

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

- UNIVERSIDADE, FORMAÇÃO E MISSÃO -
O MOVIMENTO DOS GRUPOS DE ORAÇÃO UNIVERSITÁRIOS
CARISMÁTICOS.

Dissertação de mestrado
apresentado ao Programa de Pós
Graduação em Ciência da Religião
como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Ciência da Religião por Carlos
Eduardo Pinto Procópio.
Orientador: Prof. Dr. Marcelo
Ayres Camurça Lima

Juiz de Fora

2008

Dissertação defendida e aprovada em 28/11/2008 pela banca constituída por:

Presidente: Prof^a Dr^a Fátima Regina Gomes Tavares
(PPCIR/UFJF)

Titular: Prof. Dr. Emerson Giumbelli
(UFRJ)

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima
(PPCIR/UFJF)

AGRADECIMENTOS

Quero sinceramente agradecer a meu orientador Marcelo Camurça pelo compromisso e interesse que teve pelas minhas proto-reflexões e a minha esposa Gabriela Martins pela compreensão e paciência (de mim e dos meus textos); a Fátima Tavares, Otávio Bonet e João Dal Poz pelas críticas a algumas reflexões contidas num texto precedente a este; a Francisco Pereira pela contrapartida a essas críticas e curiosidade acadêmica pelo meu trabalho; a Emerson Sena Silveira pelo diálogo e troca de experiências; a Fabiano Fernandez, que me introduziu no mundo da história religiosa; a Breno Machado e Heiberle Heigsberg, que compartilharam suas pesquisas e perspectivas acerca da vida acadêmica num curso de ciência da religião; a Cássio Cunha Soares, que certa vez me disse da dimensão emancipatória da juventude; a Emerson Giumbelli e Fátima, que a partir de suas críticas e comentários permitiram o aprofundamento das questões e respostas contidas nesta dissertação. Cabe ainda um agradecimento aos demais professores do PPCIR com quem convivi ao longo desses anos e aos colegas em Juiz de Fora que dividiram sua a atenção comigo. Agradeço aos meus pais (Irineu e Ana) que se dispuseram, a custa de seus sacrifícios, a algumas vezes oferecerem recursos financeiros que custearam meu investimento intelectual, bem como as minhas tias paternas. Por fim agradeço à Pró-Reitoria de Pós Graduação da UFJF e a CAPES, pelas bolsas concedidas.

As multidões – os cidadãos ordinários, as classes, os partidos de massas – se uniram a fim de obrigar o Estado a reconhecer a sua dignidade, e a introduzir regras de civilidade na administração ou no espaço público. Elas cumpriram esse papel na exata medida em que souberam se servir do Estado de suas instituições (escola, justiça, sistema político) em sua auto-educação para os fins da vida civil, tendo em vista a representação do mundo como um espaço comum em que elas garantam o seu lugar. (Étienne Balibar – La crainte des masses).

SUMÁRIO

Introdução:.....	8
Capítulo 1: Religião e espaço público –aportes teóricos.....	11
1.1 – Sociólogos e sociologias.....	12
1.1.1- Daniele Hervieu-Lèger: uma sociologia da modernidade religiosa.....	12
1.1.2 – Enzo Pace: religião em tempos de globalização – retração e mestiçagem.....	16
1.1.3 – Peter Beyer: função religiosa e desempenho público da religião	18
1.1.4 – Cientistas sociais da religião brasileiros: simetrias entre modernidade e religião.....	19
1.2 – RCC e espaço público	24
1.2.1 – RCC e mídia.....	27
1.2.2 – RCC e política.....	30
1.2.3 – RCC e universidade.....	36
Capítulo 2: O que são os Grupos de Oração Universitário.....	39
2.1 – Por que Grupos de Oração Universitário?	41
Excurso: A presença da Igreja Católica na universidade.....	45
Capítulo 3: Católicos de todas universidades, uni-vos! – conscientização e militância entre universitários católicos carismáticos	49
3.1 – O sonho dos GOUs.....	49
3.2 – Os GOUs e o mundo.....	54
3.3 – Os GOUs e a política	55
3.4 – Os GOUs e a prática acadêmica	66
3.5 – Os GOUs e o mundo do trabalho.....	75
Conclusão.....	85
Bibliografia.....	88

RESUMO

Esta dissertação pretende analisar a inserção de grupos de oração carismáticos no meio universitário. Pretende-se questionar o senso comum “douto” presente neste meio que afirma que esta inserção pode ser vista como questionadora da composição moderna (laica) da universidade. Reforça esse questionamento a análise das articulações que esses grupos vêm realizando, o que permite encontrar mais modernidade nesses grupos e menos laicidade na universidade. Os universitários que participam desses grupos não apenas rezam, cantam e pregam, também procuram falar e se envolver com a ciência, o mundo do trabalho e a participação política. Não seriam estes elementos pilares constitutivos de nossa universidade? Desse modo, a medida em que acionam dispositivos próprios da universidade legitimam sua inserção, sem ter que dever nada para a universidade, que é por eles assimilada.

palavras-chave: Religião; espaço público; GOUs.

RESUMÉ

L'objectif de cette dissertation est d'analyser l'intégration des groupes de prière charismatique dans le milieu universitaire. L'objectif est de discuter le sens commun "douté" présent dans l'université, lequel affirme que cette intégration peut être considérée comme remise en question de la composition moderne (laïque) de l'université. Renforce cette question l'analyse de l'articulation que ces groupes réalisent, ce qui permet de trouver plus de modernité aux groupes et moins de laïcité dans l'université. Les universitaires qui participent à ces groupes ne sont pas priés seulement, chantés et prêchés, mais aussi ils sont encouragés et cherchés à s'impliquer avec la science, le monde du travail et la participation politique. Ne seraient-ils pas ces éléments piliers constitutifs de notre université? Ainsi, quand ils ont rapporté des dispositifs propres de l'université légitimant son insertion, sans avoir à être quelque chose de l'université, qui est assimilé par eux.

Mots-clés Religion; espace public; GOUs

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por intenção apresentar os resultados de minha pesquisa sobre os Grupos de Oração Universitários (GOU). Aqui serão explorados os dados obtidos ao longo de quase dois anos de inserção junto a esses grupos de jovens universitários católicos carismáticos de duas universidades da cidade de Juiz de Fora¹, bem como as interpretações ao nível sócio-antropológico que esses dados sugeriram ao longo de minha “estadia” entre eles, correlacionados com uma ampla literatura sobre ciências sociais da religião, política, ciência e trabalho.

Antes de adentrar no interessante universo construído por esses grupos, cabe uma breve explicação quanto à motivação teórica e pessoal que animaram esse estudo. A motivação teórica se circunscreve entre os posicionamentos que vêm a religião e sua relação com a vida cotidiana de uma forma combinada, onde a religião é compreendida a partir de uma relação de complementaridade com o contexto onde está inserida. Já a motivação pessoal se circunscreve no incômodo em relação à inserção dos GOUs na universidade dita “laica”, paralelo ao incômodo em relação ao senso-comum construído pelos universitários de uma forma geral e das análises pioneiras sobre o GOU acerca das razões daquela inserção.

Para os integrantes do meio universitário a universidade seria laica, porque moderna e, portanto, deslocada de influência não racional, como a religião, que havia sido superada pelas razões pragmáticas do Estado. Nesse sentido a presença dos GOUs na universidade seria não apenas estranha ao meio, mas “exculturada”, pois destoante da sua lógica moderna. Por essa razão é que muitos integrantes do meio universitário ainda estranham e repudiam a inserção de grupos religiosos neste meio, sobretudo os de cunho mais espiritualizado, como a RCC. Enquanto ditos portadores da razão moderna, portanto, laicizados, uma parte do meio universitário taxa esses grupos de alienados e que

¹ A pesquisa foi realizada no CES (Centro de Ensino Superior), instituição privada onde existem cursos de biologia, letras, história, matemática, pedagogia, psicologia, entre outros, e na UFJF, onde a pesquisa foi realizada no ICH (Instituto de Ciências Humanas), no ICB (Instituto de Ciências Biológicas), na FEA (Faculdade de Economia e Administração) e na Faculdade de Serviço Social.

colocariam em xeque a razão de ser (moderna e laicizada) da universidade. Nos GOUs, entretanto, o que se pode perceber são arranjos entre religião e universidade que não colocam em risco a composição de ambas, mas as complementam. Ao longo deste trabalho se verá um GOU articulado com seu meio, fazendo política, mobilizando utopias, praticando ciência e preocupado com o mercado de trabalho.

A proposta deste trabalho é fazer uma análise dos Grupos de Oração Universitários (GOUs), que constitui-se como movimento no interior das Instituições de Ensino Superior brasileiras, sendo composto, quase que exclusivamente, por jovens estudantes universitários. A presente análise procura tornar legível os dados que foram encontrados no decorrer da atividade etnográfica, à medida em que procura também desenvolver um olhar sensível sobre o contexto onde as práticas desses universitários católico-carismáticos acontecem.

O trabalho, então, se constrói a partir de algumas questões que surgiram no início da pesquisa: o que são esses GOUs, o que estão fazendo no ambiente universitário e o que permite a permanência deles nesse ambiente reconhecido como laico e a-religioso? As duas primeiras questões são bem fáceis de responder, basta uma aproximação interessada: os GOUs são grupos de oração católico-carismáticos que marcam presença na universidade oferecendo aos jovens estudantes um espaço para se dedicarem a uma prática religiosa durante os intervalos das aulas e outras atividades universitárias.

Já a terceira questão é mais complicada. O que quase todas as pessoas pensam e/ou são levadas a pensar, sobretudo aquelas socializadas na universidade, é que esse espaço, *locus* da racionalidade ocidental moderna, é avesso a qualquer forma de pensamento mítico-religioso ou qualquer outra forma de comportamento que não possa ser academicamente justificado. Assim sendo, para responder à pergunta sobre o que permite os GOUs permanecerem nas universidades, a tarefa colocada por esta pesquisa foi a de penetrar de modo um pouco mais profundo naquilo em que os jovens estudantes dos GOUs falavam e faziam durante as atividades relacionadas a estes grupos.

Para chegar a uma análise significativa, foi preciso levar muito a sério o que eles tentavam comunicar com as suas muitas expressões e direcionar o olhar por sobre seus ombros, buscando desvelar códigos a primeira vista difíceis de explicar. É desvelando

esses códigos e entendo seu sistema que as perguntas serão respondidas. Tal tarefa contribui para se pensar, por fim, que os GOUs tem muito mais coisas afins com o meio universitário do que coisas avessas a ele, descortinando as afinidades entre esse movimento e o ambiente onde se insere. Entender essas afinidades implica em conhecer o GOU e, sobretudo, conhecer as forças (sistêmicas) que são exercidas sobre ele e também o modo como o próprio GOU operacionaliza essas forças.

Antes de penetrar nestas discussões cabe uma explicação da composição da dissertação. Além desta introdução, ela conta com três capítulos e uma breve conclusão. No capítulo 1 procurei trazer algumas discussões teóricas que pareceram ser as mais pertinentes para dar cabo às indagações que surgiram ao longo da pesquisa. Ao mesmo tempo em que trouxe os estudos de Daniele Hervieu-Lèger, Enzo Pace e Peter Beyer, como referências internacionais sobre a questão da religião na modernidade, trouxe também autores brasileiros que vêm dando conta de responder aos dilemas que as religiões aqui colocam em termos de presença no espaço público. Em seguida, neste mesmo capítulo, faço menção aos estudos sobre RCC e espaço público no Brasil, dando ênfase aos estudos sobre mídia e política, tentando explicar seus pontos e dilemas, que busco solucionar a medida em que introduzo um conjunto de autores que, ao discordarem das análises catequéticas e conversionistas que vêm sendo utilizada para explicar a RCC, permitem análises onde os processos de (re)composição e hibridização ganham forma. Aqui também introduzo uma sociologia dos GOUs que, a medida que é relativizada, permite falar das articulações que vêm sendo realizadas pelos próprios GOUs e que escaparam àquela tentativa analítica. No capítulo 2 a intenção é situar o GOU historicamente, a partir dos elementos encontrados em livros-testemunhas e documentos internos. Já no capítulo 3 procuro desvendar as relações que os GOUs estabelecem a universidade. Aqui será dada ênfase nas práticas e falas dos universitários (grifadas em *itálico*), fazendo as conexões que foram permitidas com a dimensão utópica, a prática política, a ciência e o trabalho. Na conclusão friso algumas questões que foram suscitadas ao longo da escrita desta dissertação.

CAPÍTULO 1: RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO – APORTES TEÓRICOS

A inserção de movimentos religiosos no espaço público coloca duas questões para os analistas. A primeira é que a inserção de movimentos religiosos no espaço público coloca o caráter discursivamente laico deste espaço em xeque, a medida em que converte as instituições públicas em um instrumento religioso, sendo utilizado para um projeto de “cruzadas” sobre a sociedade. Essa questão diz respeito ao fato de que a própria modernidade não deu conta das estruturas de sentido, que ficaram vagas e deixadas a deriva, sendo por onde a religião teria conseguido penetrar e retomado sua influência. Nesse sentido a religião conseguiria atingir seus projetos a medida que conseguisse influir, com seu programa sócio-teológico, no imaginário das esferas que compõem o espaço público. A segunda questão, por outro lado, enfatiza que as conquistas da modernidade são irredutíveis, ficando difícil aceitar a hipótese de que a religião conseguirá minar aquelas instituições modernas e influenciar a sociedade por meio delas. Nesse sentido a religião ficaria apenas a deriva da modernidade, não conseguindo e nem podendo dizer mais nada sobre a sociedade, pois esta conjugaria valores dissonantes dos da religião.

Contudo, se se desdobra a análise para um viés compreensivo e através da experiência de cada contexto de relação entre religião e espaço público, pode-se perceber que o que se está colocando em jogo são novas combinações que são compostas na interação dialética entre visões de mundo diferenciadas. Desse modo poder-se-á falar em movimentos, instituições e sujeitos sem ter que excluir um ou outro da análise, pois todos são partes de um mesmo processo de interação. Cada elemento pode ser mediador um do outro, permitindo ao analista responder as perguntas que a vida cotidiana demanda.

É no fluxo desta perspectiva teórica que privilegia a (re)composição e também a hibridização, que este capítulo será construído, onde a relação entre religião e espaço público será compreendida como um processo de continuidade e combinações, onde o religioso influi no espaço público e é também por este influenciado, numa relação em que

perder ou ganhar é apenas uma contingência. Aqui a preocupação recairá sobre um breve exercício teórico que pretenderá demonstrar como religião e espaço público (modernidade) podem ser combinados numa lógica de aceitabilidade múltipla. Em seguida explanarei sobre os debates que tangem a relação da Renovação Carismática Católica (RCC) com o espaço público.

1.1 – Sociólogos e sociologias

A direção que esta dissertação pretende tomar pressupõe o conhecimento do processo recíproco de reconhecimento que envolve religião e espaço público (modernidade). Não pretendendo, entretanto, dar conta da vasta literatura que perfaz a discussão hoje, me resumirei em explanar os argumentos de alguns autores estrangeiros e brasileiros que melhor dão conta, ao que me parece, das questões colocadas acerca da manutenção da religião na modernidade. Estas análises também foram priorizadas pelo fato delas contribuírem melhor para a compreensão dos GOUs, objeto de análise desta dissertação.

1.1.1 – Daniele Hervieu-Lèger: uma sociologia da modernidade religiosa

Para Hervieu-Lèger a modernidade se comporia como um paradoxo, pois articula uma dimensão histórica que a coloca enquanto uma sucessão de etapas, impulsionados pelo progresso científico, e uma dimensão utópica, que deposita neste mesmo progresso científico as esperanças de solução de todos os problemas humanos². A medida em que deposita as soluções dos problemas humanos no progresso científico, a modernidade tenta suprir as funções que antes ficavam a cargo da religião. Entretanto, a medida em que aquelas funções não são totalmente supridas, a religião consegue retomar o seu lugar, apesar de enredada na própria modernidade.

Esse paradoxo trará problemas para a recomposição da religião, que vai ser compreendida de um lado como um processo de decomposição-reestruturação dos dispositivos culturais e sociais de identificação cultural onde a “referência ao transcendente e a referência confessional se encaixa dentro do modelo das religiões históricas”, e de outro como “um processo de decomposição-recomposição do crer sobre o império do

² C. f. Daniele HERVIEU-LÈGER. *Secularización y modernidad religiosa*. 1987, p.224-225.

individualismo, da pluralização e das incertezas características da modernidade”, onde a referência ao transcendente é completamente descolada de toda referência confessional³.

Esse processo implica, por um lado, em conseqüências que colocarão a recomposição da religião no espaço público como um processo que exclui a influência das instituições e os valores que estas defendem, sendo ambos reduzidos aos desejos dos sujeitos que querem, por si próprios, estarem engendrados em alguma estrutura de sentido. Por outro lado também implica que a idéia de que as religiões históricas, apesar de “não organizarem mais exclusivamente e diretamente o acesso individual e coletivo ao transcendente, continuam a oferecer os referenciais simbólicos maiores, definindo massivamente as funções de uma tal referência”⁴. Contudo, essas referências são efetuadas dentro da própria modernidade, levando a uma inevitável “contaminação” das religiões pelas referências modernas.

Hervieu-Lèger demonstra que as religiões institucionais estariam cada vez mais diluídas em comunidades emocionais, que configurariam aquilo que ela chama de novos movimentos religiosos (NMR), que ao mesmo tempo supririam o déficit da utopia moderna do progresso e representariam uma adaptação do próprio religioso à modernidade. Para a socióloga francesa, apesar de retomarem, num certo sentido, um antimodernismo, esses NMR procuram, entretanto, servir-se de elementos presentes na modernidade. Esses “novos grupos religiosos questionam o que consideram como perversões da modernidade: o desconhecimento das raízes dos indivíduos na natureza, a negação da afetividade nas relações humanas, relações reduzidas somente à dimensão funcional numa sociedade compartimentada em múltiplas instituições especializadas”⁵. Entretanto, são situados dentro das fronteiras da própria cultura moderna, o que é expresso no “seu pragmatismo, seu modo de considerar a tradição religiosa como uma 'caixa de ferramentas' que somente se utilizam os instrumentos quando úteis para o processo pessoal, concedendo a primazia à experiência ao desenvolvimento pessoal e sua maneira de buscar o bem-estar espiritual da comunidade e de cada um de seus membros”⁶.

Para Hervieu-Lèger, os grupos que compõem esse movimento estão “profundamente enraizados na cultura moderna, forjados desde o seu interior, sendo tão estanhos ao rechaço do mundo moderno realizado pelas seitas e grupos integristas, como à

³ C. f. Daniele HERVIEU-LÈGER. *La religion disseminée des sociétés modernes*. 1993, p.63.

⁴ Idem.

⁵ C. f. Daniele HERVIEU-LÈGER. *Secularización y modernidad religiosa*. 1987, p.223-224

⁶ Ibid. p.224

política de acomodação cultural praticado pelas igrejas”⁷. Os grupos que constituem esse movimento, as comunidades emocionais, caracterizam-se pela adesão pessoal com laços emotivos entre indivíduos e comunidade, pela porosidade de suas fronteiras, pela desconfiança diante o dogmático e o doutrinal, e por ter fins em princípio espirituais⁸. O seu desenvolvimento dependerá da automização das pequenas narrativas crentes, do acesso livre a uma memória cristã e da eufemização das *tradições* sobre a *Tradição*⁹. Todo esse processo, denominado de recomposição do religioso, não deve ser associado a alguma crise aparente da modernidade, mas aos déficits inerentes à sua dimensão utópica. Por mais que os NMR tentem fazer um retorno a alguma esfera tradicional, esta se dará pela via da modernidade¹⁰.

Analisando as mudanças no contexto do cristianismo, Hervieu-Lèger aponta para três tendências, todas elas ligadas ao processo da modernidade que singulariza e subjetiva as representações: o desenvolvimento de uma “religião festiva”; a importância dos fenômenos carismáticos; o crescimento de uma religião em comunidades emocionais¹¹.

A primeira tendência aponta para dois movimentos. Por um lado a “reformulação das atividades das instituições religiosas sobre a vida quotidiana, dos indivíduos e das experiências individuais”¹². Por outro a “tendência à privatização das experiências religiosas individuais”¹³, que culmina na religiosidade dita festiva. Do ponto de vista das instituições religiosas, a religião cotidianamente administrada produziria uma nova situação, composta na dialética entre a fé e o religioso do dia-a-dia. Essa nova situação geraria uma nova temporalidade, que valorizaria os 'momentos fortes' da vida litúrgica e uma nova geografia, criando espaços que possam suprir as carências decorrentes da administração local da religião cotidiana¹⁴. Hervieu-Lèger aponta que “estas novas temporalidade e geografia sagradas correspondem ao desenvolvimento de uma nova sociabilidade religiosa, fundada sobre a associação voluntária, o agrupamento temporário e a participação móvel, sociabilidade passageira que se desdobra correntemente às formas clássicas de sociabilidade paroquial e da equipe militante”¹⁵. Esse tipo de sociabilidade reforça a idéia de que a religião se compõe como um “lugar de memória”, oferecendo

⁷ Idem.

⁸ Ibid. p.220-223.

⁹ C. f. Daniele HERVIEU-LÈGE. *Christianisme et Modernité*. 1990, p.300-301.

¹⁰ Ibid. p.304-305.

¹¹ Ibid. p. 305-306.

¹² Ibid. p.306.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibid., p.307.

¹⁵ Idem.

voluntariamente celebrações passageiras, rituais nostálgicos, etc¹⁶.

Do ponto de vista da religião privatizada prevaleceria o “aderente festivo”. Este, por sua vez, “vive em seu drama interior a disjunção de fato entre uma vida social e pessoal inteiramente secularizada e uma participação religiosa organizada sobre o modo extracotidiano”¹⁷. A participação religiosa desse “aderente festivo” expressaria outras concepções e práticas no que tange a referência da religião para a existência pessoal e para a sociedade, ao mesmo tempo em que manteria uma referência tradicional regida por uma instituição. Esse tipo de conduta favoreceria tanto a cultura cristã, que permanece enquanto um valor, quanto a formação de uma identidade religiosa moderna, que é “compatível com a privatização dos conteúdos de crença atuantes para a dispersão dos componentes institucionais”¹⁸.

A segunda tendência colocaria num lugar central o personagem carismático na vida religiosa¹⁹, elemento motivador que contribuiria para a atração das pessoas à tradição, reforçando a fé. O carisma apareceria como “uma força de compensação ideológica”, dando plausibilidade ao discurso eclesiástico²⁰, mas também podendo contribuir para a produção de inovações, a partir da sua posição exemplar²¹. A posição do elemento/figura carismática tomaria, então, duas direções: pode ser a afirmação da necessidade de um retorno ao passado, indo de encontro às regras sociais e propondo sua supressão²²; pode “funcionar como uma força de inovação religiosa sobre uma conjuntura onde a crise dos ideais modernos, longe de restaurar a credibilidade da mensagem cristã, tenderia para o agravamento ainda da crise de identidade das igrejas que, explicitamente ou de fato, estariam acomodados a estes ideais”²³.

A terceira tendência tem a ver com a expansão do cristianismo em comunidades emocionais, colocando o cristianismo entre a modernidade e a anti-modernidade. Essa religião de comunidades emocionais favoreceria a subjetividade na referência da norma doutrinal, conferindo a esta referência um caráter pragmático, onde “prevalece os elementos 'úteis' para uma atitude individual e coletiva [marcada] sobre a dinâmica comunitária”²⁴. Aí estariam os indícios demonstrativos da afinidade do terreno cristão com

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibid. p.308.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Ibid. p.309.

²⁰ Ibid. p.311.

²¹ Ibid., p.312.

²² Ibid., p.313.

²³ Idem.

²⁴ Ibid. p. 314.

os valores modernos. Todavia, a medida que essas comunidades emocionais criticam “o imperialismo do racionalismo técnico-científico” e recusam a automização e funcionalização das referências sociais da sociedade urbano-industrial, romperiam com a modernidade na forma de protesto²⁵. Hervieu-Lèger ressalta, entretanto, que “ao mesmo tempo em que é portadora de um protesto contra os erros da conquista moderna de autonomia, a religião de comunidades emocionais se revela ser também (...) o vetor de uma aculturação dos valores modernos no cristianismo”²⁶, “um modo de ressocialização 'moderna' numa tradição”²⁷.

1.1.2 – Enzo Pace: religião em tempos de globalização – retração e mestiçagem

O sociólogo italiano Enzo Pace coloca ênfase no redimensionamento da religião diante da modernidade, analisando-a pelo crivo da globalização, que é entendida como um processo onde as identidades individuais e coletivas são decompostas e recompostas, fragilizando, em consequência, os limites simbólicos das crenças e pertencimentos. Desse processo instauraria-se uma dupla tendência: ou essas crenças e pertencimentos se abrem a um processo de mestiçagem, ou passam a se refugiarem em “universos simbólicos que permitem continuar imaginado unida, coerente e compacta, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada”²⁸. De qualquer forma, Pace acredita que existe um macro sistema – que é o processo de globalização - pelo qual subsistemas são formados. Desse modo, afirma que “deve-se evocar com maior ênfase (...) o sistema global ou planetário no qual se desenvolvem relações de interpenetração (além das de interdependência) entre diferentes âmbitos ou esferas da vida econômica, cultural, política e comunicativa”²⁹.

Para Pace a liberalização da religião do seu seio estritamente tradicional não teria levado a um fim da própria religião. Ao contrário, “a religião [está] muito visível seja na esfera pública, seja nas múltiplas formas que assume na biografia concreta de milhões de pessoas em busca de um sentido religioso, fora, à margem ou dentro, das religiões de origem”³⁰. Para Pace a religião assumiria uma dimensão mais individualizada, onde se buscaria emoções e sentidos para além dos limites das tradições. O autor aponta que “a

²⁵ Idem.

²⁶ Ibid. p. 315.

²⁷ Ibid. p. 316.

²⁸ C. f. Enzo PACE. *Religião e globalização*. 1997, p. 32.

²⁹ Ibid. p. 32.

³⁰ Ibid. p. 34.

religião liberada do controle institucional e devolvida à gestão da livre iniciativa transforma-se em uma nova fonte de imaginação simbólica e ganha uma nova visibilidade, sem pudores e ocultações”³¹, ganhando sínteses.

As sínteses seriam feitas pelos próprios indivíduos e grupos dos quais eles fazem parte, visando a unidade diante de um mundo em pedaços. Essas sínteses seriam efetuadas diante das exigências dos indivíduos para resolverem seus problemas e os dos grupos³². Pace demonstra que tais sínteses têm como epicentro uma *world religion*, o macro sistema que serviria como parâmetro para as recomposições das religiões pelos indivíduos e grupos. Dando o exemplo da Igreja Católica, afirma que esta tem que se ajustar aceitando uma lógica social que vai a sua direção, o que implicaria numa abertura à globalização, ao diálogo com outras religiões e à tentativa de estabelecimento de relações em contextos internacionais, participando de instituições como a ONU, a UNESCO, etc., atuando aí “como um interlocutor confiável das políticas sociais e econômicas no nível planetário”³³.

Nessa relação entre modernidade e religião, “pode-se notar o esforço de adaptação realizado [pelas religiões] para não ficar de fora do mundo moderno e das suas linguagens”. Para Pace esse processo ocorreu com as religiões que escolheram “ir em direção ‘ao mundo’, [adaptando-se] às linguagens mundanas [de forma] significativa”³⁴. Nesse sentido as religiões flexibilizaram seus discursos teológicos e canônicos, passando a valorizar um “discurso humano”, falando de “direitos humanos, paz, salvaguarda da criação”³⁵, além de assumirem um discurso ecológico. As religiões também tiveram que dar ênfase ao diálogo inter-religioso em torno de problemas humanitários e outros problemas sociais de nível global³⁶. Pace conclui que é a modernidade que permite com que as religiões pactuem com o mundo, favorecendo, em contrapartida, um dos efeitos da secularização: “a subjetivação dos sistemas de crença e a dificuldade, por parte das instituições que ostentam certo capital de autoridade e da tradição na história, para regular, dentro de limites seguros e estáveis, seus sistemas de crença”³⁷.

1.1.3 – Peter Beyer: função religiosa e desempenho público da religião

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ Ibid. p. 36.

³⁴ Ibid. p. 37.

³⁵ Ibid. p. 38.

³⁶ Ibid. p.38-39.

³⁷ Ibid., p.39.

Também analisando a religião pelo processo de globalização, Peter Beyer aponta para a privatização da religião, que não levaria ao retraimento da religião, mas a sua influência pública. Para o autor, ao contrário das análises que viam na privatização religiosa a impossibilidade da influência pública da religião, o processo de privatização implicou em renovação desta influência, que é entendida como a capacidade da religião poder “tornar-se a fonte de compromisso coletivo”, de tal forma que o afastamento de suas normas redundem em negatividade tanto para os que aderem a ela quanto para os que não aderem³⁸. Para que possa influenciar publicamente a religião precisa fornecer, enquanto subsistema em relação com outros subsistemas, algum serviço que seja indispensável para estes subsistemas com os quais se relaciona. Na perspectiva de Beyer, só poderá haver influência de um subsistema em outro a medida em este possibilita a penetração daquele, oferecendo algo que lhe seja necessário³⁹.

Na abordagem de Beyer, tal influência é permitida porque relacionada à articulação realizada, pelo sujeito, de suas funções profissionais (médico, professor, etc.) das complementares (religioso, político, etc.). Ou seja, não há como determinar as características dos sujeitos levando em conta apenas cada esfera que ele transita separadamente. Ao contrário, os sujeitos, mesmo estando em esferas diferentes e operando no limite da lógica interna destas esferas, não fazem uma separação radical, mas acabam incorporando os aspectos apreendidos nas esferas por onde passam. Um médico, por exemplo, a medida que possui a função complementar de religioso, acaba levando para a religião aquilo que ele aprende no exercício de sua função profissional e também acaba levando para o seu consultório alguma coisa apreendida na sua atividade religiosa⁴⁰. A influência pública, desse modo, é percebida neste processo de continuidade entre esferas⁴¹.

Contudo, para influenciar publicamente, determinada esfera precisa encontrar mecanismos de recepção de seu discurso dentro de outras esferas que quer influenciar. Para Beyer, no caso da religião, esta “deve proporcionar um serviço que não só apóie e fortaleça a fé religiosa dos seus adeptos, mas possa também impor-se pelo fato de ter implicações de longo alcance fora do âmbito estritamente religioso”⁴². Nesse sentido, Beyer prossegue enfatizando que esta influência pública depende ainda do fato de que “normas e valores religiosos precisam até certo ponto comprometer-se coletivamente, para poderem ir além

³⁸ C. f. Peter BEYER. *A privatização e a influência pública da religião na sociedade global*. 1998, p. 395.

³⁹ Ibid. p. 396.

⁴⁰ Ibid. p. 397.

⁴¹ Ibid. p. 399.

⁴² Ibid. p. 400.

das escolhas individuais, [oferecendo] um serviço necessário para todos, e que não é o mesmo ou semelhante ao que é oferecido, por exemplo, pela área econômica ou pela área científica”⁴³.

O serviço prestado pela religião depende da relação inseparável entre função (relação de um subsistema com a sociedade como um todo) e desempenho (que é a relação entre subsistemas). Para Beyer

A função é a pura comunicação ‘sagrada’ em relação ao transcendente e ao aspecto que as instituições religiosas reivindicam para si próprias, a base da sua autonomia na sociedade moderna. O desempenho religioso, ao contrário, ocorre quando a religião é ‘aplicada’ a problemas gerados em outros sistemas, mas não resolvidos neles (...) Através do desempenho, a religião estabelece a sua importância para os aspectos ‘profanos’ da vida; porém, ao fazer isso, os interesses não-religiosos invadem e se imiscuem na religiosidade genuína, expressando o fato de que outros interesses sociais condicionam a autonomia da atividade religiosa⁴⁴.

Na prática, o problema da função da religião na moderna vida cotidiana acaba sendo um problema de desempenho. Desse modo, Beyer enfatiza que essa relação entre função e desempenho acaba levando as religiões a des-diferenciar as áreas funcionais, que através do desempenho acaba não fazendo explícita separação entre religião e política, religião e família, religião e educação, religião e ciência, etc⁴⁵. O sociólogo/teólogo canadense conclui afirmando ser este processo relatado “uma resposta aos problemas da globalização em termos de primado de função [onde] os movimentos religiosos (...) querem solucionar os problemas sociais totais, dando primazia ao sistema e aos seus valores entre as diversas esferas funcionais”⁴⁶.

1.1.4 – Cientistas Sociais da religião brasileiros: simetrias entre modernidade e religião

No Brasil alguns cientistas sociais despontam na análise da relação da religião com o espaço público, direcionando suas análises para o processo de (re)composição e hibridização constitutiva do fenômeno religioso entre nós. Apesar de assimilarem em parte a literatura estrangeira que aqui foi explanada, em especial Hervieu-Lèger, também fazem

⁴³ Idem.

⁴⁴ Ibid. p. 401.

⁴⁵ Ibid. p. 415.

⁴⁶ Ibid. p. 416.

uso de questões próprias do campo religioso que estudam, complexificando suas análises. Por conta dos limites desta dissertação, esboçarei algumas questões pertinentes aos estudos de Emerson Giumbelli, Marcelo Camurça e Patrícia Birman.

Emerson Giumbelli está interessado em relativizar a idéia da religião como uma esfera adaptada da sociedade moderna. Com isso este antropólogo quer demonstrar não uma análise de composição e recomposição do religioso em face das mudanças engendradas pela modernidade, mas “mostrar como a religião (...) serve muito bem para revelar o funcionamento de certas dimensões da sociedade que a constrói enquanto categoria significativa na contemporaneidade”⁴⁷.

No texto de Giumbelli a modernidade é observada como um processo construído e dependente “de uma certa concepção de religião”⁴⁸, concepção esta que vai ser lida a partir de uma historicização⁴⁹. Desse modo o autor desconstrói as teses que interpretam a relação entre modernidade e religião pelo crivo da secularização, enfatizando que as teses sobre este processo colocam-no com uma cisão histórica, que distinguiria uma pré-modernidade de uma modernidade. Se por um lado a secularização “estaria relacionada a processos que comporiam a modernidade no que ela tem de inédito e original em comparação ao passado histórico e de inerentemente antitético quanto à religião: urbanização, industrialização, burocratização, cientificização, individualismo, etc”, por outro lado, “a própria modernidade teria sido, pelo menos em parte, fruto da religião”⁵⁰.

A historicização da categoria religião vai permitir a Giumbelli “atingir o estatuto que a modernidade lhe concede”⁵¹, a partir de uma reflexão de cunho histórico-político e de uma outra, histórico-filosófica, ambas visando “provar como a religião sofreu efetivamente uma limitação quanto ao espaço que deveria ocupar na sociedade sem, no entanto, jamais ter deixado de ser algo visto e constituído como um domínio social fundamental”⁵². A história política da relação entre modernidade e religião demonstra que sempre houve arranjos entre Estado (espaço público) e religião, relação que, apesar de tensa, não deixava de envolver algum grau de reciprocidade⁵³. A história filosófica, por sua vez, prova justamente que a filosofia política, sobretudo a liberal, encontrava na religião elementos e

⁴⁷ C. f. Emerson GIUMBELLI. *O fim da religião*. 2002, p. 18.

⁴⁸ Ibid. p. 24.

⁴⁹ Ibid. p. 28.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Ibid. p. 29.

⁵² Ibid. p. 31.

⁵³ Ibid. p. 31 ss.

noções fundamentais para a sobrevivência do Estado⁵⁴. Ambas histórias demonstram, portanto, justamente o oposto do que pensa as teses da secularização, que defendem uma ruptura inexorável e definitiva entre Estado e Religião na modernidade.

Nesse cenário é preciso afirmar que é ineludível o papel que a religião desempenhou na sua relação com o espaço público, mesmo tendo seu estatuto modificado⁵⁵. Tanto o Estado não se desinteressou pela religião, como esta, na reivindicação de seus direitos, teve que considerar aquele. Mesmo tendo havido separações entre estas esferas, as relações continuariam a se estabelecer, seja na reivindicação de interesses religiosos, seja na criação de mecanismos de regulação para a atividade das igrejas e grupos religiosos⁵⁶. Para Giumbelli, levar em conta essas configurações permite definir não só a composição atual da religião, mas como esta opera enquanto espaço de mediação das questões que ultrapassam a sua composição normativa e cognitiva em termos de crença.

Visto isto, pode-se afirmar que a idéia de perda de influência pública da religião diante da modernidade encontra na abordagem antropológica de Giumbelli um contraponto. Para ele a religião estabelece uma relação simultânea de reconhecimento e neutralização com as formulações da modernidade (e não de oposição aparente), pois ao negar os pilares desta formulação – que é a objetividade da natureza e autonomia da humanidade – e continuar a gozar de insenção, revela que há uma distância entre o que diz e faz a modernidade. Para Giumbelli há sempre um arranjo entre essas formulações modernas (reconhecimento e neutralização) e as crenças – tanto para os que reivindicam a liberdade para as suas crenças ilimitadas quanto para os que regulam em nome da liberdade cercearem-se em defesa da ordem pública⁵⁷.

O autor afirma que a religião reflete e condiciona a constituição moderna, se reconhecendo nela ao mesmo que a reconhece, mas não enquanto uma esfera como outra qualquer, mas enquanto uma esfera que é fundamentada em pressupostos respaldados religiosamente, relativizando “duas instâncias eleitas [para a] modernidade como essenciais: a objetividade da natureza e a autonomia da humanidade”⁵⁸. Desse modo, a modernidade “não pode nos oferecer nem a verdade real, que depende do reconhecimento das determinações estabelecidas pela natureza, nem a boa convenção, que deriva da

⁵⁴ Ibid. p. 40 ss.

⁵⁵ Ibid. p. 47.

⁵⁶ Ibid. p. 50-53.

⁵⁷ Ibid. p. 418-419.

⁵⁸ Idem.

afirmação do poder da autonomia humana” (Idem.). Por outro lado “a ‘religião’ é definida pela e para a sociedade moderna”, gerando mecanismos de reconhecimento e neutralização entre as partes, o que leva a modernidade a não depender da religião, embora possa vir a precisar dela⁵⁹.

Por fim, cabe ressaltar que o exercício investigativo de Giumbelli dependeu de uma determinada postura teórico-metodológica. Os dados que ele produziu foram considerados como um “registro de intervenções, que necessitam ser vistas em sua estruturação interna, mas também em suas referências mútuas e especialmente em seus efeitos específicos e conjugados”⁶⁰. Assim, a apreensão da realidade dependeu do acompanhamento das “interações e os fluxos resultantes da atividade de vários de seus elementos, [tendo por] exigência crucial [a] articulação entre níveis micro e macro” (Idem). Nesse cenário analítico a religião ganhou importância “enquanto categoria e enquanto algo que mobiliza realidades [que] desempenha [um papel] no quadro de certas histórias e no funcionamento de certas sociedades”⁶¹. Concluindo seu texto, Giumbelli reafirma seu posicionamento analítico enfatizando que ele permite ver “relações positivas entre modernidade e religião”⁶².

A abordagem de Marcelo Camurça busca articular secularização e reencantamento na análise do fenômeno religioso⁶³, visto que os movimentos religiosos que surgem no cotidiano da vida moderna traduzem no interior do indivíduo “um sentido de totalidade religiosa e cósmica, articulando, dessa maneira, dimensões civilizatórias que teoricamente foram excluídas ao longo da história: individualismo e holismo; hierarquia e igualdade (...), ‘tenta[ndo] conciliar o prazer do mágico e os benefícios do moderno’”⁶⁴. Assim, Camurça vê a necessidade de “recolocar a questão do lugar da religião na modernidade, de forma a buscar mediações que (...) articulam moderno e sagrado”⁶⁵. Em um estudo sobre novas formas de devoções no catolicismo, ele aponta duas interpretações correntes no campo das ciências sociais da religião para o fenômeno das combinações entre devoções tradicionais e estilos de vida moderna: uma que destaca a “capitulação e dismantelamento da religião em

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Ibid. p. 59.

⁶¹ Ibid. p. 60.

⁶² Ibid., p.429. Este tipo de abordagem desenvolvido por Giumbelli pode ser encontrado em outros textos: *A religião que a modernidade produz*. 2001; *Religião e espaço público no caso do Cristo no júri*. 2003; *Religião, estado e modernidade*. 2004; *Sectes surveillées, religions reconnues*. 2007; *A modernidade do cristo redentor*. 2008.

⁶³ C. f. Marcelo CAMURÇA. *Secularização e reencantamento*. 2003b, p. 55-56.

⁶⁴ Ibid. p. 62-63.

⁶⁵ Ibid. p. 65.

favor do secular ou do subjetivo” tanto nas teorias do “mercado religioso” quanto da espiritualidade do self; e outra que vê a tradição religiosa enquanto “estrutura de longa duração” que se perpetua “incorporando e (re)conhecendo-se com novas formas”⁶⁶. Em outros estudos demonstra como a tradição penetra no espaço público pela via moderna sem ter que necessariamente que romper com a dimensão institucional e valorativa destes espaços⁶⁷.

Camurça vê mais afinidade eletiva entre religião e modernidade que afastamento. Mas se coloca contra soluções fáceis, tanto a fusão entre ambas como propagam “os arautos do holismo contemporâneos” quanto a da submissão de um ao primado da outra: “a vitória da ciência ou o ‘retorno do sagrado’”⁶⁸. Para este antropólogo, “apenas o estabelecimento de um circuito de interlocução, com seus conseqüentes impasses e controvérsias, pode explicitar um *face to face*, em que ‘as interpretações’ de primeiro grau [crenças, teologias, religião] e as ‘interpretações das interpretações’ [antropologia, ciências sociais], enquanto *discursos equivalentes*, possam interagir e falar do outro, cada um do seu ponto de vista, mas sempre abertos a incorporações mútuas”⁶⁹.

Numa linha próxima destes autores se encontra Patrícia Birman, que está interessada em compreender as condições em que as crenças são formadas. Afirma ele serem as visões de recorte horizontal, provenientes do universo tradicional, as que buscam aproximar as diferentes crenças diluindo segmentações, onde é possível encontrar uma visão de mundo “hierárquica, totalizadora e monista”. Estas serão distintas das definições eruditas, onde a “crença emerge como opção considerada a mais verdadeira como a que se encontram entre os pesquisadores”⁷⁰. Para Birman “há, pois, uma configuração dada pelo campo religioso que supõe o exercício de ‘escolhas’, mas é preciso compreender o sentido que estas assumem e não supor a priori que estamos em presença de sentidos plenamente solidários com aqueles provenientes de uma visão moderna de indivíduo”⁷¹. Olhando para o culto à Anastácia, nas religiões afro-brasileiras, aponta que o que se está sendo colocado pelos fiéis escapa às definições usuais entorno da individualização da crença, por exemplo, sendo argumentado no culto “a existência de um tempo mítico (...) cujo respeito não nos é

⁶⁶ C. f. Marcelo CAMURÇA. *As muitas faces das devoções*. 2006b, p. 267.

⁶⁷ C. f. Marcelo CAMURÇA. *Sombras na catedral*. 1998; *Renovação Carismática Católica*. 2001; *Um tradicionalismo na linguagem virtual?* 2007.

⁶⁸ C. f. Marcelo CAMURÇA. *Ciências sociais e ciências da religião*. 2008, p. 90.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ C. f. Patrícia BIRMAN. *Modos periféricos de crença*. 1992, p. 174.

⁷¹ Ibid. p. 175.

facultado duvidar”⁷².

1.2 – RCC e Espaço Público

Os estudos sobre RCC e espaço público têm tido um lugar importante nos estudos dos cientistas sociais, devido a suas tentativas de penetração nas malhas de instâncias consideradas pilares da modernidade, como a mídia, a política e a universidade. O significativo número de trabalhos, entretanto, estão longe do consenso acerca do significado daquela inserção, sendo lido tanto como uma tentativa catequética/conversionista⁷³ quanto como um exercício de (re)composição/hibridização por parte da própria RCC em relação aquelas instâncias modernas.

Brenda Carranza aponta que a RCC, desde sua penetração em território brasileiro, projetou-se visando reforçar a institucionalidade católica⁷⁴, procurando se situar como “um novo jeito de ser Igreja”⁷⁵, fundando grupos de oração e espalhando a experiência do pentecostes, mas também construindo uma sólida estrutura – secretarias, projetos, comunidades, etc. - que pudesse facilitar o desenvolvimento de sua proposta evangelizadora. Para Carranza “toda essa estrutura que sustenta a RCC responde ao objetivo de expandí-lá na Igreja e na sociedade brasileira”⁷⁶. Desse modo, pode-se ver a RCC envolvida em atividades que perpassam toda a estrutura social, econômica e cultural do país, marcando presença desde a mídia à política partidária, passando pelas universidades e “baladas” de jovens⁷⁷.

Esse movimento estruturado-estruturante possuiria uma dupla função: trazer de volta para o catolicismo os crentes desenraizados e construir uma rede de serviços que pudesse envolver o crente, levando-o a uma realização total de suas necessidades. Essa última função leva Carranza a chamar a RCC de uma sociedade inclusiva, “o que significa que a RCC parece preencher todas as necessidades de seus membros e se auto abastece,

⁷² Ibid. p. 188.

⁷³ Devo a sugestão deste conceito a Marcelo Camurça, o que permitiu agrupar os estudos mencionados nesta dissertação.

⁷⁴ C. f. Brenda CARRANZA. *Renovação Carismática Católica*. 2000, p. 27.

⁷⁵ Ibid. p. 37.

⁷⁶ Ibid. p. 57.

⁷⁷ Sobre a relação entre RCC e “balada” jovem, o texto de Silveira demonstra como a RCC mimetiza, no contexto de festas de jovens, o moderno e o pós-moderno com o religioso. Para este autor o duplo processo de apropriação das técnicas mundanas e da tradição religiosa numa outra linguagem engendraria “uma interessante mixagem entre o espírito religioso e a cultura moderna”. C. f. Emerson SILVEIRA. *O pop no espírito*. 2003, p.156.

aspirando ser a totalidade referencial de seus seguidores”⁷⁸. Por ter essa linha é que Carranza imagina a RCC como um modelo de neocrisandade⁷⁹. Já em relação à primeira função apontada, basta ressaltar a intenção da RCC em iniciar um processo de reconversão de católicos nominais e crentes diversos⁸⁰, que se torna eficaz a medida em que ela pode, a partir de sua estrutura, dar conta de muitas das necessidades e carência de sentidos desses fiéis e da busca por plausibilidade necessárias a vida dos sujeitos⁸¹.

Para Carranza, a presença da RCC no espaço público expressaria a sua vontade de potência, cuja conexão com o global é engendrada por um discurso onde fica implícito visões de sociedade e de cultura que coincidem com as visões da Igreja Católica, através da qual um modelo de igreja e de sociedade é reforçado⁸². Carranza coloca a RCC como um braço da Igreja Católica, que se volta para o cotidiano visando catequizá-lo/convertê-lo, desenvolvendo uma cruzada evangelizadora que perpassa por vários campos, no intuito de paroquializá-los⁸³.

Contudo, a relação desse movimento com o mundo cotidiano não se reduz a montar uma estrutura paralela à realidade visando trazer para dentro de si todos aqueles que desejam viver uma vida religiosamente orientada. Estão no mundo e vivem nas suas malhas, o que os leva a penetrar em muitas de suas estruturas visando transformá-las e/ou fazer delas instrumento de evangelização. Emerson Silveira afirma que há uma multiplicidades de encontros entre religiosidade carismática e mundo⁸⁴, o que tem por consequência a introdução de outras afinidades e flexibilizações entre ambas⁸⁵.

Dessa relação inevitável com o mundo que composições e hibridizações se tornaram possíveis. Cecília Mariz propõe compreender a relação da RCC com o espaço público a partir do conceito de “barganha cognitiva”, pensando o movimento na relação que estabelece com os dilemas internos da Igreja Católica, com as cosmovisões modernas, com o fato de surgirem indivíduos com carismas diferenciados e com a ingerência que as instituições não religiosas e não católicas exercem no mundo católico⁸⁶. Para a autora existe um dinamismo na relação entre os grupos religiosos e a pluralidade do mundo atual, onde o contato é inevitável, levando a uma negociação dos sentidos. Os grupos religiosos

⁷⁸ C. f. Brenda CARRANZA. Op. cit. p. 61.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Ibid. p.82.

⁸¹ C. f. Peter BERGER. *O dossel sagrado*. 2003.

⁸² C. f. Brenda CARRANZA. Op. Cit. 2000, p. 249-250.

⁸³ Ibid. p. 258.

⁸⁴ C. f. Emerson SILVEIRA. *Pluralidade católica*. 2004, p. 8 ss.

⁸⁵ C. f. Emerson SILVEIRA. *Tradição e modernidade na RCC*. 2000a, p. 145.

⁸⁶ C. f. Cecília MARIZ. *Catolicismo no Brasil contemporâneo*. 2006, p. 58 ss.

das mais distintas origens e tradições se colocam em diálogo com a cosmovisão secular moderna e individualista⁸⁷, gerando novas composições e estruturas plausíveis de sentido. Essa negociação pode ser percebida quando grupos carismáticos, ao mesmo tempo em que reforçam um misticismo através de suas práticas emocionais e mágicas, apelam para uma racionalização da religião através de uma eticização, percebendo a fé como escolha individual e definindo uma identidade religiosa baseada numa pertença exclusiva em compromissos com a instituição a que se escolheu aderir⁸⁸.

Carlos Steil sugere relativizar as “dicotomias entre razão e tradição e entre indivíduo e instituição”⁸⁹ e pensar as transformações que vem ocorrendo na religião não apenas como uma reconfiguração do campo, mas como produtora de “uma mudança no interior das próprias tradições, as quais procuram se adequar à redefinição do conceito de religião e sua significação contemporânea”⁹⁰. Aponta para uma antropologia da experiência, onde o que se busca é compreender a presença, dentro de um sistema de crença, de outros variados sistemas e práticas de crença⁹¹.

Steil aponta para o conceito de reflexividade, onde acredita poder ver o fenômeno religioso assumindo “configurações que os permitem conviver, na periferia de seus dogmas, com crenças e rituais que não se adequam ao seu regime religioso”⁹². Desse modo ganha importância na análise o olhar sobre o contexto onde dado movimento se insere, de modo que as linguagens presentes no contexto, venham a “penetrar de forma capilar” nas estruturas dos movimentos⁹³. Para Steil, essas outras linguagens são contranarrativas, que contradizem a idéia de totalidade que possuem os movimentos religiosos, sobretudo na IC, contradições essas que acabam sendo negociadas no momento da interação⁹⁴.

A análise de Steil prossegue com a introdução da idéia de que os grupos religiosos podem operar num entre-lugar, que permitirá pensar a negociação dos grupos, tanto entre si, quanto com o mundo ao seu redor⁹⁵. Olhando para a realidade dos grupos de oração da RCC, o autor propõem a utilização de uma metáfora, o da “porta giratória”, a medida que os participantes dos grupos não se resumiam apenas em incorporar práticas e crenças

⁸⁷ Ibid. p. 65.

⁸⁸ C. f. Cecília MARIZ e Maria da Dores MACHADO. *Comparando carismáticos e pentecostais*. 1994, p. 28.

⁸⁹ C. f. Carlos STEIL. *Renovação Carismática Católica*. 2004, p. 11.

⁹⁰ Ibid. p. 12.

⁹¹ Idem.

⁹² Idem.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Ibid. p. 13.

⁹⁵ Ibid. p.13-14.

transmitidas pela RCC/IC, mas também elementos que “em princípio, estão fora do sistema católico”⁹⁶. Steil conclui afirmando que

essa metáfora nos permite imaginar uma contigüidade justaposta de regimes religiosos, separados como compartimentos dessa porta giratória, de forma que não tendem necessariamente a uma síntese ou a um sincretismo, embora estejam continuamente interagindo e se friccionando. No eixo dessa porta giratória está o grupo, que coloca em movimento esses diversos regimes religiosos, legitimando-se como dispensador dos seus recursos, a partir de demandas individuais diferenciadas de crenças, rituais e cosmologias na sociedade⁹⁷.

Nas linhas que se seguem procurarei demonstrar algumas análises que contemplam os temas da mídia, política e universidade, explanando tanto os estudos que vêm a RCC enquanto nódulos de um exercício catequético/covercionista quanto os que, ao contrário, vêm (re)composição e/ou hibridização, tomando partido desta última por considerá-la mais próxima dos dados que pude observar em minha etnografia com os grupos de oração nas universidades juizforanas.

1.2.1 – RCC e mídia

A relação da RCC com a mídia, chamada de televangelismo católico, ganha, na abordagem de Carranza, um foco de análise centrado na idéia de instrumentalização, onde o movimento faz uso dos aparelhos midiáticos visando disseminar sua mensagem. Para a autora quatro seriam as linhas do conteúdo televangelista católico-carismático: “[1] uma constante catequese e liturgia [2] uma preocupação pelo reforço da identidade católica [3] uma visão moralizante da sociedade [4] uma tentativa de informação geral e de entretenimento”⁹⁸.

A medida em que a RCC se relaciona com a mídia, ela traz a tona dois problemas com os quais o movimento católico-carismático tem que trabalhar: externamente, o reforço da idéia de recristianização e reinstitucionalização, visando recolocar a Igreja Católica como manancial dos sentidos da vida e estruturas humanas; internamente, a adaptação do catolicismo à cultura moderna, sob pena de perder seu lastro perante as transformações do

⁹⁶ Ibid. p. 28.

⁹⁷ Ibid. p. 30.

⁹⁸ C. f. Brenda CARRANZA. Op. Cit. 2000, p. 273.

mundo moderno⁹⁹. Esse duplo processo são as faces de uma mesma moeda, cuja função é colocar em movimento o catolicismo na contemporaneidade.

Se fazer presente na sociedade através da mídia leva a RCC a ter que conviver com um duplo processo: o conteúdo da evangelização por sobre a técnica e a adaptação aos padrões midiáticos¹⁰⁰. Com isso Carranza quer demonstrar que, mesmo a RCC possuindo uma missão profética, que é “evangelizar com ardor missionário”, ela não fica imune à lógica própria da mídia, expressas nos princípios de visibilidade, vedetização, entre outros. Assim, “se por um lado, para os padres-cantores o fim último é evangelizar, abranger um público afastado, prestar serviço à igreja (...), de outro lado, na dinâmica de consolidação das audiências, o que interessa é aparecer, estar no meio, legitimar-se, aumentar o *target*, o Ibope, estar sempre perto de quem tem fama, potencializando o consumo”¹⁰¹.

Essa polaridade gera um dilema dentro do Movimento de RCC e também dentro da própria Igreja Católica, onde a questão que vem a tona é a de como utilizar a mídia sem deixar-se contaminar por ela. Para Carranza o trabalho de sintetização entre cultura e religião, quando aparentemente parece haver uma simbiose entre os aspectos da cultura midiática e a experiência religiosa, estariam apenas mascarando um maquiavelismo midiático ou sinalizando uma mudança dos tempos, onde a religião estaria refém das campanhas culturais modernas¹⁰².

Nesse ínterim, a medida que tentam transmitir uma mensagem religiosa almejando angariar adeptos, reconverter os católicos desgarrados e ampliar seus projetos missionários, os padres-cantores, foco da pesquisa de Carranza, lançam mão de toda lógica cultural midiática visando seu êxito. O Padre Marcelo Rossi, por exemplo, se constitui como uma vedete, enquanto personagem midiático, a medida que “sintetiza e expressa de forma religiosa uma série de aspirações coletivas disseminadas nos ideários de culto ao corpo, presentes na cultura contemporânea”, colocando-o em sintonia com a modernidade e legitimando-o, por isso, perante a Igreja Católica, que também aposta numa relação com a modernidade a sua manutenção como entidade ontológica no espaço público. Se converte numa vedete religiosa quando “personaliza e atualiza as performances introduzidas pela RCC, que trilhou o caminho da sacralização profética da sua figura ao colocar como renovação do espírito a ação performática pentecostal, encabeçando uma modernização na

⁹⁹ C. f. Brenda CARRANZA. *Movimentos do catolicismo brasileiro*. 2005, p. 15 ss.

¹⁰⁰ Ibid. p. 44 ss.

¹⁰¹ Ibid. p. 47.

¹⁰² C. f. Brenda CARRANZA. *Movimentos do catolicismo brasileiro*. 2005.

Igreja nos moldes espirituais emocionais”. E se aproxima do neopentecostalismo, apropriando-se “de um estilo evangelizador de massas, ambos espalhados nas formas de produção midiáticas de lidar com multidões”¹⁰³.

Soma-se a isso a transmissão teatralizada dos sentimentos, a degradação e modernização das imagens e mensagens religiosas¹⁰⁴, o desenvolvimento de práticas consumeristas, mesmo que voltadas para os bens religiosos, a disseminação de promessas de prosperidade, estímulo a novos estilos de vida¹⁰⁵, e o processamento de mitos e símbolos “como motor de significação para os desafios do dia-a-dia”¹⁰⁶. Tudo isso voltado para a intenção da RCC em recolocar a Igreja Católica em visibilidade, mesmo correndo o risco de contaminar-se ou abrir mão de seus pressupostos teológicos e filosóficos.

Marcelo Camurça pretende propor uma análise alternativa ao debate que frisa que aquela relação se estabelece entre a “capitulação do discurso religioso à lógica mercadológica, consumista e individualizante do meio virtual [e] uma estratégia de emprego dos meio midiáticos a serviço de causa religiosa”¹⁰⁷. O antropólogo tende a sugerir mais uma articulação e mimetismo entre RCC e mídia do que pensá-los num campo de disputa onde um sobrepuja o outro dependendo do que está em jogo¹⁰⁸. Há mais continuidades entre ambas que não podem ser desconsideradas do que uma relação marcada pela polaridade tensa.

Camurça sugere, por um lado, que a articulação catolicismo e mídia se dê num quadro pós tradicional e de reflexividade, no sentido de Giddens, onde a tradição “perde seu caráter de dimensão dada, fundada em si mesma” a medida em que “necessita justificar sua presença para se legitimar dentro da lógica da modernidade”¹⁰⁹. Para o autor “este 'catolicismo midiático' e carismático acessa sim, a tradição, mas pela via da escolha e da experiência subjetiva e não mais por uma imposição atávica”¹¹⁰. Entretanto, afirma que a reflexividade não implica em destradicionalização, mas a “uma convivência e negociação entre autonomia e tradição”, uma forma de “composição entre patrimônio cultural tradicional e subjetividade reflexiva”¹¹¹.

Ele também sugere que deve se levar em conta 'afinidades eletivas' entre idéias e

¹⁰³ Ibid. p. 172.

¹⁰⁴ Ibid. p. 327.

¹⁰⁵ Ibid. p. 345-347.

¹⁰⁶ Ibid. p. 361.

¹⁰⁷ C. f. Marcelo CAMURÇA. *Um tradicionalismo na linguagem virtual?* 2007, p. 3.

¹⁰⁸ Ibid. p. 7.

¹⁰⁹ Ibid. p. 12.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Idem.

visões de mundo (sentimentos e sensações) e ações sociais (com caráter utilitário e econômico)¹¹². Aqui o que conta é que a percepção aparentemente tensa que pode haver entre RCC e mídia, que vista na prática se apresenta mais como em sintonia e complementaridade. A partir de Colin Campbell, Camurça reflete que é possível associar impulsos éticos e espirituais com práticas consumeristas, utilitárias e hedonistas¹¹³.

Essas formas de encarar a relação RCC e mídia leva Camurça a pensar numa análise “bidirecional”, onde

de um lado, em nome de um ideal religioso/espiritual, o desenvolvimento de determinadas lógicas e práticas do meio secularizado redundam em realidades onde o 'espiritual', 'interior' resultam 'colonizados' nessa ordem materialista, utilitária e pragmática. De outro lado, como que a partir de recursos e artefatos do meio técnico do consumo pode-se chegar a processos 'imaginativos' que se passam no plano do indivíduo e proporcionam um prazer de cunho 'espiritual'¹¹⁴.

1.2.2 – RCC e política

Quando o assunto a ser pesquisado e discutido é a prática política da RCC, parte da literatura das ciências sociais está interessada em desvelar componentes reacionários através da prática multipartidária de seus candidatos, nos projetos pró-vida e pró-família expressos nos mandatos dos candidatos e no viés dito assistencialista de seus projetos. Analisando o voto e as práticas expressas nos mandatos dos candidatos da RCC, esses autores vão tecendo uma discussão sobre o conteúdo não apenas catequético/conversionista, mas também conservador presente nessa relação, muitas vezes contrastado com o ideário político das CEBs.

Reginaldo Prandi¹¹⁵ coloca a RCC como portadora de um *habitus* que ele chama de pré-ético, onde os sujeitos são mobilizados a partir de uma lógica que se resume na satisfação dos interesses próprios. Essa lógica, para o autor, agiria em contraponto de uma sociedade dita pós-ética, onde vigorariam a capacidade comunitária e transformadora dos sujeitos, sendo as CEBs um exemplo disso. Por ser mágica e tornar possível a intervenção divina e a demonização da esfera pública, a capacidade de agir pelo coletivo, entre os sujeitos da RCC, seria sufocada pelo interesse de cada um resolver seus dilemas pessoais.

Em outro estudo Prandi afirmou que os católicos carismáticos estariam mais perto

¹¹² Idem.

¹¹³ Ibid. p. 13.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ C. f. Reginaldo PRANDI. *Perto da magia e longe da política*. 1996 a.

da magia e em consequência mais longe da política. Entretanto, apesar de rejeitarem o mundo política “enquanto participação e atuação militante (...) não rejeitam a política partidária; votam e votam, com posições políticas bem definidas, e tem eleito como seus representantes deputados federais e estaduais, além de vereadores”¹¹⁶. A partir desta constatação, Prandi afirma que o posicionamento político da RCC é conservador, pois seus candidatos priorizam projetos de cunho moralizador e em defesa da família.

Brenda Carranza, se posicionando contra as leituras a-políticas acerca da RCC, afirma que esta sempre procurou ocupar cargos parlamentares, visando “fazer do Brasil um Brasil Cristão”¹¹⁷. A socióloga argumenta que é difícil aceitar a tese de que os carismáticos não se envolvem com a política, na medida em que muitos candidatos são eleitos para todos os níveis da política com uma plataforma afinada com a RCC, e dela obtendo apoio explícito¹¹⁸. Esses candidatos também têm todo um vínculo e história de liderança dentro do movimento, condição de possibilidade para uma candidatura respaldada e legitimada na estrutura da RCC¹¹⁹.

Uma vez eleito a intenção do candidato católico-carismático é deixar a marca de cristão no mandato. Carranza constata que essa identidade confessional transportada para o cargo político implica tanto na viabilização de privilégios para a RCC, como a concessão de sinais de TV e rádio, por exemplo, quanto no posicionamento moralizante, expresso nas posições contrárias a “projetos de lei que visam incorporar como direitos civis questões tais como orientação sexual (união civil de membros do mesmo sexo) e sobre direitos reprodutivos da mulher (aborto)”¹²⁰. Para Carranza esse posicionamento reforça o que ela chama de neocristandade, pois se respalda numa

postura saudosista daqueles que pretendem governar em nome de Deus e articular-se ancorados no prestígio da Igreja [implicando] no não reconhecimento da autonomia da esfera política e religiosa, conquista da modernidade, o que levaria a pensar que se converte num quase retorno à pré-modernidade. Além disso, também pode representar uma visão política clientelista, fundamentada na procura de privilégios, e a busca estratégica da recuperação da hegemonia perdida pela própria Igreja Católica¹²¹.

¹¹⁶ C. f. Reginaldo PRANDI. *Um sopro do espírito*. 1998, p.175.

¹¹⁷ C. f. Brenda CARRANZA. *Renovação Carismática Católica*. 2000, p. 157.

¹¹⁸ Ibid. p. 159.

¹¹⁹ Ibid. p. 163.

¹²⁰ Ibid. p. 166.

¹²¹ Ibid. p. 168.

Apesar de um posicionamento homogêneo ao nível de atividade política, vigora entre os candidatos a adesão a múltiplos partidos, visto que “o mundo partidário é para a RCC uma instância acidental que o candidato utiliza para ascender a um mandato e a partir daí assegurar os interesses do movimento”¹²². O movimento fornece ainda amparo aos seus candidatos através da Secretaria Matias, que é o órgão responsável pela estruturação da atividade política no movimento. A análise de Carranza mostra que a relação da RCC e a política se constitui de modo pragmático, onde o que interessa é eleger candidatos que venham a trazer benefícios para o movimento.

Júlia Miranda, por sua vez, afirma que a religião possuiria uma função infrapolítica, “na medida em que o religioso significa menos por sua presença como ordenadora da sociedade, do que pelo fato de que exista uma ordem, um espaço simbólico onde os atores se reconhecem com integrantes de um mesmo espaço”¹²³. Isso significa que a religião é elemento preponderante na prática política. Por isso a antropóloga atenta para o fato de que os católicos carismáticos estendem a ação do Espírito Santo para a política, onde o mandato parlamentar é concebido como um carisma¹²⁴.

Essa lógica implica numa participação política resumida à política partidária e a identificação desta participação com o “tempo da política”, quer dizer, as eleições¹²⁵. Por outro lado, também implica numa posição peculiar do candidato ao pleito. Este transforma a religião num capital político, introduzindo em seu discurso um apelo político-religioso com uma dose de proselitismo, sobretudo quando se sabe que a maioria dos seus eleitores pertencem ao seu próprio grupo religioso¹²⁶. Isso faz com que o candidato aposte na pregação, “com a qual busca sistematizar a articulação entre o político e o religioso, de forma a garantir a adesão dos membros do grupo, com base na sua pertença religiosa” e, ao mesmo tempo, se transformando no porta-voz político do grupo¹²⁷.

Essa relação acaba gerando um “toma lá, dá cá” entre grupo e candidato, pois os votos são, para Miranda, barganhados com o favorecimento dos interesses e necessidades do grupo. Para os católicos carismáticos esses favorecimentos oscilam desde a defesa dos interesses da IC em termos de se posicionar a favor ou contra determinados projetos, até a melhoria das condições de vida de determinadas comunidades. Essa postura, expressa nos

¹²² Ibid. p. 171.

¹²³ C. f. Julia MIRANDA. Carisma, sociedade e política. 1999, p. 73.

¹²⁴ Ibid. p. 94.

¹²⁵ Ibid. p. 98.

¹²⁶ Ibid. p. 105-108.

¹²⁷ Ibid. p. 112.

discursos e práticas dos candidatos e portadores de mandatos, é concebida como anti-liberal e intransigente, pois respaldada no assistencialismo e também por possuir um fundo argumentativo religioso, diferente das CEBs, que apesar de católicas, não lançava seus candidatos a partir de um discurso ético-religioso, mas sim ético-político¹²⁸.

Pelo meu ponto de vista, essa percepção da prática política da RCC procura perceber estratégias de reaproximação entre religião e Estado moderno visando catequizá-lo e convertê-lo. Este tipo de prática é presente nos grupos que Pace chamou de neo-puritanos, como os grupos evangélico-protestantes, carismáticos, hindus, muçulmanos, etc¹²⁹. O neo-puritanismo, como um tipo ideal, aponta o autor, pretende ser a “salvaguarda da fé”, tendo suas ações voltadas a três níveis: um processo de mixagem entre liturgia canônica e as modernas formas de ações de protesto civil e político, transmitidas pelo ritual; a volta a uma mitologia da pureza de um povo/nação, que acaba reduzindo a complexidade e espessura da história que, entretanto, de puro não tem nada, pois envolto por uma acumulação progressiva de leis e regras culturais; identificação de toda identidade coletiva, e conseqüentemente da ação política, respaldada na esfera da religião¹³⁰.

Na prática, a intenção é fazer com que o estado volte “a ser um estado ético, capaz de favorecer a virtude e de combater o vício”¹³¹. Nesse sentido Pace afirma que “os novos atores neo-puritanos não se conformam com redimir as pessoas, (...) eles sonham com redimir toda a sociedade”¹³². Para tanto visam conquistar o estado, para através dele efetivarem as mudanças que desejam. Pace vê o resultado desta ação como ambivalente, pois, se “por um lado a política perde valor, por outro emerge uma nova classe conservadora que se dirige às grandes agências religiosas para voltar a encontrar uma nova legitimidade e uma nova energia ideológica na gestão do poder”¹³³. A conseqüência mais iminente deste processo é a tentativa, por parte dessa nova classe, de revisar a “ação do princípio moderno de separação das esferas, a temporal e a espiritual, a religiosa e a política”¹³⁴. Esse tipo de posicionamento é possível a medida em que o mundo ocidental se defronta com situações de pessimismo e descrédito na atual conjuntura política democrática. É isso que permite com que os “movimentos neo-puritanos [voltem] a propor um esquema de ação e pensamento cercado pelo que Hobbes considerava necessário

¹²⁸ Ibid. p. 118-119.

¹²⁹ C. f. Enzo PACE. *Políticas de redención y redención de la política*. 2006, p. 33-34.

¹³⁰ Ibid. p. 34.

¹³¹ Ibid. p. 35.

¹³² Idem.

¹³³ Ibid. p. 37.

¹³⁴ Idem.

proclamar: a verdade segundo o qual Jesus é o Cristo como verdade da fé pública, uma *public reason* e do culto público em que participa o cidadão”¹³⁵.

Numa outra direção a antropóloga holandesa Marjo de Theije, em seu estudo sobre o catolicismo da libertação no estado de Pernambuco, observou que o comportamento político dos católicos carismáticos estava estreitamente ligado ao contexto do catolicismo engajado em que este co-existia. Para ela existiria um processo de mediação entre a RCC e o contexto das CEBs e da Teologia da Libertação, sendo este contexto o que forneceria elementos para a orientação da compreensão que se tem do mundo, na medida em que se configurava como o agente dominante da vida pastoral¹³⁶.

Quando a RCC enfatiza a caridade ou vota em determinados candidatos ela o faz sobre influência deste meio¹³⁷. Theije enfatiza que para se tornar o conhecimento explícito ao nível do cotidiano, os entendimentos no nível da consciência devem respaldar-se numa realidade correspondente. Para Theije, “as idéias implícitas devem tornar-se inteligíveis. (...) Mesmo se um conhecimento de práticas alternativas se tornar visível para o laicato, deve haver oportunidades culturais presentes para traduzir esse conhecimento em prática. As possibilidades estruturais devem favorecer as mudanças potenciais”¹³⁸.

Esse tipo de conceitualização esclareceria, para a antropóloga, as relações entre idéias e práticas. O religioso, para ela, tem muito mais a ver com o fazer do que com o pensar, sendo o ajuste situacional desse processo guiado pela consciência dos atores. Desse modo “são geradas idéias implícitas sobre o que o religioso acarreta e sobre que valores são importantes. Quando as pessoas começam a agir sobre essas crenças religiosas implícitas, tornam-se cientes delas e são motivadas a agir”¹³⁹. A esse processo Theije chama de “campanha cultural”, onde duas condições devem ser satisfeitas para que mudanças possam ocorrer: “as ações e as idéias alternativas devem tornar-se inteligíveis aos atores, e os atores devem ter a motivação e a autonomia ou o poder de realizar mudanças”¹⁴⁰.

Explorando essa conceitualização pode-se notar, por exemplo, que a relação da RCC com a política partidária implica, em primeiro lugar, na inteligibilidade da lógica político-partidária que, assim explícita, passa a redefinir os horizontes imaginativos da RCC. Esta,

¹³⁵ Ibid. p. 39.

¹³⁶ C. f. Marjo de THEIJE. *Tudo que é de deus é bom*. 2002, p. 317.

¹³⁷ Ibid. p. 342.

¹³⁸ Ibid. p. 349.

¹³⁹ Ibid. p. 351.

¹⁴⁰ Ibid. p. 354.

por sua vez, redefine suas próprias ações a partir do reconhecimento desses horizontes. Então, o que se deve notar são as práticas em seus contextos, que devem ser entendidos na interconectividade das redes das quais também faz parte. Assim, não só a prática partidária deve ser analisada em termos de participação política, mas toda a rede que se pode conceber como política, ou potencialmente política, desde atos de caridade até campanhas por melhorias das condições locais.

Pedro Ribeiro de Oliveira já havia notado o interesse da RCC por uma prática no mundo que de alienada e conservadora pareceria não ter nada. Nos anos de 1970 ele demonstra que “o grupo de oração tende a tomar iniciativas de serviço, isto é, atividades externas pela mudança da sociedade. A RC[C] (...) estimula seus membros a colaborarem, prestando serviços de acordo com o carisma de cada um, nas entidades já existentes, especialmente paróquias”¹⁴¹. Para o autor, em relação à ação na sociedade, a RCC “segue o esquema usual de outros movimentos católicos; ação interpessoal e a colaboração nas entidades de ação pastoral e social da Igreja”¹⁴².

Para Monique Hérbrard os compromissos estabelecidos dentro dos grupos da RCC podem ter “um alcance político profético”¹⁴³. A autora aponta que a ação política decorre de um processo que passa por “um tempo de aprofundamento interior, um outro tempo para encontrar um lugar na comunidade da Igreja e, finalmente, a descoberta dos compromissos sociais no mundo visando 'mudar as estruturas sociais injustas’”¹⁴⁴. Ao contrário das leituras catequéticas e conversionistas, Hérbrard aponta que a RCC está afinada com espírito da época, dando vazão a uma série de anseios dos sujeitos, que vão desde a resolução de problemas de ordem emotiva à mudanças nas condições sociais¹⁴⁵.

Clódovis Boff faz uma releitura da RCC no sentido de considerá-la enquanto um movimento que valoriza a experiência espiritual casada com uma pertença comunitária¹⁴⁶. Para o autor, ao mesmo tempo em que procura uma “conversão pessoal, expressa na transformação moral da vida pessoal, familiar e profissional”¹⁴⁷, a RCC se abre para a vida social, através das secretarias Marta (assistência social) e Matias (ação política)¹⁴⁸. Conclui afirmando enfaticamente que “para aquém de suas aplicações assistencialistas e

¹⁴¹ C. f. Pedro RIBEIRO DE OLIVEIRA. *Renovação Carismática Católica*. 1978, p. 82.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ C. f. Monique HÉRBRAD. *Os carismáticos*. 1992, p. 79.

¹⁴⁴ Ibid. p. 80-81.

¹⁴⁵ Ibid. p. 88 ss.

¹⁴⁶ C. f. Clódovis BOFF. *Carismáticos e libertadores da igreja*. s/d, p. 43.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Ibid. p. 47.

reformistas, o dinamismo de sua espiritualidade (...) pode levar para o compromisso de transformação social”¹⁴⁹.

1.2.3 – RCC e Universidade

Os estudos sobre RCC e universidade também dão voz para uma dimensão catequética e conversionista. Eduardo Gabriel faz uma análise da presença católico-carismática na universidade, através dos GOUs, frisando que aqueles estão interessados em instrumentalizar o espaço acadêmico por ser ele capaz de fornecer profissionais qualificados e lideranças para a sociedade. Isso contribuiria para a ampliação do projeto da RCC/Igreja Católica, projeto este que visa influenciar na sociedade e fornecer especialistas para os diversos projetos do movimento carismático. Gabriel conclui disso que a intenção dos GOUs é “formar uma elite carismática de ponta”, que seria responsável por gerir tanto os projetos da RCC quanto a sociedade, a medida em que os universitários (formados) passarem a ocupar posições políticas e administrativas naquelas, ampliando e/ou implementando um jeito católico-carismático de ação no mundo¹⁵⁰.

O estudo de Adilson Nóbrega apresenta a atividade da RCC na universidade centrada num princípio de reorientação ética de futuros profissionais, visando constituir o que no cotidiano dos GOUs se conhece por “profissionais do reino”. Para o autor, o que se coloca em jogo são princípios de vida religiosos que venham a orientar a vida profissional dos estudantes desde a universidade. Nesse sentido o “exemplarismo” (ser bom aluno, bom empregado, etc.) seria o modo utilizado no cotidiano pelos universitários e profissionais para enfrentar uma realidade reconhecida por eles como egoísta e exacerbadamente competitiva¹⁵¹.

Outros autores também se dedicaram a refletir tanto sobre a preocupação com a formação profissional por parte dos GOUs, quanto situando esse Movimento como um tipo de comunidade/família onde os estudantes poderiam buscar conselhos, amparos e perspectivas¹⁵². Ambas autoras apontaram ainda para a capacidade que teria os GOUs em socializar um tipo de profissional preocupado com o próximo, ético e interessado socialmente, dando vazão para um modelo desejado pela RCC. Esses estudos, somados aos

¹⁴⁹ Ibid. p. 48.

¹⁵⁰ C. f. Eduardo GABRIEL. *A evangelização carismática católica na universidade*. 2005, p. 38 ss.

¹⁵¹ C. f. Adilson NÓBREGA. *Profissionais do reino*. 2007, p. 79 ss.

¹⁵² C f. Elizabeth ALVARENGA. *A religiosidade de universitários católicos carismáticos em Viçosa*. 2002; Alessandra ROSA. *A Renovação Carismática Católica no espaço laico*. 2007.

de Nóbrega e Gabriel, vislumbram o Movimento dos GOUs com um agrupamento na defensiva dentro das universidades.

Os estudos sobre RCC e universidade ainda não tomaram suficientemente a dimensão analítica espaço-temporal na qual os estudos citados sobre (re)composição/hibridização tomaram. Se resumiram ou em avaliar uma posicionamento defensivo dos grupos católicos carismáticos na universidade a partir da lógica comunitária/familiar, ou em apresentar os ponderamentos do movimento em formar profissionais diferenciados dos que existiriam na sociedade. Essa dissertação tem a pretensão de explorar melhor a relação dos católicos carismáticos com o espaço universitário, levando em conta as inevitáveis negociações que são estabelecidas entre ambos.

Situando-se no fluxo desse conjunto das abordagens que focam a (re)composição/hibridização, esta dissertação pretende priorizar as negociações estabelecidas entre os estudantes universitários católicos carismáticos e as características do meio onde se insere. Com isso a intenção é responder a questão sobre o que permite com que grupos de oração, os GOUs, tenham êxito num espaço que é concebido como laico. Para tanto vai ser preciso olhar atentamente para as falas e práticas daqueles estudantes e desenvolver um exercício reflexivo que possa demonstrar até que ponto essas falas e práticas estão em consonância com o contexto onde eles estão inseridos e/ou respondem aos interesses desses estudantes em geral.

Para se entender os GOUs acredito que se deva pensar de forma simétrica e ver o GOU tanto como agrupamento religioso quanto agrupamento de universitários, pois não deixam de ser nem um nem outro. Eles sonham na universidade e querem evangelizá-la, portanto não desejam sair dela, mas penetrá-la. Ao mesmo tempo, a medida em que querem penetrá-la, não deixam de ser universitários, pois vêm na formação universitária uma das formas para se consolidar seus projetos. Como se verá ao longo desta dissertação, os GOUs conectam muitas coisas presentes na universidade, apesar de não deixarem de ser católicos-carismáticos. Minha hipótese é a de que GOU e Universidade estão friccionadas, devido ao fato de que aqueles trabalham com elementos que são parte da lógica universitária (sonho, ciência, trabalho), apesar de reinterpretadas numa base católica-carismática. Se o GOU consegue sobreviver nas universidades é porque dá conta de ressignificar as bases constitutivas da própria universidade, mostrando que é possível ser religioso sem ter que abandonar a vida universitária.

CAPÍTULO 2: O QUE SÃO OS GRUPOS DE ORAÇÃO UNIVERSITÁRIO?

Os Grupos de Oração Universitários (GOUs) são grupos de oração e partilha, possuem orientação católico-carismático e desenvolvem suas atividades religiosas nos intervalos das aulas nas universidades, o que geralmente acontecem dentro de uma sala de

aula – exceto quando a universidade possui uma capela, que é aproveitada pelos jovens desses grupos para a realização dos encontros¹⁵³. São grupos compostos por jovens universitários que trazem suas bíblias, um violão e disposição para rezar, cantar, pregar e falar, com um tempo de duração que vai de 20 minutos a 1 hora. Além dos encontros semanais organizam retiros, excursões e projetos visando prolongar as idéias que brotam no interior de cada GOU.

Os primeiros grupos de oração nas universidades surgiram durante a década de 1980, em Minas Gerais, na Universidade Federal de Viçosa e no Paraná, na Universidade Estadual de Maringá. Em Viçosa o grupo foi batizado como “Cenáculo” e em Maringá batizado como “Miles Domini” (Soldado do Senhor). Nestes grupos a preocupação de seus participantes era a de criar espaços onde os adeptos do catolicismo carismático pudessem compartilhar sua fé e partilhar as alegrias e dilemas. Em Viçosa, onde a experiência com grupos de oração na universidade obteve mais êxito que em Maringá, atividades paralelas foram desenvolvidas, como trabalho de assistência com bebedores e drogaditos durante o carnaval em uma cidade próxima à Viçosa e um retiro de Carnaval que existe até hoje, o “Seara”, inicializado em 1989.

Não se sabe ao certo quantas outras experiências de universitários carismáticos existiram, nem quantas outras universidades conheceram alguma atividade relacionada a grupos de oração antes da implementação de um projeto claro e incisivo sobre evangelização carismática nas universidades em 1994/1996. Há apenas um livro-testemunhal, de Ivna Santos, militante do GOU, chamado “Daí-lhes vós mesmos de comer”, sobre o surgimento da proposta de evangelização através de grupos de oração nas universidades e um conjunto de textos de um jornal chamado Partilha – organizado e editado on line por participantes dos GOUs, onde alguns textos fazem menção a algumas experiências de implementação desses grupos em universidades, experiências essas sempre datadas pós 1994, com a exceção de Viçosa e Maringá.

O que se sabe, entretanto, é que a experiência de Viçosa, sobretudo com o seu “Seara”, foi o epicentro da disseminação de grupos de oração nas universidades, os GOUs. Desde 1989 o “Seara” congrega centenas de católicos-carismáticos, principalmente universitários. Realizado dentro do *campus* da UFV o objetivo do retiro é o de “proporcionar momentos comuns de reavivamento espiritual e anúncio querigmático, mas

¹⁵³ Geralmente são as faculdades e universidades confessionais que possuem uma capela em seu interior. Até onde sei, entre as universidades públicas, apenas Viçosa tem uma capela.

sem deixar de lado a formação em áreas específicas”¹⁵⁴. Ao mesmo tempo em que cria espaços de formação através de seminários temáticos, o “Seara” torna possível a aproximação dos participantes com o projeto de renovação da Igreja Católica e da sociedade pretendido pela RCC.

Em 1994 um desses seminários para formação foi organizado em torno do tema “RCC e Universidade”, que acabou lançando as bases para se constituir em movimento organizado de evangelização na universitária através dos GOUs, que ficaria conhecido por Projeto Universidade Renovadas (PUR). Foi por meio da figura de um ex-universitário da UFV, de nome Fernando Galvani (conhecido também por Mococa)¹⁵⁵, que este Movimento de GOUs pôde ser impulsionado. Mococa estudou em Viçosa e aí participou do começo da experiência do grupo de oração da universidade, contribuindo também para a organização e consolidação do “Seara”. O empenho de Mococa o levou a desempenhar funções de liderança na RCC local e depois na equipe de jovens da RCC nacional e foi seu empenho também que possibilitou a implementação de um seminário sobre “RCC e Universidade” naquele “Seara” de 1994.

O seminário “RCC e universidade” realizado no SEARA de 1994 possibilitou a organização de uma agenda para a evangelização universitária, visando a implementação de GOUs pelas universidades e a divulgação de um projeto católico-carismático para a vida universitária e profissional. Como consequência esse encontro propiciou tanto a formação de um organismo centralizado de assistência aos GOUs, o Projeto Universidades Renovadas, tanto quanto o estímulo para se dialogar com a própria RCC em termos de inserção deste movimento em sua estrutura organizativa. Os GOUs, através do PUR, enquanto movimento de universitários católicos-carismáticos, integrou-se, em 1995, à Secretaria Marcos, responsável na RCC pelo trabalho com a juventude. Em 1998 foi transformada, após decisão do Conselho Nacional da RCC, em Secretaria Lucas (responsável apenas pelos universitários) e depois, em 2003, foi convertido em Ministério Universidades Renovadas (MUR).

Um desdobramento decorrente desse “Seara” que deve ser salientado é o da tentativa de vários estudantes universitários em implementar grupos de oração em suas universidades, não só de Minas Gerais, mas também no Espírito Santo e no Rio de Janeiro. No “Seara” do ano seguinte, em 1995, alguns universitários de Goiás marcaram presença e

¹⁵⁴ C. f. Ivna SANTOS. *Dai-lhes vós mesmos de comer*. 2004, p. 54.

¹⁵⁵ O apelido de Mococa é derivado do fato de Fernando Galvani ser oriundo da cidade de Mococa, localizada no interior paulista (Santos, 2004).

também tentaram implementar grupos nas universidades de Goiânia logo após o retorno do retiro. A divulgação da experiência dos GOUs certamente tomou proporções significativas. Em 1996, os membros dos GOUs de Viçosa e Belo Horizonte resolveram organizar um encontro nacional para católicos universitários, que se concretizou e recebeu representantes de 42 instituições de ensino superior de 10 estados, congregando um total de 230 jovens. Realizado em Belo Horizonte, o Encontro Nacional de Estudantes Católicos (ENUC) pode ser considerado central na articulação dos universitários carismáticos de todo o país. Em 1997 o ENUC passou a ser chamado de ENUCC (Encontro Nacional de Estudantes Católicos Carismáticos).

Atualmente os GOUs chegam ao número de 704, espalhados por todos os estados do país, se estruturando também em encontros nacionais, estaduais, regionais e retiros (ver:www.pur.com.br). O estado que concentra o maior número de grupos de oração é Minas Gerais, com 142 GOUS, seguido por São Paulo(122), Paraná (74), Goiás (70), Santa Catarina (44), Espírito Santo (40), Rio de Janeiro (37), Tocantins (28), Bahia (22), Rio Grande do Sul (17), Mato Grosso e Alagoas (16), demais estados (menos de 11 - AC: 3, AM: 3, AP: 2, CE: 4, DF: 6, MA: 11, MS: 4, PA: 10, PB: 1, PE: 11, PI: 5, RN: 3, RO: 8, RR: 3, SE: 4).

2.1 – Por que Grupos de Oração Universitários?

A partir do livro-testemunhal de Ivna Santos pode se ter uma idéia das razões que levaram ao surgimento de um projeto de evangelização carismática nas universidades. Quatro teriam sido os eventos principais que causaram esse projeto: a experiência pessoal de um de seus fundadores, que viu na universidade um campo para desenvolver um projeto missionário; a reestruturação das equipes da RCC, que deixaram a universidade a deriva de outras secretarias do movimento e conseqüentemente mobilizando os jovens universitários para desenvolver um projeto específico para seu meio; a ênfase na gênese universitária da RCC, que serviu de justificativa para ressaltar que a universidade era importante para o movimento católico-carismático; e o apelo episcopal, em Santo Domingo, para que os católicos desenvolvessem campanhas de evangelização nas universidades, visando influir na formação de profissionais e lideranças.

Essas raízes, se olhadas atentamente, ajudam a explicar o desenvolvimento de parte das práticas desses GOUs. Enquanto a valorização da experiência de um dos seus

fundadores e o resgate da importância da universidade para a RCC constroem uma consciência de unidade fazendo com que os estudantes católico-carismáticos se mobilizem visando a constituição de uma utopia cristã, a despreocupação da RCC, enquanto instância institucional, com o meio universitário e a convocação dos bispos latino-americanos para se evangelizar esse meio levaram esses mesmos estudantes a implementarem ações no contexto universitário. Aqui há um sonho paralelo a um chamado, que mobilizariam a construção dos GOUs.

A consciência de unidade visando a constituição da utopia cristã foi fruto de um duplo sonho: o de Mococa (um dos participantes dos GOUs e disseminador da idéia de uma evangelização universitária), que em oração vislumbrou a sua universidade (UFV) recoberta pelo evangelho; e aquele sonho seminal da própria RCC em 1967 com os docentes e discentes de Duquesne (EUA), que quiseram divulgar a experiência pentecostal concebida na universidade. Contudo, se o sonho em Duquesne tinha o Concílio Vaticano II com espelho, o sonho de Mococa acrescentava àquele o ideal da busca por uma “civilização de amor”, idéia desenvolvida ao longo do pontificado de João Paulo II. De qualquer forma, quando os estudantes dos GOUs falam de “sonho”, estão operando uma relação de continuidade com o ideário do Vaticano II e as mensagens do Papa, reapropriadas pela visão carismática.

O Concílio Vaticano II, iniciado pelo Papa João XXIII nos anos de 1950 e finalizado em 1965, marcou um novo momento na história do catolicismo romano. Surge no momento em que a Igreja Católica encontrava problemas para se relacionar com a vida moderna, relação problemática desde o século XIX. Almejando pensar essa relação com a modernidade, o Vaticano II acabou se constituindo como um importante expoente dessa redefinição da relação da Igreja Católica com a modernidade. Do ponto de vista social, esse Concílio defendia uma maior valorização do amor pelo próximo, sobretudo com aqueles que mais necessitavam de ajuda e de justiça. Do ponto de vista espiritual defendeu-se uma reforma da liturgia e um clero mais próximo de seus fiéis. Para tanto convocaram os leigos, que deveriam contribuir tanto para o reavivamento da Igreja Católica quanto para a transformação da sociedade, seja espiritualmente seja socialmente¹⁵⁶.

As propostas desenvolvidas pelo Vaticano II serão rapidamente assimiladas por vários movimentos do interior da IC. Para Reginaldo Prandi a importância que foi consagrada ao Concílio levou a muitos grupos encontrarem nele raízes, enquanto “fonte de

¹⁵⁶ C. f. Edgar Roystan PIKE. *Concílio Vaticano II*. 1994, p. 110.

prestígio e legitimidade”¹⁵⁷. Entre os grupos que buscaram esse reconhecimento estava a RCC que, nascido no contexto universitário estadunidense na segunda metade dos anos 1960, lançou-se rapidamente sobre muitos países do mundo. Nos GOUs, a sintonia com o Vaticano II está relacionado ao fato de serem um movimento de leigos que procura evangelizar seu meio a partir dos mecanismos que ele lhes oferece.

O ideal de “civilização de amor”, engendrado pelo Papa João Paulo II, tem a ver com a busca por uma redefinição do comportamento cristão em relação ao mundo em que está inserido. Frisa-se, como elementos necessários para a consolidação desse processo civilizador, a necessidade do crente relacionar-se de forma holista no mundo, enfatizando os valores cristãos enquanto complemento dos valores técnico-científicos, a humanização das relações entre as pessoas, a ênfase na solidariedade, na paz e o valor a vida, além do reforço pelo reconhecimento da diferença, do perdão e da reconciliação. Esses elementos serão difundidos no cotidiano dos GOUs nas universidades.

Outros pontos que se disse serem importantes para compreender os GOUs foram a despreocupação da hierarquia da RCC com o meio universitário, quando da sua reestruturação na primeira metade da década de 1990¹⁵⁸, e a convocação dos bispos latino-americanos para se evangelizar aquele meio. Esse ponto vai permitir uma relação incisiva dos carismáticos católicos com a universidade, tanto por que houve uma convocação por parte do episcopado, tanto porque a universidade fora negligenciada pela RCC, sentindo os estudantes universitários católico-carismáticos a obrigação de se responsabilizarem pela evangelização do espaço onde conviviam. Esse processo dará vazão para uma série de posicionamentos por parte dos estudantes no âmbito universitário, seja na política estudantil, seja na atividade acadêmica propriamente dita (projetos científicos, grupos de estudo, seminários, debates, etc.).

O dismantelamento da Equipe Nacional de Jovens da RCC em 1993 foi decorrente da organização, a partir do Conselho Nacional da RCC, de um projeto de evangelização católico-carismático, chamado de “Ofensiva Nacional”, que converteu as equipes nacionais

¹⁵⁷ C. f. Reginaldo PRANDI. *Um sopro do espírito*. 1998, p. 30.

¹⁵⁸ Neste período a RCC recebeu o impacto do que se conheceu por Ofensiva Nacional, que transformou as várias equipes nacionais existentes (a de jovens era uma delas) em secretarias, que contemplariam trabalhos com a mídia, a política, a assistência social, a juventude, entre muitas outras. Mais burocratizadas que as primeiras, as secretarias visavam ampliar a influência da RCC na sociedade brasileira. Alguns anos depois as secretarias seriam convertidas em ministérios. Para essa reestruturação ver Brenda CARRANZA. *Renovação Carismática Católica*. 2000. Sobre o impacto desta reestruturação entre os católicos carismáticos na universidade, que não haviam sido contemplados diretamente na Ofensiva Nacional, ver Ivna SANTOS. Op. Cit. 2004.

em projetos para as mais diversas áreas da sociedade¹⁵⁹. No caso da Equipe de Jovens, essa foi desmantelada e incorporada ao Projeto Marcos – que depois passaria a se chamar secretaria Marcos -, responsável pelo trabalho com a juventude. O desmantelamento da equipe de Jovens acabou não contemplando diretamente a universidade, aonde já havia experiências com grupos de oração e desenvolvimento de projetos junto à RCC¹⁶⁰.

Por sua vez, a Conferência Episcopal Latinoamericana, realizada em Santo Domingo em 1992, tendo como tema: "Nova evangelização, Promoção humana, Cultura Cristã", enfatizou que todos os fiéis, especialmente os leigos e os jovens, estavam convocados para esta Nova Evangelização. A Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano quis traçar linhas fundamentais de um novo impulso evangelizador, para por "Cristo no coração e nos lábios, na ação e na vida de todos os latino-americanos"¹⁶¹. Os bispos em Santo Domingo disseram-se interessados na evangelização universitária, o que refletia uma posição da Igreja Católica que "pedia, insistia e convocava católicos-carismáticos a se organizarem num grande mutirão de evangelização nas universidades, sobretudo, porque são nestes locais que se encontram os formadores de opinião, de cultura, das leis, os profissionais que se formam para áreas específicas de atuação na sociedade"¹⁶².

Na prática esses quatro eventos, que podem muito bem se resumir a dois (sonho e chamado), foram os responsáveis pela implementação de grupos de oração nas universidades, fato relatado por muitos dos jovens pertencentes aos GOUs. Dentro dos grupos de oração na universidade ou nos seminários que organizam, a menção ao sonho que possuem e o chamado ao qual tentam responder, é evidente. Para eles, falar de GOU é falar das possibilidades de estender a sua experiência e revelação a todo o meio, mas é também desenvolver mecanismos que possam colaborar na extensão desta experiência e revelação. No cotidiano dos GOUs sonhar é crer que uma outra realidade seja possível e atender ao chamando é justamente reconhecer o meio onde estão e evangelizá-lo.

Excursão: A presença da Igreja católica na universidade

A Igreja Católica sempre teve a pretensão de influenciar o meio universitário, com intuito de formar sua própria *intelligentsia*. Para tanto suas ações não se voltaram apenas

¹⁵⁹ C. f. Brenda CARRANZA. *Renovação Carismática Católica*. 2000, p. 45 ss.

¹⁶⁰ C. f. Ivna SANTOS. Op. Cit. 2004.

¹⁶¹ C. f. Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 2007.

¹⁶² C. f. Ivna SANTOS. Op. Cit. 2004. p. 63.

para a construção de escolas que agrupassem estudantes capacitados e interessados numa formação acadêmica, mas também através de movimentos leigos que pudessem se inserir nas escolas laicas e aí fortalecer e resgatar católicos, cerrando aí fileiras próprias e compromissadas com os interesses sociais e políticas do catolicismo romano.

No Brasil essa tentativa de influenciar, através de organizações leigas, os estudantes das faculdades e universidades, foi iniciada no começo do século XX, tomando dimensões variadas ao longo deste. Primeiro veio a União Católica, depois o Centro Dom Vital e a Associação de Universitários Católicos, todas essas com ações voltadas para meio universitário, mas não chegando a atuar de forma incisiva dentro dele. Em seguida veio a Juventude Universitária Católica (JUC), órgão da Ação Católica, que se constituiu como movimento dentro das escolas de ensino superior. Com a extinção desta criou-se a Pastoral Universitária (PU), que teria por função ser um centro de aconselhamento e evangelização. Hoje, além desta última, se fazem presente no meio universitário a Frente Universitária LEPANTO e o Projeto Universidades Renovadas (que congrega os GOUs).

A União Católica nasceu no Rio de Janeiro em 1909 e se manteve até 1913, sendo inspirada no esforço do Padre Júlio Maria de buscar uma “abertura das massas intelectuais ao catolicismo”¹⁶³. Agindo através da “Revista Social” e contando com figuras como Jônatas Serrano, Joaquim Moreira da Fonseca e Pio Ottoni, esse movimento, surgido no momento em que a igreja se modificava frente ao Concílio Vaticano I, a romanização e a sua separação do estado brasileiro, acabou se fazendo como limitado¹⁶⁴.

A União Católica foi substituída nessa função de influenciar a intelectualidade pelo Centro Dom Vital, fundado em 1922 pelo recém convertido Jackson de Figueiredo. O Centro editava e divulgava suas idéias através da revista “A Ordem” e foi importante na criação da Associação de Universitários Católicos, que dentre outros, tiveram em dentre seus quadros Tito Lopes, Cláudio Melo e Amoroso Lima. Para Beozzo “a AUC teve repercussão no movimento religioso brasileiro e em seguida na JUC, sem, no entanto influenciar diretamente os meios universitários”¹⁶⁵.

De acordo com Frater Matos, nessa época (décadas de 1910 a 1930) “a militância católica na Brasil adquiriu características de conquista”¹⁶⁶, levando a Igreja Católica a ter

¹⁶³ C. f. Oscar BEOZZO. *Cristãos na Universidade e na política*. 1984, p. 17.

¹⁶⁴ Idem.

¹⁶⁵ Ibid., p. 18.

¹⁶⁶ C.f. Frater MATOS, *A militância católica em Minas, entre 1922-1936*, 1998, p. 194.

suas bases sociais e políticas novamente potencializadas, principalmente através do processo de conversão pelo qual passaram muitos intelectuais, como Jackson de Figueiredo e Amoroso Lima. Esse processo acabou desencadeando uma reação significativa da Igreja Católica frente às limitações impostas pela constituição de 1981, que retomou, a partir da inserção efetiva de seus quadros laicos e religiosos, sua influência política na constituição de 1937.

A AUC (criada em 1929) colocou ‘sangue novo no laicato brasileiro’¹⁶⁷. Os aucistas colocavam as questões religiosas acima das questões políticas, fato inédito dentre os estudantes brasileiros. O que não significava que não se estusiasmassem por questões ligadas aos princípios democráticos e a bandeira constitucionalista. Santo Rosário afirma que apesar de uma relativa inclinação para o mundo política, esses jovens colocavam “acima da ‘cidade terrena’ (...) a ‘cidade de Deus’”¹⁶⁸. Tinham como lema ‘pau e reza’. Nas palavras de Beozzo “rezar e combater definiam um pouco a luta destes primeiros estudantes que se declaravam obstinadamente católicos”¹⁶⁹. Traço marcante dos aucistas era o fato de terem por atividades principais os estudos de religião e filosofia¹⁷⁰. No decorrer dos anos de 1930 criaram uma revista chamada *A Vida* (1933-37), que veio a substituir a revista *A Ordem*. Beozzo ainda afirma sobre a AUC que as suas fileiras foram compostas por estudantes de várias faculdades e oriundos das classes altas da sociedade¹⁷¹. Suas reuniões, prossegue o autor, eram geralmente desinteressantes, apesar de ter tido o movimento uma grande influência para despertar a vocação religiosa de muitos jovens, que optaram pelo caminho do sacerdócio a partir da experiência na AUC¹⁷².

Uma nova forma de inserção no meio universitário se deu através da JUC (criada em 1935 como seção da ACB ligada à Juventude Masculina Católica). De acordo com Beozzo, ela atravessou por três fases: na primeira fase (1943-1950), que é a etapa preparatória para uma nova JUC, ela passa por novas influências com a chegada de padres canadenses e a volta dos padres brasileiros da França. Nessa época se multiplicou o contato com a JUC da América anglo-saxônica, a influência da Juventude Operária católica (JOC) e de seu método ‘ver, julgar, agir’; a segunda fase (1950-1960), etapa de organização, expansão e consolidação, se caracteriza pela influência das idéias francesas que passam a

¹⁶⁷ C. f. Santo Rosário apud. Oscar BEOZZO. Op. cit. p. 24.

¹⁶⁸ Ibid. p. 25.

¹⁶⁹ C. f. Oscar BEOZZO. Op. cit. p. 25.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ Ibid. p. 26.

¹⁷² Ibid. p. 26-27.

ganhar espaço sobre a influência das idéias italianas, quando o centro de reflexão da JUC passa a ser o meio universitário; e a terceira fase (1960-1967), que é a etapa do engajamento no temporal e crise com a hierarquia, onde a JUC volta suas atividades para “os problemas da reforma da estrutura da universidade e do país”, originalidade de seu caminho, chegando à sua dissolução enquanto Ação Católica¹⁷³. De acordo com Scott Mainwaring, a JUC que “começou como um movimento conservador, clerical, visando cristianizar a futura elite (...) após a reorganização da ACB entre 1946 e 1950 (...) tornou-se mais autônomo (...) pass[ando] a ter maior envolvimento no movimento universitário e na esquerda e foi, em contrapartida, gradualmente mais afetada por esses movimentos”¹⁷⁴. Sua relativa radicalização trouxe conflitos com a hierarquia e também com o estado pós 1964. Chegou a ter lideranças de seus quadros eleitos presidentes da União Nacional dos Estudantes (UNE), o que lhe trouxe mais problemas, culminando em sua dissolução em 1968^{175 176}.

A continuidade da IC no meio universitário se reconstituiria pela Pastoral Universitária (PU) – criada em 1968 -, que após as crises da década de 1960, buscará, a partir dos anos de 1970, inserção naquele espaço. Conforme Beozzo, um duplo caminho fora proposto pela IC para sua atividade pastoral no meio universitário. O primeiro caminho seria através da criação de instituições de ensino superior e o segundo caminho estaria na presença, no meio universitário, de grupos de fé e de apostolado¹⁷⁷. Para esse autor “a Pastoral Universitária devia levar à ‘criação de uma consciência crítica a partir de uma visão cristã da realidade, para a função existencial de o universitário transformar a situação’”¹⁷⁸. A implementação da PU encontrou dificuldades, pois os jovens interessados numa ação mais religiosa no mundo buscavam militar na pastoral da juventude¹⁷⁹. Beozzo, concluindo suas reflexões, ainda afirma que o cerne da vontade de evangelizar o ensino superior sempre esteve presente, mesmo no difícil período pós-1968¹⁸⁰. Um documento da

¹⁷³ C. f. Oscar BEOZZO. Op. cit. p. 35-36.

¹⁷⁴ C. f. Scott MAINWARING. *A esquerda católica*. s/d, p. 84.

¹⁷⁵ Ibid. p. 84-85.

¹⁷⁶ Tanto Beozzo [C. f. Oscar BEOZZO. Op. cit. p. 105ss.) quanto Mainwaring (C. f. Scott MAINWARING. Op. cit. p. 85-87) afirmam que a dissolução da JUC levou parte de seus quadros a comporem um movimento denominado Ação Popular (AP), que apesar de não se declarar estritamente cristão, conservava influências oriundas das práticas dos jucistas, que foram incorporados a uma ideologia marxista e práticas de esquerda de intervenção e mudança social.

¹⁷⁷ C. f. Oscar BEOZZO. Op. cit. p. 133.

¹⁷⁸ Ibid. p. 137.

¹⁷⁹ Existe uma dissertação de mestrado que trata da história da pastoral da juventude no Brasil, desde os seus pressupostos históricos até os dias de hoje. C.f. Flávio M. SOFIATI. *Jovens em movimento*. 2004.

¹⁸⁰ C. f. Oscar BEOZZO. Op. cit. p. 137.

PU demonstra bem essa vontade de evangelização universitária:

‘A partir das constatações refletiu-se e notou-se que o universitário está percebendo sua posição no contexto histórico em que vive, o que implica numa tomada de posição, sendo esta um compromisso, que será caracterizado pelas atitudes evangélicas de firmeza, esperança, e sinal de contradição, necessitando para isso de um grupo que sirva de base, o que implica na necessidade de um momento organizado de Pastoral Universitária’¹⁸¹.

Nos anos de 1990 surgiu a Frente Universitária LEPANTO (criada em 1998) que busca levar aos demais universitários discussões entorno do estudo de temas históricos, filosóficos, religiosos e políticos correlacionando-os com fatos da atualidade. Esse movimento afirma que “sobre estes temas queremos discutir com os demais universitários e convidá-los a enfrentar juntos os dias que amanhecem para nossa geração De duas, uma: ou faremos a história ou passaremos à sombra dela!”¹⁸².

Ainda na década de 1990 um novo ator entra em cena, o GOU, que traz para dentro das universidades um modelo carismático católico de religiosidade, e que dentro dela passa a ser operacionalizada simultaneamente às outras dimensões da vida acadêmica, como a ciência, a política e a formação profissional qualificada e especializada. O GOU é representante da RCC nas universidades, sendo responsável pela manutenção de grupos de oração e pela evangelização nesse meio.

CAPÍTULO 3: CATÓLICOS DE TODAS AS UNIVERSIDADES, UNÍ- VOS!

3.1 - O sonho dos GOUs

Os jovens universitários dos GOUs, foco desta pesquisa, afirmam que tem um

¹⁸¹ Ibid. p. 145.

¹⁸² C. f. <http://www.lepanto.com.br/Finalidades.htm>. 2008.

sonho de amor para o mundo, sonho este que dizem ser o de encher a universidade com a doutrina e o amor de Jesus Cristo. Entretanto, realizar este sonho na universidade seria apenas o início. Já que o sonho de amor é para o mundo e a universidade o lugar por onde passam pessoas importantes da sociedade, dizem, sobretudo lideranças políticas e econômicas, contagiar a universidade com esse sonho é ter a esperança de estendê-lo para toda a sociedade, a medida em que o universitário que se forma vai atuar com a sua vocação nas estruturas sociais e podendo assim também transformá-las, sob o crivo cristão. Para esses jovens universitários sonhar um sonho de amor é desejar uma civilização de amor. Para tanto desejam contagiar o meio com tal projeto civilizatório, atingir o coração de cada estudante, professor e funcionário da universidade, fazê-los testemunhos e propulsores desse ideal.

A civilização de amor de que falam estes universitários está respaldada nos argumentos do Papa João Paulo II. Para este, desenvolver essa civilização de amor implica no reconhecimento, por parte dos católicos, da complexidade autonomia do mundo, mas, ao mesmo tempo, uma valorização e rejuvenescimento dos valores cristãos, além de um engajamento cristianamente interessado neste mundo. Mesmo que o mundo se desenvolva no fluxo de muitas mudanças, há um ponto não cambiável nele, que é o projeto de Deus para os homens, tendo o amor como princípio¹⁸³.

João Paulo II¹⁸⁴ sugere que esta civilização de amor seja estabelecida como complemento humanístico, espiritual e moral aos valores técnico-científicos da cultura moderna. Para ele “una cultura que rechaza referirse a Dios [como a cultura moderna] pierde la propia alma y se desorienta transformándose en una cultura de muerte, como atestiguan los trágicos acontecimientos del siglo XX y como demuestran los efectos nihilistas actualmente presentes en importantes ámbitos del mundo occidental”¹⁸⁵. Não negando os avanços engendrados pela cultura moderna, João Paulo II sugere o diálogo como meio para alcançar o projeto divino. Desse modo afirma que “el diálogo lleva a reconocer la riqueza de la diversidad y dispone los ánimos a la recíproca aceptación, en la perspectiva de una auténtica colaboración, que responde a la originaria vocación a la unidad de toda la familia humana”¹⁸⁶.

É importante frizar que este ideal de civilização do amor reforça a escatologia cristã

¹⁸³ C. f. JOÃO PAULO II. *Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y la paz*. 2001, p.3

¹⁸⁴ Ibid. p. 4.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ Ibid. p. 5.

do “reino de Deus”, que opera a lógica do “é já e ainda não”. Esta perspectiva teológica permite pensar o cristianismo como expressão religiosa encarnada na história e que é profética, tendo sempre algo a dizer para o mundo. Tal perspectiva esteve/está presente em outros grupos cristãos, como a Teologia da Libertação e o Pentecostalismo, para citar os movimentos mais recentes. Em ambos movimentos, guardadas as proporções, percebe-se a preocupação com a preparação do terreno para que possa chegar o “reino de Deus”. Para tanto os sujeitos mobilizam-se, a partir de um conjunto de procedimentos predefinidos, visando tal preparação, levando muitos daqueles sujeitos a se empenharem ao máximo para o sucesso da empreitada, desde doações de dinheiro e trabalho à inserção em mecanismos políticos, como partidos e eleições¹⁸⁷.

Desse modo, nos GOUs não é apenas o louvar que interessa, mas sobretudo revelar o plano de Deus para os universitários, engajá-los na conquista da civilização de amor, formá-los a luz da doutrina cristã e do Espírito Santo. Querem fazer com que os universitários coloquem a serviço de Deus seus talentos, que lhes foram dados de forma gratuita e dadivosa. Deixam claro que apesar de Deus dar esses dons gratuitamente e deixar com que cada um decida livremente como utilizá-los, aplicar esses dons na economia divina pode ser muito mais exitoso, sobretudo para o universitário, que passaria, afirmam, a enxergar para além da lógica racionalista e utilitária presente nas sociedades modernas. Convidam todos a experimentar Deus na universidade e conhecer Seus desígnios para cada universitário.

O universitário que decide ir a um encontro do GOU seja nas reuniões semanais ou nos retiros espirituais que organizam esporadicamente, vai encontrar um ambiente festivo e acolhedor. Os universitários presentes no encontro o recebem com prazer e dizem que ali ele está como em família, e que pode contar com eles e principalmente com Deus. Os GOUs são perpassados por uma idéia de cuidado de Deus, que visa projetar um outro estilo de vida, respaldado na entrega pessoal e comunitária aos desígnios de Deus. Esse “cuidado” começa pela entrega ao amor que emanaria Deste que, crido como soberano do universo e gerador de todas as coisas, proporcionaria uma mudança na vida daqueles que a ele se entregassem. Em uma das pregações realizadas durante a observação num GOU, uma jovem fez menção à estória bíblica das “Bodas de Caná”, cuja festa corria o risco de insucesso devido ao precoce término do vinho. Maria, mãe de Jesus, pediu a este que fizesse alguma coisa, que efetuasse um milagre, para que a festa continuasse sem

¹⁸⁷ C. f. Michel LÖWY. *Marxismo e teologia da libertação*. 1991; André CORTEN. *Os pobres e o espírito santo*. 1996.

problemas. Tendo Jesus aceito ajudar, Maria se voltou para alguns criados ordenando-lhes fazer tudo aquilo que seu filho lhes pedisse. Jesus lhes pediu que enchessem os jarros com água e assim o fizeram. Essa água logo se transformaria em vinho, para a alegria de todos e continuidade das bodas. Feito essa alusão a jovem voltou-se para os participantes do grupo afirmando que bastava pedir e confiar em Deus que um milagre poderia ocorrer. Em contrapartida a realização do milagre exigiria uma condição: *faça o que Deus mandar*. Deus nesse sentido operaria mais como *um facilitador*, pois o imprescindível é *fazer a sua parte*.

E o que pede Deus? Ele pede *entregar-se, ser seu espelho*, o que significa, para os jovens dos GOUs, estar conectado com aquilo que Deus havia exigido dos homens e mulheres por meio dos evangelhos e cartas apostólicas: amor a Deus e ao próximo. Socializado nesse ambiente de cuidado, mas também de compromisso, o universitário que se convence desses ideais e procedimentos acolhe a missão de evangelizar o meio. A adesão à vontade Deus é uma opção, não uma obrigação. Contudo, essa opção implica na aceitação de um projeto, que é o de colocar os talentos próprios à disposição da divindade. Nos GOUs os jovens universitários falam dos tesouros que cada um possui, quer dizer, as suas capacidades e habilidades em relação a determinadas coisas, como o conhecimento de outros idiomas, o domínio de determinadas técnicas científicas ou pedagógicas, a facilidade com determinados pensadores, entre outras. Para os jovens dos GOUs, tudo isso deve ser colocado em função da vontade divina.

Os jovens encaram esse engajamento como um *contrato com Deus*. Afirmam que a tarefa de Deus para o universitário do GOU é comparável àquela que Jesus havia feito para seu discípulo Pedro: *comparando-o a uma pedra Jesus disse que sobre ela edificaria sua Igreja*. Nesse sentido os jovens reafirmam que buscam serem essa pedra, os *servos de Deus*, os *apóstolos universitários* para o meio universitário. Assim enfatizam que *cada um tem a sua missão* e que esta deve ser *pensada sob a luz do Espírito Santo*, o que permite ao jovem participar e até mesmo abrir flancos na universidade ou fora dela, já que o que se pede é uma valorização da capacidade individual em benefício de Deus.

Desse modo o ideal de civilização de amor, o sonho do GOU, ganha militantes e que são motivados a transformar a realidade onde vivem. Para tanto se espelham nas experiências de santos como Francisco de Assis, Teresa Dávila, Agostinho, Tomas de Aquino e também no papa João Paulo II. Essas figuras emblemáticas percorrem o cotidiano dos jovens do GOU, os motivam a agir, e que serviriam de exemplo para a

civilização de amor. Ao mesmo tempo procuram fazer uma leitura religiosa e crítica da realidade respaldada não só no evangelho, mais em estudos teológicos e encíclicas. Essa leitura da realidade engendrará, para os GOUs, a necessidade de se construir metas para atingir o objetivo final. Lançam sobre os crentes-militantes essa responsabilidade e atribuem-lhes uma missão. Desse modo, como foi observado, os jovens participantes dos GOUs reconfiguram suas atitudes pessoais e grupais e passam a viver em prol da conquista da civilização de amor. Isso implica na divulgação do testemunho e a evangelização de todos os meios disponíveis. Para esses jovens a civilização de amor seria conquistada no momento em que todas as pessoas reconhecessem a centralidade do amor, o que explica a ênfase que dão ao fato de *darem exemplo e deixar sua marca de cristão* pelos lugares onde passam, visando o contágio das pessoas ao redor.

Pode-se chamar esse conjunto de procedimentos expresso no cotidiano dos GOUs de mentalidade utópica, que é “um estado de espírito [que] está em incongruência com o estado de realidade dentro do qual ocorre”, incongruência esta “sempre evidente pelo fato de que este estado de espírito na experiência, no pensamento e na prática se oriente para objetos que não existem na situação real”, mas cujas orientações “transcendendo a realidade, tendem, se [transformadas] em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento”¹⁸⁸.

Karl Mannheim explica que a ordem existente no mundo pode ser chamada de “topia” (*topos* em grego e que significa a presente ordem existente), sendo a utopia o seu contrário, quando surgem, em face à ordem existente, “imagens deliberativas que assumem uma função revolucionária”¹⁸⁹. As utopias, transcendendo a situação social, “orientam a conduta para elementos que a situação, tanto quanto se apresente em dada época, não contém, [visando], através da contra-atividade, transformar a realidade histórica existente em outra realidade, mas de acordo com suas próprias concepções”¹⁹⁰. Para este sociólogo húngaro o termo utopia tem um caráter relativo, sendo o meio pela qual “os representantes de uma ordem dada irão rotular (...) todas as concepções de existência que do seu ponto de vista jamais poderão, por princípio, se realizar”¹⁹¹. Nesse sentido o sonho de civilização de amor expresso nos GOUs se constitui como uma utopia, pois se diz contraposto ao regime de autoridade dominante.

¹⁸⁸ C. f. Karl MANNHEIM. *Ideologia e utopia*. 1976, p. 216.

¹⁸⁹ Ibid. p. 217.

¹⁹⁰ Ibid. p. 219.

¹⁹¹ Ibid. p. 220.

É no devir histórico que as utopias vão ganhando corpo, podendo chegar a converter-se num outro *topos*. Para Mannheim “a relação entre utopia e a ordem existente aparece como uma relação ‘dialética’”¹⁹². Com isso quer dizer “que cada época permite surgir (em grupos sociais diversamente localizados) as idéias e valores em que se acham contidas, de forma condensada, as tendências não-realizáveis que representam as necessidades de tal época”¹⁹³. Essas idéias e valores compõem o material intelectual que pode se transformar “no material explosivo dos limites da ordem existente, [dando] surgimento a utopias que, por sua vez, rompem com os laços da ordem existente, deixando-a livre para evoluir em direção à ordem de existência seguinte”¹⁹⁴.

Mannheim argumenta que as utopias não só pretendem, mas tem a potencialidade de se realizar, pois trazem consigo anseios gestados no cotidiano, contendo, assim, “elementos orientados para a realização de uma nova ordem social, constituindo um instrumento para a desintegração da ordem previamente existente”¹⁹⁵. As utopias têm uma íntima ligação com a realidade, sendo utilizadas “para a vida coletiva quando, desde o início, se acha em contato com algum problema corrente importante e quando seus significados estão geneticamente enraizado nos objetivos coletivos”¹⁹⁶. Para Mannheim uma utopia, que pleiteia uma outra ordem de existência, só pode desafiar a realidade existente quando sua concepção “se impõem a correntes já existentes na sociedade, dando-lhes uma expressão, [e] quando, sob esta forma, reflui de volta ao horizonte de todo grupo, sendo por este traduzida em ação”¹⁹⁷. Como se verá no decorrer de minha dissertação, a civilização de amor pretendida pelos GOUs tem procurado se confrontar com problemas da estrutura vigente, realizando sínteses a seu favor dessas estruturas e dos processos com as quais tem que se defrontar, visando com isso apresentar sua visão de mundo própria como legítima e plausível.

3.2 - Os GOUs e o mundo

Nos GOUs os jovens universitários são convocados a agir no mundo, tal como pedido por João Paulo II. Nas palavras deste Papa seria por meio dos jovens que se pode

¹⁹² Ibid. p. 222.

¹⁹³ Ibid. p. 222-223.

¹⁹⁴ Ibid. p. 223.

¹⁹⁵ Ibid. p. 227.

¹⁹⁶ Ibid. p. 230.

¹⁹⁷ Ibid. p. 231.

ver a “expresión elocuente de la espléndida realidad de la Iglesia, signo e instrumento de Cristo para la salvación del mundo y para la unidad del género humano. El Evangelio os llama a reconstruir aquella originaria unidad de la familia humana, que tiene su fuente en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo”¹⁹⁸. Nesse sentido conclui que os jovens devam ser “hombres y mujeres capaces de solidaridad, de paz y de amor a la vida, en el respeto de todos. [sendo] artífices de una nueva humanidad, donde hermanos y hermanas, miembros todos de una misma familia, puedan vivir finalmente en la paz”¹⁹⁹.

Como se sabe, João Paulo II buscou reforçar o espírito católico dos jovens do mundo inteiro por meio das “Jornadas Mundiais da Juventude”, onde procurava disseminar a idéia do papel preponderante que poderia ter a juventude para a vida da Igreja Católica e para a consolidação da civilização do amor. A presença do Papa entre os jovens ocasionava euforia e contagiava parte destes com a mensagem proferida²⁰⁰. No fluxo das inserções de João Paulo II na juventude, uma breve carta escrita por este foi amplamente divulgada, inclusive entre os GOUs que observei. Nesta carta o Papa dizia que a Igreja precisava de santos com as características dos jovens “sem véu ou batina (...) de calças jeans e tênis (...) que vão ao cinema, ouvem música e passeiem com os amigos (...) que se lascam na faculdade (...) modernos (...) que vivam no mundo, se santifiquem no mundo, que não tenham medo de viver no mundo (...) que bebam coca-cola (...) que sejam internautas”, mas que “coloquem Deus em primeiro lugar (...) que tenham todo dia para rezar e que saibam namorar na pureza da castidade ou que consagrem a sua castidade (...) com uma espiritualidade inserida em nosso tempo (...) comprometidos com os pobres e as necessárias mudanças sociais (...) que amem a Eucaristia”²⁰¹.

Uma vez conscientes de que possuem uma missão a cumprir, os jovens se dirigem para o cotidiano onde vivem, procurando fazer uso tanto de sua formação universitária quanto religiosa para modificar a realidade. Os jovens dos GOUs se envolvem em eleições, não apenas municipais, estaduais e federais, mas também nos Diretórios (DAs) e Centros (CAs) Acadêmicos no interior das universidades. Organizam debates sobre temas como aborto e pesquisas com células-tronco, além de enfatizarem uma formação profissional mais ética e responsável, utilizando-se de projetos sociais para canalizar este tipo de profissional.

¹⁹⁸ C. f. JOÃO PAULO. Op. Cit. 2001, p. 10

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ C. f. HERVIEU-LÉGER. *Catolicismo*. 1996

²⁰¹ C. f. JOÃO PAULO II. *Carta aos jovens*. s/d.

3.3 - Os GOUs e a política

Tal como visto no contexto global da RCC, observa-se nos GOUs uma adesão partidária múltipla, o que não implica na alienação de suas crenças no projeto de civilização de amor. Cada um pode ter seu partido, mas deve defender, antes de tudo, as causas da Igreja Católica. Isso pode ser observado quando da composição de chapas para algum DA ou CA. A participação nas esferas decisórias estudantis já resultou na conquista de posições destacadas por parte de alguns jovens dos GOUs. Uma jovem, ex-coordenadora do Movimento em Juiz de Fora, chegou a ser uma das coordenadoras do Diretório Central dos Estudantes (DCE) da universidade. Durante a eleição e a gestão dessa coordenadora pôde-se ver o envolvimento de outros jovens que freqüentavam o GOU. O fato de alguém do GOU ocupar uma posição muito almejada pelos militantes políticos estudantis pode sem dúvida ser fruto da confiança que outros estudantes vem tendo nesses jovens e também das correntes partidárias que sempre minaram o DCE, vendo neles uma força política potencial com a qual deve-se negociar. Um jovem militante de um partido de esquerda relatou que o GOU fora preponderante na eleição de uma chapa para um diretório e uma outra jovem, ligada a esse mesmo partido, confessou que a recusa dos membros dos GOUs em compor uma chapa com o seu grupo, numa outra eleição, devido a inclusão na carta programa de pontos que destoavam dos interesses dos católico-carismáticos, fora preponderante na derrota desta chapa nas eleições estudantis.

Por outro lado, se os jovens dos GOUs querem participar de CAs e DAs, é porque querem usufruir do relativo prestígio dessas instâncias para promoverem seus projetos. Os representantes discentes, por exemplo, participam de quase todas as instâncias deliberativas de uma universidade, instâncias essas onde se votam verbas, projetos e investimentos. Provavelmente eles querem influir nas decisões tanto políticas quanto científicas da universidade, defendendo as proposições católicas e propondo alternativas. Um comitê de ética de uma universidade, por exemplo, é um espaço estratégico que pela via da militância estudantil pode-se ter acesso. É aí onde se decide se projetos da área de química, física, biologia ou saúde pode ser desenvolvido, tendo como parâmetro de análise a dimensão ética. Aqui os jovens do GOU podem defender a valorização da vida, consoante com seus ideais, podendo fixar um posicionamento contrário a projetos de engenharia genética que vão de encontro à posição católica, por exemplo.

Numa lista de discussão na internet entre jovens pertencentes aos GOUs em Minas Gerais acompanhou-se um debate sobre a escolha de candidatos ao cargo de presidente e deputados. Também se pôde observar as mobilizações que efetuavam em torno de campanhas contrárias à descriminalização do aborto, células-tronco e homossexualismo. Nesses debates e mobilizações percebeu-se o quanto apelam a todos os católicos para se sensibilizarem e contribuírem em favor de suas campanhas, seja assinando e divulgando abaixo-assinados, seja enviando e-mails e cartas para o congresso pedindo voto contrário ou favorável a propostas.

No debate sobre as eleições de 2006, apesar da polarização das escolhas entre Lula (PT) e Alckmin (PSDB) - polarização que chegou a ter defesas apaixonadas em favor ou contra este ou aquele candidato - o consenso foi centrado na necessidade não de escolher qual o candidato seria o melhor para o GOU e para a IC, mas de exigir de todos os candidatos o compromisso com pontos mínimos, como a manutenção da criminalização do aborto, a proibição de pesquisas com células-tronco embrionárias e a defesa da liberdade de expressão, além de exigir propostas ao nível de melhorias sócio-econômicas.

Para esses jovens o mais importante é *ter políticos que visem o bem comum e que sejam verdadeiramente preparados para ver além (...) e que sejam suficientemente capazes para lutar contra o aborto e também contra qualquer outra coisa que não vise o bem comum*. O voto pode ser dirigido para um candidato independente da filiação partidária e também religiosa. Votam em qualquer partido e em candidatos ligados ou não à RCC, desde que comprometidos com seus interesses. Desse modo, parece correto afirmar que acreditam numa forma de política mais ampla, que não se resume em personalismos e valoriza o debate de idéias, princípio constitutivo das democracias ocidentais contemporâneas.

Um bom exemplo disso é o relato de uma jovem relatou que disser ter abandonado sua chapa para o diretório em sua faculdade por que na carta programa existia um ponto que afirmava não ter sido debatido, que era o da “defesa da descriminalização do aborto”. A jovem comunicou ao grupo e disse que não mais participaria da chapa para o diretório, justificando que o grupo não lhe deu dado chance de questionar a proposta na qual era contrária. Nesse sentido a recusa de participação da jovem não se relaciona com o fato das suas colegas não partilharem o mesmo ponto de vista, mas no fato do grupo lhe ter negado o princípio democrático de defesa do seu ponto de vista.

Quando lhes são sugeridos candidatos a deputados afinados com o programa da

RCC, afirmam que até concordam em *apoiar aqueles que tem a mesma fé que nós, mas, prefiro alguém capacitado para tal cargo e honesto do que alguém que seja apenas católico (...)* acho que temos que ampliar nossa visão política! não é porque são católicos ou são católicos e carismáticos que eu tenho que votar neles. Nesse sentido sugerem que *não podemos fazer oposição ideológica e sistemática, temos que avaliar caso a caso com muita tranqüilidade.*

A medida que se distanciam de uma relação ideológica e sistemática com os partidos políticos, passam a enfatizar que o papel principal do GOU é o *de orientação de seus fiéis para uma escolha consciente - de reflexão, dialogada, de análise de propostas, mas principalmente do que é o exercício de cidadania, que erroneamente reduzimos, por fatores históricos de longa data, apenas ao ato de escolher candidatos e votar neles.* Esse processo de orientação ganha dimensões práticas com a divulgação de documentos, arquivos e reportagens constando os trabalhos dos deputados nas câmaras. A intenção, ao divulgar todo esse material é contribuir para o discernimento em relação aos candidatos que se pretende votar.

Querem candidatos que tenham propostas e projetos realmente significativos, que tenham *o conhecimento das causas realmente importantes em política, dos trâmites que rolam.* Afirmam quererem *mais do que "Deus me chamou", "este é um homem de fé!", "tenho o apoio dos movimentos tais e da liderança tal".* Desejam realmente é que seus candidatos sejam engajados e compromissados com o eleitorado que lhes elegeu em cima de projetos e propostas palpáveis: *precisamos urgentemente repensar nosso modo de fazer política. Tem que falar de propostas, só ser um líder carismático não basta! Ou vai dizer que você nunca viu uma liderança da RCC que achou que não era da vontade de Deus ela estar ali?* Não querem se transformar em massa de manobra e almejam serem representados por alguém que *não vai ser só mais um 'bobo' que vai ser passado pra trás pelos 'mais espertos'.*

Em defesa de suas crenças e visão de mundo, quando estava para ser votado o Projeto de Lei que visava a descriminalização do aborto no Congresso Nacional (1º semestre de 2008), muitas campanhas foram realizadas pelos participantes do GOU visando pressionar o poder legislativo para não ser aprovado aquele projeto. Um meio muito usado, inclusive sendo divulgado nos encontros dos GOUs, foi o abaixo-assinado. Muitos e-mails foram encaminhados convidando os participantes para ingressarem em manifestações e outras listas de discussão. Esses e-mails eram muito bem articulados,

diziam o lugar, o local e a hora em que algum acontecimento iria ocorrer, veiculava notícias sobre o que estava acontecendo no cotidiano dos movimentos contrários às propostas e no congresso, além de encaminharem listas e endereços dos partidos e deputados sugerindo o envio de cartas e mensagens exigindo deles uma posição desfavorável ao Projeto de Lei.

As mensagens encaminhadas diziam coisas como *Convidamos a todos os interessados em se manterem informados com qualidade sobre a evolução das tentativas em 'legalizar' o aborto no Brasil, bem como do que vem sendo feito para impedir este objetivo, assim como os interessados também em trocar idéias e cooperação contra esta legalização.* Anexado enviavam o endereço eletrônico para o cadastro e as regras para se participar das listas. Em tempos de era digital, isso é um meio eficaz para se convocar os jovens para se envolverem com assuntos que dizem lhes interessar diretamente.

Além das listas de discussão, veiculou-se mensagens de comunidades no Orkut e também um endereço de uma enquête da câmara dos deputados sobre a aceitação ou não do aborto. Sugeriam que todos os jovens contrários ao projeto de lei referido entrassem nesses “espaços públicos” e escrevessem mensagens demonstrando sua reprovação. A partir desses espaços convocavam para manifestações em diversas cidades, bem como convidavam para debates públicos visando o esclarecimento de suas posições em relação às práticas abortivas.

Não se observou a real eficácia desses procedimentos, mas se pode ter uma idéia, talvez significativa, das suas conseqüências. Seus abaixo-assinados circularam, e isso foi notado nas observações de campo, tendo grande aceitação por parte de muitos estudantes, não apenas dos que estavam participando do GOU. As convocações para eventos contra a descriminalização também obtiveram considerável aceitação. Um debate na UFJF contou com quase 500 participantes. Levando em conta que os participantes dos GOUs em Juiz de Fora não passam de 200 jovens, pode-se confirmar que a mobilização ultrapassou as fronteiras dos GOUs.

As mobilizações contrárias à autorização de pesquisas com células-tronco embrionárias também foram fortemente veiculadas nas listas de discussão na internet. Mas neste debate o apelo não se voltava para a câmara dos deputados, mas para o judiciário, que ficou responsável pela decisão em relação a aceitação ou proibição destas pesquisas. Desse modo, enfatizaram a necessidade de se colocar contra e mostrar força através do abaixo-assinado, além de enviarem mensagens para juristas e membros do Supremo

Tribunal Federal (STF) a fim de os sensibilizarem para o que acreditam ser um atentado à vida humana. A principal justificativa para se colocarem contra essas pesquisas é o fato delas terem que trabalhar com células embrionárias, implicando, no ato da pesquisa, na “morte” daquelas. Para os jovens do GOU isso daria abertura para a aprovação de práticas contra a vida humana, como o aborto. Reiteram que a medida que se decide que se pode fazer pesquisa com embriões humanos é porque se concordou constitucionalmente que vida não está no embrião, mas apenas após o nascimento. Isso daria margem para justificar práticas abortivas, já que, nesse caso, o feto deixaria de ser compreendido como vida humana.

Nestas listas de discussão na internet também pude notar tentativas de mobilização, no mesmo nível da mobilização contra a descriminalização do aborto, em relação à lei destinada a proteger a quem opta por atitudes e práticas homossexuais. O grande problema em relação a essa lei, comentam os participantes dos GOUs, é que ela visa punir qualquer pessoa e/ou grupo que se coloque contra a prática homossexual, o que implica, por exemplo, que padres gays não possam ser expulsos de suas paróquias e congregações e também que padres não possam proferir pregações contra essa prática, correndo risco de serem presos. Para eles, tal lei infringe o direito a liberdade de expressão. Afirmam que *combater a discriminação sem dúvida é algo louvável, mas esse Projeto de Lei infelizmente não especifica o que seriam atos praticados por puro preconceito, abrindo brechas para que se possa acusar qualquer pessoa que fez algo errado com você de ‘homofobia’.* É sem dúvida dar grandes poderes ao movimento gay.

Todas as práticas adotadas nos níveis citados pretendem, como foi enfatizado, contribuir para a consolidação da civilização do amor, pois pretende reafirmar uma perspectiva humanitária e civilizatória cristã. Para isso usam de todos os mecanismos disponíveis para atingirem o fim desejado. Lutam pelos seus ideais e crenças, utilizando-se de mecanismos políticos e jurídicos que venham a levar suas propostas à aceitação por parte do estado e da sociedade, mobilizando através de debates, manifestações e internet. Esse posicionamento é reforçado numa fala que enfatiza que nos GOUs se está programando uma *revolução silenciosa*, a medida que enfatiza estarem *montado conspirações* não só para defenderem suas convicções cristãs, mas também fazer uso do conhecimento de cada um para chegar ao fim desejado. Convidam todos os universitários que se sensibilizam pela causa da civilização do amor a tomarem seus postos em defesa da vida, da liberdade de crença e expressão, de uma sociedade mais justa e correta.

Os GOUs, como pôde ser visto, se por um lado expressam as relações contemporâneas entre movimentos religiosos e política, por outro refletem uma sensibilidade em termos de reconhecimento de práticas democráticas participativas (sobretudo judicialização da política) e uso da internet enquanto mecanismo político. É isso que faz com que os GOUs fiquem conectados ao seu tempo, trazendo para a religião outras possibilidades de combinações, apesar de ser por onde dá voz para antigas problemáticas inerentes a própria religião.

A antropóloga argentina Maria Julia Carozzi afirma que as adesões religiosas, inclusive aquelas que estão distanciadas da esfera institucional, têm contribuído para a participação política, cujos processos são reinterpretados/ressignificados pela ótica religiosa²⁰². Para Carozzi, existem formas distintas de articulação entre religião e política: uma delas seria uma relação de continuidade entre ambas, onde a religião percebe-se articulada a um processo de contestação e de salvaguarda de determinados valores que acredita serem essenciais na política, que levam a religião a construir marcos de ação coletiva, como “a identificação de uma injustiça, a determinação dos agentes responsáveis dessa injustiça e a implementação de uma tecnologia de protesto que se apresenta como meio para sanar essa injustiça”²⁰³; uma outra articulação dar-se-ia na constatação de uma ala religiosa na prática política, onde a religião possa ser identificada, o que pode ser expresso no trânsito dos atores da política para a religião, ou vice-versa²⁰⁴; uma última articulação, por fim, tem a ver com a possível continuidade dos interesses que podem possuir a religião e a política²⁰⁵, quando ambas tem as mesmas pretensões não porque existam agentes políticos na religião, mas porque, partindo de bases ontológicas diferentes, religião e política partilham o mesmo fim ou o mesmo princípio.

Um bom exemplo para explicar essas articulações está no trabalho de Lucí Faria Pinheiro sobre o “Movimento Nacional de Fé e Política”. Para esta autora o “Fé e Política” visa despertar o debate acerca das contradições éticas na política e resgatar uma “ética cristã original na avaliação da militância nos movimentos sociais, nos partidos políticos, na administração pública, na vida parlamentar, etc”²⁰⁶. Paralelo a isso enfoca “uma luta do religioso pela preservação de sua identidade político-religiosa”²⁰⁷, sendo um movimento

²⁰² C. f. Maria Julia CAROZZI. *Otras religiones, otras políticas*. 2006, p.14-16.

²⁰³ Ibid. p. 20.

²⁰⁴ Ibid. p. 22.

²⁰⁵ Ibid. p. 23.

²⁰⁶ C. f. Lucí Faria PINHEIRO. *Movimento nacional de fé e política*. 2005, p. 93.

²⁰⁷ Ibid. p. 95.

visto “como uma tentativa de resgate da ética na política, pela mediação da fé de cada um indivíduo no fortalecimento da militância e da responsabilidade pública das lideranças de movimentos sociais e partidos políticos”²⁰⁸, além de “tentar recuperar o representante político para que esteja a serviço do bem comum”²⁰⁹.

Este movimento introduz uma motivação política respaldada numa base religiosa, a mística. Para Pinheiro o “Fé e Política”, a medida em que não vê “saída global para os problemas que atentam contra a segurança e a justiça social, cultiva a mística religiosa, como forma de aprofundar a utopia de que um outro mundo seja possível”²¹⁰. Contudo essa relação entre religião (mística) e política não expressa um reencantamento da política mesmo, mas “um recurso coletivo de auto-avaliação, quando o fazer político desvia-se do seu eixo, a formação para a cidadania”²¹¹. Pinheiro ainda afirma que “o sentido político da mística reside no fato de engendrar o espírito secular do grupo, já forjado historicamente, e acentuar o sentimento de pertença a uma comunidade com valores, interesses e missão comuns, [tendo] a mística (...) um valor fundamental na sociedade moderna”²¹². Para Pinheiro, o “Fé e Política” não representa uma saída do movimento global da sociedade, mas ao contrário, é expressão do próprio tempo onde está inserido, onde “as questões globais são obscurecidas pelas questões e respostas de âmbito local, contornando contradições através de movimentos culturais mais afirmativos do que reivindicatórios, mais reflexivos do que ativos e mais de recomposição do que de mobilização e protesto”²¹³.

Nos GOUs esta dimensão é ocupada pela idéia de “sonho de amor para o mundo”, que visa sensibilizar e contagiar todas as esferas da sociedade. Além disso, nos GOUs, como em outros grupos universitários²¹⁴, a idéia de cidadão parece ganhar espaço, a medida em que se sensibilizam para ações coletivas e afirmativas e canalizam essa sensibilização em inserção, visibilidade e participação através de ações na espaço público. Nos GOUs o engajamento é a partir de problemas concretos, onde o debate ideológico perde espaço para a defesa de causas a nível planetário e ético-moral. Nesses grupos, como se viu, os universitários tem acenado para concretas preocupações em torno do aborto, células-tronco e homossexualismo, ao invés de centrarem unicamente suas inserções no espaço público

²⁰⁸ Ibid. p. 96.

²⁰⁹ Ibid. p. 97.

²¹⁰ Ibid. p. 104.

²¹¹ Ibid. p. 105.

²¹² Ibid. p. 105-106.

²¹³ Ibid. p. 115.

²¹⁴ C. f. LORIZA ALMEIDA. *A juventude universitária e a nova sociabilidade*. 2004, p.9; ISABEL CARVALHO. *Ambientalismo e juventude*. 2004, p.55-56.

através de pregações e orações ou da defesa ideológica contra aquelas práticas. Procuram se estruturar em bases consolidadas da democracia, acionando dispositivos diversos, como se viu.

Quando se inserem no espaço público, os universitários dos GOUs tem acionado mecanismos de participação com abaixo-assinados, ações coletivas e/ou civis públicas, entre outras, reforçando práticas que vêm se consolidando da esfera pública brasileira, sobretudo em termos de judicialização da política. O Brasil tem sido palco, nos últimos anos, do reforço de suas arenas decisórias no âmbito da democracia e participação. Muitos têm sido os fóruns públicos onde os interesses dos cidadãos podem ser reivindicados, levando muitos grupos a atuarem nestas esferas no intuito de fazer valer seus interesses perante o poder público²¹⁵.

Nesse sentido dar-se-á margem para o que Jürgen Habermas chama de democracia deliberativa. Esse modelo, construído como um caminho alternativo aos modelos dialógico (republicano) e instrumental (liberal), se constitui devido à existência de formas comunicacionais diversificadas por onde a vontade comum é constituída, “não apenas por um auto-entendimento mútuo de caráter ético, mas também pela busca de equilíbrio entre interesses divergentes e do estabelecimento de acordos, da checagem da coerência jurídica, de uma escolha de instrumentos racionais e voltada para um fim específico e por meio, enfim, de uma fundamentação moral”²¹⁶. O conceito deste tipo de política é procedimental e conta com a intersubjetividade para o entendimento mútuo²¹⁷, onde o cidadão reconhece-se como portador de determinados direitos e tem a consciência de que esses direitos são fundados na própria sociedade.

Esse processo deliberativo de política encontra no poder judiciário um mediador. Nesse cenário percebe-se “a modelagem de um direito responsivo, com a qual a sociabilidade pode fazer-se presente no processo de criação do direito”²¹⁸. Para esses autores, houve “uma ampliação do conceito de soberania, abrindo para os cidadãos novos lugares de representação da sua vontade (...) provoca[ndo] o Judiciário para exercer o controle da constitucionalidade das leis”²¹⁹. Aqui “valoriza-se a tendência atual de expor o sistema do direito, inclusive pela facilitação do acesso à Justiça, às demandas de caráter

²¹⁵ C. f. Sérgio COSTA. *As cores de Ercília*. 2002; Evelina DAGNINO. *Sociedade civil e espaço público no Brasil*. 2002.

²¹⁶ C. f. Jürgen HABERMAS. *Três modelos normativos de democracia*. 2002, p. 277.

²¹⁷ *Ibid.* p. 280.

²¹⁸ C. f. Luiz WERNECK VIANNA e Marcelo BURGOS. *Revolução processual do direito e democracia progressiva*. 2003, p. 340.

²¹⁹ *Ibid.* p. 341.

coletivo”²²⁰.

A utilização do Judiciário enquanto instrumento de ação política não significa, entretanto, a substituição da democracia pela Justiça, mas a sua generalização, que pode ser ativada por qualquer sujeito, reforçando uma forma de democracia direta²²¹. O encontro desses sujeitos com o Judiciário “tem feito do direito e dos seus procedimentos uma linguagem de uso cada vez mais comum, servindo de *médium* para a tradução de questões pertinentes à sociabilidade em pontos da agenda pública”, fazendo da proteção jurídica um processo político²²². É justamente a composição da proteção jurídica, que pressupõem direitos já declarados, “que abre caminho em favor do pleno exercício da cidadania”, levando os sujeitos a reivindicarem seus direitos²²³ e formando uma ação ético-moral, que vai se direcionar ou para a confirmação dos direitos existentes, ou para a inclusão dos direitos que ainda não foram estabelecidos²²⁴. É através do direito responsivo, caracterizado por “sua flexibilidade e sensibilidade diante das necessidades sociais”, que ocorre “uma abertura seletiva ao meio ambiente que não comprometa a integridade do direito”²²⁵. Nesse sentido, respaldados num princípio mútuo de integridade-abertura, “as pressões vindas do ambiente social são percebidas como fontes de conhecimento e oportunidades para autocorreção”²²⁶.

Vale ressaltar que os principais meios de acesso ao Judiciário, como ações coletivas e ações civis públicas, vêm se constituindo como arenas a partir das quais se realizam “movimentos defensivos da sociedade em face de abusos do poder do Estado e do mercado”²²⁷, além de igualmente servir “como lugar de afirmação de novos direitos e de participação na construção da agenda pública”²²⁸. Por fim, vale também enfatizar que a utilização desses instrumentos servem como indicador de que a sociedade vêm percebendo “nessas novas instituições da democracia brasileira possibilidades de participação na vida pública e de aquisição de direitos”²²⁹.

Além do acesso ao poder judiciário, nos GOUs ganha espaço o uso da Internet, sobretudo como sua utilização enquanto instrumento político. José Eisenberg aponta que a

²²⁰ Idem.

²²¹ Ibid. p. 371.

²²² Ibid. p.372.

²²³ Ibid. p.373.

²²⁴ Ibid. p.375.

²²⁵ Ibid. p. 379.

²²⁶ Idem.

²²⁷ Ibid. p. 484.

²²⁸ Idem.

²²⁹ Idem.

Internet, enquanto um novo meio de comunicação que vêm se consolidando, pode ter um papel político na sociedade atual, sobretudo para a democracia. Esse cientista político assinala que “pouco a pouco vão aparecendo novos experimentos sobre o uso da nova mídia para fins políticos – votações via Internet, propaganda política na rede, redes virtuais de movimentos sociais organizados, etc”²³⁰. Visando uma “teoria política da Internet”, Eisenberg refuta as teorias sobre ciberespaço e aldeia global que marcam as reflexões sobre a Internet hoje, pretendendo “pensar como a Internet se insere no projeto inacabado da modernidade, e não como ela sinaliza ou cristaliza o inexorável fim daquele projeto”²³¹.

Para Eisenberg, analisar a Internet como um espaço é um erro, a medida que as interações humanas estão aí desterritorializadas, pois funcionam independentemente de onde o sujeito está²³². Nesse sentido, a relação entre Internet e política será concebida a partir da virtualização e desterritorialização que a Internet implica, casada, paradoxalmente, com a política cujo princípio de interação é eminentemente territorializado²³³. Eisenberg, desse modo, se pergunta sobre o impacto que a Internet teria, portanto, “sobre as organizações e formas institucionais da atividade política do mundo contemporâneo”²³⁴.

Comparado o impacto da Internet em relação ao da imprensa, rádio e TV, em termos de fixação, reprodução, distanciamento espaço-temporal e competências cognitivas, Eisenberg argumenta ser a mídia, de uma forma geral, não “meramente uma técnica constituinte de um setor do mercado capitalista, ela é um conjunto de agentes político-estratégicos responsáveis pela produção e difusão de informação”²³⁵. Mas, entretanto, é possível que esse conjunto de agentes estejam articulados com grupos dominantes da sociedade, minando o que é veiculado, apesar da forma com que se pode ter acesso às mídias tornar possível – através do conhecimento das técnicas de utilização dessas mídias - por outro lado, uma maior acessibilidade e penetração de conteúdos diversos. Para Eisenberg a Internet seria o mecanismo mais promissor em termos de potencializar esse tipo de processo²³⁶.

Nesses termos, a Internet reintroduz a possibilidade da interação mediada e prolifera a capacidade de produção. Assim, “entender o impacto da Internet (real, já

²³⁰ C. f. José EISENBERG. *Internet, democracia e república*. 2003, p. 492.

²³¹ Ibid. p. 493.

²³² Ibid. p. 494.

²³³ Ibid. p. 496-497.

²³⁴ Ibid. p.498.

²³⁵ Ibid. p. 503.

²³⁶ Ibid. p.503 ss.

existente, e potencial, normativamente orientado à democratização) é entender como essas duas características que a diferenciam da TV definem o espaço que ela vem ocupar no campo midiático²³⁷, onde a Internet representaria uma inovação importante, “pelo fato de permitir uma proliferação de produtores de mensagens²³⁸. Comparada com outros mecanismos midiáticos, principalmente com a TV, os fatores da produção na Internet são muito mais baratos e menos complexos, o que permite “uma ampliação estrondosa da capacidade de produção de mensagens na forma de sites por parte de indivíduos e pequenas corporações²³⁹. Soma-se a isso a criação de mecanismos de interação mediada através desses sites, como listas de discussão e chats, que, para Eisenberg, têm, ou podem vir a ter, um profundo impacto sobre a política, justamente “porque possibilitam a ampliação dos fóruns a públicos de debate e discussão, no sentido habermasiano da discussão da ampliação da esfera pública²⁴⁰.

Concluindo quero reiterar que os GOUs estão conectados com o seu tempo. Como foi visto nos dados etnográficos supracitados, eles colocam suas questões religiosas num nível político sem deixarem de enfatizar a centralidade de suas crenças. Entretanto, mesmos que essas crenças venham a determinar a inserção na política, são as premissas fundantes desta esfera que são acionadas quando se inserem nos debates aí localizados. Nesse processo a religião encontra afinidades com a política, basta lembrar os debates sobre aborto, células-tronco e homossexualismo, onde o que está sendo colocado como ponto central dos argumentos é o princípio político de direito a vida e o direito a liberdade de expressão, apesar desses princípios darem vazão à argumentação religiosa aceita pelos jovens nos GOUs.

Quando pretendem fazer uso dos instrumentos judiciais para fazerem valer seus interesses, dão respaldo tanto para o processo de judicialização da política, nos termos apresentados, como acionam a seu favor os princípios fundantes do direito. Como foi visto, a judicialização da política depende do conhecimento dos princípios e mecanismos jurídicos, o que é expresso nas tentativas dos membros dos GOUs em utilizar esses princípios e mecanismos, a medida que acreditam terem seus direitos político-civis violados.

²³⁷ Ibid. p. 507.

²³⁸ Ibid. p. 508.

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ Idem.

Quando fazem uso da Internet para divulgarem seus argumentos, mobilizam toda uma rede que visa conscientizar e orientar as ações programadas. Lembrando do relativo êxito que obtiveram na organização de debates e manifestações convocadas via Internet através de suas listas de discussão, chats e comunidades virtuais, sobretudo a disseminação de abaixo-assinados, os GOUs parecem fortalecer esta nova face da esfera pública, onde vale acrescentar, como exemplo, os debates a nível dos processos eleitorais, que fizeram uso da *web* tanto para divulgar candidaturas, quanto para questioná-las.

3.4 - Os GOUs e a prática acadêmica

Além de conscientizarem o universitário acerca do propósito divino e fazê-lo engajado nas causas da Igreja Católica, o GOU enfatiza que o universitário deve se dedicar aos estudos, tirar boas notas, ser aluno exemplar na universidade. Os jovens levam isto a sério, participando de projetos de pesquisa e extensão, e tem também ingressado em cursos de mestrado e doutorado, afirmando que foi no GOU onde a vontade de estudar mais foi potencializada e que se dedicar aos estudos pode contribuir para a consolidação do “sonho de amor”, a medida em que toda a estrutura de uma universidade for contagiada pela visão de mundo disseminada nos GOUs. Um dos meios que utilizam visando esse fim é a organização de debates para discutir academicamente aborto e células-tronco, bem como circulam cartilhas visando disseminar e/ou fortalecer um imaginário de acordo com a perspectiva sócio-teológica que possuem sobre aquelas temáticas. A intenção é demonstrar que existem respostas acadêmicas que respaldam o posicionamento da Igreja Católica para elas.

Em Juiz de Fora organizaram um debate sobre o aborto, onde buscaram contrastar duas perspectivas, uma a favor e outra contra o aborto. Apesar da polarização dos discursos, tanto das debatedoras quanto a do público presente, público este constituído por jovens dos GOUs e por outros jovens, ambos faziam apelo para uma justificação científica e jurídica a favor ou contra tal prática. Não penetrando profundamente no conteúdo debatido, vale frizar, a guisa de exemplo, que a justificação a favor do aborto apelava para o direito de escolha da mulher e para a questão sanitária, a medida em que o aborto, quando proibido, levava as mulheres para clínicas clandestinas que o governo não detêm o controle quanto a sua qualidade em termos de procedimentos e higiene. Já a justificação contra o aborto apontava para estudos que demonstravam que o feto, desde sua concepção,

pode ser considerado uma vida e, portanto, detentor do direito a vida.

Um outro debate foi organizado sobre a pesquisa com células-tronco. O interesse era demonstrar como outras possibilidades de pesquisa com células-tronco não embrionárias podem ser utilizadas e terem um êxito muito maior, como o uso de células-tronco do cordão umbilical, entre outras. Neste debate o GOU trouxe uma especialista em embriologia para debater e esclarecer dúvidas dos universitários. Uma outra seção também foi organizada, mas visando um público maior, o da comunidade juizforana em geral. A diferença entre essas duas seções foi a de que a primeira, dedicada apenas a universitários, possuía um conteúdo mais acadêmico, utilizando-se de conceitos e argumentações científicas, enquanto que a segunda, dedicada à comunidade em geral, teve um conteúdo mais didático e explicativo.

Esses seminários organizados pelos GOUs permitem pensar algumas coisas. A primeira delas é de que, visando fazer valer seus pressupostos sócio-teológicos sobre aborto e células-tronco, organizam debates procurando contrastar os argumentos. Outros grupos na universidade fazem isso corriqueiramente, procurando dar credibilidade para pontos de vista determinados. Os GOUs demonstram aceitar esta lógica, mesmo que façam uso dela a seu favor. Paralelo a isso está o conteúdo dos argumentos expressados nesses debates. Como pude ver, não são argumentos religiosos que estão sendo expostos, mas argumentos orientados academicamente. Isso coloca o GOU num círculo de debates científicos e jurídicos onde a religião não fica em primeiro plano. Mesmo que se dedique a estudos por uma motivação religiosa, o que vai fazer com que o argumento seja considerado válido é a sua capacidade de ser demonstrado e validado perante a comunidade acadêmica. Uma terceira coisa é a distinção que fazem entre acadêmicos e não acadêmicos, a medida em que separam o conteúdo dos debates, como fizeram com as seções sobre células-tronco.

A meu ver o GOU, agindo desse modo, está fortalecendo as fronteiras da academia, acreditando que é através do debate científico e jurídico que conseguirão fazer valer suas visões de mundo sobre os temas entorno da vida humana. A medida em que tratam a comunidade não-acadêmica de outra forma, estão distanciando-a dos debates científicos e jurídicos, tornando-as espectadores, ou estão apenas dando vazão para o interesse desta comunidade, que é de querer estar informado sobre esses debates? A resposta foge do interesse desta dissertação, que é apenas demonstrar esta aproximação entre GOU e universidade pelo conjunto de práticas reconhecidas como científicas.

Quando olhamos para os estudantes universitários, de modo geral, percebe-se como muitos dos debates em que eles desejam participar possuem uma base discursiva atrelada à argumentação acadêmica, disseminada no meio deles durante o processo de socialização na universidade, o que com os jovens dos GOUs não é diferente. Se se quer fazer valer algum argumento acerca de alguma questão, acreditam ser preciso desenvolver uma rede de argumentos “racionalmente” orientados que possam respaldar o posicionamento que se quer defender. Do meu contato com universitários ligados a outros grupos (científicos, políticos, culturais) presentes na universidade, recordo que estes operavam argumentos apelando para os princípios orientados pela lógica da prática acadêmica.

Alain Coulon aponta que no interior de uma universidade existe um processo interacional onde mecanismos que visam o alcance de propósitos são lançados tanto pelos professores quanto pelos alunos²⁴¹, que tem a ver com o domínio correto do saber-fazer. Por parte dos alunos, Coulon nota que será considerado competente o aluno que “conseguir realizar a síntese entre o conteúdo acadêmico e as formas interacionais necessárias à realização de uma tarefa, [sendo que] toda separação da forma e do conteúdo será imediatamente interpretado pelo professor como sinal de uma incompetência”²⁴².

Coulon demonstra que no interior da universidade ocorre, por parte dos estudantes, um processo de filiação a grupos, para além da filiação a grupos estritamente ditos juvenis, mas grupos que apropriam-se “das rotinas e evidências (...) dissimuladas nas práticas do ensino superior”²⁴³, como grupos de estudo e de pesquisa, por exemplo. Além desse procedimento acrescenta-se a necessidade do estudante mostrar competência, “tendo aprendido a manipular a praticidade das regras fundadoras do trabalho universitário e fazer uso metafórico dessas regras. Um estudante faz que se reconheça a sua competência mostrando socialmente que se tornou membro, isto é, que agora consegue categorizar o mundo da mesma forma que a comunidade universitária”²⁴⁴.

Um trabalho de Regina Novaes apontou essa dinâmica de interação no cotidiano de alunos do curso de ciências sociais, afirmando que se pode “perceber que com alguns semestres de socialização se interioriza um código sobre ‘o que pode/ou deve’ e ‘o que não pode/ou não deve’ ser dito ou almejado por um estudante de ciências sociais”²⁴⁵. Ela observa que existe, nos aspectos acadêmicos/científicos, diferenças entre os alunos mais

²⁴¹ C. f. Alain COULON. *Etnometodologia*. 1995, p. 98.

²⁴² Ibid. p. 99.

²⁴³ Ibid. p. 103.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Regina NOVAES. *Religião e política*. 1994, p. 72.

novos e os mais velhos no que tange à preferências em torno de determinadas leituras, por exemplo, que envolvem de Saint-Exupéry, no ciclo básico, a Weber, nos períodos mais avançados. Nesse sentido pode-se afirmar que o curso universitário modifica o estudante, que com o passar dos anos vai acumulando comportamentos que o faz se reconhecer enquanto parte de uma comunidade universitária.

Cynthia Paes de Carvalho também aponta para a existência de uma socialização universitária que “engendraria uma certa homogeneização das práticas relacionadas ao conhecimento e à formação profissional, [onde] a conclusão do percurso escolar no curso superior seria também um produto da assimilação de um habitus escolar universitário, no qual se articulariam comportamentos, percepções (...), expectativas e escolhas”²⁴⁶. Nesse sentido a socialização no meio universitário “implicaria também num engajamento mais ‘profissional’ em relação ao conhecimento acadêmico, de forma a assegurar o ingresso com êxito futuro no mercado profissional”²⁴⁷.

No interior das universidades todo esse conjunto de concepções do que seja o acadêmico ganham evidência, na órbita dos jovens, que socializam os procedimentos disseminados naquele ambiente. Na sua vida na universidade o estudante aprende que para ser encarado como acadêmico um argumento/procedimento precisa ser orientado por certos dispositivos que sejam aceitáveis pelos que são reconhecidos enquanto acadêmicos como os dispositivos válidos. Organizar debates e expor pontos de vistas acadêmicos é uma das formas pelas quais os GOUs dão vazão para seus pressupostos religiosos, visando torná-los legítimos no meio na qual estão inseridos.

Ainda vale mencionar a qualidade dos debates que colocam sobre aborto e células-tronco. Conversando com os universitários desses grupos de oração, dentro dos grupos, na universidade ou nos chats da internet, pode-se encontrar um conjunto significativo de argumentos circunscritos nas áreas de biologia, psicologia e medicina. Os universitários dos GOUs prontamente colocam a favor de seus argumentos perspectivas orientadas por pesquisas ligados a estes campos de conhecimento, visando demonstrar que é a própria ciência que dá resposta para as questões que a Igreja Católica se diz contra ou a favor.

Quando indagados sobre o aborto afirmam que isso não é uma questão de religião ou partido político, *mas uma questão comprovadamente científica*. Enfatizam que a ciência prova que o feto é uma vida desde a concepção, pois *depois da concepção, com 20 dias o coração bate, com duas semanas esse bebê no ventre materno já nada, digere e urina, com*

²⁴⁶ C. f. Cynthia PAES DE CARVALHO. *Profissionalização de nível superior*. 2004, p. 16.

²⁴⁷ Ibid. p. 17.

12 semanas já se pode tirar um eletrocardiograma, um eletrocefalograma e impressões digitais de seus pesinhos. Eles afirmam que retiram essas informações de artigos, livros e palestras com especialistas da área, buscando justificar que cientificamente a vida começa já na fecundação, contrariando um conhecimento “senso-comum” e em alguns casos “douto” acerca da idéia de que um ser humano, biológica e juridicamente, só pode ser reconhecido quando formado integralmente e/ou saído por completo da barriga da mãe. Nas falas desses jovens universitários procura-se reproduzir uma série de argumentos de pesquisadores envolvidos com o estudo da biologia humana, como os estudos sobre Teoria Celular que apontam para o fato de que o corpo é composto por células, levando assim à compreensão de que o embrião se forma a partir de uma única célula, o zigoto, e que após muitas divisões celulares formam os tecidos e órgãos de todo ser vivo, em particular o humano. Com isso querem demonstrar que o destino humano está determinado no primeiro dia, no momento da concepção. Acrescentam a isso o ponto de que existem estudos que já determinaram que fatores/proteínas que controlam o desenvolvimento do embrião estão presentes já na concepção.

Olhando para essas afirmações, corriqueira entre aqueles universitários que se interessam pela temática do aborto dentro do GOU, e atentando para debates dentro da própria embriologia, pode-se perceber de fato o que eles estão fazendo. Não estão simplesmente demarcando uma relação de poder dentro do campo acadêmico, mas, sobretudo, a medida em que acionam estruturas argumentativas de base intelectual/científica, estão procurando dar credibilidade para seus argumentos. Dentro da embriologia percebe-se que os argumentos dos universitários dos GOUs encontram respaldo. A afirmação em relação ao caráter humano dos elementos relacionados na fecundação tem suas premissas nos estudos dos pais fundadores daquela ciência no século XIX (os alemães **Matthias Jakob Schleiden** e **Theodor Schwann**). Esta perspectiva permaneceu, sendo hoje refletida por pesquisadores de várias universidades e institutos pelo mundo afora. Como exemplo vale citar Richard Gardner, embriologista, professor e pesquisador da Universidade de Oxford no Reino Unido e Magdalena Zernicka-Goetz, pesquisadora do Cancer Research UK Institute, também no Reino Unido, que afirmam que é na concepção onde todas as características humanas são determinadas e, portanto, permitindo que se fale de uma continuidade entre embrião e ser humano, dando ao embrião o caráter de humano²⁴⁸.

²⁴⁸ C. f. Cláudia VIEGAS. *Debate recente sobre aborto no Brasil ...* s/d, p. 2.

Em relação ao aborto pode-se encontrar argumentos fundados em estudos de psicologia. Para os universitários dos GOUs, recorrer a práticas abortivas coloca em risco a saúde física e mental da mulher, pois, para eles, os métodos abortivos causam sérias conseqüências à vida física e psíquica da mulher. Um aborto poderia *perfurar o útero da mulher, ocasionar hemorragia*, gerando um conjunto de problemas. Afirmam que quando um aborto é realizado, todo o sistema fisiológico da mulher reage negativamente, pois o feto, apesar de ser uma outra vida, está estreitamente relacionado com o corpo da mulher.

Existem efeitos psicológicos decorrentes da realização de um aborto, conhecido na ciência médica como síndrome do pós-aborto (SPA). Para especialistas “o aborto é um procedimento traumático, que tem repercussões negativas para a mulher”²⁴⁹, gerando pavores irracionais e depressões. Wanda Franz demonstra que a SPA é um tipo de Desordem Ansiosa Pós-Traumática, que é um tipo de estresse provocado por experiências de tensão presentes em eventos que ocorrem em face da morte. A autora prossegue afirmando que “cada aborto produz um trauma na mulher [pois é], antes de tudo, um procedimento físico, o qual produz um choque no sistema nervoso e que deve provocar um impacto na personalidade da mulher”. A morte de um filho no processo abortivo, mesmo que a mulher não o queira, deve ser encarada como “uma realidade social, emocional, intelectual e espiritual”²⁵⁰.

As conseqüências mais comuns decorrentes da SPA são: culpa, ansiedade, alheamento, depressão, tendências suicidas, interrupção dos laços de afeto com crianças, distúrbios alimentares, alcoolismo e uso de drogas, comportamentos auto-punitivos e breve psicose reativa. Todas elas ligadas ao processo traumático do aborto. Mesmo que se possa utilizar mecanismos terapêuticos para se superar as conseqüências do trauma, ainda há grupos de pesquisadores que enfatizam que os distúrbios, mesmo que amenizados, são irreversíveis²⁵¹, hipótese apropriada no cotidiano dos GOUs para contra-argumentar em favor da não realização das práticas abortivas.

Essa realidade clínica, divulgada em debates e grupos de discussão na internet e que também é expressada no cotidiano dos jovens, forja um dos argumentos pelos quais o aborto é uma prática que não deve ser aplicada e mantida como ilegal. Afirmam que como uma coisa que faz mal ao corpo da mulher pode ser permitida. O corpo da mulher, para eles, é o lugar da vida, que deve ser protegido e não violado. Perguntam como uma mulher

²⁴⁹ C. f. Wanda FRANZ. *Conseqüências do aborto*. 2005, s/p

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ Idem.

pode, após ter feito um aborto, cumprir bem sua função de mãe, a medida que vai criar outros filhos tendo com espectro a rejeição do filho abortado. O interessante destes argumentos é que uma fundamentação religiosa do corpo e da função da mulher estão cientificamente orientados, já que, via psicologia, pode-se demonstrar que o trauma decorrente do aborto pode inviabilizar o pleno exercício da função materna quando se tem um filho depois da experiência abortiva.

Uma outra leitura científica ligada ao caráter prejudicial do aborto para a mulher está ligada aos métodos utilizados para a realização daquela prática. Esses métodos seriam os que mais colocariam em risco a vida da mulher, pois, segundo eles, envolvem medicamentos, cortes cirúrgicos e outras práticas que podem matar ou deixar graves conseqüências físicas. Esse discurso apelativo encontra respaldo em livros técnicos de ciência médica, onde a descrição de técnicas é seguida pela descrição dos seus riscos e problemas²⁵².

Em relação às células-tronco, os universitários dos GOUs, como foi demonstrado acima, se colocam em contraposição àquelas chamadas embrionárias, que demandam estudos relacionados à reprodução artificial de vida e a morte de embriões humanos. Um dos principais argumentos relacionados à contraposição desta prática está relacionada à imensa quantidade de embriões necessários para fazer um tratamento, *cada embrião possui 150 células tronco, seria preciso mais de 40 milhões para um único tratamento*, um número mil vezes superior ao que afirmam existir armazenados nos laboratórios brasileiros. Desse modo atentam também para as descobertas das mesmas características das células embrionárias em células do cordão umbilical e até mesmo a estudos voltados para a redução das células adultas a sua fase embrionária. Enfatizam que *as pesquisas com células adultas tem dado resultado, o que ainda não foi comprovado com o uso de células embrionárias. Porque querem essas, se podemos tirar células de nosso próprio corpo?*

Reitera esses argumentos um texto divulgado entre esses jovens que apresenta um panorama acerca dos estudos com células-tronco, escrito pela pesquisadora Alice Teixeira Ferreira (UNIFESP). Esta afirma em seu texto que os estudos com células embrionárias foram uma farsa, pois todas as características apontadas que aquelas possuíam, não conseguiram ser provadas em seus termos de aplicabilidade para a cura de doenças. Prossegue dizendo que James Thomson, pesquisador da Universidade de Wisconsin e descobridor das capacidades das células embrionárias, propôs um objetivo “humanitário”

²⁵² C. f. DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS MÉDICAS. 2000.

para o uso destas células: “curar diabetes, doença de Parkinson e Alzheimer. Tratava-se de salvar vidas com o transplante das células tronco embrionárias humanas. Fato que não ocorreu até hoje, pois as células embrionárias humanas transplantadas são rejeitadas por incompatibilidade imunológica ou dão tumores, os teratomas”²⁵³.

Por outro lado, o sucesso foi com o estudo das células-tronco adultas (CTAs) obtidas da medula óssea. A pesquisadora afirma que o Radovan Borojevic e Hans Dohmann fizeram transplantes usando esse tipo de célula, dando muito certo. Um outro pesquisador, Rudolf Jaenisch, conseguiu curar anemia falciforme em camundongos, com células iPSC (células adultas com características de células embrionárias), das quais retirou o oncogene c-Myc. Cita ainda que Paul Sanberg, autoridade mundial em CTAs, tem 25 patentes de tratamento de doença de Parkinson e Alzheimer com autotransplante de CTAs de medula óssea e com CTAs de sangue de cordão umbilical²⁵⁴. Soma-se a isso os resultados de Shinya Yamanaka que conseguiu transformar células adultas da pele humana em células com características embrionárias, as iPSC”²⁵⁵.

Bruno Latour demonstra que a vida de um cientista é envolvida num conjunto de fatores que determinam sua credibilidade enquanto tal. Para este filósofo o que motiva o cientista, e a meu ver também motiva os universitários proto-cientistas, é a participação em um ciclo que se inicia com sua formação indo até o reconhecimento dos pares. Esse ciclo teria como caráter essencial um “ganho de credibilidade que permite o reinvestimento”²⁵⁶. A credibilidade, para Latour, “baseia-se na capacidade que os pesquisadores têm para efetivamente praticar a ciência”²⁵⁷, tendo “origem essencialmente nos comentários que os pesquisadores fazem sobre seus pares”²⁵⁸.

Em termos de credibilidade, o que se coloca em jogo é a confiabilidade que se tem naquilo que determinado pesquisador faz e/ou tem a capacidade de fazer. Desse modo, a medida em que os dados produzidos pelo cientista encontram respaldo entre seus colegas, aquele consegue uma inserção que garante a validade de seus dados e argumentos, até que estes possam ser questionados e refutados por outros pesquisadores interessados no tema²⁵⁹. Para Latour essa relação criaria um mercado que, envolvendo um conjunto de demandas sobre determinado tema, passa a receber investimento por parte dos

²⁵³ C. f. Alice FERREIRA. *Histórico com pesquisas com células-tronco*. 2008, p. 1.

²⁵⁴ *Ibid.* p. 2.

²⁵⁵ *Idem.*

²⁵⁶ C. f. Bruno LATOUR. *A vida de laboratório*. 1997, p. 220.

²⁵⁷ *Idem.*

²⁵⁸ *Ibid.* p. 225.

²⁵⁹ *Ibid.* p. 227.

pesquisadores a medida em que há uma oferta e um valor colocados em jogo, elementos responsáveis pela manutenção do mercado²⁶⁰. Uma vez constituído “o objetivo da atividade do mercado é estender e acelerar o ciclo da credibilidade tomado como um todo”, onde a capacidade de produzir a informação por parte do cientista é a moeda de troca²⁶¹.

Além da capacidade de produzir informação, a credibilidade depende do fato do cientista possuir um currículo de peso, como ter estudado em dada universidade, ter participado de determinados grupos de pesquisa, ter inserção nas principais associações científicas, etc. Soma-se a isso o fato do pesquisador ter uma posição privilegiada entre seus pares e de ter tido uma trajetória que seja reconhecida como exitosa, pelo fato de ter desenvolvido determinados dados, ter acesso a recursos, conseguir promover debates, entre outras atividades²⁶².

É produzindo dados confiáveis que o pesquisador consegue participar do ciclo de credibilidade, pondo em jogo o que Latour chama de “comércio da ciência”. A medida que deixa de produzir tais dados ele entra em descrédito e não consegue mais se inserir no jogo de forças que o confere um lugar de prestígio e destaque no campo científico²⁶³. A necessidade de se produzir, com confiabilidade, leva os pesquisadores a investirem em suas carreiras, desde a produção dos dados à sua divulgação em congressos e revistas na área. É esse tipo de composição que o meio universitário assimila como o vigente, a medida em que se vê muitos jovens buscando participar de projetos, bolsas e congressos, além de fazerem menção, quanto debatem determinado tema, a um conjunto válido de informações científicas que possam corroborar seus pontos de vista.

Apelando para o “ciclo de credibilidade”, tal como exposto por Latour, os universitários dos GOUs buscam respaldo para seus posicionamentos sobre aborto e células-tronco, como se viu nas páginas acima. Os jovens universitários dos GOUs se preocupam tanto em serem bons aprendizes de cientistas, fazendo uso das regras do mercado científico, quanto interessados em responder aos dilemas que são colocados às suas crenças religiosas, como o aborto e as pesquisas com células-tronco. Nesse sentido, por estarem numa universidade, lançam mão de um conjunto de argumentos científicos visando convencer os seus pares de que suas crenças religiosas estão respaldadas cientificamente e que têm credibilidade porque respaldados num conjunto de debates

²⁶⁰ Ibid. p. 231 ss.

²⁶¹ Ibid. p. 233.

²⁶² Ibid. p. 235 ss.

²⁶³ Ibid. p. 262-263.

realizados através de cientistas da área.

3.5 - Os GOUs e o mundo do trabalho

Os jovens nos GOUs também voltam suas preocupações para o mundo do trabalho. Desejam que o profissional seja orientado pela ética e que não vise necessariamente ganhar dinheiro, mas antes de tudo servir ao próximo e com isso contribuir para a disseminação da “civilização de amor”. Para os universitários que freqüentam os GOUs, estes podem tanto servir como escape diante da realidade competitiva que dizem viver na universidade quanto um instrumento pelo qual podem conhecer outras formas de se relacionar com a vida profissional. Esta última têm levado os GOUs a desenvolverem projetos junto à universidade e à sociedade, visando demonstrar aos universitários uma outra via em termos de atuação profissional e de mercado.

Por um lado os GOUs permitem aos profissionais e futuros profissionais que façam uso do grupo de oração como um *espaço de terapia, um espaço de refrigério*, um lugar onde se possa sair da racionalidade e da competitividade e entregar-se a uma experiência com Deus. Para esses a religião é um instrumento de defesa, que vai ser utilizado sempre que a estrutura cognitiva do sujeito for atemorizada por algum problema da vida cotidiana. Nesse sentido o conteúdo ético apreendido na religião vai ser convertido em uma defesa contra as inseguranças que rondam o mundo do trabalho, onde serão depositadas toda a confiança e auto-estima do sujeito: *Deus é fortaleza contra o desânimo, colocar-se na mão de Deus, as coisas acontecem no tempo de Deus*. Muitos jovens se vêem afligidos em relação à inserção no mercado de trabalho. Para eles este é um mundo ainda incerto. Assim sendo, a religião lhes é apresentada com um modelo formidável para deslocarem do centro de suas vidas a questão do mercado de trabalho e voltarem-se para a oração e experiência religiosa.

Por outro lado, os GOUs também permitem aos universitários lidarem com este mundo de outra forma. Em muitos lugares do Brasil os GOUs estão a frente na organização de projetos que possam captar os jovens profissionais e futuros profissionais que freqüentam os grupos de oração. Organizam cursinhos pré-vestibulares em regiões carentes²⁶⁴ e projetos de extensão junto às universidades²⁶⁵. Em Juiz de Fora eles desenvolvem o Projeto Campinho, que atente uma comunidade da cidade através do

²⁶⁴ C. f. Ariana PEREIRA. *Há fé na terra da razão*. 2003.

²⁶⁵ C. f. Alessandra ROSA. Op. cit., 2007.

desenvolvimento de cursos e apoio psicológico, pedagógico e jurídico. Uma das propostas deste projeto é fazer com que os jovens dos GOUs se inclinem para um trabalho social e ao mesmo tempo se capacitem para vida profissional, a medida que ganham experiência no desenvolvimento de atividades e criação de projetos, que no caso do Projeto Campinho, são aplicados a realidade da comunidade.

Quando se fala de mercado de trabalho, não há como não falar de ordem capitalista, ordem esta que acaba afetando a todos, inclusive os GOUs. Richard Sennet demonstrou que as mudanças geradas pelo que chamou de novo capitalismo (evidenciado a partir do último quartel do século XX) geraram um processo de subtração dos laços de compromisso e confiança entre os sujeitos. Esse processo derivou-se da mudança de foco no tempo (produção), que deixou de ser pensada a longo prazo e passou a ser estimada a curto prazo, o que acabou centrando a vida social na fluidez e na flexibilidade²⁶⁶.

A fluidez e a flexibilidade foram as formas encontradas para superar as rotinas do trabalho, visando permitir uma maior liberdade para a criatividade e inventividade humana. Entretanto, essas práticas voltaram-se de forma mais incisiva sob “as forças que dobram as pessoas²⁶⁷, ou seja, sob os mecanismos que condicionam os sujeitos a uma nova economia política em que o capital se transforma e se consolida através da capacidade adaptativa das pessoas a novas formas de vida (novos produtos, novos estilos, etc.), geralmente efêmeras.

Sennet afirma que seriam três os elementos constituintes do sistema de poder da flexibilidade: 1) “a reinvenção descontínua de instituições”; 2) “a especialização de produção”; e 3) “a concentração de poder descentralizado”²⁶⁸. O primeiro diz respeito à ênfase que passou a ser dada na produtividade, levando muitas empresas a enxugarem seu corpo de empregados, tendo por conseqüência uma menor afetividade entre empregado e empresa²⁶⁹. O segundo, por sua vez, é fruto da entrada constante de novos produtos no mercado consumidor, levando a uma maior diversificação do sistema produtivo das empresas, que passa a operar a mercê das demandas daquele mercado. Para Sennet esse processo rompe com o fordismo, já que demandas novas exigem mudanças de tarefas, levando os trabalhadores ao domínio de várias funções²⁷⁰. Por fim, o terceiro elemento, que traduz não o fim das estruturas, mas uma nova forma de se relacionar com elas. Entretanto a única palavra de ordem dessas estruturas é que haja versatilidade, ficando a cargo dos

²⁶⁶ C. f. Richard SENNET. *A corrosão do caráter*. 2007, p. 25-33.

²⁶⁷ Ibid. p. 53.

²⁶⁸ Ibid. p.54.

²⁶⁹ Ibid. p.55-58.

²⁷⁰ Ibid. p.59-60.

subalternos a elas a capacidade de resolver os problemas demandados cotidianamente²⁷¹.

As conseqüências que isso tem para a flexibilização do caráter são diversas. Uma delas é expressada pelo “flexitempo”, que é flexibilização da hora do trabalho, cujo conteúdo de liberdade é apenas aparente, pois é “entretecido numa nova trama de controle”²⁷². Sennet acredita que esse processo coloca o trabalho sob o íntimo domínio da instituição, onde a submissão é mais acentuada. Mesmo que não haja uma relação tão próxima com a estrutura da empresa, devido à massificação do meio eletrônico é possível, em instantes, ter acesso a tudo que um empregado que esteja do outro lado do mundo faz. Não ter uma hora para o trabalho seria amoral, implicando em não ter hora para nada, pois o sujeito fica suscetível a ter que se adaptar àquilo que lhe é exigido. Nesse sentido não ter hora para nada significa não poder se enraizar a nada²⁷³.

Outra conseqüência seria “a tolerância com a fragmentação”²⁷⁴, processo gerador de compromissos fluidos e temporários. Sennet sugere que as mudanças no mundo do trabalho levariam, ao mesmo tempo, tanto a uma clareza ao nível das operações, pois se sabe o que se deve fazer para que determinados mecanismos funcionem (como máquinas e aparelhos eletrônicos), quanto uma ilegibilidade ao nível emocional, pois qualquer pessoa minimamente instruída pode fazer com que determinados mecanismos funcionem²⁷⁵.

Desse modo, uma conseqüência decorrente dessa fragmentação é a instauração de uma superficialidade da compreensão do trabalho associada a uma leveza da identidade do trabalhador. Os trabalhadores não possuem qualquer identificação com o seu trabalho, pois tudo lhes é facilitado e quase nada lhes é exigido, a não ser ter que manejar teclas e botões. Decorre desse processo a não identificação com qualquer esfera de sentido, o que, ao nível da sociedade, ocasiona fluidez e, conseqüentemente, desestabilização das relações interpessoais²⁷⁶.

A condição de possibilidade dessa sociedade é o ato de correr riscos²⁷⁷. Pode-se deduzir que a sua teleologia é a sorte – estar no lugar certo na hora certa -, que se perfaz enquanto uma narrativa que justifica tanto o erro quanto o acerto. De acordo com Sennet, a lógica do risco se perfaz pela disponibilidade e atrativos que o sujeito possui. Se este pretende ter algum êxito é preciso seguir essa lógica de se colocar sempre a deriva, ficar

²⁷¹ Ibid. p.63-65.

²⁷² Ibid. p.67.

²⁷³ Ibid. p. 66-68.

²⁷⁴ Ibid. p. 68.

²⁷⁵ Ibid. p. 79.

²⁷⁶ Ibid. p. 87-88.

²⁷⁷ Ibid. p. 88.

pronto e desligado de compromissos de longo prazo, pois, para viver a lógica do risco, é preciso mais que simplesmente oportunidade, é necessário “permanecer na ambigüidade e na incerteza”²⁷⁸.

Arriscar é central numa sociedade em que ficar parado é sinal de fracasso. A mobilidade é o motor. O que se coloca em jogo é menos o destino que se pode ter do que o fato de partir, ou seja, sair e encarar o risco²⁷⁹. Sennet reafirma isto quanto diz que “o risco na vida real é tocada num nível mais elementar pelo temor de deixar de agir, [já que], numa sociedade dinâmica, as pessoas passivas murcham”²⁸⁰. Ainda enfatiza que “as novas condições de mercado obrigam grandes números de pessoas a assumirem riscos, mesmo sabendo os jogadores que as possibilidades de retorno são tênues”²⁸¹. Por fim, ressalta que isso se deve ao imperativo de assumir risco, que foi largamente distribuído na sociedade, sendo o risco “um teste de caráter [onde] o importante é fazer o esforço, arriscar a sorte, mesmo sabendo racionalmente que se está condenado a fracassar”²⁸².

Essa sociedade flexível, baseada no risco, introduz uma nova ética do trabalho, muito diferente daquela ética em que se enfatizava “o uso autodisciplinado do tempo e o valor da satisfação adiada”²⁸³. A nova ética, ao contrário, é centrada no trabalho em equipe, que envolve um tipo de sensibilidade que exige aptidões delicadas que devem ser aplicadas a essa ética, tais como “ser bom ouvinte e cooperativo”²⁸⁴. Entretanto, este trabalho em equipe, por ser uma “ética de trabalho que serve a uma economia política flexível”²⁸⁵, enfatiza a adaptabilidade às circunstâncias. Nesse sentido o *ethos* dessa ética permanece na superfície de toda a experiência, constituindo-se como “a prática de grupo da superficialidade degradante”²⁸⁶.

Sennet percebe que

o trabalho de equipe enfatiza mais a responsividade mútua que a confirmação pessoal. O tempo das equipes é mais flexível e voltado para as tarefas específicas de curto prazo do que para a soma de décadas caracterizadas pela contenção e a espera. O trabalho em equipe, porém, nos leva ao domínio da superficialidade degradante que assedia o moderno local de trabalho. Na verdade, o trabalho em equipe deixa o

²⁷⁸ Ibid. p. 99.

²⁷⁹ Ibid. p. 102-103.

²⁸⁰ Ibid. p.103.

²⁸¹ Ibid. p.104.

²⁸² Ibid. p.106.

²⁸³ Ibid. p.117.

²⁸⁴ Ibid. p.118.

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Idem.

reino da tragédia para encenar as relações humanas como uma farsa²⁸⁷.

Para Sennet, as equipes operam no campo da superficialidade das coisas, onde, simplesmente, se deve executar uma tarefa imediata. As características que se exige são, além do conhecimento técnico, o saber ouvir e também o ajudar os outros, somando-se a isso “a capacidade instantânea de trabalhar bem com um cambiante elenco de caracteres” e “a capacidade de distanciar-se de relacionamentos estabelecidos e julgar como podem ser mudados”, além de dever apenas “imaginar a tarefa imediata, em vez de mergulhar nas longas histórias de intrigas, traições passadas e ciúmeiras”²⁸⁸, correndo o risco de destroçar o desempenho do grupo.

A ética do novo capitalismo depende da aparente simetria interna de suas equipes, mascarando, por isso, os antagonismos que ocorrem dentro dos próprios grupos. Sennet detectou que no trabalho flexível permanece a competitividade interna e as relações de dominação, gerando o que ele definiu por “homem irônico”²⁸⁹. Esse “caráter irônico (...) torna-se autodestrutivo no mundo moderno; passamos da crença em que nada é fixo para ‘eu não sou inteiramente real, minhas necessidades não tem substância’. Não há ninguém, nenhuma autoridade, para reconhecer nosso valor”²⁹⁰.

Sennet sugere que a lógica dessa nova economia só é confortável a seus senhores, desorientando seus servos, a medida que os compromissos recíprocos são apenas aparentes. Conclui enfatizando que “o problema que enfrentamos é como organizar as histórias de nossas vidas agora, num capitalismo que nos deixa a deriva”²⁹¹. Em sua resposta afirma que o “dilema de como organizar uma narrativa é em parte esclarecido sondando-se como, no capitalismo hoje, as pessoas enfrentam o futuro”²⁹².

Um das formas de enfrentar esses dilemas está no “esforço para controlar de fora o funcionamento do novo capitalismo [onde se] deve perguntar o valor da empresa para a comunidade, como ela pode servir mais a interesses cívicos que apenas ao livro-caixa de lucros e perdas”²⁹³. Esse tipo de enfrentamento encontra um *locus* propício para o seu desenvolvimento em agrupamentos, as comunidades, constituídas enquanto anseio despertado pelo fortalecimento do valor do lugar, uma das conseqüências não pretendidas

²⁸⁷ Ibid. p. 126-127.

²⁸⁸ Ibid. p.131.

²⁸⁹ Ibid. p.138.

²⁹⁰ Ibid. p.138-139.

²⁹¹ Ibid. p.140.

²⁹² Idem.

²⁹³ Ibid. p.164.

do capitalismo moderno²⁹⁴.

Foram as condições emocionais geradas no local de trabalho que animaram o desejo comunitário²⁹⁵, levando “as pessoas a buscar outra cena de ligação e profundidade”²⁹⁶. O reforço do “nós” acabou se configurando como ato de autoproteção, num desejo de comunidade defensivo, “sendo a arquitetura comunal mais importante que as muralhas contra uma ordem econômica hostil”²⁹⁷. O que se coloca em jogo é o nascimento elementar do social a partir de “senso de mútua dependência”²⁹⁸.

A nova ordem capitalista havia minado a dependência elevando-a à condição de vergonha, cuja conseqüência prática foi a corrosão da confiança e do compromisso mútuo, gerando a ausência de laços que podiam ameaçar o funcionamento dos empreendimentos coletivos²⁹⁹. Em contrapartida, a desestabilização dos laços sociais permitiu que se reagisse, levando muitas pessoas a voltarem-se para a revalorização da confiança, da responsabilidade mútua e do compromisso, palavras expressadas no movimento comunitarista³⁰⁰.

Sennet explica que “esse movimento quer fortalecer os padrões morais, exigir dos indivíduos que se sacrifiquem uns pelos outros, prometendo que, se as pessoas obedecerem a padrões comuns, encontrarão uma força e realização emocional mútuas que não podem sentir como indivíduos isolados” (Ibid., p.170-171). Todavia, alerta Sennet, esse movimento “tem um direito de posse bastante dúbio em relação à confiança ou ao compromisso [pois] enfatiza falsamente a unidade como fonte de força numa comunidade, e teme que, quando surgem conflitos, os laços sociais sejam ameaçados” (Idem.).

O sucesso desse movimento vai depender necessariamente da forma como é internamente estruturado. Sennet defende um esquema de comunidade que é baseado no valor da diferença, que ele chama de conflito. É nessa condição que na comunidade as pessoas podem esforçar-se por comunicar-se, onde “a cena do conflito torna-se uma comunidade, no sentido de que as pessoas aprendem a ouvir e responder umas às outras, mesmo quando mais agudamente sentem suas diferenças” (Ibid., p.171).

²⁹⁴ Ibid. p.165.

²⁹⁵ Para lembrar, essas condições emocionais são: “as incertezas da flexibilidade; a ausência de confiança e compromissos com raízes profundas; a superficialidade do trabalho em equipe; acima de tudo, o espectro de não fazermos nada de nós mesmos no mundo, de não ‘arranjarmos um galho’ com o nosso trabalho” (Ibid. p.165).

²⁹⁶ Ibid. p. 165.

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Ibid. p. 166.

²⁹⁹ Ibid. p. 170.

³⁰⁰ Ibid. p. 170.

Concluindo, afirma que “essa visão de ‘nós’ comunal é muito mais profunda que a partilha muitas vezes superficial de valores comuns que com frequência aparecem no moderno comunitarismo” (Ibid., p.172). Distantes da comunidade da diferença sugerida, o movimento comunitarista está ainda muito próximo das declarações defensivas de solidariedade comunal reativas ao novo capitalismo. Para o sociólogo, “não há comunidade enquanto não se reconhecem diferenças dentro dela” (Idem.).

E a religião com isso? Qual o papel que os grupos religiosos possuem nesse contexto de conseqüências do novo capitalismo? Sennet indica algumas reflexões. Uma delas diz respeito à posição de aceitação dos novos parâmetros econômicos por parte de adeptos de grupos religiosos. Esses enfatizam que a relação com uma dimensão religiosa os levou a serem mais tolerantes e esforçados, por exemplo³⁰¹. Nesse sentido a religião ofereceria um serviço ao novo capitalismo, disciplinando os sujeitos para se aplicarem à sua ética de trabalho em equipe. Outro caminho é o reforço comunitário, quando os grupos religiosos decidem se voltar para dentro de si mesmos³⁰², que num certo sentido age como processo de contestação da ordem vigente, vide as comunidades estudadas por Cecília Mariz³⁰³. O reforço comunitário, com seu *status* de sociedade inclusiva, pode contribuir ainda para a crítica e transformação da ordem vigente nas relações de trabalho.

No caso dos GOUs, estes contribuiriam com a manutenção das formas de trabalho no novo capitalismo a partir do momento em que permite aos profissionais e futuros profissionais que façam uso do grupo de oração como uma espaço de fuga, ao mesmo tempo em que, a partir de seus projetos, podem inculcar nos jovens todos aqueles ideais de trabalho em equipe e cooperativismo acentuado pelo novo capitalismo. A sensibilidade adquirida no trabalho comunitário pode lhes capacitar e ser um diferencial na hora de procurarem um emprego. Assim, acabam fazendo da religião um “algo mais” no campo da concorrência no mundo trabalho, já que o jovem sai dos projetos do GOU preparado e treinado, mesmo que sem intenção, na lógica do mercado com a qual vai se defrontar.

Mais se este jovem resolve não competir no mercado trabalho, por achar suas lógica nefasta, pode encontrar no próprio GOU e/ou na RCC formas de se manter do ponto de vista financeiro. Esta é uma tendência que deva ser levado em conta. Uma jovem formada em Letras, participante dos GOUs, saiu da universidade para trabalhar em uma outra comunidade do catolicismo carismático, o que pode levar a pensar que a formação

³⁰¹ Ibid. p. 156.

³⁰² Idem.

³⁰³ C. f. Cecília MARIZ. *Comunidades de vida no espírito santo*. 2004.

profissional complementar introduzida nos projetos dos GOUs podem levar muitos jovens a assumirem funções dentro de outras comunidades. Pode-se pensar ainda na possibilidade dos seus projetos se desenvolverem e criar uma comunidade inclusiva, onde grande parte dos participantes podem encontrar oportunidades para a realização profissional.

Uma outra tendência que deve ser acentuada diz respeito ao potencial libertário contido na formação profissional complementar dos GOUs. A ética apreendida pode tomar uma conseqüência social, conquanto que implique numa redefinição da ação, orientando-a para a transformação da realidade da esfera do trabalho. Os trabalhos sociais dos GOUs motivam os jovens a uma prática profissional engajada com o meio, visando contribuir para a sua transformação. Um jovem, fazendo o balanço das atividades do projeto social dos GOUs, argumentou que se lembrava

do sorriso sincero dos moradores da comunidade, e do companheirismo que estamos traçando. Me lembro da alegria das crianças na sua brincadeira de aprender a viver. Me lembro das nossas conversas descontraídas com os adultos, nas quais estamos aprendendo a pensar cada vez mais em comunidade. E nas idéias que vêm brotando neles, buscando meios de viverem melhor, de terem corpo são e mente sã, de se relacionarem melhor entre si. Aprendendo a gostar de si mesmos, a falar e a ouvir. A buscar seus direitos, a reconhecer seus deveres. A tomar atitudes críticas ao invés de ver a vida passar. E a nos ensinar que por mais que a ciência nos dê toda a base necessária para o servir, a teoria que aprendemos na faculdade, na prática, é outra.

Isso expressa o potencial que acreditam terem o seu trabalho profissional, o que pode levar os jovens, uma vez inseridos no mercado de trabalho, a buscarem modificar as estruturas das empresas e dos sistemas administrativos e produtivos. Desse modo personificariam o ideal comunitário que, ao invés de se fechar em si mesmo, coloca-se em relação com o mundo exterior procurando miná-lo e mudá-lo a composição e o caráter. O que permite pensar essa dimensão libertária no interior dos GOUs, a meu ver, é a introdução que se faz em seu interior da idéia de profissão como vocação, levando-os a propor um modelo de profissional que não se renda à sociedade reconhecida como espaço de corrupção moral, política, econômica e que faça desse mundo um lugar de demonstração da graça recebida. Entretanto, para esses jovens, como bem apontou Adilson Nóbrega, “o trabalho não é o meio, por excelência, de se certificar da graça, mas sim o cumprimento de uma vontade de Deus (que distribui dons para cada um) voltada para o

bem da comunidade”³⁰⁴. Desse modo pode-se compreender a defesa efetuada nos GOUs de uma ação evangelizadora que possa “promover o surgimento de um profissional mais humano e ético”³⁰⁵.

Essa ética “é entendida como comprometimento do indivíduo com os princípios morais de comportamento, com a honestidade, a justiça, a solidariedade, o envolvimento profissional em termos de prestação de serviços especializados e de relacionamentos”³⁰⁶. O que se coloca em jogo para esse universitário católico-carismático é a promoção do “bem do irmão e da sociedade como fundamental no exercício de suas atividades”³⁰⁷. O tipo de profissional projetado pelos GOUs tem que ser exemplar, voltado para a sociedade³⁰⁸, se colocando de forma atenta perante os problemas cotidianos³⁰⁹ e ter a “capacidade de exercer suas atividades tendo como base a ética cristã”³¹⁰. Propondo um perfil profissional marcadamente compromissado com a ética e a moralidade que envolve o próximo, os GOUs agem sobre o universitário levando-o a projetar-se como profissional voltado para o mundo, agindo no sentido de transformá-lo pela sua prática renovada³¹¹, criando talvez um foco de contestação ao modelo de vida que é hegemônico.

³⁰⁴ C. f. Adilson NÓBREGA. Op. Cit. 2007, p. 94.

³⁰⁵ C. f. Adilson NÓBREGA. Carisma e razão. 2006, p. 18.

³⁰⁶ C. f. Elizabeth ALVARENGA. Op. Cit. 2002, p. 121-122.

³⁰⁷ C. f. Adilson NÓBREGA. Op. Cit. 2006, p. 18.

³⁰⁸ C. f. Alessandra ROSA. Op. Cit. 2007, p. 23-25.

³⁰⁹ C. f. Ivna SANTOS. Op. Cit. 2004, p. 198.

³¹⁰ C. f. Alessandra ROSA. Op. Cit. 2007, p. 51.

³¹¹ C. f. Elizabeth ALVARENGA. Op. Cit. 2002, p. 131.

CONCLUSÃO

Esta dissertação pretendeu refletir sobre a inserção dos GOUs no meio universitário. Partindo de um “senso comum douto” de que este meio é laico e portanto a-religioso, procurei indagar acerca dos porquês na insistência dos católicos-carismáticos em desenvolverem um projeto de evangelização nas universidades. Nesse sentido me defrontei com uma pequena literatura sobre esses grupos, onde se enfatizava o caráter defensivo, catequético e conversionista das práticas deste grupo. Desse modo, os GOUs pareciam algo um tanto estranho para a universidade. Coube então um exercício sócio-antropológico, que me indagava a levar muito a sério aquilo os participantes dos grupos diziam e faziam. Em decorrência desse exercício procurei desvelar “o que diabos eles querem dizer com isso”, para usar uma expressão gertziana, quer dizer, com a inserção na universidade, o que me fez mapear os mecanismos sociais presentes na universidade que acionavam e porque os acionavam.

Ao mesmo tempo em que procurava compreender os GOUs acessei um conjunto de textos sobre religião e espaço público, que privilegiavam o tema da modernidade. Esses textos, a medida em que priorizavam uma análise dos movimentos religiosos respaldada numa lógica de (re)composição e hibridização, clareavam a perspectiva sobre os universitários por mim estudados. Essa literatura dava respostas a questionamentos que

iam surgindo ao longo da observação nos grupos, sobretudo da possibilidade de negociação e combinação entre religião e universidade, permitida porque um pilar hoje aceitável entre os cientistas sociais é o das relações simétricas, que outra coisa não é senão um emaranhado de (re)composições e hibridismos.

Ao levar a cabo uma interpretação de seus rituais e crenças, e o que significava para cada jovem a participação nos GOUs, pude perceber como eles se constituíam enquanto mediadores de um processo mais amplo, que interconecta igreja, universidade e modernidade. Não quis, portanto, explorar o GOU enquanto um espaço defensivo na universidade, mas enquanto movimento ativo e munido, à sua maneira, de toda uma “lógica universitária”, portanto, sintonizado com ela.

Os estudos sobre os GOUs a que fiz referência, como distantes da perspectiva que aqui tomei não exploraram os mecanismos de militância e prática científica que o GOU compartilha com o cotidiano do meio universitário. Exceto quando trataram da formação profissional, mas mesmo assim sem conectá-la com uma dimensão global que atinge o capitalismo moderno – que penetra nas malhas da universidade. Não que minha análise pretenda ser a mais completa, mas é que nela problemas maiores são relacionados “mais além” do que uma simples composição desses grupos enquanto uma família ou uma base da RCC que visa formar intelectuais e profissionais, mesmo que esses eventos devam ser levados em conta.

Por um lado mostrei que os GOUs operam uma lógica semelhante a dos movimentos estudantis, principalmente os de cunho político. 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 destoa do imaginário universitário em termos de militância.

O métodos utilizados pelos universitários dos GOUs coadunam práticas também muito comuns de outros grupos, inclusive extra-universitários. Fazem uso de mecanismos de participação, flertam com políticos e representantes discentes e docentes, acionam mecanismos populares de pressão. Não se contentam apenas em rezar, querem fazer valer seus anseios. Para tanto também cultivam o hábito da internet e fazem dela instrumento político, além de promoverem debates sobre as polêmicas nas quais a sociedade e eles vêm sendo envolvidos.

Por outro lado, a medida em que fazem uso desses mecanismos de militância e

participação, reforçam a validade dos mesmos. Desse modo acabam, sem dizer, dizendo que o meio estudantil é importante mecanismo de luta, que o judiciário é instrumento de reforço da sociedade democrática, que os mecanismos de participação e pressão popular podem ser eficazes e que a internet pode se converter em mecanismos de disputa política, sobretudo porque o pressuposto religioso é, pelo menos parece, ininteligível, o que quer dizer que fazem valer seus interesses a partir de cada lógica particular na qual estão inseridos.

No campo da ciência, esses GOUs mostraram conhecer os mecanismos que compõem os campos em que se propôs debater. Não foi dizendo que “deus quis assim” ou “a igreja defende isso” que os universitários dos grupos de oração conseguiram ativar mecanismos no meio científico ou jurídico, mas fazendo uso das estratégias dispostas em cada campo. Pôde-se ver como trouxeram a baila uma série de argumentos, cientificamente orientados, para justificarem a manutenção da criminalização do aborto, a proibição das pesquisas com células-tronco embrionárias e a recusa do projeto que amplia conceitualmente a criminalização do preconceito com homossexuais.

Em relação ao mundo do trabalho, quis apresentar uma análise sobre capitalismo que mostrasse tanto a sua composição, seus dilemas e seus refluxos, e com isso poder situar o GOU como potencialmente articulador desses processos. Evidentemente que aqui a argumentação em cima de tendências ganhou primazia sobre a facticidade, pois ainda não se pode saber as reais conseqüências das atividades desenvolvidas pelos GOUs em termos de mundo do trabalho. Apenas alguns procedimentos gestados pelos grupos e que se articulam com os processos decorrentes da sociedade capitalista é que podem sugerir possíveis aberturas, ainda incertas.

C.E.P.P

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Loriza Lacerda, “A juventude universitária e a nova sociabilidade: continuidade ou ruptura?”, In *Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra*, 2004. (mimeo).
- ALVARENGA, Elizabeth Gomes, *A religiosidade de universitários católicos carismáticos em Viçosa*, 2002, Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) – UFV, Viçosa, 2002.
- AMARAL, Leila. Maurice Leenhardt: antropologia e missão. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BENEVIDES, Maria Vitória. Conservando com os jovens sobre direitos humanos. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. *Juventude e Sociedade*. São Paulo: Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2004.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BEYER, Peter, A privatização e a influência pública da religião na sociedade global, In: FEATHERSTONE, Mike (org.) *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BEOZZO, Pe. José Oscar, *Cristãos na universidade e na política*, Petrópolis: Vozes, 1984.
- BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crença. In: SANCHIS, Pierre (org.) *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____ et. Alli. Entre a política e a religião: experiências e trajetórias de cientistas sociais da geração 68/70. *Numen*, v.7, n.1, 2004, pp. 81-104.
- BOFF, Clódovis. Carismáticos e libertadores da igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, s/d. pp. 36-53.
- BOURDIEU, Pierre. *La distincion: critérios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1998.

- _____. Campo do poder, campo intelectual e habitus. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências sociais e ciências da religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. Um tradicionalismo na linguagem virtual?: o catolicismo carismático-midiático. *Encontro Anual da ANPOCS*, 2007.
- _____. “Revolução e imaginário no ideário comunista”, In SALGADO, Gilberto, *Cultura e instituições sociais*, Juiz de Fora: EdUFJF, 2006a.
- _____. As muitas faces das devoções: das romarias e dos santuários ao turismo, ao marketing religioso e os altares virtuais. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 3/4, 2006b, pp. 257-270.
- _____. A sociologia da religião de Daniele Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção, In TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*, Vozes: Petrópolis, 2003.
- _____. Secularização e Reencantamento: a emergência e dos novos movimentos religiosos. *BIB*, n.56, 2003, pp. 55-69.
- _____. RCC: entre a tradição e a modernidade. *Rhema*, v. 7, n. 25, 2001, pp. 45-56.
- _____. Sombras na catedral: a influência new age na igreja católica e o holismo da teologia da libertação em Leonardo Boff e Frei Beto. *Numen*, v.1, n. 1, 1998, pp. 85-125.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O lugar e em lugar do método*, 1985 (mimeo).
- _____. Ver, ouvir e escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2000.
- CAROZZI, Maria Julia. Otras religiones, otras políticas: algunas relaciones entre movimientos sociales e religiones sin organización central. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, n. 8, 2006, pp. 11-29.
- CARRANO, Paulo Cesar Rodrigues, “Jovens Universitários”, In SPOSITO, Marillia Pontes (coord.), *Juventude e escolarização (1980-1998)*, Brasília: MEC/Inep/Comped, 2002.
- CARRANZA, Brenda, “Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências”, In ANJOS, Márcio Fabri dos, *Sob o fogo do espírito*, São Paulo: Paulinas, 1998.
- _____. *Renovação carismática católica: origens, mudança e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.
- _____. “Catolicismo em movimento”, In *Religião e Sociedade*, (2004), n. 24 (1), p. 124-146.
- _____. *Movimentos do Catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição*. Tese de Doutorado (Ciências Sociais). IFCH/UNICAMP, 2005.
- _____. “Catolicismo midiático”, In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata, *As religiões no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 2006.
- CARVALHO, Isabel. Ambientalismo e juventude: o sujeito ecológico e horizonte da ação política contemporânea. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. *Juventude e Sociedade*. São Paulo: Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2004.
- CARVALHO, Márcia; TAFBER Paulo. Ensino Superior brasileiro: a evasão dos alunos e a relação entre formação e profissão. In: *Encontro Anual da ANPOCS*, 2006.
- CERQUEIRA NEVES, Nedy. *Ética para futuros médicos*. Brasília: CFM, 2006.
- Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Documento de Santo Domingo (1992)*, 2007 (mimeo).
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- COSTA, Marcelo Timotheo, Operação cavalo de tróia: a Ação Católica Brasileira e as

- experiências da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC), In Jorge Ferreira e Daniel Aarão Reis, (Org.). *As Esquerdas no Brasil - Revolução e democracia 1964...* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- COSTA, Sérgio, *As cores de Ercília*, Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.
- COULON, Alain. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- DAGNINO, Evelina (org.). *Sociedade civil e espaço público no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *O olho da universidade*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS MÉDICAS*. Buenos Aires: El Ateneo, 2000
- EISENBERG, José. Internet, democracia e república. *Dados – revista de ciências sociais*, Rio de Janeiro, v. 46, n.3, 2003, pp.491 a 511.
- _____ & LYRA, Diogo. A invasão brasileira no Orkut. *Ciência Hoje – revista de divulgação da SBPC*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 226, 2006, pp. 30 a 35.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. A religião e os antropólogos. *Religião e Sociedade*, v.1, n. 13, 1986, pp. 4-19.
- FERREIRA, Alice Teixeira. *Histórico com pesquisas de células tronco embrionárias humanas*. 2008 (mimeo).
- FREIRE COSTA, Jurandir, Perspectivas da juventude na sociedade de mercado, In Regina Novaes; Paulo Vannuchi, (Org.), *Juventude e sociedade - Trabalho, educação, cultura e participação*, São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2004.
- GABRIEL, Eduardo, *A evangelização carismática católica na universidade: o sonho do grupo de oração universitário*, 2005, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – CECH, UFSCAR, São Carlos, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____ *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____ *Nova luz sobre a antropologia*: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____ A luta pelo real. In: *Observando o islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: EdUNESP, 1991.
- _____ *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- _____ A vida numa sociedade pós-tradicional. In: *Em defesa da sociologia*. 2000.
- GIUMBELLI, Emerson. A religião que a modernidade produz: sobre a história da política religiosa na França. *DADOS*, Rio de Janeiro, v. 44, n. 4, 2001, pp. 807-840.
- _____ *O fim da religião*. São Paulo: Attar, 2002.
- _____ Religião e espaço público no caso do Cristo no júri, Rio de Janeiro, 1891. *Acervo: Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, 2003, pp. 19-42.
- _____ Religião, estado e modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004, pp. 47-61.
- _____ 'Sectes' Surveillées, 'Religions' Reconnues: Observations sur une Controverse Sociale en France. *Vibrant (Virtual Brazilian Anthropology)*, v. 3, n. 2, 2007, pp. 115-146.
- _____ A modernidade do Cristo Redentor. *DADOS*, Rio de Janeiro, v. 51, n. 1, 2008, pp. 75-105.
- GOMES DE SOUZA, Luiz Alberto. *JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GURUCHARRI, Maria Verônica. Algunas reflexiones sobre la religiosidad de los jóvenes universitarios: em lo que hay de creer. *Sociedad y Religion*, n.14/15, 1996, pp. 129-133.

- GUSDORF, Georges. *Mito e metafísica*. São Paulo: Convívio, 1980.
- HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. In: *A inclusão do outro*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- HERBRAD, Monique. *Os carismáticos*. Porto/Portugal: Perpétuo Socorro, 1992.
- HERVIEU-LÈGER, Danièle. *Secularización y modernidade religiosa*. 1987.
- _____. Les manifestations contemporaines du chistianisme et la modernité. In: DUCRET, Roland; HERVIEU-LEGER, Danièle et LADRIÈRE, Paul. *Christianisme et Modernité*. Paris: CERF, 1990,
- _____. Chapitre II: La religion dissémenée des sociétés modernes. In: *Religion pour mémoire*. Paris: CERF, 1993.
- _____. Catolicismo: el desafío de la Memoria. *Sociedad y Religión*, n. 14/15, novembro de 1996.
- _____. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, n. 18/01, 1997.
- _____. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.
- HEY, Ana Paula. Produção acadêmica em educação superior: as relações entre o espaço acadêmico com o campo do poder. In: *Encontro Anual da ANPOCS*, 2005 (mimeo).
- HOBBSAWN, Eric. Feiticeiros e aprendizes: as ciências naturais. In: *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- _____. A ideologia secular. In: *A era das revoluções*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- _____. ; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- JANINE RIBEIRO, Renato. Política e juventude: o que fica da energia. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. *Juventude e Sociedade*. São Paulo: Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2004.
- JOÃO PAULO II. Diálogo entre las culturas para uma civilización del amor y la paz. *Mensagem proferida para a Celebração da Jornada Mundial da Paz*, 2001. (mimeo)
- _____. *Fides et ratio*, 1999.
- _____. *Carta aos jovens*, s/d. In: <http://www.pnsf.org.br/aposcrisma/cartadopapa.htm>
- JORNAL DA CIÊNCIA. *Declaração de Toronto: centros de ciência como agentes de mudança*. SBPC, n.625, 2008.
- JORNAL DA UNICAMP. n. 402, 2008.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- _____. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- LAURENTIN, René. A Renovação Carismática, renovação profética ou neoconservadorismo? *Revista Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 161, 1981, pp.
- LEENHARDT, Maurice. O mito. *Religião e Sociedade*, v.1, n.14, 1987, pp. 88-89.
- LELIS, Isabel. Elites culturais em uma escola confessional. In: *Encontro Anual da ANPOCS*, 2005.
- LEVI-STRAUSS, Claude. O encontro do mito e da ciência. In: *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LIENHARDT, Godfrey. Crença e conhecimento. In: *Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- LOWY, Michel. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.
- LUHMANN, Niklas, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madri: Trotta, 1998.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Além da religião. *Cadernos CERU*, série 2, n.12, 2001, pp. 139-150.

- _____. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados / São Paulo: ANPOCS, 1996.
- MANHEIM, Karl, *Ideologia e utopia*, Rio de Janeiro: Ed. ZAHAR, 1976.
- MAINWARING, Scott. *A esquerda católica, 1958-1964*. s/d, p. 82-98
- MARIZ, Cecília. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata, *As religiões no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. Juventude e religião. *Tempo Social*, v.17, n.2, 2005, pp. 253-273.
- _____. Comunidades de vida no Espírito Santo: um novo modelo de família? *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro*, 2004, Coimbra/Portugal.
- _____. A RCC: uma igreja dentro da Igreja? *Civitas*, v.3, n. 1, 2003, pp. 169-186.
- _____. & MACHADO, Maria das Dores, “Comparando carismáticos e pentecostais”, In *Comunicações do ISER*, (1994), n. 45, p. 24-34.
- MATOS, Frater, A militância católica em Minas, entre 1922-1936, In *Rhema*, (1998), n 16, p. 191-197.
- MIRANDA, Júlia. *Carisma, sociedade e política*. Novas linguagens do religioso e do político. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- NOBREGA, Adilson Rodrigues, “Carisma e razão: um olhar sobre as práticas católicas carismáticas de estudantes nas universidades cearenses”, 2006, In *Trabalho apresentado à 25ª Reunião da ABA*, Goiânia, 2006.
- _____. *Profissionais do Reino: novo ethos católico na universidade cearense*. Dissertação de Mestrado (Ciências Sociais), UFC, 2007.
- NOVAES, Regina, Religião e política: sincretismos entre alunos de ciências sociais, In *Comunicações do ISER*, (1994), n. 45, pp. 62 a 74.
- _____. Juventude e participação social: apontamentos sobre a reinvenção da política. In: ABRAMO, Helena; FREITAS, Maria Virgínia de; SPOSITO, Marília Pontes. *Juventude em Debate*. São Paulo: Ação Educativa, 2002.
- PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. Crisis de lo religioso y crisis de lo secular em la Europa del tercer milenio. *Ciencias Sociales y Religion / Ciências Sociais e Religião*, n.4, 2002, pp. 15-33.
- _____. Políticas de redención y redención de la política. *Ciencias Sociales y Religion / Ciências Sociais e Religião*, n.8, 2006, pp. 31-40.
- PAES DE CARVALHO, Cynthia. Profissionalização de nível superior: desafios e perspectivas atuais de mobilidade social. In: *Encontro Anual da ANPOCS*, 2004 (mimeo).
- PAIS, José Machado, *Culturas juvenis*, Lisboa: INCM, 1993.
- PIKE, Edgar Roystan. Concílio Vaticano II. In: *Dicionário de religiones*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1994.
- PEREIRA, Ariana, *Há fé na terra da razão*, 2003, (Mimeo).
- PINHEIRO, Lucí Faria. Movimento Nacional de Fé e Política: desafios éticos e crise das esquerdas. *Praia Vermelha*, n. 12, 2005.
- POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: EdUNB, 1972.
- PRANDI, Reginaldo, *Um sopro do espírito*, São Paulo: EdUSP, 1998.
- _____. Perto da magia e longe da política. In: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- _____. ; SOUZA, André Ricardo. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

- PROCÓPIO, Carlos E. P. RCC e Universidade. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. *Novas linguagens no catolicismo*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008 (no prelo).
- ROSA, Alessandra Cristina, *A Renovação Carismática Católica no espaço laico: um estudo sobre o Grupo de Oração Universitário (GOU)*, 2007, Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – ICH, UFJF, Juiz de Fora, 2007.
- ROSZAK, Theodore. *A contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- RIBEIRO, Jorge Cláudio. Os universitários a transcendência – visão geral, visão local. *Rever*, n.2, 2004, pp. 79-119.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SANTOS, Ivna Sá dos, *Dai-lhes vós mesmos de comer: um livro histórico testemunhal do Projeto Universidades Renovadas*, Belo Horizonte: 2004.
- SENNET, Richard. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2007.
- SILVA, Bernadete França Albano, *Grupo de Oração Universitário (GOU) na Universidade Católica de Goiás: uma análise sociológica*, 2001, Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UCG, Goiânia, 2001.
- SILVEIRA, Emerson José Sena da. Tramas dos conceitos: revolução carismática e Vaticano II. *Rhema*, v.4, n.14, 1998, pp. 57-74.
- _____. *Tradição e modernidade na RCC: um estudo dos rituais, subjetividades e mito de origem*, 2000, Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – ICH, UFJF, Juiz de Fora, 2000a.
- _____. “A posse do espírito: cuidado de si e salvação”, In *Rhema*, Juiz de Fora, v.6, n. 23, p. 143-169, 2000b.
- _____. O ‘pop’ no espírito: festa, consumo e artifício no movimento carismático/pentecostal. In: CAMURÇA, Marcelo; *Festa e Religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais*. Juiz de Fora: Templo, Editora, 2003, pp.137-158.
- _____. Pluralidade Católica: um esboço de novos e antigos estilos de crença e pertencimento. *Sacrilegens*, edição 2004, pp. 1-22.
- _____. “Terços, “santinhos” e versículos: a atual relação entre os carismáticos e a política”, In *Trabalho apresentado à 7ª Reunião da ABHR*, Belo Horizonte, 2005.
- SOUZA, Luiz A. Gómez de, *A JUC: os estudantes católicos e a política*, Petrópolis: Vozes, 1984.
- SOFIATI, Flávio, *Jovens em movimento: processo de formação da Pastoral da Juventude do Brasil*. 2004, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de São Carlos.
- STEIL, Carlos, “Renovação carismática católica: porta de entrada ou saída do catolicismo?” In *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 1, n.24, 2004, pp. 11-36.
- _____. Da comunidade à mística. *Teoria e Sociedade*, n. especial, 2003, pp. 144-155.
- TARTUCE, Gisela. Jovens e qualificação profissional: como anda a tensão entre o processo de qualificar-se e a inserção no mercado de trabalho? In: *Encontro Anual da ANPOCS*, 2006.
- THEIJE, Marjo. *Tudo que é de deus é bom*. Recife: Massangana, 2002.
- TRAVANCAS, Isabel. Juventude universitária carioca e televisão: uma etnografia de audiência do Jornal Nacional. In: *Encontro Anual da ANPOCS*, 2006.
- VELHO, Gilberto, *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

- VIEGAS, Cláudia. *Debate recente sobre aborto no Brasil na perspectiva do Direito*, s/d. Obtido em www.biodireito-medicina.com.br, acessado em 30 de maio de 2008.
- WEBER, Max, *Ética protestante*, Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004.
- _____. Capítulo V: Sociologia da religião. In: *Economia e Sociedade*. Brasília: EdUNB, 2004.
- _____. Psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- WERNECK VIANNA, Luiz. Cientistas sociais e a vida pública. *Dados*, v.37, n. 3, 1994, pp. 357-403.
- _____. & BURGOS, Marcelo. Revolução processual do direito e democracia progressiva. In: WERNECK VIANNA (org.) *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.