



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO ACADÊMICO EM SOCIOLOGIA

EMANUEL CALEBE ARAÚJO SILVA

“EXPERIMENTA TAMBÉM JESUS”: O MERCADO RELIGIOSO NO EJC, O
PLURALISMO E A PRODUÇÃO DE SENTIDO DE JOVENS ENCONTRISTAS EM
UMA PARÓQUIA EM TERESINA/PI

TERESINA

2022

EMANUEL CALEBE ARAÚJO SILVA

**“EXPERIMENTA TAMBÉM JESUS”: O MERCADO RELIGIOSO NO EJC, O
PLURALISMO E A PRODUÇÃO DE SENTIDO DE JOVENS ENCONTRISTAS EM
UMA PARÓQUIA EM TERESINA/PI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, na área de concentração Processos, Atores e Desigualdades Sociais, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Junior.

TERESINA

2022

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

S586e Silva, Emanuel Calebe Araujo.
"Experimenta também Jesus": o mercado religioso no EJC, o pluralismo e a produção de sentido de jovens encontristas em uma paróquia em Teresina/PI / Emanuel Calebe Araujo Silva. -- 2022.

215 f. : il.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí,
Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS, Teresina, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Junior.

1. Mercado religioso. 2. Bens de salvação. 3. Igreja Católica.
4. Juventude católica. 5. Encontro de Jovens Com Cristo - EJC. I.
Barros Junior, Francisco de Oliveira. .II. Título.

CDD 270

Bibliotecária: Gisela Beatriz Costa Oliveira C. Lima - CRB3/748

EMANUEL CALEBE ARAÚJO SILVA

**“EXPERIMENTA TAMBÉM JESUS”: O MERCADO RELIGIOSO NO EJC, O
PLURALISMO E A PRODUÇÃO DE SENTIDO DE JOVENS ENCONTRISTAS EM
UMA PARÓQUIA EM TERESINA/PI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Piauí, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Área de Concentração: Processos, Atores e Desigualdades Sociais.

Linha de Pesquisa: Gênero, Sexualidade e Geração.

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Junior.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Junior (UFPI)
Presidente/ Orientador

Prof^ª. Dr^ª. Lourdes Karoline Almeida Silva (UESPI)
Examinadora Externa

Prof^ª. Dr^ª. Francisca Verônica Cavalcante (UFPI)
Examinadora Interna

AGRADECIMENTOS

A caminhada de pós-graduação tem dores e delícias às quais compartilhei com pessoas amadas, a quem agradeço.

Agradeço ao Bom Jesus, que é um balsamo para minhas ansiedades e para meus medos.

Agradeço à minha mãe, Aurycélia.

Agradeço ao meu pai, Manoel Cordeiro.

Agradeço à minha madrinha e mãe, Raquel que, com muito afeto, me ensinou que a união familiar se realiza com esforço.

Agradeço ao meu tio e padrinho, Francisco: grande companheiro da luta pela educação infantil.

Agradeço ao padre Carlos Augusto, CSsR., que prontamente aceitou e auxiliou esta pesquisa na paróquia que administra.

Agradeço ao amigo Jardson Barrinha, pelos momentos de reunião em que me estimulou na pesquisa, ouviu meus lamentos.

Agradeço aos primos do Encontro de Jovens com Cristo (EJC), que contribuíram grandemente para esta pesquisa.

Agradeço ao amigo e irmão Marcos Victor que, prontamente ajudou-me com informações sobre a paróquia estudada.

Agradeço ao amor de minha avó, Nazaré e às conversas boas com meu avô José Francisco.

Agradeço pela grandiosidade em humanidade e conhecimento técnico de meu orientador, Francisco Junior.

Agradeço à minha irmã, Maelly por compartilharmos não apenas o mesmo ventre, mas por compartilharmos algumas lutas.

Agradeço à minha namorada, Lucianne, que durante muito tempo tem dividido comigo minhas dores e alegrias e que me apoia a cada instante.

“Experimenta também Jesus!” Importa experimentar *tudo*, porque o homem do consumo encontra-se assediado pelo medo de falhar “qualquer coisa”, de não obter seja que prazer for.

(BAUDRILLARD, 1995, p. 81, itálico do autor).

RESUMO

Esta pesquisa estuda o mercado religioso no Encontro de Jovens com Cristo (EJC) da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (PNSPS). A leitura feita pela investigação procura ressaltar as construções da autonomia dos jovens católicos deste grupo, em específico, fazendo diálogo com as tradições religiosas. A fundamentação teórica parte da conceituação de espiritualidade, religiosidade e religião. Este último conceito é interpretado a partir do diálogo com autores que compreendem as relações entre a modernidade e a construção de uma religião de salvação (BOURDIEU, 2007; DURKHEIM, 2013). Além disso, a globalização figura como elemento fundamental para o questionamento crítico das religiões, bem como a busca por autonomia da escolha religiosa (GIDDENS, 1997). O objetivo desta investigação é compreender como o EJC, situado em um mercado de bens de salvação, dá autonomia à vivência da religiosidade diante de uma concorrência religiosa entre vertentes do Catolicismo. Para tanto, fez uma investigação em três eixos. O primeiro eixo, autoetnográfico, refletiu sobre as construções de sentidos do investigador, como membro do grupo estudado, que influenciou nos questionamentos feitos no eixo seguinte. O segundo eixo, grupo focal, reuniu três jovens membros do EJC em que se debateu sobre os conceitos de mercado religioso e inovação. Com isso, os interlocutores expuseram seus pontos de vista com relação às suas sociabilidades. O terceiro eixo, observacional, consistiu na imersão no campo do EJC através da via-sacra realizada pelo grupo e da anotação do diário de campo que permitiu compreender as teias de significados e relações produzidos pelo movimento religioso. Os dados construídos favoreceram à compreensão de que os jovens do EJC provocam flexibilizações nas regras católicas, bem como constroem um mercado consumidor favorável às socialidades tribais (MAFFESOLI, 1998) em que as *panelinhas* – pequenos grupos que incluem pessoas de mesma identidade e mesmos interesses e se distancia de pessoas não ligadas afetivamente – são formas de agregação adaptadas à organização oficial do EJC. Ou seja, as *panelinhas* não são ocasionais, mas inclinações construídas pelo próprio grupo a partir da hierarquia de funções e atividades do EJC.

Palavras-chave: Mercado religioso. Bens de salvação. Igreja Católica. Juventude. EJC.

ABSTRACT

This research studies the religious market in the Encontro de Jovens com Cristo (EJC) in the parish Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (PNSPS). The reading made by the investigation seeks to highlight the constructions of the autonomy of the young Catholics of this group, in specific, making dialogue with the religious traditions. The theoretical foundation starts from the conceptualization of spirituality, religiosity and religion. This last concept is interpreted from the dialogue with authors who understand the relationship between modernity and the construction of a religion of salvation (BOURDIEU, 2007; DURKHEIM, 2013). Besides that, globalization appears as a fundamental element for the critical questioning of religions, as well as the search for autonomy in the religious choice (GIDDENS, 1997). The objective of this investigation is to understand how the EJC, situated in a market of salvation assets, gives autonomy to the experience of religiosity in the face of religious competition between strands of Catholicism. Therefore, it carried out an investigation in three axes. The first axis, autoethnographic, reflected on the researcher's constructions of meanings, as a member of the studied group, which influenced the questions made in the following axis. The second axis, focus group, brought together three young members of the EJC in which they debated the concepts of religious market and innovation. With this, the interlocutors exposed their points of view regarding their sociability. The third axis, observational, consisted of immersion in the field of the EJC through the cross performed by the group and the annotation of the field diary that allowed us to understand the webs of meanings and relationships produced by the religious movement. The constructed data favored the understanding that the young people of the EJC provoke flexibility in the Catholic rules, as well as build a consumer market favorable to tribal socialities (MAFFESOLI, 1998) in which the *panelinhas* – small groups that include people of the same identity – are forms of aggregation adapted to the official EJC organization. That is, the *panelinhas* are not occasional, but inclinations constructed by the group itself from the hierarchy of functions and activities of EJC.

Key-words: Religious Market. Salvation Assets. Catholic church. Youth. EJC.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa da região paroquial de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.....	14
Figura 2 - Captura de tela do grupão quaresmal.....	177
Figura 3 - Adoração às hóstias consagradas no grupão quaresmal	178
Figura 4 - A multidão assiste à via-sacra na praça da igreja de Nossa Senhora do Amparo..	181
Figura 5 - Representação de Jesus sendo açoitado	182
Figura 6 - Jesus cai pela segunda vez	183
Figura 7 - Jesus é pregado na cruz.....	184
Figura 8 - Produção de esquema de Louis Dumont (1993) com a apresentação da sua ideia de individualismo cristão	205
Figura 9 - Organograma do EJC.....	206
Figura 10 - Propaganda do evento "Alegra-te" no Instagram	207
Figura 11 - Propaganda do festival de massas no Instagram.....	208
Figura 12 - Propaganda do 1º grupão do EJC no ano de 2022	209
Figura 13 - Propaganda do 2º grupão do EJC no ano de 2022	210
Figura 14 - Propaganda do 3º grupão do EJC no ano de 2022	211
Figura 15 - Propaganda do 4º grupão do EJC no ano de 2022	212
Figura 16 – Pomba produzida através de dinâmica do EJC	213
Figura 17 - Coração, amor e paz produzidos a partir de dinâmica do EJC	214
Figura 18 - Coração, terço e livro produzidos em dinâmica de grupo no EJC.....	215

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Fases da pesquisa, pseudônimos e formação acadêmica dos interlocutores	31
---	----

LISTA DE SIGLAS

ANBEAS	Associação Norte Brasileira de Educação e Assistência Social
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
DF	Distrito Federal
EAC	Encontro de Adolescentes com Cristo
ECC	Encontro de Casais com Cristo
EJC	Encontro de Jovens com Cristo
ES	Estado do Espírito Santo
GO	Grupo de Oração
GS	Grupo de Serviço do EJC
IC	Igreja Católica
JC	Juventude Carismática
K-POP	<i>Korean Pop</i>
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgênero
MAC	Movimento da Amizade com Cristo
MG	Estado de Minas Gerais
MPB	Música Popular Brasileira
PJ	Pastoral da Juventude
PNSPS	Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro
RCC	Renovação Carismática Católica
RG	Registro Geral/Documento oficial
RS	Estado do Rio Grande do Sul

SP	Estado de São Paulo
TL	Teologia da Libertação
UBS	Unidade Básica de Saúde

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	PRIMEIRO ENCONTRO: ALGUMAS IDEIAS INICIAIS	15
1.2	SEGUNDO ENCONTRO: NOTAS METODOLÓGICAS	22
1.3	TERCEIRO ENCONTRO: ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO	31
2	RELIGIÃO E COMÉRCIO RELIGIOSO	33
2.1	ESPIRITUALIDADE, RELIGIOSIDADE E RELIGIÃO	33
2.2	RELIGIÃO, MORAL E COMÉRCIO RELIGIOSO	43
2.3	A PASTORAL CRISTÃ EM FOUCAULT E O CATOLICISMO MEDIEVAL	62
2.4	A MODERNA IGREJA CATÓLICA	66
2.5	CONSIDERAÇÕES	79
3	RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO	82
3.1	TRADIÇÃO, GLOBALIZAÇÃO E DESTRADICIONALIZAÇÃO	82
3.2	A REFLEXIVIDADE DOS LOCAIS E RELÍQUIAS SAGRADAS	89
3.3	RITOS, RITUALIZAÇÃO E RITUALISMO	95
3.4	O KIT COMPLETO E AS NEGOCIAÇÕES: OU POR QUE A TRADIÇÃO É PASSÍVEL DE QUESTIONAMENTO?	99
3.5	CONSIDERAÇÕES	103
4	JUVENTUDES, RELIGIÃO E MUNDO CONTEMPORÂNEO	106
4.1	JUVENTUDES E RELIGIÃO	106
4.2	JUVENTUDES, CONSUMO E O IDEAL DO PROFISSIONAL VENCEDOR	113
4.3	PASTORAIS DA JUVENTUDE E JUVENTUDE CARISMÁTICA	119
4.4	JUVENTUDE, TRIBALISMO E SUBJETIVIDADE	125
4.5	FESTA NO FESTEJO: A RELIGIÃO COMO LAZER	131
4.6	CONSIDERAÇÕES	136
5	O ENCONTRO DE JOVENS COM CRISTO E O MERCADO DE BENS DE SALVAÇÃO	139
5.1	A GÊNESE DO ENCONTRO DE JOVENS COM CRISTO	139
5.2	UM <i>SOCIOLOGICAL BLUES</i> NA PESQUISA RELIGIOSA	143

5.2.1	O eu encontrista: experiências pré-pesquisa.....	148
5.2.2	Depois do encontro: narrativa sobre a sociabilidade de encontrista	153
5.2.3	O importante é a rosa.....	154
5.3	FAMÍLIAS E MERCADO RELIGIOSO NO EJC	158
5.4	O EJC É “UMA MANEIRA MAIS LIVRE DE SER JOVEM”.....	164
5.5	A SOCIALIDADE DAS PANELINHAS	168
5.6	INOVAR E RENOVAR: FLEXIBILIZAÇÃO E CONFLITOS	171
5.7	A VIA-SACRA DO EJC.....	176
5.8	CONSIDERAÇÕES: A LIBERDADE KERIGMÁTICA DO EJC	185
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	189
	REFERÊNCIAS	195
	APÊNDICES	205
	APÊNDICE A – PRODUÇÃO DE IMAGEM PROPOSTA POR LOUIS DUMONT (1993)	205
	APÊNDICE B – ORGANOGRAMA DO EJC	206
	ANEXOS	207
	ANEXO A – PROPAGANDA DO EVENTO “ALEGRA-TE” NO PERFIL DO <i>INSTAGRAM</i> DO EJC	207
	ANEXO B – PROPAGANDA DO FESTIVAL DE MASSAS NO PERFIL DO <i>INSTAGRAM</i> DO EJC	208
	ANEXO C – PROPAGANDA DO 1º GRUPÃO DO EJC NO <i>INSTAGRAM</i>	209
	ANEXO D – PROPAGANDA DO 2º GRUPÃO DO EJC NO <i>INSTAGRAM</i>	210
	ANEXO E – PROPAGANDA DO 3º GRUPÃO DO EJC NO <i>INSTAGRAM</i>	211
	ANEXO F - PROPAGANDA DO 4º GRUPÃO DO EJC NO <i>INSTAGRAM</i>	212
	ANEXO G – A POMBA E A PAZ (PRODUÇÃO FEITA EM DINÂMICA DE GRUPO)	213
	ANEXO H – AMOR E PAZ (PRODUÇÃO FEITA EM DINÂMICA DE GRUPO)	214
	ANEXO I – CORAÇÃO, TERÇO E LIVRO (PRODUÇÃO FEITA EM DINÂMICA DE GRUPO)	215

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é um estudo de caso sobre o mercado religioso realizado pelo Encontro de Jovens com Cristo (EJC) na paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (PNSPS). A perspectiva deste pesquisador sobre o mercado religioso no EJC diverge dos mercados entre religiões diferentes. Compreende-se este mercado religioso como as práticas para vender os mesmos bens de salvação que outros grupos católicos. Nosso sujeito de pesquisa é um grupo religioso, dentre tantos outros, que se diferencia dos demais em suas práticas religiosas e seculares para a *prospecção*¹ de novos consumidores. Desse modo, avaliamos como o EJC, situado em um mercado de bens de salvação, dá autonomia à vivência da religiosidade diante de uma concorrência religiosa entre vertentes do Catolicismo. Para atingir esse propósito, através do grupo focal, das pesquisas documentais e da observação participante, situamos os sujeitos de pesquisa em seu contexto nativo, notando suas particularidades e continuidades com a tradição religiosa familiar. Nesse sentido, consideramos a relação familiar, a tradição religiosa e as inovações de culto como elementos fundamentais para compreender as sociabilidades relacionadas à construção de um mercado religioso.

O contexto em que estão inseridos esses jovens é capitalista. O grupo pesquisado tem interferências econômicas, seja na manutenção dos empregos, na busca de recursos financeiros para o grupo e na situação social em que os sujeitos e a paróquia estão inseridos. Além disso, a globalização, com as inovações tecnológico-informacionais capitalistas, provocou a reflexividade nas práticas religiosas – não só, religiosas – em que a tradição das famílias, a vida católica herdada pôde ser questionada. Contudo, para os sujeitos da pesquisa, a reflexividade não se constitui como uma forma de exclusão das realidades religiosas, mas como uma nova vista dos processos religiosos. Os protagonistas deste empreendimento sociológico estão construindo suas próprias formas de seguir ao divino, bem como de manifestar sua religiosidade. As inovações apresentam-se lado a lado às tradições, disputando espaços, delineando novas configurações e sugerindo respostas a algumas problemáticas religiosas como os espaços da religião e da política e o devido diálogo entre ambas.

O local da pesquisa é a paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. A paróquia é uma circunscrição eclesial, um ajuntamento de igrejas que respondem à autoridade de um

¹ As palavras *prospecção*, *player*, consumidor e outras denominações do mercado financeiro são usadas a partir do fato de que os grupos religiosos funcionam a partir de mecanismos de mercado capitalistas. A busca de satisfação imediata, as tentativas de se misturar os elementos religiosos para a construção de uma religiosidade que caiba ao *self* e as construções de elementos de devoção baseadas nesse sujeito religioso inserido na modernidade e na globalização demonstram o caráter mercadológico do EJC e de diferentes grupos religiosos.

ou mais padres. No caso da paróquia estudada, têm-se histórico de poucos padres coordenando as atividades pastorais e administrativas. Embora seja uma paróquia relativamente grande, se comparada a outras paróquias da arquidiocese de Teresina, a paróquia estudada conta com esse histórico de poucos administradores, possivelmente, por ser uma paróquia de periferia. A PNSPS é constituída por 5 capelas, cada capela presente em um dos seguintes bairros: Alto Alegre, Itaperu, Mafrense, Nova Brasília e Poti Velho. A capela mais importante da paróquia, conhecida como “igreja matriz”, é construída no bairro Mafrense, onde geralmente os jovens do EJC reúnem-se para as missas. A Figura 1 apresenta um mapa da região paroquial. Embora não estejam especificados os bairros Mafrense e Itaperu, é possível perceber a área deste primeiro bairro sendo delimitada pelo Centro de Referência de Assistência Social (CRAS NORTE II) e pela Unidade Básica de Saúde (UBS) do Mafrense. O bairro Itaperu está localizado entre o bairro Nova Brasília, Memorare e têm-se como referência a Praça do Itaperu. A região paroquial é circunvizinha, constituindo-se assim, um fácil fluxo entre os sujeitos religiosos que moram em cada um dos bairros e na realização de procissões.

Figura 1 - Mapa da região paroquial de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Fonte: Google Maps

A título de organização desta Introdução, esta foi dividida em *encontros* de ideias, que organizarão este texto introdutório em 3 pontos. O primeiro *encontro*, intitulado “algumas ideias iniciais”, tratará sobre o panorama teórico desta pesquisa. O segundo *encontro*, intitulado “notas metodológicas”, tratará sobre as construções de método utilizadas para atingir os objetivos desta incursão. O terceiro *encontro*, intitulado “organização da dissertação”, tratará

sobre como optamos por organizar a dissertação e seus pontos de apoio em formato de considerações parciais.

1.1 PRIMEIRO ENCONTRO: ALGUMAS IDEIAS INICIAIS

O Cristianismo medieval assumiu o controle e organização das sociedades em que estava presente, construindo discursos sobre a moral e os bons costumes nestes locais. A prática de dar ou vender indulgências remonta dos séculos XI e XII, em que os fiéis eram perdoados parcial ou totalmente das penas que deveriam cumprir por terem praticado pecados (PAIXÃO, 2016). Surgiram revoltas contra a venda de indulgências, como Martinho Lutero e sua reforma protestante. A Igreja Católica (IC) fazia mercado com a graça de Deus, promovendo a venda de bens de salvação (SILVA, 2014). Desse modo, a religião cristã provocou a construção desses bens, que poderiam ser consumidos, comprados e vendidos ao modo capitalista. Conforme afirma Paixão (2016), mesmo no século XVIII, no Brasil, a IC comercializava os bens de salvação, beneficiando-se do consumo dos fiéis, que recebiam, supostamente, o perdão de suas penas. Esse é um passo fundamental do consumismo católico.

Outrora, os protestantes estavam mais ligados ao espírito do capitalismo que os católicos, a partir da educação dos filhos, que os preparava para uma vida profissional comercial ou industrial, burguesa e de negócios; a partir do desejo de ganhar sempre mais. Por outro lado, os católicos focavam no esforço mínimo em troca da mesma quantidade de dinheiro. Nesse aspecto, enquanto os católicos buscavam um menor esforço, os protestantes buscavam maior lucro (WEBER, 2004).

Se, em outras épocas, havia esse distanciamento entre as duas éticas, o período contemporâneo está repleto de produtos para consumo que representam a felicidade. Contemporaneamente, a ética que os católicos seguem está baseada na busca pela felicidade. Conforme afirmou Baudrillard (1995, p. 47): “a felicidade constitui a referência absoluta da sociedade de consumo, revelando-se como o equivalente autêntico da *salvação*”. Os jovens encontristas, como outros sujeitos religiosos, objetivam essa felicidade/salvação. E, para consumir esses produtos, busca-se aquelas religiões ou grupos que proponham maior lucro diante dos investimentos feitos.

No contemporâneo, a gestão da religiosidade é feita de modo diverso. Conforme aponta Anthony Giddens (1997), a globalização provocou um aumento de autonomia quanto às

tradições, inclusive religiosas como a IC. Segundo o autor, as ações hodiernas são envoltas por necessidade ou obrigatoriedade de se fazer escolhas (GIDDENS, 1997). Conforme Giddens (1997), Cristiane Silva (*et al.*, 2008) aponta para um crescimento da individualidade e da secularização, que reconstrói os significados sociais em que os sujeitos religiosos não têm obrigação civil de seguir às regras religiosas, inclusive aquelas que determinam o que é pecado e suas penas.

Na acepção devida a esta pesquisa, entendo individualidade tal qual o conceito de Louis Dumont (1993) de individualismo: quando o indivíduo é o valor supremo; em contraposição à ideia de holismo, conceito que entende a sociedade como valor supremo. A tese de Dumont (1993) é de que há características em que o indivíduo é o valor supremo entre os primeiros cristãos, como no caso dos monges e frades que vivem para seu próprio progresso espiritual, renunciando ao mundo social. Esse tipo de individualismo será visto no capítulo 5 em forma teatral: uma contraposição entre o divino e o mundo sob a metonímia – e, portanto, substituição do todo (deus/diabo) pela parte (Jesus/César) – em que Jesus é taxado como inimigo de César, o imperador, por nomear-se Rei dos Judeus.

O conceito de secularização é tomado de empréstimo a Peter Berger (1985). Para o autor, esse termo significa “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (*idem*, p. 119). Além disso, a secularização ocorre com a tomada de áreas sob controle das Igrejas cristã e a separação entre Igreja e Estado.

Embora o aumento da individualidade e das escolhas seja realidade contemporânea, alguns grupos de pessoas não se sentem à vontade com esse contexto. Vera Dias (2010) aponta que alguns jovens, fogem dos contextos sociais em que precisam escolher entre muitos apelos escolhendo religiões conservadoras, limitantes das possibilidades de tomada de decisão. A modernidade e a globalização suscitam essa amplitude de estímulos.

Anthony Giddens (2002) entende por modernidade uma ordem pós-tradicional em que as instituições sociais e os comportamentos dos sujeitos foram “estabelecidos pela primeira vez na Europa depois do feudalismo, mas que no século XX se tornaram mundiais em seu impacto” (*idem*, p. 21). Modernidade, para o autor, pode ser entendida a partir da industrialização, com as mudanças do trabalho e das tecnologias; do capitalismo, como “sistema de produção de mercadorias que envolve tanto mercados competitivos de produtos quanto a mercantilização da força de trabalho” (*idem*, p. 21); da vigilância, que é o controle de informações sobre as atividades sociais. Além disso, Giddens (2002) aponta como consequência da modernidade o

processo de desencaixe das instituições sociais, que é um “‘descolamento’ das relações sociais dos contextos locais e sua rearticulação através de partes indeterminadas do espaço-tempo” (idem, p. 24).

O mesmo autor também nos disponibiliza o conceito de globalização. Giddens (2007) afirma que globalização é um fenômeno tecnológico-informacional que surgiu com o desenvolvimento das comunicações no final da década de 1960, tal qual as comunicações por satélite. Mas, para além disso, o conceito produz mudanças internas, que influenciam “aspectos íntimos e pessoas de nossas vidas” (idem, p. 22). Os valores familiares, tal qual os valores religiosos estão em debate e cedem, em parte, às mudanças tecnológicas e de conhecimento, mas também há uma faceta que se volta contra as alterações de valores, conforme aponta Castells (1999, p. 41): as “mudanças confusas e incontroladas, as pessoas tendem a reagrupar-se em torno das identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais, nacionais”, provocando um fortalecimento do fundamentalismo, inclusive religioso.

Max Weber (2009), em seu livro “Economia e Sociedade”, dedica-se à questão da religião e suas origens sociais. O autor estabelece um limite entre o campo e as cidades e a construção das religiosidades presentes em cada um desses ambientes. O sociólogo sustenta que as “divindades crônicas” estão ligadas ao campo e regulam a natureza. As “divindades celestes” estão ligadas às cidades e se relacionam com leis, de modo que os bons costumes e a justiça sejam objetos do poder destas. Weber (2009) afirma que as relações sociais presentes nas cidades dificultam a presença daquele primeiro tipo de divindades pois estas estão ligadas ao acaso da natureza, ausente nos processos de modernização. As religiões monoteístas são, por outro lado, favorecidas pelo processo de modernização pois aderiram às lógicas capitalistas de organização em leis civis e não apenas naturais, baseadas na racionalização dos modos de vida provocado pela industrialização. Além disso, delinearão processos de moralização da sociedade em que ações como a venda de indulgências² para purificar os fiéis e garantir-lhes o céu é uma forma de aderência a esse mercado capitalista que se firmava nas cidades.

Pierre Bourdieu (2007), em seu livro “Economia das trocas simbólicas”, dialoga com Max Weber com o objetivo de construir sínteses. Além disso, o autor constrói seu próprio

² Indulgência é “a absolvição das penas temporais concedida pela Igreja Católica” (PAIXÃO, 2016, p. 48). A indulgência plenária foi pensada como forma de pagamento aos guerreiros cruzados, que “lutassem contra infiéis” (idem). Há, na Igreja Católica contemporânea, a mesma indulgência, embora não sirva ao propósito mercadológico, mas a uma necessidade ritual de purificação dos fiéis. Esse perdão das penas é dado como complemento ao sacramento da confissão, que em tese, perdoa pecados, mas não cura a alma do fiel das feridas produzidas por aqueles pecados, apenas busca impedir que haja um vício pecaminoso.

argumento sobre sociologia da religião. O sociólogo assevera que os sacerdotes ou porta-vozes da religião fazem um trabalho religioso, construindo argumentos em prol da moralização e da autonomização da religião universal no ambiente de crescente industrialização. Esse âmbito provocou um surgimento do campo religioso, onde as relações de poder entre os sentidos religiosos produzem significados e diferenças hierárquicas, como no caso dos trabalhadores da religião que têm maior acesso ao conhecimento teológico e ensinam sob o viés que lhes for mais favorável.

Max Weber (2009) e Pierre Bourdieu (2007) delineiam um sistema em que as religiões estão imbricadas por forças políticas e sociais, desenvolvendo-se aquelas cujas condições sociológicas forem mais adequadas, como no caso das religiões universais³ e seu crescimento nas cidades, bem como a moralização das mesmas perante a industrialização (DURKHEIM, 2013). Contudo, as religiões estão em disputa no campo religioso. Há uma competição religiosa, onde se constroem vários estímulos às religiões, embora estejam enfraquecidas em seu poder, como afirmar Peter Berger (1985).

Há dois momentos desse autor. Um primeiro momento, em seu “O dossel sagrado” (BERGER, 1985), onde postula o conceito de secularização: as instituições religiosas perdem poder nos âmbitos da sociedade e da cultura. E, de fato, o postulado do autor demonstra seus processos na História. As igrejas cristãs têm suas terras tomadas, os protestantes questionam sua legitimidade e o Oriente e Ocidente cismam. Outrossim, um segundo momento emerge: a secularização não é totalizante, para o autor (BERGER, 2000): a consciência individual não sofreu uma secularização. Embora as religiões tenham perdido espaços sociais e terras, os indivíduos tendem à religiosidade. O autor sustenta que as crenças religiosas assumiram novas roupagens e também puderam construir explosões de fervor religioso.

Nesse sentido, o mercado religioso pode ser compreendido a partir de um olhar para o indivíduo. A noção de secularização, tal qual compreende Peter Berger (2000), está envolvida no nível institucional, mas não afeta os sujeitos religiosos do mesmo modo, embora estes atores possam fazer escolhas e analisar as compensações que podem ter em cada contexto religioso. Assim, como veremos em Alejandro Frigerio (2008), o conceito de mercado religioso estabelece compensações e investimentos. Os indivíduos investem seu tempo, suas finanças pessoais ou seu trabalho religioso e buscam compensações intelectuais, espirituais e sociais. O

³ Max Weber (1982) compreende que religiões universais são as instituições que se acreditam portadoras de uma mensagem de salvação e que, por isso, são responsáveis “pelas almas de todos, ou pelo menos de todos os homens a ela confiados” (idem, p. 385).

autor também afirma que não há apenas uma escolha, pode-se fazer muitas escolhas, dependendo das situações em que vivem os sujeitos. A economia religiosa é caracterizada por um pluralismo e, assim, cresce com a diversidade de organizações e práticas religiosas.

Diante deste contexto, os jovens católicos se difundem em diversos grupos católicos – ou partidos, para ficarmos na terminologia de Gramsci (2007) – organizando suas ações religiosas em diversos modos de produzir sentidos. Aquele mercado religioso de indulgências não tem grande audiência religiosa nos dias de hoje, embora o mercado religioso continue intenso. O Encontro de Jovens com Cristo (EJC), sujeito desta pesquisa, está inserido em um mercado religioso que comercializa bens de salvação. No entanto, os contornos modernos para este mercado não necessariamente exigem pagamento de dinheiro, mas a adesão aos grupos também está em evidência. O EJC comercializa o acesso aos bens de salvação de modo peculiar que une a tradição, com as adorações ao Santíssimo Sacramento, à atualização como a via-sacra do EJC, a divisão em panelinhas e seus inúmeros eventos sociais.

Os bens de salvação estão relacionados a vivências religiosas dos jovens no ambiente religioso católico. A retórica religiosa afirma que se deve ir para o céu mediante o seguimento de algumas regras criadas pelos profissionais religiosos como bispos e padres. Neste sentido, não há mais uma religião unânime e inquestionável. As escolhas, conforme assevera Giddens (1997), são inevitáveis, e estão também no âmbito da escolha religiosa. Entre os jovens católicos, a escolha da religião foi feita: os jovens são católicos. No entanto, mediante a multiplicidade de manifestações dos catolicismos, os jovens precisam escolher entre quais manifestações buscam atuar. O EJC é um *player* deste mercado religioso interno do catolicismo, que precisa ser estudado em sua construção de concorrência dentro dos vários catolicismos.

Em sua tese, Flávio Sofiati (2009) sugere uma organização dos vários catolicismos em cenários de atuação. O primeiro cenário é a Igreja da instituição, concebido como “uma forte defesa da manutenção do celibato sacramental e um retorno do clericalismo” (idem, p. 80); além disso, há excessiva ênfase nas regras morais que controlam a família e a sexualidade. Este cenário é a organização da Igreja Católica em hierarquia, que tem funcionários e que considera a si como unânime e homogênea.

O segundo cenário é a Igreja da Pregação. O ensino da doutrina católica, seja no púlpito, seja nas salas de aula. O segundo cenário realiza intenso “trabalho na catequese” (SOFIATI, 2009, p. 81). Assim, o foco não está em conservar a pretensa homogeneidade da igreja, mas em buscar ensinamentos sociais e religiosos e “cultivo do ecumenismo” (idem, p. 81).

O terceiro cenário é a Igreja da Práxis Libertadora, que faz “opção preferencial pelos pobres” (SOFIATI, 2009, p. 81). Nesse cenário, as exigências morais de controle à sexualidade e à organização das famílias se converte em preocupação social e estende-se à críticas dos processos econômico-sociais.

O quarto cenário de atuação é a Igreja Carismática. Neste cenário, a busca por experiências espirituais é a finalidade dos sujeitos, bem como o apelo às emoções e ao misticismo, ao contrário do terceiro cenário. Além disso, esse cenário católico rejeita a crítica social e troca-a pelo assistencialismo, ou seja, pela ajuda acrítica às pessoas com necessidades (SOFIATI, 2009).

Nesse sentido, há uma multiplicidade nas formas de atuação católicas, não podendo ser concebidos apenas como uma “Igreja uma”, mas como tendo vários rostos e vários meios de lidar com as questões seculares e religiosas, ora privilegiando os fatores religiosos, ora objetivando as questões sociais e econômicas. Por isso, é fundamental compreendermos os catolicismos – no plural.

Tales de Azevedo (2002) e Pierre Sanchis (1992) estimularam um debate sobre a relação da multiplicidade cultural do Brasil e as bricolagens religiosas dos catolicismos no país. Azevedo (2002) assevera que a pluralidade é vital para a vida social das populações brasileiras etnicamente diversas. Sanchis (1992) afirmou que a IC é a maior instituição com a pluralidade de tramas e conflitos, mesmo em ambientes não religiosos. Nesse aspecto, a IC organizou-se para seu *aggiornamento* (ou atualização) a partir de duas vertentes.

Dentre os múltiplos catolicismos, a modernização da IC feita pelo Concílio Vaticano II promoveu dois grandes grupos: a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Teologia da Libertação (TL)⁴, como vieses opostos entre si. No entanto, com o mesmo objetivo: atualizar a visão da IC para que ela se relacione com o mundo contemporâneo na mesma linguagem. A bibliografia de estudos sobre a Renovação Carismática Católica é extensa (VALLE, 2004; MARIZ, 2005; MARIZ e SOUZA, 2015; SOFIATI, 2009). Até o momento da realização desta pesquisa não se encontrou pesquisas sobre o EJC. As dinâmicas do EJC evidenciam uma grande

⁴ A Teologia da Libertação (TL) é um movimento religioso que critica o capitalismo e suas consequências. A TL é considerada uma reflexão teológica e espiritual sobre o cotidiano dos sujeitos submetidos ao capitalismo (LÖWY, 2016). A Renovação Carismática Católica (RCC) é um movimento que busca voltar-se para a espiritualidade e religiosidade sem preocupar-se com a crítica política. A RCC é um movimento pentecostal católico e, por isso, aderiu aos métodos de evangelização dos protestantes pentecostais, inclusive com a glossolalia – ou falar em línguas estranhas – e o batismo no Espírito – quando algum carismático entra em transe a partir das orações.

adequação à linguagem juvenil da capital do Piauí e se adequou aos diferentes movimentos paroquiais, adicionando membros de vários destes. Como primeiros apontamentos para esta pesquisa, têm-se percebido a adequação do EJC à lógica autônoma da globalização e da secularização.

Há um conjunto volumoso de pesquisas que estudam a RCC e sua diversidade de atividades religiosas (MARIZ, 2005; SOFIATI, 2009; DIAS, 2010; CARDOSO, 2017), bem como algumas pesquisas sobre os movimentos de TL (LÖWY, 2016; AMARAL, 2006; MENEZES NETO, 2007; SOFIATI, 2013). Esta pesquisa busca integrar-se a essa multiplicidade de compreensões, oferecendo uma perspectiva localizada do EJC. A partir das relações locais do grupo na paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (PNSPS), em Teresina – PI, fez-se uma investigação das razões da alta adesão de jovens a um grupo novo, se comparado aos dois anteriores tem o potencial de demarcar os novos contornos da seguinte pergunta: por que ser jovem católico no século XXI?

As características do EJC relacionam tradição familiar e inovação de métodos de evangelização em que o grupo não segue o legado da Renovação Carismática Católica (RCC) ou da Teologia da Libertação (TL), mas constrói um novo caminho que alia a relação familiar com o grupo de Encontro de Casais com Cristo (ECC)⁵, suas interrelações grupais e a autonomia dos jovens encontristas⁶.

Neste sentido, esta pesquisa constrói um mapeamento das relações sociais do EJC que servem como recursos de adesão de jovens anteriormente desligados dos ambientes institucionalmente religiosos. Portanto, os traços religiosos e sociais construídos no EJC estabelecem sentidos “intra-eclesiais” e “extra-eclesiais”. O objetivo geral desta investigação é: “Compreender como o EJC, situado em um mercado de bens de salvação, dá autonomia à vivência da religiosidade diante de uma concorrência religiosa entre vertentes do Catolicismo”, apoiado pelos seguintes objetivos específicos: “Compreender como a modernidade e a globalização provocam flexibilizações e autonomia na religião; compreender os delineamentos da secularização sobre a religião; compreender a concorrência religiosa entre os múltiplos

⁵ O Encontro de Casais com Cristo (ECC) é um grupo de reunião de casais católicos que busca formação religiosa, confraternização entre os casais de modo religioso e o apoio ao EJC nas suas atividades. Os dois grupos são chamados, por vezes durante o discurso dos padres, como serviço-escola porque agem em conjunto e apoiam-se.

⁶ Os interlocutores são jovens do Encontro de Jovens com Cristo (EJC). Esses sujeitos serão chamados jovens encontristas pois é uma categoria encontrada no campo. Além de chamarem-se como jovens encontristas, há uma relação de parentesco entre os mesmos. Chamam-se, também, de primos. Nesta pesquisa, ambas serão utilizadas como forma de nomear os sujeitos estudados, pois são categorias êmicas, ou seja, encontrada na perspectiva do sujeito.

catolicismos; analisar a construção de sentidos religiosos de jovens do EJC diante do pluralismo religioso”.

1.2 SEGUNDO ENCONTRO: NOTAS METODOLÓGICAS

A intenção em construir esta pesquisa é derivada de minha participação pessoal no EJC e a tentativa de construir uma análise sociológica sobre um grupo peculiar na paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Estudar, cientificamente, o EJC constituiu-se em um esforço para mapear as unidades de análise e separar-me do ambiente de pesquisa como integrante para construir uma fundamentação teórica em Sociologia e que, ao mesmo tempo, fosse capaz de encontrar sentidos produzidos no grupo. Há uma dupla identidade em mim: pesquisador e sujeito de pesquisa. A Antropologia construiu um ferramental suficiente para que compreendamos essa dupla identidade em minha pesquisa, mas em inúmeras outras realizadas nas sociedades complexas.

Fazer etnologia, portanto pesquisar as culturas e seus sistemas, exige uma “dupla tarefa” (DAMATTA, 1978, p. 4): compreender o exótico e estranhar o familiar. Sendo um pesquisador familiar ao grupo, a tarefa mais árdua que me foi dada é a segunda: estranhar aqueles que conheço de longas datas. Acolho-me pela seguinte afirmação: “E, em ambos os casos, é necessário a presença dos dois termos (que representam dois universos de significação) e, mais basicamente, uma vivência dos dois domínios por um mesmo sujeito disposto a situá-los e apanhá-los” (idem). Apoio-me, pois, sendo membro do grupo, preciso fazer um esforço de estranhá-lo; por outro lado, sendo um membro não assíduo, posso também intentar compreendê-lo.

Roberto DaMatta (1978) considera a antropologia feita na sociedade de origem do pesquisador um “auto-exorcismo” (idem, p. 5) porque é uma postura de inventariar, organizar os dados sobre uma cultura que se conhece por dentro e, por isso, outrora não se pôde estranhar, questionar e olhar a partir de ferramentas científicas. Tendo sido socializado em tal sociedade, conforme afirma DaMatta (1978), não aprendi o costume por meio de racionalização da cultura, mas por meio da coerção que aquela socialização provocou em mim. Esta pesquisa objetiva compreendê-la através da racionalização. E, com isso, pude sentir as contingências que se haviam me apresentado, os afetos surgem como as teorias científicas o fazem também.

Ademais, a subjetividade do pesquisador é elemento fundamental para a prática da pesquisa de campo. O *anthropological blues* é a expressão usada por DaMatta (1978) para identificar essas contingências emocionais ao qual o investigador passa em sua pesquisa e que servirá para a mesma. Essa contingência, de acordo com Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2018), contribui com a apreensão do “ponto de vista nativo” (idem, p. 22). Assim, entendemos elementos que não estão acessíveis ao olhar imediato do observador desatento.

Os *insights*, a propósito do olhar atento e das contingências do pesquisador no campo, implicam uma “ambiguidade”. O pesquisador se expõe às inúmeras pesquisas científicas que apoiarão seu referencial teórico e, por outro lado, às “teorias nativas”. O choque e a síntese entre ambas causam reflexões apuradas do ambiente cultural que o investigador se propõe a conhecer (MAGNANI, 2002, p. 16). José Guilherme Magnani (2002, p. 17) propõe um olhar “*de perto e de dentro*” que auxilia na pesquisa de modo que os sujeitos não são vistos como atomizados ou dispersos, mas tendo várias produções de sentido nos diferentes grupos que será vista, apenas, caso o pesquisador esteja atento ao campo e não apenas em dados quantitativos e em pesquisas generalizantes. Outrossim, não apenas a Antropologia, mas a Sociologia tem pesquisadores com um duplo papel.

Em um livro intitulado “Manual de sociologia da religião”, Roberto Cipriani (2007, p. 203) afirma que “Não é raro que um sociólogo da religião tenha atrás de si ou ainda consigo a experiência direta do exercício de um ministério religioso dentro de uma igreja”. O autor contextualiza a história de um sociólogo da religião chamado Henri Desroche, ex-frade dominicano.

Cipriani (2007) levanta a questão da neutralidade do pesquisador que também faz parte do sujeito ou ambiente pesquisado. Assumo também esse duplo papel: pesquisador da religião e religioso. Não fui um frade ou sacerdote, mas estive incluído em alguns grupos católicos que apresentavam diferentes atitudes religiosas e posturas diante dos ritos. O questionamento sobre a neutralidade do pesquisador-religioso também recai sobre este pesquisador. Preciso aceitar o que o autor supracitado afirma: “Há vantagens e desvantagens” (idem, p. 203) de ser um pesquisador que assume ministérios religiosos como assumi. Entre as vantagens, pude construir uma trilha que havia caminhado desde meados de 2012. O caminho religioso tem particularidades que são vistas de diferentes modos por pessoas leigas ou não católicas e por pessoas católicas que vivem um ministério na igreja. Ofereço, nesta pesquisa, um olhar científico trilhado sobre os métodos que ora exponho à luz de referências sociológicas e apontamentos pessoais.

Desvantagem é o fato de que um observador interno, um pesquisador-sujeito, como me propus a ser, tende a olhar para seu sujeito de estudos como elementos cotidianos e, por isso, pode negligenciar questões e problemas que se ponham a sua frente. Recordo o que escreveram três sociólogos franceses sobre essa problemática: “a pesquisa científica organiza-se em torno de objetos construídos que não têm nada em comum com as unidades separadas pela percepção ingênua” (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 2010, p. 46). Embora muitas opiniões na igreja e no grupo do EJC estejam construídas sobre bases teóricas e práticas e suas percepções sejam fundamentais para esta pesquisa, o observador ingênuo não é aquele que não compreende – ao menos na acepção daquela citação – o ambiente em que vive, mas aquele que não usou um método para compreender as tramas envolvidas nas suas relações. O método é essencial para a distinção dos tipos de discursos presentes no campo, como afirmam Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2010, p. 50):

Não basta que o sociólogo esteja à escuta dos sujeitos, faça a gravação fiel das informações e razões fornecidas por estes, para justificar a conduta deles e, até mesmo, as razões que propõem: ao proceder dessa forma, corre o risco de substituir pura e simplesmente suas próprias prenoções pelas prenoções dos que ele estuda, ou por um misto falsamente erudito e falsamente objetivo da sociologia espontânea do “cientista” e da sociologia espontânea de seu objeto.

O cientista não pode substituir as suas opiniões pelas opiniões dos seus interlocutores. Não se deve ter opiniões preconcebidas sobre os fatos⁷. Outrossim, o pesquisador precisa compreender quais questões fazer a quais sujeitos ou fatos para adquirir as respostas eficazes à sua problemática maior. Como asseguram Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2010), o sociólogo que não busca controlar a construção dos seus questionamentos corre o risco de fazer perguntas ingênuas. Além disso, precisamos construir questões com base na problemática da pesquisa pois “os *data* mais ricos nunca estariam em condições de responder completa e

⁷ A verdade fatural “diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação”. Esta verdade “É política por natureza” (ARENDRT, 2016, p. 174). E, para escapar dos usos políticos das opiniões, é preciso apreender a verdade racional através da investigação com objetivos e métodos constituídos como formas seguras de se conhecer a realidade estudada. Embora respeitemos as opiniões e análises nativas dos sujeitos (MAGNANI, 2002), é preciso que se tenha em mente que “a liberdade de opinião é uma farsa” (ARENDRT, 2016, p. 174), se as opiniões forem movidas por falsos fatos. A discussão sobre a liberdade é fundamental à medida que, hodiernamente, temos muitos especialistas, inclusive religiosos que compõem o léxico político dos sujeitos religiosos e os direcionam para este ou aquele ponto de vista (ou opinião). É preciso que apreendamos a verdade racional (ARENDRT, 2016), que direciona esta pesquisa, para pensarmos com eficácia nos sentidos produzidos pelos sujeitos e, com isso, propor um caminho sociológico para o problema de pesquisa ora apresentado.

adequadamente a questões para os quais e pelas quais não foram construídos” (idem, p. 49). Como forma de ilustrar sua preocupação, os autores desenvolvem a seguinte estória:

Por exemplo, uma pergunta tão unívoca na aparência como esta: “Você trabalhou hoje?” A análise estatística mostra que ela suscita respostas diferentes por parte dos camponeses da Cabília ou dos camponeses do sul da Argélia; ora, se estes se referissem a uma definição “objetiva” do trabalho – isto é, à definição que a economia moderna tende a inculcar aos agentes econômicos – deveriam fornecer respostas semelhantes. É com a condição de que ele se interrogue sobre o sentido de sua própria pergunta, em vez de tirar a conclusão precipitada de que as respostas são absurdas ou dadas de má-fé, que o sociólogo terá algumas possibilidades de descobrir que a definição do trabalho que está implícita em sua pergunta não corresponde à definição que as duas categorias de sujeitos implicam em suas respostas (BOURDIEU, CHAMBOREDON e PASSERON, 2010, p. 55, 56).

Em ode a essa ilustração é preciso reconhecer que a localização do pesquisador ministro à moda de Desroche (CIPRIANI, 2007) avantajava a apreensão de símbolos locais e a construção de perguntas sintonizadas ao léxico dos sujeitos. Assim, posso reconhecer o que significam as expressões utilizadas pelos sujeitos desta pesquisa, bem como, saber quais expressões fazer uso para conhecer determinada realidade. Nesta pesquisa, não precisei aprender um idioma novo, gírias e jargões ou misturar-me aos nativos. Eu sou um nativo.

Bronislaw Malinowski (1978) discorre em seu “Argonautas do Pacífico Ocidental” as dificuldades pelas quais passou, uma vez que não era um nativo da sociedade que pesquisava. Precisou aprender língua e etiqueta, conforme afirmou. No entanto, compartilho com o autor – mesmo que pesquisando minha própria comunidade – o desafio das contingências afetivas da pesquisa. Para fazer uso da expressão de DaMatta (1978), compartilho do *anthropological blues* de Malinowski (1978). As visitas às aldeias feitas pelo autor foram entristecedoras, à medida que não conseguia comunicar-se efetivamente com os sujeitos de pesquisa. Tendo sido socializado na sociedade ao qual o EJC pertence, mas não tendo continuado assíduo, tive momentos de tristeza e desapontamento pois nada conseguira.

No entanto, o caráter afetivo das contingências na pesquisa – seja através da tristeza por não conseguir comunicar-me adequadamente com um jovem encontrista, a euforia de ter descoberto algo novo que não conhecia, o cansaço psicológico que se impôs durante a pesquisa – “interfere de modo mais marcante do que na coleta dos dados etnográficos cristalizados” (MALINOWSKI, 1978, p. 31). Assim, o afeto também serve para a compreensão mais efetiva e eficaz da cultura e das relações sociais do grupo.

Essa discussão inicial buscou ter efeito sobre as dúvidas de se ter um pesquisador nativo vinculado à sociologia da religião. Esta pesquisa – embora esteja amparada por outras incursões de sociologia da religião como aquelas lidas para a construção da fundamentação teórica (DIAS, 2010, SILVA *et al.*, 2008; SOFIATI, 2009; CARDOSO, 2017) e outras pesquisas que serviram de inspiração (AZEVEDO, 2002; ELIADE, 1992; WEBER, 2009; BERGER, 1985) – foi uma iniciativa que produziu muitas ansiedades por não haver outras referências sobre o EJC. Para tanto, ser um membro do grupo impulsionou-me a demonstrar a construção das identidades dos jovens encontristas e suas ligações com o mercado religioso. Nesse sentido, esta investigação além de ter caráter exploratório, é uma pesquisa explicativa, preocupada em identificar e explicar os fenômenos que, a seguir, definirei.

A propósito de saber as perguntas certas, o objetivo geral desta pesquisa é: compreender como o EJC, situado em um mercado de bens de salvação, dá autonomia à vivência da religiosidade diante de uma concorrência religiosa entre vertentes do Catolicismo. Para atingir esse intento, segui a abordagem qualitativa. Augusto Triviños (1987, p. 128, *itálico do autor*) afirmou que essa abordagem é “essencialmente *descritiva*”. O objetivo dessa abordagem é buscar pela construção de significado, incalculáveis por uma abordagem quantitativa. Além disso, recorro da asseveração daquele autor: “A pesquisa qualitativa fenomenológica não tem hipóteses que verificar empiricamente, como ocorria no positivismo. Isto significa a presença de uma teoria, toda uma concepção delimitada a priori” (*idem*, p. 129). Nesse sentido, após a organização do referencial teórico, fiz a incursão junto ao grupo estudado por meio de instrumentos de coleta de dados descritos adiante.

O tipo da abordagem qualitativa é o estudo de caso. Este tipo de abordagem qualitativa tem como objeto de análise “uma *unidade* que se analisa aprofundadamente” (TRIVIÑOS, 1987, p. 133). A unidade de análise desta pesquisa é o grupo católico EJC. O EJC tem características peculiares: conta com encontros discretos, que significa que nem todos estão autorizados a participar dos encontros; além disso, abre ao público a realização de apresentações teatrais, gincanas e encontros de espiritualidade. Conforme afirma Mirian Goldenberg (2004, p. 34), os estudos de caso contribuem para que se mostre as tendências do grupo, embora, “as diferenças internas e os comportamentos desviantes da “média” são revelados, e não escondidos atrás de uma suposta homogeneidade”. Nesse sentido, busquei construir uma análise das tendências mercadológicas do EJC e da sua construção de sentido diante dos jovens religiosos e não-religiosos. Outrossim, as questões desviantes também foram levadas em consideração,

sem que tenhamos construído uma imagem homogênea do grupo, mas tendo privilegiado as tendências à inovação/renovação⁸ no mesmo.

A interpretação sociológica buscou compreender como o EJC, situado em um mercado de bens de salvação, dá autonomia à vivência da religiosidade diante de uma concorrência religiosa entre vertentes do Catolicismo. A flexibilização de regras católicas pode apresentar-se como fato social (DURKHEIM, 2007)⁹ uma vez que, conduzindo a um novo hábito religioso, a flexibilização constrói um novo campo para a religião: os jovens podem receber incentivos exteriores ao grupo, como o processo de secularização (BERGER, 1985), assumem a partir desse processo, uma postura de não obrigatoriedade de obediência às regras religiosas e isso, se feito de forma generalizada, pode tornar-se aquele hábito religioso, de modo que os jovens que encontram-se no EJC podem, a partir do processo de flexibilização generalizada, assumir a mesma postura através da socialização, que se caracteriza como uma coerção.

O campo religioso (BOURDIEU, 2007)¹⁰ estabelece relações de poder e conforme veremos mais profundamente no capítulo 1, os profissionais de salvação, os sacerdotes – e podemos incluir os jovens encontristas – têm o monopólio dos bens de salvação. Entre as concepções de bens de salvação, considero aqui três elementos fundamentais para compreendermos esse conceito:

Sacramentos. Os sacramentos católicos são 7: batismo, eucaristia, crisma, unção dos enfermos, ordem, matrimônio e penitência ou confissão. O batismo é a inclusão dos sujeitos à família de fé. Com o batismo, o fiel passa a fazer parte do corpo de Cristo e, por isso, tem chances de receber a salvação. A eucaristia é considerada o alimento espiritual. O pão sem fermento tem eficácia simbólica onde se acredita que é o corpo de Cristo encarnada, ou seja, faz-se adoração à eucaristia como sendo o próprio Jesus Cristo. Além disso, comunga-se a hóstia (o ato de comungar a hóstia ou comê-la é chamado de eucaristia e é realizado em todas as missas). A crisma é um sacramento de confirmação dos votos do batismo. O catolicismo

⁸ O capítulo 4 apresenta uma análise dos pontos de vista dos jovens encontristas sobre a diferença entre inovação e renovação. A palavra “renovação” tem maior aceitação entre os sujeitos pois significa uma continuação ao processo evangelizador da instituição católica, trazendo novidades à metodologia de ensino da fé. Talvez o teatro do EJC – descrito no mesmo capítulo – seja uma das formas de renovação da fé. A palavra “inovação” tem um caráter de imprudência quanto às regras institucionais.

⁹ Fato social é uma “*maneira de fazer, fixada ou não*” que exerce coerção exterior sobre o indivíduo. Além disso, é também uma maneira de fazer geral, porque se estende à toda sociedade, bem como é independente das “*manifestações individuais*” (DURKHEIM, 2007, p. 13).

¹⁰ O campo religioso é a monopolização dos bens de salvação por organizações religiosas que têm interesses determinados e, para isso, produzem “conhecimentos secretos”, desapropriando os leigos desse conhecimento e produzindo, assim, necessidade de corpo de especialistas que dê acesso a esse tipo de conhecimentos (BOURDIEU, 2007, p. 39).

institucional tem a tradição de incluir crianças muito novas à comunidade de fé através do batismo. Esse fato faz com que esses sujeitos não tenham consciência do que foi realizado em seu nome. A confirmação ou crisma é uma resposta, considerada madura, dos agora conscientes fiéis. A unção dos enfermos, também conhecida como extrema unção (ou “extremunção”) é realizada em pessoas adoecidas em que se pede a cura da enfermidade. A ordem é o sacramento que autoriza o fiel a tornar-se sacerdote. Esse sacramento tem três graus: o diaconato (os diáconos são homens que podem casar-se e também têm atribuições de padres como conduzir batismos e casamentos); o presbiterado (os padres são os presbíteros e podem celebrar missas e todos os demais sacramentos, com exceção do sacramento da crisma); o bispado (o bispo recebe autorização para celebrar todos os demais sacramentos, inclusive a ordenação de novos padres e diáconos). O matrimônio (ou casamento religioso) é o ritual de união de um casal. Sem esse ritual, mesmo que os casais católicos tenham casado em uma cerimônia civil, são considerados em situação de pecado. Por fim, a penitência ou confissão é o sacramento em que um fiel conta ao padre sobre seus pecados e recebe absolvição destes, o que os torna dignos para participar de missas e para serem salvos.

Orações. As orações, embora estejam presentes nos sacramentos, são elementos à parte pois dizem respeito a preces em geral. A oração do terço é a principal destas. Mas também se inclui a essa categoria as orações por cura e libertação, quando se pede que um sujeito seja liberto de espíritos que o fazem sofrer.

Bem-estar ontológico. A construção de sentidos entre os sujeitos religiosos é grande responsável pela busca de religiões (não é única responsável). Nesse aspecto, os sujeitos da pesquisa buscam por sentidos em seu cotidiano. O emprego e os estudos fazem parte da vida comum, mas os indivíduos religiosos buscam produzir sentidos para além de uma vida material. A busca pela espiritualidade e pela religiosidade estabelece-se como a produção de sentidos e satisfação na prática religiosa.

Diante disso, os três tipos de bens de salvação que buscaremos – os sacramentos, as orações e o bem-estar ontológico – foram alinhados a partir da observação participante e dos grupos focais para que se construísse um mapeamento do mercado religioso que se baseia naqueles elementos.

A primeira fase da pesquisa ocorreu a partir de uma autoetnografia. O método etnográfico reconhece a inclusão do pesquisador para que se defina o que será pesquisado, as relações sociais produzidas pelo pesquisador junto ao grupo pesquisado, bem como um

elemento da construção dos dados (SANTOS, 2017). Além disso, a pesquisa etnográfica, como ressaltava Malinowski (1978), depende das interações entre o pesquisador e suas intuições, bem como as opiniões nativas. A autoetnografia serviu como ferramenta para apreensão de significados iniciais para pesquisa de campo, de modo que, tendo consciência dos processos do EJC e rememorando muitos fatos vivenciados por mim, tive mais eficácia na produção do roteiro para a roda de conversa (fase 2 da investigação).

Nesse sentido, trouxe minhas experiências pessoais com o grupo e anotações sobre conversas que tive com colegas que vivenciaram o mesmo que eu. Santos (2017) afirma que a autoetnografia reconhece a subjetividade e emotividade do pesquisador na investigação. Sendo jovem encontrista, recordei as vivências dos três dias de encontro do EJC¹¹. É fundamental destacar, em consonância com Santos (2017), que a autoetnografia como elemento único da construção de dados para a pesquisa não é efetivo para a realização deste empreendimento sociológico, mas, como aporte analítico para a construção dos *data* adequados. Em suma, a autoetnografia foi baseada nas experiências pessoais do grupo, com base nas minhas construções de sentido junto ao EJC e a partir da reflexão sociológica dessas memórias.

A segunda fase da pesquisa de campo ocorreu a partir de rodas de conversa com jovens do EJC, com idades entre 18 e 33 anos cuja formação superior esteja completa ou em andamento. A escolha deste grupo focal levou em consideração dois aspectos: 1) os jovens do EJC têm um delineamento particular sobre juventude: para o grupo, os jovens aceitos são aqueles cuja vida solteira seja elemento fundamental e cuja idade não seja um empecilho para participação no grupo; 2) os jovens graduandos ou graduados mantêm uma relação dupla entre grupos religiosos e grupos considerados não-sagrados: assim, os jovens, além de presenciarem vários cenários propostos pela secularização, também mantêm contato com ciências, para além da visão religiosa. Os grupos focais, que chamaremos rodas de conversa, buscaram conduzir leituras dos jovens interlocutores sobre suas experiências religiosas, bem como sua atividade científica em diálogo com sua religiosidade. Com isso, o grupo focal contou com um encontro temático baseado nas concepções de mercado religioso e inovação/renovação dos ambientes sagrados, reunindo 3 jovens que mantêm contato entre si para que se estimule os diálogos.

Conforme Sônia Gondim (2003), a unidade de análise do grupo focal é o grupo. Desse modo, os diálogos construíram as tendências a que os grupos das rodas de conversa estavam

¹¹ Minhas memórias retomam as experiências do EJC realizado em janeiro de 2017.

relacionados. A escolha da quantidade de pessoas por grupos focais deve-se a seguinte observação da autora:

O tamanho do grupo é um outro aspecto a se destacar. Apesar de se convencionar que este número varia de quatro a 10 pessoas, isto depende do nível de envolvimento com o assunto de cada participante; se este desperta o interesse de um grupo particular, as pessoas terão mais o que falar e, neste caso, o tamanho não deve ser grande, para não diminuir as chances de todos participarem (GONDIM, 2003, p. 154).

Considerando que os jovens reunidos no grupo focal (roda de conversa) são íntimos entre si, a quantidade de pessoas precisou ser limitada a menos de 4 jovens para que as conversas fluíssem e fossem contrabalanceadas, evitando conversas paralelas entre duas pessoas. Convidei jovens universitários devido a uma participação intensa dos encontristas em ambientes acadêmicos, sendo que muitos são professores e outros estão em formação superior. Para preservar as identidades dos participantes desta pesquisa, escolhi pseudônimos com base em santos protetores das profissões de cada jovem.

A terceira fase da pesquisa foi a observação participante da via-sacra do EJC, dos documentos do grupo e do seu *Instagram*. Nessa fase, construiu-se um diário de campo sobre as reflexões de participar da via-sacra, notando-se a organização do EJC, os diálogos paralelos dos espectadores e os elementos teatrais que se constituíam como um elemento diferencial ao grupo. Além disso, analisou-se o documento de “Diretrizes gerais do Encontro de Jovens com Cristo no Brasil” (EJC BRASIL, 2021) que contribuiu para a apresentação de um panorama sobre a fundação do grupo e os principais objetivos. A segunda fonte documental é o livro quadrante: documento construído pelos jovens encontristas como memória do encontro¹² (ANEXOS G, H e I). Por fim, o *Instagram* foi tomado com um catalisador na prospecção de novos clientes. Conforme afirmou uma das entrevistadas, a rede social foi fundamental para a adesão de novos membros que não estivessem ligados à igreja.

A Tabela 1 demonstra a organização das fases da pesquisa, os pseudônimos e a formação acadêmica dos interlocutores. Considerando o caráter biográfico da quarta fase da pesquisa, busco entrevistar 3 jovens, diferentes daqueles interlocutores do grupo focal, para que possa compreender como se dão as idiosincrasias e sua importância na construção sociológica do EJC junto a jovens encontristas em processos de distanciamento do grupo. Além disso, uma

¹² Encontrei, com uma interlocutora, o livro quadrante do encontro que participou.

interlocutora, Aparecida, contribui para a construção da análise documental, cedendo informações, Quadrante¹³ e livro de cantos. No entanto, Aparecida não participou do grupo focal. Esse ponto de vista nos dará um panorama sobre o mercado religioso não apenas em sua faceta de prospecção, mas também em um aspecto de afastamento do grupo.

Tabela 1 - Fases da pesquisa, pseudônimos e formação acadêmica dos interlocutores

FASE DA PESQUISA	PSEUDÔNIMO	FORMAÇÃO ACADÊMICA
Autoetnografia	Anotações particulares	Cientista social
Grupo Focal	Luísa de Marillac	Assistente Social
	Francisco de Sales	Comunicador
	Tomé	Geógrafo
	Aparecida	Estudante de Economia
Observação participante e análise documental	Análise da via-sacra e documentos do EJC	-

Fonte: autoria própria.

1.3 TERCEIRO ENCONTRO: ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO

A dissertação está organizada em 6 partes. Em primeiro lugar, esta Introdução, que estabelece o contexto da realização da pesquisa, localiza a paróquia e define a metodologia de pesquisa realizada. Esta primeira parte discute sobre a construção da pesquisa para além da familiarização com o grupo. Por ser um sujeito do grupo, o pesquisador buscou estabelecer os limites da questão biográfica e da pesquisa científica, bem como as potencialidades da primeira em apoio à segunda.

O capítulo 2, “Religião e comércio religioso”, discute sobre diferenças entre os conceitos de espiritualidade, religiosidade e religião para que suas noções se apliquem ao contexto do campo. Bem como a construção da religião nas sociedades modernas, junto à industrialização e a relegação de religiosidades campesinas ao estatuto de magia. Além disso, discute sobre o conceito de pastoral cristã e o catolicismo medieval, a faceta moderna na IC e as tentativas de diálogo com a contemporaneidade. Objetiva compreender os diversos cenários de catolicismos presentes no Brasil.

¹³ Quadrante é o livro-memória do EJC. Nele, têm-se a organização das diferentes equipes do grupo, donde organizou-se o organograma (APÊNDICE B) e coletou-se as imagens anexadas.

O capítulo 3, “Religião e globalização”, discute sobre a relação entre a religião e a reflexividade que produzem novos formatos à religiosidade. A reflexividade propõe o olhar crítico para a tradição, assim como, reconstrói elementos religiosos e tradicionais e altera seu sentido ou local de culto. Objetiva compreender as relações entre a religião tradicional e as suas inovações devido à globalização.

O capítulo 4, “Juventudes, religião e mundo contemporâneo”, discute sobre as implicações do capitalismo junto às juventudes. Com isso, o modo como as juventudes aderem ou rejeitam à religiosidade podem ser reflexos de construções econômicas, por exemplo, o ideal de profissional vencedor. Além disso, a construção do sentido de tribos e subjetividades também será fundamental para a análise do EJC enquanto movimento de sociabilidade. Objetiva analisar a literatura sociológica sobre juventudes ligadas à religiosidade e trabalho.

O capítulo 5, “O Encontro de Jovens com Cristo e o mercado de bens de salvação” discute sobre os elementos pesquisados a partir das interações de campo, as análises documentais e o grupo focal. Objetiva analisar a construção dos sentidos religiosos dos jovens do EJC diante do pluralismo religioso.

Por fim, o capítulo 6, “Considerações finais” analisa os métodos utilizados, suas potencialidades e constrói um panorama sociológico sobre a pesquisa realizada.

2 RELIGIÃO E COMÉRCIO RELIGIOSO

Neste capítulo buscamos compreender os diversos cenários de catolicismos presentes no Brasil. Iniciamos com uma conceituação importante para um estudo sobre religiosidade: espiritualidade, religiosidade e religião. São, como veremos, conceitos interligados e caros à nossa pesquisa. No entanto, a preponderância do conceito de religião será explicada com a demonstração dos discursos produzidos pela mesma e pelas imbricações no comportamento juvenil dos primos do EJC.

Em seguida, faremos uma discussão sobre a religião e o contexto de construção da moral no âmbito das cidades. Na discussão, além de compreendermos o pensamento durkheimiano (DURKHEIM, 2013) de moral ligada à industrialização, também veremos a importância da industrialização e do capitalismo de modo geral para a fixação da religião nas cidades. No terceiro tópico deste capítulo teremos um estudo do catolicismo medieval a partir da pastoral cristã (FOUCAULT, 2008) e da Cristandade (OLIVEIRA, 2011; GOMES, 2002). A seguir, compreenderemos a modernização da Igreja Católica e as disputas de poder envolvidas em dois importantes setores desta: a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Teologia da Libertação (TL). Tratamos desses dois segmentos da igreja como cenários típicos ideais (WEBER, 2009) de um suposto movimento que busca pelos direitos sociais e outro que mantém um contato com a elite. A partir dessas discussões, teremos considerações referentes ao conteúdo de Sociologia da Religião discutido neste capítulo.

2.1 ESPIRITUALIDADE, RELIGIOSIDADE E RELIGIÃO

O estudo dos catolicismos traz questionamentos de diversos vieses, sejam no campo da espiritualidade, da religiosidade ou religião. É fundamental que distingamos essas três categorias de estudo, pois, assim poderemos localizar o âmago das preocupações deste trabalho. Poderemos encontrar catolicismos que tenham pouco grau de proximidade à estrutura da religião – os catolicismos populares com o culto aos santos padroeiros; mas também poderemos encontrá-los em alto grau de institucionalização – como nos casos dos grupos como Renovação Carismática Católica (RCC) e Encontro de Jovens com Cristo (EJC), com documentos organizados pelo colegiado dos bispos.

Como esclarecem Nilvete Gomes, Marianne Farina e Cristiano Dal Forno (2014), o ser humano “é percebido como ser pensante”, capaz de racionalizar. No entanto, sua dimensão espiritual também é importante. Embora tratemos das três categorias de forma separada, “não são realidades estanques ou desconectadas uma da outra” (idem, p. 108). Desse modo, precisamos compreender a primeira dimensão: a espiritualidade.

A espiritualidade é a dimensão peculiar de todo ser humano e o impulsiona na busca do sagrado, da experiência transcendente na tentativa de dar sentido e resposta aos aspectos fundamentais da vida. A espiritualidade não é monopólio das religiões ou de algum movimento espiritual. Ela é inerente ao ser humano. É a dimensão que eleva a pessoa para além de seu universo e a coloca frente as suas questões mais profundas, as que brotam da sua interioridade [...] (GOMES, FARINA e DAL FORNO, 2014, p. 109).

A experiência transcendente está ligada a essa dimensão primeira. A espiritualidade independe dos laços com a religião pois se trata da intimidade do ser humano. Adriane Diniz (*et al.*, 2020, p. 90) afirmam que a espiritualidade “envolve uma relação pessoal com algo transcendente, metafísico (Deus(es) ou Poder(es) Superior(es))”. Além da relação com a transcendência, com questões filosóficas, Gomes, Farina e Dal Forno (2014) ressaltam outra relação: “possibilita ao sujeito descobrir novas manifestações de sentido e de cura [...]” (idem, p. 109).

A espiritualidade está relacionada a uma preferência de desapego à religião. Ainda que, Gomes, Farina e Dal Forno (2014) afirmem que espiritualidade, religiosidade e religião estão conectadas e em movimento, é fundamental assinalar que a produção de sentido de um sujeito espiritualizado desliga-se da institucionalização da religião. Isso não significa que tal sujeito seja desligado de religiões, mas que não está a serviço dela de forma absoluta, como nos casos de pessoas religiosas.

Buscamos dialogar com Francely Farinha (*et al.*, 2018) em que os autores ressaltam o caráter coletivo da religião, postura que uma pessoa unicamente espiritualizada não teria. Nesse aspecto, Durkheim (1996) conceitua a religião como um “*sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas*” que, além de separar o proibido (ou profano) do aceitável e bom (ou sagrado), reúne as pessoas em uma “*mesma comunidade moral, chamada igreja*” (idem, p. 32, *itálicos do autor*).

Ao distinguimos uma atitude coletiva de uma atitude individual nos campos, respectivamente, da religião e da espiritualidade, buscamos apenas ressaltar diferenças

conceituais, uma vez que uma pessoa não necessariamente recorre apenas a uma das formas de relacionamento com o transcendente.

Outra diferença conceitual importante é a antecedência da espiritualidade com relação à religião. Segundo Maria Eduarda Domingues (*et al.*, 2020), a espiritualidade pode ou não incluir a crença em um deus ou envolvimento religioso. Nesse sentido, “a espiritualidade pode ser conceituada como uma necessidade interna, uma busca por um entendimento sobre a vida e seus significados [...]” (DOMINGUES *et al.*, 2020, p. 559).

A busca por significados possibilita a presença de questionamentos filosóficos ou teológicos com relação a questões elementares como a origem da vida, por exemplo. No contexto cristão – e iniciando uma relação entre espiritualidade e religião – podemos perceber que a espiritualidade pode configurar-se como “o lado subjetivo da religião” (NUNES, 2020, p. 41). Nesse sentido, pode representar um modo de experiência com Deus, como veremos a partir das várias formas de espiritualidade presentes na Igreja Católica (IC). Assim, não poderemos falar em catolicismo no singular, mas no plural, recordando que existem várias espiritualidades e formas de viver a religião. Marise Nunes (2020) considera que a espiritualidade é a busca por valores e, por isso:

[...] enquanto a religião nutre o ego, a espiritualidade o transcende e valoriza todas as religiões que se propõem a promover tanto a vida quanto o bem; enquanto a religião traz a promessa da vida eterna, a espiritualidade a antecipa; enquanto a religião causa devoção; a espiritualidade inspira meditação; enquanto na religião Deus é um conceito, na espiritualidade Ele é inefável (NUNES, 2020, p. 43).

A partir desse trecho do texto de Marise Nunes (2020), podemos perceber a distinção entre espiritualidade e religião. A religião pode tratar a divindade como conceito. Mas a espiritualidade independe da religião, construindo momentos de meditação que podem causar alívio quanto às dúvidas existenciais. Em suma, destacamos algumas características da espiritualidade: a) é transcendente, não busca por relações físicas como um templo, por exemplo; b) é subjetiva, portanto, poderemos observar em uma mesma religião várias formas de espiritualidade; c) tem caráter curativo; d) tem caráter de não-institucionalização através de uma religião, embora haja espiritualidade nas religiões.

A religiosidade é a expressão de uma crença. No entanto, ela não precisa estar diretamente ligada a uma religião. Como aponta Diniz (*et al.*, 2020), a religiosidade está diretamente ligada a uma prática de rituais de uma religião, como rezar/orar. Desse modo, a

religiosidade “possibilita ao sujeito experiências místicas, mágicas e esotéricas” (GOMES, FARINA e DAL FORNO, 2014, p. 110). De forma direta, a diferença entre a religiosidade e a espiritualidade é fundamentalmente a presença necessária de uma divindade nas pessoas que vivem a religiosidade e a não necessidade de uma divindade para aquelas que vivem espiritualidade. Mas, em outras palavras, “[...] a religiosidade contribui com a convicção de que existe uma dimensão maior, responsável pelo controle sobre as contingências presentes na vida, capacitando o indivíduo a lidar com os acontecimentos de forma mais tranquila, confiante e reduzindo o estresse e a ansiedade” (GOMES, FARINA e DAL FORNO, 2014, p. 110).

Enquanto religião alude às “crenças, práticas e rituais que estão relacionados com algo da ordem do transcendente” e cada religião possui crenças específicas sobre vida após a morte e determina regras para viver em sociedade, a religiosidade é um “compromisso com a doutrina religiosa, o qual envolve práticas institucionais – como oração, leitura do livro sagrado, danças, cantos etc.”, além disso, é o engajamento com os dogmas religiosos (DOMINGUES *et al.*, 2020, p. 559).

Outra característica da religiosidade está relacionada a valores morais, como veremos adiante nas discussões sobre a religião e a moral. Também está relacionada à crença em divindades, seres superiores, além de participarem de uma comunidade e compartilharem a fé (ESTRÁZULAS e MORAIS, 2019). Podemos, então, conceituar a religiosidade como: a) expressão de uma crença; b) está ligada a rituais religiosos, como rezar/orar e, acrescentamos, ir a missas e consumir bens de salvação, como os sacramentos católicos. Embora apresentem diferenças, espiritualidade e religiosidade também têm semelhanças, como no fato de influenciarem “positivamente na saúde mental a partir de fatores como: redução de ansiedade, forças para lutar pela vida, alívio, apoio de outros adeptos da mesma comunidade de fé e sentimento de acolhimento” (DOMINGUES *et al.*, 2020, p. 569).

Ademais, as religiosidades e espiritualidades servem de apoio aos sujeitos cuja saúde mental está adoecida devido ao contexto econômico da burguesia. Karl Marx (2006) afirma que o número de suicídios é uma consequência da “organização deficiente de nossa sociedade” (idem, p. 23-24). O autor recordou as paralisações e crises industriais, que provocaram aumento nos custos de vida e provocaram adoecimento em “caráter epidêmico” (idem, p. 24). A esse respeito, debateremos mais profundamente no capítulo 4 “Juventudes, religião e mundo contemporâneo”, principalmente tratando sobre as construções individualizantes dos sujeitos: o virtuosismo, a santificação da juventude, o ideal de profissional vencedor, que compõem um horizonte capitalista de supressão do cuidado mental.

O livro “Sobre o suicídio” (MARX, 2006) revela a preocupação do ex-arquivista policial Jacques Peuchet com relação aos suicídios sob sua responsabilidade investigativa. Peuchet afirma que “sem uma reforma total da ordem social de nosso tempo, todas as tentativas de mudança seriam inúteis” (MARX, 2006, p. 28). As religiosidades e espiritualidades servem, portanto, como proteção contra a sociedade industrial, que adoce mentalmente os sujeitos, sobretudo, ceifando indiretamente (através das intimidações morais) as mulheres, como demonstra o texto (MARX, 2006).

Por fim, trataremos sobre a religião. A religião tem viés de “organização de crenças e rituais” (DINIZ *et al.*, 2020, p. 90) e pode ser vista a partir do seu caráter coletivo. Além disso, há um caráter institucional (GOMES, FARINA e DAL FORNO, 2014). Nesse sentido, há uma estrutura formal com hierarquias, espaços organizados e um sistema dogmático.

Em “As formas elementares de vida religiosa”, Emile Durkheim (1996) caracteriza a religião a partir de quatro elementos. O autor concebe a religião a partir da ideia de coletividade, em que considera os fenômenos religiosos como agregadores de pessoas, muito mais que condutores das adorações ao divino.

A primeira característica exposta por Durkheim (1996) é a relação problemática entre a religião e o sobrenatural. O autor compreende o sobrenatural como “toda ordem de coisas que ultrapassa o alcance de nosso entendimento” (*idem*, p. 5). Nesse aspecto, compreende-se que a religião está ligada ao inefável, como discutimos anteriormente. No entanto, Durkheim (1996) afirma que a ideia de sobrenatural não é um elemento fundamental da definição de religião pois, há exemplos de situações que parecem incognoscíveis como um eclipse brusco do sol ou período de seca em época chuvosa. O autor afirma que:

[...] para que tenhamos a ideia do sobrenatural, não é suficiente que sejamos testemunhas de acontecimentos inesperados; é preciso, além disso, que estes sejam concebidos como impossíveis, isto é, como inconciliáveis com uma ordem que, certa ou errada, nos parece necessariamente implicada na natureza das coisas. Ora, essa noção de uma ordem necessária, foram as ciências positivas que pouco a pouco construíram, portanto a noção contrária não poderia lhes ser anterior (DURKHEIM, 1996, p. 9-10).

A ciência, em seus avanços, atualiza-se, reconhecendo novidades nos fenômenos observáveis. Durkheim (1996) assevera que os deuses são usados para explicar fenômenos cotidianos como o “[...] movimento dos astros, [...] ritmo das estações, [...] crescimento anual

da vegetação, [...] perpetuidade das espécies” (idem, p. 10). Portanto, os eventos cotidianos são explicáveis pelas divindades mais que os eventos que o autor afirma como “anomalias” (idem).

A segunda característica concebida por Durkheim (1996) é a não necessidade de divindades. Os valores superiores são mais comuns entre as diversas religiões do que as concepções de divindades. O autor conceitua os seres espirituais como “sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos que possui o comum dos homens” (idem, p. 11), características essas que dizem respeito a uma infinidade de seres, sejam os mortos, sejam demônios ou gênios. Embora o autor assuma a função das oferendas religiosas para adquirir um bem negociável, entende também que os ritos não estão atribuídos necessariamente aos deuses. O autor compreende, ao contrário, que muitas vezes os deuses derivam desses ritos. Durkheim (1996, p. 18) assume que “a religião vai além da ideia de deuses ou de espíritos, logo não pode se definir exclusivamente em função desta última”, tendo como exemplo o Budismo, que embora atribua à Buda uma característica de veneração, este não é um deus. Além disso, essa religião não apresenta deuses, mas valores sobre todos. Esses valores fazem com que os indivíduos e seres espirituais não sejam avaliados pela abrangência dos seus poderes, mas pelo nível de autocontrole e a obtenção do estado de Nirvana. Em suma, há religiões sem deuses.

A terceira característica das religiões é o fato de ser heterogênea. Durkheim (1996, p. 18) considera que a religião “é um todo formado de partes” com dogmas, ritos etc. que podem ser múltiplos. O autor conduz a ideia de que é possível (e indica fazê-lo) primeiro analisar os fenômenos iniciais da religião, o que nomeou “fenômenos religiosos” (idem). Por essa razão, escolheu o que considerou uma religião primitiva para buscar esses fenômenos em uma religião que considera simples, se comparada a outras religiões. O francês propõe que se avalie esses fenômenos como fragmentos de religiões que não se pode conhecer bem, pois estão no passado, embora seus fragmentos – como Weber (2015) considerará – continuem presentes no cotidiano.

A quarta característica das religiões é sua distinção da magia. Para o francês, ao contrário da religião, “a magia não perde seu tempo com especulações” (DURKHEIM, 1996, p. 26). Nesse sentido, a religião apresenta-se como um conjunto que busca responder às questões do dia-a-dia, como asseverou. O autor afirma, sobre as crenças religiosas, que:

[...] são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários. Tais crenças não são apenas admitidas, a título individual, por todos os membros dessa coletividade, mas são próprias do grupo e fazem sua unidade. Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum (DURKHEIM, 1996, p. 28).

A ideia de coletividade em Durkheim (1996) está atrelada à construção social dos sentidos da religião. Embora exercitem suas fés individualmente, os sujeitos religiosos, de acordo com o autor, seguem regras preestabelecidas. Quando um fiel católico assume uma devoção a um santo padroeiro – como exemplifica Durkheim (1996) –, o faz seguindo o rol de santos disponíveis e segundo um ritual organizado pela Igreja Católica. O conceito de igreja está relacionado à ideia de coletividade. Para o autor, a união entre os fiéis que professam as mesmas representações é a igreja. Uma máxima durkheimiana é que “*Não existe igreja mágica*” (DURKHEIM, 1996, p. 29, itálico do autor). Nesse aspecto, a magia não consegue reunir os seus praticantes. Estes encontram-se difusos na sociedade, embora em quantidades semelhantes aos sujeitos religiosos. Em suma, Durkheim (1996) caracteriza a religião como um conjunto de crenças que organiza os sujeitos em igreja, na qual são ensinados sobre o conceito de sagrado e profano, sobre crenças e suas morais.

De forma semelhante, teremos em Weber (2015) uma organização da religião a partir de sacerdotes. No entanto, para este autor, os sacerdotes não são apenas mediadores, mas profissionais que manipulam bens de salvação. Essa característica imprime um sentido empresarial à religião, que se sustenta a partir da sua formação junto à industrialização e a formação das cidades, como veremos no tópico seguinte.

As contribuições de Max Weber (2015) sobre a religião são fundamentais para percebermos um caráter individual da vivência religiosa. Destacamos três pontos principais da argumentação do autor: 1. embora a religião seja implicada por fatores econômicos e políticos, ela tem um grande potencial de adaptação às realidades individuais; 2. o caráter ideológico da religião; e 3. a racionalidade e irracionalidade da religião.

Para Weber (2015, p. 10), “A expressão ‘ética econômica’ alude às tendências práticas à ação que se baseiam no nível psicológico e pragmático das religiões”. Esta ética não é apenas uma função da organização econômica e não determina unilateralmente esta organização. Embora o estilo de vida esteja profundamente afetado por fatores exteriores (econômicos e políticos), o condicionamento religioso deste estilo de vida é condicionante a nível psicológico e pragmático. O autor ressalta fatores particulares dos indivíduos que contribuem, fundamentalmente, para a experiência religiosa.

No caso da Cristandade, por exemplo, percebemos fatores políticos condicionando a religião, mas também questões de poder no interior da religião que contribuem para elementos

exteriores. Para ilustrar, temos o caso da Igreja Católica (IC) que, durante a ditadura militar, assumiu um caráter religioso contrário ao Estado. Embora dependente do poder do Estado, houve figuras religiosas, como Dom Helder Câmara, que tiveram posturas contrárias ao poderoso Estado ditatorial.

Embora os estratos sociais influentes nas religiões condicionassem o modo de vida religioso, há influências populares que adaptam a doutrina. Descrevendo as grandes religiões mundiais, Weber (2015) acentua o caráter predominantemente de elite, que as constituía. O Confucionismo era influenciado por indivíduos com educação literária; o Hinduísmo, por uma casta de literatos cultos; o Islamismo, por uma classe de guerreiros conquistadores; o Judaísmo, por um estrato de intelectuais. Assim como o Budismo, que se difundiu entre monges mendicantes, o Cristianismo não teve origem entre estratos sociais de elite¹⁴: surgiu de artesãos assalariados e ambulantes. No entanto, o autor não considera a religião como apenas uma função da estrutura social, representando a ideologia de cada estrato influenciador.

Weber (2015) evidencia que, embora as influências sociais, econômicas e políticas sejam importantes, as “pregações e promessas já são reinterpretadas basicamente pela geração seguinte. As reinterpretações adaptam a doutrina às necessidades da comunidade religiosa” (idem, p. 12). A partir do sofrimento e da felicidade percebemos adaptações à realidade social.

A interpretação religiosa do sofrimento, como sinal de antipatia frente aos deuses e como sinal de culpa secreta, satisfaz, do ponto de vista psicológico, uma generalizada necessidade. A pessoa feliz raramente se satisfaz de verdade. É preciso saber, também, que tem direito de sê-lo. Quer convencer-se de que “merece” sua felicidade e, fundamentalmente, que a merece em relação aos demais. Deseja que lhe seja permitido crer que também os menos felizes só experimentam o que lhe corresponde. A felicidade quer ser, pois, uma felicidade “legítima” (WEBER, 2015, p. 14).

A felicidade significa o bem e é uma forma de legitimação que as religiões assumem para beneficiar os poderosos. Weber (2015, p. 14) considera que “A religião ministra, pois, às pessoas felizes, a teodiceia de sua boa sorte”. Nesse sentido, a penitência é um caminho de atingir carismas extraordinários, como êxtases, visões etc. A penitência tem caráter de realização de poderes para além das capacidades mágicas, de modo que, “abstinência de um regime alimentar e de sono normais, assim como de relações sexuais” (idem) levariam essas

¹⁴ Embora apresentemos, de acordo com a perspectiva weberiana (WEBER, 2015), que o Cristianismo não teve origem na elite, é fundamental recordar que a Igreja cristã ocidental foi cooptada pelos estratos de elite, principalmente pelos Estados-nação, participando de um sistema político conhecido como Cristandade (GOMES, 2022; OLIVEIRA, 2011).

peças a um status de santidade. Para o autor, busca-se suprimir o sofrimento através da religião. Como a penitência tem caráter de santidade, o sofrimento é suprimido a partir da promessa de salvação; as pessoas que teriam nascido para sofrer são destinadas a uma felicidade além vida. Os oprimidos foram o público-alvo das religiões de salvação.

[...] os oprimidos, ou pelo menos os que se viam molestados pela miséria, tinham necessidade de um redentor e de um profeta; os privilegiados, os proprietários e as classes dirigentes não experimentavam essa necessidade. Por isso, o comum foi que uma religião salvadora e anunciada profeticamente encontrasse seu lugar habitual nas classes menos privilegiadas da sociedade (WEBER, 2015, p. 17).

Conforme o autor percebe-se uma relação direta entre o desejo de um redentor e o caráter popular de religiões como o Cristianismo, que surgiu de artesãos assalariados. Como veremos adiante, durante a Idade Média, o Cristianismo, através da Igreja Católica, ligou-se ao Estado para promover certa letargia social e isso pode ser produzido a partir da promessa de um mundo melhor além vida. A ideologia da salvação, que causa letargia perante questões sociais, políticas e econômicas, fortalece o Cristianismo a partir da gestão racional dos bens de salvação.

A letargia social promovida pela Igreja Católica é uma rejeição do mundo em busca de um bem futuro imaginado com o Paraíso. Weber (1982), em seu texto “Rejeições religiosas do mundo e suas direções” argumenta que as religiões com teleologia voltada à salvação consideram as lutas políticas e o uso da violência como “uma arbitrariedade, que emaranha a salvação no pragmatismo da violência” (idem, p. 386). A ética religiosa de salvação intenta um evento futuro de outro mundo. Ou seja, a ética religiosa objetiva a graça de chegar ao Paraíso e, por isso, as guerras e questões políticas precisam ser entregues à autoridade secular.

Conforme afirma Weber (1982, p. 386), a busca de salvação “por parte dos virtuosos religiosos” é apolítica ou antipolítica. A autonomia da autoridade secular é compreendida como de caráter diabólico e, por isso, os religiosos que objetivam o Paraíso precisam ser indiferentes, de acordo com a máxima “‘Dai a César o que é de César’, pois que relevância têm essas coisas para a salvação?” (WEBER, 1982, p. 386).

Weber (2015, p. 25) assinala “a tendência da religião ao domínio do irracional”. O autor recorda que a “‘nota’ pitagórica” (idem) não podia ser reduzida à racionalização. Para o autor, os variados sistemas musicais “utilizaram essa irracionalidade para a obtenção de uma exuberância de tonalidades” (idem). Nesse sentido, o metafísico e o exuberante se apresentam como irracionais.

A análise weberiana assume que a realidade cujos “resíduos irracionais” apresentavam-se como “incontrolável desejo de posse de valores sobrenaturais” intensifica-se em uma construção racional da vida, inclusive a partir da religião, que como veremos no próximo capítulo, teve adesão à modernidade e à sua racionalidade (WEBER, 2015, p. 25). Há uma cisão entre o conhecimento racional e os valores sobrenaturais. A religião assume um sentido racional à medida que a salvação está atrelada ao racionalismo intelectualista. De forma definitiva, quando a religião passou a ser regida por uma hierocracia organizada, o culto religioso passou a ter interesse profissional. Esta hierocracia “buscou o monopólio administrativo dos valores religiosos” (idem, p. 26). No caso do Cristianismo, uma religião popular, tornou-se uma religião institucionalizada com um corpo de sacerdotes profissionais que administra os bens de salvação, como veremos adiante. A igreja está fundamentalmente ligada a esse corpo de profissionais, a essa hierocracia.

[...] toda autoridade hierocrática e oficial de uma “igreja”, ou seja, de uma comunidade organizada por funcionários e que adota a forma de uma instituição administradora de dons de graça luta especialmente contra qualquer religião virtuosa e contra seu desenvolvimento independente. Pois a igreja, como depositária da graça institucionalizada, procura ordenar a religiosidade das massas e substituir as qualificações religiosas de *status* independentes, próprias dos religiosos virtuosos, por seus próprios valores sagrados oficialmente monopolizados e mediatizados (WEBER, 2015, p. 32).

A igreja funciona como uma empresa. Ela tem o monopólio dos bens e salvação. Weber (2015) afirma que a igreja é um mecanismo de racionalização da religião porque persegue a uma ética sistemática ligada à salvação: propõe aos fiéis que realizem determinadas atividades (como apontaremos, fazer orações, buscar a santidade através de ascetismos etc.) para chegarem a um propósito teleológico, chegar ao paraíso.

Em suma, as caracterizações weberiana (WEBER, 2015) e durkheimiana (DURKHEIM, 1996) sobre a religião são fundamentais para compreendermos a conceituação da religião, em comparação à religiosidade e à espiritualidade. Ressaltamos que, enquanto a visão durkheimiana da religião percebe-a como algo que está para além da vontade dos sujeitos, para a percepção weberiana, os sujeitos têm grande possibilidade de inovação da religião aos moldes de questões externas e internas. Entre questões externas, teremos a construção da religião junto à industrialização e urbanização, como discutiremos no próximo tópico.

2.2 RELIGIÃO, MORAL E COMÉRCIO RELIGIOSO

A problemática que abordaremos neste tópico diz respeito à inexistência de regulação da vida econômica ou, pelo menos, a rejeição de controle. A economia capitalista está diretamente relacionada aos diálogos que faremos, inicialmente, por se tratar de um ambiente em cuja moral teve idas e voltas. Como podemos perceber no livro de Durkheim (2013) “Lições de sociologia”, as profissões tiveram por algum tempo regulações morais que impediam que os comerciantes medievais vendessem mercadorias defeituosas. As corporações faziam essa regulação e protegiam os direitos dos trabalhadores envolvidos nelas. No entanto, as corporações ruíram, sobretudo com a baixa organização de algumas profissões, que não estavam ligadas a um Estado.

O livro de Durkheim (2013) demonstra que as profissões ligadas à economia não eram propícias a controles morais. As corporações não tinham abrangência nacional, como as indústrias e, por isso, não conseguiam assumir o seu papel de regulação. Neste ínterim, a economia passa a ser um problema para o sociólogo francês, que busca compreender as trajetórias morais de cada profissão. Ao fim, o autor buscou defender a necessidade de morais profissionais na economia. Discutiremos, primeiro, a respeito da moral religiosa e trabalho.

Apresentaremos, adiante, a construção do ambiente necessário à fixação da religião através do capitalismo. Por exclusão das realidades do campo, os valores do capitalismo dão maior importância simbólica às cidades. Junto ao capitalismo, a religião – que se fixa com valores racionalizáveis – defende-se da ameaça à sua hegemonia vinda da magia. A religiosidade presente no campo foi atrelada a uma ideia de idolatria, inferiorizada. Enquanto a religiosidade presente na área urbana foi relacionada à racionalização e percebida como superior. Como veremos em Pierre Bourdieu (2007), as atividades racionalizadas presentes na zona urbana permitem a fixação de uma moral racional e a crença em deuses celestes, para seguir a terminologia de Weber (2009), que seriam privilegiados por sua fácil adesão às regras fixas das relações jurídicas urbanas.

Max Weber (2004), em seu “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo”, aponta para o fato de que a Reforma Protestante e o Calvinismo terem sobressaído, com relação às demais formas religiosas, na sua relação com ao capitalismo. Para além das diferenças de educação entre católicos e protestantes – em que os filhos dos primeiros eram formados com perspectiva a uma educação humanística ou em vistas de se tornarem artesãos e os últimos preparam seus filhos para a vida fabril e o engajamento nos níveis mais altos e qualificados dos

postos administrativos –, Weber (2004) aponta para a motivação a partir de “traços puramente religiosos” (idem, p. 38, *itálico do autor*).

De acordo com a perspectiva weberiana, ganhar dinheiro era o fim em si mesmo da prática mercantil protestante. Este ganho financeiro “é o resultado e a expressão da habilidade *na profissão, e essa habilidade*” (WEBER, 2004, p. 47, *itálicos do autor*). Nesse sentido, a Reforma Protestante foi capaz de aderir aos ideais capitalistas de empenho no emprego e, por isso, aderiu melhor ao recebimento dos lucros, rejeitados pelo ascetismo católico.

Trataremos, a seguir, sobre a moral e a religiosidade em Durkheim (1999; 2013) construindo diálogos com alguns comentaristas desse sociólogo.

Como afirma Gonzalo Assusa (2014), a obra de Émile Durkheim centra as suas preocupações no âmbito da moralidade. Para o autor, isso permite “pensar el trabajo em un sentido no-restringido a su dimensión técnico-instrumental”, de modo que, o trabalho e a moral, a partir do ponto de vista durkheimiano, tenham relações importantes (idem, p. 183). Durkheim (2013) preocupa-se, principalmente nas três primeiras lições de seu “Lições de sociologia”, com a compreensão da constituição da moral na sociedade e seus entrelaçamentos, como a sanção social e os fatos jurídicos (além dos fatos morais). Para o sociólogo, a moral “compreende todas as regras de ação que se impõem imperativamente à conduta e a que está vinculada uma sanção, mas não vai além disso” (DURKHEIM, 1999, p. 18).

A preocupação do sociólogo francês se dá no contexto de fixação de regras a indivíduos. Como ressalta Cécile Raud-Mattedi (2005, p. 133), as regras morais permitem “a adequação entre os interesses individuais e os interesses coletivos”. É importante recordar isto, uma vez que, para Durkheim (2013) os indivíduos não possuem facilidade em obedecer a regras morais pois são exteriores a suas necessidades; por isso, é preciso que haja um aparato que sancione os indivíduos que desobedecem a essa moral.

Durkheim compreende que existem dois tipos de regras de moral. O primeiro refere-se à relação de cada um de nós consigo mesmo e o segundo se refere às relações com outros homens. Os deveres prescritos dizem respeito ao tipo de sujeitos que somos e com os sujeitos a quais convivemos. Os deveres com relação a uma consciência moral não podem variar de um sujeito para o outro (DURKHEIM, 2013). O sociólogo francês distingue as regras morais individuais, que organizam regras na consciência das pessoas e regras que estão sobre esta base que determinam as relações entre pessoas. É importante, para o autor, desembocar no contexto da moral das profissões para que compreendamos suas relações com os fatos econômicos.

Temos deveres como professores, que não são os dos comerciantes; os deveres do industrial são totalmente diferentes daqueles dos padres, etc. [...] há tantas morais quantas profissões diferentes, e, como em princípio cada indivíduo só exerce uma profissão, disso resulta que essas diferentes morais se aplicam a grupos de indivíduos completamente diferentes (DURKHEIM, 2013, p. 6).

As morais são diferentes para cada profissão. Inclusive, o autor recorda que a moral dos sábios, que os quer como pensadores independentes deve ser diferente da moral dos padres ou soldados, que quer estes últimos como obedientes a regras. No entanto, é difícil que a moral profissional tenha condenações, ou seja, sanções efetivamente imputadas ou com eficácia, pois a moral, em sentido amplo não se preocupa com as morais estritamente profissionais. É neste sentido que urge a necessidade de uma moral de grupo. Os grupos, que quanto mais fortes mais adotaram uma moral profissional efetiva, são importantes para a fixação de regras profissionais em cada setor (DURKHEIM, 2013).

Para Durkheim, existem grupos cuja constância de reuniões, corpo organizado de atores sociais e órgãos de controle fortalecem-no e permitem a fixação de moral, como no exemplo dos advogados, militares, professores e magistrados. No entanto, o autor tece críticas à vida econômica que “constitui um perigo público” por não ter os requisitos acima citados para a coesão do grupo profissional. Grande parte das pessoas faz parte do meio industrial e comercial, segundo o autor; por isso, a sociedade corre perigo de perder a moralidade, uma vez que, em relação à vida econômica, “a maior parte de sua existência decorre fora de toda ação moral” (DURKHEIM, 2013, p. 16).

No entanto, ao contrário do que demonstra essa realidade da vida econômica, as funções econômicas – segundo Durkheim – não existem para si mesmas. Elas são parte da vida social, que é uma comunidade harmoniosa (DURKHEIM, 2013). Em “Da divisão do trabalho social”, o autor acredita que a divisão do trabalho produz um efeito moral “e sua verdadeira função é criar entre duas ou várias pessoas um sentimento de solidariedade” (DURKHEIM, 1999, p. 21). O efeito da divisão do trabalho é tornar solidárias as funções divididas. De modo que podemos conferir um caráter de complementação das funções, não apenas especializadas, mas também interdependentes.

Podemos conferir em Assusa (2014, p. 182) que os discursos que constroem o trabalho como problema, inserido no contexto da modernidade, trazem vários “elementos normativos y valoraciones que no se condicen con las condiciones estructurales y las reglas de juego propias del trabajo del sistema capitalista”. O trabalho ganhou a configuração moderna de sua

especialização. No entanto, Durkheim, como conferimos, advoga por uma moralização da vida econômica (DURKHEIM, 2013), mas também compreende que a divisão do trabalho tem um papel de constituição de valor sobre o trabalho (DURKHEIM, 1999). O trabalho ganha configurações de solidariedade com a divisão, mas não apenas na vida econômica, mas política, religiosa etc.

A solidariedade que a divisão do trabalho suscita “supõe que dois seres dependam mutuamente um do outro, por serem ambos incompletos, e apenas traduz exteriormente essa dependência mútua” (DURKHEIM, 1999, p. 27-28). Isto porque a divisão do trabalho construiu separações entre as funções, o que podemos conferir nas fábricas tayloristas, em que os trabalhadores tinham sua autonomia reduzida pela fragmentação das funções. A solidariedade social produzida por esta especialização/divisão do trabalho “é um fenômeno totalmente moral” (DURKHEIM, 1999, p. 31). Como a “sociedade moderna prescinde da forte consciência coletiva, que assegura a coesão social nas sociedades tradicionais, onde não há divisão do trabalho”, a coesão social se dá, não como no passado a partir dela, mas a partir da divisão do trabalho e do mercado, que produz consumidores e, assim, uma dimensão socializadora (RAUD-MATTEDI, 2005, p. 129). Essa dimensão socializadora se dá em face da relação entre os consumidores e mercadores, que mantém relações de confiança.

Com sugere Cécile Raud-Mattedi (2005), a análise durkheimiana da vida econômica se estabelece a partir da perspectiva da anomia. O autor, segundo Raud-Mattedi (2005), preocupa-se com ausência de regras morais na divisão do trabalho. No entanto, ressaltamos que é importante perceber que na solidariedade social da divisão do trabalho podem ser encontrados germes de regras morais, uma vez que esses germes de regras sustentam, como compreende Assusa (2014), relações valorativas no trabalho.

Outra questão que encontramos em Raud-Mattedi (2005, p. 134) é o fato de que “as regras morais permitem assegurar a confiança no mercado”, o que atribui questões valorativas a esse âmbito da vida econômica, portanto, servindo como pistas para a busca de Durkheim (1999; 2013) por moralidade na vida econômica.

Baseando-nos na solidariedade social como forma moral presente na divisão do trabalho (DURKHEIM, 1999), precisamos recordar que as diferentes sociedades em diferentes formas de desenvolvimento possuem solidariedades diversas e ritmos desiguais de trabalho e de moralização. Na sociedade capitalista e ocidental, temos, majoritariamente, um trabalho voltado para uma solidariedade orgânica, em que os trabalhadores precisam produzir lucros aos

seus padrões. Como uma “expressão dominante do sistema produtivo”, o binômio taylorismo/fordismo “baseava-se na *produção em massa* de mercadorias, que estruturava a partir de uma produção mais *homogeneizadora* e enormemente *verticalizada*” (ANTUNES, 2009, p. 38). Sob essas condições, Antunes (2005, p. 32) compreende que a classe trabalhadora “Tornou-se mais qualificada em vários setores, como na siderurgia, em que houve uma relativa ‘intelectualização’ do trabalho, mas desqualificou-se e precarizou-se em diversos ramos, como na indústria automobilística [...]”.

Como podemos perceber, o sistema capitalista produz uma precarização do trabalho. Absorvendo dessa ideia de Ricardo Antunes (2009), a concepção de trabalho precarizado a partir do Taylorismo¹⁵ e do Fordismo¹⁶, podemos perceber que a divisão do trabalho, presente nesses modos de produção pode gerar formas diferentes de solidariedade que, como citamos, pode ser uma solidariedade orgânica, totalmente conectada à economia ocidental. Essas implicações estão presentes, assim, em todas as relações da sociedade ocidental, inclusive na realidade de mercado religioso, como abordaremos aqui. A precarização do trabalho leva à precarização da vida do trabalhador, de modo geral. Conforme aponta o autor, as cooperativas patronais objetivam “destruir direitos e aumentar ainda mais as condições de precarização da classe trabalhadora” (idem, p. 250). Desse modo, como veremos, os trabalhadores – ressalte-se as juventudes – passam a ter lazer e educação precários, devido às dificuldades de acesso a empregos não-precariados.

O conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e de reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas religiosas (BOURDIEU, 2007, p. 34).

Nesse sentido, podemos perceber a relação entre a constituição de um campo religioso – que, como veremos, é racionalizado – e a necessidade de moralização, como vimos em

¹⁵ O Taylorismo é uma forma de organização do trabalho baseada em técnicas que buscam o aproveitamento da mão-de-obra e a redução dos gastos. Uma técnica importante desse modo de organização da mão-de-obra é o fracionamento do trabalho, em que cada empregado realizava uma mesma atividade, como por exemplo, apertar um parafuso.

¹⁶ O Fordismo é um modelo de produção industrial voltado – assim como o Taylorismo – para o aumento da produtividade e do lucro e diminuição dos gastos em produção. A automação da linha de montagem fordista provocou um aumento da produção sem a necessidade de aumento de gastos com funcionários. Ricardo Antunes (2009) considera que tanto o Fordismo quanto o Taylorismo formaram um sistema produtivo baseado “na *produção em massa* de mercadorias” (idem, p. 38) cuja produção é homogeneizada.

Durkheim (1999; 2013), fazem parte do processo de fixação das pessoas nas cidades e o consequente desenvolvimento destas. O ambiente necessário para o erguimento da religião no ambiente urbano está relacionado a práticas racionalizadas deste último. Ao contrário da cidade, o campo tem práticas relacionadas à natureza e, segundo Bourdieu (2007, p. 34), utiliza crenças relacionadas a essa realidade: há uma “idolatria da natureza”. A atividade campesina é sazonal e “rebelde ao cálculo e à racionalização” (idem).

O campo religioso pôde, portanto, se fixar nas cidades pelas transformações econômicas relacionadas ao surgimento das cidades, à urbanização, como entende Bourdieu (2007). O desenvolvimento do capitalismo e suas transformações econômicas que produziram a urbanização e o comércio estavam baseados em “atividades profissionais relativamente independentes dos imprevistos naturais” e, por isso, favoreceram um processo de racionalização das práticas econômicas, o que levou ao individualismo intelectual e espiritual (idem, p. 35). A religião fixou-se nas cidades e aderiu às condições e práticas econômicas, assumindo as características do capitalismo.

Ainda que, no argumento de Durkheim (2013), o estabelecimento da indústria e comércio dificultaria a moralização das profissões ligadas a estes setores da economia, a religião conseguiu moralizar as cidades com sua adesão à economia. Neste sentido, a religião constitui um corpo de profissionais que comercializavam (e comercializam) bens de salvação, da qual trataremos a seguir.

Bourdieu (2007) constrói um diálogo com as ideias weberianas. Buscaremos apreender o mercado religioso como terminologia fundamental para nosso trabalho.

A ideia de trabalho religioso contida em Weber, segundo Bourdieu (2007), contribui para debelar dois pensamentos em sentidos opostos a respeito do discurso mítico e religioso. Para Bourdieu (2007), não seriam corretas nem a autonomia absoluta desses discursos, nem a sua completa submissão às estruturas sociais. De modo mais fiel à realidade descrita por Weber, o autor francês esclarece que o trabalho religioso é realizado por “produtores e porta-vozes especializados, investidos do poder”, ainda que este poder seja institucional ou não, aqueles produtores seriam capazes de responder e adaptar os discursos e práticas de acordo com as suas necessidades (idem, p. 33).

Para Bourdieu (2007), existem fatores ligados à construção de racionalidade que definiram a presença ou ausência de religião em espaços diferentes. Desse modo, o campo e as

idades teriam formações religiosas ou míticas de acordo com a necessidade ou não de racionalização das atividades cotidianas.

Mas é preciso fazer uma ressalva. Claude Lévi-Strauss (1989), em seu livro “O pensamento selvagem”, considera um erro “ver o selvagem como exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas” (idem, p. 17). Nessa toada, o autor afirma que o pensamento mágico não é como um esboço, como algo feito, mas não terminado. O autor defende que:

Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-los em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não é devido à espécie de operações mentais que ambas supõe e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômeno aos quais são aplicadas (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 28).

A partir desse argumento, poderemos destacar a importância metonímica da ciência enquanto parte da racionalidade. Esse olhar disciplinado que ora fazemos nos demonstra que Lévi-Strauss (1989) faz uma comparação entre o mito e a racionalidade, ressaltando as similitudes entre ambos. Com base nisso, ambos funcionam a um ideal intelectual de compreender o mundo, a partir de meios diversos de chegar a essa finalidade. Em conformidade a essa comparação, Lévi-Strauss (1989, p. 247) afirma:

Pois se, num certo sentido, pode-se dizer que a religião consiste em uma *humanização das leis naturais* e a magia em uma *naturalização das ações humanas* – tratamento das ações humanas *como se* elas fossem uma parte integrante do determinismo físico – não se trata dos termos de uma alternativa ou das etapas de uma evolução [...] Não existe religião sem magia, nem magia que não contenha pelo menos um grão de religião.

O autor, ora considerando uma comparação entre religião e magia, assevera que uma não é superior ou inferior a outra, antes, ambas compartilham os espaços e integram-se mutuamente. Enquanto a religião trata de humanizar as leis naturais, tentando compreender os fenômenos da natureza e atribuindo, algumas vezes, a forças divinas; a magia faz uma naturalização das ações humanas, à medida em que põe o ser humano como elemento natural, tal qual os vegetais e animais, ditos irracionais. Em suma, embora Bourdieu (2007) em sua análise weberiana, compreenda que a racionalidade das cidades é mais propícia para o assento

das religiões e o mesmo acontece com a pretensa adequação da vida sazonal campesina com a magia, é fundamental ler as linhas que seguem a partir deste viés: a racionalidade de que trata Bourdieu (2007) é referente às ciências, à industrialização e, por isso, desnaturalização das ações humanas.

Isto é, a racionalidade a que Bourdieu (2007) se refere é aquela que entende o ser humano como ligado apenas a processos industriais e à ciência, em despeito do campo, como metonímia para a natureza. Se vemos, assim, a racionalidade bourdieusiana como desnaturalização do ser humano – em oposição à conceituação de Lévi-Strauss (1989) de magia – a racionalidade das cidades, agora sim, é propícia à fixação das religiões.

O autor considera que as seguintes características afastam a necessidade de racionalização na vida camponesa: “a subordinação ao mundo natural que estimula ‘a idolatria da natureza’” (BOURDIEU, 2007, p. 34), de modo que as transformações naturais, imprevisíveis, fossem fundamentais para a organização da vida humana. Em segundo lugar, “a estrutura temporal do trabalho agrícola, atividade sazonal intrinsecamente rebelde ao cálculo e à racionalização, a dispersão espacial da população rural que dificulta as trocas econômicas e simbólicas” (idem, p. 34-35). Essas características, como poderemos observar a seguir, seriam preponderantes para a formação e permanência de atividades mágicas no campo. Ainda segundo o sociólogo francês, a cidade teria características racionais que favoreceriam à produção de sentido religioso:

[...] o desenvolvimento do comércio e sobretudo do artesanato, atividades profissionais relativamente independentes dos imprevistos naturais e, por isso, relativamente racionalizadas ou racionalizáveis, seja o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual favorecido pela reunião de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só podem favorecer a “racionalização” e a “moralização” das necessidades religiosas (BOURDIEU, 2007, p. 35).

Bourdieu (2007) entende que a moralização das necessidades religiosas pode ser concretamente realizável nas cidades, em detrimento do campo. Isto porque o último não teria características favoráveis à racionalização e à organização da coletividade. Nesse sentido, as trocas simbólicas e econômicas são mais difíceis no campo, o que é oposto quando se refere ao caso das cidades. No ambiente urbano, a inovação tecnológica e as relações econômicas constituem atividades altamente racionalizadas. Desse modo, o surgimento da burguesia e a industrialização presente nos burgos contribuem para atividades mais previsíveis, sem uma idolatria da natureza, o que permite a instalação de uma moral racional.

É curioso que Durkheim (2013), em seu livro “Lições de sociologia”, argumenta em outra direção. Para ele, as cidades estariam diminuindo a moral social pois a instalação de indústrias nas cidades e a mão-de-obra industrial que se expandiu para boa parte da população trouxe uma ausência de moral profissional no ambiente das cidades. As profissões envolvidas na burguesia nascente da Idade Média apresentaram baixa fixação da moral profissional, que regula o exercício da profissão e as relações sociais de modo específico. As corporações, que controlavam essa moral, não podiam abranger todo o território nacional em que as indústrias estavam presentes, o que dificultou a moralização da sociedade. No entanto, como pudemos observar na concepção bourdieusiana (BOURDIEU, 2007), a religião – em detrimento dos interesses mágicos – foi capaz de organizar, junto à racionalização das formas de trabalho modernas, uma rede organizada de construção de discursos e ideologia capaz de fidelizar os indivíduos-clientes.

A questão econômica foi substancial para o progresso da religião nas cidades. Como indica Weber (2009, p. 286), no ambiente campesino a estruturação econômica determinaria o tipo de deus que alcançaria a supremacia em determinado espaço. Um exemplo disso é o deus “senhor da procriação” para criadores de gado. A essas divindades ligadas ao campo, como o senhor da procriação ou a Mãe Terra, Weber (2009, p. 286) nomeou “divindades crônicas”. Em contrapartida, os deuses celestes ligam-se a regras fixas, que estendem os domínios dessas divindades “a tudo aquilo que tem ou deveria ter regras fixas, como, sobretudo, à justiça e aos bons costumes” (idem). O autor conduz à ideia de que essas relações firmadas nas cidades a partir da relação com sua divindade estão determinadas por relações jurídicas (idem, p. 287). Desta forma, a industrialização tornou muito difícil a vigência de uma religiosidade popular voltada para divindades crônicas, ligadas à terra e demais economias do campo. No entanto, para a religiosidade voltada para deuses celestes, racionalizados, teve plena vigência na cidade e funcionou de acordo com regras jurídicas e morais.

O domínio das relações propriamente naturais, que Bourdieu (2007) nomeou idolatria da natureza no campo, desaparece com a urbanização e a sua plasticidade, ou seja, sua maleabilidade de explicação do mundo perde conteúdo inteligível. Podemos encontrar, no pensamento de Weber (2009), um diálogo com a realidade vista em Durkheim (2013). A urbanização apenas contribui para a moralização e a racionalização da religião por favorecer o desenvolvimento de especialistas que fazem o gerenciamento dos bens de salvação. Desse modo, os imperativos éticos, a transformação dos deuses em poderes éticos que recompensam o bem e punem o mal provocam um sentimento de pecado quando há transgressão daqueles

imperativos e o desejo de redenção (BOURDIEU, 2007). Desse modo, as religiões monoteístas foram favorecidas com o aumento de racionalização da vida nas cidades e são “produtos da especulação filosófica de sacerdotes e leigos que somente alcançaram importância prática e religiosa onde se enlaçaram com interesses soteriológicos (de salvação)” (WEBER, 2009, p. 292).

O sacerdócio cristão constituiu uma organização centralizada e hierarquizada com um discurso moralista religioso. Esse processo, como vimos, foi capaz de dar ao campo religioso uma racionalidade aderente às condições econômicas. As religiões – que se organizaram a partir da lógica capitalista, se partirmos da argumentação de Bourdieu (2007) e Weber (2009)¹⁷ – foram promotoras de uma punição ao mal, como já percebemos, e essa punição dá-se através da ideologia religiosa que faz com que o mito, do tabu e da contaminação mágica sejam substituídos pelo pecado. O movimento que ocorre é um caminho para a racionalização dos discursos espirituais: de uma religiosidade considerada primitiva baseada em alegorias para uma religiosidade racionalizada e racionalizável baseada na moral. Bourdieu (2007, p. 38) argumenta que:

O trabalho de exegese que lhe é imposto pelo confronto ou pelo conflito de tradições mítico-rituais diferentes, desde logo justapostas no mesmo espaço urbano, ou pela necessidade de conferir a ritos ou mitos tornados obscuros um sentido mais ajustado às normas éticas e à visão do mundo dos destinatários de sua prédica, bem como a seus valores e a seus interesses próprios de grupo letrado, tende a substituir a *sistematicidade objetiva* das mitologias pela *coerência intencional* das teologias, e até por filosofias (BOURDIEU, 2007, p. 38).

Aqui impõe-se um capital resultante daquele trabalho religioso (capital religioso), como afirmamos a partir de Bourdieu (2007), que produz significados favoráveis a um grupo específico, a partir de uma prática ou discurso. Os leigos não teriam conhecimento das teologias cristãs e buscariam ter acesso para superar sua inferioridade religiosa. O capital religioso não está forçosamente nas mãos dos sacerdotes, mas há uma pauperização religiosa na medida em que o capital tradicional é deteriorado. Em outras palavras, os leigos não conhecem totalmente as explicações teológicas, por isso, continuam pobres simbolicamente. A deterioração do capital tradicional pode ocorrer a partir da substituição da sistematicidade das mitologias pela

¹⁷ A ideia de Bourdieu (2007) e Weber (2009) contribui para uma concepção da religião como elemento moderno. Nesse sentido, as religiões para esses autores são concebidas a partir dos contornos capitalistas e modernos, que desembocaram em uma separação entre magia e religião. Discutimos, no tópico anterior, sobre vários conceitos de religião, inclusive problematizando sua separação à magia. Outrossim, há religiões anteriores ao processo capitalista, como o caso do Cristianismo, que firmou bases em economia feudal. Mas, conceitualmente, para aqueles dois autores, a religião parte de processos econômicos e morais determinados.

racionalidade dotada de intencionalidade das teologias. Apenas os profissionais da fé são portadores do capital religioso (idem).

O que se delineia com Bourdieu (2007), é a função de campo religioso que o sociólogo atribui. A função deste campo é satisfazer o interesse religioso dos leigos com ações mágicas ou religiosas, porém totalmente práticas, “mundanas” (idem, p. 82). O sociólogo aponta que os interesses mágicos têm “caráter *parcial e imediato*” e estão presentes nos lugares mais baixos da hierarquia social, principalmente, segundo o francês, entre os camponeses (idem, p. 84). Os interesses religiosos se delineiam por uma demanda ideológica, “isto é, a espera de uma mensagem sistemática capaz de dar um *sentido unitário* à vida”; em outras palavras, racionalizam a vida. São demandas ideológicas também porque os leigos não esperam da religião apenas respostas sobre a existência, sobre doenças, angústias etc. mas buscam “justificativas sociais de existir enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social” (idem, p. 86).

Como parte do conjunto ideológico da estrutura social, a religião sustenta a ordem estabelecida. Ela alcança esse intento a partir das demandas de compensação, ou seja, uma vez que boa parte dos indivíduos está em condições sociais desprivilegiadas, as religiões de salvação prometem a redenção do sofrimento (BOURDIEU, 2007). O medo do pecado constitui-se como uma forma de alavancar a busca pela religião de salvação. Estas, por sua vez, têm um aparato de funcionários religiosos capacitados para atender a essa necessidade, mas também para explicar todo o mundo social a partir de narrativas próprias do ensino da religiosidade.

Quando se trata de explicar por doenças, acontece também através de narrativas. Claude Lévi-Strauss (2008) descreve, em “A eficácia simbólica”, o processo de cura xamânica de uma parturiente em dificuldades. O processo acontece a partir de uma “medicação puramente psicológica” porque “o xamã não toca o corpo da paciente e não lhe administra nenhum remédio, mas, ao mesmo tempo, envolve direta e explicitamente o estado patológico e seu foco” (idem, p. 206-207). A eficácia da cura xamânica acontece – defende o autor – a partir da narrativa. Credo na mitologia do xamã e no processo de cura, assim acontece a eficácia junto à paciente. Os sacerdotes possuem um poder cuja eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 2008) pode atrair pessoas necessitadas de benesses espirituais. Assim, esses funcionários da salvação possuem um trabalho religioso que se aproxima da religiosidade popular.

Neste caso, a ação religiosa não é “serviço ao deus”, mas sim “coação sobre o deus”; a invocação não é uma oração mas uma fórmula mágica: um fundamento inextinguível da religiosidade popular, sobretudo na Índia, porém divulgado universalmente, como mostra o exemplo do sacerdote católico que ainda conserva algo desse poder mágico na transubstanciação da missa e na custódia das chaves (WEBER, 2009, p. 292).

Portanto, a ação religiosa é um trabalho de coação à divindade. Esse caráter produz uma religiosidade individual de busca por bens de salvação que devem ser entregues a quem sente-se necessitado deles. Tal realidade pode desencadear compra e venda de bens de salvação. Como recorda Weber (2009, p. 281), a ação religiosa é racional e, se não orientada por meios ou fins, está orientada “pelas regras de experiência”. Por esse motivo, ressaltamos a necessidade de perceber a religiosidade para além das investigações teológicas, mas para compreender as questões sociais, uma vez que, sendo motivada pela racionalidade e por buscas teleológicas de salvação, a religiosidade dá indícios de grande adesão ao mundo material e simbólico.

O mercado religioso, sobre o qual discutimos, traz a necessidade da existência de uma economia que o regule ou produza uma completa liberdade a respeito da economia religiosa, sobre a qual nos debruçaremos adiante.

Para compreendermos a ideia de economia religiosa, poderemos recorrer a Alejandro Frigerio (2008) que distinguiu economia religiosa da ideia de Peter Berger (1985), em seu “O dossel sagrado”. De acordo com a perspectiva apresentada por Frigerio (2008), para entendermos o comportamento humano, é preciso compreender como um ator define a situação a partir de uma visão interna da situação analisada. Com isso, os atores dessa perspectiva esperam alcançar a racionalidade (e intencionalidade) da ação humana.

Esta perspectiva, apresentada por Frigerio (2008), diz respeito às escolhas religiosas condicionadas às opções disponíveis, em que os atores sociais são guiados por suas preferências. Além disso, acredita-se que esses atores buscam maximizar suas possibilidades de compensação sobre o que investiram. Desse modo, as pessoas decidem “entre seguir pastores evangélicos, pais de umbanda e candomblé, líderes espíritas, sacerdotes carismáticos [...]” (FRIGERIO, 2008, p. 20). O autor considera “que não há *uma* opção em um momento determinado, mas *várias* ao longo do tempo” (idem, p. 21, grifos do autor). A relação do indivíduo com seu grupo é importante para a escolha da religião que, como vimos, é uma escolha variada.

Neste contexto, a segmentação de preferências religiosas dos indivíduos classifica a economia religiosa como um pluralismo em que o mercado religioso seria composto por várias

firmas religiosas que atendem às necessidades dos nichos do mercado. As exigências de um monopólio religioso poderiam afetar o desenvolvimento da diversidade religiosa. O Estado, portanto, poderia impedir o pluralismo. A desregulação é importante para a economia religiosa, pois quanto mais pluralidade, maior participação e maiores interações religiosas acontecerão (FRIGERIO, 2008).

Frigerio (2008) contrapõe à ideia de mercado religioso desregulado o pensamento de Peter Berger (1985), que analisa em uma versão anterior (1971). Para Frigerio (2008, p. 26), Berger entende a religião como um monopólio natural, “como um legitimador último das atividades sociais”. Como na perspectiva de mercado a presença de nichos de preferência religiosa é anterior à oferta de mercadoria religiosa, é necessário um pluralismo de ofertas para responder ao mercado. Na visão bergeriana, o mercado “produz uma espécie de degradação das religiões” (idem).

Nos termos de Berger (1985), há uma perda de credibilidade (plausibilidade) da religião como efeito da secularização. Com a secularização, causada pela modernização e industrialização da sociedade, as pessoas – que não têm segurança sobre assuntos religiosos, para o autor – são assediadas “por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não [...]” (idem, p. 139). Nesse sentido, como podemos perceber, a visão bergeriana consiste em perceber que o pluralismo religioso está relacionado à secularização da consciência, ou seja, as pessoas buscam explicações sobre a realidade na religião, mas também em outras instâncias da sociedade. Outrora, essa busca por sentidos era feita apenas junto à religião (BERGER, 1985).

Nesse sentido, a visão bergeriana entende que a pluralidade de mercado se traduz em modas religiosas. Para a perspectiva de mercado, preexistem nichos, como vimos, e por isso os mercados plurais são necessários para atender a cada nicho. O monopólio do Estado, para esta última perspectiva desembocará em uma ineficiência do mercado religioso, uma vez que não há competição (FRIGERIO, 2008). Para Berger (1985), o monopólio do Estado sobre a religião estaria deteriorado com a secularização. Este “não serve mais como uma instância coercitiva no sentido da instituição religiosa dominante” (idem, p. 142). O Estado, assumindo a função de guardião imparcial das religiões, assume uma posição negativa para Berger (1985), pois há uma alta flexibilidade de aderência ou abandono de preferências religiosas por parte da clientela.

Contudo, os sujeitos outrora voltados para a vida religiosa como instância máxima de explicação do mundo, de organização da vida – incluindo a organização jurídica (OLIVEIRA,

1985) – estavam submetidos a vivência da religiosidade sem questionamentos. Os processos modernos fora, gradualmente, aumentando a independência dos sujeitos com relação à religião hegemônica. O conceito de laicidade demonstra, ora certa aproximação com o conceito de secularização, ora aponta como um conceito que regula as relações entre Estado e religião e que amplia os horizontes da prática religiosa.

Ricardo Mariano (2011) concebe a laicidade como “emancipação do Estado” (idem, p. 244) e do ensino público dos poderes religiosos. Além disso, assevera que laicidade indica autonomia entre os poderes políticos e religiosos, bem como neutralidade do Estado com relação às religiões, “à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto” (idem). Semelhante à Mariano (2011), a laicidade também é considerada “conceito regulativo” (SELL; VILAÇA; MONIZ, 2017, p. 9), ainda que possamos identificar diferentes graus dessa regulação. A esse respeito, Jean Baubérot (2011) organiza a laicização em três patamares indicados a partir da sua relação com o período de modernidade.

O primeiro patamar de laicidade está relacionado à modernidade ascendente. Desse modo, “a confiança na conjunção dos progressos é razoável: cresce o bem-estar” (BAUBÉROT, 2011, p. 288). Nesse patamar, há um progresso da ciência e sua técnica. O autor concebe esse momento a partir do pluralismo, mas também da limitação de acesso a algumas religiões.

O segundo patamar estabelece-se em uma modernidade estabelecida. Nesse ínterim, há dois progressos: “um ‘bom’ progresso criador de vida e um ‘mau’ progresso portador da morte, tendo este por símbolos terríveis Auschwitz e Hiroshima” (BAUBÉROT, 2011, p. 288). Ora têm-se um pluralismo religioso mais extenso, com a aceitação do agnosticismo e do ateísmo.

O terceiro patamar está vinculado à modernidade tardia. Neste, “a ciência questiona suas próprias aplicações técnicas (inversão em relação às Luzes, em que a ciência começava a ter efeitos técnicos)” (BAUBÉROT, 2011, p. 289). Aqui, cria-se uma ideia de progresso baseada em bem-estar humano, em despeito do progresso técnico-científico, devido aos acontecimentos do segundo patamar, como nazifascismo e guerras. Neste terceiro patamar, há uma intensificação do “processo de individualização em relação às instituições seculares” (idem). Como tentativa de redução de incertezas, há a vinculação à comunicação de massa, aproximação com os padres midiáticos etc. Ademais, essa última etapa da laicidade assume que o âmbito religioso é um recurso social.

Mariano (2011) afirma que, se consideramos a secularização como diferenciação entre esferas seculares e religiosas, “coincide justamente com a dimensão enfatizada na delimitação do conceito de laicidade” (idem, p. 245). Nesse sentido, laicidade e secularização, sobrepõem-se uma a outra, embora o autor considere que secularização é um conceito dotado de pluridimensionalidade, enquanto laicidade é um conceito específico.

Assim, há uma propensão, sobretudo na modernidade tardia, ao aumento da autonomia com relação às religiões, o que não elimina que as pessoas continuem à procura de religiões, em alguma medida, como medida de socialização, conforme apontou Jean Baubérot (2011). Se partirmos da concepção bourdieusiana de campo religioso (BOURDIEU, 2007) e sem embargo da autonomia dos sujeitos com relação à religião, é preciso compreender que os profissionais de salvação – a saber sacerdotes, padres, pastores, bispos etc. – produzem interesses religiosos e, criam, como especialistas da religião, nichos religiosos conforme esses interesses.

É fato – como afirma Tales de Azevedo (2002), em seu “O catolicismo no Brasil” – que há uma diversidade cultural vital para a perpetuação das várias etnias aqui existentes. No entanto, o mercado não se move de acordo com o desejo dos atores sociais. Antes, como defende Pierre Bourdieu (2007), os interesses religiosos constroem um sistema de crenças. Essas crenças e práticas religiosas são criadas por grupos de especialistas que competem por um mercado religioso que gere os bens de salvação. A partir dessa ideia, poderemos retomar à ideia de Berger (1985) sobre a função da religião: legitimadora das atividades sociais, como afirma o próprio Alejandro Figério (2008) sobre a visão bergeriana.

Segundo essa visão, a religião é legitimadora e está a serviço das classes dominantes, conduzindo a sociedade a explicações e a compensações a respeito da sua realidade social, como vimos também em Bourdieu (2007). As religiões não atendem, como quer a visão de mercado apresentada por Frigerio (2008), aos nichos de mercado preexistentes. Não queremos demonstrar que as pessoas são apáticas ou totalmente dependentes da religião dominante, mas enfatizar que o mercado religioso, apesar de estar desprovido do monopólio do Estado, não é totalmente desprovido de dominação de certa religião. Como podemos observar no caso brasileiro, a Igreja Católica (IC), mesmo num país laico (constitucionalmente), apresenta forte abrangência na cultura nacional, incluindo os feriados santos e as devoções a eles, cruzeiros em repartições públicas, principalmente casas legislativas. A força simbólica da religião continua sendo alta, ainda que não seja mais a religião oficial.

As religiões, que se adaptaram e fortaleceram com o advento da industrialização a partir da moralização da sociedade (BOURDIEU, 2007), foram eficazes na sua relação com a economia a partir da criação de um corpo de especialistas (os sacerdotes). A identificação da religião com um mercado econômico pode ser vista à medida que esta conseguiu responder a ideais de explicação do mundo. Em outras palavras, a religião tem ferramentas que garantem suas explicações sobre a vida social, como vimos no tópico anterior. No entanto, a perspectiva que afirma que o mercado atende às necessidades dos consumidores (no âmbito religioso) não consegue responder a anterioridade da criação da religião nas cidades. Houve um grupo de sacerdotes que buscava manter seu poder, assim, temos a ideia bourdieusiana de campo religioso (BOURDIEU, 2007).

Pierre Bourdieu (2007) compreende que as religiões, como todos os sistemas simbólicos, organizam o mundo em natural e social, “recortando nele classes antagônicas” (idem, p. 30) e atribuem a essa organização uma lógica de exclusão e de inclusão, donde os demais elementos são dissociados, associados, integrados os distintos de sua estrutura. Nesse aspecto, a religião tem características de, não apenas organização, mas monopolização, conforme aponta o autor:

Enquanto resultado da **monopolização da gestão dos bens de salvação** por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘*corpus*’ *deliberadamente organizado* de **conhecimentos secretos** (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a **desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo)** destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU, 2007, p. 39, grifos nossos).

Nesse sentido, o campo religioso para Bourdieu (2007) compõe-se da monopolização que as organizações religiosas fazem dos bens de salvação. Esta monopolização acontece, como veremos, no caso onde a Igreja Católica assumiu preponderância juntos aos Estados-nação, eliminando a possibilidade de culto livre de outras religiões. Os padres, bispos, o papa – no caso da Igreja Católica, mas também pastores, apóstolos etc. nos casos evangélicos – são considerados especialistas quando se trata de religião. Sendo especialistas, conforme Giddens (1997), são aqueles sujeitos capazes de determinar quais escolhas são as mais favoráveis a se fazer (essa discussão será feita em profundidade no capítulo seguinte). A presença de um corpo de especialistas que guardam um conhecimento secreto ou um “segredo” é consoante à prática

do EJC, enquanto os líderes guardam entre si documentos de gestão e de diretrizes do grupo (por essa razão, pude encontrar um documento de diretrizes organizados pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, a qual analiso adiante).

Além disso, a destituição do capital religioso por parte dos leigos é corroborada, conforme aponta Bourdieu (2007), porque esses sujeitos não reconhecem seu pauperismo religioso. Aliás, a destituição do capital religioso por parte dos leigos, inclusive no emblemático uso do Latim em celebrações romanizadas – aquelas celebrações conforme o rito definido pelo Concílio Vaticano I – pôde ser um elemento favorável para a busca de uma nova forma de religiosidade católica: o catolicismo popular, da qual trata Pedro Ribeiro de Oliveira (1985).

A ideia bergeriana, conforme apresentada por Frigerio (2008), não consegue responder às realidades em que, por exemplo, a Igreja Católica teve monopólio religioso na Idade Média, no entanto, não foi capaz de corresponder aos anseios religiosos. A realidade medieval em que a IC e o Estado estiveram juntos demonstra as relações subservientes que a primeira assumiu em relação ao segundo (OLIVEIRA, 2011). Quando a religião assume um monopólio, este é, em verdade, de um outro: o Estado¹⁸. A religião reafirma, nas estruturas mentais, o que há nas estruturas de poder (GOMES, 2002; BOURDIEU, 2007), sobretudo, a partir de sua autoridade espiritual que serve de elemento religioso que reafirma o poder secular.

Hannah Arendt (2016) apontou para uma perda de plausibilidade da autoridade. Para autora, autoridade não adere à coerção externa ou à persuasão. A força, ao contrário, é um indício de que autoridade falhou; do mesmo modo que, onde há argumentação (e, por isso, persuasão), perdeu-se a noção de autoridade. Arendt (2016) assevera que a perda da autoridade ocorre onde a tradição e a religião perderam, previamente, suas plausibilidades, pois, segundo a autora, a autoridade é o elo mais estável dessa tríade.

A persuasão estaria apenas destinada ao campo doméstico, enquanto a autoridade estava voltada para a questão política¹⁹. Nesse sentido, se a autoridade perde sua plausibilidade, há uma desorganização nas esferas políticas. A autora considera que “a perda da tradição e da religião se tornaram acontecimentos políticos de primeira ordem” (ARENDR, 2016, p. 79)

¹⁸ Até a instauração do regime republicano (1889), “o catolicismo era a religião oficial do regime monárquico e a Igreja, praticamente, estava subordinada ao Estado em virtude do caráter regalista da legislação civil”. Durante esse período, o Estado interviu em nomeações dos bispos, fechou noviciados de ordens religiosas e prendeu bispos que tentaram lutar contra a maçonaria nas irmandades católicas (AZEVEDO, 2002, p. 32). Este exemplo demonstra a subserviência da Igreja Católica em relação ao Estado. Ela serve de aparato ideológico para este último.

¹⁹ Arendt (2016, p. 79) aponta que “Platão começou a considerar a introdução da autoridade no trato dos assuntos públicos na *polis*” porque intentava encontrar uma alternativa à persuasão, encontrada nos assuntos particulares do lar.

porque a autoridade, que embasava esses dois elementos (tradição e religião), estava em decadência.

A modernidade, portanto, está marcada por uma perda de confiança na religião. Ademais, a dúvida sobre a verdade religiosa acercou diferentemente os sujeitos com crenças e sujeitos com fé. Para Arendt (2016, p. 80), a crença tem “afinidade com a dúvida e é constantemente exposta a ela”. A fé, seria mais estritamente, um elemento recrutado pelas religiões. Por isso, sofreu mais com a dúvida moderna sobre a religião que as crenças. Não obstante, mesmo os sujeitos de fé não sofreram sumariamente com isso porque esta é, de fato, “apenas uma crise da religião institucional” (idem, p. 80), que não necessariamente significa uma crise nas consciências e sua relação com a fé.

Nesse sentido, o papel da Igreja cristã da Idade Média reverbera os sentidos políticos presentes em Roma.

O sinal mais claro dessa continuidade talvez seja o fato de a Igreja, ao se atirar em sua grande carreira política no século V, ter adotado imediatamente a distinção romana entre autoridade e poder, reclamando para si mesma a antiga autoridade do senado e deixando o poder – que no Império Romano não estava mais nas mãos do povo, tendo sido monopolizado pela família imperial – aos príncipes do mundo (ARENDR, 2016, p. 101-102).

A Igreja cristã medieval assumiu o papel de autoridade, outrora assumido pelo Estado, fazendo uso da Filosofia Grega, para quem a autoridade é considerada a partir de medidas e regras transcendentais, que estão fora do domínio dos leigos. Assim, a hierarquia assegura que a Igreja seja obedecida, sem necessidade de questionamentos ou uso da força.

Nesse sentido, tal qual a autoridade científica – que não necessita persuadir, apenas demonstrar seu processo metodológico para que se creia nas suas afirmativas – a autoridade cristã manifestou-se como hierarquia entre o clero cristão e os leigos. Desse modo, o Cristianismo institucional não necessitava convencer aos leigos que deveria ser obedecido, bastava que tivesse uma “mensagem divina” para que se tornasse acreditável e plausível. Acreditável, à medida que os leigos confiavam cegamente em sua palavra. Plausível, ao tempo em que a estrutura política se baseou nessa autoridade para o aumento da força política Imperial.

Arendt (2016) é assertiva ao diferenciar a crise institucional religiosa e uma crise de fé. Em outras palavras, a autora reafirma o que comunica Berger (2000): a secularização presente na estrutura social não está relacionada, de modo direto, à secularização da consciência

individual. Por isso, os sujeitos – embora presenciando a crise religiosa – não desistem de refletir sobre suas vidas e seus valores a partir das diversas religiosidades. Contemporaneamente, isto se mostra a partir das diferentes formulações religiosas disponíveis.

Um retrato do mercado religioso pode ser percebido no livro de Tales de Azevedo (2002), outrora apresentado. Neste, o sociólogo demonstra as relações que o catolicismo tece com outras religiões. O autor considera:

Um outro cientista social de renome, Artur Ramos, demonstrou que a religião popular brasileira, ao menos entre os grupos de cor dos centros urbanos maiores e das velhas áreas açucareiras, como Rio de Janeiro, Bahia, Maceió e Recife, é um sincretismo afro-católico-espírita com variada intensidade de cada um dos elementos componentes (AZEVEDO, 2002, p. 36-37).

Desse modo, podemos compreender as relações da religião hegemônica (catolicismo) com as demais oferecidas no mercado religioso. A clientela religiosa brasileira, como vimos, não escolhe as religiões institucionais, ela faz bricolagens, “aderindo às religiões que lhe propõem como substitutivos” (AZEVEDO, 2002, p. 50). Ademais, os catolicismos surgidos dessa prática tomam para si diversos elementos das variadas religiões presentes do mercado. O sujeito religioso é como o *bricoleur*.

O *bricoleur*, ou faz-tudo, é um profissional que trabalha a partir de elementos que tem à mão. Na sua atividade, o *bricoleur* tem produção heteróclita (não segue plano de trabalho). Nesse aspecto, aqueles elementos que o faz-tudo tem disponíveis não assumem relação com algum plano, mas com todas as oportunidades possíveis que possam “renovar e enriquecer o estoque” ou “mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 33). Claude Lévi-Strauss (1989) considera que a atividade do *bricoleur* – a *bricolage* – comunga com o mito da ausência de planos.

Em um sentido mais aprofundado da análise de Lévi-Strauss (1989) sobre o mito, é possível entender que “o pensamento mítico, esse *bricoleuse*, elabora estruturas organizando os fatos ou os resíduos dos fatos” (idem, p. 37). O mito, bem como a religião para Durkheim (1996), toma elementos anteriores, os resíduos para a construção de seu discurso, o que lhe povoa de retalhos, formando uma obra maior.

Ainda que o mercado religioso busque atualizar suas práticas para atender a um número sempre maior de clientes, não há uma anterioridade de nichos, mas há uma tendência do catolicismo (hegemônico, no Brasil) a comportar-se como outras religiões. Inclusive, a partir

da prática dos sujeitos católicos, pode-se perceber que o catolicismo (e poderíamos considerá-lo no plural) assume diversas nuances, é uma bricolagem, uma religião composta por elementos disponíveis sem um plano de atividades constituído.

Não descartamos que há um êxodo de pessoas do catolicismo. Procuramos evidenciar que o mercado busca atender a demandas advindas das classes dominantes, servir aos diferentes Estados e Impérios, como demonstrativo da organização burocrática, bem demonstrada por Berger (1985), da religião. Recapitulando, a religião ganhou substrato nas cidades pelo aparato racionalizado da indústria e do comércio que se fixava lá (BOURDIEU, 2007). Além disso, a religião e seu corpo de especialistas – os sacerdotes – teve força com a construção de uma moral religiosa na cidade, instrumentalizando a racionalidade em comparação, como vimos, à lógica campesina.

Os diálogos abordados ao longo do texto foram tratados a partir de uma sociologia compreensiva (WEBER, 2009) que reconstruiu as razões da busca por uma moral na economia e as relações de poder presentes nas construções religiosas, procurando enfatizar que embora a perspectiva apresentada por Frigerio (2008) entenda que existem nichos antes da oferta de religiões, compreendemos, respaldados por Bourdieu (2007) e Berger (1985), que as religiões servem ao poder aos quais estão submetidas e atreladas. Não queremos, com isso, dizer que as religiões têm funções negativas, mas ressaltar que o mercado religioso no Brasil é formatado a partir de uma perspectiva católica, com bricolagens (AZEVEDO, 2002) que permitem a adequação aos interesses da clientela religiosa.

2.3 A PASTORAL CRISTÃ EM FOUCAULT E O CATOLICISMO MEDIEVAL

A questão da pastoral cristã em Foucault (2008) está ligada à sua busca por uma genealogia da governamentalidade. Em sua aula de 8 de fevereiro de 1978, no Collège de France, o autor se refere à proteção de crianças, pobres e operários que recebem assistência de alguém como uma forma de governo. O autor se interessa por compreender uma tecnologia de poder que está por trás de instituições como a psiquiatria para saber como exercem seu poder. Mas não apenas pela psiquiatria, ele se interessa pelo tema do governo em geral, “o problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método etc” (FOUCAULT, 2018, p. 408). A questão do governo lhe interessa para que ele busque mecanismos de poder que, não necessariamente, exercem opressão, mas às vezes podem exercer cuidado (FOUCAULT, 2008).

A questão de governo está ligada diretamente a um dos sentidos que a palavra apresenta: o cuidado, ou o sustento. Foucault (2008) faz analogia sobre uma senhora cujo governo é grande demais, ou seja, é difícil de sustentar pois consome muito; e a uma cidade que se governa de tecidos, ou seja, a sua atividade principal para subsistência é têxtil. Nesse sentido, governo para o filósofo francês está ligado a uma atitude boa de cuidado e não dominadora. No entanto, o objeto do governo não são os indivíduos, como viria a se tornar com o advento do pastorado, mas as posses dos governantes, seja o navio, governado pelo capitão; seja a cidade, governada pelo rei. O território é o alvo do governante.

O alvo do governo do rei é a cidade, o que faz com que ele, por exemplo, preocupe-se em manter seu território, sua força política e os demais atributos imbricados no cuidado de uma cidade. No entanto, é possível perceber uma variação desse tipo de governo. A questão pastoral pode ser percebida no próximo passo do francês. Foucault (2008) desvela uma ideia de governo dos homens que deve ser procurada no Oriente (pré-cristão e cristão). Ele distingue, portanto, duas formas de organização do poder. A primeira de tipo pastoral; a segunda, como forma de direção das almas, da consciência.

A ideia de pastor, aquele que cuida das ovelhas, é uma ideologia que torna o rei mais próximo da figura da divindade, enquanto alguém que cuida dos homens. O rei teria um papel subalterno em relação à Deus, que confiaria o seu rebanho aos cuidados do governante. O poder pastoral tem a salvação do rebanho, como objetivo principal. Ao contrário do que se via anteriormente com a ideia de governo de uma cidade, o pastor precisa alimentar aqueles de quem cuida. Essa ideia se dá, exatamente, pelo sentido da palavra salvação, que significa dar ao rebanho “antes de mais nada e essencialmente, os meios de subsistência” (FOUCAULT, 2008, p. 170).

Uma outra característica do poder pastoral é a de zelar, vigiar seu rebanho. O pastor precisa afastar a desgraça que pode ameaçar a quem ele protege. Embora tenha sido um conceito ausente ou distante das culturas grega e romana, o poder pastoral foi inserido no Ocidente através da Igreja cristã. Para Foucault (2008), a Igreja organizou os mecanismos de poder entorno desta temática de governo e “foi ela que implantou seus dispositivos no interior do Império Romano e que organizou, no coração do Império Romano, um tipo de poder que, creio eu, nenhuma outra civilização havia conhecido” (idem, p. 174). Os ocidentais aprenderam a se considerar como ovelhas arrebanhadas, ou seja, a se perceber enquanto grupo e a procurar sua salvação.

O governo das almas construído pela Igreja cristã no Ocidente se caracteriza por um controle da vida cotidiana das pessoas. Pode-se destacar, nesse regime, relações com os vários Estados que contribuíram para o fortalecimento da Igreja. A esse sistema de relações entre a Igreja e os Estados, chamou-se Crisandade. Este sistema foi um tipo de relação em que a Igreja e o Estado ajudavam-se no controle da sociedade (GOMES, 2002) e que o Estado estabelece mediação entre a Igreja e a sociedade civil (OLIVEIRA, 2011).

A união entre Estado e Igreja, segundo Gomes deu origem, em 313 – portanto século V –, a um regime de Crisandade dita constantiniana, por Constantino ser o imperador que permitiu que a Igreja Católica se tornasse forte no Império Romano. Além de ser uma religião de Estado obrigatória para todos os súditos do Império, a Crisandade tende “a manifestar-se como uma religião de unanimidade, multifuncional e polivalente” (GOMES, 2002, p. 221). O código religioso cristão era adaptado de acordo com os grupos sociais que o apropriavam (idem). Segundo Oliveira (2011), Constantino aplicou várias medidas em favor do cristianismo, como “a liberdade de culto a todas as religiões, isenção aos clérigos dos encargos públicos, devolução dos locais de culto e de propriedades dos cristãos, confiscados pelo império” (idem, p. 309).

Uma outra união considerada Crisandade por Oliveira (2011) está na relação entre o rei Pepino III, da França e a Igreja Católica. O rei combateu os Lombardos em favor de Roma, “salvando não apenas as possessões pontifícias, mas criando, no século VIII, o que ficou conhecido como Estado Pontifício” (idem, p. 313).

Embora o poder pastoral tenha sido, inicialmente, um governo em seu sentido de cuidado e zelo, um último atributo, aquele de vigiar (FOUCAULT, 2008), foi mais praticado pelo pastorado cristão. A Crisandade ampliou os domínios da Igreja Católica, que era outrora apenas uma comunidade reduzida e espalhada, a uma instituição forte que abrangia a todas as esferas da vida social no Império Romano. Essa forte presença da Igreja lhe conferia autoridade para normatização da vida e, assim, assumir também o papel de vigia do seu rebanho.

A religião cristã na Idade Média, com seu poder pastoral de governo dos homens e das almas tinha o papel de fornecer a explicação das relações sociais “no plano das representações e discursos” (GOMES, 2002, p. 222). Ou seja, a Crisandade era responsável por garantir a reprodução das relações sociais e de uma letargia social para que o Império Romano fosse inquestionável. É possível perceber que aquela comunidade cristã espalhada e reduzida tornou-se uma Igreja. Assim, aspirando ao governo dos homens para levá-los, pretensamente, a uma

vida eterna em outro mundo. O poder pastoral ensinou as pessoas a verem-se como ovelhas que precisam de salvação (FOUCAULT, 2008), o que tornou propício para que fossem controladas em todos os aspectos da sua vida social e que se tornassem dóceis ao governo secular, ou seja, o Império, buscando uma vida pós-histórica, metafísica.

A Cristandade – através do seu pastorado e sua forte interseção entre instituições tão fortes como o Estado e a Igreja – foi fonte de utopias que provocaram aquela letargia social, anteriormente mencionada. A resignação e o conformismo que caracterizaram essa letargia foram provocados por uma busca pela salvação por parte da religião. Havia uma “projeção no passado” em que as pessoas eram levadas a entender a ordem antiga como algo positivo. Havia uma “projeção no futuro”, onde criava-se a expectativa por um momento pós-histórico de salvação. Em certo sentido, a manutenção da ordem, com a projeção ao passado e sua subversão, com vistas à salvação, num futuro não presente na história estão contidas no imaginário e nas possibilidades da religião, que “atuava ora como entrave às transformações sociais, ora como estímulo a um projeto de uma nova ordem” (GOMES, 2002, p. 222-223).

Com relação a essa manutenção e subversão da antiga ordem, há um primeiro momento em que a arrumação da Cristandade dá superioridade ao imperador. Ele tinha ingerências nas questões religiosas, o que levou os vários imperadores e imperatrizes a convocarem os muitos concílios cristãos até o século X e condenar pessoas por heresia, funções atribuídas, por natureza de papéis, à Igreja Católica. Além de Constantino, em Roma, Carlos Magno, na Alemanha, submeteu totalmente a Igreja a seus interesses. Assim, a Igreja cristã se tornou a principal instituição medieval (OLIVEIRA, 2011). Noutro sentido da questão, a Cristandade passou por um processo de maior abertura da Igreja Católica com os reformadores gregorianos que surgiram a partir de uma exigência de parte do clero para que a Igreja fosse libertada (GOMES, 2002).

Esse movimento provocou uma distinção entre os dois poderes da Cristandade. Estado e a Igreja Católica, que estavam em uma união poderosa para pastoreio dos indivíduos, começaram a se desvincular simbolicamente. A Igreja era, portanto, considerada santa; enquanto o Estado, era o poder temporal, o *Sacrum Imperium*. O império foi visto como dessacralizado. Os movimentos reformadores que surgiram a partir desta separação pregaram que o poder temporal deveria ser submetido ao poder da Igreja. No entanto, esse projeto de poder religioso excluía os leigos – principalmente os imperadores e imperatrizes – da gestão das instituições da Igreja. Além disso, buscou tutelá-los rumo à Cristandade (GOMES, 2002). Aos poucos, o pastorado cristão vai ganhando autonomia em relação aos outros. Se torna “a

relação fundamental, essencial, não apenas uma ao lado das outras, mas uma relação que envolve todas as outras” (FOUCAULT, 2008, p. 201).

O governo das almas por parte da Igreja se configurava como uma vigilância, à medida em que o poder pastoral se encarregava de “uma intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas” (FOUCAULT, 2008, p. 204). Para além do poder político e econômico que a Igreja Cristã tinha, sua liberdade em relação ao Estado ocorreu também por uma ferramenta importante: a excomunhão (OLIVEIRA, 2011).

Como vimos, o catolicismo medieval está identificado com o poder pastoral, uma vez que busca controlar os seus fiéis, que abrangiam todos os súditos dos impérios. A Cristandade, ou cesaropapismo, estava condicionada a uma manutenção dos domínios do império. Os impérios buscavam colônias e a Igreja Católica era uma ferramenta para o controle dos habitantes das terras tomadas. Esse tipo de governo ao qual debatemos neste tópico está relacionado diretamente a demandas modernas, como veremos a seguir.

2.4 A MODERNA IGREJA CATÓLICA

A Igreja Católica (IC) no Brasil sempre foi moderna. Em “Colonialidade do Poder e Classificação social”, Anibal Quijano (2009) conceitua modernidade a partir de sua relação com o processo colonizador. Para o autor, a modernidade – que estabelece uma hegemonia europeia, funde “as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo” (QUIJANO, 2009, p. 74) – não está ligada ao processo de industrialização, apenas, mas ao domínio epistemológico, ontológico, econômico e político do mundo. Considerando o conceito de Quijano (2009), teremos em nosso horizonte argumentativo que a religião sempre foi moderna porque sempre serviu a ideais relacionados à modernidade. Buscaremos compreender, nas linhas que seguem, quais são esses ideais.

Os conceitos de modernidade têm várias vertentes, a depender dos contornos dos autores que se debruçam ao estudo desse conceito. Em “Confiança e medo na cidade”, Bauman (2009) traça questões relacionadas ao medo e às inseguranças e incertezas presentes na modernidade, por exemplo. Autores como Stuart Hall (2006) preferem conceituar pós-modernidade para fazer considerações sobre as incertezas de identidade pelas quais os sujeitos passam, inclusive, assinalando para uma perda do centro nas ações humanas, processo que o autor nomeou como

“descentramento do sujeito”. No entanto, trataremos das relações entre a modernidade e o projeto de poder ocidental (QUIJANO, 2009) e sob uma conceituação ampla das relações da modernidade com o capitalismo e industrialização, presente em Giddens (2002).

Giddens (2002) considera modernidade como as “instituições e modos de comportamento estabelecidos pela primeira vez na Europa depois do feudalismo, mas que no século XX se tornaram mundiais em seu impacto” (idem, p. 21). O autor compreende que a modernidade pode ser considerada próxima da ideia de mundo industrializado, contanto que reconheçamos que este é apenas uma dimensão daquela. Além disso, o capitalismo é uma das dimensões da modernidade. Este sistema envolve tanto a produção de mercadorias quanto mercantiliza a força de trabalho, como veremos adiante nas considerações sobre juventude e trabalho.

Giddens (2002) e Quijano (2009) escrevem sobre a produção moderna do “Estado-nação”. O primeiro autor considera que a sociedade estudada pelo sociólogo no período da modernidade é o Estado-nação. O segundo autor acrescenta que o Estado-nação, a família burguesa e a racionalidade moderna fazem parte das formas modernas de primazia. Está ligada a esse conceito, a necessidade de ampliação da nação a partir da invasão de territórios outros como aconteceu no colonialismo e na sua perene consequência, a colonialidade. Enquanto o colonialismo restringiu-se ao período das grandes invasões pelo mar, como exemplo, temos a colonização das Américas; a colonialidade é o reiterado poder que as nações imperialistas como Estados Unidos e Inglaterra têm com relação aos países colonizados, agora “subdesenvolvidos” ou “em desenvolvimento”.

Ao estudarmos sobre religião, sobretudo no contexto moderno, de acordo com os elementos apresentados, perceberemos que a religião teve seu ápice com os regimes de Cristandade, que discutimos anteriormente. No entanto, houve um declínio das instituições religiosas. Fazer considerações sobre o processo ocorrido com a religião na modernidade nos conduzirá a apresentação das novas configurações do catolicismo, que passou pela Cristandade – seu ápice de poder – mas sobreviveu ao que foi compreendido por alguns sociólogos como secularização.

A secularização designa, assim, um grande processo macro-histórico marcado tanto pela ruptura quanto pela continuidade [...] pois a modernidade, na mesma medida em que impulsiona a transição de um horizonte cultural transcendente para um quadro cultural imanente, não deixa de reproduzir, ainda que em forma mundana, o racionalismo da dominação do mundo (SELL, VILAÇA e MONIZ, 2017, p. 10).

Desse modo, a modernidade produz um olhar da cultura e da vida que já não é mais transcendente, ou seja, não está para além do que se vê e conhece, assim, está inseparável à natureza, imanente. Peter Berger (1985) foi um grande sociólogo da religião que pensa o processo de secularização, mas mudou de ideia, como veremos. Berger (1985) faz considerações sobre o secularismo, o que consideramos sua “primeira fase”, mais adiante, Berger (2000) acredita que não houve um processo irrestrito de secularização, esta é sua “segunda fase”.

Segundo Berger (1985), o processo de secularização acontece na história do ocidente moderno, a partir da “retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência” (idem, p. 119). Além da expropriação das terras da Igreja Católica, houve uma emancipação das igrejas quanto à educação. Como considera Norberto Decker (2019), a igreja, uma vez separada do Estado, inseriu-se na sociedade civil a fim de conseguir novas adesões, “recatolicizar” as pessoas e combater esse “indiferentismo religioso” (idem, p. 112).

Decker (2019) aponta para um processo de mundanização do cristianismo, conceito pela qual o autor considera que desde o período colonial, as ações cristãs eram produtoras da secularidade brasileira a partir de um catolicismo voltado para uma responsabilidade social. A Teologia da Libertação (TL) é um exemplo dessa mundanização do cristianismo, uma vez que se voltou a lutar com os pobres pela sua emancipação dos poderes do Estado e do capitalismo.

Na sua segunda fase, Berger (2000) considera “falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções que logo mencionarei, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” (idem, p. 10). Nesta segunda fase, o autor nos leva a refletir sobre a diferença do que é uma pessoa religiosa e o que são as instituições religiosas nas linhas a seguir:

Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam (BERGER, 2000, p. 10).

O processo de queda da importância e poder das instituições religiosas, como aconteceu com a Igreja Católica, não necessariamente implica em um processo de secularização, devido

às formas religiosas populares, por exemplo. A religião popular é uma forma de religiosidade que está desconectada de forma avançada das instituições religiosas. Os fiéis erigem pessoas ao posto de santidade antes da igreja, como no caso do Padre Cícero, que não foi canonizado pela Igreja Católica. Este processo de popularização dos fenômenos religiosos pode ser avaliado a partir da perspectiva da globalização, debatido no capítulo 2.

Um outro argumento que nega a secularização considera que “Se vivêssemos realmente num mundo altamente secularizado, poderíamos esperar que as instituições religiosas sobrevivessem na medida em que se adaptassem à secularização” (BERGER, 2000, p. 11). A esse respeito, Berger (2000) considera que as comunidades que mais cresceram foram aquelas que não se adaptaram à secularização. No Brasil, ademais, percebemos que houve um processo de adaptação da Igreja Católica a partir da TL, embora a Renovação Carismática Católica (RCC) tenha sido um exemplo do movimento descrito por Berger (1985). Poderemos perceber que há uma adaptação da Igreja Católica, a partir do Concílio Vaticano II, que promove uma atualização da religião e põe ela “em harmonia com o mundo moderno” (BERGER, 2000, p. 12).

Consideramos, assim, que o processo de modernização da sociedade, embora tenha reduzido o poder da religião, incluindo a IC, não possibilitou uma dissociação entre as pessoas e suas práticas religiosas. O que houve foi um novo delineamento dos processos religiosos. Relembramos, inclusive, nossa discussão anterior a respeito do mercado religioso. As várias religiões, na modernidade, têm um mercado para participar, em que comercializam os bens de salvação e delineiam um espaço de variadas escolhas religiosas.

Buscaremos, em seguida, demonstrar as características do envolvimento político e social da Igreja Católica no Brasil a partir da perspectiva de modernidade que ora abordamos.

Em sua tese intitulada “Milagre Político: Catolicismo da Libertação”, Roniere Amaral (2006) retoma a chegada da IC nas terras que hoje são o Brasil. A Igreja que chega ao Brasil, segundo o autor, é caracterizada por duas práticas: a Inquisição e o padroado. A função desta Igreja era “manter a lealdade da população à Coroa portuguesa” (AMARAL, 2006, p. 68).

Achille Mbembe (2018) afirma que há experiências que sugerem uma visão da soberania e do sujeito para além do discurso de razão e verdade do sujeito, mas considerando categorias menos abstratas como a vida e a morte. Menos abstratas, à medida em que, sendo considerado como elemento de controle dos sujeitos, o controle da vida estabelece que o poder

– seja ele religioso ou político – pode dizer quando alguém deve viver ou morrer. A Inquisição enquadra-se nesse viés, conceito cunhado por Mbembe (2018) como “necropolítica”.

Aquela ou aquele que contrariassem as ideias católicas estariam sujeitos à execução em Inquisição, donde teriam sua existência atribuída como Outro – aquele cuja vida representa um atentado contra a minha vida. Nesse ínterim, a “eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança” (MBEMBE, 2018, p. 19). Nesse contexto social, é possível compreender o poder característico da Igreja cristã, que ultrapassa a ideia arendtiana de autoridade (ARENDDT, 2016). Sendo assim, a existência de coerção por meio da Inquisição, caso a persuasão da evangelização não obtivesse sucesso, estava sempre em suspensão, mas não excluída da arena.

Ainda segundo o Amaral (2006), a Inquisição não foi estabelecida como tribunal na colônia portuguesa pois seu objetivo era deter o avanço da Reforma Protestante; devido à escassez de protestantes na península ibérica, essa Inquisição foi ausente na colônia. No entanto, o padroado estava firme. O clero católico era empregado pela coroa, que tinha ingerência na IC.

As relações entre IC e Estado, que Amaral (2006) considera como cesaropapismo, mas é também considerada como Cristandade por outros autores (GOMES, 2002; OLIVEIRA, 2011) foi um regime que favoreceu a IC, embora garantisse o total controle do Estado sob a religião. Enquanto a IC era favorecida por ter o monopólio da fé, considerando o “‘ganho de almas’ o seu lucro” e construindo um racionalismo de “conquista do mundo”, o Estado era o máximo gerente do povo e das almas (AMARAL, 2006, p. 70).

Nesse contexto, o racionalismo presente na IC, que busca ganhar almas como lucratividade; o colonialismo do Estado português que tinha poder sobre a religião e a formação de um sujeito eurocentrado configuraram a ação da IC no Brasil colonial como modernas de acordo com a categoria de modernidade de Quijano (2009). Embora o racionalismo religioso esteja vinculado a “noções metafísicas” (AMARAL, 2006, p. 70), a teleologia era evidente: dominar territórios e almas. As ideias metafísicas de “missão” cujo objetivo era expandir a fé para o mundo inteiro objetivavam uma colonização política, mas também de conhecimento e da subjetividade, transformando os sujeitos nativos em eurocentrados. No entanto, após essa conquista, não era mais necessária a vinculação entre Igreja e Estado.

Pedro Ribeiro de Oliveira (1985) afirma que, com a criação do Estado imperial, não estavam mais nítidos os motivos para manutenção do relacionamento entre Igreja e Estado. Isto

porque o Império passava a ter legitimidade a partir da “aclamação dos povos” (idem, p. 150) e não mais da Cristandade.

Para além da necessidade de justificar o Estado, a religião tinha função social voltada para a demanda política de organização das propriedades, do comércio etc. O aparelho jurídico era frágil durante o Brasil imperial, o que aumentava a necessidade de uma organização que assegurasse o controle social, como a Igreja Católica (OLIVEIRA, 1985).

Embora a Igreja Católica fosse necessária como aparelho de organização quase jurídica, durante o período imperial, as relações entre os bispos e a Coroa ficaram acirradas. A “Questão Religiosa”, o conflito entre bispos e o Estado devido à maçonaria praticada pelos líderes seculares, foi um grande sintoma do acirramento do Padroado. Devido a esse conflito, dois bispos foram condenados à prisão com trabalhos forçados (OLIVEIRA, 1985).

É a República que divorcia Estado e Igreja definitivamente:

A separação entre Igreja e Estado suprime alguns privilégios do aparelho eclesiástico; no entanto, o episcopado brasileiro percebe que a perda desses privilégios é um mal menor em relação ao benefício que é a supressão do regime de padroado, saudada pelos bispos como sendo o fim “de uma proteção que nos oprimia” (OLIVEIRA, 1985, p. 275).

Longe de preocupar-se fundamentalmente com a perda das subvenções do Estado, o clero católico temia a perda da autoridade sobre os fiéis. Embora o povo continuasse a receber os sacramentos, não reconhecia por inteiro a fé católica. O enfraquecimento da autoridade católica junto aos fiéis provocou um distanciamento entre o catolicismo romano – baseado no Concílio Vaticano I e a submissão à Santa Sé – e o catolicismo popular que “gozavam de grande prestígio sobretudo entre as massas rurais” (OLIVEIRA, 1985, p. 277).

O movimento ultramontano ou romanização, de retomada do catolicismo romano, não serviu a interesses apenas religiosos, mas a interesses da burguesia agrária. Não tendo um aparelho que mantivesse sua hegemonia com alto alcance, o aparelho religioso realizou a função de combater a ignorância e fanatismo religioso nas massas populares (OLIVEIRA, 1985). A missa religiosa era desempenhar: “[...] o papel de educador do povo [...] como uma missão religiosa. Trata-se antes de tudo de ensinar aos fiéis a verdadeira doutrina católica, isto é, aquela que vem do magistério eclesiástico” (idem, p. 279). Nesse sentido, Amaral (2006, p. 70-71) afirma:

Por volta de 1875, o ultramontanismo já se tornara bem-sucedido. A partir de então, desdobrava-se uma hierocracia propriamente e esse curso desembocaria na separação de Igreja e Estado. O poder hierocrático desenvolve-se como “igreja”, ou seja, com uma camada sacerdotal profissional, com seminários para sistematização racional e positivada de dogmas e do culto, constituindo-se num estabelecimento carismático impessoalmente administrado.

Assim, a IC no Brasil burocratizou-se completamente. Ao longo do século XX, ela produziu diversos documentos e realizou assembleias administrativas. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criada em 1952, foi a segunda conferência episcopal de um país, depois da conferência dos Estados Unidos (AMARAL, 2006). Com a transição de Brasil-colônia para Brasil-império, a IC “tinha cumprido um papel importante para o estabelecimento dessa nova nação” (idem, p, 70).

No entanto, com o golpe militar, “o Estado coloca-se, lentamente, na condição de proclamar, agora ele, sua maior autonomia em relação à Igreja” (AMARAL, 2006, p. 72). O golpe de 1964 forçou a completa autonomia da IC, uma vez que esta desligou-se totalmente do regime político-militar do período por não ser mais útil ao controle da população: onde o “militarismo prescinde do poder legitimador dela, pois atinge seus fins pela força, pela violência e ameaça a posição hegemônica da Igreja, por relegar a religião à esfera privada” (idem).

Na década de 1960, além do cenário latino-americano apresentado, a IC passava por um processo de atualização ou *aggiornamento*. O Concílio Vaticano II foi o mais importante sinal desse processo de atualização. David Lehmann (1992) caracterizou o *aggiornamento* como fundador do catolicismo moderno, explicando que, por ter “nascido” do Concílio Vaticano II, a Teologia da Libertação (TL) é moderna. A IC delineou-se para um processo de enfrentamento das questões mais atuais, “distanciando-se da cultura da intercessão dos santos e do culto à Virgem” e com a “desvalorização das *formas rituais* em favor de uma revalorização do *conteúdo doutrinário*” (idem, p. 156, grifos do autor).

A TL foi um movimento religioso de crítica ao capitalismo, preocupado com as questões sociais que estavam emergindo junto ao capitalismo acelerado, a urbanização e industrialização intensas na América Latina (LÖWY, 2016; SALES JUNIOR e AGUIAR, 2020) e com o processo de golpe militar que se delineou na década de 1960 (OLIVEIRA, 1992). Embora o nome mais comum desse movimento de contestação social seja Teologia da Libertação, Löwy (2016) afirma que não é um bom termo para caracterizar o movimento. Isto porque a TL não

contava apenas com teólogos, mas intelectuais de outras áreas. Por essa razão, o autor prefere nomear o movimento religioso como “Cristianismo de Libertação”.

Antonio Julio Menezes Neto (2007) recorda que a Igreja Católica buscava adequar-se ao momento político porque não queria perder o controle das suas bases e, para esse fim, convocou o Concílio Vaticano II em 1962, que discutiu sobre reposicionamentos da Igreja a respeito de questões políticas, inclusive a respeito de lutas sociais. Segundo Sales Junior e Aguiar (2020), a Revolução Cubana (1959-1960) também foi importante para a fixação de um movimento crítico ao capitalismo na América Latina. Em Cuba, os revolucionários de classes populares tomaram o poder. Além do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica organizou uma conferência do Conselho dos Bispos Latino-Americanos (CELAM) em 1968.

Essa Conferência abriu novas perspectivas para a Igreja comprometida com as mudanças sociais e políticas na América Latina, pois, nos dezesseis documentos, denunciam-se as injustiças sociais e a dependência econômica, com a colocação clara da necessidade de se lutar contra tais injustiças e diferenças sociais (MENEZES NETO, 2007, p. 333).

O movimento latino-americano de preocupação com as classes populares e as ações da Igreja Católica na década de 1960 construíram uma atmosfera de preocupação com o contexto político da época, inclusive pelo fato de que – como afirma Löwy (2016) – o Concílio Vaticano II foi produto do desejo de *aggiornamento* da Igreja. Esse processo foi característico da abertura da Igreja Católica para o mundo moderno que não poderia deixar de considerar a importância dos conflitos sociais presentes no mundo, e a “influência das várias correntes filosóficas e políticas – especialmente o marxismo que, à época (década de 1960) era a tendência cultural predominante entre os membros da *intelligentsia* continental” (idem, p. 90-91, grifo do autor), incluindo alguns professores e discentes da Universidade de São Paulo (USP) que, neste período, começava a discutir as ideias marxianas (SORJ, 2001). Assim, a TL articulou-se com a sociologia e com o marxismo com influência de Gramsci (STEIL e HERRERA, 2010).

Löwy (2016) afirma que a TL “não é um discurso social e político e sim, antes de qualquer coisa, uma reflexão religiosa e espiritual” (idem, p. 75). No entanto, quando comparamos a TL à abordagem que faremos mais adiante – a Teologia Carismática – perceberemos a alta influência das questões sociais e políticas dos teólogos da libertação. Também, como indica Roniere Amaral, no período da Ditadura Militar que houve no Brasil, a TL teve papel fundamental na crítica aos poderes dos militares, inclusive lutando pelos direitos

humanos e deixando de lado as disputas com outras religiões e praticando o ecumenismo na luta contra a “iniquidade social”, vista como pecado (AMARAL, 2006, p. 73).

Em 1973 aquele movimento de resistência ao regime vem à tona com a publicação do documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*. Os bispos manifestam-se como “a voz dos que não têm voz”, assumindo a função profética de defesa dos direitos dos pobres. A partir de então a Igreja Católica aparecerá cada vez mais no cenário público como defensora dos direitos humanos e das causas populares. Estará presente nas lutas dos índios, posseiros, favelados, e todos os que julga injustiçados. Ao mesmo tempo vão se organizando, principalmente nas zonas rurais, as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs (OLIVEIRA, 1992, p. 45, grifos do autor).

O posicionamento da Igreja Católica contra o regime civil-militar de 1964 foi um rompimento entre a religião e o Estado que iniciara em 1875 com o ultramontanismo, em que o catolicismo romano buscou tomar as rédeas do processo evangelizador sem o apoio do Estado (AMARAL, 2006), como vimos.

Michael Löwy (2016) identifica oito princípios da TL, dos quais destacamos quatro. Entre os princípios que destacamos, o primeiro é “A luta contra a idolatria (não o ateísmo) como inimigo principal da religião” (idem, p. 77). As idolatrias às quais o autor se refere estão ligadas ao poder dos comandantes nacionais que idolatram os bens materiais, as forças militares, a Civilização Ocidental Cristã (idem). Ao contrário do catolicismo e cristianismo tradicionais, que lutam contra o ateísmo, a TL busca enfrentar questões relacionadas ao poder, inclusive o projeto de poder do Ocidente, mesmo que este esteja ligado ao cristianismo.

O segundo princípio que destacamos é a “Libertação humana histórica como a antecipação da salvação final em Cristo, o Reino de Deus” (LÖWY, 2016, p. 77). A inclusão da TL na movimentação crítica das décadas de 1960 e 1970 construiu raízes para esse compromisso maior com a revolução social, cultural e política em detrimento das questões espirituais. O foco está na contestação social.

Em terceiro, destacamos “Uma nova leitura da Bíblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como a do Êxodo, o que é vista como paradigma de luta de um povo escravizado [...]” (LÖWY, 2016, p. 77). A atenção especial pelos pobres também produz novas interpretações da Bíblia. Em texto intitulado “Prolegômeno às revoluções religiosas na América Latina”, David Lehmann (1992) afirma que a TL produziu folhetos ilustrativos que traduziam a Bíblia para a linguagem popular, mas ressaltamos que os folhetos demonstravam que “a história do povo de Israel é contada em termos de lutas nacionais e populares, interesses

econômicos e dominação colonial” (idem, p. 157). Como o próprio autor considera, não é importante se a adaptação é verossímil, mas o esforço de historicização presente na TL.

Em último lugar, há “Uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como forma de *pecado estrutural*” (LÖWY, 2016, p. 77, grifos do autor). O discurso presente nesse princípio apresenta forte apelo social e político-econômico da TL com relação à religião. A noção religiosa de pecado é submetida à crítica ao sistema econômico que é considerado pecaminoso pelas exclusões que produz. Uma razão importante para a fixação da TL na América Latina é a produção de pobreza por parte do capitalismo, acrescida às revoluções políticas, como no caso da Revolução Cubana (1959-1960) e socioreligiosas como a conferência do CELAM em Medellín, na Colômbia (1968).

O apoio das ordens religiosas da Igreja Católica à TL foi fundamental para o fortalecimento desta última na América Latina. Os Dominicanos, Franciscanos, Capuchinhos e muitas ordens femininas aderiram ao movimento de TL. Löwy (2016) elenca algumas razões para a adesão das ordens religiosas. São elas: 1. O protesto que as ordens religiosas fazem contra o mundo e contra a Igreja. Esse elemento pode explicar o primeiro princípio da TL que destacamos. A TL, bem como as ordens religiosas preocupa-se com o projeto ocidental do cristianismo pela idolatria às forças políticas. Podemos entender que há uma aversão à dominação política da IC por parte da TL. 2. A autonomia das ordens com relação aos bispos. Por estarem submetidas a hierarquias exteriores à América Latina – pois os superiores gerais das ordens católicas geralmente estão fixados na Europa – as congregações não são obrigadas, na prática, à subserviência aos bispos conservadores. 3. O alto nível de educação recebido pelos religiosos e sua familiaridade com as ciências sociais, que pode ter introduzido o contato dos religiosos com as ideias marxianas e gramscianas.

Atualmente, a TL ainda está presente na Igreja Católica, no entanto, não com a mesma força com a qual atuava nos anos 1960-1970, seu período de enfrentamento de questões sociais como a instalação de indústria e urbanização da América Latina e do enfrentamento à Ditadura Militar de 1964. Sofiati (2013) acredita que o cristianismo da libertação (ou TL) fazia parte do que o autor considera “tendência radical católica”, mas nos anos 1990, tornou-se parte da “tendência reformista” (idem, p. 218).

Sofiati (2013) elenca algumas tendências que são compreendidas como várias formas de viver a religiosidade católica: 1. Tradicionalistas, composto por fundamentalistas e ultrarreacionários, semifascistas em alguns casos; 2. Modernizadores conservadores,

exemplificados pela Renovação Carismática Católica, hostis à TL e associados às classes dominantes; 3. Reformistas: sujeitos moderados que defendem os direitos humanos, que trabalhavam com a educação e 4. Radicais: simpatizantes da TL. Nesse sentido, o movimento defendido por Sofiati (2013) supõe que a TL deixa de ser uma corrente voltada para o enfrentamento dos poderes em prol da mudança social para tornar-se uma corrente voltada para a educação. Um exemplo da adesão da TL pelo interesse educacional pode ser visto a partir do Movimento de Educação de Base (MEB), fortemente influenciado pelo cristianismo de libertação.

[...] as transformações e o reordenamento do campo religioso desse período, ao mesmo tempo em que trouxeram para o centro da cena os grupos e instituições protestantes, especialmente os pentecostais e neopentecostais, também colocaram numa zona de sombra o que se passava no campo católico, fazendo com que diminuíssem o interesse e os grupos de estudo sobre catolicismo (STEIL e HERRERA, 2010, p. 382).

Além do interesse nas pesquisas sobre o catolicismo haverem sido reduzidos, o interesse do catolicismo baseado na TL foi sendo reduzido pelos seus movimentos. No auge dos movimentos de base da TL, como as CEBs e as Pastorais da Juventude – estas últimas, a qual buscaremos compreender adiante, no capítulo 3 – esses movimentos buscavam sair das paróquias em direção aos bairros, escolas, universidades etc. para formar as pessoas para atuarem na sociedade civil organizada. Os anos 2000 foram característicos de um movimento inverso em que, nas pastorais, “predominam ações para reconduzir os jovens aos grupos paroquiais” (SOFIATI, 2013, p. 225).

Um movimento preocupado em reconduzir os jovens para o ambiente da igreja e da espiritualidade é a Renovação Carismática Católica (RCC). Sua origem está atrelada ao Concílio Vaticano II, como a TL. No entanto, mesmo reconhecendo que este Concílio permitiu práticas ecumênicas – que foram fundamentais para a criação da RCC – e assim sendo está indiretamente relacionado ao surgimento desse movimento de renovação, Cecília Mariz e Carlos Henrique Souza (2015) consideram que a atribuição do Concílio como origem da RCC indica uma busca por legitimidade na IC, uma vez que aquele movimento estava intrinsecamente ligado ao pentecostalismo protestante.

A origem da RCC deu-se a partir de um ecumenismo entre o catolicismo e o pentecostalismo norte-americanos. Segundo Mariz e Souza (2015), o movimento de RCC

iniciou-se em 1967 a partir de orações e “experiência com dons do Espírito Santos” (idem, p. 398) que aconteceu na Universidade Católica de Duquesne, na Pensilvânia. Edênio Valle (2004) afirma que a RCC é filha do pai pentecostalismo e da mãe catolicismo norte-americanos.

A origem universitária da RCC é ressaltada por Valle (2004) quando considera que “esse grupo era de universitário e não de gente comum” (idem, p. 99) oriundos dos Cursilhos de Cristandade, promotores de técnicas fortes que mexem com o emocional do grupo e desestabilizam os arranjos psicorreligiosos do cotidiano das pessoas (idem, p. 100).

Além de serem jovens da elite universitária, como leva a crer o posicionamento de Valle (2004), os fundadores da RCC apresentam um traço característico dos pentecostalismos, o acima referido desarranjo psicológico. Segundo Pacheco, Silva e Ribeiro (2007), os indivíduos que aderem ao pentecostalismo têm uma alteração dos seus estados psicológicos em que um estado de “intranquilidade, depressão, tendência ao suicídio ou agressividade” passa a ser de um sujeito “paciente, tolerante, realista, humilde e motivado” (idem, p. 57). O indivíduo, ao converter-se ao pentecostalismo passa pela conversão, que altera algumas características suas.

A proximidade com o pentecostalismo não é apenas uma característica da relação apaziguadora entre as religiões protestante e católica. Além da paz, a RCC passou a utilizar, segundo Mariz e Souza (2015), materiais protestantes devido à ausência de materiais próprios. Além de compartilhamento da teologia protestante, também houve ecumenismo quanto aos “discursos e projetos políticos e ideológicos defendendo valores em relação à família e vida sexual” (idem, p. 399).

A pesquisa de Vera Dias (2010) averiguou o posicionamento de jovens com relação a questões como uso de preservativo e sexo antes do casamento. A pesquisadora afirmou que aqueles entre seus entrevistados que eram castos não tinham vergonha em afirmar o fato, no entanto, aqueles que não eram castos sofriam sanções de modo que ficavam envergonhados e saíam do grupo por não estarem vivendo como o discurso carismático prevê. Como discutimos anteriormente, a Teologia da Libertação diferencia-se neste ponto (entre outros) quando a RCC defende pautas morais, enquanto a TL defende pautas de igualdade econômica. Valle (2004) considera que a questão mais tratada é a “tensão existente entre as duas tendências que lutam pela hegemonia na condução do processo de mudança global da Igreja Católica” (idem, p. 98). Essa tensão se dá pela divergência ideológica, mas também por uma teleologia em direção ao comando do catolicismo no Brasil.

No entanto, a RCC garante grande autonomia dos centros de controle católicos. Segundo Cardoso (2017), há um distanciamento da RCC com relação à paróquia devido a restrições de algumas práticas. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) restringe os cantos carismáticos nas missas, o que faz com que a RCC busque locais privativos para suas práticas específicas. Segundo Sofiati (2009), a RCC não se considera um movimento católico, mas uma verdadeira renovação no interior do catolicismo (*idem*, p. 101).

Além desse proselitismo no interior da IC (intereclesial), há um proselitismo extraeclesial. Apesar de ter surgido do ecumenismo, a RCC “não abraçava bandeiras ecumenicamente” (MARIZ e SOUZA, 2015, p. 400). Esta questão pode ser retomada como uma preocupação de Valle (2004).

Correndo o risco de simplificar uma situação complexa e cheia de cenários, modelos e nuances, poder-se-ia dizer que a RCC é a principal representante de um segmento que tenta levar a Igreja Católica a assumir um caráter mais intimista e pietista que social, negligenciando seu papel na sociedade. No limite, a supremacia do ideal da RCC poderia levar o Catolicismo brasileiro a assumir uma posição proselitista e anti-ecumênica na evangelização (VALLE, 2004, p. 98).

Embora a RCC assuma espaços políticos a partir de suas lideranças, como Gabriel Chalita que foi secretário estadual de educação de São Paulo e vereador paulista (SOFIATI, 2009), não há, como defendeu Valle (2004), uma tomada de posição do movimento quanto a questões sociais. O conservadorismo da RCC reafirma pautas reacionárias do protestantismo, indo contra projetos de lei como: “a descriminalização do aborto e o casamento homo afetivo” (CARDOSO, 2017, p. 93). Sofiati (2009, p. 103) acrescenta que o movimento trabalha intensamente “na defesa de que a homossexualidade é uma doença que precisa ser curada”.

Buscamos delinear os principais processos presentes na formação da IC moderna com os seus principais movimentos: a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica. Como analisamos, a TL teve inspiração marxista e gramsciana, portanto de esquerda e a RCC inspiração conservadora, defendendo pautas reacionárias contra casamentos homoafetivos e descriminalização do aborto. Além disso, ressaltamos que nas origens, os dois movimentos tiveram relações religiosas plurais. Enquanto os teólogos da libertação não hesitavam em reunir-se com jovens independente de sua religião, os membros carismáticos foram formados inicialmente a partir de cartilhas protestantes.

2.5 CONSIDERAÇÕES

Neste capítulo, estudou-se a religião, enquanto construção social, e suas interfaces junto à economia e política. Os vários catolicismos estudados, desde a TL à RCC, foram configurações religiosas que puderam constituir lugares na sociedade, para além dos fenômenos religiosos, como no caso das interações com o Estado. A tese principal do capítulo é de que a religião católica, além de ter adquirido poder na história do Ocidente, conduziu letargias sociais e, mais recentemente, questionamentos sociais. Sendo uma religião capaz de manter um pensamento letárgico e um pensamento questionador, a Igreja Católica fez (e faz) parte das discussões políticas e sociais como agente.

A discussão do primeiro tópico diferenciou os conceitos de espiritualidade, religiosidade e religião. Embora os três conceitos não sejam independentes entre si, compreender quais são os seus delineamentos organiza a discussão sobre as construções de subjetividade e produção de sentido do sujeito religioso. A espiritualidade diz respeito à relação pessoal com a transcendência, de modo que o sujeito que vive uma espiritualidade o faz independentemente da religião. Além disso, o sujeito interage com novos sentidos da vida e de cura (GOMES, FARINA e DAL FORNO, 2014). A religiosidade está diretamente ligada à prática de rituais de uma religião, como rezar/orar, ir às missas, batizar-se etc. Outrossim, a prática de religiosidade é uma atitude de comprometimento com a doutrina religiosa e seus dogmas (DOMINGUES *et al.*, 2020). Por fim, a religião é caracterizada por uma organização empresarial com líderes ou mediadores e sacerdotes – mediadores profissionais que manipulam os bens de salvação. Ademais, a religião assume sentido racional em que a salvação está atrelada à racionalidade da vida moderna.

O segundo tópico apresentou uma discussão sobre a industrialização (e modernização) das cidades e sua relação com a construção de uma religião atrelada à racionalidade. A instalação de indústrias nas cidades e sua nacionalização provocaram uma ausência de moralização no trabalho e, em consequência, desmoralização na nação, de forma geral (DURKHEIM, 2013). Neste contexto, as transformações provocadas pela industrialização produziram um ambiente propício para que o campo religioso e seus interesses, além da necessidade de moralização das práticas religiosas, pudesse fixar-se nas cidades. Outrossim, a religião tomou forma empresarial em que seus funcionários tivessem controle dos bens de salvação.

O trabalho religioso é realizado por mediadores (sacerdotes) capazes de responder e adaptar os discursos e práticas junto à racionalidade. A vida camponesa submetia-se às imprevisíveis transformações da natureza e suas divindades. Além disso, o trabalho agrícola era submetido a condições rebeldes ao cálculo e à razão, constituindo-se em um ambiente menos propício para a fixação de religião aos moldes modernos (BOURDIEU, 2007). Enquanto os camponeses cultuavam “divindades crônicas”, como a Mãe Terra, os citadinos cultuavam “deuses celestes”, cujo culto estava afeito às regras fixas, “à justiça e aos bons costumes” (WEBER, 2009, p. 286). No sentido em que os sacerdotes, funcionários da empresa religiosa, tinham controle dos bens de salvação – garantidores do paraíso aos fiéis – estes funcionários tinham grande capital religioso, em que podiam explicar a teologia. À medida em que esses funcionários apresentavam grande capital religioso, os fiéis leigos tinham grande pobreza deste. Esta concentração de capital religioso servia ao campo religioso, cuja função é satisfazer o interesse dos leigos por ações mágicas ou religiosas que pudessem aliviar os conflitos práticos. Sendo assim, a religião tinha grande capacidade de fornecer sentidos à vida, racionalizando-a, inclusive ideologicamente, por apresentarem justificativas religiosas às contradições sociais (BOURDIEU, 2007).

Hodiernamente, essas relações apresentam-se de modo mais sofisticado em que há várias religiões racionalizadas com diferentes vertentes de pensamento teológico e que formam o painel de religiões. No Brasil, não há – como discutimos – uma religião completamente monopolista, embora a hegemonia da Igreja Católica seja evidente. Isso acontece pois, como pudemos perceber, os catolicismos no Brasil provocam bricolagens com várias religiões presentes no país (AZEVEDO, 2002) sem, no entanto, que haja exclusão da possibilidade de que sujeitos religiosos naveguem entre várias religiões, inclusive que tenham várias formas de viver o próprio catolicismo e conduzir interpretações subjetivas da religião. Embora os sacerdotes sejam coordenadores dos bens de salvação, estes não possuem tanta influência na vida cotidiana dos fiéis como no medievo.

No terceiro tópico, discutiu-se sobre o período medieval e sua correlação à pastoral cristã. A questão da pastoral cristã está atrelada à busca pelos sentidos da governamentalidade. Os dois sentidos do governo apresentam-se como cuidado/sustento e como vigilância. O sentido de vigilância das pessoas está entrelaçado ao poder pastoral que transformou as pessoas em um grande rebanho que devia temer as ameaças espirituais. Nesse aspecto, o governo das almas pela Igreja Católica através da Cristandade foi capaz de construir ideologias que causavam letargia social para que o Império Romano não fosse questionado pelas pessoas (FOUCAULT,

2008). Em suma, o período medieval foi caracterizado pela presença forte da religião junto aos Estados-nação, que produziram resfriamento da crítica social e buscavam “proteger” o seu rebanho. No entanto, as demandas modernas são outras, mais complexas que a simples obediência à religião.

O quarto tópico analisa a Igreja Católica no Brasil. Considerando que a modernidade está relacionada à colonização e ao capitalismo (QUIJANO, 2009), o catolicismo, desde que chegou ao Brasil com as grandes navegações ibéricas, é uma ferramenta moderna de controle social como o foi durante a Idade Média. No entanto, em diálogo com essa realidade, houve um declínio da plausibilidade das instituições religiosas durante a modernidade. Essa perda de influência religiosa aconteceu devido ao processo de secularização ocorrido no Ocidente, em que foram retiradas das igrejas cristãs áreas que estavam sob seu controle. Além disso, houve emancipação da educação, que antes era responsabilidade da Igreja Católica.

Houve, também, um processo de adaptação à secularidade (BERGER, 2000), como no Brasil a partir da Teologia da Libertação, exemplo de “mundanização” do Cristianismo, onde a religião produz ações seculares, como a preocupação com responsabilidade social (DECKER, 2019). Consideramos que, embora o processo de modernização tenha enfraquecido a religião enquanto instituição, não diminuiu a religiosidade na prática, mas provocou novos delineamentos.

Em suma, a religião tem caráter de agente político e social que se diferencia de acordo com seus atores. Em outras palavras, dependendo do contexto social, do período histórico, das camadas sociais em que está presente, a religião adapta seus pontos de vista, sua observância das determinações dogmáticas e o faz de modo orgânico. Com isso, buscamos descortinar o horizonte da discussão sobre sociologia da religião no Brasil, donde Tales de Azevedo (2002) começou com um brilhante retrato deste cenário teórico e prático. É fundamental que discutamos, a seguir, como a religião comporta-se com os cenários contemporâneos, a partir dos processos de globalização. Discutir-se-á sobre os delineamentos dos ritos e das tradições junto a contextos de inovação tecnológica.

3 RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO

Este capítulo visa compreender as relações entre a religião, em sua faceta tradicional, e a globalização. No primeiro tópico, esta faceta tradicional é descrita a partir de concepções do sociólogo Anthony Giddens (1997; 2007). Para o sociólogo, a tradição é viva e organizada a partir da memória coletiva. A globalização leva a um processo de destradicionalização. Neste aspecto, os processos tradicionais são postos à prova a partir do conceito de reflexividade do eu, em que os sujeitos religiosos passam a ter maiores escolhas sob suas vidas, levando em consideração fatores diversos para a tomada de decisão. A partir desse processo de destradicionalização, o segundo tópico abrange a produção de sentido dos locais e das relíquias sagradas. Artefatos como os pedaços de madeira da cruz que seria de Jesus Cristo ou o cais *Wigan* sofrem com a reflexividade, de modo que, têm sentidos religiosos, mas não ligados a uma tradição comunitária antiga, mas a novos significados. No terceiro tópico, debateremos sobre os formatos dos ritos sob a égide da globalização: o ritualismo, ligado a noções místicas dá lugar à ritualização das relações sociais, provocando novos significados para as práticas antigas. O quarto tópico debate sobre o conceito de kit completo (JUNGBLUT, 2014). O conceito se refere aos aparatos religiosos que buscam construir regras sobre as relações sociais dos sujeitos religiosos. Com a globalização, não é possível afirmar que se têm uma obediência inquestionável a essas regras.

3.1 TRADIÇÃO, GLOBALIZAÇÃO E DESTRADICIONALIZAÇÃO

Embora a contemporaneidade apresente um contexto pós-tradicional, conforme debateremos, as tradições ainda estão presentes nos discursos políticos e nas práticas de alguns grupos sociais. De acordo com Anthony Giddens (1997), as tradições podem ser descritas por alguns elementos: a) organização da memória coletiva. Giddens (1997) considera que a memória²⁰ é um processo ativo e social. O autor afirma que “reproduzimos continuamente memórias de acontecimentos ou estados passados” (idem, p. 81) que dão “continuidade à experiência” (idem, p. 82). A memória é mais que a lembrança, é fragmento da experiência social manifestada inclusive nos sonhos, como narra aquele sociólogo; b) possui guardiães. A

²⁰ Walter Benjamin (1987, p. 224) afirmou que “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”. Nossas memórias vão para além das lembranças, conforme defende Giddens (1997) e, por isso, ainda que seja uma articulação do passado com nossas lembranças emocionais, é um elemento social.

tradição tem protetores, pessoas mais velhas – e segundo Giddens (1997), com maior tempo livre – capazes de “identificar os detalhes dessas tradições” (idem, p. 82). As interpretações dos guardiães sobre os acontecimentos comunitários vinculados à tradição organizam a memória coletiva; c) envolve ritual. A tradição é móvel, ativa. Giddens (1997, p. 82) propõe “que o ritual é parte das estruturas sociais que conferem integridade às tradições”. O ritual atualiza as atividades do passado por meio de ações cotidianas; d) a verdade formular está presente na tradição a partir da eficácia causal do mito, que é interpretada plenamente apenas por guardiães; e) combina conteúdo moral e emocional. Giddens (1997, p. 84) afirma que “A tradição representa não apenas o que ‘é’ feito em uma sociedade, mas o que ‘deve ser’ feito”. Neste aspecto, as normas das tradições não são enunciadas necessariamente, mas são interpretadas pelos guardiães.

Sob os aspectos acima mencionados, debateremos sobre as transformações das tradições nas sociedades globalizadas. O que buscaremos refletir serve à tradição e às religiões que seguem elementos tradicionais. Como debatemos no capítulo 1, as religiões e os catolicismos têm várias formas de atuação na sociedade, funcionam como diferentes manifestações religiosas. Não obstante, no período de globalização, é fundamental que compreendamos que as religiões ganham tendências ou cenários baseados na superação ou negociação quanto às novas questões impostas. Em outras palavras, podemos ver uma atitude de pluralismo²¹ ou de completa negação das diferenças por parte das religiões tradicionais, como veremos a seguir.

A vida contemporânea é marcada pelo aumento de autonomia dos indivíduos em relação às tradições e às religiões devido ao processo de globalização. No entanto, não é possível dizer que os indivíduos deixaram de seguir religiões. Ao contrário, com a modernidade e a globalização, os indivíduos têm mais opções de mercados religiosos, o que provoca competitividade entre as empresas religiosas. Conforme afirma Airton Jungblut (2014), as religiões e as religiosidades, inclusive as “mais difusas e desinstitucionalizadas do mundo moderno” têm necessidade de um “ancoramento em tradições com alguma profundidade histórica” (idem, p. 420). Diante das incertezas causadas pelos processos contemporâneos de modernidade e globalização, o ancoramento das religiões junto às tradições é uma busca de proteção dos indivíduos às mudanças. Desse modo, as religiões e religiosidades têm uma base tradicional que as protege de alguns efeitos da globalização. Portanto, embora as tradições

²¹ Manuel Castells (1999) aponta para uma personalização “ao gosto das identidades e humores dos indivíduos” em um mundo de “integração global” (idem, p. 40) da cultura. O autor aponta também, como discutiremos, para um movimento de negação das diferenças, apontando para uma localização da cultural, uma centralização de determinada etnia ou grupo, que busca fugir das diversas personalizações da vida social.

tenham sofrido alterações hodiernamente, as religiões não deixaram de ser opções aos indivíduos.

Em “Mundo em descontrolado”, Anthony Giddens (2007) debate sobre questões contemporâneas como globalização, risco e tradição. Para o autor, há grupos de pensadores, principalmente ligados à esquerda, que não acreditam na existência da globalização, reputando o conceito à retórica liberal. A esse grupo, chamou de céticos. Por outro lado, há aqueles que acreditam radicalmente no conceito de globalização, por isso, os chamou radicais: “Os radicais sustentam não só que a globalização é muito real, como que suas consequências podem ser sentidas em toda parte” (idem, p. 19). O autor assevera que tanto os céticos quanto os radicais entendem a globalização a partir do seu caráter econômico. No entanto, para ele, a globalização é também política, tecnológica e cultural.

Segundo a argumentação de Giddens (2007), a globalização foi influenciada pelo advento das comunicações. Fomos do código Morse, sistema de mensagens transmitida por telégrafo elétrico no século XIX, ao advento da comunicação por satélite nos anos 1960. O autor afirma que a existência da comunicação eletrônica instantânea “altera a própria estrutura de nossas vidas, quer sejamos ricos ou pobres” (idem, p. 22). Neste aspecto, a globalização transforma o local em global e o global em familiar. É possível que conheçamos um político sul-africano como Nelson Mandela, mas desconheçamos nossos vizinhos. Por essa razão, a globalização influencia aspectos particulares das nossas vidas, de modo que “O debate sobre valores familiares que está se desenvolvendo em vários países, por exemplo, poderia parecer muito distanciado de influências globalizantes. Mas não é” (GIDDENS, 2007, p. 22).

Embora a globalização retire poder e influência das comunidades locais para o campo global, também provoca o contrário: “A globalização não somente puxa para cima, mas também empurra para baixo, criando novas pressões por autonomia local” (GIDDENS, 2007, p. 23). Nesse sentido, ressurgem identidades locais, nacionalismos etc. como forma de responder às tendências globalizantes que influenciam o local e nacional (idem). Nesse sentido, é possível perceber um domínio das tradições por parte da modernidade e dos processos de globalização, mas também um crescimento da sua força:

Nesse mundo de mudanças confusas e incontroladas, as pessoas tendem a reagrupar-se em torno das identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais, nacionais. O fundamentalismo religioso – cristão, islâmico, judeu, hindu e até budista (o que parece uma contradição de termos) – provavelmente é a maior força de segurança pessoal e mobilização coletiva nestes tempos conturbados (CASTELLS, 1999, p. 41).

Castells (1999) afirma que as identidades primárias, localizadas, nacionais, ligadas a uma religião etc. produzem fundamentalismos. Dentre estes, o fundamentalismo religioso é aquele que nos demanda atenção. Giddens (1997) afirma que o fundamentalismo é uma resposta a um contexto – globalização e modernidade – de vigência do que chamou “dúvida radical” (idem, p. 124). Ou seja, as práticas fundamentalistas buscam estabelecer ambientes em que não haja dúvida. Assim, os sujeitos fundamentalistas não cogitam de alternativas para sua prática social e religiosa. O retorno às “identidades primárias” – para mantermos a terminologia de Castells (1999, p. 41) – é uma busca de segurança ontológica em meio à aparente insegurança. Neste aspecto, conforme Giddens (1997), é possível reconhecer que, mesmo a comunidade local dando lugar à comunidade global, a vida local e as práticas locais não desapareceram com a globalização.

A identidade, conforme aponta Castells (1999), tornou-se a “única fonte de significado em um período histórico caracterizado pela ampla desestruturação das organizações [...]” (idem, p. 41). Em “Modernidade e identidade”, Giddens (2002) aponta para a reflexividade do “eu”, conceito que postula a incorporação – na sociedade pós-tradicional – de conhecimentos ou informações, reorganizando, atualizando a ação do sujeito, que sofre alterações. Com isso, os sujeitos recebem dois elementos diferentes da modernidade e globalização: são confrontados a escolhas variadas, mas recebem “pouca ajuda sobre as opções que devem ser selecionadas” (idem, p. 79). Levando-se em consideração essa dupla consequência moderna, os sujeitos têm sido confrontados sob dois aspectos: a) segurança ontológica, em que buscam proteção do seu “eu”; e b) escolhas, nem sempre condicionantes do pluralismo.

Por outro lado, a identidade – na acepção de Zygmunt Bauman (2005) – não é coberta de certezas, mas é “algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, ‘um objetivo’; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protege-la lutando ainda mais [...]” (idem, p. 21-22). Nesse aspecto, Bauman (2005) confronta as diferentes formas identitárias afirmando, por exemplo, que a identidade nacional não foi gerada naturalmente, não é “auto-evidente” (idem, p. 26). Nasce, assim, de uma “*crise do pertencimento*” (idem, p. 26, itálico do autor). Nesse aspecto, a construção de uma identidade grupal é uma tentativa de encontrar proteção ontológica através do pertencimento.

A segurança ontológica é a busca do sujeito por sentidos para suas ações. Dá-se entorno dos medos de alguns grupos identitários com relação às demandas de escolhas variadas. No

contexto da religião, alguns jovens escolhem por não escolher. Ou seja, buscam religiões de maneira conservadora e compram o pacote completo ofertado pela religião (DIAS, 2010). Na pesquisa intitulada “Juventudes e Gênero na Renovação Carismática Católica em Goiânia”, Vanildes Santos (2009, p. 41) afirma que a religião serve como um “porto seguro” cujos jovens que vivem no grupo da RCC consideram-no um lugar protegido, “onde se encontram as certezas de que tudo o que acontece está sob o domínio de Deus”. A repetição regular, a rotinização da vida também é fonte de proteção do “eu”. Como veremos no capítulo seguinte de forma aprofundada, a segurança ontológica também está relacionada à conversão religiosa: os sujeitos buscam proteger o que Pacheco, Silva e Ribeiro (2007, p. 54) nomeiam como “self” – o seu “eu”, suas concepções de si, são elementos importantes para associações de sujeitos a religiões conservadoras ou fundamentalistas.

Quanto às escolhas, Giddens (1997) afirma que, em muitas atividades cotidianas, “a escolha tornou-se obrigatória” (idem, p. 95). No entanto, o autor também assevera que o fato de que há opções de escolha não garante o pluralismo. Pois, mesmo que a vida cotidiana esteja aberta às escolhas, as decisões – tomadas a partir de conhecimentos técnicos – governam, segundo o autor, aquela vida cotidiana. No campo das religiões erguidas por profissionais da salvação, estes sujeitos (como padres, bispos e papa, na Igreja Católica) tomam as decisões com base em suas concepções teológicas, por exemplo. Aos fiéis estão destinadas as escolhas do cotidiano e também entre as diferentes nuances da religiosidade católica.

A globalização requer escolhas especializadas, “desenvolvidas com base em exigências de conhecimento especializado de um tipo ou de outro” (idem, p. 95). Nesse sentido, as tradições – condicionadas pela globalização – exigem critérios racionais para seguimento de práticas consagradas: a religião, por exemplo, passou por um processo de racionalização e modernização, como a necessidade de se ter textos sagrados²². Neste aspecto, os guardiães da tradição – sejam eles sacerdotes, sábios, feiticeiros, xamãs etc. – são os únicos “capazes de decifrar os verdadeiros significados dos textos sagrados ou dos outros símbolos [...]”

²² Peter Berger (1985) compreende que a modernização da religião, através do processo de secularização, provocou uma diminuição da força política das instituições religiosas e de sua influência nas consciências das pessoas. Este processo aumentou o número “de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas” (idem, p. 119-120). O autor sustenta a tese de que o protestantismo aumentou o processo de secularização do catolicismo, à medida em que reduziu a mediação da relação entre os homens e Deus à Bíblia (donde foram subtraídas, a missa, os sacramentos, os milagres, próprios do catolicismo). Assim, embora a Bíblia seja um canal importante de mediação religiosa para os católicos, conforme a argumentação que construímos, o livro sagrado do cristianismo é utilizado para diversos fins, que são conduzidos por variadas interpretações dos profissionais da religião. Desse modo, os profissionais da religião ou guardiães decidem os rumos das tradições religiosas, enveredando através das interpretações que faz daquele livro sagrado.

(GIDDENS, 2007, p. 52). Para Giddens (1997), a racionalização das religiões “dependia da existência de escrituras” (idem, p. 114). Assim, o autor acredita que tradições com registros escritos puderam se estender para além das culturas orais, onde as primeiras poderiam “saber de sua existência ‘desde tempos imemoriais’” (idem, p. 114). A Bíblia serve, para além de muitos outros usos, como uma fonte histórica para os cristãos, donde retiram fundamentos inquestionáveis. Outrossim, a diferença entre as interpretações dos guardiães – sejam eles padres ligados à TL ou ligados à RCC, pastores de diversas denominações religiosas – estabelece também diversas regras não unânimes entre os guardiães²³: isto pode determinar para qual dessas empresas religiosas os fiéis se direcionam.

A tradição é impensável sem guardiães, porque estes têm um acesso privilegiado à verdade; a verdade não pode ser demonstrada, salvo na medida em que se manifesta nas interpretações e práticas dos guardiães. O sacerdote, ou xamã, pode reivindicar ser não mais que o porta-voz dos deuses, mas suas ações *de facto* definem o que as tradições realmente são. As tradições seculares consideram seus guardiães como aquelas pessoas relacionadas ao sagrado; os líderes políticos falam a linguagem da tradição quando reivindicam o mesmo tipo de acesso à verdade formular (GIDDENS, 1997, p. 100).

Neste sentido, os guardiães religiosos são parte da racionalização da religião, bem como contribuem para fixidez das tradições. Embora a racionalização e o caráter conservador da tradição estejam povoados por elementos contraditórios, no contexto de globalização, a tradição não está inerte, mas passa por processos de reconstrução, conforme afirma Giddens (1997). Os guardiães filtram esses processos, de modo que, embora seguindo uma lógica presente nos livros sagrados, fazem negociações. Mas há questões consideradas tabus para os religiosos, para as quais atribuem a condição natural.

“Natureza” significa aquilo que fica imperturbado, aquilo que é criado independentemente da atividade humana. De um lado, a imagem é absolutamente falsa, pois o campo é a natureza subordinada aos planos humanos. Mas “natureza”, neste sentido, realmente preserva traços há muito tempo associados à sua separação da intervenção humana. Em muitas tradições, é claro, a natureza foi personalizada; era o domínio de deuses, espíritos ou demônios (GIDDENS, 1997, p. 97).

²³ Um exemplo desses conflitos teológicos está na hermenêutica bíblica com relação à sexualidade: alguns guardiães acreditam ser condenável caso esteja fora de alguns padrões. Além disso, as discussões de diversas regras do Antigo Testamento: usar ou não roupas com tecidos mistos; comer ou não frutos do mar etc.

As tradições buscam construir um discurso de poder com relação à natureza. Assim, a natureza é utilizada como campo de proteção ontológica, como guia a ser seguido. Giddens (1997) afirma que o corpo também – além do ambiente – era controlado pela tradição em tempos pré-modernos. À diferença dos tempos pré-modernos, os tempos modernos fizeram uso da racionalidade das ciências para o controle do corpo. No texto intitulado “Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino”, Mary Del Priore (2004) recorda as representações da medicina sobre os corpos das mulheres no Brasil, enquanto colônia portuguesa. Os médicos – como aponta Del Priore (2004) – atribuíam à biologia da mulher as funções de parir e procriar ligadas à função moral da maternidade, fragilidade, submissão e sentimentos bons.

Ademais, as adaptações da tradição à modernidade “foram fundamentais para a legitimação do poder” (GIDDENS, 1997, p. 74). As tradições podem ser elementos de dominação e formatadas de acordo com os diversos interesses. Por essa razão, a mediação de guardiães serve como força de negociação e atualização das interpretações da tradição. Para que haja rituais, hábitos, promotores de segurança ontológica e de perpetuação de poder, as tradições precisam modelar-se à iniciativa teleológica – estão relacionadas à superação de um obstáculo ou à consecução de um objetivo.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 2008, p. 9).

Giddens (2007) acredita que todas as tradições são inventadas. Conforme o autor afirma, “as tradições sempre incorporam poder” (idem, p. 50). A invenção destas tradições, para o sociólogo, foi utilizada por governantes e sacerdotes para legitimar seu poder. Além disso, embora ressaltem elementos do passado, as tradições se manifestam como “reações a situações novas” (HOBSBAWM, 2008, p. 10). Assim, vão-se criando novas tradições baseadas em costumes não tão antigos quanto se pensa. Como exemplo, Giddens (2007) recorda os *kilts*. Essas vestes escocesas são produtos dos anseios econômicos e, embora suponhamos que estejam “nas brumas do tempo” (idem, p. 48), são produções recentes. Os *kilts* foram inventados por Thomas Rawlinson no século XVIII para que os operários pudessem utilizá-los.

Por fim, Giddens (1997) afirma que a tradição e a globalização contam com a organização de tempo, em que a primeira “controla o espaço mediante seu controle de tempo” e a segunda controla o tempo à distância. Assim, não há mais locais inóspitos ou paraísos desconhecidos. Poderíamos considerar-nos cidadãos do mundo. O autor afirma que em um mundo em que ninguém é “forasteiro” (idem, p. 119), as tradições não podem evitar que as pessoas se conheçam, tenham acesso a tecnologias e comuniquem-se com outros povos. É fundamental que recordemos as ambiguidades produzidas pela globalização. Nesse sentido, embora a tradição ainda sobreviva, não é mais inquestionável. A globalização constitui um movimento de destradicionalização.

3.2 A REFLEXIVIDADE DOS LOCAIS E RELÍQUIAS SAGRADAS

A sociedade globalizada retirou importância das comunidades locais. Nas palavras de Anthony Giddens (1997, p. 124), houve uma “destruição” dessas comunidades. Como vimos no tópico anterior, a tradição depende da sua relação com o tempo e o espaço donde se orienta para o passado, mas buscando ter influência no presente e no futuro. Como forma de organizar o tempo, há o que Maurice Halbwachs (1990) nomeia como “memória coletiva”. Mas essa organização não necessariamente está relacionada à antiguidade daquela tradição, mas de sua organização do tempo, suas construções de sentido.

Desse modo, embora a tradição mantenha forte relação com o passado, presente e futuro, sua antiguidade é menos importante que sua organicidade, para que seja considerada tradição²⁴. O catolicismo popular cunhou muitas aparições de Nossa Senhora, o costume de rezar o terço e a devoção pelos demais santos. Mas a adesão a esses símbolos não está relacionada à sua antiguidade, mas à sua relação com a cultura brasileira. Tales de Azevedo (2002) afirmou que a diversidade étnica e religiosa do Brasil foi fundamental para a existência de diversos catolicismos, por exemplo. Com a globalização, esses sentidos são alterados, pois, as comunidades locais que davam base à organicidade dessas tradições e religiões perderam seu sentido familiar para tornarem-se comunidades globais. Giddens (1997) considera que houve

²⁴ Anthony Giddens (1997, p. 80) afirma que “a tradição está, de algum modo, envolvida com o controle do tempo”. Nesse sentido, para o autor, a tradição é uma orientação voltada para o tempo passado, com grande influência no presente. O autor assevera: “em certo sentido e em qualquer medida, a tradição também diz respeito ao futuro, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de se organizar o tempo futuro” (idem, p. 80). Por outro lado, as tradições são orgânicas porque resistem, em alguns aspectos, ao tempo, têm elementos contínuos. Além disso, sua autenticidade e integridade são mais importantes para classificá-las enquanto tal. Como exemplo a esta ideia, aos *kilts* escoceses é atribuída uma condição de antiguidade, mas eles são recentes, segundo Giddens (2007). O autor afirma que são invenção de um industrial inglês para conduzir esses povos para o chão da fábrica.

uma destradicionalização, ou seja, uma destruição da tradição nestes moldes que apresentamos. Mas quais são os novos contornos da tradição?

No mundo moderno, as tradições, quer sejam antigas ou novas, existem em uma dentre duas estruturas. As tradições podem ser discursivamente articuladas e defendidas – em outras palavras, justificadas como tendo valor em um universo de valores competitivos plurais. As tradições podem ser defendidas em seus próprios termos, ou em contraposição a um contexto mais dialógico; neste quadro, a reflexividade pode ter muitos níveis, tal como aquelas defesas da religião que apontam para as dificuldades de se viver em um mundo de dúvida radical (GIDDENS, 1997, p. 123).

Seleciono as duas formas pelas quais a tradição existe no mundo moderno segundo Giddens (1997): a) imersas em um contexto de pluralidade, onde a religião e a tradição são empresas que oferecem serviços de segurança ontológica. Nesse sentido, podemos exemplificar a busca de segurança econômica em que os *players* do mercado financeiro buscam aqueles empreendimentos que geram maiores lucros ou menores possibilidades de se ter prejuízo. No caso “a”, as religiões funcionam como empresas de salvação que comercializam a fé de acordo com padrões de lucros e menores riscos. Max Weber (2004) assevera que, hodiernamente, o indivíduo nasce na ordem capitalista. Esse fato “impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas de ação econômica” (idem, p. 48). A ideia de lucro máximo do espírito do capitalismo encontrado por Weber (2004) na vida protestante está presente na contemporaneidade, mas, não restrita aos estratos protestantes, mas à grande parte da vida religiosa. Weber (2004, p. 51) afirma:

O adversário com o qual teve de lutar o ‘espírito’ do capitalismo [no sentido de um determinado estilo de vida regido por normas e folhado a “ética”] foi em primeiro lugar [e continuou sendo] aquela espécie de sensibilidade e de comportamento que se pode chamar de *tradicionalismo* (WEBER, 2004, p. 51).

O tradicionalismo ao qual se refere o autor é aquele condicionado às questões econômicas sobre a qual o indivíduo recusa-se ao máximo de trabalho. Prefere, ao contrário, o mínimo trabalho para a quantidade de salário que precisa ganhar para sobreviver (WEBER, 2004). Em analogia, podemos considerar como tradicionalismo as ideias religiosas que buscam uma religião que seja confortável ao seu modo de vida. No entanto, sob a lógica pós-tradicional, busca-se, no sentido “a”, uma maximização das possibilidades a serem adquiridas pela religião.

E b) defesa da tradição nos termos da própria tradição. Giddens (1997) afirma que o fundamentalismo é esta “tradição em seu sentido tradicional”, que atua fazendo uso “da verdade formular sem levar em conta as consequências” (idem, p. 124). Para o autor, “A verdade formular é uma atribuição de eficácia causal ao ritual; os critérios de verdade são aplicados aos acontecimentos provocados, não ao conteúdo proposicional dos enunciados” (idem, p. 83).

No contexto atual, as tradições construtoras de um nicho protetor do “eu”, como as religiões pentecostais ou os grupos pentecostais católicos (RCC, Canção Nova, Comunidade Shalom etc.), funcionam também como *players* do mercado, inclusive posicionando-se politicamente ou sendo usadas como *frames* (GOHN, 2007), que são orientações das práticas dos indivíduos a partir da produção de sentido político e religioso. Os *frames* são modalidades de mobilização de recursos para movimentos sociais que fortalecem lutas políticas a partir do reforço da coletividade. No caso “b”, as tradições não perdem sua verdade formular, mas potencializam a sua eficácia. Nesse sentido, as tradições que vivem o tipo “b” de reação à globalização são intensamente voltadas para a organização do “eu”, de suas práticas e protegendo suas identidades da globalização.

Em ambos os casos, têm-se uma reconfiguração das relações da tradição com o espaço, embora busque preservar as características do tempo, como argumentaremos adiante.

Que as lembranças de um grupo religioso lhes sejam lembradas pela visão de certos lugares, localização e disposições dos objetos, não há do que se espantar. A separação fundamental, para estas sociedades, entre o mundo sagrado e o mundo profano, realiza-se materialmente no espaço. Quando entra numa igreja, num cemitério, num lugar sagrado, o cristão sabe que vai encontrar lá um estado de espírito do qual já teve experiência, e com outros fiéis, vai reconstruir, ao mesmo tempo, além de uma comunidade visível, um pensamento e lembranças comuns, aquelas mesmas que foram formadas e mantidas em épocas anteriores, nesse mesmo lugar (HALBWACHS, 1990, p. 155).

O local sagrado²⁵ é conceituado por Maurice Halbwachs (1990) como um ambiente cujas memórias do que se foi vivido são levadas à superfície, são reiteradas. Uma capela católica, por exemplo, tem – por obrigatoriedade tradicional e de fé – um sacrário: uma caixa

²⁵ Émile Durkheim (1996) afirma que as crenças religiosas classificam as coisas reais e ideais em dois gêneros opostos: profano e sagrado. Assim, o sagrado define as crenças, os mitos, as virtudes etc. Enquanto o profano é uma ausência do sagrado. Para o autor, os ritos de passagem são fundamentais para que o sujeito deixe o profano e atinja um estado de sagrado. Em analogia à essa conceituação, considerando o espaço, o local sagrado é o ambiente que está protegido do profano, sendo assim, embora não seja um rito, ao entrar nesse local, passa-se do profano ao sagrado geograficamente, como faz-se na Índia, deixando os calçados fora do ambiente doméstico.

dourada posicionada de modo que todos, ao entrarem ao ambiente, vejam e façam reverência. No sacrário, temos as hóstias, pães sem fermento em formatos de disco, consideradas o corpo de Jesus Cristo e consagradas como tal pelo ritual católico da missa. Um católico que viaja à França, à Rússia, à Austrália, se tiver a oportunidade de entrar em um templo católico, verá o sacrário em lugar de destaque. O local sagrado é aquele que, segundo Halbwachs (1990), reconstrói a experiência da comunidade, inclusive nos pensamentos e lembranças. Desse modo, a comunidade está na mente dos indivíduos: eles podem recordar os momentos em que participaram das missas em seu país de origem, mesmo sem ter presenciado a uma missa naquele país que visita, por exemplo. No entanto, com a globalização, esses sentidos são alterados. O local sagrado é remodelado, donde “os costumes locais que continuam a existir tendem a desenvolver significados alterados. Tornam-se *reliquias* ou *hábitos*” (GIDDENS, 1997, p. 124).

Os hábitos, segundo Giddens (1997, p. 124) são “formas puramente pessoais de rotinização”. Devido ao fato de terem uma “repetição regular” (idem), os hábitos têm força de unificação da rotina, produzindo segurança ontológica, da qual discutimos no tópico anterior. No entanto, com a globalização, os hábitos perdem seu laço com a verdade formular, ou seja, a eficácia do ritual. Os hábitos que restaram das práticas tradicionais são chamados “museu vivo” por perderem a sua relação com a verdade formular. Desse modo, não passam de lembranças do que aconteceu. Não têm mais o caráter de ritual eficaz, como outrora.

As relíquias “estão revestidas de significado como exemplares de um passado transcendente” (GIDDENS, 1997, p. 125). Na religiosidade católica popular têm-se inúmeros exemplos de relíquias: desde um pedaço de tecido da roupa até uma parte pequena de carne de um santo. Esses objetos – ou artefatos, como nomeia Giddens (1997) – têm caráter de sacralização. Desse modo, o seu detentor teria um objeto sagrado, que remete a uma pessoa santa. No entanto, as relíquias não necessariamente permanecem no mesmo lugar onde estavam. Em outras palavras, “Uma relíquia não tem conexão efetiva com a área em que ela existe, mas é produzida como um ícone para a observação de qualquer pessoa que deseje visitá-la” (idem, p. 126). Giddens (1997) faz uso do exemplo de George Orwell.

Consideremos a história do cais Wigan. *The Road to Wigan Pier*, de George Orwell, publicado pela primeira vez em 1937, descrevia Wigan como uma área dilapidada que testemunhou os males do industrialismo. A estrada para o cais Wigan foi uma viagem pessoal, mas também descrevia uma trajetória descendente da civilização moderna. O relato de Orwell sobre a cidade foi tão severo que, na verdade, despertou muito

ressentimento local. Orwell ficou desapontado ao descobrir que o cais Wigan não mais existia quando ele chegou à cidade. O cai, na verdade, não era uma calçada, e menos ainda ficava situado em um lugar próximo ao mar; o termo referia-se a uma estrutura de ferro empregada para transferir carvão para grandes barcos ao longo de um canal. Foi sucateado muitos anos antes de Orwell ali chegar. Entretanto, na década de 1980, o cais foi reconstruído. A doca e os armazéns adjacentes foram limpos e readaptados, plantaram-se árvores e a área foi designada “patrimônio público” (GIDDENS, 1997, p. 125-126, *itálicos do autor*).

As relíquias são artefatos que podem ter se perdido do seu local de origem, mas que têm a efetiva relação com o sagrado. Como o cais *Wigan*, as relíquias religiosas não são necessariamente reais. Elas são cópias de um passado memorável, que não está mais relacionada ao tempo antigo – ou seja, não é sua antiguidade que determina sua ligação com o sagrado e com os costumes. Onde encontraríamos a grande quantidade de pedaços da madeira da cruz de Jesus Cristo para tantos possuidores de relíquias? Quantas cruces seriam feitas com todos aqueles pedaços de cruz? A questão fundamental das relíquias é que elas são um elemento da reflexividade da modernidade e da globalização sobre os símbolos religiosos. Em outras palavras, são artefatos que receberam um novo contorno de significados. O local não é mais necessário. As sociedades tradicionais têm seus locais de ritual, seus templos religiosos. Mas nas sociedades pós-tradicionais, convivemos com memórias móveis. As lembranças constituem os lugares sagrados. Por isso, ao viajante de turismo religioso, não importa se ele está numa capela que nunca viu antes, mas importa que ele recorde o que vivera em outras capelas. Ainda sobre essa questão, seria possível nos perguntarmos sobre o turismo religioso a locais de culto como Jerusalém, Meca etc. A arqueologia realizada por cristãos busca descobrir os locais verdadeiros onde houve manifestações consideradas sagradas, como a crucifixão de Jesus, a possível existência de um dilúvio a nível mundial etc.²⁶ Mas para elementos tão antigos, cujas memórias são o motor da curiosidade, não é necessário que se encontre o real local de culto. O que nos interessa neste aspecto é o fato de que, como Giddens (1997) afirma, a importância da relíquia está baseada no fato de serem sagradas:

²⁶ O arqueólogo Rodrigo Silva (2008), em seu livro “Escavando a verdade” afirma que em junho de 1968 encontrou-se “algumas rochas que revelaram ser quinze túmulos judeus contendo os esqueletos de 25 pessoas” (idem, p. 173). O autor afirma que se encontrou, entre esses esqueletos, a ossada de um adulto, que possuía um cravo no calcanhar. O autor indica que pode ser uma forma de testemunhar a cruz, embora em forma de questionamento. Um outro relato constante no livro é a Pedra de Roseta, encontrada com duas línguas: o hieróglifo e o demótico. O arqueólogo afirma que “o achado da Pedra de Roseta pode ser considerado o marco histórico da moderna arqueologia bíblica” (idem, p. 9). Esses exemplos povoam debates públicos em *podcasts* e programas de auditório como forma de ilustrar buscas por uma arqueologia que comprove os relatos bíblicos.

Atualmente, a questão das relíquias é que somente sua associação com um passado prescrito lhes proporciona alguma importância. As relíquias eram (e ainda são) comuns nas tradições religiosas, mas lá elas possuíam uma importância completamente diferente; sua importância derivou não apenas da simples conexão com o passado, mas do fato de haverem participado do domínio do sagrado. Como disse Durkheim, o sagrado é indivisível; um pedacinho do manto de Cristo é tão sagrado quanto qualquer outro objeto ou prática religiosa aparentemente mais importante (GIDDENS, 1997, p. 126).

A eficácia das relíquias está na sua relação sagrada. A verdade formular presente nestes artefatos constitui um sentido fundamental para as práticas tradicionais. Mas, não sem alterações. Em tempos de globalização, a eficácia e a plausibilidade dos rituais são os resquícios da tradição. As relíquias substituem, em caráter de segurança ontológica, as tradições como nos moldes das sociedades tradicionais. Nas sociedades pós-tradicionais, é preciso que haja elementos que estabeleçam sentidos e produzam proteção, uma vez que há um processo de “destradicionalização”, conforme Giddens (1997).

A Igreja não é somente o lugar onde se reúnem os fiéis e o recinto no interior do qual não penetram mais as influências dos meios profanos. Primeiro, por seu aspecto interior, ela se distingue de todos os outros lugares de reunião, de todos os outros recintos da vida coletiva. A distribuição e o arranjo de suas partes respondem às necessidades do culto e se inspiram em tradições e pensamentos do grupo religioso (HALBWACHS, 1990, p. 156).

A globalização provocou o esvaziamento dos sentidos da tradição, transformando alguns hábitos em museus vivos. Isto quer dizer que, agora, esses hábitos não têm mais laços com a verdade formular da tradição. Do mesmo modo, Halbwachs (1990) aponta para o entendimento de que a igreja tem arranjos distribuídos de tal modo que as tradições servem de inspiração (e não mais como finalidade). As relíquias, suas novas disposições e seus significados são apenas baseados na tradição, mas utilizados para fins de culto e veneração, inclusive públicas, como no caso do *Wigan Pier*.

Portanto, o processo de destradicionalização na globalização produz a reflexividade dos costumes e hábitos: eles ganham novos contornos e atualizam os seus significados. Ressaltamos duas manifestações da tradição como consequência da globalização em que a tradição pode estar relacionada à pluralidade, ao diálogo ou, ao contrário, assumir a forma de fundamentalismo, como proteção à “ausência da verdade” ou ao relativismo desta. Em ambos os casos, a tradição não passou ilesa à globalização. A Igreja Católica (IC) é um importante *player* que buscou atualizar-se, em seu *aggiornamento*, como debatemos anteriormente. Os

diferentes esforços presentes na IC nos mostram vários catolicismos que reagem de modos diferenciados à globalização e à modernidade. Nesse sentido, é fundamental que enfoquemos a resistência das religiões e das tradições no âmbito global. Discutiremos, a seguir, a influência da globalização nos rituais.

3.3 RITOS, RITUALIZAÇÃO E RITUALISMO

Os rituais estão presentes nos movimentos da comunidade católica, principalmente sob a forma de sacramentos. Os batismos, a celebração da eucaristia, os matrimônios ou casamentos e as extrema unções fazem parte do cotidiano de pessoas católicas, ao menos, uma vez em suas vidas. A globalização provocou uma alteração no sentido atribuído aos ritos e rituais em que a verdade formular da tradição deu lugar à celebração das relações sociais através da ritualização, conforme discutirei neste tópico.

Jean Cazeneuve (1971) sustenta que os ritos são atitudes racionais. A celebração do rito da missa, por exemplo, assume funções específicas para a teologia católica, que fundamenta cada passo dado na celebração com passagens bíblicas e da tradição cristã. A missa é um rito católico em que se produz a sagração das hóstias. Ou seja, este rito conduz os fiéis à realização do sacramento da eucaristia, donde se comunga (ou come) uma partícula (ou hóstia pequena), considerada o corpo de Cristo. Embora esteja baseada nas escrituras, os atos rituais são profundamente intencionais, ao menos em sua constituição. Os fiéis vivem esses rituais como forma de organizarem sua vida comunitária. Destaco o batismo e o matrimônio (casamento) como fundamentais para a organização da vida dos católicos, pois, mesmo aqueles que não vivem cotidianamente a experiência católica institucional assumem compromissos de realizar o batismo, que os inclui ao corpo de católicos, segundo o pensamento popular²⁷. Com semelhante importância, os matrimônios produzem casais de acordo com um rito católico²⁸, em que os noivos se comprometem em seguir a vida conjugal de acordo com os tópicos da fé católica. O autor também compreende que rito é:

²⁷ O Catecismo (2005) afirma que o batismo provoca efeito de pertencimento ao sacerdócio de Cristo e à comunhão entre os cristãos. Além disso, afirma que o batizado pertence à Cristo. Nesse sentido, compreendo que a IC configura o batismo como uma forma de participação à vida religiosa.

²⁸ De acordo com o Catecismo (2005), o Matrimônio está ligado à comunhão do casal e a geração de filhos. Além disso, esse sacramento é considerado indissolúvel e a IC não considera válidas novas uniões entre os ex-cônjuges.

Es um acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que se alo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que em él hay de ritual. Um gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de outro gesto u outra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a que se lo repita, podrán constituir, sí, actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales (CAZENEUVE, 1971, p. 16).

Neste sentido, se tomarmos como exemplos os ritos católicos acima mencionados – o batismo e o matrimônio – são, sem dúvidas, atos religiosos. Mas, em atenção à afirmação de Cazeneuve (1971), ainda que se tornem ritos flexíveis, conforme os costumes locais donde se realiza a cerimônia de casamento ou o batismo, há atos inalterados. É costume que a noiva entre de branco, por último. É também comum ver-se crianças sendo batizadas com roupas brancas. No entanto, isto não é o elemento inalterável. Os sacramentos tornam-se atos rituais devido ao fato de preservarem a mesma estrutura em todas as culturas em que se apresenta um indivíduo ou mais ao sacerdote católico – que pode ser um padre ou um diácono em ambas as situações – e proferirem palavras especiais e bênçãos que constam no livro Missal Romano onde as pessoas recebem um sinal específico daquele rito: a água na cabeça para os batizados e as alianças para os noivos.

Ademais, “[...] el rito se halla mucho más cargado de inercia que la práctica del culto, com la cual no podría confundírsele sin incurrir em grave error” (CAZENEUVE, 1971, p. 17). O rito é inerte, inalterável, em certa medida se comparado aos cultos como a missa. A diferença que Jean Cazeneuve (1971) constrói em sua argumentação pode ser ilustrada pelo fato de que a missa, como culto, varia de uma cultura a outra e possibilita a presença de vários sacramentos. Os casamentos acontecem com uma celebração litúrgica que pode também apresentar a eucarística. Os noivos, ao tempo em que se casam, podem comungar a eucaristia. Portanto, os ritos presentes na missa são pouco alterados ou não alterados. Cazeneuve (1971) assevera que, mesmo com o advento da modernidade, os ritos não eram atingidos em sua estabilidade. No entanto, Giddens (1997) afirma que:

O “ritualismo” existe onde as atividades rituais estão ligadas a “noções místicas” ou ao que eu chamaria de verdade formular. A “ritualização das relações sociais” existe onde a interação social tem uma forma padronizada adotada como modo de definição dos papéis que as pessoas representam em ocasiões cerimoniais. O ritualismo persiste, ou se torna passível de revisão em alguns contextos mas, na maior parte dos exemplos, tem sido substituído pela ritualização (ambos podem estar em conflito quando, digamos, uma pessoa que nunca frequenta a igreja deseja realizar um casamento religioso). O ritualismo – e por isso a tradição – continua a existir e até florescer onde

a verdade formular forma um meio de construir interpretações do tempo passado (GIDDENS, 1997, p. 126-127).

Desse modo, a globalização não alterou a estrutura de ação dos ritos, mas sua forma de recepção. A ritualização provoca um esvaziamento da verdade formular para dar lugar à organização das relações sociais através de papéis sociais não ligados fundamentalmente à verdade formular. O exemplo de Giddens (1997) é necessário à compreensão dessa consequência da globalização. O casamento ou matrimônio é um rito, com ações imutáveis e com aspectos culturais que podem variar. Quando uma pessoa que não frequenta a igreja busca o casamento religioso, ela não busca – em geral – uma eficácia simbólica que o sacramento religioso pode oferecer, mas, em muitos casos, pode significar uma busca pela publicização de laços de amor e/ou de compromisso entre duas pessoas. Nesse sentido, o casamento deixa de ser um rito ligado à verdade formular que provoca a união sacramental das duas pessoas e passa a ser uma ritualização das relações sociais dos noivos. De certo modo, o matrimônio transformou-se, nesses casos, um casamento civil.

Especificamente no matrimônio, há elementos que provocam questionamentos nessa dessacralização do rito. Aponto os elementos: a) Os sacramentos, como o batismo, a crisma, a eucaristia, a unção dos enfermos (ou extrema unção, como conhecida popularmente), o matrimônio e a ordenação de padres têm regras específicas baseadas na tradição e na Bíblia, como apontei anteriormente. Comungar, significa fazer memória – assim afirmo com base nas experiências pessoais no âmbito católico – à última ceia descrita na Bíblia entre Jesus Cristo e os discípulos. Casar-se de forma religiosa católica significa assumir o compromisso de não se relacionar amorosa e sexualmente com outras pessoas além do cônjuge. Portanto, os sacramentos não são apenas compromissos públicos, mas também coletivos, ligados à religiosidade e à religião; b) No que diz respeito especificamente ao casamento, quando se faz de modo religioso, está-se participando de um rito que não permite – especificamente na Igreja Católica – a união de pessoas do mesmo sexo. Assim, um casamento religioso não tem mesmo estatuto de união entre pessoas, mas assume-se o credo católico ao proferi-lo. Com o mesmo sentido, não se aceita divórcio no casamento religioso, diferentemente do casamento civil; c) Os batismos são celebrações católicas que demonstram a adesão daquele fiel à Igreja Católica. Mesmo que durante muitos anos fosse tratado como uma forma civil de contabilizar cidadãos, o batismo é diferente da certidão de nascimento – que adquire estatuto universal, sem descartar fiéis dos vários credos e pessoas que não têm religião.

Giddens (1997) apontou que a ritualização das relações sociais, conforme illustrei acima, é produto da globalização. Os ritos tornaram-se eventos sociais de união de noivos, nascimentos de bebês etc. Contudo, “O advento da modernidade certamente não significa o desaparecimento do ritual coletivo” (idem, p. 126), mas a alteração da forma como são vistos os rituais. Breno Alencar (2021) produziu uma pesquisa intitulada “A ritualização e os sentidos do noivado para casais e pastorais familiares na cidade de Teresina”, onde aponta o processo de ritualização das relações sociais, conforme aponta Giddens (1997). O autor dialoga com seus interlocutores sobre o noivado e casamento e as concepções que são construídas sobre ambos. A ritualização do casamento – se fizermos uso da terminologia de Giddens (1997) acima mencionada – produz novo sentido à união religiosa. O autor afirmou que “O noivado também tem, segundo os interlocutores, a função de fortalecer os laços entre os noivos permitindo-lhes crescer e desenvolver-se mutuamente através da interação contínua, também chamada convivência” (ALENCAR, 2021, p. 168). Nesse sentido, os laços sociais preestabelecidos são reforçados pelo ritual.

Além disso, Breno Alencar (2021) assevera que os casamentos religiosos não são comprometidos pelo fato de existirem noivos céticos com essa modalidade de união. Os noivos que demonstraram não querer casar em uma cerimônia religiosa ou apontaram que essa cerimônia não alteraria a convivência com sua esposa afirmaram que o matrimônio, enquanto místico e religioso deu um estatuto de confiabilidade às esposas. Nesse aspecto, o casamento torna-se uma ritualização aos moldes de Giddens (1997).

Sandra Tosta (1997), em sua tese de doutorado intitulada “A missa e o culto vistos do lado de fora do altar: religião e vivências cotidianas em duas comunidades eclesiais de base do bairro Petrolândia, Contagem, MG” considera que a missa é um momento privilegiado e tenso da Igreja Católica. A autora assevera: “Privilegiado, na medida em que é um espaço de arregimentação e de reunião de fiéis em um ritual repetitivo, diário, na qual a Instituição afirma e reafirma seus significantes” (idem, p. 71). Ao mesmo tempo, a missa também é tensa para a pesquisadora pois extrapola “o campo teológico, a missa constitui-se em um palco de produção de outros discursos e significados, alimentando práticas e expectativas que não se reduzem à celebração do sagrado e do espiritual” (idem, p. 71). Neste sentido, há um espaço para a verdade formular (GIDDENS, 1997), e também à ritualização das relações sociais. Nesta sequência, a missa pode tornar-se um palco político, teatral, de preservação ou combate do *status quo*.

Tosta (1997) ilustra sua ideia com a “Missa do Vaqueiro”. A autora afirma a troca do significado da hóstia, do vinho por elementos relacionados à cultura dita “de vaqueiro”: a carne

seca com farinha, a rapadura, o gibão etc. Nesse sentido, os elementos rituais são preservados em seus simbolismos: há o corpo de Cristo, mas não a hóstia, um outro símbolo toma o seu lugar no exemplo da autora. Ainda que haja preservação dos ritos, a globalização provocou a dessacralização dos sacramentos, de modo que, o sagrado tornou-se ocasião de reunião social, práticas políticas, ideológicas etc. e não apenas uma prática tradicional ligada à verdade formular.

Em suma, debati sobre a ritualização das práticas religiosas na globalização à moda de Giddens (1997). O autor fundamenta esta discussão a partir de seu ponto de vista sobre as consequências da globalização ao cumprimento de tradições junto à verdade formular, eficácia dos ritos e rituais. Os sacramentos católicos receberam altas doses de ritualização, uma vez que, principalmente os matrimônios e as missas tiveram alterações importantes em seus estatutos sociais. Em outras palavras, embora tenham status de verdade formular para alguns grupos, as missas do vaqueiro podem indicar uma reflexividade dos simbolismos da missa e dos sacramentos, como busquei demonstrar.

Além disso, os casamentos religiosos receberam status de uniões públicas que servem ao fortalecimento dos laços sociais, que Giddens (1997, p. 127) considerou “ritualização das relações sociais”. Contudo, vale ressaltar que alguns grupos ainda contam com ritualismos e provocam levantes fundamentalistas. Não defendo que os fundamentalismos têm relação direta com os ritualismos, mas sua prática demonstra uma radicalização da verdade formular presente no ritualismo. Os vários campos religiosos têm formas diferentes de construir seus simbolismos, podem ou não comprar o pacote completo da sua religião, sobre os quais discutirei a seguir.

3.4 O KIT COMPLETO E AS NEGOCIAÇÕES: OU POR QUE A TRADIÇÃO É PASSÍVEL DE QUESTIONAMENTO?

As tradições cristãs contemporâneas estão baseadas na Bíblia, nas teologias dos pastores e padres que interpretam as questões de fé e, no caso específico católico, no Catecismo da Igreja Católica (CATECISMO, 2005). Consideramos *kit* completo as regras que as religiões determinam que podem estar organizadas em compêndios como os supracitados. As igrejas evangélicas consideram, no geral, a Bíblia como fonte do que chamamos kit completo, enquanto para os católicos, a base principal para seguimento de regras é o Catecismo (2005).

Com a reflexividade produzida pela globalização, as pessoas assumiram uma postura com liberdade para escolher a que disposições religiosas devem cumprir e quais devem rejeitar. A isso, Airton Jungblut (2014, p. 431) considera como “religião do ‘faça você mesmo’”. A globalização, segundo o autor, levou a crenças sem pertencimento “em que os indivíduos, ao aderirem à lógica da ‘bricolagem da fé’, acabam por dispensar a ‘constituição de comunidades crentes reunidas em torno de uma fé comum’” (idem, p. 431-432). Ou seja, a construção das várias identidades religiosas é guiada, na globalização, a partir de um individualismo coletivo. As religiões estão cheias de pessoas (ou buscam estar), sendo que cada uma delas possa escolher quais regras devem aderir e quais devem rejeitar. Para além disso, buscam em outras religiões crenças e práticas que não encontram nas suas, como exemplo, as misturas “do dogma católico com crença encontradas entre os indígenas ou importadas com os escravos africanos” (AZEVEDO, 2002, p. 36). É possível perceber que a globalização produziu negociações quanto ao pacote completo ou kit completo das religiões. Não é possível, em tempos de globalização, afirmar que todos os cristãos obedecem a todas as regras que lhes são determinadas.

O kit completo pode assumir algumas forjas – poderíamos considerar o termo no plural –, em que os cristãos se inspiram em ideais escritas para sua conduta. A Bíblia (2014) é o mais conhecido entre os kits completos do Cristianismo. No entanto, para os catolicismos o *kit* completo não é especificamente a Bíblia (2014). De modo que, regras sobre alimentação e cortes de cabelo não estão presentes no cotidiano dos ensinamentos católicos. Faz-se ensinamentos a respeito de regras específicas do Catecismo (2005). O Encontro de Jovens com Cristo (EJC), como grupo católico e meu sujeito de pesquisa está mais voltado à observância do Catecismo (2005), embora a Bíblia (2014) também seja mencionada nas redes sociais. Este tópico busca compreender quais sentidos do kit completo e como se dão as negociações. Partiremos da contextualização de um dos pacotes completos: a Bíblia (2014). Embora a versão utilizada seja católica (BÍBLIA, 2014) – e tendo em evidência que os cristãos evangélicos têm maior observância da Bíblia (2014) que os católicos –, não subtrai-se nenhum elemento da produção de sentido pois as diferenças entre as Bíblias não dizem respeito aos livros do Pentateuco, conjunto de livros a ser explorado pela análise.

O primeiro kit completo é a Bíblia (2014). As determinações dessa coletânea de livros estabelecem um conjunto de restrições, sobretudo no que se convencionou chamar de Pentateuco: os livros de Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Dentre esses, Levítico e Deuteronômio são aqueles livros cujos conselhos saltam à vista do leitor contemporâneo. A introdução ao Levítico afirma que o livro é um manual para sacerdotes

levitas que deveriam conhecer os rituais de purificação da sociedade, definindo noções como sagrado e profano. A introdução ao Deuteronômio afirma que o livro é um conjunto de discursos atribuídos a Moisés para organizar uma nova legislação para os israelitas que deveriam fazer uma nova aliança com Deus.

Neste sentido, a Bíblia assume como ilegítimo comer animais como lebre, coelho e porco (BÍBLIA, Deuteronômio, 14, 7-8), como também afirma que não se pode juntar animais de espécies diferentes, semear grãos diferentes no mesmo campo ou usar roupas feitas com duas espécies de fios (BÍBLIA, Levítico, 19,19). Além disso, o Levítico também condena comer um alimento com sangue, cortar o cabelo redondo e a barba pelos lados (BÍBLIA, Levítico, 19, 26-27). No entanto, popularizou-se comidas à base de porco como bacon e as partes do animal usadas em feijoadas, comer lebre, ingerir molho pardo – feito à base de sangue –, usar tecidos com fios de algodão misturados a outros tipos de fios, além de cortes de cabelo e barba que não seguem as disposições do Levítico.

O segundo kit completo é o Catecismo da Igreja Católica (2005). Este documento é fundamental para que compreendamos as relações entre a fé e a prática professada pelos sujeitos desta pesquisa. Entre os vários incisos do documento, destacaram-se quatro incisos cujas temáticas são: controle de natalidade; sexualidade e castidade; regras para participação das missas. Sobre a regulação de nascimentos, o Catecismo afirma:

É intrinsecamente imoral toda a acção – como, por exemplo, a esterilização direta ou a contracepção – que, na previsão do acto conjugal ou na sua realização ou no desenvolvimento das suas consequências naturais, se proponha, como objetivo ou como meio, impedir a procriação (CATECISMO, 2005, *não paginado*; CIC 489).

Outrossim, o texto afirma também que a inseminação e a fecundação artificial são imorais porque:

[...] dissociam a procriação do acto com que os esposos se entregam mutuamente, instaurando assim um domínio da técnica sobre a origem e o destino da pessoa humana. Além disso, a inseminação e a fecundação heteróloga, com o recurso a técnicas que envolvem uma pessoa estranha ao casal dos esposos, prejudicam o direito do filho a nascer dum pai e duma mãe conhecidos por ele, ligados entre si pelo matrimônio e tendo o direito exclusivo a tornarem-se pais, só um através do outro (CATECISMO, 2005, *não paginado*; CIC 499).

Ambas as práticas podem ser seguidas ou não de acordo com as práticas religiosas das famílias. No entanto, como regras universais para os católicos, não se pode afirmar que são, de fato, seguidas por todos. O cenário de globalização foi erguido, como argumentamos neste capítulo, sob a égide de atualizações tecnológicas, principalmente na comunicação (GIDDENS, 1997; CASTELLS, 1999). Além dessas transformações, as tecnologias de fecundação laboratoriais e as construções de famílias de diferentes formatos é fundamental para compreendermos as novas realidades sociais. Portanto, embora as regras católicas do Catecismo (2005) sejam praticadas por alguns fiéis, é impossível que se afirme que é praticada por todos os católicos.

No mesmo sentido, a Igreja Católica também tem regras quanto à frequência em que se vai às missas: “A Igreja obriga os fiéis a participar na santa Missa cada Domingo e nas festas de preceito, e recomenda a participação nela também nos outros dias” (CATECISMO, 2005, *não paginado*; CIC 289). Levando-se em consideração as novas demandas por trabalho – como abordaremos no capítulo 3 –, além do relato de uma das interlocutoras desta pesquisa, não se pode afirmar que todos os fiéis obedecem a este preceito.

Embora não seja previsível que os religiosos sejam ou não adeptos desses ditames cristãos, a conceituação produzida neste tópico dedica-se a compreender a individualização das práticas religiosas. Nesse sentido, os discursos e as práticas produzidas em um momento de secularização e globalização provocam comparações entre os códigos disponíveis, o que acarreta uma construção plural da moral dos indivíduos religiosos. Especificamente no âmbito católico – embora seja um âmbito múltiplo –, há uma tendência à flexibilização da moral na qual a herança religiosa das famílias não tem grande influência sobre os indivíduos como outrora (SILVA *et al.*, 2008). Cristiane Silva (*et al.*, 2008) assinala, em sua pesquisa, o fato de que os jovens católicos defenderam o uso de preservativo, contrariando o preceito da Igreja Católica.

Antônio Flávio Pierucci (2006, p. 122) assinala que:

A religião *universal* de salvação *individual* desenrola pessoas de rotinas comunitárias estabelecidas e as desenreda das tramas já dadas de comunicação e subordinação somente para, uma vez *individualizadas*, isto é, liberadas e autonomizadas, engajá-las como indivíduos na constituição de uma comunidade nova, *in fieri*, que só lhes tem a oferecer laços *puramente* religiosos, vínculos religiosos verticais e horizontais que em sua depurada *especificidade religiosa* hão de aparecer exatamente como são, dotados que se tornaram de um sentido subjetivo inteiramente distinto, novo [...].

A autonomização dos sujeitos religiosos provocou uma ampla relação de religiões novas, individuais e vividas sob um território coletivo. Neste aspecto, o *kit* completo dá lugar às negociações e ao *self-service* sobre as morais religiosas. Desencadeia-se novas morais religiosas diversas que se recusam a abrir mão da devoção pelos santos, pela eucaristia, mas que também não assumem posturas obedientes às determinações sobre a frequência à missa, fecundidade, castidade e contracepção. As negociações aos *kits* completos são fundamentais para a construção de bricolagens religiosas, conforme mencionou Jungblut (2014) em consonância às bricolagens culturais do Brasil, como ressalta Tales de Azevedo (2002).

Em suma, quais formas a religiosidade católica assumiu para que participe da comercialização e do pluralismo da fé? O questionamento está baseado em Pierucci (2006), que se dedica a compreender quais delineamentos empresariais as religiões passaram a assumir em um contexto de múltiplas demandas de fé. O autor afirma que entre as religiões de missão universal, como a Igreja Católica, “saem-se melhor aquelas de cunho consequentemente individualista e militantemente missionário” (idem, p. 120). Para o autor, o protestantismo adquiriu forma adequada a esse novo cenário, para a religião, “[...] conta menos como validação da fé professada a herança religiosa ou ‘linhagem na fé’ do que o ingresso voluntário como ‘*born again*’ numa congregação de ‘renascidos’” (idem). Ou seja, para que os catolicismos possam ser globalmente amigáveis, precisam de uma estrutura que não se apegue às tradições de longo tempo, mas que busquem adequar-se às novas demandas dos sujeitos religiosos para que tenham uma alta amplitude de sujeitos: desde os sujeitos religiosos mais apegados às tradições religiosas, àqueles que buscam experiências emocionais, como os *born again* protestantes.

3.5 CONSIDERAÇÕES

No primeiro tópico, “Tradição, globalização e destradicionalização”, debatemos sobre as consequências da globalização às religiões e práticas religiosas. O movimento de globalização do ambiente religioso provocou uma abertura aos mercados religiosos, como também um fechamento de segmentos fundamentalistas da religião. Conforme discutimos, a globalização faz um movimento centrífugo com relação ao local, mas também o movimento contrário que foca as atenções ao local: o local torna-se um possível global (GIDDENS, 2007). Nesse aspecto, à medida em que a religião se torna plural e mercadológica para competir com outras religiões e acessa cada vez mais a bricolagens, também acontece o movimento oposto

em que alguns segmentos religiosos tornam-se o “global” religioso, exigindo uma proteção dos seus valores e buscando um fortalecimento de suas identidades.

Assim, grupos fundamentalistas revoltam-se contra a “dúvida radical” anunciada pela globalização e erigem ambientes em que suas verdades são inquestionáveis (CASTELLS, 1999). Por último, discutimos também a consequência da reflexividade do “eu” para a globalização (GIDDENS, 2002). Esse conceito afirma que a globalização provocou maior reflexão dos indivíduos com relação aos seus hábitos e à obediência a regras tradicionais, como os pontos de vista religiosos. Nesse sentido, as pessoas são obrigadas à escolha; no entanto, isso não quer dizer que sua liberdade se tornou maior, à medida em que também se acentuou a necessidade de racionalização das escolhas. Ou seja, as escolhas a serem feitas devem ser construídas com base em decisões especializadas.

No segundo tópico, “A reflexividade dos locais e relíquias sagradas”, discutimos os conceitos de local sagrado, relíquias sagradas e suas interações com a globalização. O local sagrado é um ambiente que recorda memórias e pensamentos comunitários (HALBWACHS, 1990). Com a globalização, os locais sagrados têm suas características alteradas. Os costumes locais perdem sua eficácia simbólica e tornam-se hábitos e relíquias (GIDDENS, 1997). Os hábitos são formas pessoais de construir uma rotina e podem unificá-la em um contexto comunitário. Além disso, os hábitos produzem verdades formulares, ou seja, são eficazes simbolicamente para toda a vida comunitária. No entanto, sofrem – com a globalização – alterações e passam a ser apenas “museus vivos”, ou seja, lembranças ausentes de eficácia (idem). As relíquias têm relação com a transcendência, ou seja, estão relacionadas a objetos sagrados. Têm-se relíquias da cruz de Cristo, do sangue e de pedaços de roupa dos santos etc. Com a globalização, as relíquias passam a ter sentido sagrado, no entanto, desligados da memória física, como no exemplo do cais Wigan. As sociedades tradicionais cultivam os locais sagrados e suas relíquias, bem como costumes. Esses elementos são parte da tradição e de sua verdade formular. As sociedades pós-tradicionais baseiam-se em memórias móveis, desapegadas do local sagrado de origem.

No terceiro tópico, “Ritos, ritualismo e ritualização”, discutimos sobre o conceito de rito, considerado como um ato individual ou coletivo com regras que determinam como será conduzido (CAZENEUVE, 1971). Compreendemos que a globalização não alterou consideravelmente a estrutura dos ritos como as missas, os matrimônios e os batizados, por exemplo. Mas produziu uma mudança na sua recepção. A globalização provocou um movimento de ritualização das relações sociais, responsável pela ressignificação dos ritos como

fundamentais à produção daquelas relações (GIDDENS, 1997). A ritualização esvazia a eficácia da verdade formular dos ritos e dá critérios de integração social aos mesmos, como no caso dos casamentos religiosos entre pessoas que não frequentam a igreja: servem para dar maior confiabilidade à união (ALENCAR, 2021).

No quarto tópico, “O *kit* completo e as negociações: ou por que a tradição é passível de questionamento?”, debatemos sobre o conceito de *kit* completo e seus delineamentos na globalização. O *kit* (ou pacote) completo é o conjunto de regras seguidas pelas religiões. No contexto evangélico, a Bíblia é o mais importante *kit* completo, enquanto no contexto católico, o Catecismo (2005). Com a globalização, houve muitas oportunidades de escolhas a respeito desses *kits* completos, produzindo religiões *self-service*, onde os sujeitos têm crenças sem pertencimento (JUNGBLUT, 2014). A autonomização dos sujeitos religiosos desencadeou novos formatos de religiões e bricolagens de diversos tipos a fim de que cada indivíduo tenha uma religiosidade a seu modo e de acordo com suas concepções, desligando-se do pacote completo proposto pelas religiões.

Em suma, a globalização provocou um aumento da reflexividade dos sujeitos quanto à religião em seus diversos contornos dos quais destacamos: a tradição e sua memória, relíquias e locais sagrados, os ritos e o *kit* completo religioso. Nesse sentido, esses elementos da religião ganham contornos individuais e perdem ou se distanciam de sua relação com a verdade formular, ou seja, com a eficácia simbólica da religião. Sendo fundamental para o processo de cura através da prática xamânica, a narrativa (LÉVI-STRAUSS, 2008), em uma sociedade pós-tradicional passa a ser questionada e não serve como antes à cura psicológica e à explicação dos processos tradicionais.

4 JUVENTUDES, RELIGIÃO E MUNDO CONTEMPORÂNEO

*“Precisamos de santos, jovens santos. Santos de calça jeans que bebem Coca-Cola e comem hot-dog. Precisamos de santos, jovens santos. Que levem Deus no Coração, que semeiem a paz. E que amem o irmão”.*²⁹

(VOX DEI, Precisa-se de Santos)

Neste capítulo, buscamos analisar a literatura sociológica sobre juventudes ligadas a religiosidade, em observância à sua intersecção com as categorias religião, trabalho, neoliberalismo, moratória social, virtuosismo juvenil, lazer e consumo, importantes para a observação dos jovens religiosos católicos. A epígrafe que precede este texto refere-se a uma música popular entre os jovens católicos que representa um chamado à vida em santidade. A tônica deste capítulo busca trazer as relações entre as juventudes e as diversas religiosidades, enfatizando-se o catolicismo. Essa relação é permeada de conflitos, principalmente, a partir da presença de um virtuosismo juvenil que insiste em atribuir aos jovens a condição de seres super poderosos, capazes de construir sozinhos as políticas públicas que lhes podem favorecer, bem como de serem santos em moldes extremamente controversos e puristas. O individualismo dessa prática pode distanciar os jovens das questões sociais que lhe cercam, em prol da vivência de uma espiritualidade vazia, o que Dumont (1993) considerou individualismo.

4.1 JUVENTUDES E RELIGIÃO

Em sua tese de doutorado que estuda a juventude carismática, Flávio Sofiati (2009) afirma que os jovens contemporâneos têm muitas continuidades com os jovens dos anos 1990. A novidade, segundo o autor, “está na crescente adesão aos movimentos religiosos,

²⁹ A música “Precisa-se de Santos” é popular entre os jovens católicos. O refrão é apresentado como o mote da canção que, entre outros elementos, abarca a ideia de que os jovens sejam “santos de calça jeans”, sejam jovens que preservam o seu modo de se vestir. Proponho, entretanto, que vejamos a música como uma descrição singela do EJC, grupo aqui estudado que me revelou a face da diversidade em meio a elementos homofóbicos, ascéticos e de enquadramento das vestimentas. Letra disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/vox-dei/1547622/>>. Acesso em: 29 out. 2022.

principalmente às igrejas e correntes do pentecostalismo católico e evangélico” (idem, p. 11). Alguns dados da “Pesquisa sobre juventudes no Brasil” (ABRAMO, *et al.*, 2008) demonstram a adesão a movimentos religiosos entre jovens de 18 a 29 anos.

Segundo Helena Abramo (*et al.*, 2008, p. 10), os jovens de 18 a 29 anos são percentualmente mais católicos (61,8%), enquanto a categoria religiosa com maior presença de jovens, seguindo o catolicismo, é a categoria de “Evangélico pentecostal” (11,4%). Outro número que chamou atenção foi a categoria “Tem fé, mas não tem religião”, com 10,9% entre os jovens com aquela faixa etária. O número é maior que o de jovens sem religião, protestantes ou evangélicos não pentecostais e as demais religiões apresentadas pela pesquisa (ABRAMO *et al.*, 2008), com exceção das categorias “Católico” e “Evangélico pentecostal”. De acordo com o Censo Brasileiro de 2010 (IBGE, 2012), os números não se alteram: a percentagem de católicos é cerca de 62%, enquanto o percentual de evangélicos pentecostais é de cerca de 12%. O número de pessoas sem religião, segundo o Censo de 2010 (IBGE, 2012), é menor que aquele apresentado por Abramo (*et al.*, 2008): apenas 7% das pessoas entrevistadas pelo IBGE (2012) declara-se sem religião.

Estes dados nos mostram a propensão que os jovens têm à religiosidade, com ênfase no pentecostalismo, mas também apresentam a possibilidade da vivência de uma espiritualidade desvinculada de religiosidade. Há também quem viva religiosidades que não se creditam como religião. O caso do Mahikari, estudado por Francisca Verônica Cavalcante (2013) é emblemático: a jovem entrevistada por Cavalcante (2013) afirma que Mahikari é “uma arte de elevação”, “não é uma religião e não vai contra a religião católica”. A jovem afirmou, ainda, que essa religiosidade serve religiosos e a pessoas que têm religião, como ela (idem, p. 183).

O foco deste tópico está nas relações entre juventudes e religião pelos inúmeros contornos que ambas constroem entre si, em especial as representações correntes da juventude na religião e o delineamento da religião a partir das juventudes.

O primeiro contorno que ressaltamos diz respeito à imagem de juventude presente no pentecostalismo católico – a Renovação Carismática Católica (RCC) e afins. Embora tenha sido muito presente nas religiões protestantes, o pentecostalismo católico, do qual o principal exemplo é a RCC cujas pesquisas de Sofiati (2009), Vanildes Santos (2009) e Vera Dias (2010) estudam especificamente a juventude carismática, é importante para a compreensão da realidade juvenil e sua relação com a religiosidade pela sua ascensão a partir das juventudes.

Algumas comunidades derivadas da RCC, também pentecostais, como a Canção Nova e Toca de Assis chamam a atenção por suas criações terem sido motivadas pelos jovens. Conforme Cecília Mariz (2005), a adesão a essas comunidades só é possível aos mais jovens por não terem assumido outros compromissos. A proeminência dos jovens nos setores pentecostais do catolicismo constrói uma imagem de agente inabalável, “um herói belo e corajoso” (idem, p. 25).

A subjetividade juvenil é concebida como oposição aos padrões burocráticos e mercantis característicos da era moderna. Guiados pela lógica da natureza, do sentimento e da dádiva desinteressada, os jovens caracterizar-se-iam por uma índole e uma subjetividade próprias, que os aproximariam de valores comunitários presentes nas diferentes religiões, mas também de ideologias políticas que se opõem à sociedade capitalista moderna (MARIZ, 2005, p. 257).

O jovem é apresentado de forma idealizada, como um herói. No entanto, a idealização dos jovens pode conduzir à percepção “de que são capazes de resolver uma quantidade enorme de tarefas individuais e de enfrentar uma série de desafios sociais” (MADEIRA, 1986, p. 17). Esse fato, que Marcílio Brandão (2019) considera como adoração da juventude, “transfere responsabilidades de vários setores da sociedade e do Estado para os jovens” (idem, p. 68). A imagem de um herói jovem é prejudicial na consecução de direitos juvenis na cidade. A presença de um discurso que produz um modelo de jovem forte, invencível, produz uma letargia governamental a níveis de município, estado e nação. A violência, por exemplo, é um dos pontos destacados por Marcílio Brandão (2019) em que a juventude é considerada a partir de um virtuosismo, como veremos adiante.

Beatriz Takeiti (2011) argumenta no sentido de problematizar a violência de forma política, ética e estética para compreendermos as subjetividades dos jovens pobres. A concepção trazida pela autora é de que os jovens produzem simbolicamente a própria vida. A partir dessa observação, podemos inferir que não há um processo único em que o jovem está submetido a uma realidade determinada, mas ele a desenha e recria. Como também afirma Groppo (2004): nos grupos juvenis, há “elementos que colocam constantemente aquilo que é definido institucionalmente e oficialmente em estado de superação” (idem, p. 14). É fundamental ressaltar que as diversas juventudes elaboram seus significados, suas produções de sentido a partir de relativa autonomia na construção de sua subjetividade, através de sua transformação, um devir (DELEUZE; GUATTARI, 1997).

No entanto, é preciso chamar atenção ao virtuosismo juvenil. Esse virtuosismo é uma forma de produzir um discurso de jovem todo-poderoso, que será totalmente autônomo, o que pode produzir, como vimos, uma letargia do poder público para construir políticas públicas adequadas para as diferentes realidades juvenis. O jovem é considerado “menos racional” e “menos crítico” (MARIZ, 2005, p. 257). A busca pela santidade pode ser vista como um exemplo desse virtuosismo obediente a uma tradição religiosa e não a uma emancipação ou autonomia; esta última, que nas palavras de Cristiane Silva (*et al.*, 2008), apresenta-se como ocasião de “comparar codificações disponíveis”, conduzindo a uma aproximação das características religiosas mais próximas da moral individual (*idem*, p. 684). Baseado na liberdade de escolhas que um *self-service* da religião³⁰ provoca e, a partir das ponderações entre diferentes formas religiosas, percebemos que os jovens carismáticos precisam comprar o pacote completo da sua escolha religiosa. Em outras palavras, os jovens – para serem vistos como santos – buscam seguir todas as possíveis regras religiosas que o pacote (ou *kit*) completo lhes obriga.

O virtuosismo juvenil apresenta-se nos lazeres e nos modos de vida dos jovens. Francisca Verônica Cavalcante (2013) afirma que a Renovação Carismática Católica define um *ethos* que irá proporcionar às juventudes católicas um modelo pronto de visão de mundo. A “forte influência” (*idem*, p. 164) da religião na vida dessas juventudes dá-se a partir de referenciais cognitivos, filosóficos etc. e se manifesta nos “relatos sobre cura, educação, trabalho, afeto e sexualidade, lazer, coletivos juvenis e religiosidade” (*idem*, p. 165). Esse *ethos* provoca a tentativa do jovem em ser santo, igualar-se aos seus referenciais espirituais e aos seus líderes. Se verificarmos a relação entre religião e lazer, esse *ethos* exprime-se como rejeição às bebidas alcoólicas, drogas, castidade e entendimento da “homossexualidade como algo que deve ser combatido” (*idem*, p. 165).

Outrossim, o virtuosismo juvenil está presente em outras formas religiosas para além do catolicismo. No Santo Daime, os jovens também vivem o *ethos* de virtuosismo juvenil a partir das interdições de sua religiosidade quanto às relações sexuais, consumo de carne e bebidas

³⁰ Cristiane Silva (*et al.*, 2008, p. 684) afirma que há um crescimento “de uma ideologia que valoriza a individualidade e a secularização”, que produzirá sujeitos religiosos praticantes de diferentes formas religiosas, mesmo que pertencentes a uma mesma denominação. Este fato apresentado na pesquisa conduziu a um pensamento que identifica diferentes códigos de atitudes morais que poderão ser ponderados pelos atores religiosos, resultando em mais liberdade e uma escolha maior, o que produz um *self-service* em que as pessoas podem escolher entre vários “alimentos” presentes na sua religião.

alcoólicas. O cotidiano desses jovens, sejam católicos, sejam no Santo Daime e em outras formas religiosas é por vezes “controlado pela doutrina” (CAVALCANTE, 2013, p. 179).

Encontraremos, na relação entre os jovens e a religião, outra forma de adesão mais próxima do processo de subjetivação proposto por Takeiti (2011), mas com grande marco nos pensamentos de Deleuze e Guattari (1997) e retomado por Gregório Baremlitt (2003). Cristiane Silva (*et al.*, 2008) afirma o crescimento de uma ideologia que valoriza a individualidade e a secularização, que “ressignifica as práticas sociais, desloca as fronteiras das instâncias que compõem a sociedade [...] e modifica a gestão da religiosidade sobre a sexualidade” (*idem*, p. 684). A valorização da individualidade é produzida, de acordo com Felix Guattari e Suely Rolnik (1996), a partir da produção de massa através da mídia, principalmente. No entanto, de uma forma mais abrangente, o capitalismo neoliberal produz individualidade.

Como veremos a seguir, o neoliberalismo – um delineamento do capitalismo – evoca essa individualidade nos sujeitos, inclusive e principalmente, nos jovens. No entanto, não se pode confundir o individualismo dos primeiros cristãos com aquele desencadeado pelo neoliberalismo. Louis Dumont (1993) distingue duas espécies de sociedade: a) o indivíduo é o valor supremo (nomeou como individualismo); b) a sociedade como um todo é o valor supremo (nomeou como holismo). A figura do renunciante indiano, aquele sujeito que “busca a verdade última” ao abandonar sua vida social e, com isso, consagra-se à melhoria da própria vida, é um exemplo de individualismo. Sobre essa figura, o autor afirma:

Quando ele olha para trás de si, para o mundo social que abandonou, vê-o a distância, como algo desprovido de realidade, e a descoberta do eu confunde-se para ele, não com a salvação no sentido cristão, mas com a libertação dos entraves da vida, tal como é vivida neste mundo (DUMONT, 1993, p. 37-38).

O indivíduo que olha como desconhecido para o mundo que deixou é o que Dumont (1993, p. 38) nomeia como “indivíduo-fora-do-mundo” porque vive para si mesmo e só se preocupa com o progresso próprio. O homem moderno e o renunciante indiano têm em comum o individualismo, exceto pelo fato de que, enquanto este vive fora do mundo, aquele vive no mundo social. Há semelhança do renunciante, também, com o individualismo cristão. O indivíduo-fora-do-mundo cristão é aquele que está em relação com Deus (DUMONT, 1993).

os cristãos reúnem-se com Cristo, de quem são os membros. Essa extraordinária afirmação situa-se num plano que transcende o mundo do homem e das instituições sociais, ainda que estas procedam também de Deus. O valor infinito do indivíduo é, ao mesmo tempo, o aviltamento, a desvalorização do mundo tal como existe (DUMONT, 1993, p. 42-43).

Mas esse aviltamento não está – para os primeiros cristãos – voltado para o mundo social, mas para a sua relação com Deus. Isto é, o individualismo produzido pelo neoliberalismo cabe à outra lógica que não àquela cristã. O ensinamento de Jesus Cristo sobre continuar cumprindo os deveres do mundo social e político também reitera a importância de Deus sobre as questões sociais cotidianas. Conforme Dumont (1993, p. 44): “A ordem mundana é relativizada, na medida em que se subordina aos valores absolutos”. Nesse sentido, o valor absoluto é a divindade, enquanto o mundo social e suas regras (entenda-se, principalmente, aquelas econômicas) são fardos a serem carregados. Selecionamos uma representação de Dumont (1993) sobre essa dupla relação (APÊNDICE A): para ele há dois círculos que compartilham o centro, o maior é o individualismo cristão que se relaciona com Deus; o menor, a obediência ao mundo social, a “inserção numa sociedade pagã, depois cristã, que nunca deixou de ser holista” (idem, p. 44-45). Outrossim, o individualismo moderno está distante daquele cristão. Nesse aspecto, o neoliberalismo traz uma individualidade que avilta o ser humano, mas sob pretensões sociais e econômicas.

As consequências dessa nova forma da economia produzem nos sujeitos, agora transformados em indivíduos, necessidade por consumo rápido e maleabilidade no trabalho, onde buscarão o ideal de vida do vencedor, que precisa assumir todas as frentes do trabalho, desempenhando várias funções. Além disso, como o consumo e o trabalho estão atrelados à lógica neoliberal, este indivíduo precisa também responder às inúmeras sensações que devem ser atingidas com rapidez, como no consumismo, em que utilizamos certa mercadoria de forma rápida e inutilizamos as velhas mercadorias (COSTA, 2004). Jean Baudrillard (1995) nomeia como “coação do prazer” o fato de que o consumidor e o cidadão moderno não precisam esconder-se da felicidade e do prazer. O autor afirma ainda que: “na nova ética constitui o equivalente da obrigação tradicional de trabalho e de produção” (idem, p. 80). Nesse sentido, assim como em *Happiness* (CUTTS, 2017)³¹, o consumidor é sempre coagido a escolher e consumir produtos para sua felicidade. É uma felicidade fabricada e vendida e disputada pelos clientes.

³¹ No próximo tópico, trataremos mais profundamente sobre o curta-metragem de Steve Cutts (2017).

Nesse contexto de transformações no consumo e no trabalho, recorreremos ao conceito de subjetivação, à medida que esta última é produzida socialmente, é heterogênea e polifônica. Além disso, “a expressão destas linhas de subjetivação se faz por meio de ‘discursos’, que buscam dar coerência e inteligibilidade aos enunciados e ações que movem os sujeitos” (GROPPO, 2015, p. 571). Nesse aspecto, a produção de sentidos a partir da subjetivação estabelece formas racionalizáveis de se construir um discurso de identidade, corporal, ideológico etc.

A subjetividade das juventudes pode produzir respostas aos discursos do neoliberalismo e ser desenhada, em determinado aspecto a partir desse, como no caso da vivência de um individualismo que se posiciona junto ao capitalismo. Podemos perceber que “entre pessoas pertencentes à mesma denominação religiosa não há, necessariamente, unidade na vivência” (SILVA *et al.*, 2008, p. 684). Os jovens podem recriar sua experiência religiosa, de modo a ser protagonista da sua própria religiosidade e “se aproximar da congregação que dialoga com sua própria disposição moral” (*idem*). Portanto, esse grupo de jovens não “compra” o pacote completo da sua escolha religiosa, mas constrói seus laços de sociabilidade e de religião a partir das suas disposições morais que terão relações com sua vida de trabalho, como veremos a seguir. Além do *self-service* que o individualismo promoveu, há também uma outra manifestação deste: as famílias não necessariamente compartilham as mesmas escolhas religiosas. A pesquisa de campo apontou que o EJC é capaz de produzir continuidades entre a escolha de uma nova forma de religiosidade e o diálogo com a religiosidade dos pais. Isto porque, embora muitos jovens do EJC tenham seguido a religião dos pais, delineiam novos formatos de religiosidade no grupo.

Contudo, a meu ver, para além das estatísticas e visibilidade no espaço público, para perceber ampliação do pluralismo no interior do campo religioso é preciso olhar, mais atentamente, para as relações entre gerações. Na medida em que diminui a transmissão religiosa intergeracional, e aumentam as famílias multireligiosas, modificam-se as maneiras socialmente disponíveis para lidar com a questão da diversidade religiosa (NOVAES, 2012, p. 200).

A constatação de Regina Novaes (2012) diz respeito às famílias cujos pais frequentam uma religião, por exemplo o catolicismo, os filhos jovens optam por uma religiosidade pentecostal ou não pentecostal. Os jovens podem, ainda, viver sua fé sem participar de uma religião. A diversidade possível também diz respeito à vivência de uma mesma religião. Os membros de determinada família podem participar da mesma denominação religiosa, no

entanto ter atitudes religiosas distintas, como no caso do EJC. Os nossos exemplos não são vazios. Observando os dados da “Pesquisa sobre juventudes no Brasil” (ABRAMO, *et al.*, 2008), podemos perceber que o número de adultos, de 30 anos e mais, corresponde a uma percentagem maior de católicos que a dos jovens, de 18 a 29 anos – 66,7% e 61,8%, respectivamente. Um outro dado é a adesão de jovens à categoria “Tem fé, mas não tem religião” (10,9%), que é mais que o dobro da adesão a mesma categoria por parte dos adultos (5,3%).

A influência das famílias nas escolhas religiosas em Teresina aponta para um dado importante. Francisca Verônica Cavalcante (2013) demonstrou, em sua pesquisa com a juventude teresinense, que há grande ênfase no catolicismo no que se refere à religião dos pais. A família assume primeiro lugar (67,10%) em influência desses jovens, seguida dos amigos, colegas de trabalho e escola, que assumem apenas 14,3% da influência sobre a religiosidade. Outra conclusão da pesquisa de Cavalcante (2013) está relacionada ao trânsito religioso dos pais e filhos. Estes sujeitos, mesmo se autodeclarando católicos, transitam entre “religiões protestantes, pentecostais e neopentecostais, mas se autodeclararam pertencentes ao catolicismo, ao espiritismo, majoritariamente” (*idem*, p. 187).

A partir dessas primeiras considerações acerca da juventude, urge a necessidade de compreendermos como os jovens consomem e trabalham numa sociedade neoliberal, que propõe o consumismo e uma maleabilidade dos sujeitos em geral e, com maior intensidade, entre os jovens.

4.2 JUVENTUDES, CONSUMO E O IDEAL DO PROFISSIONAL VENCEDOR

Steve Cutts (2017) criou um curta-metragem intitulado “*Happiness*” em que critica o modo de vida moderno a partir da industrialização, levando em conta os resultados desta, como o consumismo. Na animação, o artista fez uma metáfora ao colocar ratos em uma realidade de industrialização. O curta-metragem inicia com apenas um rato, que se une a uma rataria. O grupo começa a ganhar roupas formais: alguns vestem camisa social branca com gravata. A rataria está à espera de um metrô lotado. Na cidade criada por Cutts (2017), vemos muitas propagandas voltadas a artigos alimentícios, roupas e perfumes. Estes últimos atrelados à imagem de um rato musculoso.

À medida em que vemos placas com a palavra “*Nowhere*”, que significa “lugar nenhum”, Cutts (2017) nos apresenta um trânsito desenfreado, com muitos ônibus lotados e ratos indo em direção à lugar nenhum, como indicado nas placas. Outra realidade mostrada por Cutts é a *Black Friday*. Nesse dia de descontos de produtos, podemos observar a rataria provocada pelo preço baixo dos produtos. Dentro da loja que oferecia a *Black Friday* os ratos brigavam pelos produtos, mordiam-se e machucavam-se. O vencedor sai triste da loja com seu prêmio: uma televisão com alta definição de imagem. Esta é deixada de lado por um carro esportivo e veloz, que logo tem os pneus roubados. O fracasso conduz ao alcoolismo e ao vício em remédios que o fazem alucinar (CUTTS, 2017).

Em busca de dinheiro, a rataria se prende a escrivatinhas em formato de ratoeiras com computadores embutidos. O curta-metragem “*Happiness*” ilustra o contexto em que os jovens estão inseridos, pois, há uma variedade de apelos de consumo em “*Happiness*”, como na descrição de Dias (2010). Os jovens buscam a religião, segundo a autora, como modo de manterem-se distantes das realidades sociais presentes na sociedade com economia de mercado, que apresenta uma precarização do trabalho e formas de consumo características dessa economia, como veremos.

A industrialização nos países latino-americanos construiu uma imagem de “jovem como sujeito de direitos e de consumo”. Os jovens latino-americanos estavam conquistando novos espaços “na ciência, na igreja, na sociedade, na mídia e no mercado”, no século XX, após a II Guerra Mundial (DORNELLES, REIS e PANOZZO, 2016, p. 82). Ao passo em que somos apresentados a um contexto em que os jovens procuram a religião para administrar melhor os apelos e estímulos da sociedade moderna (DIAS, 2010), o cenário latino-americano no pós-guerra indica o crescimento dos espaços dos jovens.

A sociedade moderna e industrializada promoveu mudanças nas configurações do papel da família, inclusive dos jovens, uma vez que estes são inseridos em uma atividade laboral, sendo que os meios de comunicação de massa construía imagens idealizadas da família e da juventude. Nos anos 1970, as mudanças político-econômicas levaram os jovens a lutarem especificamente por sua inserção no mercado (DORNELLES, REIS e PANOZZO, 2016). Nas palavras de Felícia Madeira (1986, p. 16), houve uma “tendência ao rejuvenescimento e feminização da PEA [...] urbana”. Segundo esta autora, além do trabalho, o consumo também foi projetado para a juventude na década de 1970. A busca de emprego por parte das mulheres e jovens diz respeito a um esforço conjunto “da manutenção e reprodução de suas condições de vida” (idem).

O aumento de jovens na População Economicamente Ativa (PEA) (MADEIRA, 1986) agrava a situação escolar dos jovens, pois “muitos deles abandonam os estudos diante da falta de perspectivas de trabalho ou até mesmo para ingressarem nesse mercado [...]” (DORNELLES, REIS e PANOZZO, 2016, p. 83). Por esse motivo, o critério etário está entrelaçado a questões sociais e econômicas com relação aos jovens. Não são todos os jovens que precisam recorrer ao emprego e deixar a escola ou estudar em condições de dificuldade, mas apenas aqueles cujas famílias são de classes baixas e precisam de maior cooperação.

A realidade de vida de jovens em condições socioeconômicas menos favoráveis, se comparada com a dos jovens que vivem em famílias de classe média e média alta, se diferencia em muitas situações, sendo a educação formal uma das principais: para alguns existe a possibilidade de investir nos estudos e adiar o ingresso no mercado de trabalho; para outros, deixar o estudo é o foco principal de vida (DORNELLES, REIS e PANOZZO, 2016, p. 85).

O emprego é visto como uma forma de ter acesso à inclusão social. A realidade escolar não é o objetivo para as classes mais baixas, o que pode acarretar uma manutenção do *establishment* em que os filhos dos ricos continuam ricos e conseguem elevar seus períodos de permanência na escola, enquanto os jovens de famílias pobres podem não chegar a alfabetizar-se. Além disso, devido aos problemas de formação escolar, os jovens mais pobres inserem-se “em setores de baixa produtividade, ou seja, em atividades instáveis, [...] pouco qualificadas” (DORNELLES, REIS e PANOZZO, 2016, p. 85).

Em uma pesquisa recente, Ana Carolina Almeida Prado, Carla Silva e Marina Silvestrini (2020) demonstraram dados da *Comisión Económica para América Latina y el Caribe* em que boa parte (64%) dos jovens latino-americanos e caribenhos está em situação de vulnerabilidade social, “com possibilidades de acesso apenas a serviços de baixa qualidade e empregos precarizados”, isso minimiza a possibilidade de ascensão social para essa população (idem, p. 709).

Nesse contexto, as relações de permanência no trabalho ou na escola são determinadas pelas classes de cada jovem. Como vimos, os jovens mais pobres estão mais expostos aos trabalhos instáveis, pouco exigentes de qualificação (CAMACHO, 2007; ALMEIDA PRADO, SILVA e SILVESTRINI, 2020), onde encaixam-se os cursos técnicos oferecidos principalmente a jovens dessas classes; enquanto jovens pertencentes a classes sociais altas têm o benefício da moratória social desde o século XVIII, em que “certos setores juvenis gozam de

alguns privilégios” (CAMACHO, 2007, p. 184). No século seguinte, a moratória manifesta-se como um prolongamento da instrução de jovens homens e de “famílias abastadas” (idem). Outra pauta presente no contexto da sociedade com economia de mercado é o consumo.

O consumo como pauta para os jovens, que se construiu nos anos 1970 (MADEIRA, 1986) também está presente no texto de Maria Rita Kehl (2007), intitulado “A juventude como sintoma da cultura”. Esta autora esclarece que os significados de juventude estão atrelados a conceitos vinculados à propaganda. A juventude estaria, segundo Kehl (2007), livre “dos freios morais e religiosos que regulavam a relação do corpo com os prazeres” (idem, p. 46). Embora, como vimos em Dias (2010), haja uma juventude que procura o ambiente religioso para fugir da desregulação moral e religiosa da sociedade de consumo, as estratégias de *marketing* buscam atingir todos os sujeitos fazendo uso de imagens industrializadas dos jovens, uma imagem sensualizada, de busca de prazeres e novas sensações (KEHL, 2007), como ilustrada pelo rato musculoso na propaganda de perfumes presente em *Happiness* (CUTTS, 2017).

Os jovens tornam-se sujeitos de consumo, mas não de modo inadvertido. Concordo com Jurandir Freyre Costa (2004) quando afirma que o sujeito, para contribuir com a reprodução da sociedade de mercado (e de consumo), precisa “se deixar seduzir pela propaganda de mercadorias” (idem, p. 76). Além disso, o autor afirma que o sujeito precisa ter identidade flexível e “compatível com as novas relações de trabalho” (idem). Portanto, o sujeito de uma sociedade de consumo – principalmente os jovens, que se tornaram sujeitos de trabalho e de consumo no advento do século XX – não se deixa seduzir sem propósitos, mas para ser aceito nos grupos sociais.

Outra questão trazida por Costa (2004) diz respeito à necessidade de que o indivíduo esteja “convertido à moral das sensações”, desejando satisfazer seus desejos a curto prazo (idem, p. 76). O consumismo está ligado à essa moral das sensações, mas como no pensamento de Costa (2004), o consumo não está igualmente distribuído entre todos os indivíduos. Existem aqueles objetos de consumo destinados aos sujeitos ricos e aos pobres (idem). Nesse contexto, os jovens podem desdobrar-se para adquirirem os objetos de consumo que não estão destinados à sua classe social, o que lhe fará buscar um emprego em condições precárias e cuja flexibilidade do neoliberalismo não lhe prevê direitos trabalhistas com eficácia. É preciso recordar que o consumo dos jovens de classes mais pobres é reduzido também pela necessidade de ajudar a família com os custos do lar.

O trabalho se torna uma ferramenta para conseguir adquirir os objetos de consumo desejados pelos jovens, que como vimos, dar-lhes-ão uma forma de participar de grupos e ostentarem objetos distintivos de determinada classe social, como podemos conferir em Jurandir Costa (2004, p. 79, grifos do autor):

Sugiro que os indivíduos se deixam seduzir pelo consumismo porque esse hábito atende a reais necessidades psicossociais. Essas necessidades derivam, entre outros fatores, da nova *moral do trabalho* e da nova *moral do prazer* [...] Os indivíduos não são fantoches manipulados pela propaganda, como se costuma pensar. Se grande parte deles se deixa persuadir pela propaganda é porque, em certa medida, encontra na posse dos objetos industriais um meio de realização pessoal.

Na realidade do trabalho, do prazer e suas respectivas morais, temos uma busca da juventude por sucesso econômico. Esse sucesso se dá diante de uma realidade em que os jovens se tornam elásticos quanto às necessidades econômicas do trabalho. Para não perder a possibilidade de estabilidade, que é uma necessidade psicológica, consomem as mercadorias que também são efêmeras (COSTA, 2004). O consumo e descarte fazem parte desse sucesso econômico, inclusive com relação ao trabalhador. Neste aspecto, o neoliberalismo constrói sujeitos flexíveis e responsáveis pelo próprio sucesso e fracassos, desapropriados do direito de representação sindical e estatal. O consumo está no auge das necessidades sociais, em uma economia que, provocando uma ideologia que põe os funcionários em busca de flexibilidade, supõe que desde a mão de obra aos produtos nas prateleiras, são mercadorias.

As mulheres e homens submetidos a esse sistema econômico tornam-se massas, que podem ser manobradas pelas elites. Hannah Arendt (1989, p. 361) assevera que “o sentimento de superfluidade do homem da massa – um fenômeno inteiramente novo na Europa, resultado do desemprego em massa e do crescimento populacional dos últimos 150 anos – prevalece há séculos no desprezo pela vida humana”. Sendo considerada supérflua, a massa constitui-se como uma importante ferramenta a regimes totalitários e, com isso, são descartados como se descarta um canudo de plástico: os seres humanos são postos em equivalência de dignidade aos objetos. Conforme aponta Arendt (1989), a sociedade burguesa – construindo um consumo competitivo – gerou apatia em relação à vida pública entre as classes sociais exploradas, mas também entre os próprios burgueses. Essa massa apática e considerada supérflua serviria de mão-de-obra para o crescimento de ideologias totalitárias.

O jovem que se inseria no trabalho nos anos 1970, como vimos, é considerado como sujeito de consumo, que não ultrapassa a lógica do capital e do trabalho, mas está integrado a ela. Vimos também que os jovens deixam-se seduzir pelas propagandas com o intuito de se inserir nos grupos das sociedades contemporâneas. O contexto de neoliberalismo se delineou como resposta à crise do capitalismo no final da década de 1960.

Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009) compreendem três espíritos do capitalismo como resultantes da sua crise após os acontecimentos do maio de 1968. Como resposta às crises, o capitalismo neoliberal não busca o mercado como finalidade. Ele busca atingir lucros e o faz a partir da satisfação de consumidores. Destaco, principalmente, a terceira caracterização do espírito do capitalismo, globalizado, repleto de novas tecnologias e de executivos, que fazem parte de uma categoria de empregados que vivem ares da classe patronal (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

A sedução das propagandas é parte da busca por lucros, de acordo com Boltanski e Chiapello (2009). De acordo com Ricardo Antunes (2009), a crise econômica de 1970 teve influência para esse novo desenho do capitalismo (o neoliberalismo). O autor indica que, entre os principais contornos do neoliberalismo, estão a privatização do Estado, desregulamentação dos direitos trabalhistas e desmontagem do setor produtivo estatal. É neste contexto econômico que os jovens estão inseridos nos anos 1970. O consumo e o trabalho estão envolvidos na lógica neoliberal, flexibilizando o trabalhador, que busca ser um generalista para conseguir corresponder às tarefas impostas e consome de acordo com essa lógica, descartando rapidamente os produtos que consome e procurando novas formas de satisfazer suas sensações.

[...] há uma produção de sujeitos descartáveis, ocasionando a redução da força de trabalho humana, associada ao aumento da informalidade, da precariedade, da terceirização, do emprego, entre outros aspectos, como exploração e degradação ilimitada dos recursos naturais e de pessoas [...] (ALMEIDA PRADO; SILVA; SILVESTRINI, 2020, p. 713).

O capitalismo neoliberal provocou essa degradação dos sujeitos, tornando-os mercadorias. Karl Marx (2008) afirma, outrossim, que a mercadoria é valor de troca e, por isso, possui um preço. Essa mercadoria satisfaz as necessidades fisiológicas humanas e suas fantasias. O seu valor de uso se efetiva pela realização dessas necessidades. Outrossim, para o cálculo do valor de troca da mercadoria, é preciso medir através do “trabalho individual, particular contido na mercadoria”. Nesse sentido, a mercadoria é trabalho social apenas à

medida em que é dinheiro (MARX, 2008, p. 99). Para Marx (2008), a mercadoria como valor de troca serve ao trabalhador, que recebe em dinheiro o valor dado pelo seu trabalho. Ademais, sendo o trabalhador condicionado pelas mercadorias que produz e consome, pode incorrer em uma necessidade de aumentar os seus ganhos para busca de satisfação.

A construção do ideal de vencedor parece ser um indicativo de que os empregados competem entre si pelo mercado de trabalho e aceitam “qualquer negócio”, além de inseri-los em uma economia de sensações, que provoca uma insatisfação perene. Este vencedor, segundo Costa (2004), “deve ser maleável, criativo, afirmativo e, sobretudo, superficial nos contatos pessoais e indiferente a projetos de vida duradouros” (idem, p. 79). O preço pago para ser um vencedor, como escreve Jurandir Costa (2004), é alto, “extorsivo”. Por esse motivo, o autor acredita que muitos sujeitos que sofrem com as características de competição e degradação do trabalho buscam se refugiar em “práticas corporais, de natureza leiga ou espiritual, que os afastam dos ideais de satisfação [...] do mercado e do consumo” (idem, p. 86).

Em suma, os jovens – desde os anos 1970 quando foram inseridos nos mercados de consumo e de trabalho como sujeitos-alvo – estão inseridos em um contexto de muitas escolhas a serem feitas a respeito de sua vida financeira e que têm a necessidade de serem conciliadas com os afetos, sensações e relações. As demandas por dinheiro e diversão são questões muito gerais que não conseguem abarcar a vida juvenil. No entanto, utilizamos essas fontes da literatura para trilharmos passos em direção às atitudes dos jovens no contexto religioso. Como veremos, existem dois tipos ideais (WEBER, 2000) para utilizar a categoria weberiana, de participação na Igreja Católica: um tipo progressista, representado pelas Pastorais da Juventude e um tipo conservador representado pela Renovação Carismática Católica.

4.3 PASTORAIS DA JUVENTUDE E JUVENTUDE CARISMÁTICA

A Pastoral da Juventude (PJ) e a Juventude Carismática (JC) são dois modelos de vivência da juventude na Igreja Católica (IC). Estes modelos não são únicos, existem outros modos de sociabilidade dos jovens na IC como o grupo de acólitos, grupo de cantores e o EJC. No entanto, ratificamos a afirmação de Claudécir Silva (2007) de que houve duas linhas iniciais de engajamento da juventude: uma conservadora, mais voltada para a espiritualidade e oração, que segundo o autor não encantou a juventude até os anos 1990 devido à conjuntura regional do Brasil e América Latina; uma segunda linha, mais progressista, que buscou realizar os ideais da Teologia da Libertação (TL).

Partimos da concepção gramsciana de tendências da IC (GRAMSCI, 2007). O autor marxista buscou diferenciar as várias manifestações ideológicas da IC como a “Ação Católica”, de viés conservador/tradicional, os “católicos integristas” também de extrema-direita, um “sindicalismo católico”, de esquerda etc. Esse pensamento está alicerçado na ideia de que a IC é um intelectual orgânico, ou seja, funciona como “cimento cultural” entre os vários atores da sociedade (ORTIZ, 2006, p. 100). As configurações progressista e conservadora da PJ e JC são duas tendências, que tratamos como típico-ideais (WEBER, 2000) nas quais buscaremos descrever e compreender os posicionamentos ideológicos.

A PJ constitui-se na linha progressista de ação na IC, baseada na TL e no método ver-julgar-agir. A partir deste último método poderemos compreender o posicionamento ideológico da PJ e como acontecem suas formações. Este método iniciou-se na Bélgica com juventudes que criticavam o capitalismo (SILVA, 2007).

Os jovens da PJ tiveram grande influência de Dom Helder Câmara para utilizar o método ver-julgar-agir. As três etapas deste processo visam compreender os contextos em que os jovens vivem, na qual o capitalismo produz desigualdades. A primeira etapa – ver – consiste em “apreender criticamente a realidade”. A ideia é construir “conceitos analíticos da realidade” (SILVA, 2007, p. 60). A segunda etapa consiste em “julgar”. Nesta segunda etapa, os conceitos apreendidos são articulados com os princípios cristãos. O objetivo desta etapa “é produzir nos cristãos uma análise crítica do capitalismo e da situação social, produtor do oprimido e do injustiçado” (idem, p. 60).

O julgamento acontece a partir dos princípios cristãos, mas o posicionamento não está livre de uma modulação ideológica do julgamento. Julgar o capitalismo a partir do cristianismo significa buscar bases religiosas que aconselhem atitudes contrárias àquelas consequências do neoliberalismo das quais tratamos no tópico anterior. Como vimos, o capitalismo neoliberal produz individualidade e consumismo, que são criticadas e rebatidas pelo método utilizado na PJ.

Esse julgamento, ao construir uma crítica ao capitalismo (SILVA, 2007), conduz também a uma aprendizagem. Flávio Sofiati (2004) afirmou que no início da década de 1980, o “caráter pedagógico” que a CNBB atribuiu ao Setor da Juventude buscou levantar bases para a consciência de classe e “transformação social” (idem, p. 74). O posicionamento combativo da PJ com relação a questões extra-eclesiais, ou seja, sociais, econômicas, culturais e políticas

divergem da JC. A última etapa do método é “agir”, que pode ressaltar essa diferença ideológica.

É neste período que os outros dois momentos se materializam traduzindo-se numa ação concreta sobre o que foi visto e julgado anteriormente. No período histórico em que este método estava em prática a igreja, através de suas pastorais sociais, se articulou muito bem com as forças progressistas da sociedade como, os sindicatos, associações de moradores, partidos políticos, movimentos de luta pela terra, movimentos urbanos pela moradia entre outros (SILVA, 2007, p. 61).

A etapa “agir” busca incluir os jovens nas variadas frentes críticas do capitalismo. Segundo Sofiati (2004), o 5º Encontro Nacional da Pastoral da Juventude brasileira (PJB), que ocorreu em 1984, definiu uma unidade nacional na ação da PJ; além disso, demandou uma organização em classes sociais, bem como “o engajamento nos meios específicos – bairro, escola, trabalho – e nos organismos intermediários – partidos, movimentos sociais” (idem, p. 75). O “agir” está bem caracterizado a partir das esferas exteriores à IC.

Um outro aspecto da PJ é o protagonismo. Diferentes grupos de jovens da igreja não formavam continuamente os seus membros e não tinham objetivos claros ligados às questões sociais. A PJ busca sanar essa ausência de foco e protagonismo. O protagonismo juvenil se estabelece contra o liberalismo que, além das questões econômicas e de consumo que ressaltamos anteriormente, tem impacto na religião em que “o sentido de Deus e da própria pessoa humana fica subordinado à ideia do materialismo prático que prega o individualismo, o utilitarismo e o hedonismo” (SOFIATI, 2004, p. 87). A última característica da PJ que ressaltaremos é o respeito efetivo às diversidades, uma vez que a pastoral “tenta atingir o jovem na sua especificidade”; além disso, os jovens não ingressantes na PJ também são respeitados e tornam-se alvos das ações da pastoral, “especialmente aqueles em situação de risco, em suas diferentes realidades e meios específicos, como escola, centros urbanos, meio rural ou áreas indígenas” (SILVA, 2007, p. 69).

De acordo com Vera Dias (2010), os inúmeros apelos da “sociedade moderna e secularizada de consumo veloz” provocam também outra ação dos jovens católicos. Estes jovens veem-se desestimulados a participar da vida moderna e das consequências da industrialização e do neoliberalismo e buscam a religião “de uma maneira conservadora” (idem, p. 23). O processo de secularização “pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 119) provoca uma

sensação de que as coisas não são mais como eram, são incertas, o que conduz alguns jovens a participarem de movimentos e grupos conservadores voltados à espiritualidade como os jovens carismáticos, estudados em pesquisas variadas (MARIZ, 2005; SOFIATI, 2009; SANTOS, 2009; DIAS, 2010; MIRANDA, 2010; SOFIATI, 2012).

Em um texto intitulado “Etnografia de Grupos Juvenis Católicos: diálogos e experiências de fé”, Flávio Sofiati (2012) descreve ritos da PJ e do Grupo de Oração da RCC e seus conflitos. Os grupos de oração organizados para jovens abordam temáticas como “drogas, dos símbolos da Nova Era (movimento agnóstico), contra o Rock e outros ritmos mundanos, sobre sexualidade e afetividade” (idem, p. 150). Em oposição à PJ, os carismáticos buscam pautas ligadas aos costumes e religiosidade, como apontados, em detrimento das questões sociais abordadas naquele grupo a qual descrevíamos. Os momentos do grupo de oração (GO) estão baseados em muitas orações e movimentos ligados à sensação e ao sentimentalismo, como veremos a seguir.

a) Animação: contato entre as pessoas (abraços, cumprimentos de boas vindas, música); b) Louvor (música, orações, falas); c) Proclamação da palavra (leitura bíblica e explicação); d) Louvor (mais intenso com música mais agitada e oração em línguas – glossolalia); e) Revelação das curas e milagres (o líder anuncia os curados e alguns testemunham sua cura); f) Oração de encerramento e envio (começa com a Ave Maria e termina com Ave Maria e Pai Nosso) (SOFIATI, 2012, p. 150).

Os momentos do GO podem ser resumidos, se quisermos, em duas atitudes principais: oração e música. O grupo está ligado à espiritualidade e debate, de acordo com a religião, sobre temáticas a partir da ideologia conservadora. Sofiati (2012) também ressalta outras questões que estavam ausentes nas caracterizações anteriores da PJ: “forte devoção à Maria” e “diversos testemunhos de curas físicas” (idem, p. 153).

Na RCC, os jovens buscam alívios espirituais e fuga daquelas realidades da sociedade de consumo (DIAS, 2010). Nesse contexto, os jovens continuam submetidos à lógica da felicidade das sensações. O prazer sensorial é dependente do estímulo físico e necessita a “presença de um objeto fonte da estimulação” (COSTA, 2004, p. 83). Os jovens carismáticos têm a necessidade dos estímulos voltados à espiritualidade provenientes da música e da oração para se sentirem satisfeitos.

Além da busca de sensações, os jovens também buscam afetos. O afeto é “necessariamente relacional”, segundo Marcílio Brandão (2019, p. 63). Para esse autor, os

afetos relacionam “sentimentos e emoções, corpo e mente, pensamento e ação, mas também sujeitos e situações” (idem). Os afetos carismáticos podem ser percebidos no texto de Sofiati (2004) em que este apresenta o movimento relacional que introduz os jovens ao encontro. Além disso, como descreve o autor, o encontro carismático está voltado aos jovens.

A vida religiosa manifesta alguns sentimentos e emoções, provocados pelo coletivo. A esse respeito, Maurice Halbwachs (2009) afirma que a coletividade sugere, entre as formas individuais de manifestação dos sentimentos e emoções, demonstrações afetivas coletivas, como uma “*mímica expressiva*” (idem, p. 204, itálico do autor) que serve – tal qual a linguagem constrói uma comunidade de pensamento – para construir uma comunidade de sentimento e emoção. Émile Durkheim (1996) afirmou que a igreja é uma comunidade moral, “cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas” (idem, p. 28). A comunidade moral também é uma comunidade que compartilha sentimentos e orações. Têm-se uma coletividade de provoca as uniões grupais através dos sentimentos e emoções: na RCC, as orações em línguas, que produzem maior fervor durante as orações e adorações ao sagrado; no EJC, nos cânticos e nas dinâmicas de grupo que provocam maior solidariedade entre os membros. Nesse sentido, há emoções reativas, que não serve ao coletivo, mas há aquelas que têm função social. Há, conforme Marcel Mauss (1979), uma natureza obrigatória da manifestação dos sentimentos.

Mauss (1979) afirma que o fato de que a demonstração de dor, raiva, medo são abrangem todos os parentes de uma pessoa falecida – referindo-se aos ritos funerários australianos. Para além do fato de que são indivíduos determinados que choram, gritam e cantam, a atribuição das mulheres como encarregadas dos ritos funerários é um indicativo do fator obrigatório (e social) dos sentimentos. O autor afirma ainda, que mesmo sendo social e obrigatório, a demonstração dos sentimentos é violenta e natural. O autor afirma que a expressão da dor faz parte da busca da compressão do evento-morte. Nesse aspecto, os ritos – como formas de atitude religiosa (DURKHEIM, 1996) em comparação às crenças, que consistem em representações, são opiniões – são formas de agir, que segundo Mauss (1979) e Halbwachs (2009) fazem parte das construções sociais como fator de construção de uma comunidade moral (DURKHEIM, 1996).

O próximo aspecto que há na RCC sobre seus membros, dos quais ressaltamos os jovens, é o processo de conversão. Esse grupo, como os demais grupos pentecostais, constroem um universo simbólico de valores sagrados.

A experiência de conversão religiosa, que num primeiro momento significa a redefinição de um *self* pela participação em um novo mundo vital, pode provocar também a canalização das energias emocionais para a defesa da nova configuração gerando, assim, uma atitude existencial que, ao mesmo tempo em que redefine e protege a pessoa, termina por enclausura-la num universo restrito de valores e experiências (PACHECO; SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 54).

De acordo com os autores, o processo de conversão, característico de pentecostalismo, pressupõe dois estágios em que a pessoa se encontra: antes e depois da conversão. A conversão funciona como “metamorfose da consciência” em que as pessoas, arrependidas do modo de vida não-religioso, buscam reconstruir o “sentido do mundo e de si mesmo”. Este processo consiste em uma visão do mundo social como algo profano e o novo mundo vivido pelo convertido é o mundo ideal e sagrado. Assim, “o indivíduo defensivo tende a rejeitar ou a deformar a consciência daquelas experiências que não se adequam à concepção prévia de si” (PACHECO; SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 55). O profano e o sagrado são caracterizados na pesquisa de Dias (2010, p. 91) em que os jovens carismáticos consideram que os demais jovens são “do mundo”.

Os jovens carismáticos estão atrelados a fortes regramentos. Vera Dias (2010), ao questionar sobre o namoro santo, uma das pautas ligadas aos costumes e ao conservadorismo, afirma que os jovens não têm vergonha de serem castos e de assumir sua castidade. De outro modo, outros jovens “parecem envergonhar-se por não terem conseguido permanecer virgens até o casamento” (idem, p. 92). Na pesquisa de Vanildes Santos (2009), os seus entrevistados afirmam conhecer as orientações da IC sobre a sexualidade: “quais sejam: ao não-uso de preservativos, não fazer sexo antes do casamento, de preservar a virgindade e a castidade” (idem, p. 42). Sexualidade, drogas e músicas não religiosas no geral são pautas importantes a serem rechaçadas, uma vez que não há um real livre arbítrio para os jovens. Como indica Dias (2010), a aparente liberdade de escolha na RCC é contraditória se comparada à exclusão que os jovens sofrem, caso descumpram alguma das regras de costume desse grupo. Essa exclusão pode ser velada, como apenas não chamar o jovem a um encontro de jovens, a uma festa etc.; mas também pode ser incisiva, excluindo o jovem do grupo eclesial.

As duas formas típico-ideais que apresentamos são importantes para compreensão da construção da identidade juvenil na IC. No texto de Sofiati (2004), o autor apresenta relatos de jovens da PJ fazendo críticas à RCC. Um jovem menciona que a RCC tem forte espiritualidade, mas está desligada das questões sociais, enquanto elogia seu grupo (PJ) afirmando que ele tem

espiritualidade, mas volta-se para a prática e ação. Em pesquisa mais recente, Sofiati (2012) traz, além de jovens criticando a RCC, críticas à PJ. Um jovem participante da RCC afirma que não vai à PJ e a demais pastorais cujo posicionamento ideológico é a TL “pelo fato dos coordenadores falarem muito de política e deixarem pouco tempo para as orações” (idem, p. 155). Por fim, como ressalta Sofiati (2004), há uma incompreensão das propostas de espiritualidade de ambos os lados. Acrescentamos que o modelo de igreja defendido, a vivência da religiosidade por cada grupo diverge e, por isso, o diálogo pode ser improdutivo ou inviável.

4.4 JUVENTUDE, TRIBALISMO E SUBJETIVIDADE

As juventudes contemporâneas não podem ser facilmente compreendidas em seus significados sociais a partir da faixa etária. Segundo Luís Antonio Groppo (2004), a faixa etária “É um produto da interpretação das instituições das sociedades sobre a sua própria dinâmica” (idem, p. 11). Nesse sentido, a organização de uma sociedade específica organizará as concepções de juventude. A importância da juventude está, segundo Groppo (2004), na classificação e normatização dos indivíduos. A partir disso, as teorias pós-críticas sobre a juventude relativizam ou negam a conceitualização da juventude como transição da vida (GROPPO, 2015), conceito este que valoriza a faixa etária para descrever os indivíduos.

De acordo com Groppo (2015), há duas correntes de teoria pós-críticas da juventude. A primeira contesta o caráter total da realidade social. Esta corrente pós-crítica sustenta que não há uma integração social real pois “em vez de uma sociedade unitária, há uma série de redes e fluxos de pessoas e objetos, de caráter múltiplo, aberto e mutante” (GROPPO, 2015, p. 568). A segunda rompe com a noção de socialização de que as gerações mais velhas educam as gerações mais novas. Esta concepção não afirma uma mudança da modernidade para a pós-modernidade, como a primeira. Nessa corrente, “A sociedade moderna torna-se flexível [...] líquida [...] reflexiva – em vez de se manter por resquícios das tradições” (idem, p. 568-569).

Michel Maffesoli (1998) figura na primeira corrente pós-crítica. Destacamos o conceito de tribalismo do autor como categoria fundamental para essa discussão. Para o autor, a socialidade pode ser sintetizada por alguns elementos.

[...] relativismo do viver, grandeza e tragédia do cotidiano, peso do dado mundano, bem ou mal assumido. O todo se exprime neste “nós” que serve de cimento, e que ajuda, precisamente, a sustentar o conjunto. Insistiram tanto na desumanização, no

desencantamento do mundo moderno, na solidão que este engendra, que não conseguem mais ver as redes de solidariedade que nele se constituem (MAFFESOLI, 1998, p. 101).

Na citação, Maffesoli (1998) critica a individualização. O autor diferencia posicionamentos que privilegiam essa individualização de posturas que sublinham as associações. Maffesoli (1998) não defende apenas a coletividade, mas a desindividualização. Em outras palavras, é possível que a massa seja coletivizada sem que haja um diálogo ou trocas. O autor chama de “relação tátil” essa fusão da comunidade em que “se cruza, se roça, se toca, interações se estabelecem, cristalizações se operam e grupos se formam” (idem, p. 102). As relações táteis propostas por Maffesoli (1998) produzem o que ele chamou de “união em pontilhado” (idem, p. 103), que acontecem devido às sedimentações das massas.

Maffesoli (1998) critica o “burguesismo triunfante” (idem, p. 104) que engendrou o individualismo, reprimindo o aspecto comunitário e afirmando a modernidade progressista e libertadora. Embora o solidarismo – para o autor – tome a identidade como pano de fundo para os fenômenos de grupo, recorre-se à estética. A estética é uma forma de contraposição à identidade, que funciona sob “efeito de rolo compressor” (MAFFESOLI, 1998, p. 105).

A estética é uma forma de proteger o não-idêntico. Com isso, Maffesoli (1998) assinala para o neo-tribalismo que se constitui como uma forma não integrada politicamente e sem finalidade senão “a preocupação com um presente vivido coletivamente” (idem, p. 105). Nesse ponto de vista, há um desejo em “estar junto”. Ao invés de ter-se o desejo atrelado a um sujeito, está atrelado à massa, de maneira aleatória. Maffesoli (1998) acredita que a massa apresenta vários grupos em que os sujeitos transitam.

O que nos parece ser uma opinião individual é, de fato, a opinião de tal ou qual grupo ao qual pertencemos. Daí a criação dessas “doxa” que são a marca do conformismo e que encontramos em todos os grupos particulares, inclusive naquele que se considera o mais isento disto, o dos intelectuais (MAFFESOLI, 1998, p. 106-107).

Para o autor, estamos tão integrados ao grupo, que acreditamos serem as nossas opiniões aquilo que o grupo formou como sua opinião. Ademais, as transições entre as tribos são parte da socialidade. O foco está no ir-e-vir entre os grupos e não mais na agregação. O autor defende que o “neotribalismo” tem esse caráter fluido que funciona a partir de uma aparente atomização (MAFFESOLI, 1998). Nesse sentido, a difusão das pessoas em diversos grupos pode constituir coletividades menos enraizadas em propósitos e valores comuns.

Michel Maffesoli (1998) faz uma distinção entre a característica do social e a característica da socialidade. No contexto do social, o indivíduo tem apenas um papel social, uma função. No contexto da socialidade, a pessoa apresenta vários papéis sociais que vai assumindo ao adentrar a cada tribo que participa. A flexibilidade do neotribalismo e da socialidade é trágica, para o autor.

Em suma, Maffesoli (1998), está situado na ideia de que a pós-modernidade finda o indivíduo restrito a um grupo, dando lugar a uma pessoa que apresenta uma multiplicidade de papéis e tribos em que se sentem pertencidos (GROPPO, 2015). Para Maffesoli (1998), a socialidade acontece de modo fragmentado em que os grupos são formados a partir de relações tácteis, onde há toque e interação. O neotribalismo segue esta configuração, pois valoriza a relação estética, ou seja, a proteção do indivíduo não-idêntico. O autor assume que o desejo de estar em grupo não está atrelado ao sujeito, mas à massa. Com isso, ainda que os indivíduos estejam tribalizados, eles têm papéis sociais fluidos, que se segmentam e transitam entre as tribos.

Há muitos textos que debatem sobre as subjetividades (DELEUZE; GUATTARI, 1997; TAKEITI, 2011; FOUCAULT, 2006; GUATTARI; ROLNIK, 1996; GUATTARI, 1992). Mas discutiremos a partir de Guattari e Rolnik (1996) e Guattari (1992) por terem confluências com a discussão de Maffesoli (1998), das quais ressaltamos a relação do indivíduo com a mídia de massa.

A subjetividade é produzida por enunciação. A produção de sentido do sujeito, a subjetivação não está centrada em agentes individuais ou em agentes grupais. Entre esses primeiros agentes há instâncias particulares do indivíduo relacionadas ao seu psiquismo e instâncias microssociais (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Para os autores, “esses processos são duplamente descentrados” (idem, p. 31) em que questões exteriores aos indivíduos, como os sistemas econômicos, sociais e a mídia contribuem para a produção do sujeito, mas também questões particulares, como a percepção, sensibilidade, valores etc.

Para Guattari e Rolnik (1996, p. 31), “os indivíduos são o resultado de uma produção de massa”. Em consonância a essa ideia, Maffesoli (1998, p. 104) compreende que o indivíduo é formado pelo “burguesismo triunfante”. Além disso, o indivíduo é colocado em série, modelado (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Seja para a perspectiva do tribalismo, seja para a subjetivação, o indivíduo está atravessado por relações econômicas e pelas consequências do neoliberalismo.

É claro que sempre se reencontra o corpo do indivíduo nesses diferentes componentes de subjetivação; sempre se reencontra o nome próprio do indivíduo; sempre há a pretensão do ego de se afirmar numa continuidade e num poder. Mas a produção da fala, das imagens, da sensibilidade, a produção do desejo não se cola absolutamente a essa representação do indivíduo (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 32).

O indivíduo, embora seja produto do neoliberalismo, não está completamente adaptado à subjetivação. A inadaptação não se manifesta através de rejeição, mas o indivíduo é apenas uma parte do processo de subjetivação. Recordo a expressão de Guattari e Rolnik (1996, p. 32) de que o indivíduo é como o “terminal” informático que consome a subjetividade: ele assume, metonimicamente, o lugar do corpo. Em outras palavras, ele é o *hardware*, a parte física, enquanto os processos de subjetivação são o *software*, a parte discursiva, enunciativa, os programas de computador.

David Le Breton (2013) afirmou que o conhecimento biomédico, a anátomo-fisiologia, provocou a interpretação de que a pessoa tem a posse de seu corpo. Para o autor, a concepção de que o corpo é posse de um indivíduo foi produzida a partir do individualismo presente nas sociedades ocidentais. Ademais, o indivíduo deixa de reconhecer-se como parte de uma comunidade e passa a viver para si não apenas biologicamente, mas socialmente, quando recusa a visão de seu corpo como elemento participante do coletivo.

A concepção individualista do corpo produz a *bricolagem* deste. Le Breton (2013, p. 21) afirma que o corpo visto de forma individualista está aberto às influências da mídia, das leituras, das relações pessoais. Desse modo, cada sujeito constrói os sentidos de seu corpo, que não é igual àquele de outro indivíduo. Os corpos distinguem os sujeitos entre si, como ilhas.

Apesar do individualismo triunfante das sociedades ocidentais, conforme aponta Le Breton (2013), não há univocidade de formas de conceber o corpo. O autor recorda o pensamento de Émile Durkheim, o qual aponta para a presença de regiões francesas com dinâmicas comunitárias, que realizam práticas que consideram o corpo parte do coletivo, tal qual curandeirismo.

Felix Guattari (1992) assinala que a subjetivação não é, necessariamente, emancipadora. O autor faz menção a subjetivações voltadas para religiosidades conservadoras e a reivindicações nacionalistas que se apresentam como “reterritorializações conservadoras da subjetividade” (idem, p. 13). Michel Maffesoli (1998) afirmou que a identidade funciona como um rolo compressor. A identidade – como percebida por Maffesoli (1998) – conflui para o

aspecto conservador de algumas produções de subjetividade. Neste sentido, as identidades primárias tendem a reagrupar-se para proteger os indivíduos de processos confusos presentes no mundo contemporâneo (CASTELLS, 1999). Em geral, a subjetividade se forma a partir de componentes plurais: os sujeitos podem ser formados por sua relação com a escola, com a família, com a sua banda preferida, com os discursos religiosos, discursos científicos e com a negação de muitos desses elementos. A heterogeneidade da subjetividade pode ser compreendida a partir de:

1. componentes semiológicos significantes que se manifestam através da família, da educação, do meio ambiente, da religião, da arte, do esporte;
2. elementos fabricados pela indústria dos mídia, do cinema, etc.
3. dimensões semiológicas a-significantes colocando em jogo máquinas informacionais de signos, funcionando paralelamente ou independentemente, pelo fato de produzirem e veicularem significações e denotações que escapam então às axiomáticas propriamente linguísticas (GUATTARI, 1992, p. 14).

Guattari (1992) cita elementos importantes para a construção de subjetividades que estão baseadas não apenas na família, mas também na mídia, na escola, nos templos religiosos, nos discursos religiosos, na indústria. O autor reputa à mídia e à indústria a contribuição na produção de subjetividades. Por essa razão, também os sujeitos são produzidos pelas mídias de massa, o que o autor chamou de “mass-midiatização” (idem, p. 16).

A mídia de massa, bem com discursos totalizantes, dos quais destacamos os discursos religiosos totalizantes, produzem sujeitos ligados a uma forma homogeneizadora de subjetivação. Em outras palavras, os indivíduos estão, algumas vezes, presos por uma subjetivação que embrutece. Hannah Arendt (2016) afirma que a manipulação em massa moderna apresenta uma imagem substitutiva do fato histórico real. A autora ressalta que “O esforço principal tanto do grupo enganado como dos próprios enganadores tenderá a se dirigir no sentido de manter a imagem de propaganda intacta” (idem, p. 186). Sendo assim, a mídia de massa tem capacidade de construir ou manipular os fatos para cumprir com uma finalidade. Ademais, a construção de subjetividade não obriga que os indivíduos estejam presos totalmente a esses fatos manipulados seja pela mídia de massa, seja por discursos totalizantes religiosos.

Uma pessoa pode adotar a forma de vida que desejar, desde que arque com as consequências, que serão tão mais pesadas quanto mais diferentes for essa forma de vida, comparando-se com tudo o que já está posto no mundo, porque as pessoas não

toleram a diferença, e a maioria só reproduz modelos prontos e inibe a criação de novo (PERES; BORSONELLO; PERES, 2000, p. 38).

Desse modo, há uma força-peso que se estabelece a partir de modos totalizantes de produção de subjetividades e que exige uma velocidade de escape necessária para sair da gravidade produzida. A velocidade de escape configura-se como o movimento que vai de encontro ao predomínio da gravidade de cada corpo celeste. Nesse sentido, os sujeitos, inseridos em um contexto heterogêneo de elementos influentes para suas subjetivações, podem escapar a estas, desde que decidam arcar com as consequências da desassimilação produzida. Recordando as condições das juventudes nos ambientes industriais, por exemplo, temos o modelo de profissional vencedor (COSTA, 2004), capaz de ser superficial nas suas relações profissionais – e por isso, ter apatia política, conforme aponta Arendt (1989); mas também apatia com relação à vida em geral –, ser competitivo e flexível; este modelo pode ser desconstruído a partir de uma série de mudanças que podem acarretar, principalmente, na demissão ou na diminuição da importância profissional do sujeito. Nesse sentido, desapegar-se de uma subjetivação construída a partir de múltiplas influências não é impossível, mas acarreta consequências.

Na clínica de La Borde onde Guattari trabalhou, ele observou que doentes psicóticos advindos de um meio agrícola praticavam artes plásticas, teatro, música etc., que o autor reputa como um ambiente diferente daquele de origem. Os burocratas e os intelectuais eram atraídos por trabalhos na cozinha, no jardim etc. (GUATTARI, 1992). O confronto e a velocidade de escape são fundamentais para que os horizontes sejam descortinados e que o indivíduo se “re-singularize”. A subjetividade – conforme conceituada por Guattari (1992) – é o conjunto de condições necessárias para que os indivíduos e os coletivos construam um território existencial delimitado pelo outro, por uma alteridade.

[...] em certos contextos sociais e semiológicos, a subjetividade se individualiza: uma pessoa, tida como responsável por si mesma, se posiciona em meio a relações de alteridade regidas por usos familiares, costumes locais, leis jurídicas.... Em outras condições, a subjetividade se faz coletiva, o que não significa que ela se torne por isso exclusivamente social. Com efeito, o termo “coletivo” deve ser entendido aqui no sentido de uma multiplicidade que se desenvolve para além do indivíduo, junto ao *socius*, assim como aquém da pessoa, junto a intensidades pré-verbais, derivando de uma lógica dos afetos mais do que de uma lógica de conjuntos bem circunscritos (GUATTARI, 1992, p. 19-20).

De encontro ao neotribalismo (MAFFESOLI, 1998), que reputa à coletividade a construção de uma identificação do indivíduo através dos papéis sociais, Guattari (1992)

ressalta a multiplicidade de fatores produtores da subjetividade a partir de uma relação de alteridade com a família, a comunidade e as leis. Identificar o outro como um “não-eu” pode construir apenas limites entre os sujeitos como o namorado e a namorada que, relacionando-se salutarmente, reconhecem que seu/sua parceiro/a tem gostos e hábitos diferentes dos seus. Mas a alteridade também pode estabelecer uma forma de conflito, em que o sujeito se vê como não compartilhador de valores com sua família e sua comunidade. Exemplifico: um jovem que ouve *K-pop* (*Korean Pop*) – música de massa criada na Coreia do Sul similar ao *pop* norte-americano – aprende que é o “outro” frente a sua família, que pode ouvir forró, MPB (Música Popular Brasileira). Ainda nesse contexto, há uma ideia de homogeneidade com relação aos membros da família, que também são sujeitos atravessados por várias influências.

A subjetividade “*é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares*”, tendo dois caracteres: um caráter opressor e de alienação, em que “o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe” e um caráter de criação em que o indivíduo produz uma “singularização” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 33, grifos dos autores).

Em suma, a subjetivação é um processo descentrado em que os elementos extra-individuais, como a economia, as condições sociais, a mídia e os elementos infra-humanos, como a percepção, a sensibilidade, o afeto, o desejo fazem parte da produção de sentido da subjetividade (GUATTARI; ROLINK, 1996). Nesse contexto, os indivíduos, construídos pela produção de massa, são o terminal computacional (que chamamos de *hardware*) que se alimenta da subjetividade (que chamamos de *software*).

4.5 FESTA NO FESTEJO: A RELIGIÃO COMO LAZER

O argumento geral deste tópico é que a religião, em Teresina – PI, está para além dos compromissos espirituais, mas assume lugar junto aos lazeres das juventudes teresinenses. Como discutir-se-á, os jovens teresinenses escolhem com maior frequência atividades tradicionais como esportes, política e religião para se reunirem em coletivos. O elemento “religião” é aquele que apresenta maior impacto entre os coletivos juvenis teresinenses (SILVA, 2013). Isto explica-se não apenas devido ao caráter religioso da capital, mas também devido às ausências de políticas públicas que construam espaços de lazer para essas juventudes, que passam a congregar em ambientes religiosos para viverem interações sociais diversas.

Michel Maffesoli (1998) critica os processos de individualização provocados pela modernidade e pelo capitalismo. Para o autor, a burguesia engendrou um *ethos* progressista que repele as organizações comunitárias. Para além disso, Valéria Silva (2013) afirma que essa perda de referências grupais/coletivas impele o indivíduo a isolar-se para sobreviver em “sua mônada”³² (idem, p. 68); o indivíduo pode tender, ao contrário, à reinvenção dos espaços de atuação, promovendo uma ampliação dos seus coletivos para além da “mônada”. Conforme aponta Manuel Castells (1999), a sociedade contemporânea abre caminho para as interações grupais cada vez mais amplas e diversificadas ou cada vez mais fechadas em grupos tradicionais, sejam étnicos, religiosos, nacionais etc. Nesse sentido, o remédio contra o individualismo contemporâneo é injetado através de ações coletivas, sejam mais progressistas, liberais, sejam reacionárias, como no caso dos fundamentalismos religiosos³³.

A ação coletiva juvenil é impulsionada através de novos desenhos de cenários para os grupos, de modo que, há variedade de lazeres, de opções e de formas de agregação. A pesquisa de Valéria Silva (2013) com jovens teresinenses aponta para uma intensa participação juvenil em coletivos na faixa etária de 15 a 21 anos (82%). A juventude pesquisada pela autora demonstra ir de encontro às tendências individualizantes conforme ressaltada por Maffesoli (1998). Dito de outro modo, os participantes de sua pesquisa preferem agir sob referências grupais que o isolamento.

A participação juvenil em *atividades tradicionais* é um fato na capital do Piauí. Valéria Silva (2013) assevera que as ações coletivas mais escolhidas entre os jovens teresinenses participantes de sua pesquisa são aquelas ligadas a escolhas perenes: religião (56%); atividades esportivas (7,9%); movimento estudantil (5,5%) e grupos político-partidários (3,1%). Nesse aspecto, a presença de jovens em grupos religiosos é a maior entre as *atividades tradicionais*.

O que leva os jovens teresinenses às ações coletivas são, em geral, “necessidades e motivações de ordem pessoal” (SILVA, 2013, p. 74), donde se registra o objetivo de melhoria dos jovens frente às suas realidades. Os interesses individuais como forma de entrar em coletivos juvenis corroboram com o alto índice de sujeitos que escolhem os grupos a partir das amizades (46,4%), diante de apenas 14,3% que apontam a existência de um objetivo comum (idem).

³² O termo “mônada”, usado por Valéria Silva (2013), refere-se aos agrupamentos simples, que podem ser grupos de amigos, família etc. que não têm grandes disparidades nos anseios e opiniões.

³³ Discutiu-se no Capítulo 3 sobre os fundamentalismos religiosos sob a ótica de Manuel Castells (1999).

No que se refere aos locais de ações coletivas, sobretudo no sentido de lazer, há uma geopolítica dos espaços teresinenses que corrobora a ideia de que há guetos em Teresina. Ainda que a expressão remonte ao período nazista e ao horror inquestionável das violências cometidas pelos hitleristas, o gueto em Teresina apresenta-se como um ambiente na qual os jovens são destinados a passarem o tempo livre, sem condições de melhoria econômica para o trânsito na cidade.

Lila Luz (2013, p. 138) afirma que “a cidade influencia as escolhas e as decisões dos indivíduos”, pois, sendo responsabilidade do poder público ações de políticas públicas voltadas para sanar as condições de lazer para os diversos bairros da cidade, os jovens ficam à mercê de promessas não cumpridas. Nos bairros pobres, a juventude não tem condições de descolamento com a mesma frequência da juventude abastada. Nesse aspecto, os jovens de determinada região pobre, como é o caso da zona norte de Teresina – PI, contam com poucas opções de lazer, sendo que a religião se mantém como uma das opções para ocupar o tempo livre das juventudes.

Nesse sentido, as amizades e as famílias são o palco para as escolhas político-sociais e para a administração do tempo livre, principalmente entre as populações empobrecidas da capital do Piauí. Conforme debateu-se anteriormente, há moratória social especialmente às juventudes de famílias abastadas (CAMACHO, 2007). As áreas ricas de Teresina são aquelas mais movimentadas e frequentadas pelas populações mais pobres apenas em caráter de servidão, como registrou Lila Luz (2013). Nesse sentido, os locais mais acessíveis aos jovens de comunidades pobres são a sua própria comunidade e espaços de lazer que, segundo Luz (2013), são mínimos.

Todavia, os cenários de ação coletiva juvenil e lazer não se limitam aos locais tradicionais, como praças, parques, cinemas. Elemento diferente é o espaço religioso como parte do lazer. Há dois *momentos* em que se compreende a religião e seus espaços como formas de lazer.

O primeiro *momento* da religião como forma de lazer indica a negação de algumas práticas consideradas mundanas e, por isso, desagradáveis. A pesquisa de Lila Luz (2013) auferiu que há jovens que recusam participar de locais que levam ao pecado, com bebidas e drogas. Nesse sentido, há um mercado religioso voltado para festas, shows e outros eventos que mantem o almejado caráter sagrado para o lazer. Não obstante, é preciso registrar que esse

momento decorre do preconizado virtuosismo juvenil³⁴ (MADEIRA, 1986) no que tange à santidade: os jovens, para conservarem a atmosfera sagrada dos cultos, missas e grupos de oração, recorrem a lazeres destituídos de elementos encontrados nos lazeres das juventudes seculares, como bebidas e músicas seculares.

A coesão das juventudes religiosas é mantida por essas iniciativas de lazer. Lila Luz (2013, p. 149) afirma que a conjugação entre a atividade religiosa baseada nas experiências místicas e a atividade de lazer favorecem à “organização e a manutenção dos grupos de jovens dentro e fora das igrejas”. Além disso, as atividades de lazer são “inseridas concomitantemente com as demais atividades promovidas pelas igrejas” (idem). Nesse sentido, as atividades de lazer se confundem com eventos religiosos.

Nas redes sociais, é comum ver jovens religiosos – sobretudo evangélicos – que dão novos sentidos a músicas seculares, retirando conteúdos considerados inapropriados, como por exemplo, elementos que recordam práticas sexuais; assim, converte-se esses elementos em traços religiosos, referindo-se a Jesus e seus feitos, bem como outras figuras religiosas registradas na Bíblia. Este fenômeno é explicado por Luz (2013, p. 150) como uma busca por se “enquadrar na dita ‘normalidade’ presente nas outras formas de vivenciar o lazer”. Assim, os jovens religiosos passam a ser vistos como jovens que vivem a moratória social.

Esse primeiro *momento* apresenta uma interação entre elementos seculares e religiosos que reiteram a condição “normal” das juventudes religiosas. O lazer tem sentido semelhante à demonstração que se resume na máxima: “ser religioso não é ser chato, é ser feliz”, de modo que se busca consumir as religiões, sobretudo no cristianismo, como fontes de felicidade, não como fontes de restrições.

O segundo *momento* refere-se à religião como *locus* de lazeres sem que se busque elementos de virtuosismo juvenil, como no primeiro caso. Valéria Silva (2018) investigou a comunidade rural Roça Nova, no município de Sebastião Leal – PI e a influência dos festejos religiosos na região. A autora afirma que os jovens da localidade reiteram a reclamação de que

³⁴ Conforme discutiu-se no início deste capítulo, o virtuosismo juvenil, nas políticas públicas é a atribuição de jovem super poderoso aos sujeitos das políticas públicas. Isto é, afirmando que os jovens têm capacidade de construir seus grupos, seus locais de lazer etc., os mandatários e operadores das políticas públicas se eximem do papel de construção de melhorias sociais para esses sujeitos (BRANDÃO, 2019; MADEIRA, 1986), o que ocorre na religiosidade quando se atribui aos jovens a condição de santos, empurrando-lhes à condição de seres super poderosos que devem construir os próprios meios de lazer sem romper com os ideais religiosos, como castidade e proibição de ingestão de bebidas alcoólicas.

não existem novidades nos lazeres em Sebastião Leal. Outrossim, sazonalmente, têm-se os festejos religiosos na comunidade, conforme a autora descreve:

As festividades religiosas, não obstante aliadas ao cumprimento de uma agenda sagrada, repleta de variadas práticas devocionais levadas a cabo pelos paroquianos, costumam abrigar também uma extensa programação profana, contemplando a instalação de feiras, jogos de futebol, leilões, bingos, shows e festas dançantes. Constituem oportunidade de sociabilidades complexas para as populações das cidades do interior do Estado do Piauí e de seus povoados, particularmente para os jovens. Momento de oração, de agradecimento, de renovação de votos religiosos, de reencontro de parentes, amigos e conhecidos, de comemoração, de compras e vendas, de alguma dinamização da economia local, de geração de recursos extras para as famílias, de namoros, de brincadeiras, de festa, de lazer (SILVA, 2018, p. 89).

Os festejos ou festividades religiosas são momentos de inúmeras realizações na comunidade, conforme Valéria Silva (2018). É nesse sentido que se enquadra a religião como *locus* de lazeres. A celebração da memória de um(a) santo(a) vai para além dos costumes religiosos, manifestando-se como ocasião de reforço da sociabilidade, como retrata Silva (2018) em sua pesquisa. É possível compreender que “durante sua realização, o festejo se tornou tema quase único das conversas, quebrando a rotina do lugar” (SILVA, 2018, p. 90) como a ritualização aos moldes de Giddens (1997). Isto é, os ritos são transformados em modos de interação social.

Valéria Silva (2018, p. 90) descreve que “a aventura do festejo” inicia com conversas em volta da igreja, de modo que, não apenas a missa é levada em consideração, mas todas as interações sociais paralelas ao ritual religioso. A autora afirma que há três cenários no festejo: o primeiro, Igreja Católica/Templo; o segundo, as adjacências do mercado público, com barracas de feirantes; e o terceiro, o parque do Nordeste, destinado às apresentações musicais.

[...] retive a ideia de que os festejos, além de eventos religiosos, propiciam o acesso a um contexto de festa, de rompimento com a rotina, consolidando-se como um cenário de encontros e reencontros, de linguagens variadas em curso, modificando, produzindo e reproduzindo sentidos vários [...] as festas religiosas se consolidam como palco de trocas culturais, de incorporação ou de rechaço daquilo que, por força do evento, aterrissam no município, disponibilizando às juventudes sociabilidades holográficas tecidas também a partir do ambiente material e simbólico vivenciado cotidianamente (SILVA, 2018, p. 95).

É fundamental ressaltar que os festejos religiosos quebram a rotina dos jovens. Nesse sentido, as festividades servem aos jovens como “aumento das possibilidades de relacionamento afetivo, tanto que muitos namoros têm início exatamente nessas ocasiões” (SILVA, 2018, p. 94). Não obstante, esses relacionamentos afetivos acontecem, não apenas na localidade Roça Nova, mas também em Teresina – PI, como em outras regiões do estado.

A relação entre religião e lazer, neste segundo momento, refere-se aos espaços e eventos religiosos como ocasiões de sociabilidades e lazer. Uma vez que os espaços de lazer são reduzidos – não apenas em Sebastião Leal, mas em outros municípios do Piauí, tal qual a capital –, é possível pensar na religião como lazer como sintoma da baixa preocupação política com as juventudes e seus locais de lazer. Verifica-se que as religiões podem ser palcos para novas relações sociais, uma vez que não são apenas movidas pelos interesses e objetivos religiosos, mas também por interesses individuais e pelas amizades e demais formas de interação social.

4.6 CONSIDERAÇÕES

Analisamos a múltipla realidade juvenil influenciada pelo retrato da religiosidade no Brasil (ABRAMO *et al.*, 2008) que demonstra uma grande adesão das juventudes à religiosidade. Há jovens católicos, evangélicos pentecostais, com fé, mas sem religião, apenas para indicar algumas formas das juventudes construírem sociabilidade quanto à religiosidade. No entanto, os jovens religiosos (mas também as várias juventudes) sofrem com o virtuosismo atribuído a estes sujeitos. A imagem de jovem super poderoso é atribuída por sua completa disponibilidade à religião, por não assumirem outros compromissos (MARIZ, 2005). Como consequência do virtuosismo juvenil, setores da sociedade e o Estado não constroem políticas públicas eficientes à vida dessas juventudes (BRANDÃO, 2019). Na religião, o processo de virtuosismo pode ser manifestado como a busca pela santidade dos jovens, que os impele para um modo de vida engessado e totalmente obediente às regras religiosas. Como possível caminho em resposta ao virtuosismo, a subjetividade juvenil pode produzir novos desenhos de sociabilidade e religiosidade capazes de acolher as juventudes através de suas potencialidades e suas limitações. No entanto, os processos econômicos também são elementos que alteram a subjetividade juvenil.

O contexto de industrialização provocou um cenário de consumo e mídias de massa entre os jovens (DORNELLES, REIS e PANOZZO, 2016). Os jovens foram inseridos na População Economicamente Ativa (PEA) (MADEIRA, 1986), agravando sua situação escolar,

inclusive com abandono (DORNELLES, REIS e PANOZZO, 2016). O emprego foi visto como forma de inclusão social. Mas houve uma diferença de classe: os filhos de famílias abastadas não precisavam buscar empregos, pois a escolarização era o objetivo. Os jovens pobres diminuían seus anos de estudo e os jovens ricos o aumentavam ao máximo. Além disso, a necessidade de consumo e de trabalho produz um sujeito flexível e compatível ao mercado de trabalho (COSTA, 2004). Os jovens de classes mais baixas precisam ser profissionais mais adaptáveis a qualquer função e um consumidor de sensações, embora seu consumo seja diferente do consumo de jovens de classe mais alta (idem). Portanto, a subjetividade juvenil no âmbito da industrialização é amplamente voltada ao consumismo e ao trabalho, enquanto negligencia-se o caráter de cidadania.

Entre os jovens católicos, houve duas formas principais de engajamento na sociedade capitalista: uma conservadora, espiritualista e uma progressista, que criticava o capitalismo (SILVA, 2007) cujas consequências pudemos apreender anteriormente. Como vimos, o capitalismo produz desigualdades. A corrente progressista de jovens católicos – a Pastoral da Juventude (PJ) – está comprometida com o protagonismo juvenil. Além disso, a crítica ao neoliberalismo e ao capitalismo se dá com base em um sentido religioso: o materialismo, individualismo, hedonismo e utilitarismo produzidos pelo liberalismo colocam a vida humana em condições precárias (SOFIATI, 2004). No entanto, o processo capitalista de industrialização não produzia apenas um olhar crítico progressista, mas um olhar conservador. Alguns jovens veem-se incomodados pela sociedade de consumo veloz e procuram proteção na religião (DIAS, 2010). Nesse sentido, a RCC tem pautas voltadas para costumes, sexualidade e afetividade. Os momentos de animação, com abraços e músicas ilustram a busca por afetividade nos encontros da RCC (SOFIATI, 2012). Além da afetividade, há uma mudança de postura dos jovens que se inserem na RCC, devendo estar condizentes com os costumes e aptos ao namoro santo (DIAS, 2010), preservando castidade e virgindade (SANTOS, 2009).

Em seguida, discutimos os conceitos de Tribalismo (MAFFESOLI, 1998) e de subjetivação (GUATTARI, 1992). O conceito de Tribalismo está voltado para a compreensão de que a sociedade contemporânea existe em uma realidade pós-moderna e que há uma individualização dos sujeitos. Essa perspectiva defende que há uma massa unida sem a necessidade de trocas profundas, apenas relações de interação, de toque, sem necessidade de completa identificação. Nesse sentido, as pessoas não estariam buscando defender pessoas identificadas consigo. Há uma proteção do não-idêntico. Um reflexo da necessidade de estar

em grupo é a homogeneização da opinião: confunde-se a opinião do grupo com a opinião pessoal (MAFFESOLI, 1998).

Por outro lado, a subjetivação é uma forma de produção de sentido do sujeito a partir de questões exteriores, como a economia e a mídia, e de questões particulares como a percepção e os valores. Nesse sentido, a subjetivação não é sempre emancipadora (GUATTARI, 1992). Ela pode estar relacionada com questões exteriores aos indivíduos que os impulsiona a proteger-se de um mundo com mudanças descontroladas através de identidades primárias que podem ser religiosas, nacionais etc. (CASTELLS, 1999). Noutro aspecto, a produção de sentido do sujeito pode ser emancipadora, de modo que a pessoa adote a forma de vida que desejar, mas arcando com as consequências da coerção social, que busca homogeneizar os sujeitos (PERES; BORSONELLO; PERES, 2000). Enquanto o tribalismo (e o neotribalismo) consideram a coletividade como forma de segmentação dos papéis sociais: cada coletivo exigiria que o sujeito se adequasse a um papel social diverso (MAFFESOLI, 1998); a subjetivação é uma forma ampla de construção de sentido do sujeito que considera, além do fator social e coletivo, as questões particulares.

Por fim, discutiu-se sobre os lazeres na juventude teresinense. O tópico apresentou o argumento de que o espaço religioso está para além dos compromissos espirituais, se estende como forma de lazer entre as juventudes. Além disso, entre as formas de coletividade juvenil, a religião é aquela que possui maior impacto entre os jovens teresinenses (SILVA, 2013). O ambiente religioso passa a conter interações sociais diversas, como os relacionamentos afetivos e os encontros de amigos.

Por conseguinte, a subjetividade pode ser um caminho de superação do virtuosismo juvenil nas políticas públicas e na religião, buscando a produção de sentido do sujeito de maneira cidadã. Além disso, é preciso que os jovens busquem construir sociabilidades próprias no âmbito da religião para que possam viver relações sociais plurais e sem prisões quanto à dogmática religiosa, o consumismo e buscando romper com a lógica neoliberal de flexibilização e precarização do trabalho.

5 O ENCONTRO DE JOVENS COM CRISTO E O MERCADO DE BENS DE SALVAÇÃO

O objetivo deste capítulo é analisar a construção de sentidos religiosos de jovens do EJC diante do pluralismo religioso. As experiências de construção de dados levaram à observação de que o grupo analisado é organizado a partir da identificação dos jovens com os jargões e a estética dos jovens, que atrai outros participantes para o grupo. Além disso, busca-se apresentar como os sentidos religiosos produzidos pelos jovens tornam-se elementos de prospecção de consumidores dos bens de salvação. Nesse sentido, vê-se os jovens como consumidores da experiência religiosa que detectaram particularidades na socialização do EJC e decidiram permanecer no grupo.

5.1 A GÊNESE DO ENCONTRO DE JOVENS COM CRISTO

“Não é missão do EJC organizar frentes de atuação. O EJC chamou à vivência eclesial e à responsabilidade sócio política o jovem acomodado, desorientado e por vezes destruído. Agora, caberá aos outros organismos, capitalizar as forças disponíveis, as mentes abertas para enfrentar as carências humanas. Ajudando cada um a viver seu carisma e a Igreja será esse corpo sonhado pelo Espírito de Deus e a humanidade verá dias melhores”.

(Pe. Alfonso Pastore apud EJC BRASIL, 2021, p. 17).

O Encontro de Jovens com Cristo (EJC) é um grupo que chama atenção pelo aumento de suas atividades pastorais, junto à comunidade paroquial. Em outras palavras, os jovens do EJC são registrados em muitos eventos religiosos junto a outras faixas etárias e realizando diversas atividades. Os jovens paroquianos de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (PNSPS) buscam, cada vez mais, a frequência ao grupo pelas novidades que ele apresenta com relação a outros grupos católicos presentes na paróquia. Em pesquisa de 2020, investiguei o grupo da

Renovação Carismática Católica (RCC) da referida paróquia para compreender as relações entre a sociabilidade e as construções discursivas acerca das sexualidades. Buscando por interlocutores, percebi que o número de jovens carismáticos (como são chamados os jovens participantes da RCC) havia diminuído, o que se constituiu em um problema durante a investigação. No entanto, estes jovens participavam dos encontros do EJC assiduamente. Essa lacuna na pesquisa anterior inspirou esta investigação. A história fundacional do EJC inicia-se em 1970 a partir de outro grupo. O documento “Diretrizes gerais do Encontro de Jovens com Cristo no Brasil” (EJC BRASIL, 2021, p. 12) delinea as intenções do fundador:

Em Abril de 1970, [o padre Alfonso Pastore] voltou ao reduto camiliano onde estudara na juventude, a Paróquia Nossa Senhora do Rosário de Pompeia, onde continuou a dedicação à evangelização de famílias, criando mais grupos de MFC [Movimento Familiar Cristão] e ENS [Equipes de Nossa Senhora]. Foi então que surgiu o Encontro de Casais com Cristo (ECC), a partir da inquietação do Padre Alfonso, desejoso por atingir mais famílias.

Padre Alfonso Pastore buscava reunir os casais católicos em grupos que pudessem viver uma espiritualidade em comunhão com outros casais. Não está explícita a intenção, mas unir casais a outros casais, em assembleia, parece indicar uma vontade de aprofundar as dinâmicas de desposados. Enquanto padres, comumente, reúnem-se entre si e podem compartilhar os desafios e alegrias da vida que escolheram, os casais parecem ter o mesmo ambiente junto ao ECC. O documento continua afirmando que o EJC, o Encontro de Adolescentes com Cristo (EAC) e o Movimento da Amizade com Cristo (MAC) foram fundados de acordo com aquela dinâmica. Nesse sentido, as diretrizes para o EJC registram: “Todas as faixas etárias pré-adolescentes, adolescentes e da juventude foram abrangidas e nas três propostas de evangelização se atingia toda a família inserindo-as em atividades pastorais” (EJC BRASIL, 2021, p. 12).

Os primeiros encontros do EJC aconteceram em 1971 na Vila Pompeia, em São Paulo. Com a mudança de padre Alfonso Pastore para Minas Gerais, em 1988, novos grupos de EJC foram formados. Assim, de 15 a 17 de julho de 1988, em Paracatu, aconteceu o segundo encontro de jovens do país. Em 1990, o padre foi à Brasília, onde ocorreu nos dias 9 a 11 de novembro, em Gama, outro encontro de jovens. O documento de diretrizes (EJC BRASIL, 2021) apresenta uma linha do tempo do grupo em formato de organograma. A imagem ilustra os primeiros encontros em Vila Pompeia (SP). Em seguida, o grupo foi fundado em Porto Alegre (RS), em 1975. Então, o grupo foi fundado na região Nordeste do Brasil, iniciando no

Piauí, em janeiro de 1980, seguido do Ceará, Bahia, Paraíba e Maranhão. Em 1982, Vitória (ES) recebeu os encontros. Também, Belo Horizonte (MG), em 1984, Paracatu, em 1988, e Brasília (DF) em 1990. Mas quais os objetivos do EJC?

O Encontro de Jovens com Cristo não é um movimento. Não visa prender a si os jovens, nem os jovens devem querer ficar presos ao EJC. Este apresenta-se como um SERVIÇO da igreja aos jovens da paróquia. Quer ser um instrumento, um meio, uma etapa, uma passagem. Ele convida o acomodado, desperta-o, ama-o, mostra o caminho de engajamento, motiva-o a assumir, e dá-lhe, através das pastorais, sustentáculos para um comprometimento fraterno (EJC BRASIL, 2021, p. 16).

Segundo a descrição das diretrizes para o EJC (EJC BRASIL, 2021), este não é um grupo em que se deve permanecer. No entanto, de acordo com a observação participante, percebi o desajuste a essa diretriz. Pude observar, não obstante, que os jovens buscam engajar-se, cada vez mais, ao EJC enquanto um grupo de atuação religioso. Os diferentes eventos organizados pelos jovens, como a Via Sacra do EJC, conforme discutiremos, o evento “Alegrame” (ANEXO A), os muitos grupões do EJC (ANEXO C; ANEXO D; ANEXO E; ANEXO F) que reúnem os primos³⁵ como forma de perseverança no grupo, as festas juninas organizadas pelo grupo mobilizam diversos sujeitos. Nesse sentido, os jovens não abandonam o EJC, mas buscam participar de outros grupos, em paralelo a este.

O documento afirma que “Os próprios jovens dirigentes, após o término de suas gestões, devem deixar seu cargo para outras pessoas e engajarem-se nas pastorais” (EJC BRASIL, 2021, p. 16). A ideia da diretriz é “romper o isolamento, aproximar desconhecidos, criar laços de amizade” (idem). De fato, os jovens fazem circular suas posições de liderança; mas não provocam um rompimento completo do isolamento, à medida que tendem a continuar no grupo. Nesse aspecto, há duas contradições: 1. os jovens encontristas deveriam ser pessoas não engajadas totalmente na igreja para que pudessem aproximar-se e, então, conhecer os grupos e pastorais; 2. a permanência no grupo não está prevista pelo mesmo motivo. Por outro lado, essa quebra de expectativas é fundamental para um redesenho dos laços afetivos dos jovens. Aqueles jovens que conviviam com um círculo de amizades e de sociabilidades partem para novos círculos no EJC. Muitas vezes, os jovens do EJC conhecem-se, mas não têm intimidade ou amizade. O EJC produz novos laços entre pessoas conhecidas.

³⁵ Conforme discutimos, o EJC foi fundado a partir da busca por integrar os jovens filhos de casais filiados ao ECC. Nesse sentido, ambos os grupos assumem integração quase familiar. Assim, os jovens do EJC chamam os casais do ECC de tios e os demais jovens de primos.

De fato, as configurações atuais do EJC na paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro não seguem, literalmente, as diretrizes (EJC BRASIL, 2021). Porém, as construções sociais referentes à prática do EJC são construtivas de relações sociais novas. O conceito de relação social no seu sentido weberiano (WEBER, 2000) refere-se ao conteúdo de sentido que orienta os agentes. Nesse aspecto, Weber (2000) adverte que a existência de uma relação social é uma probabilidade de que a ação receba um sentido específico e que produza reciprocidade. Com a mudança do conteúdo de sentido, muda-se a relação social. É possível descortinar este horizonte no interior da Igreja Católica (IC): os jovens conhecem uns aos outros, na maioria – inclusive porque, geralmente, os jovens encontristas (ou jovens do EJC) são filhos de casais do ECC ou jovens paroquianos – mas constroem um novo sentido para a relação entre si devido ao novo ambiente de significações pois o EJC apresenta novas tarefas, novos objetivos e novas tendências de comportamento.

Em suma, o EJC constrói novas frentes de atuação religiosa, incluindo-se a prática do envolvimento significativo dos jovens com o símbolo da rosa, o segredo e a via-sacra encenada. Isso diverge das orientações do fundador, presentes na epígrafe deste tópico. No entanto, o grupo é capaz de movimentar diferentes faixas etárias entorno de seus eventos e constitui-se como um importante grupo de evangelização e prospecção de novos fiéis. O EJC, como entidade hipostasiada³⁶, foi produzido pela ação humana, sob as mentes do padre fundador e dos casais do ECC. Outrossim, essa criação humana atinge um alto grau de distinção com relação a seu fundador e o confronta, de maneira que, agora sendo uma entidade que sofreu objetivação – ou seja, é exterior ao homem – não está mais regida pelas vontades criadoras, mas assume novos caminhos (BERGER, 1985).

Tendo desconsiderado as razões emocionais – não apenas em um sentido reativo, mas também no sentido coletivo (MAUSS, 1970; HALBWACHS, 2009) –, os criadores do EJC perderam-se na idealização do grupo, que agora assume uma nova postura: ao invés de ser apenas um grupo de transição entre uma mente, dita fechada e “mentes abertas” (Pe. Alfonso Pastore apud EJC BRASIL, 2021, p. 17), o EJC passa a ser um grupo em sentido estrito, um grupo pleno que não “entrega” seus membros a outros grupos, embora compartilhe.

³⁶ Peter Berger (1985) afirma que há dois movimentos pela qual o ser humano constrói seu hábitat: a exteriorização, donde há construção da sociedade e de seus elementos, como a família, a economia, o Estado, que são entidades que se tornam concretas (entidades hipostasiadas); e objetivação, que é o conflito entre criador e criatura, que reflete em independência da sociedade e seus elementos, tal qual o EJC.

Os atores sociais do EJC – os primos – são agora os responsáveis pela construção de sentidos do grupo. Nesse aspecto, são eles que misturam suas ideias, pensamentos, opiniões e afetos, construindo “estados afetivos” que “são tomados por fluxos de pensamento que vêm em nosso espírito do exterior, e que estão em nós porque se encontram também nos outros” (HALBWACHS, 2009, p. 202). O compartilhamento dos afetos é parte da sociabilidade dos jovens encontristas e não está mais condicionado àquela ideia da epígrafe.

5.2 UM *SOCIOLOGICAL BLUES* NA PESQUISA RELIGIOSA

As pesquisas etnográficas partem de um arcabouço teórico-metodológico que aprendemos na universidade, mas que muitas vezes desconsideram fatores diversos que surgirão no campo de pesquisa. Apesar disso, vivemos um *antropological blues* (DAMATTA, 1978), que nos expõe a diversas contingências, inclusive afetivas, junto ao campo. E, por que não, tratar de um *sociological blues*? É fundamental que a pesquisa socioantropológica considere as diversas formas de construção de conhecimento e de apreensão do campo. Como orienta Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2018), é necessário que apreendamos os pontos de vista dos nativos para termos consciência dos fenômenos socioantropológicos. Partindo de dentro e, sendo até algum ponto um *outsider within* (HILL COLLINS, 2016), ou seja, um estrangeiro de dentro do grupo, posso ter proximidade aos afetos construídos no EJC, mas sem desprezar o caráter exótico do grupo.

Em passagem de seu “Confissões”, Santo Agostinho (2004) afirmou que, diante uma dor de estômago que quase o levou à morte, pediu que fosse batizado. A religiosidade de sua mãe provocou nele o pensamento de que o batismo contribuiria para que ele fosse ao Paraíso, caso morresse ainda criança. Recordo-me que meu batismo aconteceu por volta dos meus 7 anos de idade quando eu mal sabia o que significava. Não pedi, como Santo Agostinho (2004), meu batismo. A minha família não cultivava os valores religiosos tanto quanto os valores educacionais. Ao passo em que éramos incentivados a estudar, ir à escola e atingir boas notas nas avaliações escolares, o ensino religioso na família era quase nulo.

A questão do batismo funciona como uma ritualização das relações sociais (GIDDENS, 1997), ou seja, transformam os ritos em eventos sociais para prestação de contas à sociedade ou como necessidade de separação das etapas da vida. Não havendo outra forma de celebrar a passagem de uma época a outra da minha vida, meu batismo (que fiz com outros primos) reuniu

a família para a ritualização. Com isso, os valores religiosos são deixados de lado e a vida segue junto às atividades seculares.

Durante minha infância, meus pais não frequentavam nenhum movimento religioso até que participaram do Encontro de Casais com Cristo (ECC). Embora, minha mãe tenha participado na infância e na adolescência de movimentos religiosos, como Legião de Maria³⁷ e Renovação Carismática Católica (RCC).

No entanto, os meus caminhos não foram marcados nessa primeira infância pela vida em movimentos ou ambientes religiosos senão pelas reuniões de casais do ECC das quais recordo com certo vacilo da memória. Os valores educacionais, além de serem os mais cultivados, eram os mais reiterados pois minha mãe foi professora na minha primeira escola. Íamos juntos às aulas. O ciclo quebrou-se quando atingi a série limite que aquela escola atendia: ao acabar o quinto ano, fui matriculado em uma escola filantrópica católica³⁸. A instituição tinha fortes apelos religiosos dos quais eu participava apenas com caráter ritual e cívico.

Uma amiga de infância, coroinha e cuja mãe participa de diversos movimentos religiosos, convidou-me a conhecer o grupo que participava: o grupo de acólitos (ou grupo de coroinhas). Eu neguei o convite cerca de duas ou três vezes. Mas, movido pela curiosidade e pela confiança na minha amiga, aceitei o convite. Ao chegar em casa, pedi, com receio, autorização para entrar no grupo de acólitos porque minha mãe assumia grande controle sobre minha vida social e não tinha vida religiosa. Ela permitiu sem ressalvas.

Minha vida religiosa se iniciou no grupo de acólitos aos 13 anos. Nesse grupo, nós éramos encarregados de organizar o ritual religioso da missa. Tínhamos que aprender o nome de vários objetos litúrgicos, conhecer a indumentária cerimonial dos padres e bispos, bem como nos portar com determinada etiqueta. Ainda que fôssemos muito jovens, precisávamos ter postura inquestionável pelos adultos, viver de modo ascético. A roupa ritual dos coroinhas ou

³⁷ A Legião de Maria é um grupo de orações frequentado apenas por mulheres e, no geral, essas mulheres são idosas. Como forma de aumentar a atuação do grupo, criaram um segmento voltado para mulheres jovens, que foi o caso de minha mãe, que entrou aos 7 anos de idade.

³⁸ A Escola Irmã Maria Catarina Levrini é uma escola de orientação católica ligada à Associação Norte Brasileira de Educação e Assistência Social (ANBEAS). A rede de escolas abrange instituições conhecidas no Piauí como, por exemplo, Colégio Sagrado Coração de Jesus, em Teresina/PI e Colégio Nossa Senhora das Graças, em Parnaíba/PI.

acólitos é uma túnica³⁹ (no início, usávamos túnicas brancas, depois usávamos batinas⁴⁰ vermelhas com sobrepeliz⁴¹). A indumentária ritual transmitia distinção social entre os coroinhas e os demais leigos (era o que achávamos). Por essa razão, tínhamos que ser como pequenos padres. Vivíamos de acordo com os mais rigorosos entendimentos da igreja e estávamos sempre com roupas sociais, enquanto outras crianças e jovens usavam *jeans* e camisas ou blusas menos formais.

O grupo de acólitos, embora vivido com todo o ritual e com ascetismo, era para mim um ritualismo. Permanecia entre os meus afazeres devido à diversão e à socialização que eu não havia encontrado em outros ambientes. Eu tinha entendimento sobre essa situação e sentia-me infiel por não viver segundo a religião. Há uma frase que me marcou: “Você vai para igreja por causa de Cristo ou para olhar as roupas das pessoas”. Essa admoestação foi emitida por uma participante do ECC junto aos meus pais. Ela não foi direcionada a mim, mas às pessoas que não falhavam com o ritual dominical da missa, mas que tratavam como uma forma de socializar. Eu fazia o mesmo: buscava socializar.

Mesmo que me cobrasse sobre a necessidade de socialização, considerava importante frequentar o grupo de acólitos para aprender sobre como me portar em público e perder parte da timidez. Era como um grupo de teatro que desbloqueava algumas fobias. Não por milagre, mas por socialização, por imersão em uma comunidade moral (DURKHEIM, 1996).

O grupo de acólitos, sendo uma necessidade mais social que espiritual, passou a não assumir grande importância, já que eu havia entrado na Licenciatura em Ciências Sociais. Durante a graduação, haviam possibilidades de socialização com maior eficácia que na igreja. Nesse sentido, o afastamento do grupo de acólitos ocorreu com o alibi da dificuldade de conciliar os estudos e a religião. O grupo me cansava. Acredito que cansava porque tínhamos que fazer atividades que passaram a não ter sentido para mim, como por exemplo, as diversas gincanas que nada tinham a ver com a trajetória religiosa, as inúmeras reuniões que desprezavam a etiqueta cristã e provocavam admoestações exageradas contra coroinhas que

³⁹ Veste sacramental que pode ser encontrada nas cores branca e creme. Essa indumentária tem duas pregas grandes na frente e atrás, indo dos ombros até os pés.

⁴⁰ As batinas são semelhantes às túnicas, no entanto, têm pregas diferentes: essas se estendem – nas laterais – da cintura aos pés; atrás, se estendem igualmente da cintura aos pés. Geralmente, as cores encontradas nas batinas são vermelhas ou pretas.

⁴¹ Sobrepeliz é uma indumentária religiosa utilizada junto à batina. São sempre brancas, com inúmeras pregas na frente e atrás que vão do peito até os joelhos. Tem mangas folgadas e, geralmente, têm rendas nas mangas e na barra.

cometiam erros no ritual da missa. Certamente, o grupo de coroinhas passou por uma interferência da globalização e procurou agregar nossos valores – não apenas religiosos.

O meu distanciamento do grupo de acólitos deu-me oportunidade de pensar mais profundamente sobre as relações sociais que construí na religião, culminando em pesquisa de monografia. Contudo, aos 19 anos, fui convidado para o Encontro de Jovens com Cristo (EJC).

Um primo do EJC convidou-me para fazer a inscrição. Relutei em inscrever-me. A argumentação do primo era nesse sentido: “Faz! Você não precisa se comprometer com o grupo agora, basta participar dos três dias. E aí, você toma uma decisão”. Assim, o primo tentava desfazer a noção de comprometimento com o grupo que acreditou que eu tivesse. Não sendo obrigado a um compromisso, aceitei fazer a inscrição. Narrarei os três dias de encontro e os demais pós-encontros nos subtópicos seguintes.

É fundamental ressaltar que o *antropological blues* (DAMATTA, 1978) é recorrente em minha jornada investigativa. Em primeiro lugar, houve uma integração inicial com os grupos de igreja, de modo que, em minha socialização primária⁴², fui inserido em valores e obrigações educacionais. Se tomamos como base que os valores são características mais eficazes para descrever a religião (DURKHEIM, 1996), a educação assumia a função social religiosa.

Em segundo lugar, com o grupo de acólitos e o EJC, houve uma socialização secundária – segundo Giddens (2008), decorre no fim da infância até a fase adulta. A família perde, de certo modo, responsabilidades que ocupou durante a socialização primária. Conforme o autor, as interações sociais contribuem para o aprendizado dos valores e crenças da cultura. Tanto no grupo de acólitos como no EJC, tive experiências sociais de aprendizado de valores que não foram reiterados pela família. Nesse sentido, uma das preocupações dessa pesquisa sobre mercado religioso no EJC voltam-se para verificar a importância da família junto ao grupo e identificar em que medida este grupo social interfere na religiosidade dos jovens encontristas.

Em terceiro lugar, os conflitos e os afetos foram provocativos de *antropological blues*. Roberto DaMatta (1978) descreveu que, por vezes, se encontrava em sua tenda nas pesquisas de campo, analisando dados da pesquisa. Menciona o estresse em ter que atender crianças nativas que queriam trocar colares de tucum por suas miçangas. Certo dia, uma criança nativa adentra sua tenda e oferece um colar. O autor afirma ter pensado que seria uma nova ocasião

⁴² Segundo Giddens (2008, p. 28), “A *socialização primária* decorre durante a infância e constitui o período mais intenso de aprendizagem cultural”. Nesse sentido, minha socialização primária foi, fundamentalmente, junto à minha família.

de troca e fica aborrecido. A criança deixa o colar e menciona que é um presente para o filho do sociólogo. Assim como na pesquisa de DaMatta (1978), tive contingências afetivas. Através desses acasos, pude encontrar pessoas disponíveis para a pesquisa. Os meus conflitos pessoais com a religião foram elementos dificultadores da prática de pesquisa. Outrossim, embora sendo um pesquisador nativo e tendo conflitos e sentimentos pessoais, é fundamental recordar que a artesanaria da pesquisa acontece de acordo com instrumentos variáveis, inclusive os afetos dos sujeitos e do pesquisador-sujeito.

A pesquisa é um artesanato à medida que envolve inúmeras formas de produção de dados, formas manuais como aquelas do *bricoleur* (LÉVI-STRAUSS, 1989). O pesquisador, como o *bricoleur*, entra em contato com inúmeros materiais que deverão servir como instrumento da construção do produto final: o relatório. Todos os dados precisam ser considerados como possíveis fontes da pesquisa.

Com isso, embora tenha lançado mão da roda de conversa e da análise participante na via-sacra do EJC, os afetos produzidos durante a pesquisa também são dados analíticos. Entre esses afetos, a questão da família foi fundamental para compreender as relações sociais e de mercado produzidas no EJC. A construção dos meus afetos pessoais focou a atenção na família. Considerado o fator de ritualização da tradição, como no caso do uso do batismo como ocasião social, para além do ato religioso, pode-se perceber elemento da prática de uma família não ligada à religião: os rituais são ocasiões para confraternizações públicas. Estes são ações sociais afetivas (WEBER, 2000).

Embora assumindo um sentido de costume arraigado, como nas ações sociais tradicionais (WEBER, 2000), as reuniões da minha família costumavam estar motivadas por comemorações e, por isso, com o objetivo de reunir a família. Com efeito, os valores religiosos permaneciam ligados a momentos de exceção, de momentos festivos. Com base na pesquisa, os membros do EJC entrevistados referiram-se às famílias como elementos fundamentais para a construção de significados religiosos entre os jovens do EJC. Como veremos, as famílias estabelecem várias formas de visão do fenômeno religioso que será preponderante para a construção de significados por parte dos jovens.

Além disso, as emoções produzidas na igreja foram capazes de provocar a sensação de obrigação quanto ao culto religioso e às tarefas próprias do grupo religioso. A aversão a essas obrigações fez-me relutar na inscrição ao EJC. No entanto, partindo de uma descaracterização desse trauma – o jovem que convidou para fazer a inscrição afirmou que não havia uma

obrigação em permanecer no grupo – fui favorável à inscrição. Em que medida outros jovens também buscavam uma vida religiosa sem muitas obrigações? Como ver-se-á, os jovens buscam um grupo que reitere sua liberdade, já presente nos grupos sociais seculares. Mas a construção religiosa, como veremos, continua presente no EJC.

Em suma, essa pesquisa propõe-se a encontrar os sentidos produzidos no EJC, iniciando com algumas notas de *sociological blues* deste pesquisador. Os primeiros passos junto ao grupo da pesquisa, bem como a conversa em profundidade apontam caminhos da construção de um mercado religioso que não se preocupa em produzir um exército de Jesus, em um sentido de serem pessoas defensoras da religião. Mas, buscam produzir um mercado de Jesus, no sentido de serem pessoas que comercializam a experiência religiosa, não a partir de trocas financeiras, mas em trocas socializadoras.

5.2.1 O eu encontrista: experiências pré-pesquisa

O Encontro de Jovens com Cristo (EJC) era (e é) um grupo em que muitos jovens queriam participar. Mas, alguns elementos tornavam a entrada difícil. Em primeiro lugar, os jovens deveriam ter entre 17 e 29 anos. Muitos dos jovens da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro gostariam de entrar no grupo para conhecer o famoso segredo do EJC. Em toda a paróquia, comentava-se sobre um certo segredo que estava escondido junto ao grupo. Acredito que este segredo havia feito aumentar a procura pelo EJC, além de que a sociabilidade do grupo era totalmente considerada descolada. Eu via, no EJC, uma postura que considerava “jovial” pois eram jovens que usavam muitas gírias, falavam muito sobre músicas e questões não relacionadas à religião. Além disso, eram jovens que faziam teatro, pois encenavam a paixão de Cristo pelas ruas dos bairros Poti Velho e Mafrense. O EJC, aparentemente, havia absorvido muitos jovens da paróquia que participavam de outros grupos.

Aos 17 anos fui convidado a inscrever-me no EJC por um amigo que cantava na igreja que participo. Eu era um coroinha que ajudava os padres nas missas e não me empolguei muito com o convite. Mas, acredito que para suprir à quantidade mínima de participantes, ele insistiu que eu me inscrevesse. Eu aceitei o convite e me inscrevi. Tive que levar alguns documentos,

dos quais me recordo apenas do Registro Geral (RG) e uma foto para colocar em documentos (3x4)⁴³.

Eu frequentava a paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro por inteiro. Moro na comunidade São Miguel Arcanjo, próximo a algumas comunidades e um pouco distante de outras, mas eu sempre estive disposto a frequentar todas as comunidades para visitar outros colegas coroinhas. Eu via, por onde andava na paróquia, os colegas jovens ansiosos para conhecer o segredo do EJC⁴⁴. Acredito que este segredo seja uma parte do atrativo do EJC. Para mim não foi. Eu queria entender o que acontecia nos três dias em que passaríamos intensamente o dia inteiro em uma escola da região para o encontro. O grupo não me parecia muito bom, no início, porque eu estava habituado a participar do grupo de coroinhas, como havia dito. Neste grupo, nós éramos mais afeitos a rituais formais, roupas sociais na maior parte do tempo. Além disso, usávamos túnicas no grupo de coroinhas, que cuidávamos muito. O EJC parecia não oferecer nada dessas coisas que me atraíam no grupo de coroinhas.

O primeiro encontro que um neófito do EJC participa se inicia em uma Sexta-feira à noite e finda em um Domingo também à noite. Até a manhã da Sexta-feira eu não estava ansioso pelo encontro. No fim da tarde, arrumei-me de um modo mais “jovial”, eu acreditava. E esperei pelos tios do Encontro de Casais com Cristo (ECC). Costumamos chamar os membros do ECC de tios porque são casados e prestam muitos trabalhos junto ao EJC. Eles contribuem com os cuidados aos neófitos. Os tios que ficaram responsáveis por mim e mais 2 colegas neófitos nos buscaram e levaram até uma escola pública da zona norte de Teresina chamada Premem – Norte (Centro Estadual de Educação Profissional Prefeito João Mendes Olímpio de Melo).

Em primeiro lugar, senti-me ansioso e nervoso quando estava no carro a caminho da escola. Não sabia como aconteciam os encontros e a recepção. Sendo um jovem ansioso, temia a recepção, estava inseguro, tímido e minhas mãos suavam. Em segundo lugar, senti-me participante de uma organização grande, se comparada ao que eu havia vivido, participado e

⁴³ A necessidade de levar documentos é devida, provavelmente, à ideia de que a família é importante ao EJC e seus encontristas. É por meio dela que há uma “formação continuada”, a definitiva manifestação dos valores aprendidos e construídos no grupo junto à família. Conhecendo, os nomes dos pais e a cidade em que nasceu, os organizadores do EJC podem preparar os documentos destinados à cada jovem de maneira personalizada. A foto cabe à inscrição como mecanismo – penso – de conhecer os inscritos através da imagem. Quando um jovem encontrista aproxima-se de algum membro da organização do grupo, ouve seu nome. Temos aqui, um reforço dos afetos e do pertencimento.

⁴⁴ Ouvi de um professor de História, durante o Ensino Médio, que participara do EJC a função do segredo: “Eles querem conquistar a gente através da curiosidade” – dizia o professor Chico Carlos em palavras semelhantes a essas. Por essa razão, eu não tive curiosidade em um primeiro momento. Além disso, o grupo não me parecia tão importante para minha biografia, posto que, estava habituado a viver em um grupo mais formal, com intento explicar adiante.

organizado anteriormente na igreja. Quando cheguei à quadra da escola, vi alguns jovens esperando para que iniciássemos o encontro. A quadra era na frente da escola e propiciava que todos os que estavam presentes pudessem se ver, o que me deixava ansioso. À medida que chegavam mais jovens, minha ansiedade e timidez aumentavam.

Fomos recebidos por dois primos. Chamamos os outros encontristas do EJC de primos. Assim, fecha-se o parentesco dos grupos. Embora eu estivesse ansioso, todos os colegas tinham rostos familiares pois eram de vários outros grupos da paróquia. Se a ideia era incluir jovens de fora da paróquia, não acredito que estava cumprindo com o propósito. O que percebi está relacionado à uma nova sociabilidade com antigos conhecidos. Embora fôssemos, quase todos conhecidos, parecia que estávamos seguindo um novo modo de agir e de conversar. Isto porque, à medida que fomos ficando mais habituados ao convívio com os colegas, conversávamos com colegas que não tínhamos o hábito de conversar e sobre assuntos do cotidiano ou sobre as nossas expectativas para o EJC.

Contudo, antes que nos habituássemos, fomos dispostos em formato de círculo em outra quadra da escola. Todos nós nos olhávamos com curiosidade a respeito do que aconteceria. Entraram dois primos vestidos com fantasias coloridas. Não me recordo quais eram exatamente as fantasias. Uma moça e um rapaz faziam brincadeiras entre si de forma teatral. Falavam alto para que pudéssemos ouvir e faziam muitas expressões faciais e corporais que nos chamavam atenção pela abrangência dos movimentos. Fizemos dinâmicas das quais não me lembro. Ao fim do primeiro dia de encontro, os tios esperavam-nos para nos levar até nossas casas.

No segundo dia, Sábado, os tios pegaram-me às seis horas da manhã para que pudéssemos ir até a mesma escola para outras atividades, que ocorreriam o dia todo. Esperamos na primeira quadra, como no primeiro dia. Ao entrarmos, fomos conduzidos um por um, em fila, para o auditório da escola. Fomos recebidos pelos dois primos vestidos com fantasias (os mesmos do primeiro dia), que fizeram brincadeiras, dinâmicas e acolheram o auditório com cerca de trinta pessoas. Ao longo do dia, assistíamos às palestras de vários jovens e padres, que destinavam alguns minutos para falar sobre temas importantes ao EJC, dos quais recordo-me apenas da palestra de um padre que falava sobre Maria, mãe de Jesus.

Nas palestras, quando jovens encontristas apresentavam-se, eles diziam seus nomes, e a cor do círculo que frequentavam. Parece que os jovens do EJC se dividiam em tribos representadas por diversas cores. A frase de apresentação era a seguinte: “Olá, eu me chamo fulano. Sou do círculo azul (por exemplo). E sou do 9º encontro (por exemplo): o melhor de

todos!”. Percebi que os jovens apresentavam-se informando seu círculo, como havia dito, e o encontro do qual participaram, além de fazer o elogio, afirmando que aquele encontro havia sido o melhor.

Na arquibancada do auditório, eu olhava para os lados e para baixo buscando ter dimensão da quantidade de colegas neófitos que estavam assistindo comigo. Senti-me num verdadeiro espírito de *corpus* juntos a eles. Parecíamos uma multidão homogênea. Mas só parecíamos. Sempre que algum jovem encontrista apresentava-se conforme disse no parágrafo anterior, eu ficava imaginando qual seria o meu círculo e como eu iria descobrir isso. Acredito que alguns dos colegas compartilhavam comigo a curiosidade.

Todos os processos eram acompanhados por músicas e por brincadeiras. Percebi que todos os momentos eram bem pensados para que fossem feitos em sintonia com os demais. Havia primos responsáveis por nos levar ao banheiro, nos dar alguma medicação, caso fosse necessário, e tios com carros disponíveis para nos levar ao hospital, caso necessário. No primeiro dia, recebemos pastas com documentos que nos informavam os vários momentos que passaríamos. Em um determinado momento, fomos solicitados a fechar os olhos. O auditório ficou barulhento com sons que reproduziam pombos. Senti que alguém havia deixado algo em cima da minha pasta que estava sobre meu colo. Quando o barulho cessou, pudemos abrir os olhos e vi cartas na minha pasta. Eram cartas coloridas. Pudemos ler. Via textos de pessoas desconhecidas que me desejavam “bom encontro!”, afirmava que eu era importante etc.

O momento de almoço era peculiar. Fomos levados vendados a um local. Ao chegarmos, ficamos esperando poder tirar as vendas. Uma música começou a tocar e ouvi passos de várias pessoas entrando no local. Houve um grito e um som de alguém caindo ao chão (não compreendi o que havia acontecido). Senti que alguém se aproximou de mim e jogou várias pétalas de flores sobre minha cabeça. Pudemos tirar as vendas e vi que estávamos em um refeitório com um prato à frente. Então, outras pessoas começaram a entrar no refeitório com grandes panelas cheias de comida, enquanto cantavam alguma música da qual não recordo. Os animadores daquele momento de refeição nos disseram para pegarmos os talheres em posição vertical com os cabos voltados para a mesa e começarmos a bater com os talheres nela. Aqueles que animavam diziam: “Peçam comida!”. Todos, em coro, gritamos “Comida!”, enquanto batíamos os talheres. Além disso, ensinaram-nos que, quando quiséssemos mais comida, que gritássemos o nome do alimento. Por exemplo: “Carne! Carne! Carne!” ou “Arroz! Arroz! Arroz!”. Desse modo, alguém nos servia. A esse respeito, recordo com bom humor devido à ambiguidade entre organização de todo evento e a nova etiqueta à mesa. Naquele momento, o

correto era fazer isso, por isso é uma pequena ética – uma etiqueta – daquele momento específico.

Os momentos de lanche eram sempre iguais. Éramos levados, em fila, à quadra da primeira dinâmica em grupo da Sexta-feira. No local, nos eram servidos suco e biscoitos *cream cracker*. Havia um suco amarelo, com o nome de suco de acerola, por exemplo. Não sabíamos qual era o sabor do suco até bebermos. Acredito que a ideia era que não escolhêssemos o suco.

Durante o segundo dia de encontro, recebemos a informação do nosso círculo⁴⁵. Eu fui encaixado no círculo azul. Cada círculo tinha uma sala na qual discutíamos questões de fé e de grupo. Recebíamos atividades que deveríamos responder e apresentar no auditório a todos os outros primos. No meu círculo, um primo, que eu acreditava ser neófito, conduzia algumas respostas e sempre delegava a alguém que respondesse ao público.

O terceiro dia, Domingo, foi marcado pela ritualística do dia anterior. No entanto, encerramos as palestras e fomos conduzidos à sala do círculo. Eu fui para o círculo azul. Lá, havia cartas e presentes de amigos e família e algum objeto que marcava nossa identidade: o meu era a túnica de coroinha. Terminado esse momento, fomos levados à quadra dos lanches e da primeira dinâmica para participarmos de uma missa. Enquanto esperávamos, vi alguns primos organizando o altar para que a missa começasse. Aos poucos, fomos surpreendidos por nossos parentes que entravam na quadra. Entre os parentes e amigos, vi colegas que participavam de outros grupos da igreja comigo e que haviam estudado comigo durante o ensino fundamental. A missa foi conduzida por uma espiritualidade voltada a um novo começo na vida religiosa. Como havia escrito no início deste texto, o objetivo do EJC não parece estar atrelado a introduzir novos membros à igreja, mas por construir uma nova espiritualidade aos jovens já religiosos.

Ao fim do terceiro encontro, fomos levados para casa pelos tios responsáveis pelo traslado dos neófitos. Quando entrei em meu quarto, vi a cama cheia de pétalas de flores e biscoitos. Durante alguns dias, encontrei biscoitos *cream cracker* escondidos em sapatos, entre roupas. Durante o domingo, um primo e tios vieram à minha casa para esconderem biscoitos e deixar as pétalas no meu quarto. Minha mãe contribuiu para a arrumação.

⁴⁵ Soube de uma informante, à qual chamarei Aparecida – Nossa Senhora Aparecida é a padroeira da economia, curso a qual a interlocutora iniciou – que os círculos são escolhidos por integrantes da pasta “Secretaria”, encarregada de criar cartas destinadas aos encontristas e de produzir o Quadrante, livro-memória dos encontros.

Eu me tornava, então, um membro do EJC. A vida religiosa parecia não ter mudado. Eu ia à paróquia, realizava minhas atividades de coroinha. Mas, a convivência havia mudado. Quando via primos, nós parávamos para comentar sobre o que havia acontecido no encontro e sempre nos perguntávamos: “Mas, qual o segredo do EJC? Você descobriu?”. Estávamos sem respostas e queríamos saber qual era o segredo.

5.2.2 Depois do encontro: narrativa sobre a sociabilidade de encontrista

O segredo movimentava a economia religiosa do EJC. Acreditávamos que, apenas participando dos três dias de encontro, descobriríamos o segredo por trás do EJC. Contudo, deveríamos participar de mais um encontro: o pós-encontro. Fui incluído, com outros neófitos, ao grupo de *WhatsApp*⁴⁶ do EJC. Em seguida, fomos incluídos também ao grupo de *WhatsApp* do círculo respectivo de cada membro. Fui incluído no grupo do círculo azul. No grupo geral de membros, aquele primeiro ao qual fomos incluídos, recebemos a data do novo encontro.

No dia combinado, reunimo-nos na comunidade Sagrada Família, no bairro Itaperu. Fomos apresentados aos jovens iniciados, os veteranos do grupo. Acreditei que descobriria o segredo neste encontro. No entanto, fomos apenas apresentados ao grupo de forma mais ampla, conhecemos as estruturas do grupo de EJC. Foram-nos apresentadas as hierarquias do grupo, formadas por lideranças de círculos, lideranças de pastas que eram as secretarias encarregadas dos diversos momentos vivenciados no encontro que descrevi no tópico anterior. Não descobrimos o segredo. Nos dias seguintes a esta segunda etapa do encontro, eu voltava à rotina de frequência às missas. Os colegas perguntavam-me, eu lhes perguntava também: “Você conseguiu descobrir qual o segredo?”. Fazíamos conjecturas de que tivesse relação com a flor rosa. Considero importante ressaltar que fomos introduzidos a uma música que dizia: “O importante é a rosa” (ARAÚJO, 2012). Também tivemos contato de forma difusa com narrativas do livro “O Pequeno Príncipe”, de Antoine de Saint-Exupéry (2016). A música e o livro têm em comum o elemento da rosa, dos quais trataremos adiante. O terceiro encontro foi combinado ao fim deste segundo encontro.

Para o terceiro encontro, reunimo-nos novamente no Itaperu, em um espaço ao lado da capela da Sagrada Família. Fomos recebidos com uma dinâmica, mas não recordo no que

⁴⁶ É uma ferramenta de envio e recebimento de mensagens instantâneas. O Brasil não tem um sistema de mensagens gratuitos oferecido por empresas de telefonia. O *WhatsApp* é uma ferramenta que facilita a comunicação de mensagens, bastando que se tenha conexão à rede de internet. Além dessa facilidade, é possível enviar mensagens em formato de áudio, imagens, músicas e vídeo.

consistia. Outra vez, ouvimos palestrantes jovens falando de suas experiências e fazendo o acolhimento dos neófitos. Entre os palestrantes, o primo que conduzia os debates no círculo que eu participei e que delegava a apresentação ao público dos resultados debatidos. Descobri que o primo não era um neófito como eu, era um jovem iniciado. Recordo-me que ele é professor; acredito que professor de Português. Este último encontro de neófitos foi o dia esperado para que descobríssemos o segredo do EJC. Fomos conduzidos a uma sala, onde apenas encontristas podem conhecer o segredo. No entanto, enquanto análise sociológica, o fundamental é conhecermos os laços de sociabilidade desenvolvidos durante o pós-encontro e a construção de novos significados para os antigos laços religiosos. Em outras palavras, o EJC construiu novos sentidos para as relações sociais que já existiam.

5.2.3 O importante é a rosa

A expressão das emoções sofre ação da sociedade, mesmo que indireta. Como afirmou Halbwachs (2009, p. 202), “há em nós um homem social, que supervisiona o homem apaixonado, e que, sem dúvida, ele obedece às vezes e se põe em certa medida ao seu serviço para justificar a sua paixão”. Nesse ínterim, a existência de afetos e sentimentos não elimina o aspecto racional e social humano, mas potencializa estes. Conforme afirma Halbwachs (2009), a expressão das emoções não é natural, inata ou hereditária, mas corresponde a necessidades sociais. O autor recorda que, se estamos diante de pessoas festejando e, por alguma razão estamos tristes, nos encorajamos a nós mesmos a festejar. O contrário é verdadeiro: se estamos muito felizes e o coletivo ao nosso redor está em luto, seríamos acusados de “sem-coração” (idem, p. 207).

Halbwachs (2009) afirma que os gestos consagrados, os símbolos, as lendas e os mitos têm capacidade de nos manter em estados afetivos comuns. Ou seja, socializamos através dos sentimentos e emoções. Nesse aspecto, o EJC constrói uma atmosfera afetiva a partir dos seus ritos e cantos, que provocam sentimentos coletivos nos participantes. É o caso da música “O importante é a Rosa” (ARAÚJO, 2012), que replica, em versos, a história d’O Pequeno Príncipe (SAINT-EXUPÉRY, 2016). Ambas obras narram a história da relação entre o menino aventureiro e seu amor e cuidado pela Rosa. O EJC, sendo um grupo que objetiva integrar ou reintegrar jovens aos ambientes eclesiais, propõe cuidado com a espiritualidade individual de cada jovem que deve cuidar-se e buscar Jesus.

Antoine de Saint-Exupéry (2016) construiu uma narrativa que parece ter produzido sentido para o EJC. Sempre nos perguntavam se já havíamos lido o livro “O Pequeno Príncipe” deste autor. A narrativa é feita através de uma mescla entre o real e o imaginário: o autor, aviador francês, narra ter caído em um deserto na África e ter encontrado um menino branco com cabelos dourados. A personalidade do menino é caracterizada pela curiosidade insistente, buscava pelo sentido das coisas, diferente daquele sentido dado pelos adultos. Parece ser uma criança. O menino, o pequeno príncipe, parece ter vindo de um asteroide: o B 612. O narrador conta que o menino havia pedido que desenhasse uma ovelha. Após algumas tentativas, o narrador conseguiu desenhar o que o menino queria: uma caixa. A ovelha está dentro da caixa. Então segue-se a seguinte narrativa:

No quinto dia, sempre graças à ovelha, foi-me revelado este segredo da vida do pequeno príncipe. Ele me perguntou bruscamente, sem preâmbulos, como resultado de um problema meditado em silêncio por muito tempo: – Uma ovelha, se come os arbustos, come também as flores? – Uma ovelha come tudo o que encontra. – Também as flores que têm espinhos? – Sim. Também as flores que têm espinhos. – Então, para que servem os espinhos? (SAINT-EXUPÉRY, 2016, p. 29).

O diálogo acontece com uma discussão entre o narrador e o pequeno príncipe. Isto porque o narrador tentava consertar seu avião caído no deserto. Respondendo com raiva à pergunta do pequeno príncipe, “para que servem os espinhos?” (SAINT-EXUPÉRY, 2016, p. 29), o narrador dá uma resposta sem paciência. Eles discutem. O príncipe possuía uma flor em seu planeta-asteroide. Ele avistou um arbusto, donde nasceu uma flor e aguardou que ela desabrochasse. Alguns dias depois, ela desabrochou. Ambos tiveram uma relação de amizade. O pequeno príncipe regava-a enquanto a ouvia falar. Em certo dia, o príncipe saiu de seu planeta para explorar outros.

Ao viajar por vários planetas, o pequeno príncipe percebe comportamentos que parecem não ter sentido para ele. No entanto, no quinto planeta, viu um acendedor de lâmpões. O príncipe afirmou que “[...] o trabalho dele tem um sentido. Quando ele acende seu lâmpão, é como se fizesse nascer uma estrela a mais, ou uma flor” (SAINT-EXUPÉRY, 2016, p. 53). Diante de sua visita a vários planetas em que os adultos davam sentido a coisas que não haviam sentido para o pequeno príncipe, este entende que há um sentido no trabalho do acendedor de lâmpões pelo elemento do cuidado. Compara, então, o lâmpão aceso a uma flor ou a uma estrela. Nesse contexto, parece recordar de sua rosa.

No sexto planeta, encontrou um geógrafo. O geógrafo afirma ser muito importante para explorar o mundo. Ele apenas recebe exploradores e os questiona sobre os locais que conheceu e pede provas de suas afirmações. O pequeno príncipe descreve seu planeta, afirmando que tem três vulcões, dos quais um está extinto. Em seguida, indaga:

– Tenho também uma flor. – Não anotamos as flores – disse o geógrafo. – Por que não? É o que há de mais belo! – Porque as flores são efêmeras. – O que significa “efêmero”? [...] – Significa “que está ameaçado de desaparecer em breve”. – Minha flor está ameaçada de desaparecer em breve? – Sem dúvida. “Minha flor é efêmera”, disse a si mesmo o pequeno príncipe, “e tem apenas quatro espinhos para se defender do mundo! E eu a deixei lá totalmente só!” (SAINT-EXUPÉRY, 2016, p. 57-58).

O pequeno príncipe acostumou-se a pensar na rosa. Preocupa-se, mas segue sua viagem até o planeta Terra, indicado pelo geógrafo. Na Terra, o príncipe conhece um roseiral. Ele cumprimentou as rosas e recebeu resposta ao cumprimento. Ao conhecê-las, ficou desapontado porque achava que sua rosa era única. O sentido de sua riqueza era atribuído ao fato de ter uma rosa que ninguém mais tinha. Ao avistar uma raposa, ele convida-a para brincar. Ela tem medo dele porque ele parece os caçadores que a fazem mal. Ela afirma a ele: “Não posso brincar com você – disse a raposa. – Ainda não fui cativada” (SAINT-EXUPÉRY, 2016, p. 71). Em seguida, respondendo ao príncipe, a raposa explica que cativar “Significa ‘criar laços...’” (idem, p. 72). O sentido atribuído, na obra, para a palavra “cativar” é a construção de subjetividades que diferenciam algo querido de outras coisas ou pessoas. Assim, o menino, quando cativasse a raposa, seria diferente dos demais humanos. O sentido está atribuído à ação. Diferentes ações geram diferentes sentidos.

Um outro ensinamento da raposa ao príncipe é o conceito de rito. Para ela, rito “É o que faz um dia ser diferente dos outros dias, uma hora diferente das outras horas” (SAINT-EXUPÉRY, 2016, p. 73). A raposa exemplifica a partir de sua própria experiência. Os caçadores têm o rito de se divertir às quintas-feiras e, por isso, ela pode ficar livre para passear. Caso não houvesse um rito nesse sentido, todos os dias seriam iguais, sem sentido específico. No EJC, estávamos vivendo os mesmos dias da semana. Habitualmente, aos Domingos estaríamos organizando-nos para ir à missa em alguma das capelas da paróquia, mas, graças ao rito de iniciação ao EJC, estávamos vivendo um novo sentido. Estávamos com os mesmos colegas, vivendo nova sociabilidade.

O ritual de cuidado com a rosa, o sentido atribuído a ela pelo pequeno príncipe era o responsável por tornar única aquela rosa. O pequeno príncipe afirma às rosas do roseiral: “Sem dúvida, quanto à minha rosa, um transeunte qualquer acreditaria que ela se parece com vocês, mas ela, somente ela, é mais importante que vocês todas, porque foi ela que eu reguei” (SAINT-EXUPÉRY, 2016, p. 75). Com isso, o pequeno príncipe se despediu da raposa, que prometera contar um segredo. Ela afirma: “Eis o meu segredo. É muito simples: só se vê bem com o coração. O essencial é invisível para os olhos. É o tempo que você perdeu com a sua rosa... que torna sua rosa tão importante” (idem).

Em síntese, a produção de sentido é apresentada na obra a partir do elemento-rosa. A rosa do pequeno príncipe assume, como um signo aberto, caracterizações diversas. Se tratarmos do EJC, o cultivo das relações ou de uma espiritualidade parece estar ligado ao ritual que diferencia a vivência de um encontrista no EJC da diferença de outros jovens da paróquia. Parece invisível a diferença, caso vejamos um jovem do EJC ou da Renovação Carismática Católica (RCC), mas as produções de sentido são diversas, como são diversas as flores. Além disso, a rosa pode indicar um cuidado de si, cuidado com alguém amado etc.

Notei também que ouvíamos, em alguns momentos do encontro de iniciação ao EJC, uma música que também mencionava um menino e uma rosa. A música “O importante é a rosa” (ARAÚJO, 2012) ecoava sobre os ambientes. Posteriormente, em outros momentos organizados pelo EJC também ouvíamos a música. Lembro-me que alguns colegas choravam ao ouvir. O refrão “O importante é a rosa. O importante é a rosa. O importante é a rosa, creia em mim” (idem) é um elemento da identidade do grupo. Mas, ressalto outra estrofe da música que parece dialogar com a construção literária do livro de Saint-Exupéry (2016). A estrofe afirma: “E você que passa a vida. Uma vida sem sentido. O seu tempo é perdido, sem sentir. Se você ao Sol poente. Olha os campos tão somente. Se esquecendo de repente de chorar” (ARAÚJO, 2012). A estrofe se refere a uma vida sem sentido. A música indica um caminho importante que dê sentido à vida. Como no livro de Saint-Exupéry (2016), a música busca incentivar um sentido ao ouvinte.

De fato, ouvíamos “o importante é a rosa” (ARAÚJO, 2012), mas não sabíamos de fato o que queria dizer a rosa. No entanto, a ideia de sentir-se importante durante o encontro faz parte da produção de sentido que atribuíamos nas conversas. Isto porque éramos levados em segurança até a escola do encontro, recebíamos alimentação, havia remédios, caso necessário e sempre podíamos contar com os cuidados dos tios do ECC. A ideia de que estávamos protegidos e cuidados foi fundamental para que atribuíssemos à rosa um sentido de cuidado com os outros.

Nesse ponto, buscamos elucidar o mistério do segredo do EJC, mas sem sucesso, até o dia do encontro específico para que nos contassem o segredo.

Por fim, ressalto o afeto que há tanto em “O Pequeno Príncipe”, de Saint-Exupéry (2016) quanto no encontro do EJC. Destaco, além do afeto, a construção da propaganda do EJC a partir do segredo. Foi fundamental para que muitos jovens sentissem curiosidade de inscrever-se para participar do evento, que houvesse algo a descobrir. Além disso, não houve uma construção de virtuosismo juvenil (BRANDÃO, 2019) com relação aos participantes do EJC. Não havia um discurso de que os jovens são obrigados à santidade como nos moldes de uma virtude extra-humana. Não havia super heróis com características sobre-humanas, havia humanos cuidando de si e dos outros.

5.3 FAMÍLIAS E MERCADO RELIGIOSO NO EJC

A roda de conversa foi construída com três jovens encontristas: Luísa de Marillac, assistente social, Francisco de Sales, comunicador e Tomé, geógrafo recém formado. A família de Luísa de Marillac faz parte dos movimentos católicos há muito tempo, é engajada nas lideranças dos diversos grupos da paróquia de Nossa Senhora Perpétuo Socorro. Os pais da jovem são do Encontro de Casais com Cristo (ECC), grupo semelhante ao EJC, em que os casais debatem entre si sobre temáticas diversas com respeito à família e à religiosidade. Por fazerem parte do ECC, os pais de Luísa de Marillac influenciaram-na a participar do EJC. Ressalto que a criação do EJC teve como mote a inserção de filhos de casais encontristas (casais participantes do ECC) e, seguindo esse caminho, a jovem iniciou no EJC em uma outra paróquia que não foi mencionada.

Tomé, geógrafo, é uma liderança jovem cuja mãe vivenciou o ECC após sua entrada no EJC. Assim, de modo contrário ao caso de Luísa de Marillac, Tomé incentivou a mãe a participar do ECC com o marido. Na roda de conversa, ele afirmou: “eu fiz o EJC em 2017, quando eu fiz o encontro, quando passou, minha mãe ainda não tinha feito o ECC e ela me perguntava muita coisa do que tinha acontecido”. Nas conversas entre os dois, Tomé encorajou sua mãe a participar do ECC para que “sentisse” o encontro com Jesus Cristo. O jovem engajou-se rapidamente na liderança do EJC, assim que vivenciou o encontro de jovens. Além disso, Tomé vivenciou a Renovação Carismática Católica e foi coroinha. O jovem afirmou: “desde muito cedo a minha mãe me levava já pra igreja, às vezes eu querendo, às vezes não, mas eu sempre acompanhava ela. E aí minha vivência começou na liturgia infantil” (TOMÉ). Após a

entrada na liturgia infantil, grupo em que jovens ensinam crianças a entoar canções nas missas, o interlocutor entrou no grupo de acólitos ou coroinhas, onde fez amigos que vivenciaram o EJC, o que lhe provocou curiosidade.

Francisco de Sales, comunicador, tem grande vivência em muitos grupos da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, onde participou do grupo de coroinhas, da Renovação Carismática Católica e do EJC, além de ser um catequista (pessoa responsável por ensinar as regras da Igreja Católica aos iniciantes da vida religiosa). Francisco de Sales foi influenciado, conforme sua fala, por Luísa de Marillac a entrar no EJC.

Interessou-me conhecer os pontos de vista dos jovens do EJC a respeito de mercado religioso, donde surgiram outras categorias como pluralidade, identificação e adaptação, conforme veremos a seguir.

Quando eu paro para refletir sobre esse termo “mercado religioso” o que me vem muito forte, o que para mim caracteriza melhor esse termo é um outro termo que é pluralidade. **Quando eu falo de mercado religioso, eu falo exatamente desse avanço desse nicho que é a religião.** De primeiro, a gente via muito claro, né “qual é a sua religião?”. Mesmo que você não fosse aquele que fosse praticante, como a gente fala, “Ah! Eu sou católico”, porque é aquilo que estava mais à nossa disposição, eu posso dizer assim. E, se não, você era alguém que era de uma Igreja Universal, que era mais acessível, você era de um Testemunha de Jeová, que já tava ali também. E hoje você fala desse mercado. **Hoje em dia você tem uma avalanche, você tem um número imenso de possibilidades de religiões** que você pode ir lá, se contemplar, se sentir caracterizado dentro daquilo e escolher. Então, às vezes você escolhe porque você vem de uma família que é quase hereditário, né?! (LUÍSA DE MARILLAC, grifos nossos).

Luísa de Marillac relacionou mercado religioso à pluralidade. Sobre mercado religioso, Frigerio (2008) afirma que a desregulamentação da economia religiosa favorece a pluralidade religiosa e, assim, maior interação religiosa. A economia religiosa no Brasil foi marcada por regulamentação da religião: a Igreja Católica foi, durante o período colonial, monopolizadora do mercado religioso, garantindo que os sujeitos religiosos eram, em sua maioria, católicos. A fala de Luísa de Marillac rememora essa realidade monopolista que, hodiernamente, deu lugar à pluralidade. Além disso, a jovem faz uso de uma palavra que foi repetida durante muitos momentos da conversa: contemplar. A partir das suas colocações, Luísa de Marillac entende que deve haver identificação com os grupos ou religiões. Para exprimir essa ideia, a jovem diz “contemplar”.

Mesmo havendo um mercado religioso, na concepção de Luísa de Marillac, a influência da família é fundamental para que os jovens entrem em alguma religião, sobretudo no EJC, pelo caráter familiar da gênese do grupo. Sobre os casais que frequentam o EJC, ela afirma: “eles querem vivenciar coisas parecidas, eles desejam que os filhos vivenciem as mesmas experiências que eles, então de certo modo isso também influencia. Eu creio que são esses dois caminhos” (LUÍSA DE MARILLAC). Para Francisco de Sales, a influência da família pode ter um viés de coação: as famílias buscam obrigar seus jovens a entrarem no grupo a fim de mudar suas posturas.

Com certeza, quando fala nessa questão da transformação, amados, às vezes a família acha como a última escapatória. **Às vezes não tem mais controle sobre o jovem**, seu filho. E já não sabe mais como lidar. Então, **surge o EJC como também essa questão de o único meio de transformá-lo**. Lá ele vai receber o que realmente ele deve ser, deve ser transformado, o que ele deve mudar, o que realmente ele pode lidar com a família. Acredito que esse é o meio essencial que muitos veem, que querem realmente colocar os outros pra vivenciar (FRANCISCO DE SALES, grifos nossos).

A transformação dos jovens – assim compreendida pelos pais – é um meio de exercer coerção sobre os jovens para que eles assumam, por meio da relação social com outros jovens, uma postura homogênea que seria aquela pretendida pelos pais. É importante recordar a conceituação durkheimiana de educação (DURKHEIM, 2011).

Em “Educação e Sociologia”, Émile Durkheim (2011) recorda que “não fomos nós, individualmente, que inventamos os costumes e ideias”, que influenciam no tipo de educação coercitiva (idem, p. 48). Esses costumes e ideias são produzidos pela vida em comum e, muitas vezes, advindos das anteriores gerações. Nossos pais, tios, avós, irmãs e irmãos mais velhos ensinam-nos a ter maior interação e parecermos com as pessoas de suas épocas. No entanto, é fundamental recordar que a sociedade nos ensina a obedecermos a seus códigos de conduta contemporâneos, não apenas aqueles antigos ensinados por nossos antepassados.

Durkheim (2011, p. 53) afirma que “A sociedade só pode viver se existir uma homogeneidade suficiente entre seus membros; a educação perpetua e fortalece esta homogeneidade gravando previamente na alma da criança as semelhanças essenciais exigidas pela vida coletiva”. Nesse sentido, a educação tem função importante à socialização de acordo com o conceito durkheimiano. O autor considera que “a educação consiste em uma socialização metódica das novas gerações” (idem, p. 54). Os pais dos jovens que os querem no EJC fazem,

nesse aspecto, uma educação dos seus filhos para que estes assumam uma postura aceitável e próxima à sua época.

De certo modo – assumindo o caráter funcional da educação que localiza o sujeito na sociedade e o impede de constrangimentos (DURKHEIM, 2011) – os pais estão buscando proteger os seus filhos. Mas essa postura não é unânime. Luísa de Marillac considera “um perigo” que os jovens devam ser controlados pelo EJC em prol dos desejos da família.

Nesse sentido, há uma correlação entre os grupos de ECC e EJC. Os jovens encontristas se referem aos casais do ECC como tios e aos colegas encontristas como primos. Possivelmente, esses dois termos têm relação com a gênese do EJC, que se relacionam à necessidade dos casais de encontrarem um grupo religioso para que seus filhos socializem. Apesar dessa relação com as famílias dos jovens, o grupo constitui-se como um nicho em que a juventude é protagonista de sua religiosidade. Desse modo, a partir das vivências nos encontros do EJC, o jovem tem a possibilidade de reafirmar seu desejo por pertencimento ao coletivo (afirmado na inscrição ao mesmo) ou de rejeitar esse pertencimento.

Devido à necessidade de afirmação do próprio jovem em permanecer como encontrista, há uma organização particular dos sujeitos no grupo. Eles vieram de diferentes contextos, seja de outros grupos na igreja ou grupos que nada têm relação com religião. Nesse sentido, os jovens constroem experiências particulares, que não devem ter interferência da família⁴⁷. Luísa de Marillac acredita que há dificuldades para aqueles jovens cujas famílias não estão inseridas no contexto religioso.

Já pensou você ter um jovem que os pais não frequentam a igreja, a família não tem uma experiência de religião, de missa, de diálogo, de nada. Ai você pega um jovem desse e joga dentro daqueles três dias, onde ele vai conhecer Jesus Cristo, ele vai ouvir falar de uma igreja, vai falar pra honrar pai e mãe, **ele vai falar que você vai ter um diálogo com seus pais**, ele **vai falar que você tem que ir pra missa todo domingo**, ele vai falar que você tem que viver, que vai te apresentar tudo. Como é que vai ficar a cabeça desse povo, como é que vai ficar a cabeça desse jovem [...] e pra terminar, no final daquilo tudo as famílias entram pra abraçar esse jovem. E pra eu convencer a família desse jovem, que ele vai ter que tá lá na missa, no final do encontro, fazer uma carta pra ele e dizer que ama? (LUÍSA DE MARILLAC, grifos nossos).

⁴⁷ Embora a família não deva interferir junto à produção de sentidos dos jovens encontristas, nossa argumentação é que o fazem. A interferência dá-se por muitos meios, desde momentos em que a família corrobora com os valores produzidos no EJC (formação continuada) ou esteja em conflito com esses valores. Nesse último caso, os jovens passam a reafirmar o que aprenderam no grupo, em detrimento das opiniões familiares.

Luísa de Marillac resumiu, em alguns minutos, o processo formativo dos jovens encontristas. Desse processo formativo, ressaltou que o EJC – segundo as palavras da jovem– ensina a ter maior diálogo com as famílias, que não sendo religiosas não necessariamente vivem o mesmo pensamento religioso. A fala de Luísa de Marillac demonstra sua preocupação com relação aos jovens cujas famílias mostram resistência ao participar dos momentos de construção de novos sentidos a partir do EJC: ao passo em que os jovens aprendem sobre a religião, têm três dias extensos de encontros formativos e emocionam-se, as famílias não religiosas de alguns dos encontristas não fariam uma “formação continuada” desses valores. Conforme Francisco de Sales ressaltou: “Às vezes a gente percebe isso no rosto do familiar: ‘O que eles estão fazendo ali’, eles mesmo se perguntam. É algo estranho até pra eles” (FRANCISCO DE SALES), há um estranhamento dessas famílias quanto ao processo de produção de sentidos dos jovens no EJC.

Luísa de Marillac afirmou se preocupar com a origem dos jovens encontristas: “pra mim, as fichas tinham que dizer quem é a família desse jovem. Porque isso é importante demais. Quem é a família, quem ele considera família, né. Quem é naquele momento ali família pra ele”. Como assistente social, a jovem se preocupa com a construção do significado de família para os outros encontristas. Sua preocupação está relacionada à integração entre formação no EJC e a “formação continuada”, ou seja, a reverberação, na família, dos valores aprendidos e construídos durante o EJC. Ela continua: “a gente viveu uma experiência lá que quando entrou todo mundo nós estávamos assim com a mão na cabeça porque o jovem que mais chorou no encontro, a família não estava lá”. Esta fala da interlocutora reafirma a importância da integração da família aos processos construídos no EJC.

Entre aqueles jovens encontristas cujas famílias fazem parte da igreja e aqueles cujas famílias não fazem, interessei-me por saber qual a porcentagem relativa entre essas duas categorias. Para esse interesse, ouvi o seguinte⁴⁸:

Eu acredito que hoje tá meio a meio [...] Um exemplo, a gente sempre costuma dizer: “É filho de quem? Não, não é ninguém do ECC não. Tem algum tio na pastoral? Não, não tem”. A gente às vezes até pergunta lá “Faz parte de qual pastoral?” “Nenhuma, nenhuma, nenhuma”. Hoje a gente já tem essa grande experiência de jovens que vivencia o Encontro de Jovens com Cristo, talvez tenham feito sim os sacramentos,

⁴⁸ O questionamento feito ao grupo obteve respostas de Luísa de Marillac, que será apresentada a seguir e de Francisco de Sales. O segundo interlocutor afirma que o motivo do aumento de jovens cujas famílias não são religiosas está no fato de que o público-alvo inicial eram os filhos de casais encontristas do ECC. Para Francisco de Sales, cotidianamente, a função do EJC é receber jovens de outras pastorais ou de fora da igreja. Tomé não respondeu à questão.

né, talvez tenham feito. E já teve experiência de jovens que viveram [o encontro] e não fizeram o sacramento, não tinham eucaristia, não tinham crisma (LUÍSA DE MARILLAC).

Luísa de Marillac considera que, possivelmente, metade dos jovens tem família participante da igreja e metade não tem. Além disso, há uma parte de jovens que não realizou sacramento algum. Assevero uma questão tomada a partir de minhas experiências na paróquia: há jovens catequizandos (aqueles que aprendem sobre as regras da igreja e, em seguida, realizam os sacramentos da primeira eucaristia, em que podem comungar o que os católicos reconhecem como o corpo de Cristo ou da crisma, em que os jovens são considerados maduros na fé) que, após realizarem os sacramentos, deixam de frequentar a igreja. Nesse sentido, há jovens inscritos no EJC e participantes que não realizaram este primeiro passo de iniciação à vida católica. Por esse motivo, há razões para acreditar que alguns jovens encontristas eram totalmente alheios aos processos religiosos do catolicismo, bem como suas famílias.

Luísa de Marillac e Francisco de Sales falaram sobre como entendem o aumento de inscrições ao EJC de jovens cujas famílias não faziam parte da religião católica. Luísa de Marillac aponta que as inscrições para o EJC eram feitas, anteriormente, por meio de avisos na missa, avisos em grupos do ECC, em que os pais tomavam conhecimento e indicavam aos filhos que fizessem a inscrição ou em informes das demais pastorais na igreja. Mas, “hoje em dia você fica sabendo pelo *Instagram*, pelo *Facebook*, pelos status dos amigos: ‘tá tendo inscrição para o ECC, para o EJC no dia tal ali’. E o povo vai” (LUÍSA DE MARILLAC). Francisco de Sales, concordando com Luísa de Marillac, afirma que “primeiramente, era realmente destinado a filhos de casais encontristas. Mas hoje em dia, o real motivo do EJC está persistindo é, justamente para aqueles que nunca tiveram vivência na igreja, principalmente a família em si” (FRANCISCO DE SALES).

Em suma, este tópico tratou sobre a concepção de mercado religioso a partir dos pensamentos dos jovens interlocutores. Para esses jovens, mercado religioso é determinado pela pluralidade de possibilidades de escolher-se uma religião. No entanto, a roda de conversa demonstrou, a partir das falas dos jovens, que embora haja uma maior liberdade para escolha das religiões, as famílias têm grande influência na configuração das relações no EJC. O primeiro aspecto da influência das famílias diz respeito ao engajamento de pais de alguns jovens encontristas: esses pais buscam que os filhos vivenciem religiosidade parecida com a sua. O segundo aspecto da influência dos pais diz respeito à recorrente necessidade de que os filhos “andem na linha”, sejam adestrados a viver segundo o seu desejo. O terceiro aspecto diz respeito

aos jovens cujas famílias não fazem parte da IC de forma engajada. Para esses jovens, o EJC apresenta-se como uma escolha pessoal e não da família. No entanto, como os jovens demonstraram, há preocupação com a reverberação dos valores aprendidos nos três dias de encontro do EJC. A razão apresentada para que mais jovens não envolvidos com a IC se inscrevam no EJC é a propaganda feita nas redes sociais informando sobre as inscrições.

5.4 O EJC É “UMA MANEIRA MAIS LIVRE DE SER JOVEM”

O mercado religioso pressupõe uma concorrência entre diferentes empresas religiosas disponíveis que irão atrair consumidores interessados nesta ou naquela preferência religiosa (FRIGERIO, 2008). Nesse sentido, há uma disputa externa entre a IC e outras religiões, mas também entre os diferentes partidos religiosos interiores à IC (GRAMSCI, 2007). O EJC compartilha a cena católica com grupos diversos, oferecendo seu bem de salvação que mais chamou atenção no campo de pesquisa: a liberdade. Trabalharemos a construção dessa liberdade para, finalmente, construirmos um conceito de liberdade cabível ao EJC.

Claudecir Silva (2007) afirma que a juventude católica, inicialmente, dividiu-se entre uma linha conservadora e voltada para a espiritualidade e outra linha, progressista, com ideais da TL. Hodiernamente, essa divisão não se faz de modo simples, mas existem nuances de cada posicionamento na IC, desde aqueles grupos juvenis que se posicionam politicamente de um lado ou outro do espectro político àqueles que seguem apenas indicativos religiosos mais conservadores ou liberais. Vera Dias (2010) afirma que o medo da sociedade de consumo veloz, com os estímulos capitalistas fez com que alguns jovens recorressem à grupos conservadores. No caso específico do EJC, os jovens não buscam proteção em troca de ceder suas liberdades ao grupo, mas buscam liberdade.

Eu já vivi situações em que tios, casais me procuraram. Duas situações. A primeira: o casal me procurou pedindo que eu fosse até o filho pra que eu falasse com o filho – a palavra foi assim “convencê-lo” – que eu fosse até o filho convencê-lo para que ele vivesse o Encontro de Jovens com Cristo porque ele queria que o filho dele tivesse as mesmas experiências, ou vivesse, ou tentasse – eu vou usar as palavras que eles usaram “andar na linha” – como a gente, eu ou outros estávamos andando. **Ou seja, eles queriam usar o Encontro de Jovens com Cristo como uma forma de moldá-lo**, como se existisse um moldezinho e ele tivesse como encaixá-lo e que o encontro pudesse fazer isso. E aí eu fui explicar que nós não podíamos fazer isso (LUÍSA DE MARILLAC, grifos nossos).

O sentido de “andar na linha” está atrelado à atribuição de certas características morais aos jovens. Há uma questão de fundo: a perda da autoridade. Hannah Arendt (2016) assegura que há uma crise de autoridade no mundo moderno. O argumento da autora recorda que a crise de autoridade se espalhou “em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural” (idem, p. 78). Nesse aspecto, não há apenas a sensação, mas uma crise na autoridade daqueles pais citados por Luísa de Marillac. A preocupação com o controle da religiosidade dos filhos é um sintoma da perda de autoridade, que desemboca nas negociações entre pais e filhos – que, para Arendt (2016), é uma característica da perda de autoridade, já que esta não se confunde com a persuasão e, portanto, com a negociação e argumentação entre pessoas de diferentes graus de poder. Além disso, há constante procura por autoridade.

O EJC, por ter sido criado com o objetivo de que os jovens vivenciem o mesmo que os pais do ECC, está permeado de intervenções do tipo pontuado por Luísa de Marillac. A questão de governo (FOUCAULT, 2008) está baseada na busca de controle do território, mas, desemboca para o controle dos homens. Esse controle de humanos é denominado questão pastoral (FOUCAULT, 2008). A busca de moldar os jovens aos costumes do ECC levaram o EJC a ser criado pelo mesmo fundador, mas sem que haja uma continuação deste objetivo.

[...] a partir daquela experiência vai fazer uma decisão e vai dizer: “É, dá certo eu tentar viver assim, me encontrar. Dá certo. Eu me encontrei dentro disso e vou querer viver isso”. Agora, se você não se encontra, se você não vê que aquilo é bom pra você, se você não vê que aquilo vai te fazer bem não tem como a gente fazer ninguém aceitar viver aquilo [...] E a outra situação foi: o casal disse que não entendia porque o filho dele continua a mesma pessoa depois de viver o EJC. “E agora, né, como explicar?”. Então, minha gente, o EJC não é uma transformação, né, o EJC não é (LUÍSA DE MARILLAC).⁴⁹

Na fala de Luísa de Marillac, pode-se perceber a necessidade de encontro pessoal dos jovens com a religião. Ou seja, os jovens do EJC precisam construir seus próprios sentidos junto ao grupo para que desejem permanecer. Nesse aspecto, o grupo não exige mudanças drásticas nos modos de vida dos jovens encontristas, em contraposição a outros grupos católicos formados por jovens.

Pacheco, Silva e Ribeiro (2007) apontaram para as mudanças psicológicas causadas por religiões pentecostais, das quais adiciono a RCC. Segundo os autores, nessas denominações

⁴⁹ Francisco de Sales comenta aquela fala de Luísa de Marillac afirmando: “Não é uma lavagem cerebral”.

religiosas se constrói um sentido de mudança do mal para o bem, do material para o espiritual. No EJC, não há uma mudança completa dos jovens, como nas religiões pentecostais, conforme aponta Luísa de Marillac:

E, assim, é aquilo que eu chamo e digo que é o mais incrível e o que mais me encanta na Igreja Católica: é a diversidade de dons, né. Então, tipo assim, o Espírito Santo chega na Igreja Católica e nos dá possibilidade de, **a partir daquilo que nós somos, né, Ele nos fazer chegar em algum lugar e nos encontramos, a partir do meu jeito de falar, a partir do jeito que eu gosto de ser, a partir do jeito que eu gosto de me vestir, a partir do jeito que eu gosto de colocar meu cabelo, a partir da minha vestimenta, das roupas, das músicas que eu gosto de ouvir.** Então, tudo isso, a Igreja Católica vai nos dando a possibilidade de ir encontrando. E lá, no Encontro de Jovens com Cristo eu via esse meu mundo, como eu já disse, né, uma jovem de 15 anos, uma adolescente de 15 anos, então eu vi o que o pessoal dançava, eu vi que o pessoal brincava, **eu vi que o pessoal lá falava a minha língua,** eu vi o povo que tava estudando pro vestibular, eu vi o povo que tava começando essa coisa toda da vida da adolescente (LUÍSA DE MARILLAC, grifos nossos).

Em contraposição à RCC, no EJC não há momentos de efusão espiritual em que os jovens mudariam seus estados psicológicos. Nesse sentido, os jovens consomem um produto religioso livre: enquanto alguns jovens decidem viver em grupos conservadores, com pouca liberdade de vivências religiosas, os jovens no EJC consomem uma religiosidade sem controles pastorais severos, mas vivendo segundo seus próprios estatutos religiosos. Os jovens encontristas têm a construção de sua religiosidade a partir da sua própria identidade, seus dialetos, modos de se vestir e de lazer⁵⁰.

Os jovens do EJC têm jargão próprio, capaz de oferecer um panorama paralelo à RCC. À medida que há grupos inspirados na RCC⁵¹, em que os jovens são obrigados a viver de modo formal, o EJC permite que os jovens vivam de acordo com as juventudes seculares, dançando e brincando a seu modo, construindo formas artísticas e interagindo de acordo com a moratória social (CAMACHO, 2007), ou seja, vivendo sua religiosidade sem a obrigação de serem

⁵⁰ Ver Anexos G, H e I. As pinturas presentes nos três anexos foram produzidas em dinâmicas do EJC com base na seguinte proposição: produzir um cartaz que ilustre a experiência do grupo com a vocação dos integrantes no EJC. As pinturas foram produzidas em coletividade. Essas formas artísticas não são encontradas com facilidade em outros grupos da paróquia e demonstram uma produção de sentidos realizada a partir dos sujeitos e não impostas pelas lideranças do EJC.

⁵¹ Luísa de Marillac afirmou que há amigos que desejam viver a “radicalidade” da vida religiosa católica. Ela nomeou alguns grupos que os seus amigos procuram: “Fraternidade O Caminho”, “Maria, mãe de Deus” (que, segundo ela, exige que os adeptos raspem o cabelo e adem descalços), “Shalom” (que, segundo ela, exigem a mudança no modo de se vestir). Nesse aspecto, alguns grupos juvenis católicos assumem posturas conservadoras religiosas, mudança psicológica no modo de ser junto à sociedade e no modo de vestir em prol de uma religiosidade apenas espiritual, em contraposição ao EJC, que preocupa-se com questões de lazer e diversão, como nos exemplos da Via-Sacra encenada, que será tratada adiante, e nos encontros bem-humorados e repletos de produções artísticas.

“salvadores” de almas como em setores conservadores, mas a partir da liberdade da qual tem direito a juventude. Alguns dos jovens interlocutores vivenciaram a RCC, no entanto, não adaptando-se vivenciaram o EJC. Como forma de explicitar as diferenças na constituição da liberdade nos dois grupos, recorro a fala de Luísa de Marillac:

Então lá eles têm um jargão próprio, que às vezes a gente fica perdido no que é que eles estão falando e aí, de certo modo, vi sim, me contemplei, como por exemplo, o modo de rezar, a oração em línguas, o modo de proclamar a palavra, o modo de cantar, mas eu visualizei, dentro do Encontro de Jovens com Cristo uma maneira mais livre de ser esse jovem de Cristo (LUÍSA DE MARILLAC).

A RCC tem linguagem abrangente a todos os públicos. Sua juventude carismática não é o grupo maior, mas apenas uma secção deste. Com isso, os jovens não são público-alvo da RCC, o que incorre em uma linguagem que atinja a todas as faixas etárias. Além disso, a RCC é voltada para a espiritualidade, enquanto as religiosidades presentes no EJC estão relacionadas ao compartilhamento das juventudes, suas características positivas e preocupações. Considerar o EJC como uma forma mais livre de viver a religiosidade é um elemento da sua forma de prospecção de encontristas através da evangelização.

O conceito de Kerigma atua como uma construção do modo de vida religiosa construída pelos jovens encontristas. O conceito foi explicado por Luísa de Marillac como:

A Igreja diz que o Kerigma é o primeiro anúncio. Ou seja, nós devemos anunciar. Então, o jovem chega e a gente anuncia Jesus Cristo como aquele que é salvador, como aquele que pode chegar às nossas vidas, como aquele que nos apresenta uma igreja, como aquele que nos apresenta uma religião a seguir e algo que pode nos deixar transformar a nossa vida. E algo que acontece, em alguns momentos, com um desejo de ter as pessoas próximas daquela pastoral, daquele movimento, daquele serviço, a gente já quer fazer com que a pessoa se molde naquilo que mais tarde a gente vai descobrir” (LUÍSA DE MARILLAC).

Nesse sentido, a vida religiosa no EJC funciona a partir das próprias ideias dos jovens, de modo que os seus avanços espirituais e sociais não aconteçam a partir da obrigação, mas das necessidades dos sujeitos. A interlocutora se refere à moldagem das pessoas que entram em grupos religiosos. A moldagem do sujeito religioso católico acontece, em determinados grupos, a partir de uma obrigatoriedade a seguir determinados comportamentos, tendo com sanção social, a exclusão do grupo, como aponta Vera Dias (2010) sobre a RCC e como averigui na

minha monografia sobre a RCC na paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (SILVA, 2020). Essa forma de evangelização acelera o processo de socialização secundária (GIDDENS, 2008) dos indivíduos: Luísa de Marillac afirma que, ao entrar no EJC, vestiu-se com blusa de alça e informal. A interlocutora contou que os jovens encontristas mais antigos estavam vestidos com blusas de manga, de preferência da igreja. Estando vestidos assim, não pediram que ela observasse o modo de se vestir, mas trataram-na com respeito. Ao final, a interlocutora afirmou que passou a vestir-se como os jovens encontristas mais antigos.

A interlocutora optou por adaptar-se. Nesse aspecto, o Kerigma é uma forma de evangelização, segundo Luísa de Marillac, que não constrange os jovens a viverem de determinado modo, mas busca construir uma homogeneização estética à medida que esses sujeitos vivenciam sua socialização no grupo.

No entanto, a estética aos moldes de Maffesoli (1998) é um desejo de construir laços coletivos com o não-idêntico de modo que se abrange todos os sujeitos com as religiosidades individualizadas em um mesmo grupo sem que haja uma condição homogênea. O EJC é, assim, um grupo religioso com indivíduos heterogeneamente socializados, mas que buscam consumir um ideal de liberdade e de moratória social como significante da juventude. Desse modo, os jovens do EJC podem ser considerados como jovens “do mundo” para os padrões homogêneos do controle pastoral, a partir de suas interações com as artes e com as socializações seculares, como veremos no próximo tópico.

5.5 A SOCIALIDADE DAS PANELINHAS

A socialidade, tal qual discute Michel Maffesoli (1998), apresenta-se como um cimento que serve à coletivização dos sujeitos em um período que, segundo o autor, perdeu os sentidos de solidariedade. Nesse aspecto, o conjunto é sustentado pela fluidez da socialidade. A coletivização acontece por meio de relações tácteis – assegura Maffesoli (1998) – que se manifestam como toques, atritos, mas se limitam a relações superficiais. Nessa toada, Tomé afirmou que “hoje em dia você é muito do grupo ali que você se identifica”. O interlocutor entende que a identificação é fundamental para a escolha dos grupos, inclusive o EJC. Contudo, as relações internas ao grupo manifestam-se conforme o trecho seguinte:

No EJC a gente vê muito isso hoje. Ai a gente tem aqueles termos “Ah, eu só ando com minha panela e aquelas outras pessoas eu nem vejo que tá ali”. Esse termo de

mercado religioso me veio muito à cabeça, né, agora no meu trabalho de conclusão de curso eu estudei muito os mercados, os comércios. E, trazendo para essa linha de raciocínio do religioso, ele entra muito nisso que o mercado quer de você é isso, que você consuma aquilo que você se identifica, que você goste (TOMÉ).

O conceito de “panela” ou “panelinha” identifica os microgrupos presentes no grupo maior (EJC). De acordo com o relato de Tomé, pode-se auferir que há “panelinhas” desconectadas entre si no EJC em cujas significações e modos de convivências podem ser diferentes. A observação participante demonstrou as diferentes formas de construção das “panelinhas” baseando-se na organização do EJC: o grupo conta com várias tarefas a serem feitas – pastas de Grupo de Serviço (GS) –, os círculos, cujos jovens reúnem-se com frequência para debaterem questões religiosas, brincadeiras e demais lazeres e as diferentes tarefas a serem realizadas na via-sacra do EJC. A partir dessas várias coletividades, os jovens do EJC encontram-se conectados a vários grupos diferentes internamente ao grupo maior, o que acarreta vários papéis sociais que o sujeito deve executar.

As “panelinhas” são exemplos da socialidade (MAFFESOLI, 1998) e provocam uma série de papéis sociais a cada indivíduo, que deve sanar cada um desses papéis de acordo com o grupo em que está presente momentaneamente. Os jovens têm liberdade de transitar entre os diferentes círculos e pastas; as panelinhas são formas de solidificar suas relações mais próximas, ainda que os outros espaços do EJC garantam o relacionamento com a maioria dos primos do EJC.

Maffesoli (1998) afirma que a socialidade garante uma transição entre as tribos. O que o autor chama de “neotribalismo” atomiza as relações sociais, de modo que as transições entre as tribos provoquem uma difusão nos valores. Desse modo, os jovens produzem “panelinhas” que reafirmam a condição atomizada do EJC.

No entanto, a atomização não parece enfraquecer o EJC. Longe de ser um enfraquecimento do grupo maior, as “panelinhas” são como difusões dos sujeitos em diversas tribos com interesses diversos. Mas, para além do EJC, essa difusão contribui para a indicação do EJC como grupo que vale a pena ser conhecido; fora dos ambientes do EJC, os jovens reúnem-se com os amigos de diversas origens, católicos ou não, integrantes de diferentes grupos religiosos ou não:

É como se fosse, não tem aquele processo de indicação? “Ah, eu vou indicar”. Só não funciona é assim, com esse indicativo mesmo “Ah, eu vou indicar o Francisco de Sales

e ele vai chegar lá” não, mas ele segue esse ritmo. Eu tenho o meu grupo, falo daquilo que eu vivencio, falo daquilo que eu experimento, uso jargões, palavras que são ditas lá dentro, tem um jeito diferenciado de falar que vem de lá, aquilo chama a atenção de alguns e eu os motivo para viver a mesma coisa que eu vivi. Isso funciona muito. Eu consigo visualizar isso como a grande chave mestra de levar este povo até o EJC. Então, isso ainda tá muito próprio, ainda marca muito esse processo (LUÍSA DE MARILLAC).

O EJC, por ser um grupo diverso, atrai os diferentes perfis de consumidores da religiosidade. Os jovens interlocutores afirmaram que muitos jovens se inscrevem no grupo a fim de fazer companhia aos amigos que já são ingressados e, além disso, para poderem comunicar-se totalmente com eles. Luísa de Marillac afirmou que alguns jovens deixam de frequentar o grupo pois foram movidos por um convite (“Ah, e porque tal pessoa não veio mais. Não, eu convidei, ela vivenciou, mas ela viu que não gostou muito da experiência, né, mas ela foi porque eu convidei, ela foi porque eu fiz”). Francisco de Sales afirmou que a atração ao EJC acontece porque alguns primos convidam outros jovens para “ver a diferença neles” a partir da convivência no grupo. As afirmações de Luísa de Marillac e Francisco de Sales demonstram que o convite não é uma garantia de permanência no grupo, apenas de interação ao grupo.

A interação, ainda que intermitente, acontece pois os jovens buscam ser políglotas sociais. Os contornos do tribalismo (MAFFESOLI, 1998) do EJC constroem laços múltiplos e diversas funções sociais que instigam a adesão dos jovens. Outrossim, os jovens encontristas não podem falar sobre alguns assuntos referentes ao EJC, como por exemplo, o segredo e informações da organização do EJC. Para isso, os jovens não ingressantes ao EJC buscam fazer parte do mesmo a fim de estarem inclusos a todas as conversas. De acordo com Tomé, “É muito dessa questão que a Luísa de Marillac falou mesmo; de você querer que o seu grupo, quem é da sua convivência fale a mesma língua que você”. Há uma atmosfera de sigilo quando há dois ou mais jovens do EJC em uma roda de amigos. Essa atmosfera provoca curiosidade nos jovens não ingressantes, que os conduz a tentativa de entrar no grupo para conhecer aqueles segredos que lhes foram negados.

Em suma, o tribalismo (MAFFESOLI, 1998) à moda do EJC provoca uma difusão do grupo em diversas “panelinhas” que são remoldadas de acordo com interesses dos jovens. Além disso, a própria estrutura do EJC produz sensibilidade à existência de “panelinhas” devido à atomização dos primos em diversos grupos menores, o que promove socializações diversas em cada grupo que o sujeito participa e desempenha determinada função social. Portanto, as panelinhas provocam: a) uma diversidade nos interesses do EJC, que aumenta o público-alvo do grupo; b) por estarem difusos nos vários setores da sociedade, os primos têm grande

capacidade de prospecção de sujeitos para conhecerem o EJC, mesmo que estes não permaneçam.

5.6 INOVAR E RENOVAR: FLEXIBILIZAÇÃO E CONFLITOS

O EJC é um grupo organizado a partir de um regimento, documento que precisa ser mantido entre os líderes. Francisco de Sales afirmou que apenas os líderes têm acesso a este conteúdo para preservação da confidencialidade dos encontros a serem realizados. Além disso, cada conjuntura histórica e social demanda a atualização do documento, como vimos a partir das falas dos jovens interlocutores. Embora a temática proposta tenha sido sobre as relações entre fé e política na concepção dos jovens, estes direcionaram a conversa rumo à compreensão sobre atualização do documento e das práticas, bem como inclusão da diversidade de identidades. Minha hipótese estava fundamentada na crença de que os jovens do EJC teriam maior flexibilidade ao adotar as regras da Igreja Católica. Este pensamento está baseado na pesquisa de Cristiane Silva (*et al.*, 2008) que afirma, como mencionado anteriormente, o emprego modificado das crenças religiosas por parte dos sujeitos religiosos contemporâneos.

Sobre a relação entre fé e política, Tomé afirmou que “a gente tem que primeiramente pensar que nós temos pensamentos diferentes, nós somos seres humanos, a gente pensa diferente, a gente age diferente”. O jovem interlocutor assevera que “nem todos nós iremos receber da mesma forma” o discurso sobre política. Assim, os ensinamentos propagados no EJC não teriam viés político de esquerda ou de direita, mas estaria motivado pela diversidade de formas de recepção das regras da Igreja Católica. Outrossim, é notório a partir das falas dos interlocutores, que houve exclusões de algumas identidades.

Como o Tomé muito bem pontuou: nós tínhamos um documento, tipo um regimento, que direcionava como funciona, o que é suas funções, a metodologia do encontro de jovens com Cristo [...] E, desde quando o EJC foi fundado aqui no Brasil, a regra dizia clara que, **se você tivesse filhos, você, automaticamente, estava excluído da conjuntura de jovem** e, assim, você não poderia viver o Encontro de Jovens com Cristo. Então, de certo modo, a gente julgava ali alguém, a gente dizia assim: “Pronto, ela é mãe, né nem pai, porque ainda tinha esse detalhe, ela é mãe” – Lá vem a assistente social, Francisco de Sales – “Ela é mãe e ela já não pode ser mais” (LUÍSA DE MARILLAC, grifos nossos).

Conforme a fala de Luísa de Marillac, o EJC prescrevia que pessoas com filhos não deveriam participar do grupo. Assim, construiu-se uma regra baseada na ala conservadora da

Igreja Católica a respeito da sexualidade, onde as pessoas não podem praticar sexo antes do casamento⁵²: as jovens, caso sejam casadas, com filhos, podem ser aceitas por grupos como o ECC. No entanto, sem estarem casadas, recebiam o estigma de “mães-solteiras”, sendo vistas como mulheres que tiveram relações sexuais fora do casamento.

O controle da sexualidade foi nomeado como “Política sexo” que, pra Michel Foucault (1988), significava uma “necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição” (idem, p. 28). Os discursos construídos sobre a sexualidade na religião são deletérios e debandam para a sacralização do sujeito em detrimento da prática sexual. Em outras palavras, “você não pode fazer sexo, mas pode ter fé, converter-se”. Como aponta o autor: “[...] a sexualidade foi definida como sendo ‘por natureza’, um domínio penetrável por processos patológicos” (FOUCAULT, 1988, p. 67) que precisa ser intervencionado por médicos, juízes, padres etc. A construção de sentidos em torno da sexualidade provoca a construção de marcas na identidade dos indivíduos, como aquelas inseridas na dignidade das mulheres que têm filhos, mas não são casadas.

Erving Goffman (2008) aponta que a sociedade apresenta um conjunto de meios de categorizar as pessoas “normais” aos diferentes ambientes sociais. Desse modo, a comunidade tem conforto com o indivíduo comum e pode facilmente dialogar com ele. Ademais, “quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e os seus atributos, a sua ‘identidade social’” (idem, p. 12). No entanto, quando um estranho adentra ao círculo social:

podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável – num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considera-lo criatura comum e total, **reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída**. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande – algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem – **e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real** (GOFFMAN, 2008, p. 12, grifos nossos).

⁵² Oscar Saez (2017) afirma que a virgindade e o celibato têm estatutos que favorecem a uma posição ultraconservadora sobre gênero, matrimônio e família e “uma resistência ferrenha a aceitar mudanças na moral sexual, familiar e reprodutiva” (idem, p. 122). Além disso, o autor afirma que “o Diabo do cristianismo está intimamente ligado à sexualidade. O desejo sexual é o seu principal instrumento de domínio, e a sua comunicação com os humanos realiza-se muito frequentemente por meio do sexo” (idem, p. 131). Nesse sentido, o sexo é utilizado como instrumento de controle de corpos.

De acordo com a caracterização de Goffman (2008), há dois tipos de identidades sociais. Há a identidade social virtual, pela qual organizamos os indivíduos normais ou aceitáveis da nossa sociedade. Todos os indivíduos que nos são estranhos são postos à prova nessa identidade social virtual, de modo que, deverá corresponder a essa expectativa. Há a identidade social real, que é aquela ao qual os indivíduos realmente assumem e não estão postuladas tais quais aquelas de categoria virtual. Quando se faz uma separação desse indivíduo que destoa das características consideradas normais, eles são estigmatizados, ou seja, considerados em desvantagem ou como pessoa de segunda classe. Nesses indivíduos, há uma diferença entre o esperado (identidade social virtual) e a sua real caracterização (identidade social real).

Nesse interim, não apenas espera-se que as mulheres jovens sejam todas solteiras; espera-se que as mulheres com filhos sejam também casadas. Por isso, essas mulheres jovens com filhos são estigmatizadas.

Nesse sentido, a tradição exerce influência sobre o regimento do EJC. Luísa de Marillac complementa: “então, a gente redefiniu que, pelo fato de ser uma mãe que tem um filho, não quer dizer que não possa ser uma jovem e viver uma experiência no EJC, assim como o rapaz, como o homem”. Além do estigma das mulheres com filhos, os jovens afirmaram um outro estigma:

Meu pai, quando começou a frequentar o Encontro de Jovens com Cristo era muito engraçado que ele falava assim: “E esse menino, que não é menino pode fazer EJC?” Eu falei: “Pode, pai”. E ai hoje ele diz assim: “Por que, Luísa de Marillac, que vocês não convidam aquele menino ali, ele e o namorado dele pra fazer o EJC?”. Então, assim, a gente vive hoje uma experiência de abertura que chegou na igreja, ela alcança isso e chega em vários lugares. Porque a gente, de certo modo, vai, aos poucos, **abraçando categorias, pensamentos, a gente vai abraçando, de certo modo, e abrindo de um modo que vá fazendo com que as pessoas vão entendendo quem precisa daquilo** (LUÍSA DE MARILLAC, grifos nossos).

Embora Luísa de Marillac tenha afirmado que seu pai passou a frequentar o EJC, a afirmação parece estar ligada ao fato de que os casais, dos quais seu pai faz parte, acompanham os jovens em seus encontros. Na fala da interlocutora, podemos ver a homofobia presente no discurso de seu pai. Assim, os jovens não heterossexuais estão relegados ao questionamento a respeito de sua inclusão no grupo. Tomé afirma seu medo a esse respeito:

Achei interessante isso que a Luísa de Marillac falou porque eu, hoje, eu sou abertamente LGBT e ai pra tratar essa questão, no início pra mim foi muito, digamos

até engraçado, eu sentia muito medo do que as pessoas iriam pensar, do que as pessoas iriam falar, né, de mim. Tipo: “Ah, ele tá lá na igreja, serve, ele faz tudo aquilo e aí [...]” **Porque quando você pensa, vamos dizer assim, nessa comunidade, você pensa no pecado que eles cometem, já remete a isso.** Ai muita gente pensa que não dá pra você viver e conciliar. E pra mim isso é ainda hoje um aprendizado que eu tento a todo dia fazer, **conciliar realmente o meu eu religioso e o meu eu que tem vontades porque todos nós somos seres humanos e a gente tem** (TOMÉ, grifos nossos).

A fala de Tomé apresenta dois aspectos fundamentais para a relação entre tradição e inovação: há uma entrada de jovens com diversas identidades, inclusive de gênero, sobre as quais ainda não se havia debatido. Assim, conforme sua fala, há medo em não ser aceito pelo coletivo por parte de jovens LGBT. O jovem afirma a atribuição de pecado à sexualidade não heterossexual, o que lhe causa medo. Outrossim, Tomé afirma a minha hipótese: os jovens flexibilizam as regras católicas, conciliam sua prática religiosa a suas identidades que não são sempre aceitas pela instituição religiosa que fazem parte. Tomé apontou uma questão: o regimento do EJC estaria baseado nas regras da Igreja Católica, que condenam sexualidades não heterossexuais ou nas flexibilizações e acordos feitos pelos jovens?⁵³

Eu acho que voltou para o que era. Era “Namoro, noivado e casamento”, acho que foi isso. Porque, assim, **a gente tinha um embate muito grande dessa questão de trabalhar a sexualidade e trazia os casais, a gente trazia** [...] Então, alguns não sabiam como trabalhar isso, essa coisa toda. Então, a gente, nessa discussão foi apresentada a possibilidade de a gente falar sobre aquilo que a Igreja nos ensina, sobre o que é o namoro, sobre o noivado, sobre o casamento e o que a Igreja nos ensina a viver dentro de cada um deles. E aí, dentro dessa discussão, a gente vai falar sim sobre educação sexual, sobre essa parte toda, por isso esse cuidado em quem vai falar, né, como isso é repassado, todo esse cuidado (LUÍSA DE MARILLAC, grifos nossos).

A conversa entre os jovens indica que houve uma atualização da formação sobre sexualidade: antes, o título era “Sexo e sexualidade”, de acordo com Tomé; agora, o título é “Namoro, noivado e casamento”, conforme afirmou Luísa de Marillac. A fala dessa interlocutora reafirma o tabu com relação ao sexo e à sexualidade. Buscou-se atenuar o fato de que a referida formação trataria de sexo, mudando-se o nome. Francisco de Sales afirmou que esta formação “foi um dos pontos mais delicados a se tratar quando fomos modificar esse documento, tratar desses assuntos”. Francisco de Sales participou da atualização do regimento

⁵³ O questionamento de Tomé foi: “No meu encontro, a gente tinha uma palestra chamada **sexo e sexualidade** e no último encontro, eu não lembro se ela foi reformulada ou se ela foi retirada. Eu até queria saber de vocês porque não participei da assemblei do documento”. Alterei o questionamento para que ele abrangesse o escopo deste tópico.

do EJC. O jovem afirmou: “a gente parou pra ouvir em assembleias o que os jovens queriam, né, mas também a gente parou pra ouvir o nosso pastor nessas posições”.

A discussão entre política, fé e sexualidade levantaram questões relacionadas à atualização do EJC, através de seu regimento, baseando-se em práticas dos jovens, mas também no posicionamento do padre. No entanto, Francisco de Sales estabeleceu uma diferença conceitual entre inovação e renovação, ao tratar sobre atualização do regimento.

A gente percebe: os nossos jovens, hoje em dia, eles estão cada vez mais dentro dessas questões, são mais questionadores, eles avaliam mais. Então, a gente tem que modificar também, a gente tem que se adequar. E os grupos da igreja também têm que se adequar. **Não é inovar, mas renovar o pensamento.** Porque a nossa Igreja não é uma democracia, é doutrinária. É uma doutrina. Então, a gente não inova, a gente renova. É algo que a gente tem que parar realmente pra pensar e ver esses pontos pra ser tratado realmente de forma bem clara, principalmente aqueles que vamos direcionar que é a juventude (FRANCISCO DE SALES, grifos nossos).

A adequação às questões políticas e sociais, incluindo-se a sexualidade, implica em uma mudança. Mas esta mudança precisa ser controlada, de acordo com Francisco de Sales. É preciso, assim, renovar o pensamento, não o inovar. Para compreender, mais profundamente, esta diferença contactei-o e obtive a seguinte resposta:

Na igreja como coloquei, o "renovar" faz sentido [a partir de] a metodologia que deve ser feita a evangelização, o "inovar", já se tornou imprudente quando alguém da igreja tenta modificar na liturgia, por exemplo. Fazer de forma errada. Pra nós, não podemos colocar nossa ideologia na igreja, e sim, seguir a doutrina (FRANCISCO DE SALES).

Portanto, renovar significa alterar as metodologias com as quais os jovens são evangelizados. Enquanto inovar significa atualizar – segundo Francisco de Sales, de forma imprudente – as regras da igreja. Assim, a questão da sexualidade, por exemplo, é tratada a partir do acolhimento dos jovens LGBT, no entanto, sem buscar alterações das regras católicas; ou em outro exemplo, as mulheres solteiras com filhos são integradas ao grupo, mas sem um discurso que pregue um evangelho que respeite a diversidade. Por fim, observamos dois códigos de regras aos quais os jovens seguem: 1. código dogmático, onde as regras católicas são inquestionáveis, conservadoras; 2. e código cotidiano, onde os jovens buscam “conciliar seus dois eus” (TOMÉ), o “eu” com desejos e o “eu” religioso. A flexibilização das regras é prática, cotidiana, embora o discurso esteja repleto de tabus.

5.7 A VIA-SACRA DO EJC

O EJC apresenta elementos sagrados e seculares nas suas ações religiosas. A via-sacra realizada pelo grupo segue a mesma toada. É fundamental ressaltar que a via-sacra é um evento católico com grande importância, uma vez que, recordando o sofrimento de Jesus no seu caminho para a morte em crucificação, reproduz aquele suplício e inclui os fiéis ao momento através de orações e sinais corporais. A novidade na via-sacra do EJC está no teatro: os jovens encontristas preparam uma encenação com figurinos, cenários, luzes e roteiro a fim de construir uma atmosfera daquele momento. Antes de incluir a comunidade religiosa da paróquia, o EJC realizou um momento de espiritualidade para que os jovens imergissem na realidade de Jesus através do teatro.

No dia 27 de março de 2022, no chamado “grupão quaresmal”, os jovens encontristas reuniram-se na capela de Nossa Senhora do Amparo, no bairro Poty Velho. No grupão quaresmal, além de momentos de oração, foi produzido um momento de reflexão a partir da experiência de proximidade com Jesus. A proximidade diz respeito à atuação de um jovem do EJC que se vestiu semelhante ao modo como a tradição afirma que Jesus foi crucificado e entrou na capela, onde os demais jovens estavam reunidos, cabisbaixo e com feições de sofrimentos. A Figura 2 demonstra o momento em que o ator anda pelo corredor da igreja, além da frase bíblica apontando para a renúncia de si com objetivo de seguir Jesus. O ator está com um figurino simples, porém que tem grande significado para a religiosidade, apresentando ainda, sangue como elemento teatral significando o sofrimento de Jesus.

Figura 2 - Captura de tela do grupão quaresmal



Fonte: Instagram do EJC da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro

Na Figura 2, podemos perceber a centralidade da imagem na figura teatral de Jesus e, em segundo plano, no Sacrário. O objeto dourado em forma de paralelepípedo guarda o que os católicos acreditam ser o Corpo de Cristo (as partículas de hóstia da missa). Nessa imagem, podemos ver um encontro entre dois elementos: a tradição e a modernidade. A tradição acredita que as hóstias consagradas são divinas por serem Jesus; por esse motivo, devem ser adoradas. A adoração faz parte da tradição católica, onde mostra-se reverência pelo Ser Sagrado. Na Figura 3, apresenta-se o momento em que os jovens participantes do grupão quaresmal estavam reunidos em direção à hóstia consagrada, retirada do Sacrário para adoração.

Figura 3 - Adoração às hóstias consagradas no grupão quaresmal



Fonte: Instagram do EJC da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro

Conforme Manuel Castells (1999), o mundo globalizado e moderno apresenta uma multiplicidade de estímulos que incitam alguns grupos a voltarem-se para identidades primárias, sejam elas étnicas ou religiosas, produzindo fundamentalismos que despontam para atitudes intolerantes, ressalte-se, nesse fato, a intolerância religiosa. Nesse aspecto, os jovens do EJC encontraram uma produção de sentidos capaz de agregar características como a adoração ao Sagrado, a construção de laços ontológicos entorno da religião e de laços de amizade e sociabilidade, que produzem segurança; ao mesmo tempo agregou-se, também, características modernas, como o transporte de símbolos sagrados para ambientes contemporâneos como o teatro. Não se quer dizer aqui que o teatro não tivesse atrelado à Antiguidade, mas que no contemporâneo, o teatro ganhou – inclusive no EJC – um elemento de agregação religiosa que serve como poderoso agente de aglutinação e produção de sentidos entre os jovens. Assim, o teatro serve como uma forma de atrair sujeitos interessados nas artes, na religiosidade e na participação proativa. Este último elemento produz maior solidariedade entre os jovens, uma vez que, agregando-se o que se sabe fazer, têm-se um senso de utilidade ao grupo, para além do senso de pertencimento.

A via-sacra do EJC é tradicional evento da paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Recebi, através do *Instagram*, a notícia de que o grupo encenaria o caminho para a crucifixão de Cristo no dia de hoje, 8 de abril de 2022. Cheguei às 18:40 no local anunciado para a reunião dos espectadores: a igreja de Nossa Senhora do Amparo, no bairro Poty Velho. Alguns poucos jovens estavam arrumando luzes para a encenação e preparando o local para a mesma. Além disso, policiais ajudavam na segurança do evento. Luísa de Marillac, junto ao padre responsável pela paróquia, estavam encarregados de conduzir os momentos da encenação. Ambos falavam no microfone sobre as paradas no meio da rua que fazíamos. Cada parada representava e recordava as etapas da via-sacra que Jesus percorreu até chegar ao Calvário para a crucifixão (DIÁRIO DE CAMPO, 8 abr. 2022).

Registrei no diário de campo sobre a via-sacra, minhas primeiras impressões. Outro elemento moderno é a propaganda pelas mídias sociais. O *Instagram* é o principal meio de divulgação do EJC, embora faça-se divulgação por meio dos avisos ao fim das missas em toda a paróquia. Noto, neste aspecto, que se não fosse a publicação, eu não teria tomado conhecimento do evento. Por estar afastado dos ambientes eclesiais⁵⁴, principalmente devido à pandemia de COVID-19, e por estar desligado do convívio pessoal com o grupo EJC, não saberia do evento. Evitando produzir apenas notas biográficas a este ponto, busco compreender o consumidor final do EJC: o grupo busca atingir jovens “desigrejados”. Ou seja, busca levar para o convívio na Igreja, sujeitos que não tivessem contato assíduo aos cultos religiosos. A ausência aos ambientes religiosos impede a tomada de conhecimento de eventos paroquiais, como o caso da via-sacra. Os jovens apenas tomariam conhecimento através das propagandas nas redes sociais, principalmente, o *Instagram*. Percebi, também, a divisão de funções no evento:

Percebo que a organização do evento via-sacra também cuidou em incluir jovens para os processos. Isso parece dar uma ideia de inclusão mais profunda ao grupo. A socialização se torna mais efetiva quando os jovens participam do cotidiano do grupo. Além disso, os talentos e profissões dos jovens são usados no grupo. Aquele jovem que tem um aparato de luzes e sistemas de controle das mesmas proporciona o espetáculo luminoso. Alguns jovens tiravam fotos e gravavam os vídeos. Outros jovens cuidam da divulgação do evento pelas mídias sociais (DIÁRIO DE CAMPO, 8 abr. 2022).

⁵⁴ Considero-me como um dos sujeitos que não construíram sentidos de completo pertencimento ao EJC. Devido ao meu envolvimento profundo com o grupo de coroinhas, busquei não aderir a outros grupos com a mesma profundidade, inclusive, podendo viver uma sociabilidade for dos ambientes eclesiais, como a sociabilidade universitária. Um dos motivos de escolhermos apenas jovens universitários ou graduados é devido à necessidade sociológica de compreender o pertencimento de jovens que, como eu, dedicam-se à ciência; mas que, ao contrário de mim, têm profunda relação com o grupo estudado.

Os jovens, como ressaltai no diário de campo, organizam o evento com aquelas habilidades que possuem, como no caso do iluminador. O jovem responsável pela iluminação tem equipamentos de luz capazes de trazer sentidos diferentes aos momentos da via-sacra, como veremos a seguir. Outros jovens fazem papéis na encenação, cuidam da organização local, da narrativa, como no caso da interlocutora Luísa de Marillac. A narrativa da via-sacra foi organizada em 14 paradas ao longo do caminho entre a igreja de Nossa Senhora do Amparo, no bairro Poty Velho (mesmo local onde aconteceu o grupão quaresmal) e a igreja matriz de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, no bairro Mafrense. Cada parada representa o que a tradição católica chama de estação da via-sacra.

Primeira estação. Jesus é condenado à morte. Aconteceu na praça da igreja de Nossa Senhora do Amparo, onde nos reunimos. O percurso iniciou-se na praça do Poty Velho, onde a igreja está instalada. A narrativa é a seguinte: Jesus está sendo acusado de ser inimigo de César. Alguns judeus entregam Jesus a Herodes e pedem que o crucifiquem. Uma das personagens diz: “Todo aquele que diz que é rei não é amigo de César”. Herodes diz que não vai crucificar a Jesus e que quer apenas surrá-lo e soltá-lo. Mas a multidão reitera seu pedido: “Crucifica-o! Crucifica-o! Crucifica-o!”. Herodes manda que levem Jesus a Pôncio Pilatos. Ao chegar ao local de Pilatos, ouve-se uma música, dita, árabe. Duas dançarinas performam durante a música e caminham até Pilatos. Jesus fica em frente a Pilatos e este o diz: “Finalmente tive a oportunidade de conhecer este homem. Faz muito tempo que tenho a vontade de presenciar um espetáculo”. De Pilatos, Jesus é mandado de volta a Herodes e ouvimos reiterados pedidos: “Crucifica-o! Crucifica-o! Crucifica-o!”. Herodes lembra que na Páscoa dos judeus, ele deveria soltar um prisioneiro para o povo.

Com isso, ele dá duas opções: Jesus ou Barrabás, prisioneiro perigoso. Assim, a multidão pede que solte Barrabás. Neste momento da narrativa, Luísa de Marillac sussurra ao padre: “Que multidão alienada! Eles sempre foram alienados”. Padre parece concordar e sorri. A Figura 4 demonstra as pessoas reunidas na praça da igreja de Nossa Senhora do Amparo. À direita, têm-se a tenda de Herodes. À esquerda, a igreja, onde estava o ator que representava Pilatos.

Segunda estação. Jesus toma a cruz aos ombros. Fomos à casa da comunidade. O local é um ambiente da igreja utilizado pelos grupos religiosos para reunião. Na ocasião, a personagem Jesus é açoitada e tem luzes vermelhas apontadas para si como sinal de sofrimento. Nesse momento, senti-me participante da multidão que acompanhava Jesus no momento original. Parece que caminhávamos recordando o que realmente houve com Jesus. Antes da luz

vermelha, havia uma luz azul. Mudou-se para uma luz vermelha enquanto reproduziu-se “Se o Teu sangue curar”, música marcante nas reuniões do EJC. A música começa com um uníssono de vozes cantando “Oh, oh, oh, oh, oh!”. Em seguida, ela afirma: “A cruz onde cristo sofreu/ Toda a dor/ É o caminho que mostra o amor/ Que perdoa os pecados que eu fiz/ Redenção eu encontro ali”. A espiritualidade deste momento volta-se ao sacrifício de Jesus e constrói um ambiente solidário. Os participantes assistem ao momento sem impedimentos físicos, como cercas, paredes, muros e palcos. Por essa razão, a encenação produz um sentido de atualidade à temática.

Figura 4 - A multidão assiste à via-sacra na praça da igreja de Nossa Senhora do Amparo



Fonte: autoria própria

Na Figura 5, há predominância da luz vermelha, como momento doloroso. Os açoites produzem novas manchas vermelhas na pele e nas roupas do ator que representa Jesus. A imagem demonstra alguns atores como soldados, além do ator que encarna Jesus. Além dos atores, há cabeças de espectadores.

Terceira estação. Jesus cai pela primeira vez. Nesta primeira queda, a encenação aconteceu no meio da avenida no bairro, enquanto caminhávamos pela rua até a parada. Havia muitos moradores parados em frente às suas casas enquanto observavam a encenação. Não se pode afirmar que eram todos católicos. Nesse aspecto, o EJC atraiu atenção externa à igreja e aos espectadores que acompanhavam a via-sacra. O grupo não abrange apenas os jovens encontristas, mas também toda a comunidade que assiste o teatro. Uma senhora colocou uma mesa com uma vela e um crucifixo e uma imagem de santo (acredito que seja uma imagem de

Maria) na frente, como se costuma fazer nas vias-sacras tradicionais. Nesse sentido, o tradicional e o moderno estão imbricados na mesma ação. Essa prática tradicional é mais comum entre pessoas mais velhas. Na encenação, havia muitos jovens e alguns idosos. Parece ser mais instigante aos jovens a via-sacra encenada, que moderniza uma prática tradicional.

Figura 5 - Representação de Jesus sendo açoitado



Fonte: autoria própria

A Figura 6, vê-se o ator que representa Jesus e atores representando soldados romanos. Ao fundo, jovens encontristas vestidos com colete laranja para demarcar suas posições na organização da via-sacra. Após o momento em que registrei a imagem, acontece a quarta estação. Jesus encontra sua mãe. Nesta parada, a encenação acontece na frente das tradicionais olarias do bairro Poty Velho. O encontro de Maria com Jesus suscitou emoções, lágrimas. A atriz produz um grito intensificado pelos autofalantes. O momento é curto, mas tem elementos visuais muito importantes, como Jesus e Maria no chão, o grito da mãe e as luzes com cores escuras. A maternidade de Maria parece ter comovido algumas mulheres mais velhas que se aproximaram mais da encenação.

Quinta estação. Jesus é ajudado por Simão de Cirene. Nesse momento, Simão de Cirene é empurrado e obrigado a ajudar Jesus com a cruz. Em seguida, na sexta estação. Verônica enxuga o rosto de Jesus. Na frente de outra das praças do Poty Velho, nós paramos para a sexta estação. Uma mulher aproxima-se chorando e gritando: “Nosso Mestre! Nosso Mestre!” com um lenço para enxugar o rosto de Jesus. O momento é recordado a partir da reflexão de que

Jesus não tinha aparência que atraísse o olhar. Esta reflexão também está presente na música “Se o Teu sangue curar”. Na música, o vocalista diz:

Ele cresceu diante de nós como um renovo. Como raiz em terra árida. Não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair nosso olhar, nem formosura capaz de nos deleitar. Era desprezado e abandonado pelos homens. Homem das dores. Familiarizado com o sofrimento. Como pessoa de quem todos escondem o rosto [...].

Figura 6 - Jesus cai pela segunda vez



Fonte: autoria própria

Em seguida, nas estações entre a sétima e a décima, continua-se o caminho até a igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Próximo a essa igreja, há uma igreja protestante, onde estava sendo realizado um culto religioso. O mercado religioso, em sua faceta de pluralidade, produz momentos como aquele: estávamos em um culto religioso católico, ao passo em que outros sujeitos religiosos produziam sentidos de religiosidade e espiritualidade à sua maneira.

É fundamental compreendermos que os jovens encontristas produzem seus próprios sentidos religiosos que dialogam com os diversos catolicismos e que também se apresentam

como uma forma de vivência da religiosidade. Neste mercado religioso, os jovens usufruem e produzem uma relação entre a tradição religiosa, guiada pelos pais, e suas formas de inovações.

Aqueles jovens encontristas não se podam a partir das regras religiosas, reformulam e constroem novos ambientes religiosos em que algumas regras não têm eficácia simbólica. Os jovens encontristas não aceitam o pacote completo ou *kit* completo da religião católica institucional, mas produzem uma religiosidade nova, em que acumulam elementos de diversos ambientes para construir seus significados religiosos e identitários: eles não deixam de ser católicos por não frequentarem as missas tanto quanto exige o Catecismo (2005), por exemplo.

Entre a décima primeira e a décima quarta estações, a narrativa continua com a pregação e morte de Jesus. A Figura 7, vê-se Jesus pregado na cruz ao lado de dois ladrões. Maria e João estão ajoelhados em frente aos crucificados. A cena é iluminada por uma luz vermelha que indica o sofrimento que se iniciou com a via-sacra.

Figura 7 - Jesus é pregado na cruz



Fonte: autoria própria

A produção de sentidos da via-sacra agregou os jovens em prol de uma encenação amplamente organizada. Nesse sentido, os jovens sentem-se participantes de um movimento religioso capaz de dar sentido às suas vidas religiosas. A originalidade do EJC está na incorporação de elementos contemporâneos ao ambiente religioso. É certo que, nos outros

grupos, há sujeitos religiosos atuando e produzindo sentidos ontológicos. É também verificável que outros grupos agregam jovens em vantagem de realizações grupais como, por exemplo, a RCC (SOFIATI, 2009). No entanto, no caso específico da paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, na Zona Norte de Teresina/PI, o EJC constitui uma das organizações com maiores receitas financeiras e a maior mobilização, de acordo com as observações da pesquisa. Conforme registrei no diário de campo, a polícia ajudou na organização do trânsito. Além disso, moradores dos bairros por onde passava a via-sacra assistiam em frente às suas casas. Também é importante ressaltar a presença de todas as faixas etárias no evento. Em suma, o EJC é capaz de mobilizar muitos recursos (humanos, financeiros, de Estado, artísticos) em favor de maiores adesões e de maior *status* junto aos demais grupos da paróquia. Este último sentido refere-se ao *status* produzido pela alta movimentação de pessoas na igreja devido aos eventos do grupo que, de acordo com a observação, é o maior em mobilização.

5.8 CONSIDERAÇÕES: A LIBERDADE KERIGMÁTICA DO EJC

Os jovens paroquianos de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, paróquia estudada neste trabalho, buscam por atividades novas, das quais o EJC assumiu protagonismo, desenvolvendo inúmeras frentes da atuação junto aos sujeitos da paróquia. Tendo despertado meu interesse durante a graduação devido ao número chamativo de jovens que saíam da Renovação Carismática Católica para o EJC, objetivei construir a interpretação dos motivos deste fato. O EJC foi fundado em 1970 pelo padre Alfonso Pastore, que ansiava atrair jovens para viverem uma espiritualidade nova junto à Igreja Católica. Por esse motivo, o EJC deveria ser uma vitrine aos sujeitos não religiosos e não poderia, por esse motivo, “prender” os jovens para si, mas abrir as portas para os grupos católicos.

Entretanto, os jovens encontristas pesquisados não abandonam o grupo, mas intensificam sua atuação e inovam nas suas abordagens aos demais jovens. A permanência no EJC não exclui sua participação em outros grupos, mas incrementa-a. A observação participante desvelou que o EJC tem muitos integrantes vindos de outros grupos católicos, não necessariamente sujeitos sem religião. Nesse sentido, os jovens ingressantes não são pessoas desconhecidas ao EJC, mas constroem novas relações sociais. O conceito de relação social weberiano (WEBER, 2000) nos leva a compreender que as relações sociais se referem aos sentidos que orientam os agentes. Desse modo, devido à maioria dos integrantes serem sujeitos

já católicos, os neófitos do EJC apenas constroem novos sentidos de vida católica com os colegas, construindo uma nova relação social com velhos conhecidos.

Esta pesquisa é localizada, ora de dentro, ora de fora do grupo pesquisado, pois, este investigador é um sociólogo-encontrista. Os conflitos e as particularidades desta pesquisa também foram abordados neste capítulo como forma de demonstrar as contingências da pesquisa da cultura. Movido por Roberto DaMatta (1978), aprendi a sentir as dores e delícias de pesquisar um grupo conhecido tão visceralmente.

Roberto DaMatta (1978) nomeia como *antropological blues* as contingências pelas quais o pesquisador passa no seu campo de pesquisa, inclusive aquelas de cunho afetivo. Sinto-me um *outsider within* (HILL COLLINS, 2016), um estrangeiro de dentro. Assim, o distanciamento e proximidade do EJC eram tais quais um estrangeiro, pois, as conexões foram arduamente refeitas com os jovens interlocutores desta pesquisa: Luísa de Marillac, Tomé, Francisco de Assis e Aparecida.

A proximidade ao grupo pesquisado está ligada à minha relação com a religiosidade. Entre os meus objetivos pessoais no catolicismo, está a necessidade de construir laços afetivos e sociais e produzir ritualismos dessas relações (GIDDENS, 1997), de modo que, a participação no EJC faz-se por essa motivação. Nesse sentido, os frutos colhidos na religião católica passavam pela melhoria das habilidades sociais, como falar em público e fazer amizades. Isto acontece através da participação na religião, uma comunidade moral (DURKHEIM, 1996). O EJC é palco da melhoria das habilidades e contribui para a movimentação social da paróquia, de maneira geral.

A visão da religião como ritualismo advém da minha família que, embora valorize os ritos religiosos, vê-los como ocasiões de realizar atitudes públicas, de passagem ritual. Nesse sentido, a família teve grande influência junto às minhas opiniões sobre a religião. Mas qual o papel da família para os jovens interlocutores?

A participação da família dos interlocutores é um elemento importante para sua entrada no EJC. Luísa de Marillac apontou que sua família já era engajada na Igreja Católica, sendo do ECC, o que culminou em sua participação no grupo. De modo inverso, Tomé afirmou que ele, após ter participado do EJC, convidou sua mãe para vivenciar o ECC com o esposo. Ademais, Tomé afirmou que sempre era levado pela sua mãe, quando criança, às missas. Francisco de Sales contou que sua entrada no EJC foi influenciada por sua amiga Luísa de Marillac. O achado desta pesquisa corrobora com a informação de Francisca Verônica Cavalcante (2013) no que

se refere a quem levou o jovem a participar do coletivo religioso: em primeiro lugar, a autora aponta a família (67,1%), em segundo lugar os amigos (14,3%).

O mercado religioso é visto pelos jovens como ocasião de sentirem-se identificados com determinadas características dos colegas de grupo, além de sentirem-se aceitos. Para caracterizar essa necessidade, a palavra usada foi “contemplar”. Para além disso, os jovens apontam para a importância da família quanto ao engajamento aos grupos religiosos. No entanto, como apontado, as famílias – em alguns casos – anseia por exercer controle sobre os jovens, de modo que esses se transformem em um ideal de juventude religiosa.

Sendo elemento importante na sua presença, as famílias também exercem força quanto à ausência. Os jovens relataram a importância que as famílias apoiem seus filhos junto ao EJC. Nesse sentido, para aqueles jovens cujas famílias não são integradas à religião, a *formação continuada*, ou seja, o compartilhamento das formações no grupo junto às famílias não acontece.

Como vimos, a fundação do EJC aconteceu por casais do ECC junto ao padre Pastore com o objetivo de que os filhos desses casais pudessem viver as mesmas espiritualidades dos pais. Contudo, hodiernamente, o grupo tem entre seus membros inúmeros jovens que não pertencem a famílias religiosas e a grupos anteriores ao Encontro. Esse fenômeno acontece devido ao modo como as informações das inscrições são divulgadas. Anteriormente, eram feitas entre os casais do ECC, que podiam avisar jovens próximos. Atualmente, as redes sociais são palco da disseminação dos avisos de inscrição, o que ampliou o horizonte de inscritos extra eclesiais.

Devido a essas características do EJC, das quais ressalto a presença da família e dos amigos, bem como o objetivo de atrair jovens, depreende-se um conceito fundamental à compreensão do que é o EJC. Conceituo *liberdade kerigmática* a liberdade praticada pelos jovens encontristas.

A *liberdade kerigmática* é o processo de construção identitária dos jovens participantes do EJC que recebe esse nome devido ao Kerigma – os jovens compreendem como o “primeiro anúncio”, que deve ser feito de forma branda, donde se anuncia Jesus como transformador da vida, mas sem com isso negar a oportunidade de vivências diversas. O convite a viver a espiritualidade encontrista, ou seja, vivida no EJC, é feito sem a obrigação de que haja uma rápida mudança de hábitos por parte dos neófitos. Isto é, apresenta-se Jesus, sem apontar inicialmente para obrigações, mas para o gozo da religiosidade. A partir disso, os jovens passam

a interpretar as regras católicas e flexibilizá-las. Essa liberdade constitui-se como um dos elementos atrativos às juventudes que querem viver uma religiosidade sem negar o diálogo com elementos seculares.

Além da *liberdade kerigmática*, há outras formas de atração de jovens não-religiosos. As *panelinhas* são os microgrupos internos ao EJC que têm como vantagem serem organizadas afetivamente e terem certo desligamento com outros grupos. Apesar de ser presente informalmente entre os jovens encontristas, a estrutura do grupo também assume microgrupos. Os Grupos de Serviço, os círculos, as pastas são formas de construir *panelinhas* também formalmente no grupo.

A possibilidade de vivenciar papéis sociais diversos quando “encontro amigos que têm afinidades específicas comigo” ou “quando encontro amigos que conheço antes do EJC” atrai para o ineditismo de cada novo papel social assumido. Isto é, não se precisa fazer as mesmas funções sempre, há formas de diversificar a atuação no grupo. Além disso, a presença de várias *panelinhas*, com interesses diversos, campos de atuação extra EJC diferentes maximiza a possibilidade de propagar o grupo igreja afora. Nesse sentido, o grupo ganha em diversidade de adeptos e, portanto, de saberes, possibilidades e habilidades.

Outro modo de propagação do grupo é a Via-Sacra teatral. O EJC organiza uma peça teatral a partir dos eventos que culminaram na crucificação de Jesus Cristo. A apresentação faz procissão desde a capela de Nossa Senhora do Amparo, no bairro Poti Velho até a igreja matriz de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, no bairro Mafrense. A multidão envolvida na Via-Sacra é provocada a vivenciar de perto o sofrimento de Jesus. Ademais, a multidão chama a atenção dos transeuntes e de outros jovens católicos, o que cria atmosfera de curiosidade e de atração pelo grupo organizador.

Em suma, este capítulo registrou os primeiros passos da pesquisa sociológica no EJC. O EJC mostrou-se catalisador das transformações sociais na paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, desde a *liberdade kerigmática* que possibilita a diversidade de identidades presentes no grupo, bem como a formação de *panelinhas* que promovem vasta atuação e propagação do EJC junto à igreja e à sociedade. Além disso, o grupo pesquisado mostrou-se familiarizado ao trânsito entre sagrado e secular, de modo que elementos seculares não constroem a atuação religiosa, bem como elementos sagrados não impedem a vida cotidiana da juventude junto aos colegas e amigos de outras realidades sociais e religiosas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *carta sociológico-pastoral* sobre o mercado religioso do EJC chega ao fim, objetivando mais produzir um conjunto inicial de reflexões, proposições e análises, que um quadro definitivo de análise de dados. Nosso esforço foi construir elementos para compreensão da localização do grupo estudado junto às inúmeras opções católicas, construindo bricolagens com tudo o que foi encontrado e exposto durante o processo da pesquisa. É assim que lemos esta pesquisa, após algumas reescritas e reavaliações.

Por essa razão, a primeira dimensão que queremos ressaltar nestas considerações finais é o processo de construção gradativo, processual e artesanal desta pesquisa. Diferente de investigações quantitativas, a pesquisa qualitativa exige a imersão do pesquisador no campo para que compreenda as teias de significados que este oferece. Nesse sentido, as nossas idas e vindas ao campo, os afetos e as dificuldades se tornaram o *sociological blues* que tomamos emprestado de DaMatta (1978). Tendo sido um integrante do EJC, este pesquisador passou por processos de *blues* – as tristezas por ter amigos distantes, as alegrias de desvelar algum sentido novo na pesquisa, as irritações pelas respostas negativas de membros do grupo pesquisado; pôde-se construir inúmeros diálogos com o campo, desde um ponto de vista de dentro e de perto àquele de fora e de longe (MAGNANI, 2002).

Por outro lado, esse processo de pesquisa não está preso ao conhecimento de forma unicamente acadêmica. A investigação científica não é apenas uma ação com métodos dados e análises fechadas, mas um momento de questionamentos pessoais, recordação das vivências no campo, na universidade, bem como ocasião de valorização dos conhecimentos mais simples e cotidianos que vieram a fazer parte do processo de análise sociológica. Além do papel de pesquisador e das inúmeras ansiedades, dificuldades e alegrias que todo estudante de mestrado vive, há também aquele papel de filho, paroquiano, namorado, amigo, neto, afilhado. Todos esses papéis estão envoltos na trama da pesquisa em um uníssono. Não há pesquisa sociológica sem o *blues*. As ciências sociais são fontes de conhecimentos daquilo se é, daquela comunidade a qual se pertence. E, por esse motivo, não podem prender-se aos conhecimentos apenas teóricos. É preciso aliar teoria à prática; e não apenas a teoria dos livros de Sociologia, Antropologia e Ciência Política, mas todo o cabedal de conhecimento que nos foram expostos.

Diante do exposto, partimos para a exposição deste trabalho, que analisou, a partir de um estudo de caso do Encontro de Jovens com Cristo (EJC) da paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro localizada na Zona Norte de Teresina/PI, as formas do mercado religioso

católico. Analisou-se os conceitos socioantropológicos elementares para o conhecimento do campo religioso e dos seus desenhos em meio à sociedade e à política. A noção de partidos católicos (GRAMSCI, 2007) conduziu à compreensão de que os catolicismos são plurais e que, por isso, não há apenas uma forma em que a Igreja Católica (IC) se apresenta no mercado religioso. Portanto, a intenção desse trabalho não era considerar uma postura homogênea da IC, mas analisar apenas um dos seus cenários: o EJC. Assim, os aportes teóricos usados estiveram baseados na premissa de que a religião sofreu um processo de secularização (BERGER, 1985; 2000) e que, por isso, perdeu força política, embora continue fazendo parte das escolhas contemporâneas (GIDDENS, 1997). Baseado na premissa de secularização e do aumento das possibilidades de escolhas religiosas, percebeu-se que a diversidade cultural no Brasil foi fecunda à multiplicidade de religiões e religiosidades no país e as bricolagens entre essas (AZEVEDO, 2002).

Nesse aspecto, é possível perceber que muitos jovens puderam escolher com maior liberdade a sua religiosidade ou não-religiosidade. Não a maioria, mas um percentual importante de jovens aderiu a religiosidades sem participação direta a cultos religiosos (ABRAMO *et al.*, 2008). Nosso empreendimento acrescenta à Sociologia da religião um pequeno recorte sobre a religiosidade da juventude participante do EJC na capital do Piauí, provocando novas pesquisas sobre o grupo para que sejam descortinadas novas questões de pesquisa. A pesquisa também demonstra as potencialidades do grupo a prospectar novos adeptos, bem como a possibilidade de reforço de religiosidades que apoiem a diversidade de identidades, como no caso do EJC. Diante do contexto de uso das religiões como plataforma política, nosso trabalho funciona como um *plano sociológico de pastoral* que objetiva construir possibilidades à IC na construção de uma religiosidade combatente da intolerância – a saber, religiosa, sexual e de gênero.

Nosso estudo de caso construiu os dados de pesquisa a partir de três fases: a primeira fase foi uma autoetnografia, em que o pesquisador buscou apontar caminhos para a pesquisa a partir de sua experiência pessoal como jovem do EJC; a segunda fase foi a construção de um grupo focal, que optamos por chamar *roda de conversa* produzida com três jovens do EJC formados e em formação; a terceira fase foi a observação participante e análise documental em que se participou da via-sacra do EJC a fim de perceber e analisar como o EJC interage com as diferentes camadas da paróquia e da sociedade a partir do elemento artístico teatral.

Nosso objetivo geral foi compreender como o EJC, situado em um mercado de bens de salvação, dá autonomia à vivência da religiosidade diante de uma concorrência religiosa entre

vertentes do Catolicismo. Para responder a esse objetivo, dividimos-lhe em 4 objetivos que ora expomos.

O primeiro objetivo específico foi compreender como a modernidade e a globalização provocam flexibilizações e autonomia na religião. A partir do referencial teórico utilizado, percebemos a condição moderna da IC desde sua fixação com a colonização. A colonização produziu o domínio institucional católico junto aos nativos deste território brasileiro. Como resultado, provocou-se uma continuidade dos processos de controle político e dos sujeitos que chamamos colonialidade (QUIJANO, 2009). A colonialidade é uma forma de controle dos conhecimentos, da política e da construção dos sujeitos junto à modernidade e ao sistema capitalista. A IC assumiu os controles sociais, as catequeses e o governo pastoral, que controlaram a vida cotidiana dos sujeitos. O outro aspecto abordado pelo referencial teórico foi a construção, no caminho contrário, do pensamento crítico com relação às religiões. A globalização provocou aumento exponencial das tecnologias e das ciências (GIDDENS, 1997). A IC perdeu o lugar na explicação inquestionável da natureza e da sociedade. Portanto, contemporaneamente, a IC não funciona como agregado homogêneo da religiosidade, mas a partir de diferentes cenários religiosos que possuem diferentes objetivos e metodologias de construção dos sentidos religiosos. A difusão da religião católica em diferentes religiosidades que, ainda assim, mantém tradições religiosas provocou a flexibilização de aspectos morais e a autonomia de escolha religiosa.

O segundo objetivo específico foi compreender os delineamentos da secularização sobre a religião. Não podemos separar completamente as consequências da secularização e da modernidade com relação à religião. No que tange à secularização, as igrejas perderam grande parte do poder econômico e político. No entanto, a secularização não dizimou a presença das religiões no mundo. Os sujeitos contemporâneos passaram a questionar as suas religiões, como mencionado anteriormente, mas sem recusar ao fato de ter uma religião. Embora muitos sujeitos tenham deixado suas religiões, muitos permanecem, mas com críticas e flexibilizações dos dogmas religiosos.

O terceiro objetivo específico foi compreender a concorrência religiosa entre os múltiplos catolicismos. A IC buscou modernizar-se para atender a demanda de “falar a língua moderna” através da Teologia da Libertação (TL) e da Renovação Carismática Católica (RCC). Ambas foram utilizadas nesta pesquisa como tipos ideais (WEBER, 2000) para os partidos católicos (GRAMSCI, 2007). Nesse aspecto, a TL serve ao tipo ideal da esquerda católica, fazendo uma crítica ao capitalismo e produzindo uma religiosidade militante. Por outro lado, a

RCC serve ao tipo ideal da direita conservadora católica, que aprofunda os elementos de espiritualidade sem a crítica aos problemas sociais, embora, engendrando um posicionamento de conservação das tradições.

O EJC apresenta-se como um grupo fora dos tipos ideais acima situados. Objetiva construir a autonomia dos sujeitos religiosos a partir de uma postura que individualiza os jovens encontristas, como pudemos perceber através das *panelinhas*, em que os sujeitos constroem seus próprios grupos de convívio, a partir da flexibilização de regras religiosas como ir às missas aos domingos (uma das entrevistadas relatou não ir às missas todos os domingos, como acreditamos que aconteça com muitos jovens). Além disso, viu-se que há jovens que preferem grupos conservadores e rigorosos baseados na RCC, outros que preferem grupos em que podem escolher quando ir à missa, que roupas usar. Portanto, o mercado religioso católico propõe diversos cenários religiosos que se mantêm sobre o guarda-chuva da tradição, no entanto, não sem flexibilizações e autonomia.

O quarto objetivo específico foi analisar a construção de sentidos religiosos de jovens do EJC diante do pluralismo religioso. Vimos a construção do EJC como uma forma de conservação das estruturas familiares a partir do Encontro de Casais com Cristo (ECC). Os pais dos jovens buscavam que seus filhos tivessem conectados às suas experiências eclesiais e, portanto, criaram junto ao padre Alfonso Pastore, o grupo pesquisado. Para além desse objetivo, o EJC autonomizou-se com base nas identidades dos jovens. Além disso, o mercado religioso é visto como oportunidade de construir identificações com o coletivo. Isto quer dizer que os jovens buscavam ser *contemplados* a partir das experiências no grupo e serem aceitos pelos pares.

A participação das famílias, embora menos influente, é elemento importante para a entrada e permanência dos jovens no EJC. Dois dos nossos entrevistados demonstraram influência dos pais para a participação no grupo de jovens. Um entrevistado afirmou que entrou no grupo por causa das amizades. O cenário religioso em Teresina segue essa toada: em pesquisa que analisou a participação de jovens em coletivos religiosos, 67,1% apontaram a influência da família, enquanto 14,3% destacaram a importância de amigos e colegas para a entrada em coletivos (CAVALCANTE, 2013). A ausência das famílias também foi apontada como elemento chave para o enfraquecimento dos conhecimentos aprendidos no encontro de jovens. Nomeamos de *formação continuada* os processos de compartilhamento de crenças e valores promovidos no EJC junto às famílias. O conflito dá-se, pois, um número crescente de

jovens cujas famílias não são da Igreja Católica adentram ao EJC. Por não serem famílias habituadas às vivências religiosas, têm certo distanciamento daqueles valores.

A *roda de conversa* demonstrou que cresceu o número de jovens cujas famílias não são religiosas devido à forma de publicação dos convites para inscrição no grupo. Anteriormente, os convites eram feitos entre os grupos religiosos, principalmente no ECC. Cotidianamente, são feitos em várias redes sociais, o que propicia o conhecimento de diversos setores da sociedade e da juventude com relação ao grupo e às inscrições. Além disso, o tipo de evangelização feito pelo EJC propõe uma disciplina flexível às diversas identidades. O *Kerigma* significa anúncio inicial que, de acordo com a pesquisa, serve ao propósito de liberdade aos jovens encontristas – que não precisam seguir moldes de atuação ou performance, mas podem permanecer com suas identidades e suas formas de falar e vestir.

A *liberdade kerigmática* é a construção identitária dos jovens do EJC baseada no *Kerigma*. A leveza com que se anuncia o Evangelho e busca-se incluir os jovens à espiritualidade do EJC provoca a ausência de pressões sociais e de cunho religioso, sobretudo quanto à forma como os jovens vivem suas experiências, bem como as roupas que usam. A *liberdade kerigmática* supõe que os jovens não precisam mudar o seu *ethos* para viver a religiosidade.

Nossa hipótese de que o EJC é uma forma de religiosidade católica que permite diferentes formas identitárias confirmou-se. Os jovens interlocutores mostraram que o diálogo com a tradição é estabelecido a partir da renovação da religião que ocorre com uma atualização da linguagem e das formas de evangelizar (como é o caso dos grupões em que há dinâmicas com a presença de um ator que interpretou Jesus Cristo e a via-sacra), mas sem negar os preceitos religiosos tradicionais. Outrossim, a pesquisa demonstrou também um questionamento dos preceitos religiosos tradicionais. Como mencionado anteriormente, uma das interlocutoras afirmou não ir sempre às missas, como o Catecismo (2005) prevê. Além disso, um dos interlocutores afirmou ser LGBT, o que contraria as regras católicas.

Em suma, embora desafiando alguns preceitos católicos, o EJC centra suas atividades na prospecção de consumidores através dos eventos públicos como a via-sacra, dos convites aos jovens por meio de redes sociais e dos jargões próprios, bem como a manutenção do *segredo* do EJC, que provoca – na presença de amigos que não presenciaram o grupo – silenciamento dos jovens encontristas sobre o grupo. Esta *carta* conclui que o Encontro de Jovens com Cristo é fundamental para o enfrentamento de conjunturas político-sociais reacionárias e autoritárias.

Sendo um movimento juvenil que respeita a moratória social dos jovens e que promove a diversidade sexual e identitárias desses sujeitos, além de provocar questionamentos na doutrina católica (CATECISMO, 2005), o EJC é um *player* do mercado religioso católico fundamental e de envergadura democrática e diversa.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Helena *et al.* **Pesquisa sobre juventudes no Brasil**. [s.l.]: IBASE; Instituto Pólis, 2008. Disponível em: <https://www.ibase.br/userimages/Brasil_ultimarev.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2021.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- ALENCAR, Breno. A ritualização e os sentidos do noivado para casais e pastorais familiares na cidade de Teresina. In: CAVALCANTE, Francisca Verônica; LAGE, Maria Conceição Soares Menezes; CARVALHO, Maria do Amparo Alves de; SILVA, Márcio Douglas de Carvalho e (orgs.). **Religiões, ritos e patrimônios culturais**. Teresina: EDUFPI; Cancioneiro, 2021.
- ALMEIDA PRADO, Ana Carolina da Silva; SILVA, Carla Regina; SILVESTRINI, Marina Sanches. Juventudes, trabalho e cultura em tempos de racionalidade neoliberal. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, v. 28, n. 2, p. 706-724, abr./ jun. 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cadbto/a/sGP7bMpgPxZsqddxS8PTNxK/?lang=pt>>. Acesso em: 24. jul. 2021.
- AMARAL, Roniere Ribeiro do. **Milagre Político: Catolicismo da Libertação**. 2006. 341 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ARAÚJO, Tuza. **O importante é a rosa**. Youtube, 2012. Disponível em: <<https://youtu.be/1OWIH0omDjM>>. Acesso em: 11 dez. 2021.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- _____. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ASSUSA, Gonzalo. Trabajo y Moralidad en las relaciones de producción capitalistas. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 16, n. 36, mai/ago. 2014, p. 180-205. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/49663>>. Acesso em: 3 jul. 2021.
- AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. Salvador: Edufba, 2002.
- BAREMBLITT, Gregório. **Introdução à Esquizoanálise**. 2. ed. Belo Horizonte: Biblioteca Instituto Félix Guattari, 2003.
- BAUBÉROT, Jean. A favor de uma sociologia intercultural e história da laicidade. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 284-302, maio/ago. 2011. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9649>>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

_____. A Desseccarização do Mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000. Disponível em: <<http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/desseccarizacaoLERR.pdf>>. Acesso em: 17 ago. 2021.

BÍBLIA. Português. **Nova Bíblia Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2014.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo:** metodologia da pesquisa na sociologia. Tradução de João Guilherme de Freitas Teixeira. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

BRANDÃO, Márcilio Dantas. **Medo, adoração e encantamento na política de juventude brasileira**. *O Público e o Privado*, [s.l.], v. 17, n. 34, p. 51-85, jul./dez. 2019. Disponível em: <<https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/2643>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

CAMACHO, Luiza Mitiko Yshiguro. A ilusão da moratória social para os jovens das classes populares. In: SPOSITO, Marília Pontes (coord.). **Espaços públicos e tempos juvenis:** um estudo de ações do poder público em cidades de regiões metropolitanas brasileiras. São Paulo: Global; Ação Educativa; FAPESP, 2007.

CARDOSO, Brunna Dias. **Religião, juventude e sexualidade:** a recepção dos discursos papais no grupo de Oração semeador. 2017. 153 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Tradução de Roneide Venancio Majer. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CATECISMO da Igreja Católica. **Libreria Editrice Vaticana**, Vaticano: 2005. Não paginado. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html>. Acesso em: 12 abr. 2022.

CAVALCANTE, Francisca Verônica. Religiosidades e juventudes em Teresina. In: LUZ, Lila Cristina Xavier. *et al.* **A condição juvenil em Teresina**. Teresina: EDUFPI, 2013.

CAZENEUVE, Jean. **Sociología del rito**. Tradução de José Castelló. Buenos Aires: Amorrortu editores S.C.A., 1971.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociologia da religião**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007.

COSTA, Jurandir Freyre. Perspectivas da juventude na sociedade de mercado. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (Orgs.). **Juventude e Sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo, Instituto Cidadania/Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

CUTTS, Steve. **Happiness**. Youtube, 24 nov. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=e9dZQelULDk>>. Acesso em: 22 jul. 2021.

DAMATTA, Roberto. O Ofício do Etnólogo, ou como ter um anthropological blues. Rio de Janeiro: **Boletim do Museu Nacional**, n. 27, p. 1-14, maio. 1978. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/bmna/article/view/49240/26886>>. Acesso e: 5 set. 2022.

DECKER, Norberto. Um debate acerca da formação da secularidade católica brasileira a partir das migrações europeias do fim do século XIX. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, p. 101-119, abr. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872019000100101&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 mar. 2021.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: _____(org.). **História das mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DIAS, Vera Maria Passos Wanderley. **Jovens da Renovação Carismática Católica em Belo Horizonte: Mãe da Igreja e Nossa Senhora Rainha**. 2010. 138 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

DINIZ, Adriane Pinto; MINUCCI, Gabriel Silvestre; ROAMA-ALVES, Rauni Jandé; SOUZA E SOUZA, Luís Paulo. Espiritualidade e Religiosidade como práticas de enfrentamento ao uso abusivo de drogas. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 88–102, 2020. Disponível em: <https://www5.bahiana.edu.br/index.php/psicologia/article/view/2467>. Acesso em: 31 ago. 2021.

DOMINGUES, Maria Eduarda; CHIYAYA, Judiz José; VIELMOND, Christine; PUCHIVAILO, Mariana. Religião, religiosidade e espiritualidade e sua relação com a saúde mental em contexto de adoecimento: uma revisão integrativa de 2010 a 2020. **FAE Caderno PAIC**, v. 21, n. 1, p. 555-576, 2020. Disponível em: <<https://cadernopaic.fae.emnuvens.com.br/cadernopaic/article/view/418/383>>. Acesso em: 25 ago. 2021.

DORNELLES, Aline Espindola; REIS, Carlos Nelson dos; PANOZZO, Vanessa Maria. Juventude latino-americana e mercado de trabalho: programas de capacitação e inserção. **Revista katálysis**, v. 19, n. 1, p. 81-90, jan./jun. 2016. Disponível: <<https://www.scielo.br/j/rk/a/3Nwh9VZrWNfzRdBsfGd7LPH/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

DUMONT, Louis. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **As regras do método sociológico**. Tradução de Paulo Neves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Da divisão do trabalho social.** Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Educação e Sociologia.** Tradução de Stephania Matousek. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Lições de sociologia.** Tradução de Mônica Stahel. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESTRÁZULAS, Mattos Dourado de Mesquisa; MORAIS, Normanda Araujo de. A experiência religiosa/espiritual de Lésbicas, Gays e Bissexuais: uma revisão integrativa de literatura. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 35, p. 1-10, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ptp/a/KsGNMCy5v9tkHPwFbmJGSwk/?lang=pt>>. Acesso em 31 ago. 2021.

FARINHA, Francely Tineli *et al.* Correlação entre espiritualidade, religiosidade e qualidade de vida em adolescentes. **Revista Bioética**, v. 26, n. 4, p. 567-573, 2018. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/3615/361558432011/html/>>. Acesso em: 29 ago. 2021.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito.** Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **História da sexualidade I: A vontade de saber.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Microfísica do poder.** Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978).** Tradução de Eduardo Brandão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRIGERIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. Tradução de Fernando Antonio Pinheiro Filho. **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, nov. 2008. p. 17-39. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200002>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony. LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

_____. **Modernidade e identidade.** Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. **Mundo em descontrole.** Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Sociologia.** Tradução de Alexandra Figueiredo, Ana Patrícia Duarte Baltazar, Catarina Lorga da Silva, Patrícia Matos e Vasco Gil. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

GOMES, Francisco José Silva. A Crisandade medieval entre o mito e a utopia. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 221-231, dez. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2002000200221&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 jul. 2019.

GOMES, Nilvete Soares; FARINA, Marianne; DAL FORNO, Cristiano. Espiritualidade, Religiosidade e Religião: Reflexões de Conceitos em Artigos Psicológicos. **Revista de Psicologia da IMED**, v. 6, n. 2, p. 107-112, 2014. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5155073.pdf>>. Acesso em 25 ago. 2021.

GONDIM, Sônia Maria Guedes. Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 12, n. 24, p. 149-161, 2003. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/paideia/a/8zzDgMmCBnBJxNvfk7qKQRF/?lang=pt>>. Acesso em: 21 abr. 2022.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere, volume 4**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GROPPO, Luís Antonio. Dialética das juventudes modernas e contemporâneas. **Revista de educação do COGEIME**, [s.l.], v. 13, n. 25, p. 9 – 22, dez. 2004. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-cogeime/index.php/COGEIME/article/view/629>>. Acesso em: 24 nov. 2021.

_____. Teorias pós-críticas da juventude: juvenilização, tribalismo e socialização ativa. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, [s.l.], v. 13, n. 2, p. 567-579, dez. 2015. Disponível em: <<http://revistaumanizales.cinde.org.co/rllcsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/2014>>. Acesso em: 26. jul. 2021.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HALBWACHS, Maurice. A expressão das emoções e a sociedade. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 8, n. 22, p. 201-218, abr. 2009. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/HalbwachsTrad.pdf>>. Acesso em: 2 set. 2022.

_____. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

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

HILL COLLINS, Patrícia. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 10 set. 2022.

HOBBSAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Globalização e religião: efeitos do pluralismo global no campo religioso contemporâneo. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, v. 14, n. 3, p. 419-436, 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/civitas/v14n3/1984-7289-civitas-14-03-03.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2022.

KEHL, Maria Rita. A juventude como sintoma da cultura. **Revista Juventude: outro olhar**, ano 5, n. 6, p. 44-55, 2007. Disponível em: <<http://arnaldogodoy.com.br/wp-content/uploads/2014/04/revista-6-juventude-novembro-2007.pdf>>. Acesso em: 16 maio 2021.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEHMANN, David. Prolegômeno às revoluções religiosas na América Latina. **Tempo Social**, [s. l.], v. 4, n. 1/2, p. 155-167, 1992. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84933>>. Acesso em: 9 ago. 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In:_____. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 201-220.

_____. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LÖWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação**: religião e política na América Latina. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/ Expressão Popular, 2016.

LUZ, Lila Cristina Xavier. Os lazeres nas sociabilidades juvenis em Teresina. In:_____. *et al.* **A condição juvenil em Teresina**. Teresina: EDUFPI, 2013.

MADEIRA, Felícia Reicher. Os jovens e as mudanças estruturais na década de 70: questionando pressupostos e sugerindo pistas. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 58, p. 15-48, ago. 1986. Disponível em: <[http://publicacoes.fcc.org.br//index.php/cp/article/view/1317#:~:text=Trata%20de%20avaliar%20o%20impacto,\(20%2D24%20anos\).](http://publicacoes.fcc.org.br//index.php/cp/article/view/1317#:~:text=Trata%20de%20avaliar%20o%20impacto,(20%2D24%20anos).>)>. Acesso em: 4 maio 2021.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11-30, jun. 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/KKxt4zRfvVWbkbgsfQD7ytJ/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 5 set. 2022.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio/ago. 2011. Disponível em:

<<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647>>. Acesso em: 30 ago. 2022.

MARIZ, Cecília Loreto. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. **Tempo Social**, São Paulo, n. 2, v. 17, p. 253-273, nov. 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702005000200011>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

MARIZ, Cecília; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. **Contemporânea**, São Carlos, n. 2, v. 5, p. 381-408, jul. / dez. 2015. Disponível em: <<https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/348>>. Acesso em: 13 ago. 2021.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Sobre o suicídio**. Tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória de sentimentos. In:_____. **Marcel Mauss: antropologia**. Tradução de Regina Lúcia Moraes Morel, Denise Maldí Meirelles e Ivonne Toscano. São Paulo: Ática, 1979.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENEZES NETO, Antonio Julio. A Igreja Católica e os movimentos sociais do campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Caderno CRH**, Salvador, v. 20, n. 50, p. 331-341, maio/ago. 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-49792007000200010>>. Acesso em: 8 ago. 2021.

MIRANDA, Júlia. **Convivendo com o “diferente”**: juventude carismática e tolerância religiosa. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 117-142, jul. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872010000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 abr. 2021.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 32, v. 1, p. 184-208, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000100009>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

NUNES, Marise Eterna. **Corpo e espiritualidade nas perspectivas cristã e em Core Energetics**. 2020. 175 f. Dissertação (mestrado) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia.

OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. A cristandade: um modelo eclesial de poder. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 21, n.4/6, p. 309-3018, abr./ jun. 2011. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1889>>. Acesso em: 18 maio 2019.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. O Ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. **Anuário Antropológico**, [s.l.], v. 32, n. 1, p. 9-30, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6944>>. Acesso em: 5 set. 2022.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Estruturas de Igreja e Conflitos religiosos**. In: SANCHIS, Pierre. *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. **Religião e dominação de classe:** gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

ORTIZ, Renato. Notas sobre Gramsci e as ciências sociais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 62, p. 95-103, out. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000300007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 8 mar. 2021.

PACHECO, Éser Técio; SILVA, Samuel Ribeiro da; RIBEIRO, Renata Gomes. Eu era do mundo: transformações do auto-conceito na conversão pentecostal. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 23, n. 1, p. 53-61, mar. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722007000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 jul. 2020.

PAIXÃO, Anne Elise Reis da. A crença no Purgatório, a prática das indulgências e sua aplicação no Rio de Janeiro setecentista. **Temporalidades – Revista de História**, [s.l.], v. 8, n. 3, p. 47-60, set./dez. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/5761>>. Acesso em: 13 mar. 2022.

PERES, Rodrigo Sanches; BORSONELLO, Elizabete Cristina; PERES, William Siqueira. A esquizoanálise e a produção da subjetividade: considerações práticas e teóricas. **Psicologia em Estudo**, v. 5, n. 1, p. 35-43, 2000. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pe/a/LTkCQWWnYQH5ChXMjqGBX7D/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2021.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Religião como solvente:** uma aula. Novos estudos CEBRAP, [s.l.], n. 75, p. 111-127, jul. 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/sppGWNsmKdp6RfpbPPVMmPN/?lang=pt>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do Poder e Classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

RAUD-MATTEDI, Cécile. A construção social do mercado em Durkheim e Weber: análise do papel das instituições na sociologia econômica clássica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 57, fev. 2005. Disponível: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/ywLXNRHwynqrzdp9qNL66kn/abstract/?lang=pt>>. Acesso: 3 jul. 2021.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. **O pequeno príncipe** [livro eletrônico]. Tradução de Luiz Miguel Duarte. São Paulo: Paulus, 2016.

SALES JUNIOR, Ronaldo Laurentino de; AGUIAR, Jórisa Danilla. A fé do povo latino-americano: entre o cristianismo da libertação e as lutas populares. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, maio/ago. 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n2cap05>>. Acesso em: 8 ago. 2021.

SANCHIS, Pierre. **Catolicismo:** unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

SANTOS, Vanildes Gonçalves dos. **Juventude e Gênero na Renovação Carismática Católica em Goiânia**. 2009. 216 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SELL, Carlos Eduardo; VILAÇA, Helena; MONIZ, Jorge Botelho. Dossiê A sociologia da religião hoje: secularização (ões), secularismo (s) ou laicidade?. **Política e Sociedade**, Florianópolis, v. 16, n. 36, maio/ago. 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p7>>. Acesso em: 17 ago. 2021.

SILVA, Claudécir Barbosa da. **Olhares juvenis: estudos sobre sociabilidade e participação social dos jovens da pastoral católica de Parobé**. 2007. 137 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.

SILVA, Clenir Padilha da. **Martinho Lutero e sua representação nos livros didáticos**. 2014. 45 f. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade do Extremo Sul Catarinense, Criciúma, 2014.

SILVA, Cristiane Gonçalves da. *et al.* Religiosidade, juventude e sexualidade: entre a autonomia e a rigidez. **Psicologia em estudo**, Maringá, v. 13, n. 4, p. 683-692, out./dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722008000400006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 23 jul. 2019.

SILVA, Emanuel Calebe Araújo. **Santos de calça jeans: as relações de sociabilidade e sexualidade entre jovens carismáticos de uma paróquia em Teresina**. 2020. 75 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Piauí, Teresina, 2020.

SILVA, Rodrigo. **Escavando a verdade: a arqueologia e as incríveis histórias da Bíblia**. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

SILVA, Valéria. Coletivos juvenis: novos cenários, práticas e políticas. In: LUZ, Lila Cristina Xavier. *et al.* **A condição juvenil em Teresina**. Teresina: EDUFPI, 2013.

_____. Juventudes rurais, sociabilidades e interculturalidades: os festejos religiosos como palco de variadas linguagens. In: CAVALCANTE, Francisca Verônica; CARVALHO, Maria do Amparo Alves de; LUZ, Lila Cristina Xavier. **Religiosidades e experiências espirituais na contemporaneidade**. Teresina: EDUFPI, 2018.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Etnografia de Grupos Juvenis Católicos: diálogos e experiências de fé. **Revista Caminhos – Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 142-162, mar. 2012. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/1979>>. Acesso em: 30 mar. 2020.

_____. **Jovens em movimento: o processo de formação da Pastoral da Juventude do Brasil**. 2004. 188 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

_____. O novo significado da "opção pelos pobres" na Teologia da Libertação. **Tempo Social**, [s.l.], v. 25, n. 1, p. 215-234, 2013. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/69040>>. Acesso em: 9 ago. 2021.

_____. **Religião e Juventude: os jovens carismáticos**. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 23, p. 354-393, abr. 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1517-45222010000100013>>. Acesso em: 5 ago. 2021.

TAKEITI, Beatriz Akemi. Juventude(s), modos de subjetivação e violência: um diálogo com aportes de Michel Foucault. In: SPINK, Mary Jane; FIGUEIREDO, Pedro; BRASILINO, Jullyane (orgs.). **Psicologia social e pessoalidade**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011. Disponível em: <<http://book.scielo.org>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

TOSTA, Sandra de Fátima Pereira. **A missa e o culto vistos do lado de fora do altar: religião e vivências cotidianas em duas comunidades eclesiais de base do bairro Petrolândia, Contagem, MG**. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia Social da FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VALLE, Edênio. A Renovação Carismática Católica: algumas observações. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 97-107, dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 jun. 2020.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Conceitos sociológicos fundamentais**. In: Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

_____. Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright. **Max Weber: Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

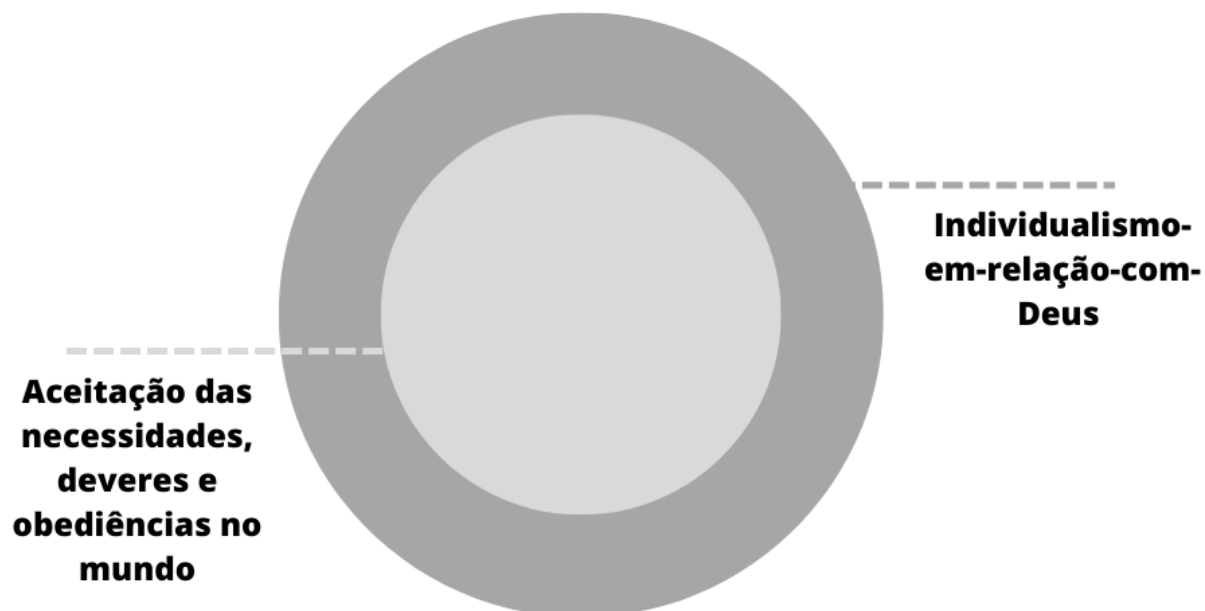
_____. Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções. In: GERTH, Hans; WRIGHT MILLS, Charles. **Max Weber: ensaios de sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **Sociologia das religiões**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. 2. ed. São Paulo: Ícone, 2015.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Produção de imagem proposta por Louis Dumont (1993)

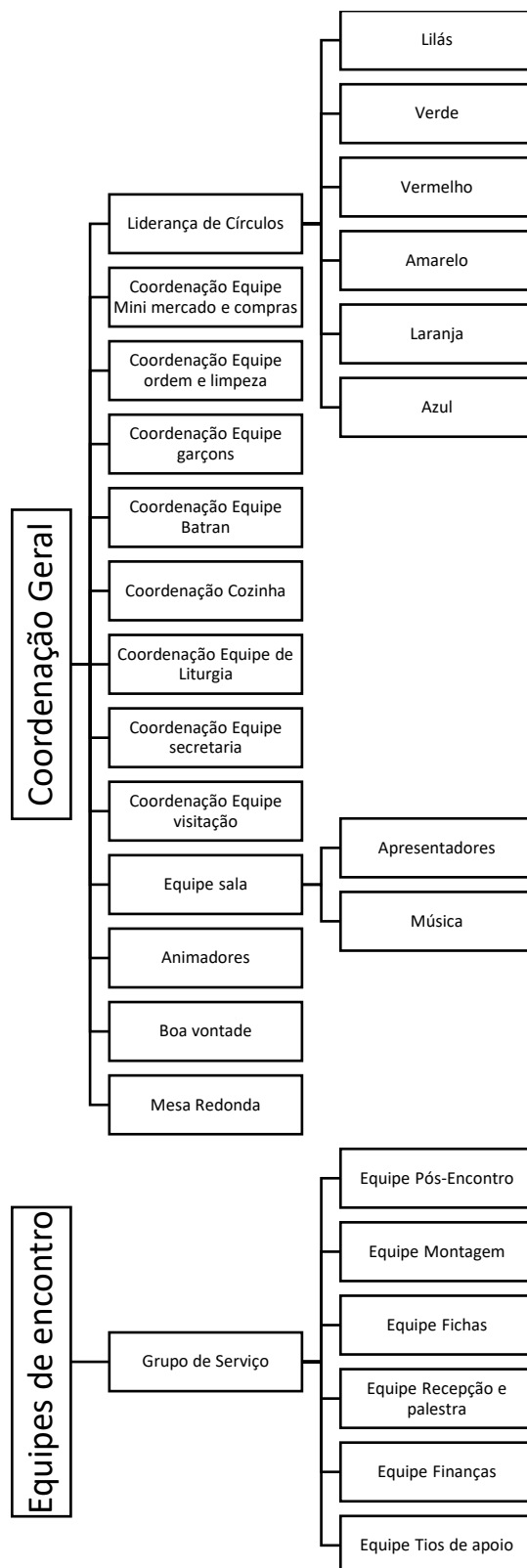
Figura 8 - Produção de esquema de Louis Dumont (1993) com a apresentação da sua ideia de individualismo cristão



Fonte: Autoria própria.

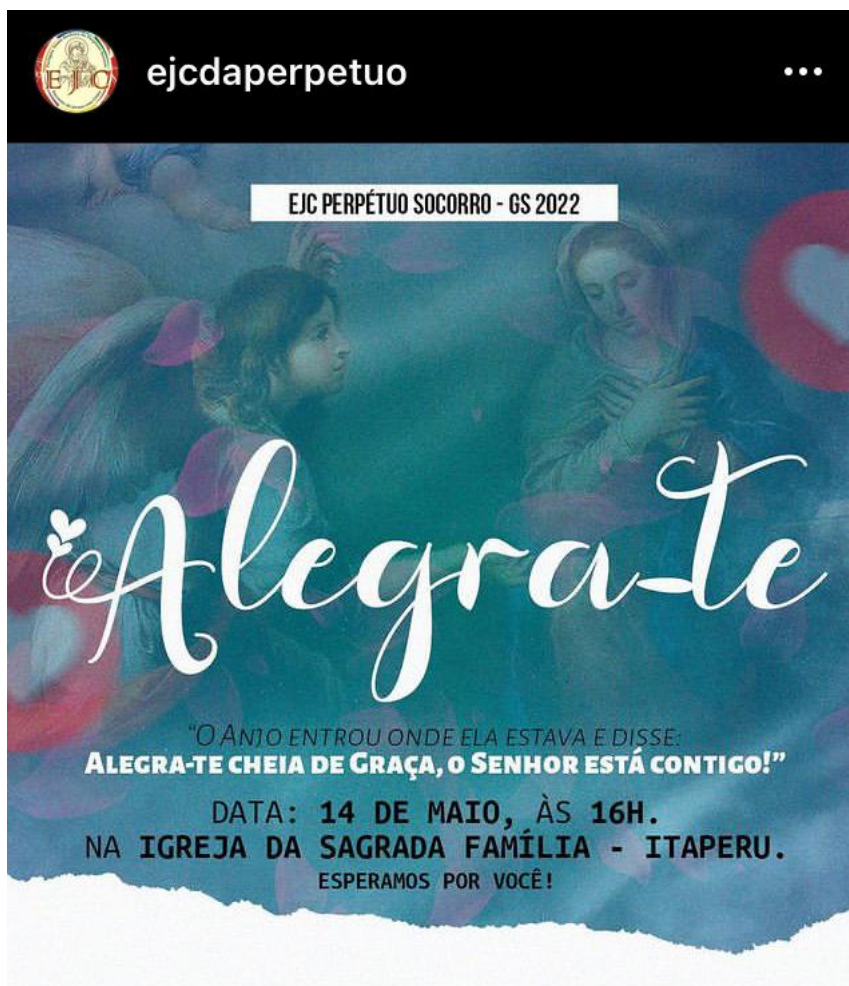
APÊNDICE B – Organograma do EJC

Figura 9 - Organograma do EJC



Fonte: Autoria própria.

ANEXOS

ANEXO A – Propaganda do evento “Alegra-te” no perfil do *Instagram* do EJCFigura 10 - Propaganda do evento "Alegra-te" no *Instagram*

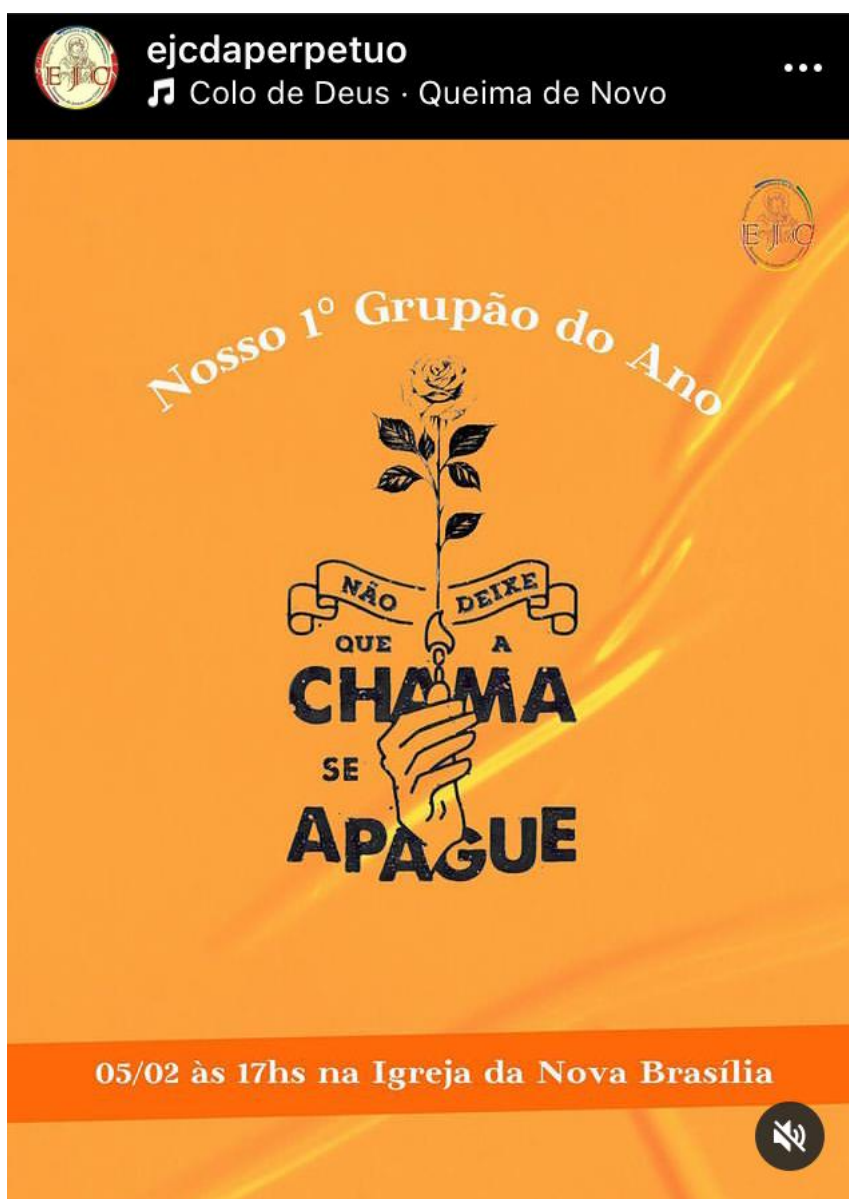
Fonte: *Instagram* do EJC da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro

ANEXO B – Propaganda do festival de massas no perfil do *Instagram* do EJCFigura 11 - Propaganda do festival de massas no *Instagram*

Fonte: *Instagram* do EJC da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro

ANEXO C – Propaganda do 1º Grupão do EJC no *Instagram*

Figura 12 - Propaganda do 1º grupão do EJC no ano de 2022



Fonte: *Instagram* do EJC da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro

ANEXO D – Propaganda do 2º Grupão do EJC no *Instagram*

Figura 13 - Propaganda do 2º grupão do EJC no ano de 2022



ejcdaperpetuo

**NOSSO 2º
GRUPÃO DO
ANO**

**"É TEMPO DE
EVANGELIZAR"**

19/02 às 18hs na Igreja do Poty Velho

Venham participar conosco, e
conhecer os novos
coordenadores das
subpastas!

Fonte: *Instagram* do EJC da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro

ANEXO E – Propaganda do 3º Grupão do EJC no *Instagram*

Figura 14 - Propaganda do 3º grupão do EJC no ano de 2022



Fonte: *Instagram* do EJC da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro

ANEXO F - Propaganda do 4º Grupão do EJC no *Instagram*

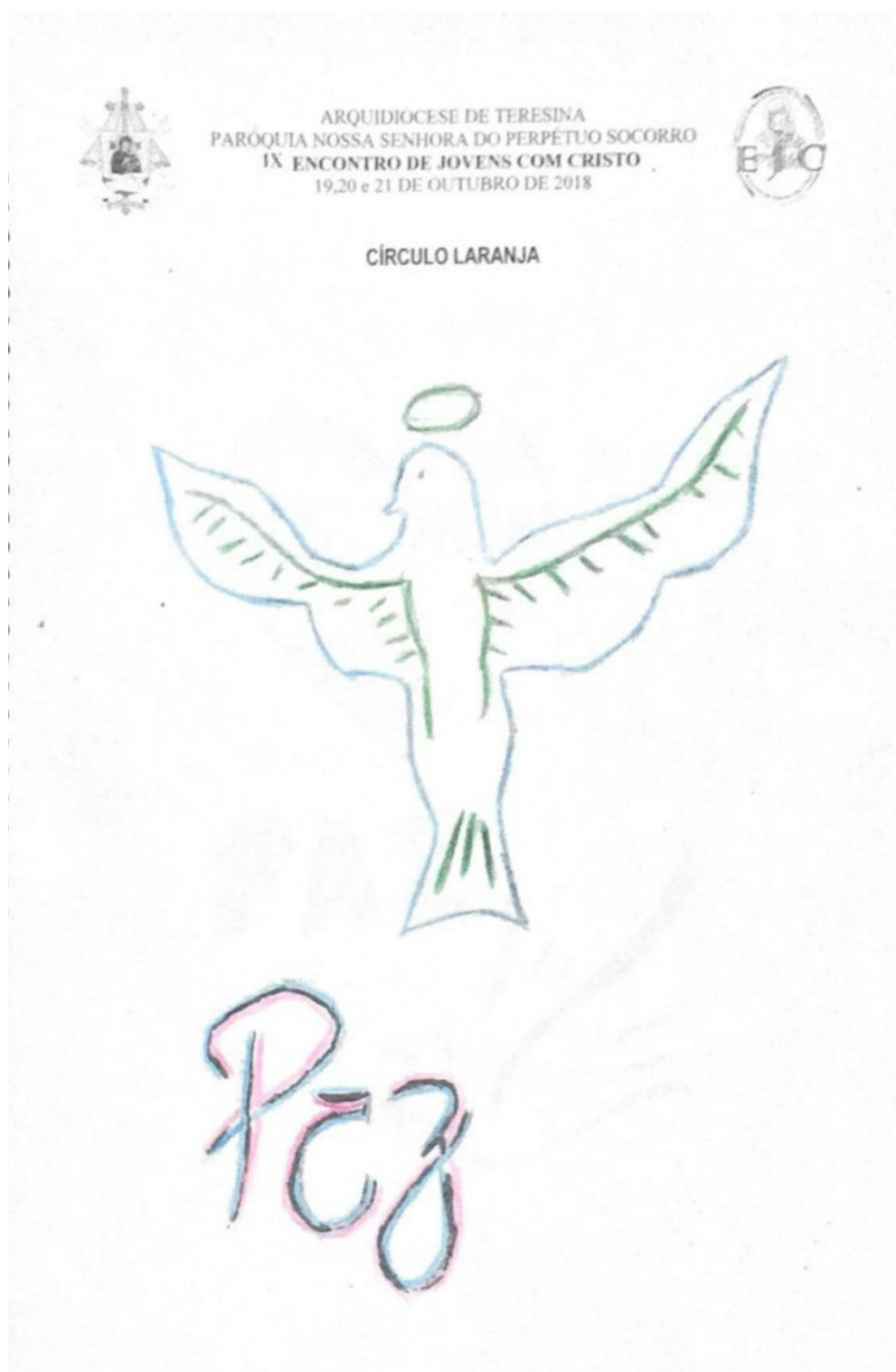
Figura 15 - Propaganda do 4º grupão do EJC no ano de 2022



Fonte: *Instagram* do EJC da paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro

ANEXO G – A Pomba e a paz (produção feita em dinâmica de grupo)

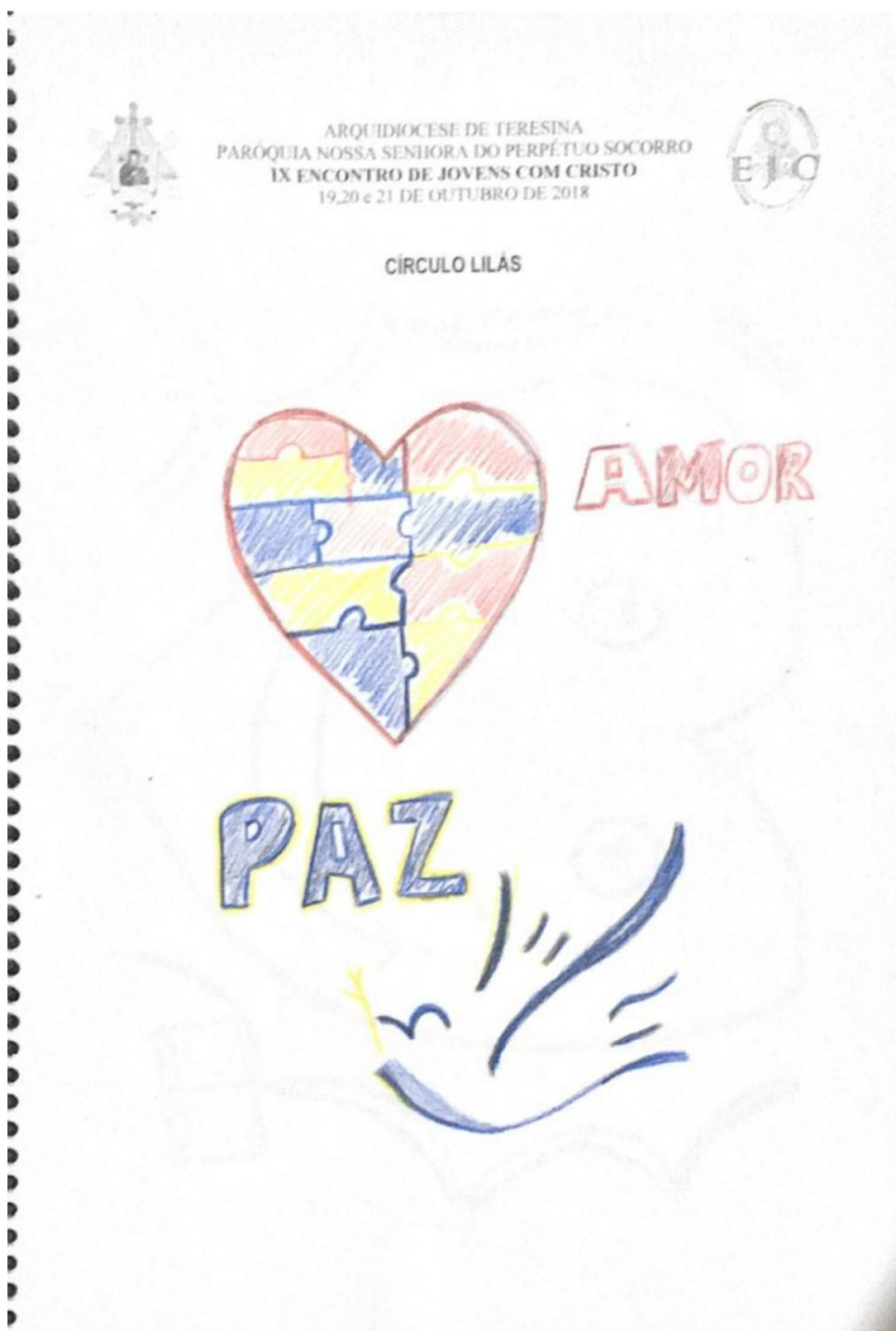
Figura 16 – Pomba produzida através de dinâmica do EJC



Fonte: Acervo de jovem interlocutora

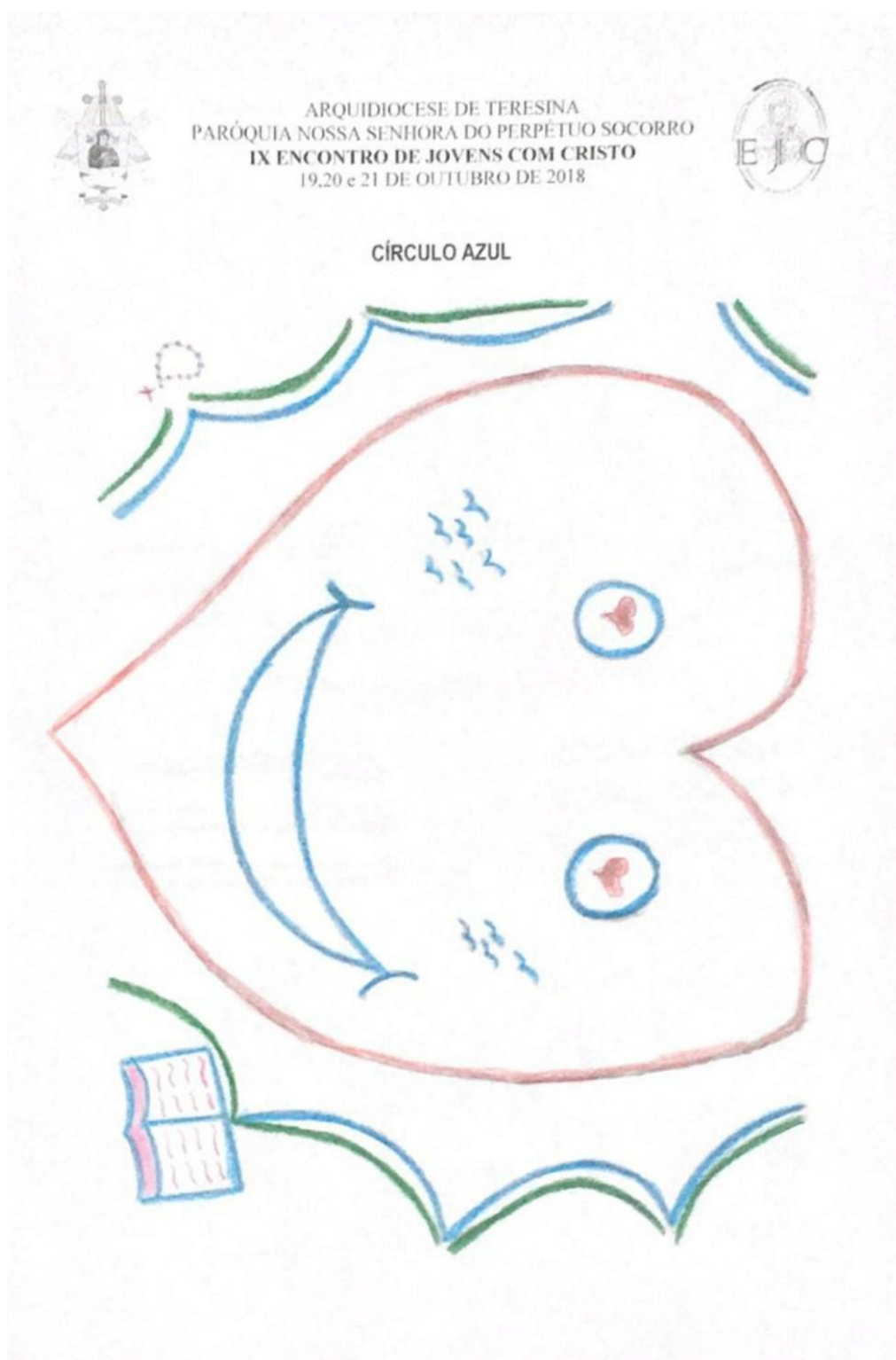
ANEXO H – Amor e paz (produção feita em dinâmica de grupo)

Figura 17 - Coração, amor e paz produzidos a partir de dinâmica do EJC



ANEXO I – Coração, terço e livro (produção feita em dinâmica de grupo)

Figura 18 - Coração, terço e livro produzidos em dinâmica de grupo no EJC



Fonte: Acervo de jovem interlocutora