan, 1992.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água, 2014.

MENDES DE ALMEIDA, Maria Isabel; EUGENIO, Fernanda (Orgs.). **Culturas jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no século XX: o espírito do tempo**. São Paulo: Forense, 1969

\_\_\_\_\_. **Les stars**. Paris: Editions du Seuil, 1972.

NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (Orgs.). **Juventude e sociedade**. São Paulo: Instituto Cidadania e Fundação Perseu Abramo, 2004.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. **Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários**. São Paulo: Loyola, Olho d'Água e Fapesp, 2009.

SIMMEL, Georg. **Religião: ensaios**. v. 1. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

\_\_\_\_\_. **Religião: ensaios**. v. 2. São Paulo: Olho d'Água, 2011.

## Capítulo 6

# Representações político-religiosas de jovens sem religião

Lara de Fátima Grigoletto Bonini  
Frank Antônio Mezzomo  
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro

O capítulo aqui apresentado discute a temática da juventude e suas inter-relações com a religião e a política, por meio de uma perspectiva interdisciplinar. A proposta da interdisciplinaridade permite abarcar um conhecimento integrante, objetivando contemplar as especificidades e dinâmicas existentes entre as identidades juvenis na interface com a religião e a política.

O presente estudo busca compreender as representações político-religiosas de jovens que se declaram sem religião, em vista do processo contemporâneo de desinstitucionalização dos campos da religião e da política. O recorte empírico da pesquisa refere-se aos jovens sem religião, ingressantes em 2014 de todos

os sete câmpus da Universidade Estadual do Paraná<sup>1</sup>. Para tanto, optamos pela utilização do método *survey* por meio de plataforma *on-line* para a coleta de dados.

Encontra-se, no bojo das discussões teóricas, a diversidade abarcada pela categoria juventude, a influência político-religiosa na composição da identidade juvenil e a instigante discussão sobre os jovens sem religião, possuidores de crenças e práticas simbólico-religiosas fluidas e pouco institucionalizadas. Por fim, apresentamos e discutimos dados coletados a partir do desenvolvimento da pesquisa, em que se analisam as especificidades da relação entre jovens universitários sem religião e a religião e a política.

## Juventudes, religião e política

A categoria juventude suscita diferentes definições, está atrelada ao contexto social vivenciado, aos espaços de formação, à maneira com que a sociedade compreende os modos de ser jovem, além, por certo, das representações dos jovens sobre si mesmos. Ressaltamos os aspectos culturais, históricos e subjetivos intrínsecos ao se refletir sobre a heterogeneidade dos sujeitos jovens na atualidade. Assim, a juventude deve ser entendida como definição simbólica e cultural, não mais enquanto condição biológica e estritamente temporal<sup>2</sup>.

Consideramos, portanto, que as pesquisas que tematizam e buscam compreender as vivências e preocupações dos sujeitos jovens na sociedade contemporânea devem ter em consideração

---

<sup>1</sup> Os câmpus da Universidade Estadual do Paraná percorridos para a realização da pesquisa foram: Apucarana, Campo Mourão, Curitiba I, Curitiba II, Paranaguá, Paranaíba e União da Vitória.

<sup>2</sup> O critério etário utilizado para delimitar a juventude tem abrangido, em geral, a idade dos 15 aos 29 anos, conforme classificação adotada por órgãos como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o Estatuto da Juventude. Embora neste trabalho seja adotada tal delimitação, compreende-se, conforme discussão apresentada, que o critério etário deve estar associado a outros elementos socioculturais fundamentais na constituição das identidades juvenis.

que um grupo heterogêneo, dinâmico e múltiplo, como o da juventude, não deve ser limitado a uma definição única e rígida. Entendemos a juventude enquanto uma categoria/grupo permeada/o por critérios culturais, sociais e históricos, tendo em vista as especificidades desses sujeitos. Nesse sentido, e compartilhando da compreensão de alguns teóricos, parece correto o uso da noção de juventudes, no plural, na medida em que se reconhecem os diferentes modos de ser jovem na sociedade atual (DAYRELL, 2003; RIBEIRO et al., 2006).

As formas de expressão dos sujeitos jovens estão atreladas às suas representações de mundo, de modo a trazer em pauta os contextos histórico-culturais imbricados nas vivências juvenis. Para Castro (2013), ao considerar a influência do contexto para a análise da juventude, pluraliza-se sua concepção e coloca em cena as intervenções de aspectos culturais, políticos e econômicos, que influenciam de forma heterogênea na construção do coletivo juvenil. Desse modo, a identidade dos jovens possui estreita relação com os momentos históricos e com as instituições educacionais, familiares, religiosas e da sociedade civil (política, mídia e organizações sociais). Cabe compreender quão intensamente as dimensões sociais como a religião e a política se tornam aspectos influentes na constituição da subjetividade do jovem, afinal, as juventudes se deparam com os segmentos político-religiosos e formulam sua compreensão do que seria primordial na composição de sua identidade e de sua vivência social.

Ao refletir sobre a relação entre as religiões e as juventudes, é possível verificar as múltiplas mediações realizadas, levando em consideração que as manifestações religiosas estão presentes e tornam-se aspectos influentes na sociabilidade e identidade juvenis. De acordo com Scott e Cantarelli (2004), a religião interage com outras dimensões da existência humana, criando propensões para ações por ela dirigidas. Para tais pesquisadores, o pertencimento a uma determinada religião vai muito além da integração com o segmento religioso diferenciado do restante da sociedade, pois ele se reflete em muitas outras instâncias da vida

social, trazendo consequências para a aquisição de conhecimentos e habilidades, bem como na obtenção de valores que servem para referenciar sua vida, quando o jovem opta por pertencer a uma comunidade moral.

É possível considerar que a religião tem sido valorizada pelos sujeitos jovens, ainda que haja indícios de novos modelos de pertencimento e vínculo religioso, de modo que não se deve assinalar para um indiferentismo religioso por parte da juventude – mesmo para aqueles que se denominam sem religião (FERNANDES, 2011). Nesse sentido, ainda que com a constituição de uma religiosidade mais fluida em detrimento de uma prática institucionalizada, as crenças são constitutivas da identidade de diversos jovens.

As manifestações religiosas dos jovens encontram-se atreladas, também, aos seus modos de inserção, com a participação em marchas, encontros e retiros desenvolvidos a partir de práticas religiosas institucionalizadas ou em torno da espiritualidade não confessional e da busca de um bem comum, incitando reflexões particulares e também iniciativas político-sociais (NOVAES, 2012). Assim, portanto, podemos considerar que as dimensões da religião e da política estão presentes na produção de significações da vivência juvenil.

Acerca da relação entre juventude e política, torna-se relevante indagar as corriqueiras lógicas de naturalização e concepções dicotômicas. Ora as experiências juvenis são analisadas como distantes e indiferentes, que demonstram certa apatia relacionada às questões da vida comum, ora como experiências marcadas por originalidade, por ressignificação da esfera política e das formas de engajamento dos jovens nas questões públicas (MAYORGA, 2013). As dinâmicas que envolvem a participação juvenil em espaços políticos e públicos são complexas e heterogêneas, nem sempre aparentes ao que se compreende tradicionalmente como ação política.

Diversos aspectos tornam-se significativos para avaliar a situação dos jovens frente à participação política, mesmo aqueles

relativos ao entendimento do que seria participar. Para os jovens, as formas de participação e de engajamento social enveredam por caminhos diversos, sejam os da política institucional, sejam os da ação militante no trabalho social voluntário, embora, em muitos casos, o sentido político das ações nem sempre seja explicitamente admitido (CASTRO, 2008).

O engajamento de jovens em partidos políticos no Brasil é um fenômeno pouco frequente, sendo possível considerar que a escassa filiação juvenil retrata a crise da representação política e a rejeição e desconfiança do engajamento atrelado à institucionalidade do Estado (BRENNER, 2014; MÜXEL, 1997). Entretanto, a aproximação entre juventude e política também pode ser realizada a partir de iniciativas que envolvem a escola ou a universidade, sindicatos, conselhos e associações. Podem, ainda, efetivar-se em espaços não institucionais como letra de música, marcha em prol da liberdade sexual, passeata para o fim da corrupção, entre outras, que são formas de participação utilizadas pelo segmento juvenil que indicam a heterogeneidade das tendências e as diversificadas maneiras de engajamento político.

Podemos dizer, assim, que as ações e representações dos jovens estão imbricadas com a dinamicidade do contexto atual. Concordamos com a compreensão de que há uma nítida configuração religiosa na identidade juvenil, assim como o afastamento de instâncias políticas formais, resultando em uma criativa forma de participação social através de símbolos políticos e do imaginário religioso imbricado com estilos e percepções da cultura juvenil contemporânea (CAMURÇA, 2013). Nesse sentido, o modo como o jovem se relaciona com a religião e a política torna-se complexo e em constante reformulação particular no que tange às doutrinas e pertencimento religioso e às formas de participação política.

## Aspectos metodológicos da pesquisa

Diante da complexidade dos elementos abordados nesta pesquisa – a articulação entre juventude, religião e política –, entendemos que os conceitos e os procedimentos adotados devem contemplar a dinamicidade da investigação e, portanto, não poderiam ser provenientes de uma única área disciplinar. A interdisciplinaridade permite uma melhor compreensão do estudo, principalmente quando há a associação de objetos de estudo múltiplos e se torna uma alternativa na produção do conhecimento científico. De modo geral, a interdisciplinaridade pode ser considerada uma das ideias-força incorporada à cultura de nosso tempo, trazendo contribuições para pesquisadores e para a sociedade como um todo, relacionadas à ciência, mas também à ética e aos sistemas sociais (FERREIRA, 2000).

Ao possibilitar a interlocução entre as diferentes áreas do conhecimento, a interdisciplinaridade favorece o alargamento e a flexibilização dos saberes, e ainda constitui uma estratégia importante para a não cristalização nos domínios disciplinares. A consciência da interdependência das diversas ciências traz benefícios às investigações no campo das ciências que se ocupam do homem, e o reconhece como um ser complexo, físico, cultural, simbólico e biológico (RODRIGUES, 2006). Embora haja disciplinas científicas que atuam em termos de compartimentos estanques e territórios exclusivos, acreditando serem independentes da cultura e sociedade que as nutre, são cada vez mais numerosas as pesquisas que adotam outros paradigmas e geram novas narrativas e cenários onde transcorre a vida social do homem (NAJMANOVICH, 2001). Entendemos que a abordagem interdisciplinar auxilia na compreensão, no caso da juventude, da categoria “dos jovens sem religião”, considerando os múltiplos processos atrelados e a interação do indivíduo com a sociedade.

A fim de identificar o perfil dos jovens sem religião ingressantes da Unespar, optamos pela utilização do método *survey* por meio de plataforma *on-line*. O *survey* é um procedimento para

coleta de informações em vista de descrever, comparar ou explicar os conhecimentos, atitudes e comportamentos das pessoas (FREITAS et al., 2000). Vasconcelos (2007) ressalta que o *survey* tem sido um instrumento largamente utilizado na pesquisa científica, montado na forma de questionário com perguntas estruturadas a serem respondidas de forma padronizada pelos informantes.

O *survey* elaborado para o desenvolvimento da pesquisa versa sobre os dados socioeconômicos, questões da vida acadêmica, a religião/crença do jovem ingressante, motivações e influências relativas ao transcendente e concepções que envolvem a diversidade de elementos religiosos. O instrumento indaga, ainda, acerca da participação em atividades e movimentos sociais, posicionamentos sobre política partidária, entre outras questões ligadas aos objetivos do trabalho, e, por fim, um campo aberto possibilitando ao jovem tecer comentários sobre o questionário.

O desenvolvimento do *survey on-line* visou coletar os dados, posições e compreensões dos jovens ingressantes da Unespar, de diferentes cursos e localidades. A coleta de dados, desenvolvida no segundo semestre de 2014, envolveu os sete câmpus da Unespar, localizados nas mesorregiões noroeste, norte central, centro-ocidental e sudeste paranaense, além da mesorregião metropolitana de Curitiba. Selecionamos para este estudo os dados referentes aos jovens ingressantes que se declaram sem religião, sendo 150 universitários presentes nos câmpus da Unespar. Resaltamos a seguir as principais informações e representações declaradas pelos jovens universitários sem religião.

## **Os jovens sem religião da Unespar**

Nesta pesquisa nos ateremos à discussão dos jovens sem religião, que não possuem o pertencimento confessional, porém apresentam religiosidade e a crença em Deus ou em outras forças transcendentais. Conforme IBGE (2010), a opção sem religião é

mais frequente entre jovens com idade compreendida entre 15 e 29 anos, e bem mais reduzida nas faixas etárias mais envelhecidas, apresentando a idade mediana mais baixa entre as demais categorias religiosas, estando em 26 anos.

É possível verificar a maior disponibilidade juvenil de afirmar-se sem o pertencimento institucional, assim, os jovens na atualidade dispõem de distintos modos de relacionar-se com o sagrado. Para Regina Novaes (2004), as juventudes possuem maior liberdade para questionar e se desvincular de doutrinas religiosas institucionalizadas e, ainda, valer-se de seu próprio alicerce de crenças:

É nesta geração que se generaliza a possibilidade de se declarar “sem religião”, sem abrir mão da fé. “Ser religioso sem religião” significa, sobretudo, um certo consumo de bens religiosos sem as clássicas mediações institucionais como um estado provisório (entre adesões) ou como uma alternativa de vida e de expressão cultural. (NOVAES, 2004, p. 328).

De modo geral, podemos dizer que os jovens sem religião possuem a crença em um ser transcendente, aderem a rituais simbólico-religiosos de diferentes correntes e apreendem as representações religiosas presentes no cotidiano. Entretanto, não possuem a fidelidade institucional, podendo peregrinar entre as adesões religiosas que vão, por sua vez, compondo sua identidade. Atualmente, as juventudes brasileiras fazem suas escolhas em um campo religioso mais plural e competitivo, no qual se pode desenvolver a adesão simultânea a sistemas diversos de crenças, combinando-se práticas em um contexto que vai além das doutrinas institucionais, com a possibilidade de mesclar elementos de diferentes espiritualidades em uma síntese pessoal e intransferível (NOVAES, 2004). Ao assinalar a predisposição juvenil de se afastar do pertencimento religioso institucional, cabe verificar as representações dos jovens sem religião da Unespar.

No que tange ao perfil dos 150 universitários sem religião,

podemos observar: são de maioria do sexo feminino (56%), a faixa etária predominante é situada entre os 18 e 20 anos (65%); quanto à cor/etnia dos jovens, a declaração majoritária é branca (72%), seguida de parda (18%) e negra (5%). A respeito do estado civil dos ingressantes sem religião, a maioria é solteiro (91%) e alguns possuem a união estável (5%). Sobre a atividade econômica, os universitários questionados poderiam assinalar mais de uma opção, sendo que grande parte declarou trabalhar com carteira assinada (25%), realizar estágio remunerado (18%) ou não trabalhar e estar procurando emprego (18%).

Além do perfil e dados socioeconômicos, o *survey* realizado perguntou sobre as motivações e crenças religiosas, e, ainda, considerações sobre movimentos políticos e sociais. Evidenciamos, desse modo, um abrangente cenário dos jovens sem religião da Unespar, que contempla diversificadas experiências e compreensões aos campos da religião e da política. Sendo assim, os jovens distinguem suas representações e elegem as vivências que pareçam condizentes à sua formação subjetiva.

Atualmente, torna-se possível repensar as doutrinas e discursos instituídos, e optar em não vincular-se às denominações confessionais disponíveis. Evidencia-se uma secularização relativa da consciência de um tipo de indivíduo que assimilou a liberdade religiosa, assumindo-se como sem religião, acompanhada por uma crise da credibilidade nas instituições religiosas (RODRIGUES, 2009, 2012). Nesse sentido, ao questionarmos sobre o motivo de influência para a escolha da religião, em uma pergunta de múltipla escolha, 81% dos jovens universitários se consideram sem religião por motivos pessoais, 18% apontaram a família e 12% apresentaram outros motivos ligados a reflexões e a conclusões próprias, decepção e descrença nas instituições religiosas.

As motivações para tal opção religiosa demonstram a contemporânea autonomia dos jovens de eleger suas crenças por meio de experiências mutáveis e pessoais, de tal modo que “irão validar ou deslegitimar determinados grupos, instituições e narrativas a partir de critérios definidos pela consciência individu-

al” (FERNANDES, 2009, p. 418). Os sem religião descolam sua religiosidade das instituições e constituem as práticas religiosas com significados próprios, sem a regulamentação institucional. Lísias Negrão (2008) considera que o polo contrário da religião institucionalizada está na construção de religiões individualizadas, cujo oficiante é o próprio leigo: “Minha religião eu mesmo faço”. Ao selecionar as crenças que lhe pareçam mais adequadas, a religião é valorizada como uma busca constante, em que o indivíduo recusa do institucional os dogmatismos e exclusivismos.

A religiosidade dos jovens sem religião da Unespar está permeada por referenciais de diferentes religiões tradicionais, com combinação de crenças provenientes do catolicismo, elementos do espiritismo, correntes de pensamento de caráter místico e esotérico, entre outros movimentos religiosos (Quadro 1). O fenômeno da bricolagem de crenças pode ser considerado enquanto mescla ou combinação aleatória de elementos de universos simbólicos distintos, de simples justaposição ou ainda de homogeneização de princípios que geram a constituição de um sistema religioso próprio (HERVIEU-LÉGER, 2008).

**Quadro 1:** Representações religiosas dos jovens sem religião da Unespar

Crença em figura/objeto religioso	Sim	Não	Indiferente
Deus	89%	3%	8%
Jesus Cristo	75%	8%	17%
Espírito Santo	61%	10%	29%
Maria como mãe de Jesus	60%	14%	26%
Anjos	57%	8%	35%
Demônios	53%	19%	28%
Espíritos	52%	20%	28%
Imortalidade da alma	49%	21%	30%
Ensinamentos da Bíblia	46%	17%	37%

Energias/aura	41%	24%	35%
Vidas passadas/reencarnação	35%	39%	26%
Santos	25%	40%	35%
Astrologia	25%	41%	34%
Entidades/orixás	21%	41%	38%
Igreja	16%	39%	45%

A permanência de elementos religiosos na composição subjetiva dos jovens sem religião pode estar atrelada à transmissão religiosa. Desse modo, cabe destacar a religião/crença dos pais dos universitários sem religião, sendo que 48% declaram que a mãe é católica e 49% possuem o pai católico. A opção de resposta ‘acredita em Deus, mas não participa de religião’ foi apontada pelos jovens, sendo 21% correspondente a mãe e 17% o pai. Torna-se possível indicar que a transmissão intergeracional produz efeitos na construção religiosa dos jovens, ainda que cada geração se apresente nova, com próprios impulsos e energias, e a pretensão de se orientar de modo diferente das gerações mais antigas (MARGULIS; URRESTI, 2008). Assim, portanto, as identidades religiosas juvenis podem ser moldadas por experiências sociais herdadas, mas também pela liberdade de decidir sua opção religiosa de modo individualizado.

Assim como as representações simbólico-religiosas, as representações políticas dos jovens são configuradas nas relações sociais que estabelecem e na vivência cotidiana. Cabe destacar que as ações e filiações dos jovens são pautadas no que consideram como importantes ou próximos de sua cotidianidade. Quando se fala em participação juvenil, é, portanto, preciso investigar onde os jovens estão construindo os nexos emocionais, e como estão buscando esse reconhecimento intersubjetivo (SALVA; STECANELA, 2006).

No que tange ao engajamento social dos ingressantes sem religião da Unespar, podemos destacar o envolvimento em ini-

ciativas sociais como em campanhas solidárias e voluntariado filantrópico (Quadro 2). Os universitários sem religião também declararam que participam ou já participaram de movimentos estudantis e de grupos vinculados à igreja, ainda que sem o pertencimento institucional religioso, sendo possível considerar que determinados engajamentos sociais podem estar atrelados a elementos e instituições religiosas e a participação política. Novaes (2012) destaca que os argumentos de paz, justiça social, fé, amor, cidadania e direitos humanos permeiam os discursos e representações que invocam a juventude como protagonista de uma participação político-social.

**Quadro 2:** Engajamento político-social dos jovens sem religião da Unespar

<b>Atividade, organização ou movimento social</b>	<b>Sim</b>	<b>Não</b>
Campanhas solidárias (alimentos, agasalhos, etc.)	57%	43%
Estudantil	53%	47%
Visitas a instituições caritativas (asilos, orfanatos, etc.)	45%	55%
Grupos vinculados a Igrejas	40%	60%
Mobilizações e ações organizadas via internet	39%	61%
Manifestações pela ética na política	29%	71%
Fóruns de debate via rede social	25%	75%
Manifestações pela paz	22%	78%
Ecológico/ambientalista	21%	79%
Partidos políticos	5%	95%

Outras maneiras de envolvimento social dos jovens sem religião são representadas por mobilizações e fóruns via internet e manifestações por uma sociedade mais justa, menos corrupta e ambientalmente sustentável. A atual emergência de diversificação das formas de ação juvenil revela uma vontade de implicação a partir da mudança social mais realista e próxima, com a

multiplicação de pequenas ações tanto em questões universais de cunho ecológico, quanto ao cotidiano da juventude, tais como o mundo do trabalho, do lazer, da ação solidária (MÜXEL, 1997).

A partir de tais perspectivas, apontamos o índice de apenas 5% de engajamento juvenil da Unespar em partidos políticos, podendo ser considerado como resultado de suspeitas à política partidária e rejeição à participação institucionalizada atrelada ao Estado. Ainda no que corresponde ao envolvimento político institucional, 78% dos universitários sem religião afirmaram que, sempre ou com frequência, votam nas eleições. Do mesmo modo, 72% procuram se informar sobre os candidatos no período eleitoral e 41% dos jovens ingressantes acompanham o mandato dos candidatos nos quais votaram. Tais dados apresentados remetem a um cenário político nacional em que o direito/dever do voto é exercido no período eleitoral, sendo possível considerar que o processo político torna-se presente na cotidianidade juvenil.

As formas de participação e engajamento dos estudantes sem religião demonstram alternadas maneiras de constituição da identidade social, e refletem posicionamentos presentes na vivência juvenil como a não filiação em partidos políticos e a atuação em movimentos de cunho solidário, religioso e estudantil. São representações político-sociais atreladas ao contexto histórico e cultural e também à construção subjetiva e de autonomia do jovem.

## **Considerações finais**

A pesquisa em desenvolvimento intenta atribuir à categoria sem religião a centralidade e protagonismo na discussão, buscando problematizar as representações político-religiosas de jovens universitários sem religião. Cabe ressaltar que ainda são poucos os estudos e as pesquisas que se dedicam a compreender as especificidades dos indivíduos sem religião, já que grande parte dos trabalhos aborda a temática como um aspecto do ce-

nário religioso brasileiro ou como contraponto às religiões institucionalizadas.

Ao verificar a presença de elementos religiosos na composição identitária de jovens que se declaram sem religião, podemos compreender que o desenvolvimento da religiosidade está atrelado ao contínuo processo histórico-social e também à liberdade individual. A crença torna-se uma opção, podendo propiciar uma ruptura entre religiosidade particular e prática institucionalizada, ou a composição de rearranjos provisórios entre a espiritualidade subjetiva e os rituais institucionalmente legitimados.

Tendo em vista o processo contemporâneo de desinstitucionalização dos campos da religião e da política, averiguamos posicionamentos e compreensões de jovens universitários que desenvolvem uma religiosidade não institucionalizada, e elegem atividades e engajamentos sociais sem a filiação partidária. Torna-se, assim, possível conjecturar sobre a constituição de uma identidade juvenil mais independente dos fundamentos das instituições religiosas e políticas, e, portanto, mais autônoma e subjetiva. A pesquisa também evidencia diferentes modos de ser jovem na atualidade, permitindo o entendimento sobre as formas de crença sem o pertencimento religioso institucional e as distintas maneiras de manifestação e vinculação política de universitários paranaenses.

## Referências

BRENNER, Ana Karina. Experiência militante e repercussões em outras esferas da vida: jovens engajados em partidos políticos. **Revista NUPEM**, v. 6, n. 10, p. 79-93, jan./jun. 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A experiência religiosa da juventude brasileira contemporânea: esboço atualizado de um estado da arte. In: FRAGA, Paulo Cesar Pontes; IULIANELLI Jorge Atilio Silva (Orgs.). **O tempo real dos jovens: juventude como experiência acumulada**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013, p. 134-160.

CASTRO, Graciela. Jóvenes contemporáneos. La historia y la subjetividad. **Revista Argentina de Estudios de Juventud**, v. 1, n. 7, p. 01-23, 2013.

CASTRO, Lúcia Rabello de. Participação política e juventude: do mal-estar à responsabilização frente ao destino comum. **Revista Sociologia Política**, v. 16, n. 30, p. 253-268, jun. 2008.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, n. 24, p. 40-52, set./dez. 2003.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais da Baixada Fluminense: algumas proposições a partir de um survey. **Revista Religião e Sociedade**, v. 31, n. 1, p. 96-125, 2011.

\_\_\_\_\_. **Novas formas de crer: católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades**. São Paulo: CERIS-Promocat, 2009.

FERREIRA, Lúcia da Costa. A Importância da Interdisciplinaridade para a Sociedade. In: PHILIPPI JR., Arlindo; TUCCI, Carlos Eduardo Morelli; HOGAN, Daniel Joseph; NAVEGANTES, Raul (Orgs.). **Interdisciplinaridade em ciências ambientais**. São Paulo: Signus Editora, 2000, p. 197-208.

FREITAS, Henrique et al. O método de pesquisa survey. **Revista de Administração**, v. 35, n. 3, p. 105-112, jul./set. 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: RJ: Vozes, 2008.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia/default\\_caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm)>. Acesso em: 16 mar. 2015.

MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo. La juventud es más que una palabra. In: MARGULIS, Mario (Org.). **La juventud es más que una palabra: ensayos sobre cultura y juventud**. 3 ed. Buenos Aires: Biblios, 2008, p. 01-13.

MAYORGA, Cláudia. Pesquisar a juventude e sua relação com a política – Notas metodológicas. **Estudos de Psicologia**, v. 18, n. 2, p. 343-350,

abr./jun. 2013.

MÜXEL, Anne. Jovens dos anos noventa: à procura de uma política sem “rótulos”. **Revista Brasileira de Educação**, n. 5/6, p. 151-166, maio/dez. 1997. Especial: juventude e contemporaneidade.

NAJMANOVICH, Denise. **O sujeito encarnado**: questões para a pesquisa no/do cotidiano. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Trajetórias do sagrado. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, p. 115-132, nov. 2008.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Religião e Sociedade**, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

\_\_\_\_\_. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espíritos de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004.

RIBEIRO, Eliane; LANES, Patrícia; CARRANO, Paulo. Diversidade de perfis caracteriza as juventudes brasileiras. **Democracia Viva**, n. 30, p. 76-83, jan./mar. 2006.

RODRIGUES, Denise dos Santos. **Os “sem religião” e a crise do pertencimento institucional no Brasil**: o caso fluminense. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

\_\_\_\_\_. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. **Horizonte**, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012.

RODRIGUES, Maria Lúcia. Metodologia Multidimensional em Ciências Humanas: um ensaio a partir do pensamento de Edgar Morin. In: RODRIGUES, Maria Lucia; LIMENA, Maria Margarida Cavalcanti (Orgs.). **Metodologias Multidimensionais em Ciências Humanas**. Brasília: Líber Livro, 2006, p. 13-32.

SALVA, Sueli; STECANELA, Nilda. Diálogos Sobre Participação: o que dizem os jovens da região metropolitana de Porto Alegre Brasil. **Última Década**, n. 25, p. 163-183, dez. 2006.

SCOTT, Russell Parry; CANTARELLI, Jonhny. Jovens, religiosidade e

aquisição de conhecimentos e habilidades entre camadas populares. **CADERNO CRH**, v. 17, n. 42, p. 375-388, set./dez. 2004.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. **Complexidade e pesquisa interdisciplinar**: epistemologia e metodologia operativa. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.



## Capítulo 7

# Jovens, trabalho e desafios contemporâneos: uma análise do Programa Jovem Aprendiz em Campo Mourão

Vera Lúcia Neves  
João Carlos Leonello  
Janete Leige Lopes

### Introdução

As políticas públicas são concebidas para reduzir ou minimizar os problemas gerados pelas expressões da questão social. O emprego ou a colocação no mercado formal de trabalho é um dos problemas que exigem a intervenção do Estado, principalmente para o segmento juvenil.

As dificuldades de inserção desse segmento no mercado formal de trabalho geraram ações e programas que tiveram a pre-

ocupação de estimular a aprendizagem, elevar a escolaridade e incentivar o primeiro emprego de jovens.

A partir dos anos 2000 vários programas foram implementados como o Agente Jovem, o Programa Nacional de Estimulo ao Primeiro Emprego, o Projeto Escola de Fábrica e o Programa Nacional de Inclusão do Jovem (ProJovem).

Para Kerbauy (2005), as ações governamentais voltadas aos jovens não resultaram, de fato, em políticas públicas, mas num conjunto de programas geralmente desconexos, focalizando grupos de jovens que compartilham determinada condição, tratados quase sempre de forma estereotipada. Essas descontinuidades podem ser explicadas tendo-se em vista que as políticas não são elaboradas a partir dos jovens, pelo menos não significativamente.

Dentre os avanços e retrocessos acumulados na trajetória das ações voltadas ao incentivo ao trabalho, envolvendo os jovens, está o Programa Jovem Aprendiz, que tem como base a Lei n. 10.097, de 19 de dezembro de 2000, conhecida como Lei do Aprendiz, que define a aprendizagem profissional como uma formação técnico-profissional que permite ao jovem aprender uma profissão e obter sua primeira experiência como trabalhador.

O Programa Jovem Aprendiz é uma política pública com interface entre educação e trabalho, no qual o adolescente ou o jovem inserido deverá ser capacitado para desenvolver sua cidadania e compreender as características do mundo do trabalho, através de atividades teóricas e práticas desenvolvidas de forma progressiva que possibilitem ao aprendiz uma formação profissional básica.

A aprendizagem, enquanto processo de formação de aprendizes, é regulamentada pelo Decreto Federal n. 5.598/2005, que apresenta como qualificados para a formação técnico-profissional de aprendizes os Serviços Nacionais de Aprendizagem, as escolas técnicas de educação, inclusive as agrotécnicas e as entidades sem fins lucrativos.

## Políticas públicas e trabalho

Para Teixeira (2002), as políticas públicas são diretrizes ou princípios norteadores das ações do poder público, que estabelecem regras e procedimentos para as relações entre poder público e a sociedade, são formuladas e divulgadas através de leis e visam responder a demandas setoriais, podendo ser destinadas para um segmento da população, que dela necessita por um fator determinado, como, por exemplo, a idade. As legislações expressam os direitos adquiridos pela população geral ou por segmentos populacionais específicos.

Oliveira (2008) afirma que uma concepção ampla de políticas públicas inclui a necessária integração e interação entre as diversas modalidades de políticas governamentais, bem como entre diferentes níveis de governo.

No sistema de proteção social brasileiro existem políticas setoriais, como a da educação, da saúde, do trabalho, da assistência social e políticas de caráter transversal, como as de atenção à pessoa idosa, à criança e ao adolescente e à juventude, que se caracterizam por compreender ações articuladas em várias políticas setoriais.

Segundo Behring e Boschetti (2008), as primeiras legislações sociais implementadas no Brasil são de ordem trabalhista e datam do final do século XIX e início do século XX, quando ocorre a regulamentação do trabalho infantil e a implementação de leis que regulam a jornada de trabalho, os acidentes de trabalho e a obrigatoriedade de criação de Caixas de Aposentadorias e Pensões para algumas categorias estratégicas de trabalhadores, o que demonstra o estreito vínculo com o mundo do trabalho presente no sistema de proteção social brasileiro.

Segundo Cohn (2004), no modelo de Estado desenvolvimentista, que predominou até os anos 1980, “a inserção social se dava via trabalho, fazendo com que o desenvolvimento social fosse um subproduto imediato do desenvolvimento econômico” (COHN, 2004, p. 168). Logo, a concepção das políticas sociais estava con-

dicionada à política econômica. A partir dessa leitura, a intervenção pública configura os investimentos na área social como gastos residuais, sobretudo quando se trata de alocar recursos para os segmentos sociais que não estavam inseridos no mercado de trabalho, como os jovens, que passam a ser objeto de ações pontuais e segmentadas e não de políticas de caráter continuado.

As ações desenvolvidas para o segmento juvenil não são consideradas políticas públicas, pois se caracterizaram por serem pontuais e descontínuas. Aquino (2009) afirma que as políticas de juventude devem associar aspectos de proteção social com os de promoção de oportunidades de desenvolvimento, visando à garantia de cobertura em relação às várias situações de vulnerabilidade e risco social que se apresentam para os jovens, e oferecendo oportunidades de experimentação e inserção social múltiplas, que favoreçam a integração social dos jovens nas várias esferas da vida social.

Propiciar experimentação e inserção no mercado de trabalho é o que propõe os programas de aprendizagem profissional, pois a primeira experiência no mercado de trabalho pode ser determinante para que o jovem possa se relacionar com o mundo do trabalho de maneira adequada. Os programas e ações desenvolvidas no país foram voltados à juventude empobrecida se caracterizam pela preocupação com a elevação da escolaridade e capacitar para o trabalho. Os programas com enfoque na aprendizagem se tornam uma alternativa e têm uma longa trajetória no espaço de intervenções públicas no Brasil.

## **A trajetória da aprendizagem no Brasil**

Em 1934, a Constituição Federal inicia a regulamentação da legislação do trabalho juvenil afirmando, em seu artigo 120, a “proibição de trabalho a menores de 14 anos; de trabalho noturno a menores de 16 e em indústrias insalubres, a menores de 18 anos e a mulheres” (BRASIL, 1934). Essa legislação aponta o

problema vivenciado pelo segmento infantojuvenil em relação à inserção nas atividades laborais de forma precoce e penosa. Com a reformulação da Carta Constitucional em 1937, a inserção ao trabalho volta à pauta com a determinação de que é dever do Estado o ensino profissional, porém com recorte às classes menos favorecidas.

Durante o governo de Getúlio Vargas houve uma forte iniciativa política para regulamentação das relações de trabalho no país. Esse esforço regulatório inicial se deu entre os anos de 1930 e 1943, que podem ser considerados como os anos de introdução da política social no Brasil, um período “marcado pelo desenvolvimento de uma gestão estatal da força de trabalho, que inclui as políticas sociais e que incidia sobre a organização do mercado de trabalho, a reprodução ampliada da força de trabalho e a regulação de normas de produção e de consumo” (BEHRING; BOSCHETTI, 2008, p. 107).

Em 1943 é promulgada a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), que passa a regular as relações de trabalho no país e considera aprendiz o menor de 12 (doze) a 18 (dezoito) anos, sujeito à formação profissional metódica do ofício em que exerça o seu trabalho e determina, em seção específica, os Deveres dos Responsáveis Legais de Menores e dos Empregadores da Aprendizagem.

Segundo Beluzzo e Victorino (2004) devido às exigências do mercado de trabalho quanto à formação e à qualificação da força de trabalho a partir da década de 40, os jovens passam a ser objeto de atenção governamental. O Estado passa a apoiar ações destinadas a formar jovens para o trabalho técnico, para isso criando, em 1942, o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI) e, em 1946, o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) e o Serviço Social da Indústria (SESI). A partir desse momento, a aprendizagem comercial e industrial fica a cargo do SENAC e do SENAI, entidades que têm, cada uma, como atividade principal a de atender à necessidade de mão de obra do respectivo setor.

De acordo com Freitas e Oliveira (2012), a partir dos anos 40 do século XX emergem as primeiras parcerias onde o Estado tem o papel de regulador e responsável pela tutela da infância e da adolescência e algumas instituições surgem para formar e cuidar da trajetória profissional da infância e adolescência. Os programas destinam-se a formar mão de obra técnica e especializada que possa ser absorvida pelo mercado de trabalho técnico emergente.

Este processo contribui para que sejam gerados dois subprodutos importantes. O primeiro refere-se à diminuição dos problemas de eficiência e produtividade técnica das indústrias, naquela época. O segundo a possibilidade de que a infância e adolescência tivessem uma inserção profissional reconhecida e aceitável, diminuindo, assim, os problemas de inclusão social (FREITAS; OLIVEIRA, 2012, p. 112).

A educação profissional no Brasil, desde seu início, enfatiza a qualificação técnica, ligada inicialmente à produção industrial, e demonstra o caráter assistencialista ao pretender diminuir as precárias condições de vida dos adolescentes pobres com sua inserção no mercado de trabalho, e as concepções estigmatizantes ao indicar que os comportamentos antissociais seriam quase exclusivos das classes menos favorecidas. Segundo Freitas e Oliveira (2012), essas características não eram veladas, pois um parecer oficial do Conselho Nacional de Educação da época refere que a educação profissional tem como propósito amparar crianças órfãs e abandonadas, de diminuir a criminalidade e a vagabundagem e de favorecer os órfãos e desvalidos da sorte.

O conceito de trabalhador aprendiz foi regulamentado apenas em 1952, na época mediante o Decreto 31.546, que considera como trabalhador aprendiz o maior de 14 e menor de 18 que firmar contrato individual de trabalho realizado com um empregador, que se obriga “a submeter o empregado à formação profissional metódica do ofício ou ocupação para cujo exercício

foi admitido e o menor assume o compromisso de seguir o respectivo regime de aprendizagem” (BRASIL, 1952).

Uma nova movimentação referente à aprendizagem ocorre em 1975, quando há uma alteração no artigo 429 da CLT, passando a legislação a obrigar os estabelecimentos industriais a empregar e matricular nos cursos mantidos pelo SENAI um percentual de aprendizes de acordo com os ofícios que demandem formação profissional.

Posteriormente, as discussões sobre aprendizagem voltam à tona nos anos 80, nos embates para a formulação da nova Constituição Federal de 1988, que passou a garantir o direito à profissionalização por meio de contratos de trabalho especiais e ressalta a possibilidade de ingresso dos adolescentes no mercado de trabalho, porém na condição de aprendizes, isso a partir dos 14 anos de idade.

Com a promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA, Lei Federal n. 8.069/1990), o direito à aprendizagem está prevista em seus artigos 60 a 69, dando-lhe tratamento alinhado ao princípio da proteção integral à criança e ao adolescente.

O artigo 62 do ECA considera a aprendizagem como a formação técnico-profissional ministrada segundo as diretrizes e bases da legislação de educação em vigor. O artigo 63 apresenta como princípios da formação técnico-profissional a garantia de acesso e frequência obrigatória ao ensino regular; que as atividades desenvolvidas sejam compatíveis com o desenvolvimento do adolescente e que haja um horário especial para o exercício das atividades.

No artigo 68, o Estatuto da Criança e do Adolescente afirma que se entende por trabalho educativo a atividade laboral em que as exigências pedagógicas relativas ao desenvolvimento pessoal e social do adolescente prevaleçam sobre o aspecto produtivo. A referida lei expressa, em seu artigo 69, que o adolescente tem direito à profissionalização e à proteção no trabalho, observando o respeito à sua condição peculiar de pessoa em desenvolvimento e a capacitação profissional adequada ao mercado de trabalho.

Assim, até os anos 2000, as ações referentes à aprendizagem ficaram focadas no público com até 18 anos de idade, conforme previsto no Estatuto da Criança e do Adolescente, porém a aprendizagem que é regulada pela CLT passou por um processo de modernização com a promulgação das Leis Federais n. 10.097, de 19 de dezembro de 2000, 11.180, de 23 de setembro de 2005 e 11.788, de 25 de setembro de 2008 (BRASIL, 2014).

As ações de iniciação no mercado de trabalho não ficaram restritas ao campo da aprendizagem, pois alguns programas foram implementados para estimular o mercado à contratação de jovens, programas que aliavam a inserção no mercado de trabalho e a elevação da escolaridade. Os programas eram destinados aos filhos de trabalhadores, um universo de milhões de jovens com precoce inserção no mundo do emprego e subemprego, como o Programa Nacional de Estimulo ao Primeiro Emprego, o Projeto Escola de Fábrica e o Programa Nacional de Inclusão do Jovem (ProJovem).

No decorrer do tempo, vários programas foram implementados visando à inserção de adolescentes e jovens em atividades do mundo do trabalho, sempre aliando colocação no mercado formal de trabalho e escolarização.

A longa trajetória de políticas públicas de incentivo ao trabalho e a formação para os jovens envolveu avanços e retrocessos e culminou com o atual Programa Jovem Aprendiz. (MÁXIMO, 2012). Trata-se de uma política pública com interface entre educação e trabalho, onde o adolescente ou o jovem inserido deverá ser capacitado para desenvolver sua cidadania e compreender as características do mundo do trabalho através de atividades teóricas e práticas desenvolvidas de forma progressiva que possibilitem ao aprendiz uma formação profissional básica.

A Lei Federal n. 10.097, de 19 de dezembro de 2000, conhecida como Lei do Aprendiz, altera os artigos da Consolidação das Leis do trabalho, retoma e aperfeiçoa os princípios e regras normatizados no Decreto-Lei n. 4.481 e no Decreto-Lei n. 8.622, homologados nos anos 40, que dispõem sobre a aprendizagem industrial

e comercial, respectivamente. Recentemente, no Estatuto da Juventude, promulgado pela Lei Federal n. 12.852, de 5 de agosto de 2013, ali se garante, em seu artigo 15, o estímulo à inserção no mercado de trabalho por meio da condição de aprendiz. O programa se enquadra nas medidas que objetivam conciliar escolarização, formação profissional e trabalho.

A aprendizagem profissional consiste em formação técnico-profissional metódica que permite ao jovem aprender uma profissão e obter sua primeira experiência como trabalhador. Tal aprendizagem deve primar pela Proteção Integral do Jovem, que não pode exercer função não adequada ao seu nível de desenvolvimento e, para a definição das funções que demandam formação profissional, deverá ser considerada a Classificação Brasileira de Ocupações (BRASIL, 1943).

Segundo o já acima mencionado Decreto n. 5.598, de 1º de dezembro de 2005, o programa se destina ao adolescente maior de 14 anos de idade e o jovem menor de 24 anos e define que aprendiz é o adolescente ou jovem que celebra contrato de aprendizagem, nos termos do art. 428 da Consolidação das Leis do Trabalho, porém é conferida prioridade para os adolescentes entre 14 e 18 anos, que deverão ter garantia de acesso e frequência obrigatória ao ensino regular e desenvolver atividades compatíveis com seu desenvolvimento.

As empresas que tenham pelo menos sete empregados contratados em funções que demandem formação profissional são obrigadas a contratar aprendizes. O contrato de aprendizagem é um contrato de trabalho especial por tempo determinado não superior a dois anos, que exige a pactuação por escrito, anotação na Carteira de Trabalho e Previdência Social, matrícula e frequência obrigatória em estabelecimento de ensino, em caso de não conclusão do Ensino Médio, a inscrição do aprendiz em programas de aprendizagem, indicar o início e o final, o programa em que o aprendiz está vinculado e matriculado, a remuneração pactuada, a função e jornada diária e semanal. Poderá ser extinto nas seguintes hipóteses: ao seu término; quando o jovem completar 24

anos; quando houver inadaptação ou desempenho insatisfatório do aprendiz, comprovado através de laudo; a pedido do mesmo; e fechamento da empresa.

A formação de aprendizes é regulamentada, então, pelo Decreto 5.598, que, no seu artigo 8º, apresenta como qualificados para a formação técnico-profissional de aprendizes os Serviços Nacionais de Aprendizagem: o SENAI, o SENAC, o Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (SENAR), o Serviço Nacional de Aprendizagem do Transporte (SENAT); o Serviço Nacional de Aprendizagem do Cooperativismo (SESCOOP). As Escolas Técnicas de Educação, inclusive as agrotécnicas; e as Entidades sem fins lucrativos que tenham por objetivos a assistência ao adolescente e à educação profissional, registradas no Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (CMDCA) (BRASIL, 2005).

## **Campo Mourão e a aprendizagem**

O município de Campo Mourão conta com uma população de 87.194 mil habitantes. No município há quatro instituições que desenvolvem programas de aprendizagem para jovens, três do chamado Sistema S: o SENAC, o SENAI e o SESCOOP, e uma Entidade não governamental, o Centro de Educação Santa Rita (CEDUS).

O Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) começou a operar no Paraná em julho de 1947 e em Campo Mourão atua desde a década de 1970. Tem como missão “educar para o trabalho em atividades de comércio de bens, serviços e turismo preparando adolescentes e jovens para o mercado de trabalho” (SENAC, 2014). Oferta três cursos no programa, a aprendizagem profissional comercial em serviços administrativos, em serviços de supermercados e em serviços hoteleiros (SENAC, 2014).

O Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI), no Paraná se instalou em 1943 e atua em Campo Mourão há, apro-

ximadamente, 20 anos. Em Campo Mourão oferta o Curso de Assistente Administrativo para o público previsto na legislação (SENAI, 2014).

No Serviço Nacional de Aprendizagem do Cooperativismo (SESCOOP) são ofertados dois cursos presenciais: Aprendizagem em Serviços Administrativos no Cooperativismo e Aprendiz Cooperativo de Processos de Transformação na Indústria de Alimentos (SESCOOP, 2014).

O Centro de Educação Santa Rita (CEDUS) é uma entidade sem fins lucrativos, atua no Município desde 1977. O Programa Adolescente Aprendiz desenvolvido pela entidade visa oportunizar o acesso à formação pessoal e profissional, bem como facilitar a sua inserção no mercado de trabalho, através do Curso de Formação de Aprendizes em Serviços Administrativos, Bancários e de Supermercados.

Para fazer uma análise descritiva do Programa Jovem Aprendiz do município de Campo Mourão, este estudo utilizou como metodologia a análise estatística descritiva, a qual “baseando-se em resultados obtidos de análise de uma amostra da população, procura inferir, induzir ou estimar as leis de comportamento da população da qual a amostra foi retirada” (MARTINS; DONAIRE, 1988, p. 18).

Neste estudo, a amostra corresponde aos Jovens Aprendizes de 14 a 24 anos, estratificados da seguinte forma: 10 a 14 anos; 15 a 17 anos e 18 a 24 anos. A base de dados utilizada neste estudo foi a da Relação Anual de Informações Sociais - RAIS, dos anos de 2003 a 2013. A RAIS foi instituída em 1975 pelo Ministério do Trabalho e Emprego, e registra anualmente o total de contratações e desligamentos, e inclui informações detalhadas do trabalhador contratado ou desligado pelas empresas formais do país.

## **Programa Jovem Aprendiz de Campo Mourão em números**

A Tabela 01 demonstra que a maior concentração de jovens

aprendizes está na faixa etária dos 15 a 17 anos, inserindo no período estudado 926 jovens, o que representa 92,4% total de contratos de aprendizagem para a faixa etária englobada pelo Programa.

Ainda conforme a Tabela 01, pode-se notar que a quantidade de jovens dos 18 a 24 anos é significativamente inferior quando comparada à faixa dos 15 aos 17 anos, apenas 5,5%. A razão para a baixa participação dessa população como “jovem aprendiz” deve-se ao fato de que, ao completar 18 anos, as possibilidades de inserção no mercado de trabalho são ampliadas, uma vez que muitas ocupações exigem o recorte etário de 18 anos completos para admissão.

Da mesma forma, destaca-se a baixa participação dos jovens com menos de 15 anos, faixa etária em que há maior preocupação com as atividades escolares. Assim, essa faixa representa apenas 1,9% do total de inseridos entre os anos de 2003 e 2013.

Para Neri, “apesar de o estoque de oportunidades para quem já frequentou algum curso de educação profissional aumentar naturalmente com a idade, esta proporção cai quase monotonicamente depois dos 20 anos de idade, indicando expansão recente da educação profissional para as novas gerações” (NERI, 2014, p. 47).

**Tabela 01:** Contratos de aprendizagem do Município de Campo Mourão no período de 2003 a 2013

Faixa Etária (anos)	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
10 a 14	2	3	0	1	0	1	1	1	1	1	5
15 a 17	34	38	54	42	57	62	57	76	154	147	205
18 a 24	0	0	0	7	10	4	5	4	14	6	6
Total	36	41	54	50	67	67	63	81	173	154	216

Fonte: Elaboração própria a partir da RAIS 2003-2013.

A segunda tabela apresenta os dados relativos ao sexo dos trabalhadores aprendizes. Pode-se observar que existe uma predominância do sexo masculino de 53,7% para 46,2% do feminino, 7,5% superior à participação feminina. Há, porém, uma diferença significativa na faixa etária de 10 a 14 anos, onde 90% dos aprendizes são do sexo masculino e apenas 10% são meninas. Os dados demonstram que os jovens se inserem nas atividades ligadas ao trabalho antes das jovens ao apontar que, na faixa etária de 10 a 14 anos de idade, a inserção de adolescentes do sexo feminino é quase insignificante no intervalo estudado.

De acordo com Aquino (2009), as desigualdades entre jovens do sexo masculino e feminino refletem a manutenção dos papéis de gêneros, onde “cabe aos homens, por mais jovens que sejam, trabalhar para garantir a subsistência da família – daí o fato de procurarem mais cedo o mundo do trabalho” (AQUINO, 2009, p. 35).

Entre os 18 e os 24 anos há uma redução significativa do número de jovens do sexo feminino inseridas no Programa. No caso, 73,2% são jovens do sexo masculino, ao passo que a participação feminina nesse grupo representa 26,7%, o que pode sinalizar o início da vida reprodutiva das jovens.

Em seguida, a Tabela 03 demonstra a faixa de remuneração média, em salários mínimos, recebida por esses jovens, no mercado de trabalho. Os resultados deixam claro que a maior frequência está nos que recebem de 0,5 a 1,0 salário mínimo, que representam 64,2% do total de jovens inseridos no Programa, enquanto, no intervalo de 0,0 a 0,5, são 24,05%, uma parcela significativa.

De acordo com o mencionado Decreto 5.548, a remuneração do aprendiz, salvo condição mais favorável, será garantido o salário mínimo-hora. A norma legal entende por condição mais favorável aquela fixada no contrato de aprendizagem ou prevista em convenção ou acordo coletivo de trabalho, onde se especifique o salário mais favorável ao aprendiz. Na situação mais favorável, é insignificante a quantidade de jovens que têm rendimentos entre

**Tabela 02:** Total de jovens aprendizes segundo sexo

<b>Faixa Etária</b>	<b>10 a 14</b>	<b>10 a 14</b>	<b>10 a 14</b>	<b>15 a 17</b>	<b>15 a 17</b>	<b>15 a 17</b>	<b>18 a 24</b>	<b>18 a 24</b>	<b>18 a 24</b>	<b>Total</b>	<b>Total</b>	<b>Total</b>
<b>Ano</b>	<b>Mas</b>	<b>Fem</b>	<b>Total</b>	<b>Mas</b>	<b>Fem</b>	<b>Total</b>	<b>Mas</b>	<b>Fem</b>	<b>Total</b>	<b>mas</b>	<b>Fem</b>	<b>Total</b>
2003	1	1	2	21	13	34	0	0	0	22	14	36
2004	3	0	3	21	17	38	0	0	0	24	17	41
2005	0	0	0	34	20	54	0	0	0	34	20	54
2006	0	1	1	24	18	42	5	2	7	29	21	50
2007	0	0	0	30	27	57	10	0	10	40	27	67
2008	1	0	1	30	32	62	1	3	4	32	35	67
2009	1	0	1	33	24	57	4	1	5	38	25	63
2010	1	0	1	38	38	76	2	2	4	41	40	81
2011	5	0	5	69	85	154	10	4	14	84	89	173
2012	1	0	1	72	75	147	4	2	6	77	77	154
2013	5	0	5	108	97	205	5	1	6	118	98	216
<b>Total</b>	<b>18</b>	<b>2</b>	<b>20</b>	<b>480</b>	<b>446</b>	<b>926</b>	<b>41</b>	<b>15</b>	<b>56</b>	<b>539</b>	<b>463</b>	<b>1002</b>

**Fonte:** Elaboração própria a partir da RAIS 2003 - 2013.

1 a 1,5 salários mínimos, pois temos apenas 11,75% do total de contratos firmados no período.

**Tabela 03:** Total de jovens aprendizes, segundo a faixa de remuneração média (salários mínimos)

Ano/Faixa etária	Até 0,5/SM				De 0,51 a 1,0/SM				De 1,01 a 1,5/SM			Total Geral
	10 a 14 anos	15 a 17 anos	18 a 24 anos	Total	10 a 14 anos	15 a 17 anos	18 a 24 anos	Total	15 a 17 anos	18 a 24 anos	Total	
2003	1	12	0	13	1	11	0	12	11	0	11	36
2004	0	9	0	9	3	23	0	26	6	0	6	41
2005	0	13	0	13	0	25	0	25	16	0	16	54
2006	1	12	0	13	0	21	5	26	9	2	11	50
2007	0	0	0	0	0	45	4	49	12	6	18	67
2008	0	0	0	0	1	46	3	50	16	1	17	67
2009	0	0	0	0	1	49	4	54	8	1	9	63
2010	0	0	0	0	1	64	3	68	12	1	13	81
2011	0	66	3	69	5	81	10	96	7	1	8	173
2012	0	33	1	34	1	112	3	116	2	2	4	154
2013	0	89	1	90	5	111	4	120	5	1	6	216
Total	2	234	5	241	18	588	36	642	104	15	119	1.002

Fonte: Elaboração própria a partir da RAIS 2003 - 2013.

A Tabela 04 (Apêndice) apresenta o total de jovens aprendizes segundo o setor de atividade econômica em que estão desempenhando suas funções. Pode-se notar que o setor que mais insere jovens aprendizes é o comercial responsável pela inserção de 53,8% de aprendizes no período estudado. É importante ressaltar o aumento da oferta de postos, nesse segmento, no ano de 2013, que significou uma alta de 58,8% em relação a 2012. A indústria é o setor que apresenta o segundo campo ocupacional de colo-

cação de aprendizes, com 20,2% dos postos durante os anos de 2003 e 2013. Nota-se que, a partir do ano de 2010, há um aumento considerável na contratação de jovens aprendizes nos setores de comércio e indústria, fato que pode significar um aumento na contratação de trabalhadores, pois o número de aprendizes é determinado pelo número de trabalhadores com formação profissional contratados nos estabelecimentos.

Esses dados demonstram a tendência do município para atividades ligadas a esses segmentos, pois que, segundo dados do Iparde, foram essas as atividades econômicas – comércio e indústria – que, no ano de 2013, concentraram o maior número de estabelecimentos e de empregos. Apesar de o número de estabelecimentos industriais ser inferior ao do setor de serviços, é nesse segmento que se concentra o segundo maior contingente de aprendizes. Isso se deve ao fato de que no setor industrial há um grande número de funções que exigem formação profissional.

Finalmente, os dados da Tabela 05 demonstram que, para uma população ocupada de 27 jovens na faixa etária de 10 a 14 anos, 20 estavam empregados com contrato de aprendizagem, ou seja, há uma constatação de que há adolescentes em situação irregular de trabalho, uma vez que a legislação proíbe o trabalho de menores de 16 anos, salva na condição de aprendiz.

Na faixa etária de 15 a 17 anos, a população ocupada foi de 3.114 pessoas. Deles, 926 são jovens aprendizes, representando 29,7% do total; já na faixa etária dos 18 a 24 anos, do total de 42.897, 56 estabeleceram contrato de aprendizagem, representando apenas 0,13% do montante.

**Tabela 05:** População ocupada dos 10 aos 24 anos e a participação dos jovens aprendizes no total dessa população: 2003 a 2013

Faixa Etária Ano	10 a 14 População Ocupada	10 a 14 Aprendiz	15 a 17 População Ocupada	15 a 17 Aprendiz	18 a 24 População Ocupada	18 a 24 Aprendiz	Total População Ocupada - 10 a 24	Total Aprendiz
2013	5	5	501	205	4891	205	5397	216
2012	1	1	428	147	5165	147	5594	154
2011	5	5	408	154	4783	154	5196	173
2010	1	1	274	76	4204	76	4479	81
2009	2	1	234	57	3867	57	4103	63
2008	1	1	237	62	3971	62	4209	67
2007	0	0	202	57	3315	57	3517	67
2006	2	1	177	42	3053	42	3232	50
2005	1	0	238	54	3257	54	3496	54
2004	5	3	213	38	3250	38	3468	41
2003	4	2	202	34	3141	34	3347	36
Total	27	20	3114	926	42897	926	46038	1002

Fonte: Elaboração própria a partir da RAIS 2003-2013.

Esse ciclo de vida é compreendido como adolescência, que está “associada a um processo de amadurecimento e de construção da identidade, e a inserção no mercado de trabalho é fator importante para o estabelecimento de relações sociais, dos processos de identificação e do reconhecimento de pertença a uma sociedade” (GARAY, 2011, p. 9).

## Considerações finais

As primeiras intervenções do Estado brasileiro para o segmento juvenil também apontam para o forte vínculo com o mundo do trabalho, quando, nos anos de 1940, o governo estabeleceu uma parceria público-privada com as entidades do denominado Sistema S, que têm como fundamento a formação trabalhadores

para o segmento em que atuam. As ações desenvolvidas culminaram no atual Programa Jovem Aprendiz, que propõe associar formação profissional, escolarização e experiência de trabalho.

O Programa oferece a possibilidade de inserção no mercado formal de trabalho e, segundo Garay (2011), essa oportunidade é um fator importante para que se estabeleçam relações sociais, processos de identificação e se abra espaço para novas possibilidades.

Os dados levantados apontam que são os adolescentes dentro da faixa etária dos 15 a 17 anos os maiores beneficiários do Programa e que o setor comercial é o maior empregador dos jovens que participam do programa. Os rendimentos recebidos por estes jovens se concentram na faixa de 0,5 a 01 salário mínimo e os jovens do sexo masculino participam em maior número que as jovens.

A participação em programa de aprendizagem é, para muitos jovens, a primeira experiência laboral no mercado formal de trabalho e serve como modelo de referência, influenciando na maneira como irão se relacionar com oportunidades futuras, em termos de respeito à legislação trabalhista, mas também de “submissão aos modelos exploratórios vigentes” (AMAZARRAY, 2009, p. 333).

## Referências

AQUINO, Luseni. A juventude como foco das políticas públicas. In: CASTRO, Jorge Abrahão de; AQUINO, Luseni Maria Cordeiro de; ANDRADE, Carla Coelho de (Orgs.). **Juventude e políticas sociais no Brasil**. Brasília: Ipea, 2009, p. 25-39.

BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. **Política social: fundamentos e história**. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

BELLUZZO, Lilia; VICTORINO, Rita de Cássia. A juventude nos caminhos da ação pública. **Revista São Paulo em Perspectiva**, p. 8-19, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v18n4/a03v18n4.pdf>>. Aces-

so em: 10 fev. 2015.

BRASIL. **Lei n. 11.692**, de 10 de junho de 2008. Dispõe sobre o Programa Nacional de Inclusão de Jovens – Projovem. Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. **Lei n. 8.069**, de 13 de julho de 1990. Estatuto da Criança do Adolescente. Brasília, 1990.

\_\_\_\_\_. **Lei n. 12.852**, de 5 de agosto de 2013. Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude – SINAJUVE. Brasília, 2013.

\_\_\_\_\_. **Lei n. 10.097**, de 19 de dezembro de 2000. Altera dispositivos da Consolidação das Leis do Trabalho – CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943.

\_\_\_\_\_. **Decreto Lei n. 5.452**, de 1º de maio de 1943. Consolidação das Leis do Trabalho. Brasília, 1943.

\_\_\_\_\_. **Decreto Lei n. 5.598**, de 1º de dezembro de 2005. Regulamenta a contratação de aprendizes e dá outras providências. Brasília, 2005.

\_\_\_\_\_. **Decreto Lei n. 8.622**, de 10 de janeiro de 1946. Dispõe sobre a aprendizagem dos comerciários, estabelece deveres dos empregadores e dos trabalhadores menores relativamente a essa aprendizagem e dá outras providências. Brasília, 1946.

\_\_\_\_\_. **Decreto Lei n. 31.446**, de 6 de outubro de 1952. Dispõe sobre o conceito de empregado aprendiz. Brasília, 1952.

\_\_\_\_\_. Ministério do Trabalho e Emprego. **Manual da Aprendizagem**. Brasília, 2014.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 1988.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1934**. Brasília, 1934.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1937**. Brasília, 1937.

CEDUS - Centro de Educação Santa Rita. **Plano de Ação 2013**. Campo Mourão, 2014, 17p.

COHN, Amélia. O modelo de proteção social no Brasil: qual o espaço da juventude? In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (Orgs.). **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo: Perseu Abramo, 2004, p. 160-179.

COSTA, Joana Simões de Melo; ULYSSEA, Gabriel. O fenômeno dos jovens nem-nem. In: CORSEUIL, Carlos Henrique; BOTELHO, Rosana Ulhôa (Orgs.). **Desafios à trajetória profissional dos jovens brasileiros**. Rio de Janeiro: Ipea, 2014, p. 115-138.

FREITAS, Maria de Fátima Quintal de; OLIVEIRA, Lygia Maria Portugal de. Juventude e Educação Profissionalizante: Dimensões Psicossociais do Programa Jovem Aprendiz. **Revista Psicologia em Pesquisa**, p. 11-120, dez. 2012. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/psicologiaempesquisa/edicoes-antiores/volume-6-numero-2-2012/>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

FRIGOTTO, Gaudêncio. Juventude, trabalho e educação no Brasil: perplexidades, desafios e perspectivas. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (Orgs.). **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo: Perseu Abramo, 2004, p. 180-216.

GARAY, Ângela Beatriz Schelffer. As representações sociais de jovens participantes de projeto social de inserção no mercado de trabalho. **Rege Revista de Gestão**, v. 18, p. 93-109, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rege/article/view/36727/39448>>. Acesso em: 26 nov. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2010**. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 16 out. 2014.

IPARDES – Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. 2014. Disponível em: <[http://www.ipardes.gov.br/index.php?pg\\_conteudo=1&cod\\_conteudo=30](http://www.ipardes.gov.br/index.php?pg_conteudo=1&cod_conteudo=30)>. Acesso em: 15 nov. 2014.

MARTINS, Gilberto Andrade; DONAIRE, Denis. **Princípios de estatísticas**. São Paulo: Atlas, 1988.

MÁXIMO, Thaís Augusta Cunha de Oliveira. **Significado da formação e inserção profissional para gerentes e aprendizes egressos do Programa Jovem Aprendiz**. João Pessoa, 2012. 359p. Tese de Doutorado (Doutorado Integrado em Psicologia Social) – Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, João Pessoa,

2012. Disponível em <<http://www.cchla.ufpb.br/ppgps/pdf/teses/2012/Thais%20Augusta%20Cunha%20de%20Oliveria%20Maximo%202012.pdf>>. Acesso em: 08 ago. 2014.

NERI, Marcelo Cortês. Onda jovem na educação profissional: determinantes e motivações. In: CORSEUIL, Carlos Henrique; BOTELHO, Rosana Ulhôa (Orgs.). **Desafios à trajetória profissional dos jovens brasileiros**. Rio de Janeiro: Ipea, 2014.

NOVAES, Regina Célia Reyes et al. **Política Nacional de Juventude: diretrizes e perspectivas**. São Paulo: Conselho Nacional de Juventude; Fundação Friedrich Ebert, 2006.

OLIVEIRA, Luciana Vargas Netto. Estado e políticas públicas no Brasil: desafios ante a conjuntura neoliberal. **Revista Serviço Social e Sociedade**, n. 93, p. 101-123, mar. 2008.

POCHMANN, Marcio. Juventude em busca de novos caminhos no Brasil. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (Orgs.). **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo: Perseu Abramo, 2004, p. 217-241.

SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial. **Relatório de Gestão 2013**. Curitiba, mar, 2014. Disponível em: <[http://www.pr.senac.br/institucional/Relatorio\\_Gestao\\_2013\\_Senac\\_Parana.pdf](http://www.pr.senac.br/institucional/Relatorio_Gestao_2013_Senac_Parana.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2014.

SENAC – Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial. **Relatório de Gestão 2013**. Curitiba, mar, 2014. Disponível em: <[http://www.pr.senac.br/institucional/Relatorio\\_Gestao\\_2013\\_Senac\\_Parana.pdf](http://www.pr.senac.br/institucional/Relatorio_Gestao_2013_Senac_Parana.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2014.

SESCOOP – Serviço Nacional de aprendizagem do Cooperativismo do Paraná. **Relatório de Gestão 2013**. Curitiba, maio 2014. Disponível em: <<http://www.paranacooperativo.coop.br/ppc/attachments/article/38123/RelatorioGestaoSescoopPR2013.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2014.

TEIXEIRA, Elenaldo Celso. **O papel das políticas públicas no desenvolvimento local e na transformação da realidade**. AATR, 2002. Bahia. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/aatr2/a\\_ppdf/03\\_aatr\\_pp\\_papel.pdf](http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/aatr2/a_ppdf/03_aatr_pp_papel.pdf)>. Acesso em: 12 ago. 2014.

## APÊNDICE

**Tabela 04:** Total de jovens aprendizes, segundo o setor de atividade econômica

SETOR	1 - Indústria	1 - Indústria	1 - Indústria	1 - Indústria	2 - Construção Civil	2 - Construção Civil	3 - Comércio	3 - Comércio	3 - Comércio	3 - Comércio	4 - Serviços	4 - Serviços	4 - Serviços	4 - Serviços	5 - Agropecuária	5 - Agropecuária	5 - Agropecuária	Total
	10 A 14	15 A 17	18 A 24	Total	15 A 17	Total	10 A 14	15 A 17	18 A 24	Total	10 A 14	15 A 17	18 A 24	Total	10 A 14	15 A 17	Total	
<b>2003</b>	1	4	0	5	1	1	0	10	0	10	1	18	0	19	0	1	1	36
<b>2004</b>	0	3	0	3	0	0	0	11	0	11	3	23	0	26	0	1	1	41
<b>2005</b>	0	5	0	5	0	0	0	9	0	9	0	40	0	40	0	0	0	54
<b>2006</b>	1	3	0	4	0	0	0	27	5	32	0	12	2	14	0	0	0	50
<b>2007</b>	0	6	0	6	0	0	0	38	9	47	0	12	1	13	0	1	1	67
<b>2008</b>	0	9	0	9	0	0	1	43	3	47	0	8	1	9	0	2	2	67
<b>2009</b>	0	5	2	7	0	0	1	41	2	44	0	9	1	10	0	2	2	63
<b>2010</b>	0	10	0	10	0	0	0	54	2	56	1	11	2	14	0	1	1	81
<b>2011</b>	2	49	6	57	0	0	2	80	5	87	1	19	3	23	0	6	6	173
<b>2012</b>	0	46	0	46	0	0	0	68	5	73	1	23	1	25	0	10	10	154
<b>2013</b>	1	49	1	51	1	1	2	118	4	124	1	34	1	36	1	3	4	216
<b>Total</b>	5	189	9	203	2	2	6	499	35	540	8	209	12	229	1	27	28	1002

Fonte: Elaboração própria a partir da RAIS 2003-2013.

## Sobre os autores

### **Ari Pedro Oro**

Doutor em Antropologia, pela Universidade de Paris III – Sorbonne Nouvelle. Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião, atuando principalmente com os seguintes temas: pentecostalismo, religiões afro-brasileiras, religião e política e transnacionalização religiosa.

### **Cristina Satiê de Oliveira Pátaro**

Professora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), câmpus de Campo Mourão/PR. Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista produtividade da Fundação Araucária.

### **Fábio André Hahn**

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor no curso de Graduação em História e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), câmpus de Campo Mourão. Líder do grupo de pesquisa Cultura e Relações de Poder. Áreas de interesse:

história do Paraná; migrações, fronteiras e ocupação; ensino, linguagens e metodologias; história, literatura e representações.

### **Frank Antônio Mezzomo**

Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), câmpus de Campo Mourão/PR. Doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bolsista produtividade da Fundação Araucária e Líder do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

### **Janete Leige Lopes**

Possui Doutorado em Economia Aplicada pela Universidade de São Paulo (USP), câmpus Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiróz. É pesquisadora e Professora Associada da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), câmpus de Campo Mourão/PR, ministrando aulas no curso de Economia e no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Desenvolvimento. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Desenvolvimento econômico e social, sob a perspectiva regional e urbana.

### **Joanildo Burity**

Doutor em Ideology and Discourse Analysis pela University of Essex, Inglaterra, com Pós-Doutorado na University of Westminster, Inglaterra. Pesquisador Titular, Diretor de Formação e Desenvolvimento Profissional e professor do Mestrado Profissional em Ciências Sociais para o Ensino Médio, na Fundação Joaquim Nabuco, e professor colaborador dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pesquisa nas áreas da Ciência Política e da Sociologia, com ênfase em comportamento político.

### **João Carlos Leonello**

Doutor em Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita (Unesp). Professor Adjunto na Universidade Estadual do Paraná (Unespar), câmpus de Campo Mourão/PR e docente do Progra-

ma de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento. Tem experiência na área de Economia, com ênfase em Economia Regional, atuando principalmente nos seguintes temas: clusters industriais, distritos industriais, mesorregião, desenvolvimento regional, cooperativismo/associativismo.

### **Jorge Cláudio Ribeiro**

Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Pós-Doutorado em: Sociologia das Religiões na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, no IFCH da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e na Columbia University de Nova York. Professor Livre Docente e Titular em Ciência da Religião pela PUC-SP. Fundou a Editora Olho d'Água, especializada em ciências humanas. Atua nas áreas de Educação e Ciências Sociais, com ênfase em Ciência da Religião, sobretudo os seguintes temas: juventude, experiência religiosa, educação, contemporaneidade, jornalismo e cultura.

### **Lara de Fátima Grigoletto Bonini**

Mestranda e bolsista CAPES pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), câmpus de Campo Mourão/PR. Graduada em Turismo e Meio Ambiente pela mesma instituição.

### **Lucia Rabello de Castro**

Doutora em Psicologia pela Universidade de Londres, Grã-Bretanha. Professora do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia desse Instituto. Editora chefe da Revista Eletrônica de Divulgação Científica da Infância e Juventude – DESidades. Seus interesses no campo da infância e juventude se voltam para os seguintes temas: teorias da infância e juventude; participação social e política de crianças e jovens; transformações da contemporaneidade e construção da subjetividade infantil e juvenil; cultura, subjetividade e política; subjetividade, política e direitos.

### **Maria Cristina Leite Peixoto**

Professora e pesquisadora do Programa de Mestrado em Estudos Culturais Contemporâneos Universidade FUMEC. Doutora em Ciências Humanas – Sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora do curso de Jornalismo do Centro Universitário de Belo Horizonte (Uni-BH). Desenvolve trabalhos sobre os seguintes temas: cultura, comunicação, religião, tradição e modernidade.

### **Vera Lúcia Neves**

Graduada em Serviço Social pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), tem experiência na área de Serviço Social. É professora da Faculdade União de Campo Mourão (Unicampo) e aluna do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), câmpus de Campo Mourão/PR.

### **Viviane Bernadeth Gandra Brandão**

Mestranda em Estudos Culturais Contemporâneos pela Universidade FUMEC, especialista em Saúde Mental e Atenção Psicossocial e graduada em Serviço Social e em Letras/Espanhol. Professora do Curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) e da Associação Educativa do Brasil (Soebras). Desenvolve trabalhos sobre os seguintes temas: formação e atuação profissional em serviço social, identidade, cultura e religião.

**Grupo de Pesquisa**  
**Cultura e Relações  
de Poder**

O Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder, constituído em 2007, tem como objetivos desenvolver pesquisas em uma perspectiva interdisciplinar, acerca das relações de poder presentes nas definições culturais, sociais e econômicas, bem como organizar e promover investigações com base em acervos documentais que viabilizem a compreensão da formação da cultura e das identidades. Integra pesquisadores, alunos e colaboradores de diversas áreas do conhecimento, com intuito de estimular a reflexão e produção científica.

Nos últimos anos, tem desenvolvido pesquisas voltadas para temáticas como: religião, política e espaço público; juventude, formação humana e identidades; representações da mulher e desigualdades de gênero; metodologias de ensino, formação de professores e tecnologias educacionais.

O Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder está organizado em duas linhas de pesquisa:

**Cultura e identidades:** tem como objetivo levantar e explorar hipóteses explicativas sobre as intersecções entre a cultura e as identidades na formação histórico-social.

**Estudos e organização de acervos documentais:** busca discutir questões teóricas e metodológicas voltadas à organização de arquivos e sua conseqüente análise, assim como fornecer aporte técnico no tratamento arquivístico, seguindo procedimentos de higienização, tratamento, arranjo e descrição de acervos documentais.

O site mantido pelo Grupo apresenta informações sobre os projetos de pesquisa desenvolvidos, disponibilizando ainda os artigos, capítulo e livros publicados, bem como os acervos documentais, que podem ser consultados em: <<http://www.fecilcam.br/culturaepoder>>.



RELIGIÃO  
CULTURA  
&  
ESPAÇO PÚBLICO



Um traço que chama atenção nos capítulos deste livro é a atualidade das situações que levantam. Em algumas das análises sente-se até um clima de crise, mas também de expectativas provenientes destas modalidades insurgentes diante do estabelecido. São formas culturais (religiosas) gestadas à margem dos regimes de institucionalidade tradicionais (pentecostais, sem religião, grupos juvenis da contra cultura), que ganham o espaço público, imprimindo-lhes sua marca e sua opinião, seja por imposição, seja por negociação. E este movimento que emerge não vem sob aspecto de um projeto monolítico, unitário, mas sob a marca da “multidimensionalidade”. De fato, não se trata de investigar a legitimidade ou ilegitimidade desta presença, mas sim, interpretar, captar o sentido das diferentes modalidades em que ela ganha corpo (juventudes, sociedade civil, gênero, raça, mídia e, é claro, religião).

Marcelo Ayres Camurça



OLHO  
da água