

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Gabriel Resgala Silva

UNIVERSITÁRIOS E RELIGIÃO: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Juiz de Fora
2010

Gabriel Resgala Silva

Universitários e religião: uma revisão bibliográfica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração em Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça

Juiz de Fora
2010

Silva, Gabriel Resgala.

Universitários e religião: uma revisão bibliográfica / Gabriel Resgala
Silva. – 2010.

94 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Federal
de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

1. Estudantes universitários. 2. Religião - Secularização. 3.
Modernidade. I. Título.

CDU 378-057.875:211.5

Gabriel Resgala Silva

Universitários e religião: uma revisão bibliográfica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 30 de agosto de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rodrigo Portella
Editora Santuário

AGRADECIMENTOS

Mais um desafio cumprido. E, como em tudo na vida, não se pode deixar de agradecer àqueles que foram de fundamental importância para sua conclusão!

Primeiramente, ao meu orientador Marcelo Camurça, pela inteligência e pela confiança. Aos professores Emerson Silveira e Rodrigo Portella, pela disponibilidade em participarem da banca. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, por ampliarem meus horizontes nesta área, até então nova – e em especial a Fátima Tavares e Wilmar Barbosa, pelo apoio. Ao professor Antônio Beraldo, meu “quase co-orientador”, pela camaradagem de sempre e grande disponibilidade!

Ao MEC, pela premiação e à CAPES, pelo financiamento, que fundamentalmente me proporcionaram realizar este curso.

Aos colegas de curso, que tornaram tão mais prazerosos os momentos passados na universidade – em especial à Amélia, grandiosa companheira nestes anos de mestrado: acredite sempre, moça!

Ao Luiz Paulo, pela ajudinha preciosa – e, é claro, pela amizade de sempre!

À Fernanda, por tanta coisa!...

Aos (tantos!) amigos próximos e distantes, cuja presença – ou simples lembrança – tantas vezes me dava grande força. Não há jeito, terei de resistir à irresistível vontade de citar nomes, por não confiar em minha capacidade de fazê-lo sem cometer alguma injustiça imperdoável... Como, como é bom saber que se tem amigos com quem se pode contar!

À minha querida cunhadinha Tathi (a pessoa que mais fez a clássica pergunta: “e o mestrado?”, sem que isso fosse sinônimo de chatice!) e aos meus irmãos Gustavo (eterno companheiro!), Camila (a próxima a compartilhar comigo sua escova de dentes!) e especialmente à Carla, pelo carinho fenomenal nestes meses finais, tão importantes – amor realmente inefável!

Aos meus pais, Carlos e Gláucia, pelo apoio diferencial, fruto de tanto amor. À tia Marilene, pelo grandioso amparo. Muito, muito obrigado, tia!

A toda minha família, em especial à vó Maria, carinho tão presente, sempre!

A todos da família Universidades Renovadas, de Juiz de Fora e do mundo. Só Deus sabe o quanto fazer parte disso, com todas suas dores e delícias, significa para mim...

Por fim... Bem, agradecer a Deus num trabalho de Ciência da Religião nunca é algo banal. Tanto a presença quanto a ausência de tal nome costumam ser especialmente significativas nesta página; não é fácil abordá-lo...

Pois, neste momento, limito-me a dizer-Lhe que acredito. E, meu Deus, como isto é forte.

Dedico este trabalho aos meus pais, Carlos e Gláucia. Se não fossem vocês, eu não teria sequer chegado aqui; se vocês não fossem como são, talvez eu não conseguisse ir além.

*Que eu aprenda a libertar sem raiva iconoclasta
Que eu saiba conservar, mas também saiba jogar fora
Que eu saiba que mudar faz parte da verdade
Que eu saiba crer em Deus com raça e humildade
Que eu saiba quanto ainda não sei das coisas que virão
Que aquilo que já eu sei, por mais que eu saiba, é quase nada
Que eu saiba ser fiel e ouvinte da palavra
Buscando a tua luz e achando as minhas luzes...*

Pe Zezinho, scj – “Canção Religiosa”

RESUMO

A Universidade moderna é geralmente vista como local laico e, muitas vezes, avesso à religião. Ao vislumbrar os desdobramentos de novas configurações religiosas nos últimos tempos, contudo, levanta-se a questão sobre a real abrangência dos processos de “desencatamento do mundo” e de secularização sobre a sociedade e os indivíduos. O presente estudo teve como objetivo revisar pesquisas que averiguaram a ocorrência de tais processos entre universitários, investigando aspectos da sua religiosidade. Os resultados apresentaram-se complexos, mesclando influências do campo religioso brasileiro, de características culturais regionais, da tradição familiar, de aspectos da cultura juvenil marcados pela presente época e do curso universitário escolhido. A influência do fator “modernizante” sobre a religião, embora acentuada, não significa necessariamente uma influência negativa do ambiente universitário sobre a religiosidade.

Palavras-chave: Universitários, Religião, Modernidade, Secularização.

ABSTRACT

The modern university is generally seen as secular and often averse to religion. Analyzing the new religious settings recently unfolding, however, it raises the question about the real range of the processes of "world's disenchantment" and secularization of society and individuals. This study aims to review researches that have investigated the occurrence of such cases among university students, investigating their religiosity aspects. The results are complex, mixing influences from the Brazilian religious aspects, regional cultural characteristics, family tradition, actual youth aspects culture and the chosen university course itself. The influence of modernization on religion, however, do not means a negative influence of university environment on the religiosity.

Keywords: University students, Religion, Modernity, Secularization.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABU - Aliança Bíblica Universitária
ENADE - Exame Nacional de Desempenho de Estudantes
ENEM - Exame Nacional do Ensino Médio
ENUR - Encontro Nacional Universidades Renovadas
EUA - Estados Unidos da América
GOU - Grupo de Oração Universitário
GPP - Grupo de Partilha de Profissionais
IFCS - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ
IFES - International Fellowship Evangelical Students
MUR - Ministério Universidades Renovadas
NER - Núcleo de Estudos da Religião da UFRGS
PSTU - Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado
PUC - Pontifícia Universidade Católica
RCC - Renovação Carismática Católica
UERJ - Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMA - Universidade Federal do Maranhão
UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais
UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNISINOS - Universidade Vale dos Sinos

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1: Universidade e Modernidade	16
1.1 O desenvolvimento da universidade	16
1.2. Idéias modernas e religião.....	19
Excurso: Laicidade, espaço público e universidade.....	24
Capítulo 2: Panorama sociológico	29
2.1. O desencantamento, a secularização e sua problematização	29
2.2. O Campo Religioso Brasileiro	35
2.3. O jovem – e o universitário	39
2.3.1. O jovem e a religião	43
Capítulo 3: Os estudos sobre religiosidade e universidade	46
3.1. Novaes e o estudo pioneiro em Ciências Sociais: estudantes da UFRJ em 1994	46
3.2. A pesquisa coordenada do NER: estudantes de Ciências Sociais pelo Brasil.....	49
3.2.1. Novaes e os estudantes de Ciências Sociais da UFRJ, 7 anos depois	52
3.2.2. Camurça e as Ciências Sociais da UFJF	53
3.2.3. Cardoso, Perez e Oliveira: Ciências Sociais e Comunicação na UFMG	54
3.2.4. Lewgoy e as Ciências Sociais na UFRGS	57
3.2.5. Gaiger, Locks, Silva e os estudantes de Ciências Sociais da UNISINOS-RS	59
3.2.6. Jungblut e as Ciências Sociais da PUC-RS	59
3.3. Pedro Simões e os estudantes de Serviço Social da UFRJ	60
3.4. Valle-Hollinger, Siqueira & Hollinger: um estudo internacional	62
3.5. Oro e os estudantes de Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Luís	64
3.6. Ribeiro e os estudantes da PUC-SP	69
3.7. Kimball et al e os universitários dos EUA	73
3.8. Estudos sobre grupos religiosos universitários	76
3.9. Comparando resultados e análises	82
Conclusão	88
Bibliografia	90

INTRODUÇÃO

*“Deus está morto! Deus permanece morto! E quem o matou fomos nós!
Como haveremos de nos consolar, nós, os algozes dos algozes? O que o
mundo possuiu, até agora, de mais sagrado e mais poderoso sucumbiu
exangue aos golpes das nossas lâminas. Quem nos limpará desse sangue?
Qual a água que nos lavará? Que solenidades de desagravo, que jogos
sagrados haveremos de inventar? A grandiosidade deste ato não será
demasiada para nós? Não teremos de nos tornar nós próprios deuses, para
parecermos apenas dignos dele? Nunca existiu ato mais grandioso, e, quem
quer que nasça depois de nós, passará a fazer parte, mercê deste ato, de uma
história superior a toda a história até hoje!”
(Friedrich NIETZSCHE, A Gaia Ciência, §125)*

“Deus está morto!”: assim bradou Friedrich Nietzsche, no crepúsculo do século XIX, talvez mais como descobridor do cadáver do que como assassino. Era a constatação de uma época, do alvorecer da ciência, do fim da transcendência como fonte explicativa do mundo, da abertura a uma nova moral, a novas possibilidades em todos os âmbitos. Tornava-se difícil imaginar como a idéia que se tinha de Deus, por vezes ainda carregada de odor medieval, poderia subsistir nas eras seguintes.

Pois hoje, mais de um século depois, Deus ainda parece bem vivo. Mais do que isso, alguns chegam a proclamar, como verdadeiros profetas, que “quem está morto é Nietzsche” – atribuindo a sentença ao próprio Deus. O século XXI nasce abalado por atentados terroristas motivados por uma força que o Ocidente há tempos não sentia com tanta magnitude: a força do “Deus” que recompensa quem morre – e mata – em seu nome. Os EUA reagem em nome do “seu” Deus, europeus reagem em nome da laicidade, latino-americanos persistem com sua fé cada vez mais expressiva. Países como o Brasil, com grande maioria de crentes, têm sua religiosidade reinventada, sincretizada e re-arranjada a cada instante. Mal as instituições tradicionais parecem perder força, logo surgem novos movimentos capazes de dominar com maestria as modernas formas de comunicação. Estudiosos do tema revêem suas posturas sobre fenômenos secularizantes, o funeral de um papa pára o mundo – enquanto livros populares envolvendo a temática “religião” (seja criticando-a, estimulando-a ou tendo-a como pano de fundo para histórias mirabolantes) vendem números jamais sonhados pelos escritores de outrora.

Pergunta-se se, como Nietzsche previu, o sepultamento do Deus-morto ainda iria demorar, sendo preciso um bom tempo para que sua morte fosse enfim assimilada pela humanidade – ou se essa morte, tal como um ataque de catalepsia, na verdade não teria passado de uma grande ilusão. Ou, talvez, se aquele Deus de nossos avós realmente teria morrido, mas logo depois ressuscitado, revestindo-se de novas faces e funções, pronto para a tal da “pós-modernidade”. Ou, ainda, – ousar-se-ia pensar – se, mais do que uma idéia que simplesmente nasce e renasce, Deus (ou quaisquer deuses, forças sobrenaturais e toda sorte de “transcendências”) realmente *“é aquilo que é”*, provocando no homem essa busca incessante pela re-ligação (“religião”) com sua Fonte – busca essa, talvez, tão perene quanto a própria humanidade...

Em meio a tantas possibilidades, uma coisa, porém, parece certa: “Deus” – e tudo a que se refere o sentimento religioso – pode até não ter morrido, mas o mundo já não o vê da mesma forma. Vivemos, ao menos no Ocidente, em uma sociedade consolidada sobre princípios seculares, certamente diversa da que as antigas gerações vislumbraram, quando não se conseguia distinguir entre Igreja e Estado – quando, aliás, a própria noção de “Estado” era diferente. Muita coisa mudou, surgiu a chamada “modernidade”, na qual (supostamente?) a razão impera. O exaltado antropocentrismo, os milagres da ciência, a abertura a infinitas possibilidades: onde a magia, o sobrenatural, onde a tal “Fonte”, onde a tal “re-ligação” encontrariam, então, lugar?

Naturalmente, o sentimento religioso não é mais algo simples de se explicar – se é que alguma vez o foi. Na área de Ciência da Religião, pesquisadores buscam analisar essa relação entre religião e modernidade, com todas as suas singularidades. Enquanto teólogos, filósofos e cientistas “naturais” (físicos, químicos e biólogos) tentam delimitar a respectiva abrangência de cada uma dessas áreas de conhecimento (por vezes condenando as outras à fogueira da insignificância), os “cientistas sociais da religião” se perguntam sobre os impactos de tal embate na sociedade em si. Como as pessoas reagem a tantas perspectivas e possibilidades religiosas? Que conseqüências têm as críticas à religião sobre cada um de nós, crentes ou não? E a racionalidade, seria mesmo contrária à fé?

Longe de tentar dar uma resposta definitiva a todas essas questões (felizmente!), tenho com o presente trabalho uma proposta bem mais modesta. Trata-se de revisar estudos que investigaram a existência de crenças religiosas e seus desdobramentos em meio a um ambiente tantas vezes considerado “fonte de secularização” para a sociedade: a universidade.

O campo universitário, enquanto instância de produção de conhecimento científico, é muitas vezes encarado como local de embate ao pensamento religioso, numa nítida oposição entre fé e razão. Paiva¹, por exemplo, aponta que no Brasil, no qual grande parte das universidades formou-se no período moderno, não só a laicidade do ensino público seria um conceito bem disseminado, como também freqüentemente por-se-ia em xeque a competência acadêmica de pessoas com crenças religiosas, se estas não forem incisivamente “deixadas de lado” na hora de se fazer ciência. Antônio Flávio Pierucci, renomado sociólogo da religião, chega a dizer-se “arrepido” de pensar na existência de “padres, monges, frades, madres e freiras que são sociólogos, psicanalistas, ou analistas junguianos”, numa “realidade nebulosa das fronteiras borradas entre ciência e religião, entre o campo universitário e o campo religioso”². Concomitante a essa visão das crenças religiosas como determinadamente opostas a um conhecimento fidedigno da realidade, a religião é freqüentemente citada, por autores que compartilham essa visão, como maléfica aos indivíduos: “toda religião é uma forma histórica de dominação; toda religião ética é, basicamente, repressão das nossas melhores energias vitais”, enfatiza Pierucci³.

Mas tal visão negativista da religião (ao menos da religião instituída) teria realmente consenso no ambiente universitário – mais especificamente, entre os jovens que adentram uma instituição de ensino superior? Quais seriam as crenças dessa geração, habitante de um mundo cada vez mais plural, ao confrontar-se com os tão modernos ares da universidade?

Numa tentativa, pois, de contribuição para o conhecimento nesta área, apresento o seguinte trabalho, fruto do Mestrado em Ciência da Religião por mim cursado na Universidade Federal de Juiz de Fora. O objetivo principal será, como visto, realizar uma revisão bibliográfica enfocando os principais trabalhos na área de sociologia da religião que pesquisaram a religiosidade de universitários no Brasil, comparando análises e conclusões, sobretudo nos aspectos de crença, pertença, sincretismos e relações com a modernidade.

Para tanto, começo o primeiro capítulo com um breve histórico da universidade enquanto instituição. Da sua origem medieval (quando, em muitos casos, dependia de orientação eclesiástica para funcionar) ao modelo laico consolidado na modernidade, pode-se

¹ Geraldo José de PAIVA. *Itinerários Religiosos de Acadêmicos: um enfoque psicológico*.

² Antônio Flávio PIERUCCI. *Interesses religiosos dos sociólogos da religião*, p. 245.

³ *Ibid*, p. 257.

observar como o religioso recebe diferentes tratamentos, políticos e/ou ideológicos, em seu meio. A seguir, apresento rapidamente alguns desdobramentos da discussão sobre os lugares da fé e da razão, bem como um excursão abordando o debate sobre a aplicação da laicidade num ambiente educacional público.

No segundo capítulo, traço um esboço da visão clássica da secularização e do desencantamento de Max Weber, modelo explicativo tantas vezes utilizado para delinear a constituição sociológica da religião na modernidade, e a problemática encontrada na aplicação de tal teoria no mundo contemporâneo, devido sobretudo a novas configurações religiosas observadas a partir do século passado.

A seguir, faz-se necessário delinear as complexidades do Campo Religioso Brasileiro, e seus possíveis desdobramentos para a vida universitária. Para tal, torna-se importante tentar traçar uma categorização da juventude, e pensar suas continuidades e rupturas em relação a uma possível “sub-categoria” de juventude universitária.

No terceiro capítulo, enfim, apresento alguns estudos que investigaram crenças, práticas e pertenças no meio universitário, numa tentativa de visualizar o estado atual da arte desta área. Apresento descrições de pesquisas com enfoque sociológico, além de uma breve visão de alguns estudos antropológicos sobre grupos religiosos universitários, seguidas de uma discussão geral dos resultados, apontando aproximações e divergências.

Por fim, na conclusão, retomo algumas impressões desenvolvidas durante o trabalho, e teço algumas análises gerais e sugestões para estudos futuros na área.

CAPÍTULO 1: UNIVERSIDADE E MODERNIDADE

Para abordar a religiosidade de universitários, é necessário primeiramente entender como a instituição universitária relacionou-se com a questão da religião, chegando aos moldes modernos que conhecemos hoje. Após uma breve digressão histórica, apresento alguns embates travados por formas de pensamento características da modernidade em relação à religião, e suas implicações no ambiente universitário, como a questão da laicidade do espaço educacional público.

1.1. O desenvolvimento da Universidade

O estabelecimento de um marco específico para o “surgimento” da Universidade enquanto instituição não encontra consenso entre os historiadores; ao pesquisar suas origens, no entanto, fatalmente cai-se na Idade Média. Terezinha Oliveira⁴ narra o desenvolvimento da universidade a partir do século XII, quando o poder público começa a ceder privilégios especiais aos estrangeiros que se dedicavam ao estudo, como o direito de viajar livremente e de ter uma jurisdição particular fora da qual não poderiam ser conduzidos, em Bolonha. Já no século XIII, o fenômeno da concentração escolar torna-se acentuado e alguns centros de estudo vão adquirindo grande importância: primeiramente as universidades de Paris e Bolonha, e logo depois Oxford e Nápoles.

As escolas conhecidas como *studia generalia*, foram, então, sendo criadas para suprir as deficiências das escolas catedrais e monásticas, que só preparavam os alunos para a carreira religiosa. Abertos a estudantes de todas as partes da Europa, que depois de formados podiam exercer o magistério em qualquer lugar, os *studia generalia* funcionavam por autorização de autoridades civis e eclesiásticas. Os estudantes e professores estrangeiros formaram, para proteção mútua, sociedades que ofereciam moradia e alimentação baratas e eram presididas por uma **autoridade** comum, o *rector scholariorum*, eleito pelos alunos e mestres⁵.

⁴ Terezinha OLIVEIRA. *A universidade medieval: uma memória*.

⁵ Idem. *Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional*.

Desenvolvem-se os estudos de Direito, Teologia, Filosofia, Medicina e Artes. A universidade torna-se, então, local privilegiado de discussão, onde as questões mais importantes da humanidade eram debatidas, elaboradas, defendidas e criticadas. Steenberghen⁶ destaca, na forma de ensino da universidade medieval, “a virtuosidade dialética, o espírito combativo, a franqueza e, sobretudo, as preocupações doutrinárias” dos teólogos de então. Helgio Trindade⁷ evoca, como elementos da essência da instituição universitária medieval, o corporativismo, a autonomia e a liberdade acadêmicas.

Nesta época o ensino, como o Estado, era vinculado à Igreja. Paris, uma das pioneiras na organização universitária, torna-se a “metrópole universitária da cristandade”, concentrando estudos de Filosofia e Teologia. Ela serve de modelo às outras universidades, e manteve poucas mudanças, até os dias atuais, na sua constituição e organização geral⁸. O chanceler, por exemplo, é um mestre que representa o bispo de Paris, chefe da Universidade. O papa Gregório IX, na carta magna da criação da Universidade de Paris, lhe devota alto grau de importância, considerando a cidade como “mãe das ciências”, como um local sagrado a ser solenemente protegido de tudo e todos que pudessem prejudicar o desenvolvimento do ensino.⁹

Os papas, assim como os soberanos, encorajavam o desenvolvimento das universidades antigas e criavam novas, reconhecendo seu valor cultural e prestígio, além de sua utilidade política enquanto local de desenvolvimento intelectual. Nesta época começam, contudo, a desenvolverem-se disputas entre os poderes laico e eclesiástico, utilizando-se de tratados acadêmicos. Oliveira destaca, do lado eclesiástico, a bula papal *Unan sanctam* e, do lado laico, a obra “Defensor da Paz”, de Marsílio de Pádua, jurista italiano do final do século XIII e início do XIV (que ocupou, inclusive, o cargo de reitor da Universidade de Paris), considerado “um verdadeiro tratado contra a ingerência do poder eclesiástico e uma plena defesa da soberania do poder laico”.¹⁰

A partir do século XV, universidades européias começam a viver o impacto das mudanças características da era Renascentista, como as transformações comerciais do mercantilismo, o humanismo literário e artístico, a Reforma e a Contra-Reforma. As universidades começam, então, a sofrer um longo processo até estabelecerem o perfil da universidade moderna, no século XIX. O antropocentrismo passa a amenizar, aos poucos, a

⁶ F. STEENBERGHEN. *História da Filosofia*, apud Terezinha OLIVEIRA, *A universidade medieval: uma memória*, p. 8.

⁷ Hélgio TRINDADE. *Universidade em perspectiva: Sociedade, conhecimento e poder*, p. 7.

⁸ F. STEENBERGHEN, op cit.

⁹ Terezinha OLIVEIRA. *A universidade medieval: uma memória*.

¹⁰ Ibid, p 12.

hegemonia teológica. Algumas universidades, entretanto, realizam essa transição para o humanismo sem romper a tradição medieval, como Louvain (fundada em 1415), que torna-se um importante centro do renascimento literário, influenciando outras grandes universidades¹¹.

Um traço marcante de ruptura, porém, é a Reforma Protestante, que introduziu um corte religioso radical entre as universidades, rompendo com a hegemonia tradicional católica. Segundo Trindade, “a ação de Lutero a partir de Wittenberg, no centro geográfico da Alemanha, se espalha por todo o território (salvo a Baviera e a Boêmia), gerando as primeiras universidades desde 1544 (Leipzig, Tübingen, Marburg, Königsberg e Jena)”¹². A divisão dos protestantes favorece, porém, a reação católica da Contra-Reforma, com a ampliação do campo universitário pela ação dos jesuítas.

Nos séculos XVII e XVIII, são consolidadas as ciências naturais (Física, Astronomia, Matemática, Química, Biologia), até então renegadas ao campo de “Filosofia Natural” nas faculdades de Medicina. Com novas pesquisas e descobertas, as ciências vão tendo sua inserção nas universidades, reconhecendo-se, aos poucos, a legitimidade do cientista enquanto profissional. Abrindo-se ao humanismo e às ciências, as universidades passam a abandonar seu padrão tradicional teológico-jurídico-filosófico, mesmo as que se alinham na Contra-Reforma¹³.

Com o Iluminismo do século XVIII, o movimento científico e experimental se difunde por todos os países e universidades do ocidente. Tem início também, na França, o ensino universitário gratuito e o processo de estatização do ensino superior, com a expulsão dos jesuítas do país, em 1762. Após a Revolução Francesa, as universidades do Império Napoleônico rompem com as tradições medievais e renascentistas e organizam-se, pela primeira vez, subordinadas a um Estado Nacional, tornando a educação um monopólio estatal e configurando-se, de acordo com Trindade, num “poderoso instrumento para criar quadros necessários para a sociedade e para difundir a doutrina do imperador”. O nascimento da universidade estatal está vinculado, portanto, a uma concepção da academia como instrumento do poder imperial.

Após as guerras revolucionárias e napoleônicas, no entanto, vai surgindo na Prússia a concepção de uma universidade estatal fundada sobre o princípio das pesquisas e o trabalho científico desinteressado, garantindo liberdade aos cientistas. A universidade de Berlim torna-se, então, “o centro da luta pela hegemonia intelectual e moral na Alemanha”. O método empregado hegemonicamente, conhecido como “seminário alemão”, torna-se a pedagogia

¹¹ HÉLGIO TRINDADE. *Universidade em perspectiva: Sociedade, conhecimento e poder*, p. 8.

¹² *Ibid*, p. 8.

¹³ *Ibid*, p. 10.

integradora dos exercícios filosóficos, históricos e orientalistas, em que o “sincretismo religioso prepondera sobre o confessionalismo protestante ou católico”. A estrutura se fundamenta na indivisibilidade entre saber, ensino e pesquisa¹⁴.

Estabelecem-se, assim, as matrizes da universidade moderna estatal ou pública, influenciando toda a Europa e Américas até os nossos dias. A partir do século XIX, a maioria das universidades adotou o princípio da liberdade de cátedra, que concedia a professores e alunos o direito de buscarem a verdade sem restrições ideológicas, políticas ou religiosas – prerrogativa favorecida pelas democracias liberais e restringida por governos autoritários ou que sofriam influências de confissões religiosas¹⁵.

1.2. Idéias modernas e religião

Como visto na seção anterior, apesar de o ideal moderno da universidade ter sido fundado sob um pano de fundo político, o mundo acadêmico assistiu também nos últimos séculos ao desenvolvimento de uma série de concepções que, ao evocarem a racionalidade, retiraram da Teologia o status central de resposta às questões humanas fundamentais que detinha até então. Nesse período a religião – em especial o cristianismo, por sua hegemonia no ocidente – sofreu uma série de questionamentos filosófico-científicos, do antropocentrismo renascentista à neurociência materialista atual. O caso de Galileu Galilei, que no século XV foi forçado pela Igreja Católica a renegar publicamente sua defesa do heliocentrismo, tornou-se um marco de um “embate entre fé e ciência”, apontando o início de uma época de disputas entre a Igreja e a sociedade intelectual pela autoridade de conhecimento.¹⁶

Com o surgimento do Iluminismo no século XVIII, tornou-se ainda mais presente no meio acadêmico um comportamento de rejeição de idéias tidas como supersticiosas, assim como a apologia à tolerância religiosa. O Iluminismo Francês, talvez o mais conhecido pela sua contribuição para a eclosão da Revolução Francesa, foi marcado por um forte sentimento contra a Igreja e o Estado, “instituições gêmeas” representativas do pensamento tradicional da época.¹⁷

Voltaire (1694-1778), um dos mais representativos iluministas, partilhava de um deísmo segundo o qual a Razão, e não a religião, era o caminho certo para se chegar a Deus.

¹⁴ Hélio TRINDADE. *Universidade em perspectiva: Sociedade, conhecimento e poder*, p. 11.

¹⁵ Cf. *ibid.*

¹⁶ Apesar de ter caráter simbólico neste embate, alguns autores contemporâneos apontam para um caráter mais político (e mesmo pessoal) do que estritamente científico do caso Galileu. Cf. Annibale FANTOLI. *Galileu: Pelo copernicanismo e pela Igreja*. São Paulo: Loyola, 2008.

¹⁷ Cf. John N. GRAY. *Voltaire: Voltaire e o Iluminismo*.

Dedicou-se, então, à ferrenha oposição ao pensamento religioso, em nome da defesa da liberdade intelectual. Para Voltaire, assim como para grande parte dos filósofos da época, a religião era incompatível com o desenvolvimento humano, por impedir o conhecimento crítico e conseqüente evolução da sociedade¹⁸. No entanto, outros iluministas, como o igualmente notável Immanuel Kant, que possuíam certa experiência religiosa, pareciam mais interessados numa reformulação das formas de religiosidade do que necessariamente no seu fim. Para Kant, as principais “amarras” ao uso da razão proviam do próprio sujeito¹⁹.

A discussão da delicada relação entre os ideais iluministas e a religião institucionalizada ainda suscita polêmicas, malgrado as transformações que a sociedade – e principalmente a religião – sofreu desde então. No ano 2000, num debate organizado por uma revista laica em Roma, o então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, cardeal Joseph Ratzinger (que cinco anos mais tarde iria se tornar o papa Bento XVI), ao ser questionado sobre tal controvérsia, defendeu uma aproximação entre o cristianismo e o “pensamento ilustrado”:

Não vejo uma oposição absoluta [entre Iluminismo e Cristianismo], mas vejo [somente] uma oposição entre determinados traços do Iluminismo e a fé cristã. [...] Eu digo que me parece uma coisa muito positiva que essas duas correntes, que estavam separadas e, até certo ponto, também no futuro estarão provavelmente separadas, apesar de tudo, se encontrem, fecundem-se e uma comece a aprender com a outra²⁰.

Os traços de oposição entre as duas correntes não seriam, segundo o cardeal, ligados à liberdade, à tolerância, ao bem-estar e ao desenvolvimento da civilização atual, louvados por ele enquanto conquistas iluministas, mas à forma como tais ideais foram desenvolvidos na sociedade, gerando “uma perda de respeito pelo ser humano”, a qual acabaria tendo desencadeando atrocidades como a Primeira Guerra Mundial. Ratzinger apontou ser necessária uma autocrítica da sociedade quanto à perda dos valores básicos do próprio Iluminismo (“liberdade, igualdade e fraternidade”), desprezados em nome de um suposto progresso. Por sua vez, o outro debatedor, o filósofo ateu Paolo Flores D’Arcais, discordou da visão de Ratzinger, alegando que, para a Igreja, o problema do Iluminismo estaria em ter gerado o relativismo, o qual, para ele, seria essencial para o desenvolvimento das sociedades democráticas – progresso ainda atrasado por conta da religião²¹.

¹⁸ Cf. John N. GRAY. *Voltaire: Voltaire e o Iluminismo*.

¹⁹ Cf. Jair Antônio KRASSUSKI. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do Cristianismo*.

²⁰ Joseph RATZINGER, Paolo Flores D’ARCAIS. *Deus existe?*, p. 41.

²¹ *Ibid*, p. 47.

As idéias relativistas, por sua vez, começaram a desenvolverem-se principalmente no século XIX, no decorrer do surgimento das ciências sociais. A ampliação do pensamento para novas formas de ver e estudar o mundo levou à rejeição de idéias tidas como etnocêntricas, as quais levariam em consideração apenas um ponto de vista em detrimento aos demais. No seu extremo, o pensamento relativista corresponderia à idéia de que a verdade e a moralidade não são absolutas, mas determinadas por quem detém o poder.²²

No meio acadêmico, o relativismo é difundido sobretudo como método na área de ciências sociais, numa concepção do conhecimento como construção sócio-cultural: a verdade e a moralidade são vistas como variando ao longo da história, dos espaços geográficos e culturas, ao invés de se mostrarem absolutas em todos os tempos. Tal pensamento tem, portanto, implicações para a religiosidade enquanto propõe uma rejeição de normas e critérios universais dados por Deus ou pronunciados por autoridades religiosas - o cristianismo, por exemplo, teria em Jesus a unidade de “caminho verdade e vida”, portanto uma única maneira de se chegar até Deus²³.

Como exemplo de divergência entre os defensores do relativismo ético e o pensamento cristão, podemos mencionar a questão da licitude moral do aborto. No debate citado, Flores d’Arcais defendeu que a proibição estatal ao aborto seria motivada por questões religiosas, e portanto alvo de decisões puramente pessoais. Seu principal argumento a favor da licitude de tal ato era de que havia outras teorias consistentes sobre a questão além da católica, e que portanto não poder-se-ia eleger um consenso como abrangente a toda a sociedade²⁴. Ratzinger, por sua vez, citou, como exemplo de necessidade de pressupostos éticos universais, a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual elegeria valores superiores às leis particulares de cada país, mesmo quando contrários a estes. Ressaltou então que a tarefa de verificar quais seriam esses direitos realmente invioláveis, embora difícil e passível de erros, não seria só importante, mas essencial à humanidade, e destacou então o direito à vida, por lógica primário a todos os outros e portanto imprescindível, e os pressupostos científicos atuais que, contrariamente aos de outras épocas, apontariam a formação da vida humana na fecundação. Numa explanação da relação entre dogma e ciência para a fé católica, conclui então:

nós não podemos dogmatizar um resultado das ciências naturais, e por isso dissemos que naturalmente esperamos pesquisas ulteriores; [...] mas pelo menos existe uma

²² Miles KIMBALL et al. *Empirics on the Origins of Preferences*, p. 12.

²³ *Ibid*, p. 13.

²⁴ Joseph RATZINGER, Paolo Flores D’ARCAIS. *Op cit*, p. 61.

hipótese fundamentada. [...] E essa probabilidade já não nos permite matar esse ser, porque, provavelmente pelo menos, é um ser humano²⁵.

Apesar de não aceita por relativistas como d'Arcais, tal visão da relação entre fé e razão parece ser, de certo modo, a encontrada dentre vários teólogos modernos de todas as “grandes religiões”. Observa-se atualmente certa tendência a se considerar, em geral, os benefícios da ciência e estimular o desenvolvimento tecnológico, buscando interpretações dos ensinamentos sagrados que não contrariem as descobertas modernas.²⁶ Embora essa visão não seja unívoca e nem totalmente generalizada para a população em geral, pode-se dizer que, ao menos para boa parte dos teólogos, à religião caberia sobretudo a dimensão ética, configurando uma espécie de “divisão de áreas do saber” no qual a teologia, a filosofia e a ciência não interfeririam diretamente uma na outra, mas complementar-se-iam, gerando influências mútuas sem, contudo, ultrapassar seus respectivos limites.

Na prática, porém, tal relação apresentou-se bastante complicada ao longo dos últimos séculos. A ciência, neste tempo, foi criando uma legitimidade que serve como uma alternativa à estrutura de autoridade das instituições religiosas; a busca do método científico levou a uma imagem do universo com sérias implicações para a religião. Por exemplo: a descoberta da vastidão do universo e suas implicações para o lugar da Terra no cosmos, que passou a ser relegado a um planeta “insignificante”, em contraste com a imagem historicamente defendida pelas religiões ocidentais; teorias sobre o início do universo e da vida, como o Big Bang e o evolucionismo, relegando um lugar diferenciado ao ser humano no cosmos; as reduções neurocientíficas das funções mentais a reações eletroquímicas do cérebro (as quais seriam possíveis de controle químico), contrárias ao conceito de alma tradicionalmente pregado pelas religiões – reduzindo, inclusive, experiências religiosas a fenômenos cerebrais, ou no mínimo “psicológicos”²⁷. Todas essas descobertas provocam respostas ou adaptações teológicas, gerando uma transformação constante nas religiões.

Voltando um pouco no tempo, na virada do século XIX para o XX, temos a consolidação de uma filosofia da ciência de caráter eminentemente positivista, seguindo uma doutrina na qual explicações religiosas e metafísicas tenderiam a ceder lugar, numa escala evolutiva da humanidade, a conceitos científicos. Um pouco antes ainda, Karl Marx propunha o materialismo dialético como fonte explicativa da História, lançando uma crítica político-econômica à religião, de caráter igualmente “evolucionista”. Para Marx, a religião seria

²⁵ Joseph RATZINGER, Paolo Flores D'ARCAIS. *Deus existe?*, p. 68-69.

²⁶ Burkhard SCHERER (org.). *As grandes religiões: Temas centrais comparados*, p. 127-129.

²⁷ Miles KIMBALL et al. *Empirics on the Origins of Preferences*, p. 9.

construída unicamente pelo homem, servindo como parte do aparelho ideológico do sistema para a alienação do sujeito, na sociedade de classes: “A miséria religiosa é, em parte, a expressão da miséria real e, por outro lado, o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, assim como é o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo.”²⁸

Segundo Marx, com o advento da sociedade socialista ideal, a religião desapareceria naturalmente, na medida em que o homem fosse se libertando das ilusões sobre sua situação de dominado. Tal visão, embora não tenha constituído um papel central em suas idéias, teve grande influência na sociedade, na medida em que o marxismo se espalhou enquanto ideologia política, tendo inclusive grande influência no meio acadêmico brasileiro²⁹. A religião, para boa parte das pessoas que seguem Marx, não passaria de uma ilusão.

Após as descobertas (e fracassos) da primeira metade do século XX, porém, uma nova filosofia da ciência floresceu, tendo como alvo, ao invés das religiões em geral, as doutrinas, religiosas ou não, que pregavam formas “fechadas” de apreensão da verdade, sem possibilitarem mudanças constantes de paradigmas. Um destes expoentes, Karl Popper, criticava severamente o positivismo e o marxismo, por apresentarem verdades tidas como absolutas³⁰. Popper, ao lado de outros nomes como Thomas Kuhn, fundou a concepção de ciência que se tem hoje, com uma metodologia que se baseia no poder de observação, na experimentação, e na correção de velhas idéias e perspectivas com novas informações. Pelo menos em princípio, a proposição de cada ciência está aberta à análise e reavaliação, tornando possível o surgimento de novas formas de compreensão.

Se, por um lado, tal perspectiva pode entrar em contraste com a idéia de confiança numa autoridade religiosa e de revelação de verdades absolutas, sobretudo ao se insistir em submeter as crenças religiosas ao método científico da refutação, por outro poderia apresentar-se mais compatível com a idéia vista anteriormente de uma teologia moderna, a qual concentraria a dimensão religiosa sobretudo nos aspectos éticos a guiarem a ciência. Para outras correntes, como o positivismo, o marxismo e o relativismo, tal relação entre fé e razão tornar-se-ia impossível.

²⁸ Karl MARX. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 94.

²⁹ Cf. Ricardo MUSSE. *O legado de Marx no Brasil*.

³⁰ Cf. Karl POPPER. *A sociedade aberta a seus inimigos*.

Excurso: Laicidade, espaço público e universidade

Além das questões vistas que colocariam em xeque o embate fé X razão, um outro debate permeia as relações entre religião e modernidade, com sérias implicações para o desenvolvimento das universidades, principalmente as públicas. A noção de tolerância religiosa, tão cara ao mundo globalizado, torna importantes as discussões sobre o conceito de laicidade (derivado da palavra “leigo”, em oposição a “clerical”). Segundo o filósofo Henri Peña-Ruiz, importante debatedor do tema nos dias atuais, a Laicidade é definida a partir de três direitos básicos do cidadão no Estado de Direito:

Primeiro, a liberdade de consciência, que inclui o direito a ser ateu ou agnóstico e também a escolha de uma religião. Segundo, a igualdade de tratamento das opções espirituais: crentes, ateus e agnósticos têm de receber o mesmo tratamento por parte do poder público. (...) O terceiro princípio é a idéia de que o poder político comum a todos os homens tem de dedicar-se unicamente ao que é de interesse comum. A religião é um interesse particular; a saúde e a educação são interesses gerais.³¹

Para Peña-Ruiz, a laicidade seria um princípio fundamental da liberdade de opção espiritual (na qual incluir-se-iam, além dos religiosos, todos os posicionamentos relativos à religiosidade, como agnosticismo e ateísmo) e da igualdade³². Seriam justamente nos países laicos que as religiões seriam mais livres,

desfrutando simultaneamente da igualdade de estatuto e da liberdade de desenvolvimento com a única condição de que respeitem, como o farão também as espiritualidades de inspiração atéia, a neutralidade confessional da esfera pública, garantia de que desempenhará o seu papel próprio de cuidar do bem comum, ou seja, o que une a todos, e não apenas a alguns³³.

Essa idéia básica parece ganhar certo consenso na atualidade, ao menos nos discursos de líderes e pensadores ocidentais. Observam-se grandes divergências, contudo, em relação às formas de se aplicá-la, sobretudo aos limites entre “público” e “privado”, ao que seria realmente de interesse comum. Peña-Ruiz aponta para a importância de se estabelecerem valores universais, ainda que não religiosos; para ele, a neutralidade confessional e ideológica não deve ser relativista, mas ordenada a princípios de direitos comprometidos com uma certa

³¹ Henri PEÑA-RUIZ. *A religião é um interesse particular, não geral* [s/ paginação].

³² Idem. *A laicidade como princípio fundamental da liberdade espiritual e da igualdade*.

³³ Ibid. [s/ paginação].

idéia de ser humano: liberdade, igualdade, autonomia racional, soberania popular, preocupação pelo universal, etc³⁴.

Para este autor, a ética da laicidade deveria ser promovida de forma essencial nas escolas públicas, enquanto ambiente público privilegiado de construção cidadã. Nas escolas privadas, criadas para que se cultivem valores particulares de determinados grupos, o problema não se plantaria, pois as crenças promovidas ali não poderiam chocar a nenhum aluno, a menos que ali se encontrasse pela força. A universidade laica, por sua vez, deveria esboçar uma referência fundadora para as condutas humanas, mas sem pretender ser normativa; por isto, só se afirmaria em seus respectivos campos do direito e da instrução racional.³⁵

Uma aplicação prática de tal conceito deu-se quando Peña Ruiz auxiliou, em 2003, o governo francês na questão que decidiria sobre o uso de símbolos religiosos nas escolas públicas do país. Numa tentativa de se evitar manifestações de alguns grupos religiosos consideradas fundamentalistas, como a obrigação do uso de véus islâmicos por mulheres (com grave penalização das desobedientes), foi proibido o uso de sinais religiosos ostensivos (por exemplo, além do véu muçulmano, a ‘kipá’ judaica, a cruz carismática católica), ressaltando manifestações discretas. A decisão causou polêmica pelo fato de, ao generalizar as normas, coibir manifestações pessoais que não seriam necessariamente agressivas à coletividade. Mas Peña-Ruiz responde alegando que “existem situações sociais que desacreditam os direitos e que, por conseguinte, predisõem mal àqueles que são suas vítimas para assumirem os seus deveres perante a República laica”³⁶.

Para o filósofo, a religião não deveria ser considerada como parte da identidade do sujeito; a discriminação devido a costumes religiosos, quando necessária, não deveria ser equiparada, portanto, à discriminação por origem ou etnia³⁷. A violência com que determinados grupos religiosos impõem seus costumes seria uma justificativa justa para freá-los, sobretudo em situações de interesse do bem comum, como a educação infantil – resguardando, portanto, a integridade das crianças, que antes de constituírem propriedade da família ou da comunidade, seriam cidadãs.

Mas seria, pois, a escola pública um local onde o “religioso” simplesmente não teria espaço? Outro episódio interessante para análise ocorreu em 2008 quando Joseph Ratzinger, já nomeado papa Bento XVI, foi convidado a visitar a Universidade romana “La Sapienza”,

³⁴ Henri PEÑA-RUIZ. *La Emancipacion Laica: Filosofia de la Laicidad*. p. 441.

³⁵ *Ibid*, p. 443.

³⁶ *Idem*. *Laicidad e Igualdade, alavancas da emancipação* [s/ paginação].

³⁷ *Ibid* [s/ paginação].

de considerável prestígio internacional; antes mesmo da visita, no entanto, protestos furiosos dos alunos e professores da universidade fizeram-no cancelar o evento³⁸. Os revoltosos, que chamaram a atenção da imprensa com abaixo-assinados e manifestações no campus, diziam-se incomodados por considerarem-no um pontífice retrógrado que colocaria a religião acima da ciência, prometendo organizar protestos sonoros com o fim de atrapalhar o discurso por ele proferido na universidade. A reportagem da agência Reuters³⁹ destacou um cartaz com os dizeres “O papa está fazendo a La Sapienza de refém. Liberdade aos pensadores”, deixado por um estudante, e a seguinte declaração de um professor: “Acho que a visita do papa não é uma coisa boa porque a ciência não precisa de religião. A universidade está aberta a toda forma de pensamento, mas a religião não está”. Já personalidades como o ex-premiê italiano Silvio Berlusconi, e o Nobel de Literatura Dario Fó (este último considerado crítico contumaz da Igreja) lamentaram o ato, que classificaram como impedimento à liberdade de expressão⁴⁰.

Sem entrar no mérito deste tipo de censura enquanto método de estabelecimento da laicidade (que, certamente, os defensores do verdadeiro “ideal laico” repudiam), considero interessante tomar a ocasião para observar a posição do papa em relação a isto, ou seja: o que realmente a igreja católica, enquanto instituição de ainda grande força no mundo, e sobretudo por seu passado intimamente ligado ao Estado no ocidente (com conseqüências por vezes desastrosas), pensaria sobre o seu papel na escola pública – nomeadamente, de uma universidade estatal, laica?

Pois, na ocasião do ocorrido, o Vaticano divulgou o discurso preparado por Bento XVI para ser proferido na universidade no qual, talvez já pressentindo as retaliações que sofreria, ele centrou-se em discorrer sobre a questão: “o que um papa teria a dizer a uma universidade?”⁴¹. Começa, pois, lembrando a fundação da “La Sapienza” por um papa, mas destacando sua fundamental importância para a sociedade enquanto uma universidade laica nos dias atuais, ao gozar de liberdade frente a autoridades políticas e eclesiásticas.

Ao destacar a origem da universidade em meio à ânsia de conhecimento própria ao homem, cita as clássicas profissões de Direito e Medicina para defender que a “verdade” não seria apenas teórica (uma “ciência pura”), mas constituída também de uma busca pelo “bem comum”. Ressalta, então, a importância histórica das faculdades de Filosofia e Teologia na busca por essa dimensão ética.

³⁸ FOLHA ONLINE. *Papa suspende visita a universidade de Roma após protestos.*

³⁹ Phil STEWART. *Protestos fazem papa cancelar palestra em universidade romana.*

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ BENTO XVI. *Discurso preparado por el santo padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”.*

No entanto, à eminência imediata da questão sobre o que seria, de fato, esta razão, esta “verdade” definitiva, reconhece sua limitação, enquanto pontífice, de dar uma resposta ao meio acadêmico e recorda, então, seu caráter pastoral em relação à comunidade católica, mas salientando que esta se encontra “no mundo”, e que suas condições repercutem portanto no conjunto da humanidade. Lembrando então o reconhecimento da importância das tradições religiosas para a sabedoria humana – que não poderiam, malgrados seus reconhecidos erros históricos, serem meramente descartadas –, o papaalaria à humanidade “*como representante de una comunidad creyente, en la cual durante los siglos de su existencia ha madurado una determinada sabiduría de vida. [...] En este sentido habla como representante de una razón ética*”.⁴²

Finaliza, então, dizendo que o que o papa teria a fazer em uma universidade não seria, seguramente, tentar impor de modo autoritário a fé (que só existiria enquanto dotada de liberdade), mas “*mantener despierta la sensibilidad por la verdad*”, enquanto representante de uma tradição que teria algo a acrescentar à humanidade⁴³.

Uma questão controversa sobre a aplicabilidade real de tal conceito defendido pelo papa, entretanto, dá-se na defesa da Igreja Católica (e de outras confissões religiosas) do ensino religioso confessional nas escolas públicas. O acordo Brasil-Vaticano⁴⁴, assinado em 2008 pelos dois países, prevê, dentre outros pontos polêmicos, que

O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação⁴⁵.

Tal visão estabeleceria, como norma para todo o país, a divisão dos alunos matriculados na disciplina de ensino religioso segundo o credo, em turmas com conteúdo específico de cada religião. Analisando o modelo já adotado no Estado do Rio de Janeiro, no qual o ensino confessional já foi implantado, estabelecendo a divisão entre “credo católico”, “credo evangélico” e “outros credos”, o sociólogo Emerson Giumbelli⁴⁶ levanta algumas questões sobre tal visão.

⁴² BENTO XVI. *Discurso preparado por el santo padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”* [s/ paginação].

⁴³ Ibid.

⁴⁴ BRASIL, Ministério das Relações Exteriores. *Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil*.

⁴⁵ Ibid, Artigo 11, §1.

⁴⁶ Emerson GIUMBELLI. *Religião nas escolas públicas: questões nacionais e a situação no Rio de Janeiro*.

Além de questionar a própria idéia da importância do ensino religioso como componente curricular por integrar a formação cidadã e moral (ao se pressupor que uma pessoa “religiosa” seria melhor em virtude de professar uma crença), Giumbelli aponta a necessidade dos professores concursados terem o aval de alguma autoridade religiosa, o que caracterizá-los-ia como aptos através da “formação religiosa” e não “formação profissional”, além da dificuldade em se avaliar o material didático elaborado pelas religiões institucionalizadas. Ficaria também complexa a situação de alunos pertencentes às religiões com menor número de adeptos, os quais poderiam sair prejudicados devido ao número de professores bem aquém da demanda. Sobretudo, o autor questiona em que medida seria possível atender à diversidade religiosa dentro da escola, estruturando o ensino religioso por credos, tendo em vista as atuais mudanças ocorridas no Campo Religioso Brasileiro. Como ficariam os alunos “sem religião”, ou que não se enquadrassem em determinado aspecto não abordado pela divisão em credos (seria possível enquadrar a todos em alguma divisão)? E os alunos que não optassem por tal disciplina seriam, então, privados da educação “moral e cidadã”, considerada pressuposto do ensino religioso? Seriam eles, de alguma forma, discriminados? ⁴⁷

Por fim, pensando nas aplicações de todas estas questões para a constituição da universidade enquanto “instituição pluridisciplinar de formação dos quadros de profissionais de nível superior, de pesquisa, de extensão e de domínio e cultivo do saber humano”⁴⁸, conforme propõe a Lei de Diretrizes e bases da Educação brasileira, e nas implicações das mudanças sofridas nos últimos anos na concepção de “conhecimento” (encontrando substitutivos para a religião não só na ciência, mas até mesmo nos valores éticos e cidadãos, como sugerem Peña-Ruiz e Giumbelli), cabe-se perguntar sobre o real lugar que a religião teria num curso superior, local tido como parâmetro de disseminação das idéias modernas. Teria ela, como sugerem o papa e outros teólogos, ainda um lugar na universidade, ainda que como “mais uma” das várias instâncias de conhecimento da verdade? Ou estaria renegada somente ao espaço privado, tendendo a tornar-se “invisível” num ambiente laico? Tentarei pois, nos próximos capítulos, uma aproximação não de respostas as essas questões, mas de uma verificação de como elas são respondidas em meio ao contexto estudado.

⁴⁷ Emerson GIUMBELLI. *Religião nas escolas públicas: questões nacionais e a situação no Rio de Janeiro*.

⁴⁸ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, artigo 52.

CAPÍTULO 2: PANORAMA SOCIOLÓGICO

Após uma visualização da questão religiosa no ambiente universitário, torna-se necessária uma aproximação em relação à população que será analisada: os jovens que adentram um curso superior. Para tal, é preciso visualizar os movimentos que a religião vem sofrendo nos últimos tempos na sociedade, em meio aos embates com a modernidade. Apresentarei, então, uma breve exposição sociológica dos panoramas geral e brasileiro, citando alguns autores que considero importantes para a análise de tal questão; e, logo após, algumas visões de juventude, para então pensar nas relações entre tal categoria e a religião.

2.1. O desencantamento, a secularização e sua problematização

Os estudos modernos em Sociologia têm início na passagem do século XIX para o XX, com Max Weber e Émile Durkheim; não por acaso, também com eles se inicia a chamada “sociologia da Religião”. Para ambos os autores, a religião teria um papel central na cultura, configurando-se como matriz de sentido para a compreensão do mundo e organização da sociedade.

Segundo Weber, os caminhos da salvação pregados por cada religião poderiam ser esquematizados segundo uma linha “evolutiva” de crescimento da racionalização nas questões teológicas. Primeiramente, a salvação seria fruto de uma obra pessoal do sujeito, em atos de culto ou obras sociais; em outro estado, a salvação viria através de um “auto-aperfeiçoamento”, tendo na religiosidade ética do protestantismo sua racionalização plena. Em sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, Weber define o espírito do capitalismo como as idéias e hábitos que favorecem, de forma ética, a procura racional de ganho econômico; e constata que, à medida que a sociedade ia se “modernizando” em direção ao capitalismo, a religião ia sofrendo um processo de retraimento⁴⁹. Como salienta na obra “Ciência e Política”:

⁴⁹ Max WEBER. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

Estou certo de que não se presta nenhum serviço a uma pessoa que “vibra” com a religião quando dela se esconde, como, aliás, dos demais homens, que seu destino é o de viver numa época indiferente a Deus e aos profetas; ou quando, aos olhos de tal pessoa, se dissimula aquela situação fundamental, por meio dos sucedâneos que são as profecias feitas do alto de uma cátedra universitária. Parece-me que o crente, na pureza de sua fé, deveria insurgir-se contra semelhante engodo.⁵⁰

O sociólogo brasileiro Antônio Flávio Pierucci, caracterizando-se como weberiano, relembra, no entanto, a necessidade de se esclarecer a distinção entre dois conceitos geralmente utilizados para categorizar tal processo: “desencantamento” e “secularização”. Segundo Pierucci⁵¹, com “desencantamento” (no sentido de perda de “encanto”, de magia) Weber estaria designando um processo mais longo da história da humanidade, o “desencantamento do mundo”, na qual, por meio das religiões éticas (o judaísmo, o cristianismo e, mais explicitamente, o protestantismo histórico), ela eliminaria os meios “mágicos” de religiosidade como forma de salvação. Já por “secularização” (termo relacionado à mudança de ênfase do celeste, “eterno”, para o mundano, “deste século”), Weber estaria se referindo especificamente ao processo de “diferenciação de esferas culturais-institucionais”; à perda do valor cultural que a religião tivera no passado, em meio à sociedade⁵². Seria, pois, a culminância cultural do processo de desencantamento, gerando uma emancipação política da sociedade em relação à religião, outrora tão ligada ao Estado e à esfera pública em geral. “Segundo Weber, os homens de seu tempo simplesmente não conseguiam fazer idéia de como o Ocidente já foi religioso”⁵³.

Todo esse amplo processo, o qual já viria acontecendo há vários séculos (por exemplo, com os profetas do Antigo Testamento), culminaria, pois, com uma nova concepção do sagrado, com mais autonomia e liberdade do homem em relação à divindade (encontrada no protestantismo calvinista). Mas, como salienta Camurça,

o processo de secularização não resulta na extinção da religião, mas em sua transformação, quando a idéia de religião (nas suas formas “desenvolvidas”) não se coloca como incompatível com a racionalidade e a modernidade. Como demonstrou Weber, substituída pela ciência como forma de *conhecimento* do mundo, a religião ainda pode refugiar-se como proposta *racional* no terreno dos valores (ou até assumir forma irracional com contornos extra-econômicos e extramundanos)⁵⁴, no entanto, conservando um papel na sociedade, não mais com a centralidade de estruturar suas “imagens do mundo”, mas sobrevivendo na

⁵⁰ Max WEBER. *Ciência e Política: Duas Vocações*, p. 48.

⁵¹ Antônio Flávio PIERUCCI. *Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*.

⁵² *Ibid*, p. 7.

⁵³ *Ibid*, p. 8.

⁵⁴ Max WEBER, *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*, apud Marcelo CAMURÇA, *Novos Movimentos Religiosos: Entre o secular e o sagrado*, p. 96.

esfera do privado, como instância de produção de sentido em nível subjetivo⁵⁵ [grifos do autor].⁵⁶

Um dos mais importantes autores a estudar o processo de secularização no mundo globalizado, o americano Peter Berger, em sua obra “O Dosel Sagrado”, defendeu, contudo, que, com o processo de secularização, o sujeito moderno começaria a acreditar que pode viver sem religião, tanto a nível individual quanto social, sem grandes preocupações em ter que desenvolver convicções ou práticas religiosas⁵⁷. Argumentando que tal processo estaria em estreita relação com a oferta diversificada de modelos de vida da sociedade moderna, tornada possível pela multiplicidade de instituições, cada qual com finalidades diferentes e normas específicas⁵⁸, Berger defende que a secularização a nível socioestrutural teria seu correlato a nível de consciência, uma “secularização subjetiva”:

Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras, o fenômeno do ‘pluralismo’ é um correlato socioestrutural de secularização da consciência.⁵⁹

Segundo essa visão, a secularização acarretaria um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade, gerando um dano irreparável não só pela perda de influência das instituições religiosas sobre a sociedade, mas também pela perda de credibilidade da interpretação religiosa na consciência das pessoas.

Contudo, como aponta Camurça, as transformações e configurações peculiares pelas quais a religião vem passando nos últimos tempos, nas quais se observou uma “insistente presença do fenômeno religioso”, propõem uma nova forma de se analisar o fenômeno da secularização, muitas vezes “consolidado de uma forma linear, como deslocamento de cena, progressivo e inevitável, de uma religião preexistente à cultura moderna”⁶⁰. David Martin exemplifica o contexto atual afirmando que, se em outros tempos ele se perguntava por que confissões independentes da cultura anglo-americana (religiosidades mais “secularizadas”) não haviam penetrado na América Latina, atualmente, visto a complexidade do fenômeno

⁵⁵ Max WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, apud Marcelo CAMURÇA, op. cit., p. 96.

⁵⁶ Marcelo CAMURÇA. *Novos Movimentos Religiosos: Entre o secular e o sagrado*, p. 95-96.

⁵⁷ Peter BERGER. *O Dosel Sagrado*.

⁵⁸ Stefano MARTELLI. *A Secularização entre Mito e Eclipse*. p. 292.

⁵⁹ Peter BERGER. op. cit, p.139.

⁶⁰ Marcelo CAMURÇA. op. cit, p. 96.

religioso no mundo globalizado, ele estaria inclinado a se perguntar por que as múltiplas confissões que aparecem na América Latina não atingem a Europa Latina.⁶¹

Para Martin, enquanto alguns aspectos da secularização estariam mais bem disseminados na sociedade (como a diferenciação social e a individualização), a privatização e a racionalização da religião continuariam ainda discutíveis. O papa não seria mais considerado autoridade moral infalível, mas continuaria atraindo multidões, pelo seu caráter simbólico. Nenhum partido, na Europa, desejaria que suas chances eleitorais dependessem muito abertamente de um elemento religioso em seu programa, mas nenhuma Igreja desejaria se ver comprometida por ser identificada com um sistema de comissão política, visto a perda de confiança das instituições políticas junto à sociedade, de forma ainda mais forte que as instituições religiosas – o que, por sua vez, poderia sinalizar que os valores holísticos e difusos da religião teriam um lugar importante no debate sobre a sociedade civil. Os antigos “lugares fortes” tanto do catolicismo quanto da secularização militante não seriam mais o que eles eram. Enfim, para Martin, o que se coloca sob o rótulo de secularização, na área restrita da “sociologia da religião”, apareceria sob uma luz diferente ao se aproximar das crises e desagregações que ocorrem paralelamente em outros setores.⁶²

O próprio Peter Berger, mais recentemente, também refez sua posição acerca da secularização, não necessariamente quanto à sua existência, mas sobretudo quanto à constatação de que o mundo moderno seria necessariamente secularizado⁶³. Sob esta nova visão, o processo de secularização estaria longe de apontar o simples declínio da religiosidade, visto a persistência, aparecimento ou mesmo ressurgimento de diversas formas de religião após um período de aparente desencantamento. No artigo intitulado “A dessecularização do mundo: uma visão global”, ele afirma:

Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais, vagamente chamada de “teoria da secularização”, está essencialmente equivocada.⁶⁴

Apontando que a idéia central da “teoria da secularização”, postulada desde o Iluminismo, estaria no declínio da religião devido ao processo da modernização, Berger chega à conclusão de que a mesma modernização provocou também o surgimento de poderosos

⁶¹ David MARTIN. *Remise en question de la theorie de la sécularization*.

⁶² Ibid.

⁶³ Peter BERGER. *A dessecularização do mundo: uma visão global*.

⁶⁴ Ibid, p. 10.

movimentos de contra-secularização. “Além disso”, aponta, re-significando sua teoria, “a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização ao nível da consciência individual.”⁶⁵

Em comentário ao texto de Berger, Cecília Mariz lembra, entretanto, que, “apesar de afirmar que a teoria da secularização está errada, Berger não nega que a modernidade secularize em alguma medida, e que um processo de secularização e seus efeitos tenham sido freqüentemente observados”⁶⁶. Berger, segundo ela, não ignora a perda de força e poder das instituições religiosas, mas aponta, de forma concomitante a tal instância de secularização, a ocorrência de uma certa “dessecularização”: uma crescente expansão da religiosidade não só entre indivíduos, mas também entre grupos sociais, por vezes travestida de aspectos tradicionais e mesmo fundamentalistas.

Tais grupos, em especial, têm chamado a atenção dos estudiosos nas últimas décadas, devido a seu papel intrigante. Danièle Hervieu-Léger⁶⁷ aponta o surgimento inesperado de um novo impulso religioso, tanto nas religiões existentes quanto em novos movimentos nos anos 60-70, como fator possivelmente questionador da teoria da secularização clássica. Estes “surto emocionais contemporâneos”, oriundos do movimento estudantil e da contracultura, seriam difundidos em camadas sociais totalmente integradas à cultura moderna e dispondendo muitas vezes de um capital cultural elevado, o que questionaria a noção de modernidade como inimiga da religião.

Hervieu-Léger destaca como traço importante destes novos surtos religiosos a tendência ao emocionalismo comunitário, com um portador de carisma reunindo discípulos em torno de si, tendo o compromisso pessoal de adesão como finalidade principal do agrupamento. Seriam fortes, ainda, o engajamento do corpo na oração, a manifestação física da proximidade comunitária, a procura de um ambiente favorável, as formas não-verbais da expressão religiosa, a desconfiança (explícita ou implícita) em relação à formalização doutrinal e teológica (a intelectualidade poderia quebrar a singularidade dos percursos pessoais da comunidade), a porosidade de fronteiras (os reagrupamentos seriam flexíveis, com a participação e as obrigações calcadas sobre o desejo do interessado), e a fluidez da rede emocional (instabilidade afetiva)⁶⁸.

A autora distingue, então, duas chaves de interpretação sobre a relação entre experiência emocional e religião: a de inspiração “durkheimiana”, para a qual a contínua

⁶⁵ Peter BERGER. *A dessecularização do mundo: uma visão global*, p. 10.

⁶⁶ Cecília MARIZ. *Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger*, p. 27.

⁶⁷ Danièle HERVIEU-LÉGER. *Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?*

⁶⁸ *Ibid*, p. 32.

institucionalização da religião ao longo da história da humanidade resultaria no seu encolhimento da vida social, na medida em que a religião “pura” seria, na verdade, constituída da experiência emocional, elementar, extática; e a “weberiana”, para a qual o “ponto final” da religião seria justamente a sua forma ética, simbolicamente enriquecida e institucionalizada.

Para teóricos contemporâneos do primeiro grupo, os movimentos emocionais contemporâneos teriam uma tendência “desmodernizante”, enquanto portadores de uma crítica da religião institucional, da racionalidade moderna que recalca a experiência religiosa “pura”; fariam parte, portanto, de um processo mais amplo de “dessecularização”, de retorno ao sagrado em sua forma elementar. Por outro lado, um prolongamento do esquema weberiano de análise da religiosidade emocional sugeriria que as “voltas ao êxtase” poderiam, na verdade, corresponder a um empobrecimento do imaginário religioso, num retrocesso que culminaria no “acabamento emocional da secularização”. O sentido dado à religião no passado não mais se adequaria à modernidade; as grandes tradições religiosas despertariam fascínio pela necessidade humana de sentido (agravada no mundo moderno), mas este mesmo mundo negaria a possibilidade de que uma resposta religiosa fosse culturalmente plausível, visto a centralidade do direito do indivíduo à subjetividade. As correntes religiosas emocionais tentariam, então, contornar este conflito, dando uma nova linguagem à religião, desqualificando as expressões intelectuais da fé e valorizando as manifestações sensíveis da presença do divino no mundo. Acompanhariam, então, o esvaziamento simbólico do universo moderno, ao mesmo tempo em que constituiriam uma forma de adaptação a este novo dado cultural.⁶⁹

Hervieu-Léger conclui defendendo que as manifestações religiosas emocionais, por um lado, poderiam refletir tanto uma “dessecularização”, no sentido de que representam um extravasamento emocional que não mais pode ser contido nos limites do universo racionalmente endurecido da modernidade, e, por outro, serem também uma “coroação emocional da secularização”, “podendo traduzir a perda definitiva de uma linguagem religiosa capaz de ser socialmente ouvida”, devido à valorização de manifestações que escapam à linguagem. Estas duas perspectivas não seriam necessariamente exclusivistas, mas reflexo da “natureza intrinsecamente contraditória do próprio processo de secularização”⁷⁰

Uma expressão dessa ambivalência entre modernidade e anti-modernidade se daria nos novos movimentos carismáticos e pentecostais das igrejas cristãs: ao mesmo tempo em que contribuiriam para o processo de desregulação institucional (colaborador do processo de

⁶⁹ Danièle HERVIEU-LÉGER. *Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?*, p. 42.

⁷⁰ *Ibid*, p. 43 / 44.

secularização) ao introduzir o espontaneísmo religioso, elas constituiriam também “o mediador privilegiado através do qual se realiza a agregação das ‘pequenas narrativas’ individualmente produzidas por cada crente, e a eventual mediação da articulação destas pequenas narrativas à ‘grande narrativa’ que constitui a Tradição de que as instituições religiosas se declaram depositárias”. Estas análises não se contradizem, mas se articulam de modo dialético, a exemplo da dinâmica que deveria, para Hervieu-Léger, ser intrínseca a uma boa sociologia da modernidade religiosa⁷¹.

Por fim, cabe lembrar uma constatação de Berger:

Tanto aqueles que têm grandes esperanças quanto ao papel da religião nos assuntos mundiais, como aqueles que temem esse papel devem estar desapontados pelas evidências fatuais. Não há alternativa senão uma abordagem matizada e caso a caso. Mas há uma afirmação que se pode fazer com bastante confiança: arriscam-se muito aqueles que negligenciam o fator religioso em suas análises das questões contemporâneas⁷².

2.2. O Campo Religioso Brasileiro

Em 1985, Carlos Rodrigues Brandão descreveu a religiosidade brasileira enumerando as seguintes constituições: a) as religiões dos índios sobreviventes; b) os catolicismos: o oficial (da hierarquia, da rotina, da ordem) e o popular (devocional, emocional, festivo) e suas tendências internas, das progressistas (Teologia da Libertação e Comunidades Eclesiais de Base) às conservadoras (Opus Dei, Renovação Carismática); c) os evangélicos: históricos, pentecostais e neo-pentecostais; d) as religiões mediúnicas: espiritismo e religiões afro-brasileiras; e e) as religiões de minorias étnicas: religiões orientais, catolicismo ortodoxo, islamismo, judaísmo, budismo, etc.⁷³

Dentre estas, a religião católica é historicamente apontada como hegemônica, tanto em questões numéricas quanto na construção da matriz religiosa brasileira. Tal constituição, contudo, não se apresenta mais tão óbvia nas últimas décadas: os dados do Censo 2000⁷⁴ (que ainda são os mais atuais disponíveis, até que seja realizado o Censo 2010) apontam para uma redução da porcentagem de católicos na população, que em 1991 eram 83,8% e passaram, em

⁷¹ Danièle HERVIEU-LÉGER. *Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?*, p. 45.

⁷² Peter BERGER. *A dessecularização do mundo: uma visão global*, p. 23.

⁷³ Carlos Rodrigues BRANDÃO, apud Ari Pedro ORO. *Os universitários brasileiros e a religião*, p. 63.

⁷⁴ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Tabela 2094 - População residente por cor ou raça e religião*.

uma década, para 73,8%. Os evangélicos, por sua vez, tiveram um acréscimo de 9,05% para 15,45% da população – sendo que 10,43% são pentecostais⁷⁵. Aumentaram também os “sem religião”, de 4,8% para 7,3%.

Segundo Camurça, tais fatos apontariam a diversidade religiosa do país, talvez sempre existente em meio às crenças sincréticas, mas cada vez mais expressa nos relatos de pertença. O declínio do catolicismo, ligado “à crise das religiões de tradição majoritárias em qualquer parte do globo (protestantes nos EUA, hinduísmo na Índia) face ao advento da liberdade religiosa no espaço público moderno”⁷⁶, assim como o aumento dos pentecostais e sem-religião, configurariam ao Brasil um quadro mais heterogêneo que o famoso rótulo de “maior país católico do mundo”.

Pierucci, por sua vez, contesta tal diversidade, lembrando que 89,2% da população ainda seriam cristãos, os quais, somados aos 7,3% de sem-religião, delegariam apenas 3,5% a todas as outras modalidades religiosas⁷⁷; lamenta sobretudo o retraimento numérico de pertencentes à umbanda, religião por ele considerada símbolo de sincretismo e ajustamento à realidade brasileira, e portanto importante para a preservação da identidade étnica de nossa sociedade⁷⁸. Em resposta, Faustino Teixeira relembra a diversidade existente dentro do próprio cristianismo, em especial no catolicismo⁷⁹. Como salienta Camurça,

os modos sincréticos de crença embutidos na rubrica do catolicismo significam, mais do que a preponderância de um sistema religioso nominal sobre outro, uma coexistência de crenças indicando a permanência de estrutura simbólica tradicional pré-moderna regida mais pelo mito e o rito do que pela doutrina e por um código ético.⁸⁰

Para Camurça, no caso brasileiro, “o que parece ser mais significativo são os modos de crença do que as religiões nominais”⁸¹. Mais do que diversidades confessionais, nossa religiosidade apresentaria sobretudo mentalidades que expressam “temporalidades culturais” diferentes. Numa tentativa de análise dessas formas de religiosidade presentes no país, Pierre Sanchis, por sua vez, aponta para o que chama de “três modernidades” co-existentes: a pré-modernidade, a modernidade e a pós-modernidade⁸².

⁷⁵ As igrejas evangélicas de maior número de adeptos são, pela ordem: Assembléia de Deus (4,96%), Batista (1,86%), Congregacional Cristã do Brasil (1,47%) e Universal do Reino de Deus (1,24%). INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, op. cit.

⁷⁶ Marcelo Ayres CAMURÇA. *A realidade das religiões no Brasil do Censo do IBGE-2000*, p. 39.

⁷⁷ Antônio Flávio PIERUCCI. *Cadê nossa diversidade Religiosa?* p. 50.

⁷⁸ Idem. *Ciências sociais e religião: a religião como ruptura*.

⁷⁹ Faustino TEIXEIRA, apud Marcelo Ayres CAMURÇA. Op. cit, p. 46.

⁸⁰ Marcelo Ayres CAMURÇA. Op. cit, p. 45.

⁸¹ Ibid, p. 45.

⁸² Pierre SANCHIS, *O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil*.

A pré-modernidade seria caracterizada, sobretudo, pelo seu caráter “sincrético”. Por um lado o Brasil (enquanto nação), uma vez construído sob a matriz religiosa do catolicismo ibérico, teria em sua gênese uma religiosidade, por natureza, heterogênea. Além do caráter plural natural ao próprio catolicismo (que, apesar de manter certa unidade, possibilitaria diversas formas de pertença, adotando-se várias correntes teológicas, posições políticas, espiritualidades, etc), a religiosidade de Portugal seria especialmente carregada de um “sincetismo secreto”, “portadora das virtualidades de suas sedimentações passadas”⁸³. E, por outro lado, teríamos a forte influência das tradições africanas, “já profundamente sincretizadas antes de chegar, e introduzidas aqui no caldeirão de uma matriz viva, historicamente ativa e processadora das diferenças: o catolicismo”.⁸⁴

Um exemplo paradigmático dessa constituição seria a Umbanda, mesclagem de uma religiosidade africana (que originalmente não tinha uma noção ética voltada para a regulação das relações entre os homens) com o valor cristão da caridade, recebido do espiritismo⁸⁵. Nossa matriz religiosa e cultural, portanto, não seria “nem África pura, nem Catolicismo europeu”, mas tecida sob essas duas identidades, nunca definitivamente unificadas, mas constantemente inter-relacionadas (até os dias atuais).⁸⁶

Essa religiosidade pré-moderna, porém, passou a enfrentar vários surtos de “racionalização” através da história, em algumas tentativas de se implantar o pensamento moderno (a chamada “2ª modernidade”). A começar pela própria catequização jesuíta, nos primórdios da colonização, forjada em plena Contra-Reforma católica; posteriormente, com o processo de romanização na virada do século XIX para o XX (investidas de Roma com o fim de “purificar” o catolicismo popular, diminuindo as ambigüidades morais), e a chegada do protestantismo histórico. No século XX, a disseminação cada vez maior do protestantismo pentecostal, sobretudo nas camadas mais populares do país, é vista por Sanchis como um momento talvez único em que se conseguiu “levar a modernidade às massas”, rompendo com um *status quo* ambivalente e focando a adesão pessoal à salvação (sem mediação de uma instituição). O Candomblé, em oposição à Umbanda, também seria uma tentativa de modernização da religião afro, através de sua purificação, “dessincretização”, libertando-a de qualquer “contaminação católica”.⁸⁷

A pós-modernidade, por sua vez, seria caracterizada por desarticulações e ambigüidades, em “cruzamentos multivariados de lógicas que não se prendem

⁸³ Pierre SANCHIS, *O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil*. p.105.

⁸⁴ *Ibid*, p. 105

⁸⁵ *Ibid*, p.106.

⁸⁶ *Ibid*, p.105.

⁸⁷ *Ibid*, p. 106-110.

necessariamente a movimentos, instituições ou até grupos...”.⁸⁸ Um exemplo seria a religiosidade da Nova Era, do movimento ecológico, das feiras esotéricas, da cultura de “auto-ajuda”, as quais não seriam correntes autônomas, mas um “clima” a penetrar em outras vertentes mais antigas – “o recentramento da função simbólica sobre uma operação totalizante (‘holística’) – embora não submetida a um eixo unificador – a partir das aspirações, das necessidades e dos fantasmas de um *Self* indissolúvelmente espiritual e corporal”. A pós-modernidade seria, pois, uma “modernidade roída pela pré-modernidade”.⁸⁹

A Teologia da Prosperidade, com sua expressão máxima na Igreja Universal do Reino de Deus, seria um traço interessante de observação de uma “reinvenção” bíblica tipicamente pós-moderna, ajustando os escritos ao homem contemporâneo. O fenômeno do neo-pentecostalismo, ao mesclar a modernização protestante ao espírito de “auto-ajuda” do individualismo, seria uma “forma *sui generis* de pós-modernidade”; uma modernidade mesclada com a tradição, juntando sincretismo e instituição, escolha pessoal de “Jesus” e rituais sacramentais. Como exemplo, Sanchis cita a sacramentalização do dinheiro pela oferta, numa entrega pré-moderna do fiel (através da confiança de que receberá em dobro) para a Igreja, que o receberia em nome de Deus, dando importância ao clero e aos templos de forma a lembrar a institucionalização Católica – e, ao mesmo tempo, a forma moderna e mundana como a Igreja trata o dinheiro recebido. Tais igrejas promoveriam, pois, um “reencantamento do mundo”, explícito através da evocação de entidades afro (mesmo para que sejam exorcizadas), mas ressaltando a autonomia da conversão livre na “escolha de Jesus”⁹⁰.

O Campo Religioso Brasileiro seria, portanto, de acordo com Sanchis, constituído dessas “três modernidades”, logicamente sucessivas; não superpostas, mas articuladas contemporaneamente e traçadas entre si. Entre tantas dimensões, uma contudo, seria a mais visível no caso brasileiro, para tal autor: o sincretismo. “A teimosia de uma ‘tradição’ (pré-modernidade?) brasileira, feita da articulação, nunca reduzida à unidade sistemática, de identidades plurais, porosas e relativamente fluídas”.⁹¹

Ao salientar esse potencial sincrético como um traço essencial de nossa religiosidade, Sanchis aponta que tal traço mantém forte a tradição não-racional da religião brasileira, ao mesmo tempo em que incorpora formas de religiosidades e conhecimentos mais racionais. Mas embora seja um marco de heterogeneidade, salienta, essa tendência articuladora, aliada a uma certa “corporeidade” na religiosidade, às crenças em elementos do

⁸⁸ Pierre SANCHIS, *O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil*, p.111.

⁸⁹ *Ibid*, p.111.

⁹⁰ *Ibid*, p.112.

⁹¹ *Ibid*, p.113.

imaginário mágico-esotérico-espírita, como espíritos, orixás, reencarnação, etc, dentre outros, seriam pontos indicadores de certa homogeneidade do campo. Para Sanchis, mais do que católicos, seríamos talvez um país “espiritualista”.⁹²

Cardoso, Leite e Nogueira, no entanto, apontam também traços fortes da escatologia cristã, representada num Deus de amor e baseada em certas exigências éticas de fraternidade universal, como estando subjetivamente disseminados pela cultura brasileira, para além dos “muros” do próprio cristianismo - mesmo que mitigadas e culturalmente reinterpretadas⁹³. Enfim: sendo essencialmente “espiritualista”, “cristão” ou simplesmente “sincrético”, o que parece certo é a caracterização do Brasil como um terreno particularmente complexo para a análise do fenômeno religioso – complexidade que se acentua ainda mais em se tratando de uma parcela da população tão peculiar como o jovem universitário.

2.3. O jovem – e o universitário

O Moderno Dicionário Michaelis da Língua Portuguesa assim apresenta o verbete “juventude”: “*sf (lat juventude)* 1) Período da vida entre a infância e a idade adulta; adolescência. 2) A gente moça, mocidade. *Antôn: velhice.*”⁹⁴ Tais definições, contudo, não esgotam os sentidos que a palavra pode ter; o “ser jovem” está relacionado a diversos contextos sociais e históricos, encontrando significações e peculiaridades específicos, relacionados à cultura. Embora seja geralmente delimitada pelo marco etário (segundo a Organização Internacional da Juventude, a faixa entre 15 e 24 anos) para efeitos de pesquisa, “juventude” é um conceito de difícil definição, socialmente falando.

Grosso salienta que o critério de definição etário estaria sempre presente, “expresso ou subjacente, como uma base prévia de uma definição de juventude”; seria, contudo, limitado pelas construções sócio-históricas da própria demarcação⁹⁵. Já o critério sócio-cultural, por sua vez, correria o risco de cair no relativismo extremo. Grosso adota, pois, a noção de “categoria social”: “a juventude é uma concepção, representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de comportamentos e atitudes a ela atribuídos”.⁹⁶ Enquanto que as

⁹² Pierre SANCHIS. *As Religiões dos Brasileiros*, p. 32.

⁹³ Alexandre A. CARDOSO, Cláudio Antônio C. LEITE e Rita de Fátima A. NOGUEIRA. *Pesquisa quantitativa no campo religioso: reflexões ulteriores sobre a experiência de participação de um grupo acadêmico de estudos da religião em duas pesquisas quantitativas* [s/ paginação].

⁹⁴ MICHAELIS 2000: *Moderno Dicionário Michaelis da Língua Portuguesa*, p. 1212.

⁹⁵ L.A. GROppo. *A juventude como categoria social*, p. 9.

⁹⁶ *Ibid*, p. 8.

ciências médicas lidariam prioritariamente com a concepção de puberdade (início das transformações fisiológicas) e a psicologia e a pedagogia com a adolescência (mudanças na personalidade), a sociologia trabalharia com a concepção de juventude, “quando trata do período interstício entre as funções sociais da infância e as funções sociais do homem adulto”⁹⁷.

E como esta categoria, por sua vez, seria vista? Helena Abramo salienta o papel concedido à juventude, na contemporaneidade, de “retrato projetivo da sociedade”, categoria propícia para simbolizar os dilemas contemporâneos – as angústias e medos, assim como as esperanças em relação ao presente e às possibilidades de futuro⁹⁸. Já Regina Novaes e Cecília Mello distinguem três narrativas mais comuns através das quais se fala em juventude: a vinculada a problemas sociais (violência, criminalidade e diferentes formas de desvio), a relacionada a um certo heroísmo (a juventude das lutas políticas e mudanças sociais) e, na visão atual do mundo da publicidade e do marketing, a juventude como paradigma do desejável (da beleza, criatividade e dinamismo)⁹⁹. No entanto, no mundo atual, a juventude seria quase sempre vista sem sua “aura salvadora”, mas caracterizada por apatia, indiferença e desencanto. Para explicar tais características,

as análises sobre a “juventude de hoje” remetem às “condições sociais” de hoje. A “falta de participação” e a “fragmentação social e perda de valores em um mundo globalizado” por um lado, a pobreza, exclusão e desigualdades sociais, por outro, são razões acionadas como variáveis explicativas tanto para o individualismo e/ou hedonismo exacerbado quanto para estratégias e comportamentos “desviantes” e até criminosos entre “os jovens de hoje”.¹⁰⁰

Por sua vez, Fátima Tavares e Marcelo Camurça¹⁰¹, ao fazerem em 2004 um apanhado das pesquisas relacionando Juventude e Religião no Brasil em Ciências sociais, definiram 3 formas básicas com que a categoria foi tratada ao longo dos anos. Até a década de 70, os estudos sobre juventude no Brasil concentravam-se num modelo urbano e de classe média, sobretudo universitária (o que, diga-se de passagem, na época, até mais do que hoje, significava um recorte bem restrito da “juventude” brasileira). Os problemas e o imaginário de tal recorte, socialmente diferenciado pelos conflitos geracionais, eram tratados como sendo característicos de toda a categoria “juventude”; de acordo com Helena Abramo, por eles citada:

⁹⁷ L.A. GROppo. *A juventude como categoria social*, p. 14.

⁹⁸ Helena Wendel ABRAMO. *Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil*, p. 29.

⁹⁹ Regina Reyes NOVAES, Cecília Campello do A. MELLO. *Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos*, p.7.

¹⁰⁰ *Ibid*, p.8

¹⁰¹ Fátima Regina Gomes TAVARES e Marcelo Ayres CAMURÇA. “Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica.

Dessa maneira é que se produziu uma espécie de ‘fixação’ do modelo ideal do comportamento juvenil nos movimentos da década de 60, quando as manifestações estudantis e juvenis parecem ter atingido o grau máximo de utopia e de capacidade de interferência nos acontecimentos sociais. A fixação, assim, acabou por cristalizar uma ‘essência’ da condição juvenil como portadora de utopias e de projetos de transformação.¹⁰²

Nos anos 80, no entanto, assistiu-se a um “alargamento” horizontal na percepção social da juventude, focando nas heterogeneidades. Surgiram mais temas de pesquisa focando outras “juventudes” que não somente aquela estudantil e utópica. Abramo¹⁰³ salienta, contudo, que nessa época ainda se enfatizaria a discussão sobre “os sistemas e instituições presentes nas vidas dos jovens (notadamente as instituições escolares, ou a família, ou ainda os sistemas jurídicos e penais, no caso de adolescentes em situação ‘anormal’ ou de risco), poucas delas enfocando o modo como os próprios jovens vivem e elaboram essas situações”.

A partir da década de 90, porém, houve um considerável “alargamento transversal” dos estudos, numa abordagem compreensiva que passou a incluir as significações que os próprios jovens constroem acerca de sua condição - partindo de uma análise “micro”, focando as experiências, o cotidiano do jovem. É neste momento que se dá a emergência dos estudos sobre religião e juventude, “produzindo novos recortes, problematizando fronteiras, flexibilizando critérios rígidos de adesão e pertencimento”¹⁰⁴. Os estudos, a princípio focados no espaço universitário, depois foram expandindo-se para outros “subconjuntos”, como o movimento *hip-hop* e os estudantes secundaristas, e apresentando também uma maior diversificação metodológica, com *surveys* e pesquisas qualitativas. Neste contexto de “alargamentos”, a universidade surge não mais como paradigma, mas como um “espaço de encontro de tendências sociais contemporâneas com uma apropriação geracional singular mas representativa deste ciclo de vida”¹⁰⁵.

Nesse sentido, se a conceituação da categoria “juventude” já torna-se complexa por si, falar em “juventude universitária”, então, torna-se uma tarefa ainda mais desafiadora. Se até a década de 1970 os estudos sobre juventude no Brasil concentravam-se exatamente num modelo “universitário” como sendo o “ideal” representativo dos jovens em geral (urbano, de classe média, politicamente engajado, utopista e com grande capacidade de transformação da

¹⁰² Helena Wendel ABRAMO. *Cenas Juvenis: punks e darks no espetáculo urbano*. Apud Fátima Regina Gomes TAVARES e Marcelo Ayres CAMURÇA. “Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica, p.17.

¹⁰³ Helena Wendel ABRAMO. *Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil*, p. 25.

¹⁰⁴ Fátima Regina Gomes TAVARES e Marcelo Ayres CAMURÇA. “Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica, p. 22.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 23.

sociedade), hoje em dia este modelo parece não representar nem mesmo os estudantes de nível superior.

A partir da Reforma Universitária de 1968 (e expandindo-se exponencialmente pelas últimas décadas), o Brasil assistiu a um processo de grande aumento no número de faculdades e cursos superiores, o que, apesar de possibilitar maiores oportunidades de acesso, ocasionou também uma verdadeira “massificação” do Ensino Superior. Loriza Lacerda de Almeida destaca que a maioria das novas escolas particulares, criadas com tino comercial, “passaram a oferecer um grande volume de vagas, usando o artifício de muitos alunos para poucos professores e divorciando a pesquisa da docência”, e “revelando sua preferência por cursos que exigem menores investimentos financeiros”¹⁰⁶.

As transformações sofridas pela universidade (agora, ainda mais, vista também sob outras denominações mais focadas na dimensão do ensino do que na pesquisa, como “Faculdade”, “Instituto” ou “Centro de Ensino Superior”) se faz refletir de forma direta sobre os estudantes. Loriza Almeida lembra que

O estudante que ingressava na universidade anterior à Reforma de 1968 freqüentava uma instituição planejada para a formação das elites nacionais e sua auto reprodução. Quando a instituição sofre o processo de massificação pós reforma universitária, ainda que ela se mantenha igualmente burguesa, passa a criar expectativas de ascensão social notadamente para as classes médias, o que não acontece substantivamente, dado que a função de ampliação dos quadros de mão de obra qualificada não garante que ela seja totalmente absorvida pelo mercado¹⁰⁷.

E, nesse contexto de incerteza quanto ao futuro profissional, no qual somente o que é oferecido pela faculdade não é suficiente para uma boa formação,

o jovem universitário se depara hoje muito mais com a preocupação relativa a sua inserção futura como força de trabalho, do que com a vida universitária propriamente dita. De tal forma (...) que ele, invariavelmente, tende a se afastar de formas coletivas de ação no âmbito da universidade, preocupado que está com sua própria sobrevivência enquanto força de trabalho¹⁰⁸.

Temos, assim, um “novo” jovem universitário, diferenciado daquele ideal de 30 anos atrás, com novas preocupações, incluindo o mercado de trabalho. Mas, longe de estarmos diante de uma juventude que só “olharia pro próprio umbigo”, seriam bastante expressivas as suas atividades que, além de lazer, poderiam manifestar um caráter cidadão.

¹⁰⁶ Loriza Lacerda de ALMEIDA. *A Juventude universitária e a nova sociabilidade: continuidade ou ruptura?*, p. 3.

¹⁰⁷ Ibid, p. 3.

¹⁰⁸ Ibid, p. 4.

Apesar de rejeitarem, em geral, a política institucional, muitos jovens buscariam em atividades estudantis, religiosas, culturais e altruístas formas de se preocuparem com transformações no âmbito ético e político, com vistas a uma sociedade mais justa.¹⁰⁹

É inegável que um grande número destas manifestações estão assentadas em ações voltadas à diversão, à cultura e ao lazer. E quando estas se revelam através da música, da religião, da linguagem, dos modos de vestir, dos comportamentos e das práticas culturais, são maneiras de explicitar sua opinião sobre o mundo que os cerca. [...] Podemos perceber que as concepções sobre a juventude se rearticulam e, em certo sentido, superam a definição clássica de estudante como 'vanguarda política', cedendo lugar à identidade de uma juventude cidadã, que se envolve em ações políticas de caráter mais geral¹¹⁰.

Contudo a universidade, por sua vez, seria ainda considerada ainda local privilegiado, potencialmente formador de consciência crítica e de novas possibilidades, ao “permitir múltiplas trocas culturais, étnicas, formação de grupos por identificação política e científica, favorecendo um tipo especial de sociabilidade fundada na pluralidade”.¹¹¹

2.3.1. O jovem e a religião

Os dados do Censo 2000 apresentam a seguinte classificação religiosa da população entre 15 e 24 anos: 73,79% de católicos; 14,09% de evangélicos (sendo 3,88% de “evangélicos de missão”, 9,33% de pentecostais e 0,87% de outras denominações evangélicas), 9,13% de “sem religião”, 1,06% de espíritas, 0,26% de pertencentes à umbanda e ao candomblé, e 1,67% de outras religiosidades¹¹². Em 2003, uma pesquisa realizada pelo Projeto Juventude/Instituto Cidadania¹¹³ em todo o território nacional apresentou os seguintes resultados para a pertença religiosa da mesma idade, tendo oferecido, ao contrário do Censo, opções de resposta pré-estabelecidas: 65% de católicos, 20% de evangélicos (sendo 15% de pentecostais), 10% de “sem religião” (sendo que 9% declararam “acreditar em Deus mas não ter religião”, e 1% se disseram agnósticos ou ateus), 3% de espíritas e pertencentes à umbanda e ao candomblé e 2% de outras religiões.

¹⁰⁹ Loriza Lacerda de ALMEIDA. *A Juventude universitária e a nova sociabilidade: continuidade ou ruptura?*, p. 11.

¹¹⁰ Ibid p. 14.

¹¹¹ Ibid p. 3.

¹¹² INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Tabela 2103 - População residente por religião, sexo, situação do domicílio e grupos de idade*.

¹¹³ PROJETO JUVENTUDE e INSTITUTO CIDADANIA. *Perfil da juventude brasileira*.

Regina Novaes¹¹⁴ aponta, na comparação desta faixa etária com a população em geral, para uma maior tendência de diminuição dos católicos e o número um pouco menor de evangélicos; mas é certamente a maior porcentagem de sem-religião que chama mais a atenção (no Censo, os jovens sem religião são 9,13%, contra 7,30% da população total).

Novaes destaca que, se sempre houve jovens ateus e agnósticos, “certamente em nenhuma outra época houve tantos jovens se definindo como ‘sem religião’ que poderiam também ser classificados como ‘religiosos sem religião’”. Lembra, contudo, que nada assegura que os sentidos empregados para “ateu”, “agnóstico” e “não ter religião” sejam os mesmos “nem em termos de passado e presente, nem mesmo entre os jovens hoje entrevistados”: na pesquisa citada, em relação à pergunta sobre quais valores seriam mais importantes em uma sociedade ideal, “temor a Deus” e “religiosidade” somaram 17% nas respostas daqueles que “acreditam em Deus, mas não têm religião” e, surpreendentemente, 28% nas respostas dos ateus/agnósticos entrevistados. ¹¹⁵

Em relação ao perfil sócio-econômico/educacional das pertencças religiosas, ter-se-ia, num extremo, os pentecostais e os crentes sem-religião, em situações de menos inclusão educacional e mais vulnerabilidades sociais; e, no outro, gozando de melhores perspectivas, os espíritas, ateus e agnósticos, seguidos por uma parcela de católicos, de evangélicos não pentecostais e de jovens de “outras religiões”, incluindo candomblé e umbanda. ¹¹⁶

Também seria significativo o número de jovens que se predispõem a mudar de religião, e o aumento, ainda que pequeno, do número de praticantes de religiões orientais, caracterizando um “espírito de época” marcados pela escolha em um campo religioso mais plural e competitivo. Interessante também foi o fato de crenças de determinadas religiosidades manifestarem presença entre membros de outras, como reencarnação entre católicos, orixás e energias esotéricas entre católicos e espíritas, e praticamente todas as crenças apresentadas no questionário entre os sem-religião. ¹¹⁷

Por fim, a autora nota que “o menor índice de transferência da religião dos pais para os filhos não desemboca necessariamente em secularização da sociedade, pois parte dos jovens que não seguem as religiões de seus pais católicos, buscam outras religiões”; e, por outro lado, “também não há garantia da total ‘transferência intergeracional’ do ateísmo ou do agnosticismo”. ¹¹⁸

¹¹⁴ Regina Reyes NOVAES. *Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos.*

¹¹⁵ Ibid, p. 4.

¹¹⁶ Ibid, p. 3.

¹¹⁷ PROJETO JUVENTUDE e INSTITUTO CIDADANIA. *Perfil da juventude brasileira.*

Novaes conclui que, no mundo de hoje,

a religião torna-se um fator de escolha em uma sociedade que enfatiza inúmeras possibilidades de escolhas, mas reduz acessos e oportunidades. Essas informações indicam a necessidade de novas abordagens e técnicas de pesquisa para compreender melhor no que consiste a singular (e internamente diferenciada) experiência religiosa desta geração.¹¹⁹

¹¹⁸ Regina Reyes NOVAES. *Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos*, p. 6.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 8.

CAPÍTULO 3: ESTUDOS SOBRE RELIGIOSIDADE E UNIVERSIDADE

Após uma passagem pelas implicações dos (des)encontros entre modernidade e religião, bem como algumas de suas implicações para a população e, em especial, os jovens brasileiros, chego enfim à parte central deste trabalho: os estudos que investigaram a religiosidade entre universitários. Partindo do pressuposto de que analisar a produção científica de um campo representa uma forma importante de compreendê-lo, almejo não um delineamento total dos estudos na área, tampouco um esgotamento do assunto; mas, essencialmente, uma tentativa de visualização do estado atual da arte deste tema, em especial no tocante às pesquisas com enfoque sociológico.

A seguir, apresento descrições de pesquisas gerais que investigaram a religiosidade de universitários, baseadas sobretudo em abordagens quantitativas do tipo *survey*, sendo que algumas ampliaram suas informações com abordagens qualitativas. Apresento também uma visão condensada das análises de algumas investigações antropológicas realizadas em grupos religiosos universitários – que, apesar de não manifestarem dados sobre a vivência da religiosidade entre estudantes em geral, podem fornecer apontamentos interessantes sobre formas específicas de relação entre modernidade e religião desenvolvidas no ambiente acadêmico. Por fim, teço uma discussão geral dos resultados, apontando aproximações e divergências.

3.1. Novaes e o estudo pioneiro em Ciências Sociais: estudantes da UFRJ em 1994

O estudo apontado como pioneiro no Brasil a investigar a relação entre juventude e religião, na área de Ciências Sociais, é a pesquisa “Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais”, publicada por Regina Novaes na revista “Comunicações do Iser” em 1994¹²⁰. Os resultados foram descritos pela autora como “bons para pensar”¹²¹, no sentido de que, embora não pudessem garantir uma representatividade estatística do curso,

¹²⁰ Regina Reyes NOVAES. *Religião e Política: Sincretismos entre os alunos de Ciências Sociais*.

¹²¹ Idem, *Juventude e Religião: marcos geracionais e novas modalidades sincreticas*, p. 181.

possibilitariam um “mapa das alternativas existentes em termos da afirmação ou negação da religião entre estes alunos”¹²².

O objetivo foi investigar representações e práticas acerca de religião e política em alunos do curso de Ciências Sociais do IFCS (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais) da UFRJ. O ponto de partida de Novaes para a realização da pesquisa foi a representação que guardava dos alunos deste mesmo curso nos anos 70, quando era aluna. Reconhecendo os limites e a parcialidade do viés da experiência pessoal, a impressão que tinha era que, em sua época de aluna, quando a ditadura interferia direta ou indiretamente na dinâmica do curso, o forte dos alunos não era a religião, mas a política. Duas correntes ganhavam destaque: a “academização do marxismo”, para a qual religião ficava em segundo plano, só sendo aceita se revestida de “desalienação”, enquanto ruptura com a ideologia dominante; e o “relativismo antropológico”, sob o qual “chegava-se a um tipo de universalismo que por si só dificultava a afirmação de valores e instituições religiosas particulares, principalmente se elas fossem missionárias (colonizadoras?), brancas e ocidentais”¹²³. Devido a tais correntes de pensamento, tornava-se difícil “enxergar” a religião dos alunos do IFCS – mesmo que esta tivesse algum lugar nos seus corações e mentes, “fazia parte do ‘indizível’ naquele ‘espaço de ciência’”¹²⁴.

Já nos anos 90, retornando a conviver naquele local como professora, a autora passa a observar um comportamento diferente dos alunos, no que tange às manifestações públicas de crenças religiosas. Nota vestimentas e acessórios que denotam adesão ao “movimento negro” e religiões afro; jovens desembaraçados com o uso da palavra, frutos de Pastorais Renovadas da Igreja Católica ou Igrejas Evangélicas tradicionais e pentecostais; facetas de crenças ligadas à “nova era” expressadas nos intervalos. Observou, através de relatos de um trabalho apresentado em sala de aula, na qual os alunos de Ciências Sociais pesquisaram manifestações religiosas e relataram experiências pessoais, que o perfil da sala parecia guardar mais “continuidades” que “demarcações” daquele espaço universitário laico com o campo religioso brasileiro.

Para verificar com mais cientificidade suas impressões, Novaes coordenou, em 1993, uma pesquisa quantitativa do tipo *survey*, aplicando questionários em 102 alunos, distribuídos por sexo e ano de ingresso de maneira compatível com o perfil geral dos estudantes do curso (o qual possuía o total de 300 matriculados, na época). A técnica de “amostragem” empregada foi do tipo “bola de neve”, pedindo para cada aluno pesquisado indicar outras pessoas para

¹²² Regina Reyes NOVAES. *Religião e Política: Sincretismos entre os alunos de Ciências Sociais*, p. 67.

¹²³ *Ibid*, p. 64.

¹²⁴ *Ibid*, p. 64.

participarem. A base teórica utilizada foi o paradigma da “intersubjetividade” de Roberto Cardoso de Oliveira¹²⁵, valorizando a individualidade, a historicidade e o interpretativismo, ou seja, tendo consciência de que não se está estudando algo indiferente ao pesquisador (no caso, a própria realidade do curso de Ciências Sociais).

Os resultados obtidos apontavam uma parcela de 44% dos alunos “sem religião” (categoria que incluiu ateus, agnósticos, céticos, etc) e 56% “com religião” (caracterizando adesão às diferentes tradições religiosas). O fato de mais da metade dos respondentes se afirmarem como tendo religião foi caracterizado como um impacto em comparação à imagem que autora tinha do curso nos anos 70, levando-a a questionar: “o que teria mudado: a clientela das Ciências Sociais ou a religião na sociedade?”¹²⁶.

Entre os “com religião”, 33% eram católicos (sendo 22% de católicos atuantes e 11% de não praticantes), 11% evangélicos (com predomínio de pentecostais), 8% espíritas e 4% pertencentes ao candomblé. Os números, portanto, guardariam certa correspondência com a composição do campo religioso da época. A frequência dos alunos às atividades religiosas, entretanto, seria maior que o observado na sociedade em geral, assim como o compromisso de participação, os sinais externos e a exclusividade de crenças como espiritismo e candomblé – vínculos formais com a religião, portanto, contrários à tendência da “nova consciência religiosa”, caracterizada por um aumento da religiosidade, mas com uma diminuição do pertencimento institucional.

Entre os “sem religião”, 34,7% se definia como “ateu”. Entre os discursos citados para negar a religião dentre os alunos predominaria o político; na análise da autora, alguns, especialmente os filiados ao PSTU (partido ligado ao marxismo trotskista-morenista), pareciam mesmo ter “literalmente ‘trocado’ a religião pelo pertencimento a agrupamentos políticos”¹²⁷. Mas a Política Estudantil também era reduto de outros ateus, em variados graus de dúvidas e abertura para questões religiosas, e dos declarados “cristãos engajados”, oriundos principalmente de setores progressistas da Igreja Católica. Não foi possível inferir a relação entre o grau de participação no Movimento Estudantil e a filiação religiosa; no entanto a religião, para uma parcela significativa dos alunos, teve papel de motivação ético-política ou, pelo menos, inspiração moral na escolha do curso.

Por sua vez, as práticas esotéricas, ausentes dos relatos, estariam na verdade presentes “nas franjas” de um catolicismo incluyente, do qual o sincretismo seria parte constitutiva; entre os “sem religião” que se definiriam religiosos; entre os que estariam em

¹²⁵ Regina Reyes NOVAES. *Religião e Política: Sincretismos entre os alunos de Ciências Sociais*, p. 67.

¹²⁶ *Ibid*, p. 67.

¹²⁷ *Ibid*, p. 69.

pleno trânsito religioso; e mesmo entre os ateus mais “abertos”. Aparentemente, apenas os evangélicos seriam totalmente excludentes em relação a práticas esotéricas, assim como às espíritas e afro-brasileiras. A autora enfatiza que as várias práticas esotéricas (tarô, I Ching, mapa astral, etc), enquanto religiosidade com ênfase no “autoconhecimento e busca de um Deus interior a cada um”, embora às vezes diferentes e até concorrentes entre si, poderiam ser vistas enquanto conjunto, já que entendidas como reação às “crises” (de sentido e de equilíbrio pessoal e sócio-ecológico) de nosso tempo; contribuiriam tanto para a produção de “religiosos sem religião” quanto na recontextualização de velhas instituições.¹²⁸

Entre os “com religião”, predominariam negros, mulheres, famílias com menor grau de instrução e que vivem em bairros considerados de menor poder aquisitivo. Tais dados indicariam possíveis mudanças tanto na clientela das Ciências Sociais (pela desvalorização do curso) quanto na sociedade – portanto a religião apresentada pelos estudantes poderia ser, na visão da autora, “um dos indicadores da identidade dos mais pauperizados que atingem as esferas do saber/poder”¹²⁹, que ali estariam “‘de passagem’ em relação à ‘modernidade secularizadora’ do curso – em meio, é claro, a outras possibilidades”.¹³⁰

A religiosidade dos alunos pesquisados, portanto, não poderia

ser pensada nem como resíduo em um mundo secularizado, nem como retorno a um mundo “encantado”. Trata-se de construção de identidades religiosas no presente, em que o sentimento de pertencimento só pode ser entendido através da reconstituição das diferentes trajetórias religiosas destes jovens nas quais existem velhos e novos itinerários com várias combinações¹³¹.

Tal religiosidade, portanto, deveria ser entendida “como algo que está inscrito e é característico do campo de possibilidades de nossa época: no que diz respeito à religião, às Ciências Sociais e às mudanças da gramática política do mundo”¹³².

3.2. A pesquisa coordenada do NER: estudantes de Ciências Sociais pelo Brasil

No final da década de 90, motivados pela pesquisa pioneira na UFRJ (vista acima), um grupo de pesquisadores de seis universidades brasileiras se juntou a Regina Novaes num esforço de replicar o questionário em seus locais de trabalho e publicar o resultado em

¹²⁸ Regina Reyes NOVAES. *Religião e Política: Sincretismos entre os alunos de Ciências Sociais*, p. 71.

¹²⁹ Fátima TAVARES e Marcelo CAMURÇA. “Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica, p. 25.

¹³⁰ Regina Reyes NOVAES. Op. cit., p. 71.

¹³¹ Ibid, p. 71.

¹³² Ibid, p. 71.

conjunto, possibilitando comparações regionais. Daí surgiu a pesquisa coordenada “Religião e Política entre Alunos de Ciências Sociais”, publicada na revista Debates do NER (Núcleo de Estudos da Religião da UFRGS) em 2001¹³³. Os resultados de Novaes, por sua vez, foram publicados num capítulo do livro “Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil”, sob o título “Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas”¹³⁴.

Neste estudo coordenado foram pesquisados, entre os anos de 1999 e 2000, 562 estudantes do curso de Ciências Sociais de quatro universidades federais (UFRJ, UFJF, UFMG, UFRGS) e duas particulares, de orientação católica (UNISINOS-RS e PUC-RS). Foi utilizado um questionário baseado na pesquisa de 1994, atualizado e reformulado, com questões relativas ao curso de graduação, identificação, pertença, crenças e frequência religiosas, a influência da religião dos pais, opções políticas e gostos pessoais. O questionário foi aplicado sob os critérios de amostragem intencional, procurando respeitar a distribuição dos alunos pelos semestres letivos.

No artigo introdutório da revista “Debates do NER”, na qual apresentam os dados gerais da pesquisa, Steil, Alves e Herrera¹³⁵ reconhecem a limitação do estudo em ser generalizado para todos os cursos de Ciências Sociais do país, mas esperam contribuir para “traçar um perfil de uma parcela da população universitária do Brasil”. Salientam o sentido curioso de se realizar uma investigação no “sentido inverso” do que tradicionalmente é apregoado no campo de Ciências Sociais, o qual impõe “uma certa naturalização do agnosticismo e a isenção de paixão política como condição para fazer ciência”, analisando a perspectiva “dos outros”¹³⁶. Pois, analisando os alunos de Ciências Sociais, estariam lidando com o próprio campo de trabalho, com futuros colegas de profissão.

A média geral das pesquisas revelou 48,0% de “religiosos”, 26,5% de “sem religião”, 15,0% de “agnósticos” e 10,4% de “ateus”. Ao confrontados com a pergunta “você tem religião?”, 52% responderam positivamente. Dentre esses, 21,7% eram católicos não praticantes, 13,0% católicos praticantes, 9,7% espíritas, 5,4% protestantes, 2,3% pentecostais, e 6,3% pertencentes a outra religião. O fator mais importante para a escolha da religião foi “família” para 64%, “motivos pessoais” para 42,3%, “amigos” para 8,0% e “agentes religiosos” para 6,1%. Ainda em relação aos que afirmaram ter religião, participação em

¹³³ DEBATES DO NER. *Religião e Política*.

¹³⁴ Regina Reyes NOVAES. *Juventude e Religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas*.

¹³⁵ Carlos STEIL, Daniel ALVES, Sonia HERRERA. *Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais: a definição de um perfil*.

¹³⁶ *Ibid*, p. 9.

atividades de sua confissão religiosa foi descrita como “anual/eventualmente” para 50,6%, “semanal/mensalmente” para 43,5% e “diariamente” para 5,8%.¹³⁷

Ao perguntados pela religião da mãe, 42,0% disseram ser católica não-praticante; 33,7% católica praticante; 13,9% espírita; 6,6% protestante, 2,4% afro-brasileira e 5,4% outra. Já a religião do pai foi descrita como católica não-praticante por 48,4%, católica praticante por 19,1%, protestante por 5,4% espírita por 5,2% e outra por 6,4%.¹³⁸

Do total de alunos, 30,6% declararam ter curiosidade por alguma outra alternativa religiosa. Do mesmo modo, 35% afirmaram participar de encontros ou outras atividades de outras religiões sem que se identificassem como pertencente a elas, sendo que este número foi maior (38,6%) entre os que responderam “sim” à pergunta “você tem religião?” (contra 29,8% dos que afirmaram não ter religião). As “outras religiões” mais indicadas foram a espírita (12,8%) e a católica (12,0%), com destaque para as religiões afro (8,3%) e oriental (5,2%), que tiveram um número mínimo de pertença declarada anteriormente mas apareceram aqui em 3º e 5º lugar, respectivamente. De todos os que afirmaram participar de eventos em outras religiões, contudo, 87,1% disseram que essa participação era apenas eventual.¹³⁹

A crença em Deus foi relatada por 68,8% dos respondentes; 49,8% disseram acreditar em Jesus, 27,4% em Maria; 39,8% em vida após a morte, 39,4% em espíritos, 32,6% em anjos, 25,0% em santos, 12,5% em demônios; 37,2% em energias/aura, 31,8% em reencarnação, 16,8% em entidades/orixás; 14,2% em astrologia/horóscopo, 6,8% em gnomos.¹⁴⁰

Quando perguntados sobre o partido político com o qual se identificavam, os alunos de Ciências Sociais manifestaram uma “tendência à esquerda” (ou, talvez, à centro-esquerda), com o PT liderando com grande folga em todas as universidades (média de 75,3% contra 6,3% do segundo colocado, o PC do B). Poucos relataram participar de alguma organização/movimento social, sendo que os mais citados foram o movimento estudantil (15,6%) e grupos vinculados a igrejas (10,1%).¹⁴¹

A análise interpretativa ficou a cargo do(s) pesquisador(es) responsável(is) por cada pesquisa local, as quais serão descritas a seguir.

¹³⁷ Carlos STEIL, Daniel ALVES, Sonia HERRERA. *Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais: a definição de um perfil*, p. 19-26.

¹³⁸ Ibid, p. 22-23.

¹³⁹ Ibid, p. 26-28.

¹⁴⁰ Ibid, p. 29-31.

¹⁴¹ Ibid, p. 33-34.

3.2.1. Novaes e os estudantes de Ciências Sociais da UFRJ, 7 anos depois

Neste estudo coordenado do NER, Novaes teve a oportunidade de realizar uma segunda pesquisa no Curso de Ciências Sociais da UFRJ. Desta vez, foram entrevistados 153 alunos de Ciências Sociais da UFRJ, sendo a maioria na faixa dos 18 aos 25 anos (80%), solteira (90%), branca (61,4%), financeiramente dependentes da família (65%) e com pais possuindo curso superior (50,3% de pais e 41% de mães) – embora tenha sido relatada uma grande variedade profissional dos pais, de nível superior ou não. Homens (47%) e mulheres (53%) apresentaram percentual próximo.¹⁴²

Em resposta à questão “você tem religião?”, apenas 34% dos entrevistados responderam positivamente, contra 56% que disseram ter religião na pesquisa anterior. Malgrado as diferenças na constituição da amostra e na formulação das perguntas, a autora sentiu-se interessada por investigar esse expressivo aumento dos que não possuíam religião¹⁴³. Numa segunda pergunta fechada, “você se definiria como?”, obteve-se 32,1% que se disseram “religiosos”, contra 39% de “sem religião”, 18,9% de agnósticos e 9,1% de “ateus”; ou seja, os que possuíam crenças religiosas mas não se consideravam nem “agnósticos” nem “ateus” caracterizavam-se como maioria do universo pesquisado (39%), configurando uma “inédita experiência geracional”¹⁴⁴.

Quanto aos que tinham religião, 49,1% declararam-se católicos, 22,9% espíritas, 12% protestantes históricos, 6,3% pentecostais, 4,2% afro-brasileiros, 4,2% judeus e um estudante de religião oriental¹⁴⁵. Chamariam a atenção em relação à pesquisa anterior, portanto, a diminuição dos católicos e o aumento dos evangélicos e espíritas.

A maioria de jovens “religiosos sem religião”, que utilizaria os recursos religiosos como forma de auto-conhecimento e terapêutica, poderia indicar uma certa mudança da clientela do Curso de Ciências Sociais da UFRJ, com aumento do grau de instrução dos pais e melhoria do local de moradia. Refletiria também as mudanças na constituição religiosa detectadas pelo Censo 2000.

Para Novaes, o alargamento da categoria “sem religião”, condizente com a tendência do campo religioso brasileiro e mais especificamente da cidade do Rio de Janeiro (configurada com o maior índice de pessoas “sem religião” do país), assim como o “trânsito” dos católicos em direção ao pentecostalismo, poderia ser articulada à noção de sincretismo,

¹⁴² Regina Reyes NOVAES. *Juventude e Religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas*, p. 186.

¹⁴³ Ibid, p. 189.

¹⁴⁴ Ibid, p. 193.

¹⁴⁵ Ibid, p. 190.

combinada com os marcos geracionais: “se há mudanças de formas de transmissão de crenças entre gerações, os ‘jovens de hoje’ – com todas as diferenças internas apresentadas [...] – terão uma experiência inédita de construir outras classificações baseadas em suas referências religiosas e no “outro” ou “nos outros” de quem querem se diferenciar”.¹⁴⁶

3.2.2. Camurça e os estudantes de Ciências Sociais da UFJF

Ao analisar os resultados da pesquisa para Juiz de Fora, Marcelo Camurça¹⁴⁷ esclarece que o perfil do universitário de Ciências Sociais da UFJF é, em suma, de um estudante “homem, branco, com 26 anos, solteiro e que detém um emprego como fonte de renda”. Dentre os 72 alunos pesquisados (48% do total de matrículas), selecionados através de amostragem “não-probabilística intencional”, de forma a representarem os diversos períodos letivos do curso, 56,3% se auto-definiram como “religiosos”, 18,3% como “sem religião”, 16,9% como “agnósticos” e 8,6% como “ateus”. Quanto à questão “você tem religião?”, 59,7% responderam que “sim” e 40,3% que “não”, observando-se, segundo o autor, uma total coerência nas respostas entre a primeira e a segunda pergunta (a aparente incongruência entre os 1,4% dos “sem religião” e 2,8% dos “agnósticos” que responderam “sim” na segunda pergunta, indicando ter religião, não afetaria a significância da correlação entre os dois itens, de acordo com a aplicação do teste qui-quadrado)¹⁴⁸.

Em relação à pertença religiosa, 38,9% se declararam católicos, 11,1% espíritas, 8,3% protestantes e, empatados em último lugar com 2,8% cada, os pertencentes a religiões pentecostais, afro-brasileiras, orientais, judaísmo e outras.

A ordem de presença de tais religiões reflete, segundo o autor, o perfil mineiro, e especialmente da cidade de Juiz de Fora. O número maior de kardecistas e menor de pentecostais, se comparados com a população em geral, seria explicado pelo caráter sabidamente “escolarizado” do espiritismo e “popular” das religiões pentecostais, segundo a literatura citada pelo autor. Chama sua atenção, porém, o fato das religiões afro-brasileiras, das orientais e da judaica possuírem o mesmo percentual de adeptos do observado na cidade em geral.

Fato mais marcante, porém, é a maioria de católicos praticantes (26,4%) em relação aos não-praticantes (12,5%), em se comparando aos resultados das outras universidades

¹⁴⁶ Regina Reyes NOVAES. *Juventude e Religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas*, p. 205.

¹⁴⁷ Marcelo Ayres CAMURÇA. *Religiosidade Moderna e Esclarecida Entre os Universitários das Ciências Sociais de Juiz de Fora – MG*.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 42.

pesquisadas, dos dados gerais da população brasileira e, especialmente, da faixa juvenil abordada, de classe-média, urbana e de nível superior, em geral vista como portadora de uma religiosidade mais moderna, individualista e plural. Tal fato, entretanto, foi identificado pelo autor exatamente como fruto de uma opção voluntária, na qual os jovens reafirmariam sua ligação à religião em que foram batizados através de uma

“ruptura com uma pertença religiosa marcada pela relação atávica, ritualística e esporádica, com a matriz religiosa que caracteriza a maioria dos que se dizem católicos, em direção a uma opção consciente de adesão a uma ética de vida ascética e de busca de salvação”¹⁴⁹.

Tal configuração, somada à alta frequência da participação religiosa dos estudantes (45% participam regularmente), à alta preponderância de crenças religiosas relacionadas ao cristianismo “ocidental moderno” e a uma “inequívoca rejeição a qualquer tipo de sincretismo” (apenas 4,2% disseram participar de mais de uma religião simultaneamente contra 54,2% que se definiram apenas por uma religião), faz com que esses jovens sejam enquadrados pelo autor no que chamou de “religiosidade moderna e esclarecida”. Tal modernidade foi reforçada pelas respostas sobre política, nas quais, segundo o autor, a Fé cristã seria “interpretada num sentido de contestação à ordem estabelecida, visando fundamentar um ideal histórico de transformação social e política”.¹⁵⁰

3.2.3. Cardoso, Perez e Oliveira: Ciências Sociais e Comunicação na UFMG

Alexandre Cardoso, Léa Freitas Perez e Luciana de Oliveira¹⁵¹, além de pesquisarem os alunos de Ciências Sociais da UFMG, aplicaram também o questionário no curso de Comunicação, para efeito comparativo¹⁵². A amostra, de tipo intencional, foi constituída por 98 alunos de cada curso (sendo que haviam 235 matriculados em Ciências Sociais e 213 em Comunicação).

Dentre os estudantes de Ciências Sociais, 54% se disseram religiosos, 23,5% sem religião, 10,2% agnósticos, 9,2% ateus. Já na Comunicação, teve-se 52% de religiosos, 20,4% de agnósticos, 19,3% de “sem religião” e 7,1% de ateus. Os autores interpretam que os alunos

¹⁴⁹ Marcelo Ayres CAMURÇA. *Religiosidade Moderna e Esclarecida Entre os Universitários das Ciências Sociais de Juiz de Fora – MG*, p. 49.

¹⁵⁰ OLIVEIRA, apud Marcelo Ayres CAMURÇA, op cit.

¹⁵¹ Alexandre CARDOSO, Léa Freitas PEREZ; Luciana OLIVEIRA. *Quem mora ao lado? O pecado ou a virtude?! : Um estudo comparativo sobre adesão religiosa e política entre estudantes de Ciências Sociais e de Comunicação da FAFICH/UFMG*.

¹⁵² Apesar de não mencionarem a realização de análises bi-variadas para as comparações, verifica-se que os autores tiveram o cuidado de adotar amostras numericamente iguais para os dois cursos.

seriam “quase que igualmente religiosos” nos dois cursos, com uma pequena tendência de aumento no de Ciências Sociais – o qual também teria uma porcentagem um pouco maior de agnósticos.

Em relação à pergunta “Você tem religião”, nas Ciências Sociais, 57,1% responderam “sim”, 41,1% responderam “não”. Já na Comunicação, esses números foram, respectivamente, 61,2% e 36,7%. Os autores interpretam tal discrepância entre a primeira e segunda perguntas citando Durkheim, na sua distinção entre religião institucional e sentimento religioso coletivo:

parece que, quando nossos alunos dizem sim para a pergunta “Você tem religião?”, estariam apontando para essa dimensão institucional e para as formas tradicionais de pertencimento religioso, coisa que parecem separar do sentimento religioso, que seria mais difuso e não-institucional.¹⁵³

Quanto à pertença religiosa, nas Ciências Sociais, observou-se 23,5% de católicos não praticantes, 18,4% de católicos praticantes, 9,2% de protestantes, 8,2% de espíritas, 7,1% de outras religiões, 2% de religiões afro-brasileiras, 1% de religiões orientais e judaica e nenhum respondente pentecostal. Na Comunicação, 31,6% de católicos não praticantes, 23,5% de católicos praticantes, 8,2% de espíritas, 7,1% de pertencentes a outras religiões, 1% de protestantes e orientais e nenhum de religiões pentecostais, afro-brasileiras e orientais.

Os autores interpretam, grosso modo, que “os conjuntos confessionais de nossos alunos são bastante semelhantes ao quadro confessional brasileiro, mineiro e belo-horizontino” (o quadro de Minas Gerais apresentaria uma maior adesão proporcional ao catolicismo em relação ao Brasil, sendo mais “tradicionalista”, e Belo-Horizonte apresentaria uma leve adesão proporcional a outras confissões, sendo mais “modernizante”)¹⁵⁴. Os baixos índices de pentecostais, religiões afro-brasileiras, orientais, judaica e outras seriam explicados principalmente, segundo os autores, pela caracterização sócio-econômica dos estudantes. Ao interpretar o número maior de espíritas em relação ao quadro geral, entretanto, os autores lembram o fato de crenças mediúnicas estarem mais dispersas na sociedade brasileira do que indicam os números do Censo de pertença religiosa, e atribuem esta maior porcentagem a uma possível “indiscrição jovial” dos estudantes.

Em relação ao sincretismo, 29,4% de alunos das Ciências Sociais e 26,5% dos de Comunicação relataram participar de encontros ou atividades de outras religiões,

¹⁵³ Alexandre CARDOSO, Léa Freitas PEREZ; Luciana OLIVEIRA. *Quem mora ao lado? O pecado ou a virtude?! : Um estudo comparativo sobre adesão religiosa e política entre estudantes de Ciências Sociais e de Comunicação da FAFICH/UFMG.*, p. 84-85.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 86-87.

principalmente a espírita (tendo uma tendência maior de participação em religiões afro-brasileiras entre os alunos de Ciências Sociais). Respectivamente 42,8% e 43% tinham participado, nos últimos 2 anos, de encontros ou atividades de outras religiões. Os autores interpretam tal fato a uma adesão religiosa de tipo poroso, flexível e mutante “a evidenciar a recusa de uma única via de salvação e a busca de felicidade intramundana, aqui e agora”, enquadrando o religioso como “elemento fundamental de socialidade e de experimentação do mundo”¹⁵⁵.

O quadro geral de crenças religiosas relatadas apontou, segundo os autores, para uma certa tendência às crenças espíritas, “um tanto quanto hibridizadas com a Nova Era” (espíritos – 42,3%, reencarnação/vidas passadas – 36,2%, energias/aura – 36,2%), as quais apresentaram porcentagens consideráveis em ambos os cursos, apesar de inferiores às crenças tradicionais cristãs (Deus – 79%, Jesus Cristo – 63,8%, vida após a morte – 60,2%, anjos – 44,9%, Virgem Maria – 42,9%). Os autores chamam a atenção para o imenso acervo de crenças admitidas pelos alunos, apresentando os de Comunicação um “volume maior de crenças” que os de Ciências Sociais; seria, segundo os autores, uma possível alusão à magia como um compromisso de crença mais efetivo que a religião. Citando Sanchis, apontam para uma ligação com o Campo Religioso Brasileiro, no que tange a uma tendência atual de religiosidade subjetiva, de “comércio com o transcendente”, e de primazia da emoção sobre a razão.

Em relação à baixa identificação dos estudantes com partidos políticos e movimentos sociais, os autores apontam um “deslocamento da responsabilidade da criação de um mundo melhor da esfera coletiva para a esfera individual”¹⁵⁶. O mesmo número de participação em grupos religiosos que o movimento estudantil, assim como outros dados relativos aos ideais e interesses políticos dos alunos, sugerem uma possível reconfiguração entre religião e política que, como lembram os autores, “dentro da cultura moderna (e inclusive marcando sua gênese e definindo sua “natureza”), ‘deveriam’ estar separadas”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Alexandre CARDOSO, Léa Freitas PEREZ; Luciana OLIVEIRA. *Quem mora ao lado? O pecado ou a virtude?! : Um estudo comparativo sobre adesão religiosa e política entre estudantes de Ciências Sociais e de Comunicação da FAFICH/UFMG.*, p. 91.

¹⁵⁶ Ibid, p. 97.

¹⁵⁷ Ibid, p. 99.

3.2.4. Lewgoy e as Ciências Sociais na UFRGS

O estudo com alunos da UFRGS foi feito em dois turnos do curso de Ciências Sociais: o diurno e o noturno¹⁵⁸. Na pergunta “Você tem religião?”, no diurno, 64,9% definiram-se como “sem religião” e 35,1% como “com religião”; já no noturno, 46,3% se declararam “sem religião” e 53,7% “com religião”. Quanto à pergunta sobre identificação religiosa, teve-se no curso diurno 29,7% de “religiosos”, 28,4% de “sem religião”, 21,6% de “agnósticos” e 20,3% de “ateus”. No noturno, por sua vez, 41,5% declararam-se “religiosos”, 26,4% “sem religião”, 15,1% “agnósticos” e 17,0% “ateus”.

Em sua análise, Bernardo Lewgoy junta as colunas “ateu” e “sem religião” num “núcleo de secularismo” que chegaria a 48,7% dos entrevistados no curso diurno, configurando “um espectro de pessoas para quem a afirmação de uma postura existencial desfilhada de uma agremiação religiosa é básica na conformação de sua identidade atual”, o que não deveria, contudo, “ser confundido com a presença difusa de inquietações de ordem religiosa entre os estudantes da UFRGS”. O agnosticismo, para ele, representaria “uma categoria anfíbia”, representante do princípio de dissociação entre religiosidade e filiação religiosa, ligada à privatização da consciência religiosa; formaria, contudo, um “núcleo duro e identitário” com os que se disseram religiosos¹⁵⁹.

Para o autor, o perfil dos estudantes do curso diurno caracterizaria, sem dúvida, um ambiente altamente secularizado, “como sói acontecer mesmo no mais confessional dos espaços acadêmicos, onde a regra é render-se aos resultados das ciências, ainda que colidam com algum posicionamento religioso”. Contudo, a atribuição de tal fato à influência do marxismo, da militância, de um *ethos* artístico, crítico e experimentalista na visão de mundo e estilo de vida reinantes no curso de Ciências Sociais não seria suficiente para explicação, visto a discrepância com os resultados do curso noturno e com das outras universidades pesquisadas, inclusive as sulistas, abrindo possibilidades para pensar-se na influência do contexto familiar na conformação da resposta dos entrevistados.

Quanto à pertença religiosa do curso diurno, 27,6% se declararam católicos não praticantes, 1,3% católicos praticantes, 6,6% espíritas, 3,9% protestantes, 1,3% pentecostais e 6,3% pertencentes a outra religião. Já o noturno apresentou 31,5% de católicos não praticantes, 5,6% de católicos praticantes, 16,7% de espíritas, 6,2% de pertencentes a outra religião e nenhum protestante ou pentecostal.

¹⁵⁸ Bernardo LEWGOY. *Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS*.

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 106-107.

A importante presença do espiritismo no curso noturno, segundo Lewgoy, seria também influenciada pelo campo religioso local, fato comprovado pelos altos índices de tal religião nas outras universidades sulistas estudadas. Excluindo-se os católicos não praticantes, o espiritismo foi a religião mais citada pelos dois turnos do curso, confirmando a tradição espírita gaúcha. Segundo o autor, o Rio Grande do Sul seria constituído de uma identidade “racionalista, teísta e laica”, condizente com a filosofia espírita kardecista, “evolucionista, liberal e individualista”, de horizonte “mais ético e letrado que fideísta”¹⁶⁰.

O autor aponta também a composição singular do ideário modernizante das elites gaúchas, “cuja relação com a religião católica sempre esteve permeada por um contexto mais reflexivo do que tradicional”, como fator explicativo do secularismo, num processo ligado à construção da universidade pública como fator estratégico na elevação intelectual e política da sociedade¹⁶¹.

A religião, para estes alunos, estaria “desengatada” de uma equação rígida com a política na maioria dos contextos pesquisados, religiosos e não-religiosos. O fator idade, por sua vez, mostrou-se importante no “abrandamento” da secularização: “nos alunos mais velhos (geralmente alocados no noturno), há uma tendência a ter menos preconceito e até maior aceitação de crenças e posturas religiosas, o que pode recolocar a reflexão sobre classes de idade em vista da posição do informante no ciclo da vida.”¹⁶²

Visualizando a UFRGS como “campeã do secularismo e espiritismo”, Lewgoy conclui por uma expressão da “redefinição pluralizante, heterodoxa, privatizante e mercadológica do campo religioso, na esteira de tendências mais gerais da sociedade brasileira”, com uma operação minimizada da identidade religiosa na demarcação de fronteiras para a sociabilidade de construção de grupos nos espaços urbanos. O individualismo psicologizante e hedonista, somado à politização à esquerda, comporiam o chamado “núcleo de secularismo”, no qual

atitudes dominantes de indiferença e incredulidade face à religião não significam apatia ética ou falta de busca de sentido imanente ou transcendente, mas indicam que vivemos a presença de uma situação de transição, mesmo no segmento mais exposto aos modernos processos de racionalização e de desencantamento do mundo¹⁶³.

¹⁶⁰ Bernardo LEWGOY. *Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS*, p.110.

¹⁶¹ Ibid, p. 115.

¹⁶² Ibid, p. 111.

¹⁶³ Ibid, p. 115.

3.2.5. Gaiger, Locks, Silva e os estudantes de Ciências Sociais da Unisinos-RS

Dentre os estudantes da Unisinos-RS, 74,3% se declararam religiosos, 14,9% sem religião, 4,1% ateus e 2,7% agnósticos. 78,1% declararam, contudo, ter religião. Destes, 31,1% eram católicos não praticantes, 24,3% católicos praticantes, 10,8% espíritas, 9,5% protestantes, 4,0% pertencentes a outra religião e nenhum pentecostal¹⁶⁴.

Encarregados de tecer uma análise de tal quadro, Luiz Inácio Gaiger, Eliane Conceição Santos Locks e Cleonice Silva enquadraram os “sem religião” e “católicos não praticantes” no montante daqueles que “afirmam algum vínculo com a religião, mesmo se não professando um credo específico”, configurando um montante de 89,2%.¹⁶⁵ Verificando uma presença do religioso “simplesmente maior do que se poderia esperar”, cogitaram que “a prática acadêmica do curso talvez mais estimule do que iniba a sensibilidade espiritual dos estudantes e sua aproximação com o universo religioso, como estudiosos e como pessoas”¹⁶⁶. Uma visão, portanto, que aponta para um “desvio da secularização, como impugnação do papel cultural e subjetivamente integrador da religião”, apesar de, por outro lado, conferir maior autonomia moral e religiosa aos indivíduos.¹⁶⁷

3.2.6. Jungblut e as Ciências Sociais da PUC-RS

Dentre os estudantes da PUC-RS, 62,5% declararam-se como “religiosos”, 14,6% como “sem religião”, 16,7% como “agnósticos” e 6,3% como “ateus”. Quando confrontados com a pergunta “você tem religião?”, contudo, 67,3% responderam positivamente. Quanto à religião, 34,7% se declararam católicos não praticantes, 14,3% católicos praticantes, 14,3% espíritas, 2,0% pentecostais, 2,0% pertencentes a outras religiões, e nenhum protestante¹⁶⁸.

Analisando os dados, Airton Luiz Jungblut interpreta um possível “declínio do ateísmo” (em relação à sua memória da época de estudante do mesmo curso) avaliando – num raciocínio semelhante ao de Lewgoy e oposto aos colegas da UNISINOS – que um indivíduo “sem religião” estaria “muito mais próximo de um ateu em seu desapego às coisas da religião,

¹⁶⁴ Carlos STEIL, Daniel ALVES, Sonia HERRERA. *Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais: a definição de um perfil*, p. 19-22.

¹⁶⁵ Luiz Inácio GAIGER, Eliane Conceição Santos LOCKS, Cleonice SILVA. *Uma visão preliminar dos estudantes da Unisinos*, p. 126.

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 130.

¹⁶⁷ *Ibid*, p. 131.

¹⁶⁸ Carlos STEIL, Daniel ALVES, Sonia HERRERA. *Op cit*, p. 19-22.

do que de um teísta tradicional em sua ostentada fé em Deus”¹⁶⁹. Os católicos não-praticantes, por sua vez, estariam, segundo ele, próximos aos sem-religião em sua não-vinculação institucional, gerando somente, ao fim, 32,6% de entrevistados “que possuam com alguma segurança ser considerados efetivamente ‘teístas’”.¹⁷⁰

Segundo o autor, tal “diminuição” do número de declarantes ateus poderia ser, portanto, somente fruto da crescente despolitização das últimas décadas, com o declínio do ideal marxista, gerando nos alunos “um número maior de possibilidades identitárias em relação à religião do que o existente anteriormente”¹⁷¹. Para Jungblut, portanto, tal configuração não contrariaria a tese clássica da secularização, na qual acredita.

3.3. Pedro Simões e os estudantes de Serviço Social da UFRJ

Paralelamente aos estudos com alunos de Ciências Sociais, Pedro Simões realizou pesquisas com estudantes da Escola de Serviço Social da UFRJ, visando estabelecer uma comparação da participação religiosa, político-cívica e voluntário-assistencial entre as respectivas pertenças religiosas.¹⁷²

Citando as pesquisas realizadas anteriormente, Simões destaca que o perfil dos alunos de Serviço Social seria mais próximo dos alunos de Educação e Pedagogia do que dos de Ciências Sociais, sendo constituído majoritariamente por mulheres advindas de camadas baixas e pouco letradas da população. Apesar de possuir uma identidade com valores religiosos (como ajuda ao próximo), os quais seriam fortes motivadores para o ingresso na profissão, o curso de Serviço Social possuiria uma formação profissional “bastante avessa às justificativas religiosas e ao ideário de ajuda social do qual seus alunos são portadores ao ingressarem nos cursos”¹⁷³, contendo uma base marxista e socialista, a qual faria os alunos realizarem uma oscilação entre os dois campos.

Foram pesquisados, então, 756 alunos dos cursos diurno (58%) e noturno (42%), de todos os períodos, em dois momentos distintos: 1999 (46%) e 2006 (54%). Do total de alunos, 39,7% se declararam católicos; 25,0% evangélicos; 18,8% espíritas; 11,1% sem religião e 5,4% pertencente a outras religiões (afro-brasileira, judaica, etc.). Entre os que se disseram

¹⁶⁹ Airton Luiz JUNGBLUT. *A Religião entre estudantes de Ciências Sociais hoje: declínio do ateísmo ou despolarização de posicionamentos?*, p. 139.

¹⁷⁰ Ibid, p. 141.

¹⁷¹ Ibid, p. 142.

¹⁷² Pedro SIMÕES, *Religião e política entre alunos de Serviço Social (UFRJ)*.

¹⁷³ Ibid, p. 176.

sem-religião, 82% acreditavam em Deus em 1999, e 74% em 2006 (sem diferenças estatísticas observadas).

Os alunos que mais disseram participar de atividades religiosas foram os evangélicos; entretanto, duas questões chamaram a atenção do autor nas respostas: o percentual de participação maior nestas atividades de católicos do que de espíritas e a presença de 6% de “não religiosos” participando de instituições religiosas. Ele ressalta, entretanto, que a falta de uma especificação mais detalhada do que seria participação poderia comprometer uma análise mais rigorosa dos dados observados.

Quanto à participação cívico-política (associação de moradores, partido político ou movimentos sociais), a média geral foi de 12%, sendo maior entre os alunos sem-religião (22,4%) que entre os religiosos (10%). Os religiosos, no entanto, se mostraram muito mais participativos em suas instituições do que os "sem religião" nas instituições cívico-políticas. Simões observou também um descrédito com a política partidária após o início do governo Lula, pelo fato de a preferência por algum partido político ter caído de 60% em 1999 para apenas 21% em 2006; o PT e outros partidos de esquerda ainda seriam, contudo, unânimes entre os afiliados. A vinculação com atividades voluntário-assistenciais, no entanto, envolveu um número considerável de discentes (35%), como se podia esperar pelo caráter do curso.

Realizando análises bi-variadas, o autor observou uma forte correlação entre a participação voluntária e as participações religiosa e cívico-política, sendo, no primeiro caso, a correlação mais forte que no segundo – ou seja, as atividades voluntárias estariam mais relacionadas com práticas religiosas do que com atividades cívico-políticas. Relacionando os dados com o período letivo, sugeriu que a formação acadêmica, por sua vez, não afetaria tal envolvimento, nem a participação nas instituições cívico-políticas e religiosas. Observou, contudo, uma influência do curso na preferência político-partidária, com índices bem maiores de alunos dos últimos períodos com simpatia por algum partido.

Por fim, Simões conclui que os alunos pesquisados não abandonaram, quando expostos à formação política do curso, os valores religiosos adquiridos através de suas famílias e de suas socializações antes do ingresso na universidade. Demonstraram também espírito cooperativo e disposição a atuarem voluntariamente nas instituições a que estão filiados, sendo que, para a grande maioria,

a religião e o “espírito voluntário” são preponderantes frente à política. É nestes âmbitos que eles se ancoram, mesmo que seus discursos sejam permeados de conceitos, chavões ou noções políticas. [...] Os fundamentos morais para ação

social dos alunos remetem, privilegiadamente, à formação cristã que os discentes obtiveram em suas socializações primárias¹⁷⁴.

3.4. Valle-Höllinger, Siqueira & Höllinger: um estudo internacional

A partir de dados de pesquisas que apontam diferenças significativas de crenças religiosas dentre os países do mundo, Adriana Valle-Höllinger, Deis Siqueira e Franz Höllinger organizaram um estudo comparado internacional para averiguar aspectos da religiosidade de estudantes universitários de países da América e Europa. O objetivo central era comparar, nos universos em questão, as crenças relacionadas à espiritualidade cristã e ao esoterismo (formas de religiosidade que, segundo os autores, tanto poderiam ser excludentes quanto complementares), seguindo as distinções durkheimianas entre crenças e práticas religiosas, por um lado, e entre religião e magia/esoterismo, por outro. Aplicaram, então, durante o ano de 1999, um questionário a 3.569 estudantes de 16 universidades distribuídas por 10 países, 5 europeus e 5 americanos: Alemanha, Áustria, Grã-Bretanha, Itália, Portugal, Argentina, Brasil, Colômbia, Uruguai e EUA¹⁷⁵.

Considerando-se os respondentes que declararam pertencer a uma religião, verificou-se a predominância do catolicismo entre os estudantes latino-americanos (62%) e uma minoria considerável de protestantes (9%) e espíritas (8%); uma quase exclusividade de católicos (62%) entre os países do sul da Europa (Itália e Portugal); 51% de protestantes nos EUA; e, dentre os países do norte-oeste da Europa (Alemanha, Áustria e Grã-Bretanha), 38% declararam-se católicos e 23% declararam pertencer a uma igreja protestante, em geral à denominação dominante no país. Os “sem religião” e os que não responderam à pergunta (os autores mesclaram as categorias) somaram 18% na América Latina, 34% no sul da Europa, 16% nos EUA e 33% no norte-oeste da Europa. Uma minoria declarou pertencer a outras religiões, predominantemente as orientais e afro-descendentes no Brasil e na Argentina, judia e islâmica na Europa e alguns poucos que declararam pertencer a religiões esotéricas. O índice de práticas religiosas (rezar, freqüentar cultos, ler a bíblia) obedeceu à ordem decrescente: latino-americanos, EUA, europeus do sul, europeus do norte/oeste. Quanto às crenças cristãs (Deus, anjos, céu e inferno), contudo, observou-se a liderança dos estudantes dos EUA (exceto na crença em Deus, que apresentou “empate técnico” com os latino-

¹⁷⁴ Pedro SIMÕES, *Religião e política entre alunos de Serviço Social (UFRJ)*, p. 188.

¹⁷⁵ Adriana VALLE-HÖLLINGER, Deis SIQUEIRA e Franz HÖLLINGER. *Religião e esoterismo entre estudantes: um estudo comparado internacional*.

americanos: respectivamente, 88% e 89%, contra 73% dos europeus do sul e 54% dos europeus do norte/oeste).¹⁷⁶

Os autores consideraram que, como indicava a literatura, a religiosidade dos estudantes se assemelhava à constituição religiosa de seus respectivos países, no que se refere à faixa etária específica; outros estudos também confirmariam que em apenas poucos países os universitários e pessoas com maior nível de escolaridade seriam menos religiosos em comparação a outras pessoas da mesma faixa etária¹⁷⁷.

Quanto à distribuição da religiosidade cristã entre os países, os autores recusam a teoria da modernização (a qual aponta uma mudança sócio-cultural e religiosa concomitante ao desenvolvimento econômico) como explicação total dessa distribuição, acreditando que as diferentes configurações religiosas entre os países dependiam também do papel que as Igrejas Cristãs desempenharam em cada lugar ao longo da história: uma “Igreja de Estado” na Europa, com o alto clero identificando-se com interesses das elites políticas e econômicas (configurando aversão à religião); uma separação entre Igreja e Estado nos EUA (configurando escolha livre da religião); e a imposição do catolicismo às culturas indígenas na América Latina, sem contudo a manutenção de um controle clerical (configurando sincretismos). Não negam, contudo, que a desigualdade social e o menor desenvolvimento de políticas sociais na América Latina e nos EUA possam ter relação com a popularidade da religião nesses países.

Em relação a crenças em fenômenos mágicos e esotéricos (espíritos da natureza, contato com mortos, curandeiros, telepatia, clarividência, astrologia, energia curativa de pedras), a hipótese dos autores de que seriam mais elevadas nos países economicamente menos desenvolvidos (de acordo com a tese sobre desencantamento do mundo de Max Weber) não foi confirmada. Já a hipótese de que as atividades *New Age* de origem oriental (técnicas espirituais orientais, meditação, acupuntura, técnicas de massagem) seriam mais disseminadas entre os países economicamente mais desenvolvidos, caracterizando-as como uma “reação às condições de vida das sociedades industrializadas” (a chamada “orientalização do ocidente”), ganhou respaldo nos resultados da pesquisa, assim como a de que as práticas de métodos esotéricos “tradicionais” (curandeirismo, geomancia, cartomancia e astrologia), por seu caráter “pré-industrial”, seriam maiores na América Latina. Contudo, em relação à prática de psicoterapia e métodos esotéricos como Tarô e I-Ching, não houve diferença

¹⁷⁶ Adriana VALLE-HÖLLINGER, Deis SIQUEIRA e Franz HÖLLINGER. *Religião e esoterismo entre estudantes: um estudo comparado internacional*, p. 120-123.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 117.

internacional significativa. Pessoas entre 25 e 40 anos tiveram escores mais altos de participação em atividades *New-Age*¹⁷⁸.

Enquanto os índices de crenças e práticas religiosas cristãs encontraram alta correlação estatística entre si ao nível dos países pesquisados, não foram encontradas relações claras entre as crenças mágicas-esotéricas e a prática de atividades *New Age*; tais crenças seriam maiores, em geral, entre os estudantes latino-americanos, enquanto que as atividades estariam mais disseminadas nos países da Europa norte-ocidental. Na América Latina, práticas e crenças “religiosas” estariam mais presentes entre os estudantes das cidades mais provincianas, enquanto que as atividades *New Age* seriam mais disseminadas nas cidades política, econômica e culturalmente mais importantes. Já as crenças em fenômenos mágico-esotéricos estariam disseminadas de forma menos desigual entre as cidades¹⁷⁹.

Comparando os resultados com outros estudos internacionais, os autores concluem que

ainda que os estilos de vida e as visões de mundo dos estudantes difiram em muitos aspectos do restante da população, podemos afirmar que os estudantes são ao mesmo tempo influenciados e formados pelo ambiente social e cultural em que vivem. Assim, nossos resultados são não apenas característicos dos estudantes, mas, em muitos aspectos, também refletem as atitudes religiosas da população dos respectivos países.¹⁸⁰

Isto seria particularmente válido quanto às crenças e práticas religiosas cristãs, “contrastando totalmente com a tese sociológica clássica de que a ciência moderna iria enfraquecê-las”¹⁸¹. Tomando como base a comparação entre os países, no entanto, concluem que o processo de desencantamento do mundo dependeria, sobretudo, da estabilidade social e emocional na vida cotidiana, com situações sociais anômicas (como observado nos EUA, malgrado o desenvolvimento econômico) gerando espaço para o “retorno” à religião e à magia, talvez como refúgio, mas sobretudo como “fonte de energia e vitalidade”.¹⁸²

3.5. Oro e os estudantes de Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Luís

Entre 2001 e 2003, Ari Pedro Oro coordenou uma pesquisa com o intuito de analisar as representações e práticas religiosas dos estudantes dos cursos de Medicina, Ciências

¹⁷⁸ Adriana VALLE-HÖLLINGER, Deis SIQUEIRA e Franz HÖLLINGER. *Religião e esoterismo entre estudantes: um estudo comparado internacional*, p. 123-126.

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 126-127.

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 129.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 129.

¹⁸² *Ibid*, p. 130.

Sociais e Matemática de universidades públicas e privadas de três regiões brasileiras (sul, sudeste e nordeste), possibilitando uma tríplice comparação: geográfica, por área de conhecimento e pelo tipo de instituição. Seu objetivo foi avaliar o grau de implicação entre os universitários de uma modernidade supostamente racional e avessa aos valores religiosos.¹⁸³

Aplicou, para tal, um questionário do tipo *survey* a 278 estudantes de duas universidades de Porto Alegre (UFRGS e PUC-RS), duas de São Luís (UFMA, Centro Universitário de São Luís) e seis do Rio de Janeiro (UFRJ, UERJ, PUC-RJ, Estácio de Sá, Souza Marques e Gama Filho) distribuídos entre os cursos de Medicina (92), Matemática (92) e Ciências Sociais (94), sendo 142 participantes de universidades públicas e 136 de universidades privadas, repartidos igualmente entre as três metrópoles e distribuídos paritariamente ao longo dos anos de formação nos respectivos cursos. Foram realizadas também entrevistas com 15 estudantes, sendo 5 de cada área de conhecimento.¹⁸⁴

Perguntados se possuíam um vínculo religioso confessional, 80,5% disseram seguir uma religião, contra 19% que disseram não possuir nenhuma.¹⁸⁵ Em relação à auto-declaração como “religioso”, 45,3% consideraram-se “mais ou menos” religiosos, 21,5% pouco religiosos e 19,4% muito religiosos – configurando um total de 86,2% de “religiosos”. Por outro lado, 14% afirmaram-se “nada religiosos” – configurando, em comparação com a primeira pergunta, 6% de universitários que se disseram portadores de um sentimento religioso sem pertencerem a nenhuma religião em particular. Os “muito religiosos” e “mais ou menos religiosos” predominaram entre os estudantes do Rio de Janeiro, seguidos dos de São Luís e Porto Alegre. Quanto às áreas de conhecimento, disseram-se religiosos (“mais ou menos”, muito ou pouco) 29,5% dos estudantes de Medicina, 28,5% dos de Matemática e 28% dos de Ciências Sociais, manifestando pouca diferença entre os cursos.¹⁸⁶

Nas universidades públicas, os religiosos somaram 79,4%, e nas privadas, 91,9%. Oro interpreta tal fato sob duas possíveis hipóteses: o perfil de orientação confessional de algumas universidades privadas, o que influenciaria na identidade religiosa do sujeito, e a possibilidade de famílias encaminharem filhos para estudarem em instituições com as quais possuem uma certa afinidade religiosa.¹⁸⁷

Isolando-se os respondentes do Curso de Ciências Sociais das universidades públicas, entretanto, teve-se 56,2% que afirmaram não possuir nenhuma religião, e 36,3% que se declararam “nada religiosos” na UFRGS, contra 37,5% de “sem religião” e 12,5% de “nada

¹⁸³ Ari Pedro ORO. *Os universitários brasileiros e a religião*, p. 60.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 65.

religiosos” na UFMA e apenas 6,3% de “sem religião” e 12,8% de “nada religiosos” na UFRJ e na UERJ (sendo que, nesta última, nenhum aluno se declarou “nada religioso”).¹⁸⁸ Tal quadro configuraria, pois, uma “tendência” menos religiosa, quanto a prática e pertença, nas Ciências Sociais da UFRGS, como observado na pesquisa de Lewgoy, e uma possível heterogeneidade social entre os alunos das universidades públicas cariocas – embora o autor se apresente cauteloso com generalizações.

Quanto à explicitação confessional, no total, teve-se 39% de católicos não praticantes, 24,8% de católicos praticantes, 7,5% de espíritas e de protestantes, e 1,7% de pentecostais, de religiões afro-brasileiras e de outras religiões. A média de católicos e de evangélicos estaria, portanto, abaixo da média nacional verificada pelo Censo 2000, contrariamente aos espíritas, que no Censo apresentam-se em 1,3%. Oro relembra os estudos do NER que caracterizariam o baixo número de pentecostais e o alto de espíritas entre os universitários, e cita ainda a explicação de Cardoso, Perez e Oliveira quando da pesquisa na UFMG (uma possível explicitação, entre os universitários que se declaram espíritas, de uma cosmovisão mediúnica presente, na verdade, em todo o imaginário brasileiro)¹⁸⁹. Os participantes relataram que seus pais seriam mais católicos, menos evangélicos, menos espíritas, menos afro-brasileiros e menos sem-religião do que eles, predominando o número de mães religiosas sobre o de pais.¹⁹⁰

Dentre o total de universitários pesquisados, 21,1% declararam nunca freqüentar rituais religiosos, 20,4% “quase nunca”, 9,5% “anualmente”, 19% “mensalmente”, 17% “semanalmente” e 1,7% “diariamente”. Por um lado, 41,5% participariam nunca ou quase nunca dos cultos, mas por outro 43,6% participariam até uma vez por mês, configurando situações opostas¹⁹¹. A freqüência de participação estaria abaixo da média nacional, mas apresentaria configurações condizentes com as realidades regionais. Juntando os dados quantitativos ao material coletado em entrevistas, Oro aponta para uma forte realidade de “religiosos sem religião” no Rio de Janeiro, com configurações sincréticas sobre uma base cristã.¹⁹²

As três principais crenças apontadas pelos estudantes corresponderam às figuras da Santíssima Trindade, acompanhadas de outras crenças da tradição cristã (Maria, anjos, céu, santos, demônio e inferno) e da crença em milagres. Em terceiro lugar, estariam as crenças

¹⁸⁸ Ari Pedro ORO. *Os universitários brasileiros e a religião*, p. 65-67.

¹⁸⁹ Alexandre CARDOSO, Léa Freitas PEREZ; Luciana OLIVEIRA. *Quem mora ao lado? O pecado ou a virtude?!*, p. 89.

¹⁹⁰ Ari Pedro ORO. Op. cit, p. 71.

¹⁹¹ Ibid, p. 71.

¹⁹² Ibid, p. 73.

orientais e esotéricas (energias, aura, astrologia), e a crença em feitiçaria, seguidas das de tradição espírita (carma e reencarnação). Por último, estariam as crenças afro. Oro chama a atenção para o fato de a crença em energia e/ou algum tipo vago de espírito ou força vital, forte entre os estudantes, não ser acompanhada da descrença da noção do Deus judaico-cristão, como apontaria a teoria da “orientalização do ocidente” de Campbell.¹⁹³

A maior incidência geral de crenças foi observada em São Luís e no Rio de Janeiro. Em Porto Alegre, além do índice menor de crenças, foram observadas menores crenças no céu e no inferno, e maiores crenças nos orixás. O autor lembra o fato de o Rio Grande do Sul ter sido apontado pelo Censo como o estado com maior proporção de membros das religiões afro-brasileiras, tendente ao crescimento (contrariando a média nacional de diminuição). Ele salienta que faria parte da cultura gaúcha “a explicitação das opções religiosas, bem como políticas e esportivas, por exemplo, e não sua dissimulação ou escamoteamento”, como costumaria ocorrer com membros de tais religiões,¹⁹⁴ e um menor preconceito em relação a tais crenças. Oro chega a apontar um estudo de Prandi que consideraria as religiões afro-brasileiras, paradoxalmente, como majoritariamente cultuadas por “brancos”, e serem religiões constituídas no RS mais recentemente do que em outras regiões brasileiras.¹⁹⁵

Por outro lado, pareceria haver também um viés de aceitação de crenças cristãs mais “tradicionais” em São Luís e de crenças mais “modernas” (ligadas à Nova Era) no Rio, reforçando a idéia de que “as especificidades regionais, que mais do que geográficas são culturais, podem ser acionadas como elementos explicativos das diferentes crenças”.¹⁹⁶

Na comparação de crenças por curso, teve-se um índice alto de crenças entre os estudantes da Matemática e da Medicina, se comparados aos de Ciências Sociais; os de medicina, entretanto, apresentariam uma densidade maior do leque de crenças, incorporando crenças da tradição oriental, esotérica e espírita, sem porém descontinuar as crenças religiosas tradicionais. Tal fato mostraria a importância da tradicional cultura religiosa entre os estudantes de Medicina, configurada talvez por trabalhar com situações existenciais complexas como a morte.

Mais da metade dos estudantes (52,8%) expressaram que a família representaria o principal elemento motivador do pertencimento religioso, sendo que em São Luís esse

¹⁹³ Colin CAMPBELL. *A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio*. apud Ari Pedro ORO. Op. cit. p. 74.

¹⁹⁴ Ari Pedro ORO. *Os universitários brasileiros e a religião*, p. 75.

¹⁹⁵ Segundo Prandi, haveria uma relação entre maior e menor preconceito contra as religiões afro-brasileiras segundo a mais longa ou mais recente implantação das mesmas nas diferentes regiões brasileiras. Reginaldo PRANDI. *As religiões afro-brasileiras e seus seguidores*; apud Ari Pedro ORO. Op. cit. p. 76.

¹⁹⁶ Ari Pedro ORO. Op. cit. p. 77.

número chegaria a 70,8%, seguido de Porto Alegre com 61,5% e do Rio de Janeiro com 26,7%. Após a família aparecem os motivos pessoais, com 17,9%. Oro aponta que “a mídia, malgrado seu uso importante nos últimos anos, parece não atrair os universitários brasileiros, como também sugere pesquisa realizada por Novaes.”¹⁹⁷

O instrumento apresentou ainda aos estudantes seis “situações existenciais”, indagando se, em alguma delas, eles recorriam à religião; 68,6% disseram recorrer em situações de doença, 65,5% em caso de perigo de vida e em mortes de parentes, 49,9% em crises existenciais, 45,1% em dificuldades financeiras e 38,4% em dificuldades amorosas. Segundo Oro, isso revelaria uma concepção pragmática da religião, servindo como instância de recurso diante de situações críticas e de aflição – fato presente mesmo num meio onde prevalece a racionalidade, como a universidade. O apelo à religião foi maior no Rio (38,6%) e em São Luís (37,2%), e menor em Porto Alegre (24,2%); maior nos cursos de Medicina (34,8%) e Matemática (33,9%), e menor no de Ciências Sociais (31,1%).¹⁹⁸

Oro aponta um caráter de retração em relação à religião pelos alunos de Ciências Sociais, caracterizado por um caráter questionador, relativizador e secularizante, sem que isso, no entanto, se caracterizasse como uma homogeneidade entre cursos das diversas universidades pesquisadas. Por outro lado, o curso de Medicina teria maior proximidade com a religião.

A expressão de vínculos religiosos tradicionais, de crenças religiosas e o recurso à religião variaram para mais em São Luís e para menos em Porto Alegre, ficando o Rio de Janeiro numa posição intermediária. Os estudantes de São Luís relataram uma importância maior da família na influência religiosa e um índice mais elevado nas crenças no demônio e no inferno, e o Rio apresentou também “um leque de crenças mais amplo, com incorporações de elementos simbólicos provenientes de outras tradições religiosas que transcendem o cristianismo ou as religiões mediúnicas”, mais tradicionais no imaginário religioso brasileiro.¹⁹⁹

Por outro lado, os resultados gerais apontaram “a complexidade da relação entre religião e modernidade, onde, por exemplo, ao invés do secularismo foi a atestação do pertencimento religioso e a afirmação de crenças religiosas que sobressaiu no meio universitário”. A reivindicação quanto à pertença e à prática religiosa mostrou-se igualmente complexa, na visão do autor, por manifestar-se mais nas áreas científicas mais “duras” e, portanto, que “se querem mais racionais em termos de objetividade e experimentação”. Por

¹⁹⁷ Ari Pedro ORO, *Os universitários brasileiros e a religião*. p. 81-82.

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 82-84.

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 85.

sua vez, mesmo os estudantes de Ciências Sociais, mais secularizados, reconheceriam “a importância da religião como fonte de sentido para suas vidas e da família como primeira instituição no legado dos valores religiosos e morais”.²⁰⁰

A autonomia, por sua vez, seria um traço importante da religiosidade dos universitários, tanto ao fazerem novas escolhas quanto ao incorporar em sua matriz simbólica elementos provenientes de outras culturas. Por fim, conclui Oro que

os universitários brasileiros contatados se revelarem mais religiosos do que à primeira vista poder-se-ia imaginar, uma religiosidade construída predominantemente sobre uma base cristã, sobre a qual agregam elementos de crenças de diferentes horizontes religiosos, tradicionais e modernos. Mas, coerentes com o espírito da modernidade, trata-se de uma religiosidade privatizada, com baixa expressão social cültica, e acionada de acordo com as circunstâncias da vida de cada um.²⁰¹

3.6. Ribeiro e os estudantes da PUC-SP

Jorge Claudio Ribeiro vem conduzindo, desde o ano 2000, um amplo estudo com universitários de diversos cursos da PUC-SP, em investigações tanto quantitativas quanto qualitativas realizadas em intervalos quadrienais. Em 2009, publicou um livro²⁰² abordando vários aspectos da religiosidade dos jovens pesquisados nas coletas de dados de 2000 e 2004. Tentarei descrever alguns resultados mais interessantes, dentro dos limites da presente dissertação.

Foram pesquisados 465 alunos do 1º ano de graduação de todos os cursos da PUC-SP (48,3% da área de ciências jurídicas e econômicas, 36,2% de ciências humanas/educação, 5,6% de ciências exatas e 9,9% de ciências biológicas). A maior parte dos entrevistados possuía mãe e pai com formação universitária, e renda superior a 10 salários mínimos.²⁰³

Quanto à pertença religiosa, 42,5% declararam-se católicos, 7,0% protestantes, 6,5% espíritas, 12,0% pertencentes a outra religião, 19,8% crentes sem religião, e 12,2% ateus e agnósticos. Cerca de 60% das mães e 57,7% dos pais dos pesquisados eram católicos, sendo que as respostas em que a classificação dos estudantes manifestou-se maior que a dos pais foram “outras religiões”, “crentes sem religião” e “ateus e agnósticos”, com essas duas últimas revelando índices bem maiores. Dentre os que tinham religião, 19,9% declararam

²⁰⁰ Ari Pedro ORO, *Os universitários brasileiros e a religião*, p. 87.

²⁰¹ Ibid, p. 87-88.

²⁰² Jorge Cláudio RIBEIRO. *Religiosidade Jovem: pesquisa entre universitários*.

²⁰³ Ibid, p. 139-143.

freqüentar rituais uma vez por semana ou mais, 16,5% “ao menos uma vez por mês”, 33,0% “somente em ocasiões especiais”, e 30,5% “nunca”.²⁰⁴

A definição política encontrou-se relativamente equilibrada entre as opções “direita” (14,7%), “centro-direita” (13,2%), “centro” (13,4%), “centro-esquerda” (15,4%) e “esquerda” (16,0%), com uma leve tendência à esquerda; a maior parte, contudo, declarou não saber sua posição (27,4%). Quanto à participação em grupos, 21,9% relataram participar de comunidades virtuais na internet, 8,1% de grupos religiosos, 7,0% de ONGs ou movimentos sociais, 4,2% de grupos culturais, 3,7% de grêmios estudantis, 2,4% de associações de bairro ou comunitárias, 2,2% de grupos políticos e 50,4% de nenhum grupo. A família foi relatada como a questão mais importante para 85,4% dos entrevistados, seguida de 69,7% dos “amigos”, 55,3% da “universidade”, 35,5% do “trabalho”, 19,1% da “religião” e 17,6% da “política”.²⁰⁵

Uma contribuição interessante do estudo de Ribeiro, no entanto, foi a aplicação de frases ponderadas, às quais os sujeitos deveriam dar uma nota de 1 a 6 (variando de “discordo totalmente” a “concordo totalmente”), e a sua divisão em *clusters* indicativos de grupos com certa homogeneidade, a partir da análise fatorial das respostas. Foram diferenciados 5 *clusters*: “crentes sem-religião” (33,5%), “crentes pluralistas” (28,2%), “seculares” (18,7%), “devotos” (17,2%) e “indefinidos” (2,4%).²⁰⁶

Os “crentes sem-religião”, grupo mais numeroso, acreditavam que não se deve misturar religião e política, que caberia a cada um definir os rumos de sua vida, que a fé seria mais importante que as crenças e religiões, que a vida teria sentido, que lutar pelo que se acredita seria um ritual e que conversas em profundidade lhe traziam energia. Por outro lado, não concordavam que apenas a religião deles seria a verdadeira, que tinham medo de Deus e que se devesse ter só uma religião e seguir suas orientações, inclusive em questões sexuais. Gostariam de conhecer outras religiões, mas se questionariam, ante a concorrência por fiéis, se alguma instituição religiosa teria a verdade, e rejeitariam o uso político da religião. Seriam o grupo que mais exerceria atividade remunerada, que acessaria a internet, e teriam religião diferente da herdada, com pais e mães majoritariamente católicos. Seriam também os mais interessados por amigos, trabalho e viagens, sendo menos atraídos por cinema, *shopping*, compras e esportes.²⁰⁷

²⁰⁴ Jorge Cláudio RIBEIRO. *Religiosidade Jovem: pesquisa entre universitários*, p. 146-147.

²⁰⁵ *Ibid*, p. 145-148.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 149-152.

²⁰⁷ *Ibid*, p. 153.

Já o grupo dos “crentes pluralistas” apresentou um índice mais alto na escala de religiosidade. As cinco afirmações com maior nível de concordância revelaram que esses estudantes percebiam Deus como um ser superior, viam sentido na vida, tinham como um de seus rituais lutar pelo que acreditam, sentiam energia quando conversavam em profundidade com outra pessoa e viam Deus na natureza. As frases mais rejeitadas indicavam que eles não concordavam que sua religião seria a única verdadeira, tinham pouco medo de Deus, a maldade e a pobreza suscitavam neles poucas dúvidas quanto à existência de Deus e pensariam pouco em suicídio. Esse grupo foi categorizado majoritariamente por estudantes do sexo feminino com idade entre 17 e 18 anos, politicamente de centro e de direita e menos indefinidos nesse campo, que cursaram escola religiosa, mais identificados como católicos e espíritas, bem como filhos de mães espíritas. Foram mais concentrados nas áreas de saúde/biologia, tinham experiência de voluntariado e atuação em associações de bairro, preferiam assistir à TV, ouvir música, namorar, ir ao cinema, estudar e praticar esportes, e “ficavam” menos. Em sua maioria, moravam sós, freqüentavam rituais, e davam bastante valor à família e à religião.²⁰⁸

Por sua vez, o grupo dos “seculares” afirmou que caberia a cada um definir os próprios rumos, que para eles a vida teria sentido, que lutar pelo que se acredita seria um ritual; sentir-se-iam felizes com freqüência, conversar em profundidade lhes traria energia e estariam dispostos a se engajar por uma causa. Valorizariam mais a fé que as crenças e rejeitariam fortemente a mistura de religião com política. Não praticariam rituais, não esperariam tudo de um ser transcendente (a quem não temeriam e que não conferiria sentido a suas vidas), nem esperariam recompensa após a morte por suas boas ações. A maldade e a pobreza os fariam duvidar da existência de Deus, que seria representado como um ser pessoal. Este grupo seria mais composto de homens, com idade entre 19 e 10 anos, menos atividades voluntárias e mais tendência à esquerda e centro-esquerda. Ocupariam a faixa mais alta de renda familiar e apresentariam pais e mães com mais alto índice de curso superior. Foram os mais interessados no trabalho e na universidade, e um pouco menos em amigos e política; e os menos interessados em família, religião, viagens, namoro, *shopping* e internet, preferindo músicas e festas. Este *cluster* seria fortemente caracterizado pela individualização, sociabilidade e elaboração de sentido; além disso, seria o grupo que mais teria pensado em suicídio.²⁰⁹

²⁰⁸ Jorge Cláudio RIBEIRO. *Religiosidade Jovem: pesquisa entre universitários*, p. 152-153.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 154-155.

Já os “devotos” acreditariam em Deus como um ser superior, que a vida teria sentido e a fé seria mais importante que as crenças e religiões. Foram os que menos pensaram em suicídio, e neles a maldade e a pobreza não suscitariam dúvidas quanto à existência de Deus. Entenderiam que se deve ter uma só religião e seguir suas orientações, que Deus poderia dar tudo, que apenas sua religião seria a verdadeira; concordariam com sua igreja em questões sexuais e considerariam o ensino religioso como contribuinte para sua formação humana. Neste grupo haveria preponderância de formados pela escola pública, com posição política de centro-direita, a renda familiar seria mais baixa, sendo protestantes em seu maior número, assim como seus pais, e seriam os que mais freqüentariam rituais religiosos. Seriam mais interessados pela família e pela religião, e menos por política e amigos; os mais participativos em grêmios estudantis e de grupos religiosos, estudando e acessando a internet mais que os outros grupos. Manifestariam ainda interesse por televisão, música, ir ao *shopping* e fazer compras, e pouco por esporte, teatro e festas.²¹⁰

Por fim, o grupo dos “indefinidos” apresentou-se com apenas 11 integrantes, e resultados muito discrepantes. Para eles, apenas sua religião seria verdadeira, teriam medo de Deus, que seria considerado como pessoal e que pode lhes dar tudo, mas não veriam sentido na vida e não se sentiriam felizes, com pouca disposição para engajar-se, e achariam que a fé não seria mais importante que as crenças e religiões. Apresentaram a faixa etária mais alta e renda familiar baixa.²¹¹

Analisando os dados gerais dos estudantes, Ribeiro aponta uma sensível redução na adesão religiosa e uma menor aceitação da autoridade das igrejas, com críticas fortes a quando estas induzem à submissão e se proclamam donas da verdade. Eles guardariam, contudo, respeito pela ética das religiões, nutrindo uma atitude tolerante e não-exclusivista em matéria religiosa; mas as religiões só seriam consideradas significativas se/quando contribuíssem para a experiência pessoal da fé. Valorizariam “a primazia (mas não a exclusividade) da razão, o valor da autonomia, da experimentação, do pluralismo e da imersão neste *saeculum*”, ou seja, uma visão de mundo com matizes seculares.²¹² Ribeiro salienta, contudo, que,

embora os com-religião pareçam menos afinados com essa civilização, é o grupo mais numeroso entre nossos sujeitos e o que melhor espelha o ambiente religioso brasileiro, no qual se misturam a tradição e a modernidade. Esse subgrupo é mais conservador e diz sentir-se mais feliz e mais amparado em sua crença. Mesmo que pareça mais dócil (poderíamos chamá-lo de “encontrador”...) e formule sua experiência religiosa com apoio de fórmulas convencionais, esse grupo apresenta

²¹⁰ Jorge Cláudio RIBEIRO. *Religiosidade Jovem: pesquisa entre universitários*, p. 154.

²¹¹ *Ibid.*, p. 155.

²¹² *Ibid.*, p. 224-225.

traços comuns a sua geração, ao reivindicar autonomia nos rumos pessoais e ao negociar com sua religião o seguimento parcial de orientações, inclusive sexuais.²¹³

No mais, seriam comuns à maioria dos estudantes a crença expressiva num ser transcendente; uma relação com Deus que mescla confiança e distanciamento; uma busca por respostas transcendentais devido à sensação de vazio e desconforto inerentes ao fato de “não saber lidar sozinho com o mistério”; uma disposição a ações de mudança e luta, a nível individual e social, embebidas de ideais; a preponderância da fé e do amor sobre crenças morais.²¹⁴

Ao concluir (deixando espaço aberto para novas constatações, a partir de futuros desdobramentos da pesquisa), Ribeiro ressalta que “nessa idade, dificilmente alguém é um crente, um sem-religião ou um sem-Deus definitivo; aqui e acolá, afloram resíduos de crenças ou de descrenças que, caleidoscopicamente, produzem novos arranjos”. Mas a religiosidade, para ele, mostrou-se uma “energia fundamental para a juventude”, podendo ser construtiva ou destrutiva, tornando constante a necessidade de uma intervenção educativa para “civilizá-la”.²¹⁵

3.7. Kimball et al e os universitários dos EUA

Considero interessante, aqui, apresentar uma pesquisa realizada por Kimball et al²¹⁶ nos Estados Unidos em 2009, abrangendo todo o território daquele país. Os resultados, pela abrangência e pela capacidade de comparação entre diversas áreas de conhecimento científico, possibilitam conclusões interessantes em relação aos efeitos de teorias “modernas” sobre os estudantes – embora, logicamente, haja restrições quanto à sua generalização para a realidade brasileira.

Graças a um banco de dados organizado pela Universidade de Michigan, os autores tiveram acesso a entrevistas realizadas desde 1975, por amostragem, com cerca de 16.000 alunos do último ano da *High School* (etapa escolar equivalente ao Ensino Médio brasileiro) de escolas públicas e privadas de todos os EUA, caracterizando uma representatividade nacional. Um subgrupo de estudantes, selecionados através de amostragem estratificada aleatória, respondeu novamente à pesquisa durante alguns anos seguintes, sendo que boa parte

²¹³ Jorge Cláudio RIBEIRO. *Religiosidade Jovem: pesquisa entre universitários*, p. 265.

²¹⁴ Idem. *Os Universitários e a Transcendência: Visão geral, visão local*, p. 27.

²¹⁵ Idem. *Religiosidade Jovem: pesquisa entre universitários*, p. 264.

²¹⁶ Miles S. KIMBALL, Colter M. MITCHELL, Arland D. THORNTON, Linda C YOUNG-DEMARCO. *Empirics on the Origins of Preferences: The Case of College Major and Religiosity*.

deles entraram no *College Major* (primeiro estágio da faculdade, semelhante ao Bacharelado Interdisciplinar recentemente implantado em algumas universidades públicas brasileiras), possibilitando uma pesquisa longitudinal. O objetivo da equipe de Kimball foi correlacionar os dados relativos à religiosidade com a área de conhecimento estudada, para verificar a influência de três correntes de pensamento sobre crenças e práticas religiosas dos jovens: o cientificismo, o pós-modernismo (relativismo) e “desenvolvimentismo”.

Os pesquisadores partiram do pressuposto de que as preferências religiosas têm uma forte influência familiar, e se dispuseram a verificar o impacto causado nestas preferências pela entrada na faculdade, fato que significa, para grande parte dos estudantes estadunidenses, a saída da casa dos pais e um contato inédito com novas idéias e valores. Utilizaram, para tal, dois itens perguntados nas entrevistas: a “frequência de participação em atividades religiosas” e a “importância da religião na vida”, medidos através de uma escala variável de 1 a 4. Procuraram analisar também, em contrapartida, a relação entre a religiosidade do estudante e sua escolha do curso universitário; consideraram, contudo, apenas estudantes que fizeram uma nova opção de faculdade após desistir da anterior, considerando que a primeira poderia ter sido uma escolha mais influenciada pela família, enquanto a segunda teria mais chances de ser uma opção “pessoal”. Para relacionar os resultados da religiosidade em cada área, os autores utilizaram como parâmetro o curso de Ciências Econômicas, por ser a área em que têm maior interesse, e chegaram às conclusões seguintes. Não foi possível, no entanto, inferir diferenças significativas entre as diferenças pertencças e crenças religiosas.²¹⁷

Analisando a média geral das respostas, foi constatado um declínio de 12% na frequência de *prática* religiosa dos estudantes nos 5-6 anos posteriores ao High School; mas “curiosamente”, porém, os estudantes relataram um ligeiro aumento na *importância* da religião nas suas vidas no mesmo período. Em comparação com os entrevistados que não foram para a faculdade, entretanto, os autores verificaram uma relação positiva entre o estudo de nível superior e a *prática* religiosa e, inversamente, essa prática como um fator importante para o rendimento acadêmico – dando margem a uma possível constatação da prática religiosa como fator motivacional, relacionado à entrada na faculdade e à permanência nela.

Estudar as áreas de Ciências Humanas ou Sociais nos EUA, segundo o estudo, teria um efeito significativamente negativo na prática religiosa e auto-avaliação de importância da religião na vida. Os autores relacionam isso ao fato de estas áreas serem fortemente impregnadas do pensamento relativista (“pós-modernista”). Curiosamente, porém, os

²¹⁷ Miles S. KIMBALL, Colter M. MITCHELL, Arland D. THORNTON, Linda C YOUNG-DEMARCO. *Empirics on the Origins of Preferences: The Case of College Major and Religiosity*, p. 7.

estudantes que migram de algum curso para a área de Ciências Humanas, ao contrário dos da área de Ciências Sociais, já seriam bem religiosos; haveria, portanto, “algo atraente nas Humanidades para os muito religiosos”. Contudo, “*the type of religiosity that encourages students to switch into the Humanities is the more individualistic importance of religion rather than the measures of support for organized religion (beyond a mild, insignificant positive effect of religious attendance)*”²¹⁸ – ou seja, eles seriam portadores de uma religiosidade mais individualista. De qualquer forma, os alunos de Ciências Humanas sairiam do curso menos religiosos do que quando entraram. Já na área de Ciências Sociais, apesar de a faculdade também ter um efeito negativo sobre a religiosidade, os alunos que tendem a ir para esta área já seriam menos religiosos, de modo que o efeito seria, em parte, de manter ou reforçar uma religiosidade já “fraca”.

Já os cursos de Ciências Biológicas ou Físicas, pro outro lado, não pareceram ter alguma influência, seja positiva ou negativa, na *prática* religiosa do aluno estadunidense. No entanto, as Ciências Físicas pareceram ser, de alguma forma, negativamente relacionadas à *importância* da religião, relatando talvez um efeito negativo, ainda que fraco, do cientificismo (idéia bem disseminada nestes cursos) sobre a religiosidade.

Na área de Educação, entretanto, os autores descrevem o que consideraram o resultado “mais surpreendente”: estudar nesta área parece aumentar a religiosidade. Tanto a prática religiosa quanto a importância da religião parecem aumentar em intensidade ao longo do tempo, para estes alunos. Os resultados também sugerem que pessoas altamente religiosas tenderiam a ir para a área de Educação, e a permanecer no curso, configurando-a como “um refúgio seguro para os religiosos”.²¹⁹

Já ser das outras áreas não teria efeito estatisticamente significativo sobre a *importância* da religião, mas parece ter, em geral, um efeito *negativo* sobre a *prática* religiosa. Mas, curiosamente, a prática religiosa foi positivamente associada ao fato de o estudante *permanecer* na faculdade, para as áreas de Ciências Sociais, Biológicas e Econômicas; os autores especulam que isto pode estar relacionado à idéia do “desenvolvimentismo”, enquanto doutrina ligada ao progresso pessoal, de focar os benefícios práticos (pragmáticos?) da religiosidade para a vida pessoal destes alunos.

Os autores concluem que, conforme o quadro teórico geral utilizado apontou, haveria diferenças importantes entre as áreas do conhecimento acadêmico em relação a visões de mundo e filosofias de vida em geral, no tocante às filosofias do Cientificismo, Pós-

²¹⁸ Miles S. KIMBALL, Colter M. MITCHELL, Arland D. THORNTON, Linda C YOUNG-DEMARCO. *Empirics on the Origins of Preferences: The Case of College Major and Religiosity*, p. 22.

²¹⁹ *Ibid*, p. 22.

modernismo e Desenvolvimentismo, influenciando de forma diferenciada a religiosidade dos alunos – e, ao mesmo tempo, estes reconheceriam, em algum grau, as diferenças entre as áreas e escolheriam seu curso com base, ao menos em parte, na sua própria religiosidade. Mais provocativamente, os resultados sugeririam que o pós-modernismo, ao invés do Cientificismo, seria o mais forte antagonista da religiosidade. Os autores apontam, inclusive, uma certa incompatibilidade entre o pós-modernismo e o cientificismo, que defende a existência de “verdades” comprováveis empiricamente.

3.8. Estudos sobre grupos religiosos universitários

Além das relações gerais entre os universitários e a religião, vêm ganhando espaço nas áreas de Ciências Sociais e Ciências da Religião alguns estudos (mais especificamente, dissertações de mestrado nas áreas citadas, além de uma tese *Magister Scientiae* em Extensão Rural) que enfocam grupos religiosos universitários. Além dos grupos pastorais normalmente mantidos pelas próprias instituições universitárias confessionais, grande parte das universidades brasileiras possui movimentos religiosos formados pelos próprios estudantes, visando reunir pessoas de uma mesma confissão, difundir um *ethos* profissional e/ou organizar atividades missionárias, que podem ter tanto caráter doutrinal quanto de amparo (“espiritual” e/ou “social”) aos universitários e à comunidade. A presença de tais grupos em universidades, sobretudo nas públicas, acaba por levantar, no entanto, alguns questionamentos sobre seu caráter moderno/laico.

Uma rápida pesquisa na internet dá uma idéia da variedade e ampla disseminação desses grupos. Dentre os católicos, podem ser encontrados *on-line* o Ministério Universidades Renovadas (MUR/RCC)²²⁰, a Pastoral Universitária (PU)²²¹, a Frente Universitária LEPANTO²²², e o Movimento Comunhão e Libertação (CL)²²³. Dentre os evangélicos, tem-se: Aliança Bíblica Universitária (ABU)²²⁴; Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo (CEPC) / Alfa e Ômega²²⁵; Toca do Estudante²²⁶; Aliança Universitária para Missões (Alumi), na Universidade Makenzie e na USP-SP²²⁷; Capelania Evangélica Universitária, na UERJ²²⁸;

²²⁰ Cf. <<http://www.universidadesrenovadas.com/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²²¹ Cf. <<http://www.pime.org.br/missaojovem/mjjovenscaminhos.htm>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²²² Cf. <<http://www.lepanto.com.br/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²²³ Cf. <<http://www.cl.org.br/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²²⁴ Cf. <<http://www.abub.org.br/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²²⁵ Cf. <<http://www.cepc.org.br/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²²⁶ Cf. <<http://www.tocadoestudante.org/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²²⁷ Cf. <<http://www.alumi.org.br/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²²⁸ Cf. <<http://ancnews.blogspot.com/2009/05/entrevista-pr-mauricio-price-capelania.html>>. Acesso em 10 jun. 2010.

Comunidade Evangélica Universitária da UFRJ²²⁹; Centro Evangélico Universitário de Porto Alegre (CEUPA)²³⁰; Movimento Evangélico Universitário / Movimento Pentecostal Universitário (MEUC-MPU), em Cuiabá²³¹; Comunidade de Evangelização Universitária, em Palmas²³²; Centro Evangélico Universitário, em Quixadá-CE²³³. Já dentre os espíritas, o Núcleo Espírita Universitário, em Londrina²³⁴; Círculo Espírita Universitário Alex (CEU-A), em Anápolis-GO²³⁵. Destes grupos, porém, os que possuem difusão e organização mais expressivas a nível nacional são o evangélico “Aliança Bíblica Universitária” e o católico “Universidades Renovadas”.

Grupo universitário de maior expressividade dentre os evangélicos, a Aliança Bíblica Universitária é o braço brasileiro da *International Fellowship Evangelical Students* (IFES), organização que congrega movimentos estudantis evangélicos em todo o mundo. Presente no Brasil desde os anos 60, a ABU está difusa pela maioria dos estados brasileiros, através de 93 grupos filiados, que promovem núcleos de estudo bíblico, acampamentos, literatura e eventos.²³⁶

O teólogo Antônio Carlos Barro define a ABU como “essencialmente um movimento missionário interdenominacional, eclesial, confessional, liderado por seus próprios participantes”²³⁷. Ressalta a importância do movimento na história da Igreja evangélica brasileira, através da organização de congressos e livros (a ABU possui uma editora própria, com mais de 90 títulos publicados²³⁸) e na formação de pastores. Sua principal contribuição, segundo Barro, seria na “difusão e sedimentação” da idéia de missão integral²³⁹ no Brasil, conceito que se propõe a “tomar consciência dos processos de aculturação de seu discurso e de sua prática”, para então realizar uma atividade evangelizadora transformadora da realidade social.²⁴⁰ Entre os defensores atuais de tal corrente, encontra-se a ex-Ministra do Meio Ambiente e atual candidata à presidência da República, Marina Silva, para quem a Missão Integral reflete uma preocupação ecológica, na medida em que Deus se preocuparia com o meio ambiente.²⁴¹

²²⁹ Cf. <http://www.olharvital.ufrj.br/ant/2006_04_13/materia_faceseinterfaces.htm>. Acesso em 10 jun. 2010.

²³⁰ Cf. <<http://www.ceupa.com.br/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²³¹ Cf. <<http://meucmpu.blogspot.com/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²³² Cf. <<http://ceutocantins.blogspot.com/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²³³ Cf. <<http://ceuxda.blogspot.com/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²³⁴ Cf. <<http://www.reflexaoespirita.org.br/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²³⁵ Cf. <<http://espiritismoemanapolis.blogspot.com/2008/06/sobre-o-ceu.html>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²³⁶ Informações do site <<http://www.abub.org.br/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

²³⁷ BARRO, Antônio Carlos. *Revisão do marco da missão integral*. p. 79.

²³⁸ Cf. <<http://www.abueditora.com.br/>>. Acesso em 03. jul. 2010.

²³⁹ BARRO, Antônio Carlos. Op cit.

²⁴⁰ Alexandre Carneiro de SOUZA. *Cidadania e responsabilidade social*.

²⁴¹ Marina SILVA. *Fé cristã e meio-ambiente*.

Por tal *pedigree* teológico, portanto, os membros da ABU poderiam ser enquadrados como representantes de uma espiritualidade moderna, buscando adequar o racionalismo protestante ao espírito universitário. Não foram encontrados, contudo, estudos que aprofundassem melhor essa relação, investigando a vivência religiosa dos estudantes de tal grupo. Já o Ministério Universidades Renovadas, pelo contrário, vem sendo constante alvo de estudos acadêmicos, talvez pelo caráter instigante de ser um segmento da Renovação Carismática Católica, movimento geralmente visto como “emocional” e “conservador”, caráter um tanto “suspeito” para se obter sucesso no meio universitário.

Surgida no contexto da postura de *arggioramento*²⁴² proposta pela Igreja Católica no Concílio Vaticano II, a RCC tem como característica principal o florescimento da experiência religiosa, descrito por Camurça como um “boom” da mística, “não mais restrita a poucos eleitos, profetas e místicos da Igreja (...), mas um fenômeno de massa, onde qualquer um pode ser tocado pelo ‘dom’ de orar em línguas, curar e profetizar”²⁴³, fruto da experiência de “Batismo no Espírito Santo”. Originária de iniciativas de católicos leigos em contato com o pentecostalismo nos EUA e difundida nas classes médias brasileiras a partir dos anos 70, a RCC assistiu nas últimas décadas a uma crescente expansão para classes mais populares do catolicismo brasileiro, entrando em sintonia com o imaginário mítico miraculoso presente na religiosidade popular, invocando batalhas espirituais e intervenções mágicas como fontes de explicação do mundo e solução de conflitos, e oferecendo uma comunidade emocional, na qual experiências místicas convertem-se em experiências de conversão, sem que muitas vezes seja preciso sair da religião de origem (o catolicismo)²⁴⁴.

Torna-se interessante observar, portanto, que se, em outras épocas, os movimentos católicos universitários tinham tendências claramente racionalizantes e progressistas, com importantes contribuições na história política do país,²⁴⁵ atualmente, porém, o grupo religioso de mais expressão nesse meio seja justamente um ministério da Renovação Carismática. Surgido em 1994 a partir do projeto de um estudante de veterinária que exercia atividade de liderança na RCC de Viçosa-MG, o Ministério Universidades Renovadas se estruturou inicialmente a partir da formação e articulação de Grupos de Oração Universitários (GOUs) por diversas

²⁴² Carranza aponta o *arggioramento* como uma posição “mais pastoral”, visando a reação/adaptação da Igreja Católica à modernidade, propondo, entre outros pontos, “ênfase na renovação litúrgica e bíblica, procurar novas relações entre a Igreja e a sociedade moderna e entre outras religiões, rever a função do leigo no mundo e na Igreja”. Brenda CARRANZA, *Renovação Carismática Católica: Origens, mudanças e tendências*, p. 15.

²⁴³ Marcelo Ayres CAMURÇA. *Um tradicionalismo na linguagem virtual?: O catolicismo carismático-midiático* [s/ paginação].

²⁴⁴ Brenda CARRANZA. Op. cit, p. 304.

²⁴⁵ Cf., por exemplo, Marcelo Timotheo da COSTA. *Operação Cavalo de Tróia: a Ação Católica Brasileira e as experiências da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC)*.

universidades do país. A idéia era realizar grupos de oração carismáticos com duração menor, adequados à realidade dos estudantes, proporcionando-lhes uma comunidade de “amparo espiritual”, e tendo como consequência uma formação ética adequada aos ideais cristãos. Hoje o projeto configura-se como um Ministério da RCC de expressão em todo o território nacional e com atividades em alguns países da América Latina, tendo mais de 700 GOUs e GPPs (Grupos de Partilha de Profissionais) cadastrados. Seus encontros nacionais contam com cerca de 2000 participantes, entre universitários e profissionais, oriundos de todas as unidades da federação. Seus membros realizam, além dos grupos de oração básicos, variadas formas de atividades locais, sendo também responsáveis pelo projeto missionário da RCC na Amazônia (o qual oferece auxílio à igreja local e atividades sócio-assistenciais à população).²⁴⁶

Entre 2001 e 2002, Bernadete Silva estudou os Grupos de Oração Universitários da Universidade Católica de Goiás, através de observações etnográficas, entrevistas e aplicação de questionários. Nos depoimentos coletados, destacaram-se “falas de reavivamento da fé e da esperança”, “percepções do amor de Deus”, “sentimento de acolhimento em meio às dificuldades da vida universitária”, “fortes laços de amizade entre os membros dos grupos”, “sonhos de uma ‘nova universidade’ e de um mundo melhor e mais humano”.²⁴⁷ Em sua análise, Silva destaca o “quadro de morte” da sociedade contemporânea, com situações de criminalidade, medo e insegurança, “de modo que o estabelecimento de uma ordem econômica, política e social fundamentada na racionalidade, na ciência e na tecnologia não logrou ao homem a segurança, o prazer, a felicidade”²⁴⁸. Entende, portanto, a expansão do fenômeno religioso como um “reencantamento do mundo”, no qual “o jovem, não encontrando solução dos problemas no plano da existência material, recorre ao sagrado como instância imediata, para a solução dos seus problemas. Neste sentido, a recorrência aos carismas, de certo modo, contempla, na perspectiva do jovem, aos seus anseios”²⁴⁹. A autora aponta, então, a capacidade do grupo estudado de possibilitar um sentido à existência, fornecendo ao jovem o sentimento de apoio, de passagem da condição de insegurança à de segurança. E, por fim, ressalta a potencialidade do MUR em “lançar a semente do espírito de vida comunitária e quiçá de uma cultura cristã de vida em comunidade. Além de fortalecer as relações de amizade, lazer, convívio familiar e grupal como indicadores de uma vida mais segura e prazerosa”.²⁵⁰

²⁴⁶ Informações do site <www.universidadesrenovadas.com>. Acesso em 10 jun. 2010.

²⁴⁷ Bernadete França Albano SILVA, *Grupo de Oração Universitário (GOU) na Universidade Católica de Goiás – uma análise sociológica*.

²⁴⁸ Ibid, p. 118.

²⁴⁹ Ibid, p. 119.

²⁵⁰ Ibid, p. 120.

Na mesma época, Elisabeth Alvarenga conduziu um amplo estudo entre os universitários carismáticos de Viçosa, cidade-berço do Ministério, com o objetivo de analisar o processo de adesão ao grupo e as mudanças de comportamento decorrentes desta atitude. Utilizou, pois, as técnicas de entrevista semi-estruturada, história oral, história de vida e observação participante nas reuniões e eventos promovidos pelos grupos da UFV (Universidade Federal de Viçosa).²⁵¹

Alvarenga observou que a maioria dos participantes dos grupos tinha formação católica, caracterizando a entrada para o MUR/RCC como um processo de “reconversão” ou “renovação da espiritualidade católica”, como apontado por Machado²⁵². Um aspecto que chamou a atenção da autora foi o fato de os estudantes, ao relatarem sua experiência de conversão, optarem por motivações conscientes e práticas, na defesa de uma fé “independente de sentimentos”, ao contrário de outros espaços da RCC, onde a fé como sentimento seria admitida claramente. Ao argumentarem sobre os detalhes de tal experiência, contudo, os entrevistados desenvolveram relatos emocionais, manifestando certa ambigüidade, “talvez por tentarem manter a fé no campo racional”.²⁵³ Contudo, a experiência de “intimidade com Deus”, vivida como condição para exercer o bem e estabelecer uma atitude ética, não seria compreendida apenas como momentos de êxtase, mas vivida como uma atitude cotidiana constante.²⁵⁴

Um fator importante de adesão seriam as dificuldades enfrentadas pelos estudantes ao chegarem à cidade universitária, enfrentando o sentimento de “estar deslocado”, estados de depressão ou ansiedade, ou ainda o incômodo pela competitividade e o egoísmo/individualismo observados na universidade. A entrada para o MUR abriria espaço para relações de amizade e a disseminação do sentimento de “família”, num envolvimento com pessoas que iria além das atividades religiosas (organizando também atividades de lazer²⁵⁵), possibilitando um suporte emocional e social²⁵⁶.

A conversão/adesão modificaria a vida do adepto ao conferir-lhe novos atributos no sentido de “se tornarem mais confiantes, alegres, tolerantes, generosos, dóceis e éticos”, de acordo com o relatado pelos estudantes. Desta forma, essa nova perspectiva de vida contribuiria para a construção de uma identidade profissional com uma “visão mais humanista

²⁵¹ Elisabeth ALVARENGA. *A Religiosidade de Universitários Católicos Carismáticos em Viçosa*.

²⁵² M. D. C. MACHADO. Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar. apud Elisabeth ALVARENGA. *A Religiosidade de Universitários Católicos Carismáticos em Viçosa*, p. 79.

²⁵³ Elisabeth ALVARENGA. Op cit, p. 7/163.

²⁵⁴ Ibid, p. 164.

²⁵⁵ A autora chama a atenção, porém, para o fato de as atividades de lazer organizadas pelo grupo revestirem sempre um espaço para a oração, numa atitude de “colocar o religioso nas atividades cotidianas”. Ibid, p. 59.

²⁵⁶ Ibid, p. 160.

para as relações e a ética para a prestação de serviços”, atributos atualmente valorizados pelo mercado de trabalho.²⁵⁷

A motivação social do movimento, contudo, seria diferenciada da pregada pela Teologia da Libertação, por acontecer

em decorrência de ‘um amor sem rosto definido’, ou seja, na medida que Deus é Pai de todos, todos os homens devem ser respeitados. Essa ajuda ao próximo acontece em um plano mais pessoal, não envolvendo um comprometimento de buscar mudar a estrutura social ou lutar pelas injustiças. [...] Acredita-se que a mudança do todo acontece como consequência de uma mudança pessoal por meio de um processo de contaminação que vai sendo propagado formando redes.²⁵⁸

Por fim, Alvarenga conclui por uma função da religião no ambiente universitário de resposta a questões não contempladas pelos processos de modernização e secularização. “Nesse processo, alguns questionamentos são respondidos; no entanto, outros surgem e a religião garante seu espaço. A religião se adapta à realidade e passa a diversificar seus produtos.”²⁵⁹

Por sua vez, Alessandra Rosa, ao estudar os GOUs em Juiz de Fora, enfatiza a presença da RCC na universidade como uma tentativa de inserção do catolicismo no espaço público, em meio ao ambiente moderno. Para ela, o MUR seria capaz de comportar a ambigüidade entre o tradicional, o moderno e o pós-moderno, condensando as complexidades da RCC na juventude universitária.²⁶⁰ Em suas novas formas de sociabilidade e de viver as relações entre fé e razão, tais jovens demarcariam uma identidade religiosa no espaço público, desenvolvendo métodos adequados à contemporaneidade (envolvendo escolha pessoal e, ao mesmo tempo, a expressão emocional) de reapropriação do tradicionalismo católico.²⁶¹

Investigando quais seriam as reais implicações da proposta de grupos carismáticos em lançar um novo *ethos* na Universidade Federal do Ceará, Adilson Nóbrega percebe tendências moralizantes e de defesa da fé católica em meio ao ambiente “secularizante” da universidade.²⁶² Os depoimentos coletados, porém, denotariam certa diferença entre os grupos do MUR e os ligados a outras comunidades de orientação carismática; os membros do GOU chegaram a apresentar discursos de tolerância e diálogo com outras correntes de pensamento.

²⁵⁷ Elisabeth ALVARENGA. *A Religiosidade de Universitários Católicos Carismáticos em Viçosa.*, p. 161.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 161-162.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 164.

²⁶⁰ Alessandra Cristina ROSA. *A Renovação Carismática Católica no espaço laico: um estudo sobre o Grupo de Oração Universitário (GOU)*, p. 4.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 130.

²⁶² Adilson Rodrigues da NÓBREGA. *Carisma e razão: um olhar sobre as práticas católicas carismáticas de estudantes nas universidades cearenses*, p. 7.

²⁶³ Porém, o traço marcante, intrinsecamente definidor da identidade do Universidades Renovadas, seria realmente o *ethos* de transformação da sociedade através da atividade profissional, constituindo o que chamam de “Profissionais do Reino”. ²⁶⁴

Já Eduardo Gabriel faz uma leitura desse “sonho” do MUR como uma tentativa de formação de profissionais qualificados e lideranças para a RCC, possibilitando “uma elite carismática de ponta”, preparada para lutas políticas com a sociedade e com outras forças internas à própria Igreja Católica, na tentativa de demarcação de espaços do movimento. ²⁶⁵

Carlos Procópio, enfim, tenta captar uma dimensão ainda mais ampla deste *ethos*: a militância político-ideológica. ²⁶⁶ Questionando o que chama de “senso-comum douto”, que costumaria caracterizar tais grupos de forma meramente catequética, conversionista e meramente “defensiva”, como “algo um tanto estranho para a universidade”, Procópio propõe uma visão do MUR bem mais ativa e integrada à “lógica moderna”. O autor compara as formas de atuação do movimento para disseminação de seus ideais, como desenvolvimento científico, argumentação racional, atividades sociais e formação profissional para questionamento da lógica capitalista vigente, com as práticas de movimentos estudantis em geral. Segundo Procópio,

Através da religiosidade (talvez possa até se ver como mística) desenvolvida em seu interior, conseguem colocar seus participantes em sintonia com um espírito militante que não tem nada de estranho com o de outros grupos. Eles têm seus métodos e mitos, utilizados para atingirem seus ideais, e que em nada destoam do imaginário universitário em termos de militância. ²⁶⁷

Seria, enfim, um grupo ainda mais complexo do que geralmente se apresenta, em suas formas de recompor as relações entre religião e modernidade.

3.9. Comparando resultados e análises

Para visualizar os resultados e análises desenvolvidos nos estudos apresentados, considero interessante tomar a noção de modernidade proposta por Danièle Hervieu-Léger.

²⁶³ Adilson Rodrigues da NÓBREGA. *Carisma e razão: um olhar sobre as práticas católicas carismáticas de estudantes nas universidades cearenses*, p. 11.

²⁶⁴ Idem. “Profissionais do Reino”: um novo *ethos* católicos na universidade cearense.

²⁶⁵ Eduardo GABRIEL. *A Evangelização Carismática Católica na Universidade: o “sonho” do Grupo de Oração Universitário*.

²⁶⁶ Carlos Eduardo Pinto PROCÓPIO. *Universidade, formação e missão: o movimento dos Grupos de Oração Universitários Carismáticos*.

²⁶⁷ Ibid, p. 84.

Para Hervieu-Léger, a modernidade seria constituída de três traços principais: a racionalidade (com adaptação coerente dos meios aos fins que se persegue e dissipação das ignorâncias geradoras de crenças e comportamentos “irracionais”), a autonomia do indivíduo em construir suas próprias significações, e a diferenciação das instituições e especialização dos diferentes domínios da atividade social (economia, ciência, estética, política, jurídico, etc), funcionando cada uma segundo sua lógica própria, emancipadas da tutela da tradição religiosa.²⁶⁸

Primeiramente, para pensar sobre a diferenciação das esferas, creio que seja interessante observar os movimentos religiosos na universidade. A pesquisa sobre tais grupos ainda é escassa, praticamente restrita a dissertações de mestrado e a um grupo em especial (o MUR/RCC), mas parece apontar um traço marcante de modernidade: o reconhecimento de que se está num ambiente não mais centrado na religião. Mesmo que alguns grupos tenham caráter tradicionalista e evangelístico/doutrinário, o próprio caráter “missionário” que ostentam na universidade denota que, se querem propagar a tradição, devem apresentá-la como “uma das” formas de conhecimento e vivência de que os jovens dispõem.

Tal traço parece mais acentuado no estudo de Procópio²⁶⁹, quando este defende uma caracterização “universitária-militante” do MUR, enfatizando discussões racionais e meios modernos de alcançar os objetivos. Certas, é claro, são também suas características pós-modernas, enquanto grupo carismático-emocional; mas seria, talvez, uma visão de pós-modernidade não necessariamente avessa à razão – ao se considerar, é claro, a racionalidade como uma esfera ampla que não se restringe às idéias anti-religiosas. Tais universitários estariam, pode-se pensar, aplicando o conceito de laicidade defendido pelo papa na universidade *La Sapienza*: apresentar sua ética cristã como uma possibilidade, num ambiente de possibilidades.

Por sua vez, a autonomia parece ser, talvez, o traço mais marcante da vivência religiosa dos jovens em geral. Apesar de boa parte dos estudantes pesquisados apresentar, em diversos estudos, a família como principal influência na escolha da religião, tal opção parece ser feita de forma cada vez mais consciente. Um traço marcante é a constatação de Marcelo Camurça sobre a maioria católica praticante entre os universitários de Ciências Sociais da UFJF, caso único entre as universidades contempladas pelo estudo coordenado do NER: a opção pelo catolicismo, nestes estudantes, como ruptura. Mesmo que os pais sejam católicos, e o contexto regional da cidade apresente-se fortemente impregnado por tal religião (apesar de

²⁶⁸ Danièle HERVIEU-LÉGER. *Lé pèlerin et le converti: la religion en mouvement*.

²⁶⁹ Carlos Eduardo Pinto PROCÓPIO. *Universidade, formação e missão: o movimento dos Grupos de Oração Universitários Carismáticos*.

plural, tanto interna como externamente ao catolicismo), a *prática* apresenta-se, para os jovens, como traço significativo de escolha autônoma e moderna. Escolhem, de certa forma, dentro da própria família, ao definirem-se de forma mais próxima às mães (mais praticantes) do que aos pais (menos praticantes). Escolhem, em meio a um catolicismo majoritariamente ritualístico, esporádico e sincrético, a diferenciação da alta frequência a atividades da igreja, do exclusivismo religioso e de crenças relacionadas a um cristianismo mais racionalizado, afastando-se do clima “espiritualista” apontado por Sanchis – crenças, estas, geralmente relacionadas a ações políticas que ligam religião e cidadania.

Tal postura foi, de certa forma, reencontrada por Camurça, juntamente com Fátima Tavares, quando realizaram uma pesquisa entre os estudantes secundaristas de Minas Gerais, nos quais “a tradição familiar e religiosa modulam-se com autonomia individual”²⁷⁰: a maioria dos jovens seguiriam a religião da família, a qual consideram a instituição mais importante em suas vidas, mas fazem questão de assumir o caráter pessoal da sua religiosidade, inclusive demarcando-a em relação à dos pais, se por ventura se distanciarem desta em um ou outro aspecto.

Por sua vez, os autores gaúchos preferiram observar a autonomia de seus conterrâneos a partir do paradigma da secularização. As análises de Lewgoy²⁷¹ e de Jungblut²⁷² chegam a aproximar os sem-religião e os católicos não-praticantes dos ateus, na sua postura autônoma frente à autoridade religiosa; já Gaiger, Locks e Silva²⁷³ preferem encarar tal autonomia mesmo num desvio da secularização, vendo na forte presença da religião entre estudantes de Ciências Sociais um sinal de curiosidade e abertura a novos significados. Oro aponta, inclusive, para uma postura “menos preconceituosa” no grande número de simpatizantes por religiões afros no Rio Grande do Sul.²⁷⁴

Essa autonomia, no entanto, nem sempre é acompanhada de uma racionalidade explícita. Entre os estudantes do Rio de Janeiro, por exemplo, ela parece se expressar mais através de marcas sincréticas, geralmente caracterizadas pela ambigüidade. Tanto os estudos de Novaes²⁷⁵ quanto o de Oro²⁷⁶ ressaltaram o caráter plural da religiosidade carioca,

²⁷⁰ Fátima TAVARES e Marcelo CAMURÇA. *Imaginário religioso, moral e política entre a juventude mineira*, p. 5.

²⁷¹ Bernardo LEWGOY. *Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS*.

²⁷² Airton Luiz JUNGBLUT. *A Religião entre estudantes de Ciências Sociais hoje: declínio do ateísmo ou despolarização de posicionamentos?*

²⁷³ Luiz Inácio GAIGER, Eliane Conceição Santos LOCKS, Cleonice SILVA. *Uma visão preliminar dos estudantes da Unisinos*.

²⁷⁴ Ari Pedro ORO. *Os universitários brasileiros e a religião*, p. 76.

²⁷⁵ Regina Reyes NOVAES. *Religião e Política: Sincretismos entre os alunos de Ciências Sociais*; Idem, *Juventude e Religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas*.

²⁷⁶ Ari Pedro ORO. Op. cit.

“construída predominantemente sobre uma base cristã, sobre a qual agregam elementos de crenças de diferentes horizontes religiosos, tradicionais e modernos”²⁷⁷. Estariam, pois, mais próximos ao panorama sincrético traçado por Pierre Sanchis²⁷⁸ para o campo religioso brasileiro, com talvez um pouco menos de homogeneidade “espiritual/mediúnica”, e um pouco mais de cristianismo.

Nesse aspecto, tornam-se interessante as análises das crenças apresentadas em boa parte dos estudos, visando detectar se os estudantes nelas acreditavam. O grupo de crenças apresentado era geralmente dividido em cristãs (que, por sua vez poderiam ser subdivididos em “heterodoxas” ou “ortodoxas”), mediúnicas e esotéricas. Valle-Höllinger, Siqueira e Höllinger, como parte de um estudo muito bem elaborado, submeteram suas escalas de crenças esotéricas e cristãs a testes estatísticos, e constataram sua unidimensionalidade (sendo, portanto, representativas de um constructo coerente), além da relação entre crenças cristãs e práticas cristãs.²⁷⁹ Num artigo publicado na Revista de Estudos da Religião um ano depois de divulgada a pesquisa coordenada do NER, entretanto, alguns dos pesquisadores envolvidos na pesquisa de Belo Horizonte levantaram algumas considerações importantes.

No artigo publicado em “Debates do NER”,²⁸⁰ tinha chamado a atenção dos pesquisadores o alto número de crenças, entre os universitários da UFMG, consideradas mais ligadas ao esoterismo e ao espiritismo (vida após a morte, espíritos, energia/aura, reencarnação, vidas passadas, destino, etc). Interpretaram, pois, os dados como uma “monolatria preferivelmente ao monoteísmo”, na qual a magia seria um compromisso de crença mais efetivo que a religião cristã.²⁸¹ Posteriormente, porém, tendo realizado um pré-teste “bastante detalhado e rigoroso” para a elaboração de perguntas sobre religiosidade de um questionário a ser aplicado na região metropolitana de Belo Horizonte, Alexandre Cardoso, Cláudio Leite e Rita de Fátima Nogueira observaram algumas peculiaridades em relação aos significados e sentidos que as crenças apresentadas poderiam ter para os estudantes.²⁸² A definição de astrologia não apresentou unidade entre os entrevistados; da mesma forma, “vida após a morte”, “espíritos”, “reencarnação” e “vidas passadas”, poderiam ter significações diversas segundo variados tipos de crença, não sendo necessariamente vinculadas ao universo

²⁷⁷ Ari Pedro ORO. *Os universitários brasileiros e a religião*, p. 129.

²⁷⁸ Pierre SANCHIS. *O Campo Religioso contemporâneo do Brasil*.

²⁷⁹ Adriana VALLE-HÖLLINGER, Deis SIQUEIRA e Franz HÖLLINGER. *Religião e esoterismo entre estudantes: um estudo comparado internacional*, p. 119.

²⁸⁰ Alexandre CARDOSO; Léa Freitas PEREZ; Luciana OLIVEIRA. *Quem mora ao lado? O pecado ou a virtude?!*

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Alexandre A. CARDOSO, Cláudio Antônio C. LEITE e Rita de Fátima A. NOGUEIRA. *Pesquisa quantitativa no campo religioso: reflexões ulteriores sobre a experiência de participação de um grupo acadêmico de estudos da religião em duas pesquisas quantitativas*.

espírita/mediúnic – curiosamente, justamente o conjunto de crenças não abordado nos testes estatísticos de Valle-Höllinger, Siqueira e Höllinger.

Tal constatação sugere talvez uma necessidade de investigação um pouco mais aprofundada na aplicação das características do chamado universo “mediúnic” proposto por Pierre Sanchis para a área estudada pois, como ele próprio destaca, “o homem contemporâneo tende a adquirir elementos de várias sínteses que se lhe oferecem, para ele mesmo compor seu universo de significação”.²⁸³ Mas, voltando às indagações sobre a modernidade, fica a pergunta: será que essa miscelânea de crenças indicariam realmente para uma tendência a uma organização não-coerente em meio à religiosidade do jovem universitário?

Talvez uma chave para tal questão encontre-se numa observação de Regina Novaes, ao final do seu artigo pioneiro no estudo desta área. Intrigada com os resultados inesperados da religiosidade do IFCS, Novaes pergunta-se se o curso de Ciências Sociais não poderia ser, na verdade, um lugar de “passagem” em relação à modernidade (que ela chama de “secularizante”, mas que talvez possa expressar também outros tipos de “religiosidade moderna”)²⁸⁴. Se, por um lado, tanto ela quanto Lewgoy²⁸⁵ observaram uma certa uniformização em outras instâncias (política, consumo de bens culturais) entre os futuros cientistas sociais²⁸⁶, a questão da religião parece escapar a este crivo, podendo revelar um sentido de transitoriedade no comportamento religioso dos jovens – e, mais especificamente, dos estudantes universitários, constituídos “a partir da diferença de posição (e não necessariamente de idade biológica) em relação aos professores e funcionários”. Segundo Novaes, eles “sabem que estão de passagem em vários sentidos, e a eles – principalmente – é que está reservado o direito de perguntar. Assim, fazem daquele espaço de convivência também um lugar privilegiado para indagar e conhecer opções religiosas”.²⁸⁷

Ou seja, em relação à religião, esses jovens estariam ainda mais dispostos do que em outras instâncias a questionar, a experimentar, a satisfazer curiosidades, para então constituir uma posição plenamente pessoal – que, no futuro, pode ser talvez mais “sólida”, quando a transitoriedade da juventude se “esfriar” um pouco. Fato interessante a se notar, nesse sentido, é que a tabela do Censo 2000 para pertença religiosa da população com mais de 15 anos de estudo apresenta discrepâncias mais visíveis em relação à população em geral exatamente em

²⁸³ Pierre SANCHIS. *As religiões dos brasileiros*, p. 35.

²⁸⁴ Regina Reyes NOVAES. *Religião e Política: Sincretismos entre os alunos de Ciências Sociais*, p. 73.

²⁸⁵ Bernardo LEWGOY. *Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais*, p. 104.

²⁸⁶ Uma observação interessante de Novaes, ao analisar as preferências dos entrevistados em termos de sua preferência cultural, é a de que “apenas os autores, livros, músicos e programas de TV cuja escolha está baseada em opções religiosas podem escapar ao crivo da socialização na disciplina em questão” (o chamado “perfil” do estudante de Ciências Sociais). Regina Reyes NOVAES. Op. cit, p. 72.

²⁸⁷ Regina Reyes NOVAES. Op. Cit, p. 72.

se tratando das religiões tidas como mais “racionalizadas”: um mais alto número do protestantismo de missão (5,37%, contra 4,09% da população total) e do espiritismo kardecista (6,71%, contra 1,33%) e um menor número de pentecostais (3,10%, contra 10,43% da população total). Por outro lado, a porcentagem dos sem-religião para esta parcela (6,66%) é menor do que a geral (7,30%), ao contrário da juventude em geral que, como visto, declara-se ainda mais “sem-religião” que o total (9,13%).²⁸⁸

As interpretações são muitas, e com certeza só o tempo e novas pesquisas irão apontar caminhos mais seguros. Mas, se é possível lançar-se hipóteses, arrisco-me, ao cabo de toda a humildade necessária a um mestrando ainda iniciante nos estudos desta área, a apresentar uma. Talvez o universitário faça hoje da religião uma forma importante de busca por algo – mesmo que travestida de lazer, consumo, experimentações sem compromisso, ambigüidades morais e toda sorte de características aparentemente pouco racionais da religiosidade pós-moderna. Busca essa, aliás, que pode mesmo ser generalizada aos “jovens em geral” – mas, na universidade, local onde a racionalidade ainda encontra um *locus* peculiar, talvez essa busca, ao se expressar de forma “um pouco mais” moderna, aponte mais algumas pistas de onde quer chegar. Talvez, nestes jovens, a religião represente um pouco mais concretamente uma procura de *sentido*. Ao que fica, inevitavelmente, a questão: será que o vão encontrar?

²⁸⁸ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Tabela 2106 - Pessoas de 15 anos ou mais de idade por religião, sexo e grupos de anos de estudo.*

CONCLUSÃO

Apresentei, neste trabalho, uma visão das relações entre modernidades(s) e religião, tendo como foco a revisão bibliográfica de estudos que investigaram tais relações no ambiente universitário, considerado local privilegiado de modernização e racionalidade. Para tal, apresentei algumas considerações sobre universidade, religião e razão, assim como análises da religião na sociedade, em especial no campo religioso brasileiro, para então verificar sua aplicabilidade no campo jovem-universitário.

Neste sentido, se a categorização da “juventude” apresenta-se complexa, a categorização de uma “juventude universitária” parece, por sua vez, ainda mais difícil em termos de Brasil. As modificações surgidas no espaço universitário nas últimas décadas, como visto, contribuíram para diversificar ainda mais o perfil não só do jovem que adentra um curso superior no país, como também dos conteúdos ensinados e sua influência na formação identitária juvenil. Embora ainda tenham caráter restrito se comparados ao imenso universo do ensino superior brasileiro, os estudos analisados refletem um traço importante: uma heterogeneidade bastante significativa entre os cursos pesquisados.

Se, por exemplo, foi visualizada certa identidade entre os diversos cursos de Ciências Sociais pesquisados no tocante às referências literárias, políticas e musicais, no tocante à religião parece não haver nenhum padrão, estando as respostas mais ligadas ao campo familiar e ao campo religioso local. Todos os autores, de algum modo, constataram a forte influência contextual na configuração dos estudantes, considerando a influência familiar, aspectos geracionais e ainda as particularidades de cada curso.

Traços, porém, que merecem destaque quanto a uma possível homogeneidade no ambiente universitário é a pouco expressiva presença de religiões pentecostais e neo-pentecostais nestes extratos, bem como a expressão por vezes maior de jovens espíritas em relação ao restante da população. Se por um lado tais fatos, assim como as análises dos autores apresentadas no final do Capítulo 3, sugerem uma tendência “modernizante” na universidade, por outro, as análises indicativas de sincretismos, crenças esotéricas e práticas ligadas à cultura *New Age* poderiam ser indícios de práticas mais pré/pós-modernas, ligadas

talvez à transitoriedade da juventude. As “três modernidades” propostas por Sanchis²⁸⁹ coexistiriam, também, na supostamente tão “modernizadora” universidade, talvez um pouco mais tendente à racionalização, mas não deixando seu caráter intrinsecamente brasileiro.

A pesquisa de Kimball et al²⁹⁰, por sua vez, sugere um traço interessante a ser analisado: a influência negativa dos cursos com postura “relativista” nas práticas religiosas e na importância que o universitário dá à religião em sua vida, verificada pela mudança nas concepções antes e após a entrada na faculdade. Tais achados sugerem a aplicação de estudo semelhante no Brasil, talvez utilizando os questionários sócio-econômicos do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), cada vez mais disseminado como forma de acesso ao ensino superior, e do Exame Nacional de Desempenho de Estudantes do Ensino Superior (ENADE), aplicado anualmente em dois momentos distintos do curso universitário – possibilitando, quem sabe, uma pesquisa longitudinal aos moldes da realizada em caráter nacional nos EUA.

Sugeriria também a ampliação das pesquisas em relação a perguntas de auto-percepção de influência, como “o quanto você acha que a universidade influenciou sua concepção?”, em relação a aspectos religiosos e morais, assim como à identificação com algumas correntes de pensamento. Por outro lado, torna-se interessante observar também a influência da religião na formação profissional, e seus decorrentes aspectos éticos. Como nos lembra Berger, a religião não é, definitivamente, um fator a se negligenciar nas análises sociais contemporâneas.²⁹¹

Por fim, lembro que, certamente, há muito mais a se extrair deste universo do que as análises aqui apontadas; por tal motivo, optei por apresentar os estudos de forma descritiva, possibilitando ao leitor maiores conclusões, e principalmente indagações, do que o que foi analisado pelos autores e por mim.

²⁸⁹ Pierre SANCHIS. *O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil*.

²⁹⁰ Miles S. KIMBALL, Colter M. MITCHELL, Arland D. THORNTON, Linda C YOUNG-DEMARCO. *Empirics on the Origins of Preferences: The Case of College Major and Religiosity*.

²⁹¹ Peter BERGER. *A dessecularização do mundo: uma visão global*, p. 23.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMO, Helena Wendel. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*. n. 5. 1997. p 25-36.
- ALMEIDA, Loriza Lacerda de. *A Juventude universitária e a nova sociabilidade: continuidade ou ruptura?* Trabalho apresentado no VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 2004. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/LorizaLacerda.pdf>>. Acesso em: 03 jun. 2008.
- ALVARENGA, Elisabeth Gomes. *A religiosidade de universitários católicos carismáticos em Viçosa*. Tese (Magister Scientiae em Extensão Rural). Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Viçosa. Viçosa-MG: UFV, 2002.
- BARRO, Antônio Carlos. Revisão do Marco da Missão Integral. In: *Missão integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa, MG: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.
- BENTO XVI, Papa. *Discurso preparado por el santo padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza"*. Roma: 17 jan. 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html>. Acesso em: 02 dez. 2008.
- BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Rel. e Soc.*, V. 21, n. 1. 2001. p. 9-23.
- _____. *O Doseil Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2004.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. 1996. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>>. Acesso em: jan. 2010.
- _____. Ministério das Relações Exteriores. *Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil*. 13 de nov. 2008. Disponível em: <http://www2.mre.gov.br/dai/b_santa_04.htm>. Acesso em 18 nov. 2009.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religiosidade moderna e esclarecida entre os Universitários das Ciências Sociais de Juiz de Fora - MG. *Debates do NER*. n. 2, Porto Alegre: ago. 2001. p. 37-64.
- _____. A realidade das religiões no Brasil do Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 35-48.
- _____. *Um tradicionalismo na linguagem virtual? : O catolicismo carismático-midiático*. Trabalho apresentado no 31º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, Caxambu, out. de 2007.
- _____. Novos Movimentos Religiosos: Entre o secular e o sagrado. In: *Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e Interloquções*. São Paulo: Paulinas, 2008. p 93-109.
- CARDOSO, Alexandre; PEREZ, Léa Freitas; OLIVEIRA, Luciana. Quem mora ao lado? O pecado ou a virtude?! : Um estudo comparativo sobre adesão religiosa e política

- entre estudantes de Ciências Sociais e de Comunicação da FAFICH/UFMG. *Debates do NER*. n. 2, Porto Alegre: ago. 2001. p. 65-102.
- CARDOSO, Alexandre A.; LEITE, Cláudio Antônio C.; NOGUEIRA, Rita de Fátima A. Pesquisa quantitativa no campo religioso: reflexões ulteriores sobre a experiência de participação de um grupo acadêmico de estudos da religião em duas pesquisas quantitativas. *Rever*. Ano 2, n. 3. 2002. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever>>. Acesso em: 25 jun. 2010.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.
- DEBATES DO NER. *Religião e Política*. Ano 2, n. 2. Porto Alegre: PPGAS, ago. 2001.
- FOLHA ONLINE. *Papa suspende visita a universidade de Roma após protestos*. 15 jan. 2008. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u363760.shtml>>. Acesso em 02 dez. 2008.
- GABRIEL, Eduardo. *A Evangelização Carismática Católica na Universidade: o "sonho" do Grupo de Oração Universitário*. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar, 2005.
- GAIGER, Luiz Inácio; LOCKS, Eliane Conceição Santos; SILVA, Cleonice. Uma visão preliminar dos estudantes da Unisinos. *Debates do NER*. n. 2. Porto Alegre: ago. 2001. p. 117-132.
- GIUMBELLI, Emerson; CARNEIRO, Sandra de Sá. Religião nas escolas públicas: questões nacionais e a situação no Rio de Janeiro. *Revista Contemporânea de Educação*. n. 2. UFRJ: 2006. Disponível em: <http://www.gper.com.br/documentos/religiao_escolas_publicas.pdf>. Acesso em 14. nov. 2009.
- GRAY, John N. *Voltaire: Voltaire e o Iluminismo*. São Paulo: Ed UNESP, 1999.
- GROPPO, L.A. A juventude como categoria social. In: *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*. V. 18, n. 1, 1997. p. 31-47.
- _____. *Lé pèlerin et lê converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Tabela 2094 - População residente por cor ou raça e religião. *Censo Demográfico e Contagem da População*. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=7&i=P&c=2094>>. Acesso em: 13 jul. 2010.
- _____. Tabela 2103 - População residente por religião, sexo, situação do domicílio e grupos de idade. *Censo Demográfico e Contagem da População*. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=7&i=P&c=2103>>. Acesso em: 13 jul. 2010.
- _____. Tabela 2106 - Pessoas de 15 anos ou mais de idade por religião, sexo e grupos de anos de estudo. *Censo Demográfico e Contagem da População*. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=7&i=P&c=2106>>. Acesso em: 13 jul. 2010.
- JUNGBLUT, Airton Luiz. A Religião entre estudantes de Ciências Sociais hoje: declínio do ateísmo ou despolarização de posicionamentos? *Debates do NER*. n. 2, Porto Alegre: ago. 2001. p. 133-143.
- KIMBALL, Miles S.; MITCHELL, Colter M.; THORNTON, Arland D.; YOUNG-DEMARCO, Linda C. Empirics on the Origins of Preferences: The Case of College Major and Religiosity. *National Bureau of Economic Research*. n. 15182. NBER:

- jul. 2009. Disponível em: <<http://wwwdev.nber.org/papers/w15182.pdf>>. Acesso em: 26 abr. 2010.
- KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- LEWGOY, Bernardo. Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS. *Debates do NER*. n. 2, Porto Alegre: ago. 2001. p. 103-116.
- MARIZ, Cecília. Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Rel. e Soc.*, V. 21, n. 1. 2001. p. 25-39.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo/Viramundo, 2005.
- MARTELLI, Stefano. A Secularização entre Mito e Eclipse. In: *A Religião na Sociedade Pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 271-335.
- MARTIN, David. Remise en question de la theorie de la sécularization. In: DAVIE, G.; HERVIEU-LEGER, D. *Identités religieuses em Europe*. Paris: La Découverte, 1996.
- MICHAELIS 2000: Moderno Dicionário Michaelis da Língua Portuguesa. 2 v. Rio de Janeiro: Reader's Digest; São Paulo: Melhoramentos, 2000.
- MUSSE, Ricardo. O legado de Marx no Brasil. *Estud. av.* V. 22, n. 63. São Paulo: 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NÓBREGA, Adilson Rodrigues da. *Carisma e razão: um olhar sobre as práticas católicas carismáticas de estudantes nas universidades cearenses*. Trabalho apresentado na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia, 14 jun. 2006.
- _____. *"Profissionais do Reino": um novo ethos católicos na universidade cearense*. Dissertação (mestrado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza: UFC, 2007.
- NOVAES, Regina Reyes. Religião e Política: Sincretismos entre os alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISER*. n. 45, ano 13, 1994. p. 64-68.
- _____. Juventude e Religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 181-207.
- _____. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estud. av.* V. 18, n. 52. São Paulo: 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300020&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 out. 2007.
- NOVAES, Regina Reyes; MELLO, Cecília Campello do A. Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos. *Comunicações do ISER*. n. 52, 2002.
- OLIVEIRA, Terezinha. Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional. *Varia hist.* V. 23, n. 37. Belo Horizonte, jun. 2007.
- _____. A universidade medieval: uma memória. *Mirabilia*. n.6. 2005. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num6/art5.html>>. Acesso em: 9 nov. 2009.
- ORO, Ari Pedro. Os universitários brasileiros e a religião. In: ORO, Ari Pedro (org.). *Representações sociais e humanismo no Brasil atual: religião, política, família e trabalho*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 59-90.
- PAIVA, Geraldo José de. *Itinerários Religiosos de Acadêmicos: um enfoque psicológico*. Tese (livre-docência em Psicologia). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1993.
- PEÑA-RUIZ, Henri. *A laicidade como princípio fundamental da liberdade espiritual e da igualdade*. Conferência apresentada na cidade de Madrid, 18 nov. 2000. Disponível

- em: <<http://www.laicidade.org/documentacao/textos-criticos-tematicos-e-de-reflexao/a-laicidade-como-principio-fundamental>>. Acesso em 01 nov. 2009.
- _____. *La Emancipacion Laica: Filosofia de la Laicidad*. Madrid: Laberinto, 2001.
- _____. *Laicidade e Igualdade, alavancas da emancipação*. 2004. Disponível em: <<http://www.laicidade.org/documentacao/textos-criticos-tematicos-e-de-reflexao/laicidade-e-igualdade-alavancas-da-emancipacao/>>. Acesso em 01 nov. 2009.
- _____. *A religião é um interesse particular, não geral*. Entrevista ao jornal “Ideal” conduzida por Inês Gallastegui. 08 fev. 2007. Disponível em: <<http://www.laicidade.org/documentacao/textos-criticos-tematicos-e-de-reflexao/«a-religiao-e-um-interesse-particular-nao-geral»>>>. Acesso em 01 nov. 2009.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 249-262.
- _____. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, V. 13, n. 37, jun 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 nov. 2007.
- _____. Cadê nossa diversidade Religiosa? In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 49-51.
- _____. Ciências sociais e religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 17-34.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta a seus inimigos*. São Paulo: Itatiaia, 2008.
- PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. *Universidade, formação e missão: o movimento dos Grupos de Oração Universitários Carismáticos*. Dissertação (mestrado em Ciência da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF, 2008.
- PROJETO JUVENTUDE; INSTITUTO CIDADANIA. *Perfil da juventude brasileira*. 2003. Disponível em: <www.projetojuventude.org.br>. Acesso em 24 de mai. 2009.
- RATZINGER, Joseph; D'ARCAIS, Paolo Flores. *Deus existe?* São Paulo: Planeta, 2009.
- RIBEIRO, Jorge Claudio. Os Universitários e a Transcendência: Visão geral, visão local. *Rev. Est. Religião*. Ano 2, n. 4, 2004. p. 79-119. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/t_ribeiro.htm>. Acesso em: 18 nov. 2007.
- RIBEIRO, Jorge Claudio. *Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários*. São Paulo: Loyola; Olho d'Água, 2009.
- ROSA, Alessandra Cristina. *A Renovação Carismática Católica no espaço laico: um estudo sobre o Grupo de Oração Universitário (GOU)*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF, 2007.
- SANCHIS, Pierre. O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*. V. 1, n. 2. Belo Horizonte: 1997. p. 28-43.
- SCHERER, Burkhard (org.). *As grandes religiões: Temas centrais comparados*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- SILVA, Bernadete França Albano. *Grupo de Oração Universitário (GOU) na Universidade Católica de Goiás – uma análise sociológica*. Dissertação (mestrado em Ciências da

- Religião). Departamento de Filosofia e Teologia da Universidade Católica de Goiás. Goiânia: UCG, 2002.
- SILVA, Marina. Fé cristã e meio-ambiente. In: *Missão integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa, MG: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.
- SIMÕES, Pedro. Religião e política entre alunos de Serviço Social (UFRJ). *Religião e Sociedade*. V. 27, n.1. Rio de Janeiro: 2007. p. 175-192.
- STEIL, Carlos; ALVES, Daniel; HERRERA, Sonia. Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais: a definição de um perfil. *Debates do NER*. Ano 2, n. 2. Porto Alegre: PPGAS, ago. 2001. p. 9-35.
- STEWART, Phil. Protestos fazem papa cancelar palestra em universidade romana. *Reuters Brasil*. 15 jan. 2008. Disponível em: <<http://br.reuters.com/article/topNews/idBRB57621620080115?sp=true>>. Acesso em: 02 dez. 2008.
- SOUZA, Alexandre Carneiro de. Cidadania e responsabilidade social. In: *Missão integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa, MG: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.
- TAVARES, Fátima Regina; CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Numem*. V. 7, n. 1. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2004, p.11-46.
- _____. *Imaginário Religioso, moral e política entre a juventude mineira*. Trabalho apresentado na 25ª Reunião Brasileira e Antropologia. Goiânia, 14 jun. 2006.
- TRINDADE, Helgio. Universidade em perspectiva: Sociedade, conhecimento e poder. *Rev.Bras. de Educação*. n. 10. 1999. p. 5-15.
- VALLE-HÖLLINGER, Adriana; SIQUEIRA, Deis; HÖLLINGER, Franz. Religião e esoterismo entre estudantes: um estudo comparado internacional. *Religião e Sociedade*. v. 22, n. 2. Rio de Janeiro, 2002. p. 115-134.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneiras Sociais, 1983.
- _____. *Ciência e Política: Duas Vocações*. 12 ed. Cultrix, 2004.