

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

Karen Aquino Rangel da Costa

**JOVENS UNIVERSITÁRIOS EVANGÉLICOS: TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS DE
ESTUDANTES DA ALIANÇA BÍBLICA UNIVERSITÁRIA DO BRASIL**

Juiz de Fora
2018

Karen Aquino Rangel da Costa

**Jovens universitários evangélicos: trajetórias religiosas de estudantes da Aliança Bíblica
Universitária do Brasil**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Volney J. Berkenbrock

Juiz de Fora
2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Aquino Rangel da Costa , Karen.

Jovens Universitários Evangélicos : Trajetórias religiosas de estudantes da Aliança Bíblica Universitária do Brasil / Karen Aquino Rangel da Costa . -- 2018.

120 f.

Orientador: Volney José Berkenbrock

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Trajetória religiosa. 2. Universitários evangélicos. 3. Religiosidade jovem. I. Berkenbrock, Volney José, orient. II. Título.

Karen Aquino Rangel da Costa

**JOVENS UNIVERSITÁRIOS EVANGÉLICOS: TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS DE
ESTUDANTES DA ALIANÇA BÍBLICA UNIVERSITÁRIA DO BRASIL**

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

Área de concentração: Tradições religiosas e Perspectivas de Diálogo.

Aprovada em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rodrigo Portella
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Celso Pinto Carias
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas fizeram parte deste trabalho me encorajando a continuar diante das dificuldades e a ir além do que eu pretendia no início.

Começo agradecendo ao meu marido, Arthur, pelo amor a mim dedicado, pela paciência comigo desde a seleção para o Mestrado até a finalização da dissertação, pelo apoio entusiasta à minha pesquisa e pelas conversas cheias de ideias e análises, que com certeza me inspiraram na escrita. Obrigada por caminhar ao meu lado me incentivando a prosseguir.

Agradeço aos meus pais por vibrarem comigo a cada passo dado em meus estudos, pelo amor, pela presença cuidadosa, apesar da distância física, e por acreditarem no meu potencial desde sempre.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) pelos ensinamentos compartilhados. De modo muito especial agradeço ao meu orientador, professor Volney Berkenbrock, por me acolher e responder pacientemente minhas dúvidas, pelas orientações valiosas sem as quais este trabalho não seria realizado e principalmente por ser um exemplo de comprometimento e sabedoria para mim.

Sou grata aos amigos de longa data pelo carinho e apoio nesta fase, e aos amigos que fiz no PPCIR pelas alegrias e sofrimentos compartilhados.

Aos estudantes da ABUB, agradeço pelo modo prestativo como compartilharam suas experiências e pelas palavras de estímulo em relação à pesquisa. Da mesma forma agradeço à secretaria executiva da ABUB que me deu acesso às informações necessárias para a pesquisa e aos meus colegas de trabalho pela amizade e amparo diante das minhas inquietações.

À Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agradeço pelo financiamento desta pesquisa.

Agradeço a Deus pela vida, pelo sustento e cuidado nestes dois anos.

RESUMO

A presente dissertação tem como intuito principal apresentar os resultados da pesquisa realizada entre jovens universitários evangélicos participantes da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB). No que tange aos objetivos da pesquisa, buscou-se compreender a trajetória religiosa destes jovens a partir de sua inserção no mundo universitário, sua experiência no movimento estudantil religioso e sua prática religiosa em instituição eclesial. A metodologia qualitativa de investigação social foi utilizada por meio da realização de entrevistas semiestruturadas e da observação participante. A análise dos dados coletados possibilitou uma compreensão sobre os elementos de continuidade, ruptura e transformação nas trajetórias religiosas encontradas. Evidenciam-se nesta análise as ressignificações da crença e da prática religiosa após o ingresso na universidade, bem como os movimentos oriundos de tais ressignificações - em destaque o trânsito religioso. Foram identificadas também perspectivas e possibilidades de diálogo e/ou dissenso entre os estudantes em relação à tradição evangélica, a ABUB e a universidade.

Palavras-chave: Trajetória religiosa. Universitários evangélicos. Religiosidade jovem.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to present the results of a research carried out with evangelical young university students, participants of Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB). Regarding to the objectives, the research aimed to understand the religious trajectory of these young students from their insertion at the university, their experience in a religious student movement and their religious practice in ecclesial institution. Qualitative methodology was used through semi-structured interviews and participant observation. The analysis based on the collected data brought a comprehension about the elements of continuity, rupture and transformation in the religious trajectory found. In this analysis prominence has been given to the beliefs and religious practice's resignifications – religious transit is highlighted. There were identified also perspectives and possibilities of dialogue and dissention among the students regarding evangelical tradition, ABUB and university.

Keywords: Religious trajectory. University students. Young religiosity.

SUMÁRIO

Introdução	8
1. O ESTUDANTE, A RELIGIÃO E A UNIVERSIDADE	14
1.1. Entre a razão e a fé, a ciência e a religião	14
1.2. Identidade e crises de sentido	21
1.3. A juventude universitária no Brasil e sua relação com a religião	30
2. IDENTIDADE RELIGIOSA EM MOVIMENTO: ENTRE A IGREJA, O MOVIMENTO ESTUDANTIL E A UNIVERSIDADE	37
2.1. A tradição evangélica e a ABUB	37
2.2. A relação do estudante com a tradição e as instituições religiosas	47
2.3. A experiência com a universidade	63
3. TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS SOB UM NOVO OLHAR: CONTINUIDADES, RUPTURAS E TRANSFORMAÇÕES	69
3.1. A resignificação da crença e da prática religiosa	69
3.2. Trânsito religioso entre os estudantes	79
3.3. Perspectivas e possibilidades de diálogo e/ou dissenso	94
Conclusão	106
Referências Bibliográficas	117

Introdução

Questionamentos inicialmente desconexos nortearam a ideia de realizar uma pesquisa sobre juventude e religião, mais especificamente sobre a religiosidade de jovens evangélicos universitários – tema que me interessa, instiga minha curiosidade e se relaciona em partes com minha experiência pessoal. No contexto universitário, como se caracteriza a identidade religiosa destes jovens? Como são suas crenças e práticas religiosas após o ingresso na universidade?

De todas as possibilidades de estudo do tema interessou-me a trajetória religiosa. Por um lado, este interesse se deu pelo entendimento, a partir de leituras anteriores, de que a construção social de um mundo coerente se desenvolve a partir de processos de socialização infundáveis que acompanham o ser humano em toda sua trajetória de vida. Sendo assim, estudar o movimento ocorrido em um período específico no qual novos processos de socialização acontecem pode trazer luz às perguntas que inicialmente me foram levantadas. Por outro lado, estudar a trajetória religiosa seria uma oportunidade de situar a religiosidade do sujeito dentro de um período de sua vida, abrindo espaço para uma investigação que pudesse de alguma forma captar o movimento de tal religiosidade e não somente fazer uma descrição da mesma.

Ao pesquisar a trajetória religiosa, o tema toca também numa reflexão sobre as particularidades da vivência religiosa do jovem universitário evangélico e sua relação com as instituições de sua tradição religiosa, abordando aspectos como a crença, pertença e construção da identidade religiosa na modernidade, uma vez que este tipo de análise poderia revelar algo sobre como o jovem evangélico busca habitar o mundo universitário, convivendo em um ambiente plural dotado de diferentes sentidos ao mesmo tempo que procura manter sua realidade religiosa, ou ainda reinterpretá-la a partir dos novos sentidos adquiridos na vida acadêmica.

Dentre os diferentes grupos que poderiam ser pesquisados no intuito de conhecer o jovem evangélico universitário brasileiro, optou-se pelo grupo estudantil denominado Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB). Certamente, uma pesquisa de mestrado não seria suficiente para explorar tudo o que pode ser conhecido sobre este segmento. Por isso, a pesquisa deste grupo pode apenas somar-se ao conhecimento já produzido por outros pesquisadores que tiveram como objetivo analisar o fenômeno religioso entre jovens em seus diferentes aspectos e grupos e àquelas pesquisas futuras que também venham a contribuir para a caracterização do jovem evangélico universitário no Brasil ao longo do tempo.

A escolha deste grupo estudantil específico surgiu pela minha inserção no mesmo. Participo desta organização há 7 anos e atualmente trabalho como assessora dos grupos da ABUB em Minas Gerais. Meu envolvimento se configurou como uma motivação pessoal para a realização da pesquisa e também facilitou o acesso a algumas informações sobre o campo, como também aos estudantes pesquisados. Portanto, a proximidade do objeto pesquisado é uma particularidade deste trabalho e o desafio de buscar meios para garantir um distanciamento analítico se colocou desde o início da pesquisa.

Para encará-lo, procurei refletir sobre as prováveis dificuldades da condição de pesquisador *insider*, compreendendo também que a pesquisa realizada nestas condições não é totalmente diferente de outras pesquisas em que o pesquisador sendo *outsider* também não é isento de certa parcialidade em sua interpretação.

Velho (1987) argumenta que aquilo que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido, e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas, até certo ponto, conhecido. O conhecimento do que é familiar pode estar comprometido pela rotina, hábitos e estereótipos, e assim pode-se facilmente obter um mapa do campo pesquisado. No entanto, os mecanismos e princípios que o organizam não são totalmente compreendidos.

Como uma pesquisadora *insider*, trabalhando com estudantes universitários a algum tempo, eu estava familiarizada com o campo de antemão. No entanto, isso não significa que eu conhecia o ponto de vista e a visão dos diferentes atores do campo pesquisado e compreendia a lógica de suas relações, o que ainda não conheço em sua totalidade. Como salienta Velho (1987), o trabalho de investigação e reflexão possibilita o questionamento e o exame sistemático do próprio ambiente. Neste trabalho, ainda que existam graus de familiaridade e nenhum deles é o conhecimento em si, o objeto de reflexão deve ser relativizado. Sobre o processo de conhecimento da vida social a partir da investigação, o mesmo autor destaca que um grau de subjetividade é inerente a esta. Portanto, este trabalho tem sempre um caráter aproximativo e não definitivo. A realidade, seja ela familiar ou exótica, é pesquisada a partir de um determinado ponto de vista do observador, e por isso é percebida de maneira diferenciada.

Sendo o objeto de estudo familiar a mim, ao iniciar a pesquisa e no decorrer do processo analítico dos dados coletados foi necessário problematizar o papel social que desempenho na organização e considerar de forma criteriosa minha experiência na mesma. Finalizado, este trabalho configura-se como uma das visões possíveis sobre as trajetórias religiosas de estudantes da Aliança Bíblica Universitária do Brasil.

No que tange aos objetivos da pesquisa, de forma geral buscou-se compreender a trajetória religiosa de jovens universitários evangélicos da ABUB a partir de sua inserção no mundo universitário, sua experiência no movimento estudantil religioso e sua prática religiosa em instituição eclesial. Para tanto, objetivou-se especificamente identificar a partir da narrativa do estudante as configurações de sua trajetória religiosa a partir da inserção no mundo universitário: elementos de continuidade, ruptura e transformação; identificar perspectivas e possibilidades de diálogo e/ou dissenso do estudante em relação à universidade e à sua tradição religiosa; e, analisar a interpretação que ele faz de seu engajamento na ABUB, bem como acerca de sua relação com a tradição religiosa e as instituições que a representam.

A pesquisa foi realizada utilizando-se da metodologia qualitativa de investigação social através da realização de entrevistas semiestruturadas e da observação participante. Escolheu-se este método a partir da compreensão de que os estudantes possuem um conhecimento, uma compreensão de mundo que pode ter sido construída a partir da religião e acrescida de novos sentidos adquiridos na trajetória acadêmica, e este conhecimento tem uma lógica e se relaciona com outros conhecimentos. Para tanto, a pesquisa qualitativa é ideal pois pretende, “usando, ou não, quantificações, interpretar o sentido do evento a partir do significado que as pessoas atribuem ao que falam e fazem” (CHIZZOTI, 2006, p. 28).

Foi realizada observação participante em encontros promovidos pela organização nos anos de 2016 e 2017 em âmbito nacional e no estado de Minas Gerais. Esta ferramenta metodológica foi importante para captar nas situações cotidianas e nas práticas do grupo pesquisado, os significados não explicitados, mas vividos, e as contradições entre os discursos e as práticas.

Anualmente a organização promove um encontro de formação para seus membros e como requisito para inscrição no evento cada participante deve enviar uma carta de motivação e um histórico de sua trajetória tanto na igreja como na ABUB. Com o objetivo de definir a amostra de entrevistados, foi feita a leitura prévia do material enviado por todos os participantes inscritos no ano de 2017. As cartas também foram utilizadas como material para a análise da trajetória religiosa. Dos 75 inscritos no evento, 56 autorizaram o uso de suas cartas para fins de pesquisa. O uso destas cartas foi relevante à medida que os relatos escritos confirmavam ou acrescentavam elementos aos relatos orais das entrevistas.

No encontro nacional realizado em janeiro de 2017 em Vila Velha, Espírito Santo, foram entrevistados dez estudantes engajados na ABUB em diferentes regiões do país.

A amostra utilizada é de caráter não-probabilístico, considerando que tanto a coleta dos dados como a análise dos mesmos têm como base o método qualitativo de pesquisa. Como salienta Pires (2010, p. 154), “é próprio da pesquisa qualitativa ser flexível e descobrir-construir seus objetos à medida que a pesquisa progride”.

Em torno do tema trabalhado na pesquisa, há um universo geral constituído por jovens universitários evangélicos e, dentro deste, o universo de análise aqui escolhido: jovens participantes da ABUB. Ainda que se trate de uma amostra não-probabilística, elencamos critérios aos tipos de dados a serem coletados a partir de uma caracterização da amostragem por casos múltiplos e a construção de uma amostra por homogeneização (PIRES, 2010, p. 194).

As pesquisas que se utilizam de uma amostragem por casos múltiplos, se interessam pelas experiências de vida, pelas instituições e pelas práticas sociais. Neste sentido, cada indivíduo dentro do grupo a ser entrevistado é necessário para a obtenção de algumas informações sobre o objeto. Trata-se, assim, de “conhecer seu ponto de vista sobre o desenvolvimento dos fatos ou o funcionamento de uma instituição ou de apreendê-lo através de sua própria experiência; de dar conta de seus sentimentos e percepções sobre uma experiência vivida” (PIRES, 2010, p. 194).

A opção pela amostra por homogeneização se dá pela característica dos universitários entrevistados. Trata-se de um grupo relativamente homogêneo, por referir-se a jovens que fazem parte de um grupo religioso afim e, portanto, estão em um meio social que lhes é relativamente comum. Utiliza-se neste caso o princípio da diversificação interna, a escolha de informantes dos mais diversos possíveis no grupo. Por isso, além das variáveis gerais (sexo, idade, classe social etc.), temos as variáveis específicas que podem contar mais neste caso, por serem particulares ao universo geral da pesquisa, e também por relacionar-se aos problemas a serem investigados. São elas: a tradição religiosa da família (estudantes oriundos de famílias que aderem à tradição evangélica ou não) e a maior diversidade de trajetórias religiosas. Considerando que a pesquisa tem como objetivo a compreensão da trajetória religiosa do jovem universitário, buscamos entrevistar dentro de um grupo específico – universitários participantes da ABUB – casos múltiplos que sejam os mais diversos possíveis em relação à trajetória religiosa.

Para dissertar sobre o tema central exposto acima através da análise dos dados obtidos ao decorrer da pesquisa, o texto foi dividido em três capítulos com três subdivisões cada um. Nos capítulos onde há relatos, sejam das entrevistas ou das cartas, os nomes dos pesquisados estão resguardados em sua privacidade pelo uso de pseudônimos.

No primeiro capítulo se encontra a base teórica da dissertação, onde procuraremos apresentar discussões significativas para o tema investigado.

A presença de movimentos religiosos nas universidades brasileiras é uma realidade. Diversos estudantes se reúnem em grupos buscando manter suas práticas religiosas no interior dessas instituições de ensino que são, em sua maioria – com exceção das universidades confessionais – consideradas laicas, e, portanto, modernas. Ainda que de alguma forma temas como religião e espaço público surjam quando tratamos de entender a relação do estudante religioso com o espaço da universidade, não nos dedicamos nesta pesquisa a discutir as tensões que podem advir deste contexto. No entanto, a partir de pesquisas já desenvolvidas sobre temas que envolvem a relação entre religião e universidade, procuraremos neste capítulo nos aproximar de uma contextualização que ajude a introduzir o cenário em que se inserem as questões que surgiram com a pesquisa.

A própria existência de movimentos religiosos no ambiente acadêmico pode indicar a permanência da religiosidade na vida do jovem universitário. As instituições religiosas se enfraquecem, mas a religião não deixa de fazer parte do contexto moderno. Ela permanece, porém, sob novas condições.

Reconhecendo a necessidade de uma reflexão sobre as características da relação do estudante com a religião e sua tradição religiosa, supõe-se que existam crises de sentido na trajetória religiosa do estudante universitário, sendo elas suscitadas por uma nova realidade – a experiência de fazer parte de um submundo aparentemente moderno em sua essência, onde a visão religiosa é só mais uma entre muitas visões de mundo diferenciadas. Para ilustrar tal cenário e elucidar elementos das práticas e vivências religiosas do jovem universitário, trabalharemos também neste capítulo com resultados de pesquisas que contribuíram para o entendimento de quem é o jovem religioso universitário e qual é sua relação com a religião e com a própria universidade.

No segundo capítulo apresentaremos os três elementos que se entrecruzam na trajetória religiosa dos estudantes da ABUB: a igreja, a universidade e o movimento estudantil religioso.

Dado o contexto explorado no primeiro capítulo, partiremos para uma segunda contextualização com objetivos mais específicos: apresentar brevemente a conjuntura atual da tradição evangélica no Brasil; explicar a ABUB enquanto movimento estudantil religioso, seus objetivos, sua estrutura, elementos importantes em sua história e o papel desenvolvido pelo estudante em tal organização. Verificaremos a relação do estudante com as instituições eclesiais de sua tradição religiosa e suas práticas nas mesmas, buscando refletir sobre a

construção de sentidos religiosos iniciada anteriormente ao período acadêmico. Apresentaremos também a experiência do estudante no movimento, suas particularidades e diferenciações em relação à experiência religiosa na igreja, considerando que através de eventos, congressos, encontros e palestras, a ABUB parece agir de forma a fortalecer os modos de ser e pertencer ao movimento; e também levando em conta que, por se tratar de um movimento estudantil, os estudantes são os líderes, ou seja, estão à frente das atividades desenvolvidas e fazem parte dos processos decisórios em todos os níveis da estrutura da organização. Para finalizar abordaremos a inserção do estudante na universidade, relatando sua experiência ao entrar neste ambiente.

Sendo assim, neste capítulo pretendemos construir uma base a partir das narrativas dos participantes da pesquisa e de material bibliográfico que nos ajude a caracterizar a identidade religiosa do jovem universitário que participa da ABUB, facilitando a compreensão posterior sobre as configurações de sua trajetória religiosa após a inserção na universidade.

No terceiro capítulo é onde apresentaremos, com base nas reflexões já desenvolvidas nos capítulos anteriores, a análise acerca da trajetória religiosa do jovem participante da ABUB.

Entendemos que não existe um modelo padrão para esta trajetória, visto que até mesmo dentro do contexto universitário há juventudes e dentro da tradição evangélica há diferentes grupos. Sendo assim, trataremos nesta parte das configurações da trajetória religiosa a partir da narrativa dos estudantes entrevistados e da observação participante, procurando estabelecer conexões entre as diferentes trajetórias a fim de buscar uma maior compreensão do objeto, porém, respeitando sua diversidade. Examinando tais configurações nos atentaremos para os elementos de continuidade, ruptura e transformação dos sentidos e das práticas religiosas dos universitários a partir da inserção na universidade. Um aspecto das trajetórias religiosas dos abeuenses que destacamos é a ressignificação da crença e da prática religiosa. O processo de ressignificar pode levar a alguns movimentos na trajetória religiosa como o trânsito religioso, percurso entre diferentes opções religiosas, adesões provisórias, a produção de sínteses pessoais para a crença, assim como as negociações próprias em relação às práticas requeridas dos adeptos. Tais movimentos contribuem para mudanças significativas na religião tanto a nível individual quanto institucional.

Fundamentados nesta análise, nos ocuparemos também em apresentar as perspectivas e possibilidades de diálogo e/ou dissenso, as divergências ou confluências relatadas pelos estudantes acerca de sua relação com a igreja, a ABUB e a própria universidade.

1. O ESTUDANTE, A RELIGIÃO E A UNIVERSIDADE

1.1. Entre a razão e a fé, a ciência e a religião

Debruçar-se sobre a relação muitas vezes conflituosa entre universidade e religião, buscando entender historicamente os porquês do contraste apresentado entre razão e fé, ciência e religião, já foi o intento de muitos estudiosos (SILVA, 2010, p. 16-24) que puderam, através da própria história da universidade, escrever sobre esta relação. E não sem motivos, para dissertar sobre tal assunto é preciso passar pela Modernidade e seus pressupostos, que certamente contribuíram para a construção de uma dicotomia existente entre tais conhecimentos, e com a valorização da cientificidade – anunciando como hegemônicas as maneiras desencantadas de explicar o mundo, sem o auxílio da magia e do sobrenatural. A construção deste novo modelo de sociedade teve seu ápice no século XIX, com a ascensão da burguesia e o desenvolvimento de arranjos sócio-políticos que deram vida a novas formas de organização do sistema produtivo e das relações sociais. Com a Revolução Industrial o estilo de vida campesino dá espaço à vida operária, que transforma o campo político e econômico. Na perspectiva filosófica, o Iluminismo funda a criação da figura do indivíduo e o racionalismo cartesiano propõe uma interpretação do mundo com base na razão e no método científico.

A Modernidade se caracteriza pela colocação do indivíduo como medida e como fim. O ser humano, em sua individualidade e racionalidade, de certa forma substitui o centro anterior, a saber, um cosmo sagrado, com suas derivações encompassadoras de sentido e norma, gerido por instituições religiosas que davam a coesão social e cultural e que alocavam o centro de sentido para além do ser humano. A Modernidade, no entanto, coloca o ser humano como medida de si, de suas relações e do universo, a partir de uma lógica cartesiana e de uma moral kantiana. Já não seria mais o cimento da coesão cultural-social ditado pela religião o que daria o sentido ordenador da realidade e do social, com suas mediações, mas doravante a própria racionalidade, a própria independência de escolha racional centrada no indivíduo autônomo (PORTELLA, 2006, p. 72).

Sendo assim, a época moderna e as transformações associadas a ela modificaram a concepção de sujeito, que se torna um sujeito individualizado. Aquele que anteriormente tinha seus apoios estáveis nas tradições, na modernidade passa a ser um indivíduo soberano, que é livre para pensar fora de uma lógica divinamente estabelecida.

Para Danièle Hervieu-Léger (2008), a racionalidade no mundo moderno foi colocada à frente em todos os domínios da ação. No plano das relações sociais isso significa que o ser humano adquire autonomia para construir ele mesmo significações que dão sentido à própria existência, não necessitando mais se amparar na tradição. E “no âmbito da explicação do

mundo e dos fenômenos naturais, sociais ou psíquicos, a racionalidade moderna exige que todas as afirmações explicativas respondam a critérios precisos de pensamento científico” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31).

No campo da religião observaram-se transformações profundas – tanto no âmbito da crença quanto das instituições – que levaram ao seu enfraquecimento social e cultural. No entanto, a religião não só foi transformada, como também contribuiu para tais mudanças, como no caso da Reforma Protestante que buscou libertar a consciência individual das instituições religiosas, enfatizando a relação direta e individual do ser humano com Deus, em diferenciação a essa relação sendo mediada pela Igreja. Logo, nas sociedades modernas a crença e a prática religiosa passam a fazer parte da esfera privada, se tornando cada vez menos submetidas às instituições religiosas.

No ambiente acadêmico, Silva (2010) pontua que nos últimos séculos desenvolveram-se uma série de concepções que retiraram da Teologia o status central de resposta às questões humanas fundamentais que detinha até então. “Nesse período a religião, em especial o cristianismo, por sua hegemonia no ocidente – sofreu uma série de questionamentos filosófico-científicos, do antropocentrismo renascentista à neurociência materialista atual.” (SILVA, 2010, p.19). É historicamente concebido, portanto, um certo antagonismo entre razão e fé, ciência e religião.

A Secularização

Os pilares construídos pela modernidade fomentaram processos denominados de secularização. A secularização foi, e ainda é, um fenômeno amplamente discutido. As teorias desenvolvidas em torno do tema, que por vezes são cunhadas com base na tese weberiana sobre o desencantamento do mundo, são muitas. De início pensou-se que a religião desapareceria à medida que a secularização avançasse. Porém, posteriormente observou-se que a religião ainda dava sinais de progresso, mesmo que de maneira diferenciada. Danièle Hervieu-Léger (2008) destaca que a secularização não é a perda da religião no mundo moderno, “é o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 41).

Entre diferentes concepções do que seria e para onde vai a secularização, Charles Taylor (2010) aponta para uma característica, um modo de secularidade, promovido pela “Era

Secular” como ele denomina. Seu argumento principal é que a secularidade de uma sociedade não pode ser definida apenas pela existência de espaços públicos secularizados, ou pelo declínio da crença e da prática religiosa. Existe um terceiro sentido da secularidade que precisa ser considerado – as condições de crença. Segundo Taylor (2010, p. 15) houve uma mudança que levou uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa uma possibilidade humana entre outras, inclusive entre a possibilidade da descrença. A fé em Deus numa era secular não é mais axiomática e, portanto, pode ser que para alguns seja difícil conservá-la. Desse modo, Taylor assume que uma era ou sociedade seria secular ou não em virtude das condições da experiência do espiritual e da sua busca, e sustenta que no caso ocidental, a mudança para a secularidade pública contribuiu em parte para promover uma Era Secular no que diz respeito às condições de fé.

Passamos não apenas de uma condição na qual a maioria das pessoas vivia “ingenuamente” em uma interpretação (em parte cristã, em parte relacionada a “espíritos” de origem pagã) como realidade simples, para outra na qual quase ninguém é capaz disso, mas vê sua opção como uma entre muitas outras. Todos aprendemos a navegar entre dois pontos de vista: um “engajado” no qual vivemos da melhor forma possível a realidade para a qual nosso ponto de vista nos abre; e outro “desengajado” no qual conseguimos ver a nós mesmos como ocupando um ponto de vista entre uma gama de perspectivas possíveis, com o qual temos de coexistir de várias maneiras (TAYLOR, 2010, p.26).

Portanto, segundo Taylor, para que haja um debate sobre crença e descrença em nossa era, temos de situá-lo no contexto dessa experiência vivida, dessa nova condição colocada pela secularização.

Certamente, faz-se necessário problematizar os processos de secularização no Brasil. Taylor deixa claro que sua descrição e explicação é desenvolvida a partir da realidade ocidental, mais especificamente, o mundo do Atlântico Norte, e que o fenômeno da secularização existe para além deste mundo, porém, com expressões e exigências distintas em cada civilização. “Essas transformações cruciais precisam ser estudadas em seus diferentes locais civilizacionais antes de nos precipitarmos em generalizações globais” (TAYLOR, 2010, p. 36). Pensando na realidade do processo de secularização no Brasil, pode-se inferir que ele não acontece da mesma forma em todos os setores da sociedade e é perpassado por diversas variáveis. Não podemos afirmar que não vivemos numa sociedade secularizada, tampouco, que não nutrimos mais uma perspectiva religiosa nos espaços públicos. No entanto, podemos dizer que em determinados ambientes uma lógica secular, no sentido de Taylor

quanto às condições para a fé, pode ser encontrada de maneira mais explícita – como na universidade. Taylor, apesar de não tratar especificamente do tema, compreende que,

Nossa civilização moderna é composta por uma miríade de sociedades, subsociedades e meios sociais, todos bem diferentes uns dos outros. Mas a pressuposição do ateísmo tornou-se predominante em um número cada vez maior desses meios sociais e alcançou a hegemonia em determinados meios cruciais, na vida acadêmica e intelectual, por exemplo, de onde pode mais facilmente estender-se para outros (TAYLOR, 2010, p. 26).

Ou seja, se consideramos esta miríade de sociedades, podemos pensar que a universidade pode apresentar-se como um submundo, onde os pressupostos da Modernidade se acentuam em comparação a outros meios sociais, pois ali o cientificismo e a importância do indivíduo são reforçados e valorizados. Portanto, a tese de Charles Taylor sobre as condições para a crença e a prática religiosa na modernidade nos leva a considerar também a existência de condições para a crença e para a prática religiosa no ambiente universitário e durante o período acadêmico. O religioso que ingressa na universidade passa a compor um novo meio social, diferente do ambiente eclesial, por exemplo. E o fenômeno da secularização, ali mais perceptível, pode então ser um motivador de crises de sentido, uma vez que confronta a existência de um sentido único e apresenta a possibilidade de outras crenças e até mesmo da descrença.

Percebe-se que neste cenário a universidade, como campo de produção do conhecimento científico, se apresenta, sobretudo, como um ambiente moderno e fonte de secularização para a sociedade. Mas devemos pensar somente a partir da Modernidade? Não existem no Brasil, além de elementos modernos, aspectos da pré-modernidade e da pós-modernidade? E se pensarmos no ambiente acadêmico, também não podemos fazer o mesmo questionamento?

Diante de tais indagações há que se considerar o fato de que as sociedades modernas são sociedades de mudança constante. Sanchis (2001) leva em consideração vários momentos e acontecimentos históricos de transformações modernizantes da sociedade brasileira (e do campo religioso brasileiro), através também das imigrações, das universidades, da primeira onda pentecostal e da Teologia da Libertação – todas elas, tentativas de fazer vencer no Brasil a modernidade kantiana do sujeito racional, identitariamente autodefinido e autônomo. “Esta modernidade kantiana se mostra exatamente oposta a certa ‘tradição’ brasileira de identidades porosas e múltiplas, verdades simbólicas e ambivalências étnicas” (SANCHIS, 2001, p. 28).

Por isso, a história do campo religioso brasileiro é a do embate destes dois vetores: a persistência do tradicional *habitus* flexibilizador, que pode levar a certa forma de

sincretismo sem suprimir as diferenças; e as consequências das investidas, também reais, das sucessivas racionalidades ‘modernas’, aquelas que, como dizia Kant, longe dos ‘meio-termos’ e das ‘ambiguidades’, asseguram ‘determinação e solidez’ a todas as máximas. (SANCHIS,2001, p. 29)

Em suas conclusões, Sanchis (2001, p. 45) assinala que no campo religioso brasileiro parecem competir duas dialéticas: a primeira entre reivindicações institucionais de disciplina e de ortodoxia e o progressivo centramento da vida religiosa em experiências subjetivas, ao mesmo tempo comunitárias; e a segunda entre vertentes tradicionais do sincretismo, porosidade sem confusão, pluralismo interno e indecisão de identidades – possivelmente reformuladas pelos efeitos da pós-modernidade – e o surto de afirmações de identidades religiosas definidas e excludentes, condizentes com certa ‘modernidade’ iluminista, em nome da qual continuam tendendo a repartir o espaço social. “Neste sentido, as três ‘fases’ – pré-moderna, moderna e pós-moderna – , ideal-tipicamente sucessivas ao longo do tempo ocidental, sobrepõem-se sincronicamente no Brasil”. (SANCHIS, 2001, p. 45). Portanto, pode-se dizer que vivemos no Brasil entre a pré-modernidade, a modernidade e pós-modernidade¹. A universidade é sobretudo a modernidade, mas ainda existem elementos pré-modernos na cultura estudantil, como também elementos pós-modernos, como veremos adiante a partir da análise dos dados da pesquisa.

Apresentada tal discussão, pontua-se a necessidade de se considerar o universo religioso brasileiro, pensando a relação entre religião e universidade não exclusivamente a partir de uma lógica modernizadora, mas levando em conta a própria forma como no Brasil a modernidade é construída e transformada.

O Pluralismo

Peter Berger, sociólogo da religião, também se dedicou a elaborar uma teoria da secularização. Para ele, a secularização é

o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado,

¹ Consideramos, contudo, que o conceito “pós-modernidade” é um conceito complexo e ainda discutido por vários estudiosos, embora não seja algo novo. Para alguns, a pós-modernidade seria uma nova fase do capitalismo pós-industrial, em que há um rompimento com as grandes narrativas da modernidade, enquanto outros se esforçam para demonstrar que se trata, não de uma ruptura, mas de uma continuidade da modernidade, já que os princípios estabelecidos por ela ainda não foram superados, mas reconfigurados, reformulados a partir das próprias prerrogativas do mundo moderno.

expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mas ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas (BERGER, 2012, p. 119).

Não utilizamos sua definição e considerações sobre a secularização no tópico anterior, pois em sua última obra intitulada *Os Múltiplos Altares da Modernidade: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*, Berger (2017) vai rever sua posição no que tange à secularização, compreendendo após uma reflexão de longos anos observando a evidência empírica, que a modernidade não acarreta necessariamente um declínio da religião, e que o pluralismo não é apenas um dos fatores que sustentam a secularização; “de fato, o pluralismo, a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade, é a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional” (BERGER, 2017, p. 10).

Presumindo que a ciência é tida como a causa principal da secularização, Berger compreendia que a compreensão científica da realidade supostamente marginaliza a religião e acaba tornando-a inconcebível. Entretanto, ainda que a maioria das pessoas modernas sejam afetadas pela revolução tecnológica que a ciência provocou, o raciocínio científico não domina a maneira como elas pensam na vida ordinária. Nesta linha de pensamento, Berger relata (2017, p. 52) que partia do pressuposto de que “alguns dos processos básicos da modernidade- industrialização, urbanização, migração, educação – expulsavam a religião de grande parte da ordem institucional”. Também tinha a concepção de que o pluralismo igualmente alimentava a secularização. Contudo, Berger percebeu um erro em sua forma de compreender as consequências da modernidade para a religião ao assimilar que “o pluralismo enfraquece a certeza religiosa e abre uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas. Em grande parte do mundo, contudo, muitas destas escolhas são religiosas” (BERGER, 2017, p. 52).

No mundo moderno, o pluralismo se tornou onipresente. A modernidade não leva necessariamente à secularização; onde isto ocorre, esta evolução não pode ser suposta, mas deve antes ser explicada. A modernidade leva necessariamente ao pluralismo. Ela na verdade coloca a fé diante de um desafio significativo, mas este é diferente do desafio da secularização (BERGER, 2017, p. 53).

Sendo assim, Berger assume que a teoria da secularização foi um paradigma para sua época e agora reivindica-se um novo paradigma, para o qual ele mesmo procura contribuir fazendo alguns apontamentos iniciais.

O pluralismo, como enfatiza Berger (2017), mais do que um conceito ou um fenômeno na mente do pensador, é um fato empírico na sociedade experimentado por pessoas comuns, que para ele pode ser definido de maneira simples como “uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente” (BERGER, 2017, p. 20).

Em quase todas as sociedades existiram formas de pluralismo, no sentido da existência de diferentes formas de vida numa mesma sociedade. Não se pode dizer que é uma nova característica na história da humanidade em termos de existência, no entanto a relação do ser humano com tal fenômeno é que se modifica, é marcada pela convivência em espaços diversificados, por formas culturais, visões de mundo, opções religiosas diferentes e outros. Portanto, pode-se observar que na forma moderna de pluralismo as diferentes ordens coexistentes e muitas vezes também concorrentes, visto que a convivência nem sempre é pacífica, são elucidadas.

Esta coexistência de cosmovisões e sistemas de valores diferentes numa mesma sociedade se torna um desafio para todas as tradições religiosas, porque pouco sentido faz falar de pluralismo quando não há interação e amabilidade. “Para que pluralismo desencadeie a sua plena dinâmica, deve haver conversação constante, não necessariamente entre iguais, mas prolongada no tempo e cobrindo uma ampla variedade de temas” (BERGER, 2017, p. 20). Neste contexto, o que acontece é um processo chamado por Berger (2017) de “contaminação cognitiva”, que diz respeito ao fato de que as pessoas convivendo influenciam umas às outras. A contaminação cognitiva num contexto de pluralismo é uma condição permanente e gera uma relativização ocorrida quando alguém se comporta de maneira diferenciada daquilo que o outro aceitava normalmente como comportamento apropriado. “A relativização se intensifica se o desafiador verbalizar o desacordo. Assim, as várias formas de interação com diferentes cosmovisões e com os comportamentos que elas engendram iniciam um processo de relativização” (BERGER, 2017, p. 23). Ela é uma compreensão de que a realidade pode ser percebida e vivenciada de uma forma diferente daquela que pensávamos ser a única possível. A partir dela, muitas das certezas com as quais os seres humanos costumavam viver são enfraquecidas.

Portanto, enquanto o pluralismo fomenta a coexistência pacífica de diferentes formas de vida e de ordens de valores, ele não se destina a agir contra a difusão de crises de sentido. Berger trabalhou o tema da crise de sentidos na modernidade em um livro anterior e destacou que as virtudes do pluralismo “dizem ao indivíduo como se comportar em relação aos outros, isto é, pessoas e grupos diferentes dele em seu projeto de vida. Mas não lhe dizem como deve levar bem concretamente a própria vida, quando a validade inquestionável das ordens tradicionais for abalada” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 40). Sendo assim, a forma moderna de pluralismo é razão para a difusão de crises subjetivas e intersubjetivas de sentido.

Para aliviar a inquietação trazida pela relativização, que também pode levar o indivíduo e as instituições à crises de sentido, há duas tentativas destacadas por Berger (2017, p. 34) que são aparentemente opostas: o fundamentalismo e o relativismo.

O fundamentalismo é um esforço para restaurar a certeza ameaçada, enquanto o relativismo pode ser definido como a admissão da relatividade e a ascensão da mesma como uma forma superior de conhecimento. “A experiência da relatividade que aterroriza os fundamentalistas e da qual eles procuram escapar, agora se torna uma visão da qual se podem orgulhar e aplicar à prática da vida” (BERGER, 2017, p. 37).

Além destas tentativas, um caminho em resposta a esta condição em que o indivíduo se encontra pode ser a criação de comunidades que possam preservar seus membros de crises intersubjetivas, por serem estáveis e oferecerem uma estrutura de apoio. Entretanto, Berger (2012) frisa que nas comunidades em que há uma discrepância entre a comunidade esperada e realizada de sentido, as mesmas podem também tornar-se propulsoras de crises intersubjetivas de sentido. Voltaremos a esta questão futuramente. Aqui nos cabe salientar que a secularização, e principalmente o pluralismo, considerando a reflexão de Berger sobre o novo paradigma, são elementos importantes para se pensar a identidade e a trajetória religiosa do universitário, visto que a universidade se coloca para ele como um ambiente em que ambos são postos em evidência, e onde possíveis crises de sentido podem surgir, talvez não pela falta de sentido, mas pela multiplicidade de sentidos oferecidos.

1.2. Identidade e crises de sentido

Sendo a secularização e o pluralismo em suas características razões para crises de sentido, ao serem abaladas as ordens tradicionais, o indivíduo precisa se esforçar para preservar seus próprios valores e interpretações através de uma estrutura de plausibilidade. Para o jovem universitário, do novo lugar que ocupa – a universidade – podem surgir

questionamentos e dúvidas sobre sua fé e sua prática religiosa, além de crises com a tradição e com a instituição eclesial de origem. O espaço plural pode causar conflito e a estrutura de plausibilidade pode ser abalada. Como salienta Berger,

Pode-se dizer que todas as tradições religiosas, independentemente das suas diversas eclesiologias ou ausência das mesmas, exigem comunidades específicas para que se mantenham a sua plausibilidade [...] A realidade do mundo cristão depende da presença de estruturas sociais nas quais a realidade apareça como óbvia e em que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializadas de tal modo que esse mundo será real para eles. Quando essa estrutura de plausibilidade perde a sua integridade ou a sua continuidade, o mundo cristão começa a vacilar e sua realidade deixa de se impor como verdade evidente (Berger, 2012, p. 59-60).

Peter Berger e Thomas Luckmann (2014), discorrendo sobre a natureza da realidade social, onde “a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente” (BERGER; LUCKMANN, 2014, p. 35), assinalam que a tarefa do homem de construir um mundo para si implica também a manutenção deste mundo. É necessária uma permanente conversa entre o sujeito e os outros significativos que fazem parte de seu processo de socialização. O mundo socialmente construído carece de uma estrutura de plausibilidade, que só é passível de existir através da conversa que contribui para a conservação da realidade subjetiva e elimina o risco causado pela dúvida em momentos de crise.

Os estudantes evangélicos ao ingressarem na universidade trazem consigo uma visão de mundo já interiorizada, ancorada em pressupostos de sua tradição religiosa. A interiorização, nos termos de Berger, constitui a base primeiramente da compreensão de nossos semelhantes e, em segundo lugar, da apreensão do mundo como realidade social dotada de sentido.

Ainda que as trajetórias religiosas dos estudantes sejam diversas, é possível apontar um denominador comum: todos se encontram na universidade. Tornar-se um universitário, independente da trajetória vivenciada até então, significa ingressar numa nova realidade, num submundo, onde novos sentidos são oferecidos por meio de mais um processo de socialização secundária, visto que estes são infundáveis.

A universidade, como transmissora e geradora de conhecimentos, proporciona o acesso a outros mundos, envolve pessoas de diversas regiões do país, pois o fluxo de estudantes que mudam de cidade para estudar é grande. Toda essa heterogeneidade cria um campo fértil para a proliferação de culturas, hábitos, práticas sociais, saberes, lazeres e religiosidades. Sendo assim, o estudante passa a ter contato com realidades que talvez desconhecesse, pode agora conhecer e constatar a existência de diferentes concepções de

mundo com mais clareza. Não podemos afirmar que a consciência deste mundo de diferentes referências não existia anteriormente. No entanto, o pluralismo presente na sociedade se torna mais evidente e tematizado para ele na universidade, tanto pelo ambiente culturalmente plural, como pelo período que se mantém ali – em média cinco anos – o que torna possível a construção de relações estáveis e duradouras.

A identidade sob as mudanças no modo de vida do ser humano

Além de considerar o ambiente em que o estudante se insere, é necessário levar em conta os processos de mudanças no modo de vida do ser humano que caracterizam nosso tempo atual – como a urbanização, sem a qual a universidade não teria a abrangência que tem hoje.

A urbanização frequente da sociedade traz novas possibilidades, não é por acaso que o pluralismo está frequentemente associado com as cidades. Elas são os lugares onde as pessoas de diferentes experiências convivem entre si e onde a contaminação cognitiva, nos termos de Berger, começa seu trabalho, segundo ele, criativo ou destrutivo.

A modernidade pode ser definida muito sucintamente como um produto das mudanças provocadas pela ciência e pela tecnologia criadas nos últimos séculos – um processo cada vez mais acelerado, com consequências que afetam um número cada vez maior de áreas da vida humana. De certa forma, a modernização significa uma espécie de urbanização em expansão, de modo que cada vez mais pessoas em todo o mundo vêm respirar o ‘ar da cidade’, ainda que muitas delas ainda vivam em lugares que não – ou ainda não – são cidades. Assim, o pluralismo se torna globalizado. De certa forma, todo o planeta se torna uma enorme cidade (BERGER, 2017, p. 25).

Em todas as áreas da vida a civilização urbana proporciona ao sujeito várias opções à sua escolha, cabe a ele escolher. Há muitos espaços de lazer, muitas formas de se locomover, muitas igrejas, muitas religiões e tantas outras coisas. A própria universidade, inserida no contexto urbano, é um exemplo dessa pluralidade de ofertas: oferece diversos cursos, nela existem diferentes grupos, coletivos, movimentos, oportunidades de ampliação do conhecimento através de pesquisa, extensão e projetos dos mais variados. A civilização urbana facilita também a mobilidade. Quase tudo é móvel e, portanto, o sujeito não se sente necessariamente preso ao seu local de origem, de trabalho, ou até mesmo a um grupo de relacionamento. Ademais, o mundo urbano é policêntrico, ou seja, constituído de muitos centros a partir dos interesses dos sujeitos. “Se os interesses para um grupo de pessoas são praia, teatro e dança, os lugares que isto oferecem são o centro, tornam-se lugares de

referência a partir de onde estes sujeitos constroem a organização de seu mundo dentro da cidade” (BERKENBROCK, 2007, p. 219). A partir desta lógica, surgem as comunidades de interesse.

E há uma infinidade de possibilidades de constituição de comunidades, pois a partir dos diversos interesses de cada sujeito, ele é parte de muitas comunidades. Assim, um sujeito forma uma comunidade com um grupo a partir de um interesse específico, mas ao mesmo tempo forma comunidade com outro grupo de pessoas a partir de outros interesses. Os mesmos indivíduos formam comunidades distintas e não coincidentes. E como estas comunidades têm como elemento constitutivo de coesão um determinado interesse, elas se formam e reformam na medida que aumenta ou diminui o determinado interesse. O compromisso de coesão, por assim dizer, não é a comunidade, mas o interesse que a forma. A entrada em crise ou mesmo dissolução de alguma comunidade é reflexo de uma fragilização na coesão em torno do interesse dos membros desta comunidade (BERKENBROCK, 2007, p. 219-220).

Bauman (2005), seguindo a fórmula de Siegfried Kracauer aponta que as comunidades (entidades que definem as identidades) são de dois tipos: de vida e destino, cujos membros vivem juntos numa ligação absoluta; e as que são fundidas unicamente por ideias ou por uma variedade de princípios.

Somente quando se é exposto à comunidades do segundo tipo é que a questão da identidade surge – “e apenas porque existe mais de uma ideia para evocar e manter unida a comunidade fundida por ideias a que se é exposto em nosso mundo de diversidades e policultural” (BAUMAN, 2005, p. 17).

Existindo tantas ideias e princípios diferentes em torno de tais comunidades, tornam-se movimentos comuns: a comparação, a necessidade de se fazer escolhas, de reconsiderar algumas já feitas, a tentativa de conciliar aquilo que é contraditório e, às vezes, incompatível.

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade” (BAUMAN, 2005, p. 17).

Atualmente, na época que Bauman denomina como líquido-moderna, poucas pessoas não são expostas a uma variedade de comunidades de ideias e princípios. Estar nessa condição pode gerar um sentimento de deslocamento em determinadas situações. Pode até ser possível sentir-se parte de qualquer comunidade, sentir-se em casa em vários lugares. Porém, em lugar algum se sentirá plenamente parte, se estará inteiramente em casa.

O anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo. Embora possa parecer estimulante no curto prazo, cheio de promessas e

premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada, flutuar sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente, “nem-um-nem-outro”, torna-se a longo prazo uma condição enervante e produtora de ansiedade. Por outro lado, uma posição fixa dentro de uma infinidade de possibilidades também não é uma perspectiva atraente. Em nossa época líquido-moderna, em que o indivíduo livremente flutuante, desimpedido, é o herói popular, “estar fixo” – ser “identificado” de modo inflexível e sem alternativa – é algo cada vez mais malvisto (BAUMAN, 2005, p. 35).

Isto porque o sujeito da modernidade, o indivíduo soberano, alicerçado em estruturas estáveis e possuidor de uma identidade fixa vai se transformando num sujeito pós-moderno, que se adequa a realidades e contextos diversos e se abre para inúmeras interpretações sobre seu mundo.

Toda a vida se torna um interminável processo de redefinir quem o indivíduo é no contexto das possibilidades aparentemente infinitas apresentadas pela modernidade. Este infinito leque de escolhas é consolidado pelas estruturas dos sistemas capitalistas, com seu enorme mercado de serviços, produtos e mesmo identidades, tudo protegido por um Estado democrático que legitima estas escolhas, inclusive a escolha da religião. Todas as áreas da vida de um indivíduo foram um dia tidas como certas, estavam fadadas. Elas agora se tornaram uma arena de escolhas quase infinitas (BERGER, 2017, p. 27).

Stuart Hall (2006) pondera o fato de que as velhas identidades estão em declínio, enquanto novas identidades estão surgindo e fragmentando o sujeito moderno. Seu argumento é de que “as identidades modernas estão sendo ‘descentradas’, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (2006, p. 8). Pensando no sujeito sociológico, que tem sua identidade formada na interação entre o eu e a sociedade, Hall (2006) ressalta que a identidade costura o sujeito à estrutura, ou seja, estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando-os mais unificados. No entanto, o sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; “composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas [...] O próprio processo de identificação, através do qual projetamos nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (HALL, 2006, p. 12).

Esse processo produz um sujeito pós-moderno, que não tem uma identidade fixa e permanente, tem uma identidade que é transformada continuamente diante da realidade social em que está inserido.

Apontamos brevemente que as comunidades definem as identidades. A identidade é construída socialmente a partir de processos de socialização, pelos quais o sentimento de pertencimento pode ser produzido. Geralmente, as comunidades são agentes de socialização que oferecem sentidos para a construção da identidade, sentidos que formam um todo

coerente. No caso da religião, ela proporciona uma compreensão de mundo, que é reforçada pelas instituições religiosas e legitimada pela experiência religiosa.

Sanchis (2008, p. 90), ao falar sobre o universo religioso brasileiro na contemporaneidade aponta que é “autônomo do indivíduo a referência a uma instituição, que contribui para constituí-lo, mas a instituição não o define por inteiro, nem ele amolda sua identidade às exigências do inteiro universo simbólico da instituição”. O mesmo autor demonstra em suas teorias sobre o sincretismo no Brasil (2001) que no campo religioso brasileiro constata-se a existência de porosidades das identidades e a permanência de uma multiplicidade de processos de construção de um sujeito plural. “Os recortes, diferenças e eventuais oposições entre universos simbólicos e cosmovisões institucionalmente estabelecidos não correspondem necessariamente a experiências religiosas individuais, segmentárias, mas não isolantes” (SANCHIS, 2001, p. 27).

Religião institucional e religiosidade pessoal

Hervieu-Léger (2008) ao se perguntar como se formam as identidades religiosas num contexto moderno, procura compreender o tema a partir da perspectiva de uma modernidade religiosa caracterizada pela mobilidade. A autora aponta para um fenômeno aparentemente paradoxal, visto de forma clara no contexto francês, no qual ela se debruça em sua análise: o marcante enfraquecimento das instituições religiosas, acompanhado de uma notável retomada das conversões. Ao que tudo indica à medida em que a desregulação da crença aparece como uma realidade inevitável, a mesma favorece a circulação dos crentes em busca de uma identidade religiosa que eles pensem ser mais adequada à sua forma de vivenciar a fé. Ela explica essa dinâmica através de duas figuras religiosas emblemáticas: o peregrino e o convertido.

O peregrino é um religioso em movimento. “Inicialmente, ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 85). O ideal do religioso praticante, que manifesta o vínculo entre a crença e a pertença a partir da participação religiosa e a permanência em comunidades de sua tradição, segundo Hervieu-Léger (2008), se confronta com a mobilidade das pertenças, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação.

Como já tratado anteriormente, a condição moderna se caracteriza pela possibilidade que o indivíduo tem de ele mesmo produzir as significações de sua existência através das diversas situações que experimenta, das diversas comunidades de interesse que participa, e com todos os recursos disponíveis no mundo urbano, cheio de possibilidades a sua escolha.

A situação do peregrino é definida a partir desse trabalho de construção biográfica efetuado pelo próprio indivíduo. A construção narrativa de si mesmo “é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos. Existe formação de uma identidade religiosa quando a construção subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, encarnada em uma comunidade na qual o indivíduo se reconhece” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89).

A figura do convertido é descrita por Hervieu-Léger (2008, p. 108-115) em três modalidades de conversão: o indivíduo que muda de religião; o indivíduo que se integra a uma tradição religiosa por uma escolha pessoal, sem ter tido alguma experiência religiosa anterior; e o indivíduo que se re-afilia à mesma tradição religiosa da qual já fazia parte. O convertido é expressão da desregulação institucional e reafirma a identidade religiosa marcada pela escolha individual e autônoma, ao invés do dever de fidelidade a uma tradição herdada.

Tanto pela figura do peregrino como pela do convertido, observa-se, portanto, uma religiosidade centrada no indivíduo e sua realização pessoal. “A paisagem religiosa da modernidade é caracterizada por um movimento irresistível de individualização e de subjetivação das crenças e das práticas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 139).

Segundo Ribeiro (2004, p. 89) a “nova liberdade religiosa incorpora duas tendências centrais na cultura secular: a individualização (cada indivíduo elabora um sistema próprio de crenças) e a subjetivação (o campo privilegiado das crenças é a experiência pessoal)”.

Este movimento não implica o fim das comunidades religiosas, pois a privatização da crença não desfaz a necessidade dos indivíduos de expressá-la em um grupo no qual eles encontram confirmação para a mesma.

Em matéria religiosa, como em tudo o mais na vida social, o desenvolvimento do processo de pulverização individualista produz paradoxalmente a multiplicação de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros. Tais comunidades subsistem, no campo da afetividade e da comunicação, aquelas comunidades “naturais” nas quais se tinha, outrora, um imaginário em comum. Na medida em que a representação da continuidade e da solidariedade do grupo não é mais vivida no dia-a-dia na família, no trabalho, na comunidade da vizinhança, no grupo confessional, ela surge, necessariamente, no interesse voluntário e pessoal dos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 51).

Isto não significa que as instituições religiosas tradicionais desapareceram, ou ainda, que não tenham mais a capacidade de contribuir na formação das identidades religiosas. O pertencimento pode se manter, institucionalmente ou sob novas formas. A hipótese da socióloga Daniele Hervieu-Léger, é de que as instituições religiosas, nesta conjuntura de crescimento da mobilidade entre os crentes e de expansão de uma religiosidade individual, sobre a qual sua influência é diminuída, “procuram canalizar e orientar inventando, por si mesmas, formas de uma sociabilidade religiosa peregrina, que esperam que se ajustem melhor às necessidades espirituais contemporâneas do que às assembleias clássicas dos praticantes” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 100).

Sobre os efeitos do pluralismo nas instituições religiosas, Berger (2017) chama a atenção para o processo de desinstitucionalização, pelo qual a objetividade das instituições é desfeita. Em seu entendimento, a instituição de modo geral é um “programa de comportamento que, quando adequadamente interiorizado, faz o indivíduo agir espontaneamente e sem muita ou nenhuma reflexão no setor relevante da vida social” (BERGER, 2017, p. 77). Além disso, a instituição pode ser descrita por objetividade. “No processo de desinstitucionalização, esta objetividade é desmantelada e se torna subjetivizada” (BERGER, 2017, p. 78).

No caso das instituições religiosas pode-se dizer que elas regulam o comportamento do indivíduo na prática religiosa até que ele se torne habitual, normal, isento de questionamentos. Ou seja, a objetividade das instituições é transposta para a consciência. Isto, naturalmente, é a primeira coisa que acontece na infância. A instituição das maneiras adequadas de se portar diante do mundo se torna objetiva, é dada como certa na mente da própria criança. No pluralismo esta objetividade é abalada e subjetivizada.

Assim os dois grandes efeitos do pluralismo caminham juntos – a fé enquanto baseada mais na escolha individual do que no destino ou no acaso do nascimento, e a fé enquanto institucionalizada na forma da associação voluntária. Ambas têm uma profunda afinidade com a modernidade, afinidade que enfraquece o dado-como-certo de todas as instituições, não somente as religiosas (BERGER, 2017, p. 104).

Falaremos mais sobre isto adiante quando abordarmos a relação dos universitários com as instituições religiosas através da análise dos dados da pesquisa. Contudo, cabe aqui salientar que existem possíveis desdobramentos das crises de sentido vivenciadas pelo estudante no período acadêmico. Tais crises podem contribuir para a construção social de novos sentidos, e, criar perspectivas e possibilidades de diálogo com as instituições religiosas e com a própria universidade.

Diálogo e dissenso

Para além da desinstitucionalização, que se configura como um efeito do pluralismo a nível coletivo, Berger (2017) destaca que quando se quer compreender o efeito do pluralismo sobre a religião, deve-se diferenciar entre o nível individual e o nível coletivo.

O pluralismo permite – na verdade, obriga – o indivíduo a fazer escolhas entre diferentes possibilidades religiosas e não religiosas. Para alguns indivíduos, especialmente se forem inclinados a filosofar, isto pode ser uma experiência libertadora. Para outros será dolorosa; privados da certeza sobre os significados e os valores básicos, eles devem construir uma cosmovisão com os pedaços e as peças disponíveis na sua situação particular (BERGER, 2017, p. 83).

As experiências individuais com o pluralismo são, portanto, diversas. Teixeira (2003, p. 16) utilizando a teoria de Berger, aponta que dentre as possíveis reações ao pluralismo encontra-se o que o estudioso denomina como redução cognitiva, que pode se dar numa forma defensiva ou ofensiva. No primeiro caso ocorre o fechamento comunitário, ou seja, a estratégia do gueto. Neste caso, trata-se de preservar a todo custo uma subcultura e exorcizar a contaminação cognitiva do pluralismo. No segundo caso, adota-se a estratégia da cruzada, ou seja, o caminho da reconquista da sociedade em nome da tradição religiosa particular. Outras duas formas de lidar com o pluralismo são a negociação cognitiva e a capitulação cognitiva. A opção pela negociação cognitiva implica a assunção de uma perspectiva de abertura e diálogo, enquanto a capitulação cognitiva trata-se de “uma escolha que evita a dolorosa troca de concessões recíprocas. A título de simplificação do trabalho cognitivo alça-se a bandeira branca da rendição identitária. O resultado imediato é um alívio cognitivo, mas com consequências bem previsíveis. Acaba-se aceitando com reduzidas reservas o espírito da época” (TEIXEIRA, 2003, p. 16).

Considerando que o diálogo também pode ser dissenso, para o escopo de nossa pesquisa, há a possibilidade tanto de confluências como divergências do estudante no que se refere ao seu engajamento na universidade e nas instituições de sua tradição religiosa. Sua inserção na universidade e engajamento em um movimento estudantil religioso podem reforçar sua experiência religiosa ou ainda questioná-la.

Sobretudo, o contato com o diferente, a abertura ao diálogo, pode ser uma oportunidade para fazer valer uma laicidade mediadora, como defendida por Hervieu-Léger (2008). Numa época marcada pela desregulação institucional, pela pluralidade do campo religioso, e por diferentes formas de respostas aos desafios colocados aos crentes, torna-se

essencial a busca de uma nova dinâmica, que valorize o diálogo das religiões entre si e das religiões com o discurso secular presente na sociedade moderna.

Apesar de ter revisto sua própria teoria a respeito da secularização, Berger (2017) afirma que ela não estava totalmente errada. “A modernidade realmente produziu um discurso secular, que permite às pessoas lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade” (BERGER, 2017, p. 107). Este discurso existe tanto na mente das pessoas quanto na ordem objetiva da sociedade, onde a maioria das instituições também funciona sem qualquer pressuposto de natureza religiosa, como é o caso das universidades não confessionais.

Isto não significa que todos os discursos religiosos são substituídos pelo discurso secular. Berger (2017, p. 111) observa dois pluralismos: o pluralismo de diferentes opções religiosas coexistindo na mesma sociedade; e o pluralismo do discurso secular e os vários discursos religiosos, também coexistindo na mesma sociedade.

Para a crença dos indivíduos, a implicação disto é simples e extremamente importante. Para a maioria dos crentes religiosos, a fé e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade; não é uma questão de ou/ou, mas antes de tanto/quanto. A capacidade de manipular diferentes discursos (para usar o termo de Alfred Schutz, diferentes estruturas de relevância) é um traço essencial de uma pessoa moderna (BERGER, 2017, p. 111-112).

Certamente, existem alguns indivíduos que são totalmente religiosos e outros totalmente seculares. No entanto, “na experiência da maioria dos indivíduos, a secularidade e a religião não são mutuamente contraditórias. De preferência, elas coexistem, cada uma pertencendo a uma forma específica de atenção à realidade” (BERGER, 2017, p. 112), porém, criando pressões entre si, o que faz com que a dúvida seja um elemento sempre presente. “Em termos de religião, o nosso tempo não é tanto uma era da descrença quanto uma era da dúvida. Por isso, a administração da dúvida se torna uma tarefa importante, tanto para os crentes individuais quanto para as instituições religiosas” (BERGER, 2017, p. 131).

1.3. A juventude universitária no Brasil e sua relação com a religião

Como já foi apontado, todas as tradições religiosas oferecem comunidades pelas quais se torna possível manter a prática religiosa e a plausibilidade da crença na vida do sujeito. A manutenção da fé depende de estruturas sociais que a consolidem e a reafirmem em momentos de crise. Uma pessoa pode até conservar uma disciplina individual para manter a realidade de sua fé, mas é na relação social que ela se fortalece.

Introduzimos este capítulo mencionando que as universidades brasileiras estão repletas de grupos religiosos, que no período acadêmico podem se apresentar para o jovem universitário como uma estrutura de plausibilidade para a manutenção de sua fé, entendendo que a universidade modifica o estudante, que com o tempo adquire modos de agir e de se comportar que o permitem fazer parte da comunidade universitária, mas que por muitas vezes confrontam os modos de vida religiosos que o mesmo possui.

Tais grupos trazem consigo, além de suas crenças, valores, culturas, inquietações, questionamentos, e são diversos entre si. Ao observar os grupos evangélicos que realizam suas atividades nas universidades, pode-se perceber as diferenças entre eles, que de certa forma refletem a diversidade do campo religioso evangélico brasileiro.

O crescimento de grupos religiosos nas universidades parece acompanhar o movimento do protestantismo no Brasil, e principalmente do pentecostalismo. A ABUB, organização estudada aqui, existe há 60 anos no Brasil. Nos últimos 20 anos novos grupos de universitários evangélicos têm surgido, com identidades diversas – alguns já organizados institucionalmente², enquanto outros são independentes; alguns movimentos interdenominacionais também, outros de alguma igreja específica; alguns identificados como movimentos missionários, outros como grupos de apoio aos cristãos na universidade, e até mesmo redes que procuram apoiar e unir os movimentos independentes com diferentes finalidades³.

Muitas pesquisas sobre a religiosidade de jovens universitários já foram realizadas. Elas nos ajudam a ter um panorama geral das práticas e vivências religiosas deste segmento da juventude brasileira e uma percepção mais clara sobre os grupos religiosos existentes, apesar de não encontrarmos pesquisas sobre todos eles.

Silva (2010), em sua dissertação de mestrado realizou uma revisão bibliográfica de estudos que investigaram a existência de crenças religiosas e seus desdobramentos na universidade – um ambiente, que como ele aponta, é considerado fonte de secularização para

² **Dunamis Movement** – Disponível em: <<http://www.dunamismovement.com>> (fundado no Brasil em 2008). Acesso em: 20 de março de 2017.

Alfa e Ômega – Disponível em: <<http://alfaomega.org.br/site/quem-somos/historia>> (fundado no Brasil em 1987). Acesso em: 20 de março de 2017.

CEU – Disponível em: <<http://www.ceu-universitario.com.br>> Acesso em: 20 de março de 2017.

Daniel Project – Disponível em: <<http://www.jesusmovement.com.br/danielproject/>> Acesso em: 20 de março de 2017.

Cf. SILVA, (2010), p. 76-78.

³ Rede universitária – Disponível em: <<http://redeuniversitaria.org>> (fundada em 2012). Acesso em: 20 de março de 2017.

a sociedade. Sua reflexão sustenta-se na premissa de que o campo universitário é muitas vezes encarado como local de embate ao pensamento religioso, numa nítida oposição entre razão e fé. Ele comparou análises e conclusões, sobretudo nos aspectos da crença, pertença, sincretismos e relações com a modernidade. Analisou pelo menos treze pesquisas realizadas até 2010 em diferentes universidades que buscaram explicitar o perfil religioso e o tipo de religiosidade dos estudantes.

O jovem universitário

O ambiente universitário é ocupado majoritariamente por um sujeito: o jovem universitário. Consideramos aqui os universitários como jovens.

Silva (2010) em suas conclusões afirma que se a categorização da juventude se apresenta complexa, a categorização de uma juventude universitária parece ainda mais difícil de ser compreendida no Brasil. Segundo ele, as modificações ocorridas no espaço universitário nas últimas décadas contribuíram para modificar ainda mais o perfil não só do jovem universitário, mas também os conteúdos e sua influência na formação identitária juvenil.

Obviamente há estudantes em diferentes fases da vida estudando em cursos superiores. No entanto, como os estudantes participantes da ABUB são em sua maioria jovens, se considerarmos a idade e as condições em que se encontram, utilizamos a categoria juventude para pensar a trajetória religiosa.

A juventude não é uma condição apenas biológica, mas sim resultante de dinâmicas de várias origens, de como ela foi pensada e construída socialmente. É necessário considerar as diferenciações internas que a recortam no Brasil. Há recortes de classe social, de gênero, de cor, de local de moradia etc. Regina Novaes (2004a) destaca que tais recortes podem ser reforçados ou flexibilizados a partir de outras variáveis que funcionam como demarcadores de identidade, e que criam redes de sociabilidade como grupos de orientação sexual, identificação a partir do gosto musical ou estilo cultural, e pertencimentos associativos, religiosos, políticos.

Tornou-se corrente o uso do termo juventudes, no plural, para reconhecer essas diferenças e as desigualdades que marcam a experiência social dos jovens. Também em relação à religião os jovens se diferenciam, e portanto, ao tratar da trajetória religiosa de jovens universitários participantes da Aliança Bíblica Universitária, a pesquisa realizada não

permite generalizações sobre juventude e religião, embora levante questões de uma parcela das juventudes brasileiras que podem ser investigadas em outros universos.

Após resultados da pesquisa *Perfil da juventude brasileira*⁴, Novaes concluiu que a religião faz diferença para a complexa vida social contemporânea, e é parte importante do imaginário social dos jovens. Sendo assim, ao lado de outros recortes, a religião pode ser vista como um dos aspectos que compõem a formação diversa da juventude brasileira.

Algumas vivências são próprias dessa fase: a descoberta da alteridade, a experimentação e construção de significados, a capacidade de optar e romper com os cordões umbilicais e a busca de condições para exercitar essas capacidades. Nesse quadro, a religiosidade se coloca no centro do “ser jovem”, visto conferir-lhe transcendência e sentido para a totalidade da existência (RIBEIRO, 2004, p. 82).

Para os jovens de hoje, há várias opções de igrejas e grupos religiosos de várias tradições.

Para eles também existem possibilidades de combinar elementos de diferentes espiritualidades em uma síntese ‘pessoal e intransferível’. Em síntese: nos dias atuais, surgem constantemente novas possibilidades sincréticas que, ao mesmo tempo, (re)produzem identidades institucionais e até novos fundamentalismos. (NOVAES, 2004a, p. 65)

Para refletir sobre rupturas e permanências entre experiências religiosas de jovens universitários, Novaes (2004a) se apoiou na ideia de sincretismo. Em suas pesquisas ela identificou que parte considerável dos jovens entrevistados se declararam como sem religião, mas apontam suas crenças pessoais. E tratando-se de um grupo mais específico, ela assinala que “estudantes de Ciências Sociais se sentem livres para crer e fazer sínteses pessoais de suas crenças. Identifica-se como segmento que não compra o ‘pacote’ oferecido pelas Igrejas e também não se detém em uma ou outra das demais alternativas religiosas que sabe existir” (NOVAES, 2004a, p. 194).

Esta realidade parece ter sido acentuada a partir dos anos 1990, momento em que as instituições religiosas e políticas se depararam com novas crises e paradigmas. Após a Guerra Fria cresceu a descrença na possibilidade de mudanças radicais e no campo religioso “velhos e novos fundamentalismos passaram a conviver com a emergência de grupos e indivíduos cuja adesão religiosa permite rearranjos provisórios entre crenças e ritos sem fidelidades institucionais” (NOVAES, 2004b, p. 289).

⁴ Pesquisa realizada com 3.501 jovens de 15 a 24 anos, contemplando as diversidades geográficas e de renda. Foi uma iniciativa do Projeto Juventude/Instituto Cidadania, com a parceria do Instituto de Hospitalidade e do Sebrae. Os primeiros resultados foram divulgados em 2004, e encontram-se em: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Org.). *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 369-446.

Por outro lado, as instituições religiosas continuam produzindo espaços para jovens, onde são construídos lugares de agregação social, identidades e formação de grupos que podem ser contabilizados na composição do cenário da sociedade civil. Fazendo parte destes grupos, motivados por valores e pertencimentos religiosos, jovens têm atuado no espaço público e têm fornecido quadros militantes para sindicatos, associações, movimentos e partidos políticos (NOVAES, 2004b, p. 289).

Exemplos disso são os diversos movimentos já citados que permanecem em crescimento dentro do ambiente universitário. Silva (2010, p. 88) destaca a pouco expressiva presença de religiões pentecostais e neopentecostais nesses ambientes e a expressão por vezes maior de jovens espíritas. No entanto, com a expansão do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil, este cenário parece estar em constante mudança, tendo em vista essa construção de espaços para jovens produzidos pelas instituições religiosas. Uma vez que estes jovens ingressam nas universidades, há também uma ação por parte das igrejas em mantê-los em sua prática religiosa, seja por uma lógica combativa à universidade, seja por uma criação de espaços religiosos no interior da mesma que possam ser grupos de apoio ao jovem religioso.

Por fim, esses grupos compõem o pluralismo religioso presente no Brasil e igualmente no campo religioso evangélico. Mas, também passam a existir como estruturas de plausibilidade para a fé frente a realidade do próprio pluralismo, que pode ser um gerador de crises de sentido.

Religiosidade autônoma entre universitários

Das pesquisas analisadas por Silva (2010), elencamos algumas conclusões que nos pareceram importantes para compreender a religiosidade dos jovens universitários a partir do que já foi pesquisado e apontar algo sobre a trajetória religiosa.

Com base nos resultados obtidos pela pesquisa realizada com estudantes de Ciências Sociais da UFJF, Marcelo Camurça (2001) apontou para uma religiosidade mais moderna, individualista e plural entre os estudantes pesquisados, denominando-a uma religiosidade moderna e esclarecida. Sobre a pesquisa com estudantes de Comunicação e Ciências Sociais da UFMG, Cardoso, Perez e Oliveira (2001) interpretaram que os universitários que participaram da pesquisa possuem uma adesão religiosa do tipo poroso, flexível e mutante. Constataram isso ao evidenciarem a recusa de uma única via de salvação.

Da pesquisa de Gaiger, Locks e Silva (2001) com estudantes de Ciências Sociais da Unisinos, Silva (2010, p. 59) relata que,

Verificando uma presença do religioso “simplesmente maior do que se poderia esperar”, cogitaram que “a prática acadêmica do curso talvez mais estimule do que iniba a sensibilidade espiritual dos estudantes e sua aproximação com o universo religioso, como estudiosos e como pessoas”. Uma visão, portanto, que aponta para um “desvio da secularização, com impugnação do papel cultural e subjetivamente integrador da religião”, apesar de, por outro lado conferir maior autonomia moral e religiosa aos indivíduos.

Também considerando os dados da pesquisa realizada por ele com estudantes do Serviço Social da UFRJ, Pedro Simões (2007) “conclui que os alunos pesquisados não abandonaram, quando expostos à formação política do curso, os valores adquiridos através de suas famílias e de suas socializações antes do ingresso na universidade”. (SILVA, 2010, p. 61)

Para Ribeiro (2009), que conduziu juntamente com outros professores uma pesquisa com universitários da PUC São Paulo,

embora os com-religião pareçam menos afiados com essa civilização, é o grupo mais numeroso entre nossos sujeitos e o que melhor espelha o ambiente religioso brasileiro, no qual se misturam a tradição e a modernidade. Esse subgrupo é mais conservador e diz sentir-se mais feliz e mais amparado em sua crença. Mesmo que pareça mais dócil (poderíamos chamá-lo de ‘encontrador’...) e formule sua experiência religiosa com apoio de fórmulas convencionais, esse grupo apresenta traços comuns à sua geração, ao reivindicar autonomia nos rumos pessoais e ao negociar com sua religião o seguimento parcial de orientações, inclusive sexuais (RIBEIRO, 2009, p. 265).

Estas conclusões, como também outras desenvolvidas com base em dados empíricos e mencionadas por Silva (2010) nos apresentam alguns elementos da religiosidade universitária brasileira e compreensões diferenciadas sobre a forma em que esta religiosidade é vivida em cada contexto, visto que as pesquisas foram realizadas em universidades diferentes, com estudantes de diversos cursos, e também em períodos diferentes.

Nota-se uma consonância nas conclusões acima em relação a permanência da religiosidade entre jovens universitários, porém, caracterizada pela autonomia religiosa, pela individualização e subjetivação das crenças e práticas. Assim, pode-se inferir que a juventude universitária tem recriado continuamente suas formas de relacionar-se com a religião. Já as particularidades de cada pesquisa reforçam a necessidade de se considerar a diversidade de suas experiências. Como nos lembra muito bem Regina Novaes (2001), a religiosidade dos alunos pesquisados não poderia

ser pensada como resíduo em um mundo secularizado, nem como retorno a um mundo “encantado”. Trata-se de construção de identidades religiosas no presente, em que o sentimento de pertencimento só pode ser entendido através da reconstituição das diferentes trajetórias religiosas destes jovens nas quais existem velhos e novos itinerários com várias combinações (NOVAES, 2001, p. 71).

Entendemos, portanto, que não é possível falar de uma trajetória religiosa comum aos jovens universitários. Ainda que alguns padrões possam ser estabelecidos e algumas generalizações feitas a partir de dados coletados empiricamente, como a própria questão da religiosidade autônoma, é imprescindível que a interpretação dos dados leve em consideração que lidamos com trajetórias religiosas. A diversidade de trajetórias encontradas e suas particularidades não são percebidas através de pesquisas demográficas. Tais investigações são importantes para indicar através das estatísticas categorias que se destacam e podem ser exploradas dentro da temática, além de estabelecer alguns parâmetros que contribuem para refletir de maneira mais abrangente sobre o objeto estudado. No entanto, pela exigência de definições precisas, as abordagens quantitativas acabam por captar apenas determinado momento da trajetória do indivíduo, dificultando assim a observação de situações que são presentes na vivência religiosa dos jovens universitários, como o percurso entre diferentes opções religiosas, o trânsito religioso, as adesões provisórias, a produção de sínteses pessoais para a crença, assim como as negociações próprias em relação às práticas requeridas dos adeptos.

Esses movimentos podem ocorrer durante a trajetória religiosa do indivíduo, e como vimos anteriormente são movimentos comuns à condição moderna, a qual coloca também condições para a crença, que podem ser reveladas de maneira mais incisiva no ambiente universitário, como já pontuado.

Trajetórias religiosas

Para terminar este capítulo é oportuno evidenciar a temática central sobre a qual buscamos dissertar a partir da pesquisa realizada - as trajetórias religiosas.

Ribeiro (2004) faz alusão a uma metáfora da trajetória como caminho trilhável e aberto a possibilidades, e acrescenta que ela se completa com a imagem do sentido. “Afinal, só se dispõe a andar quem tem alguma ideia da direção a tomar. Trajetória e sentido remetem aos companheiros, pois, dificilmente um peregrino inicia sua caminhada e nela se mantém sem ter alguém que lhe dê a mão, ainda que eventualmente” (RIBEIRO, 2004, p. 100).

A elaboração de sentido só é possível na relação social, e, portanto, as trajetórias religiosas são marcadas pelas relações sociais. O mundo construído socialmente a partir dos processos de socialização já é parte da trajetória do indivíduo. Neste caso, como a pesquisa teve como foco estudantes que já são religiosos, provavelmente esta construção se deu a partir da religião, seja a partir da família ou de outros significativos que estiveram presentes no

processo de conversão religiosa. “A sociabilidade é um elemento central na religiosidade do jovem porque representa um ambiente de elaboração de sentido e de valores, de permuta e de expansão do ego em direção à alteridade” (RIBEIRO, 2004, p. 86). Os jovens universitários trazem em sua história de vida uma experiência religiosa que pode ter sido marcada por vários momentos de enfermidades, mortes, solidão, alegrias, amizades, namoros, etc. Portanto, essa experiência é formada a partir da interpretação de várias vivências, que continuam em movimento acrescentando múltiplos conhecimentos à sua vida.

Esta interpretação se dá dentro de um contexto. Consideramos que a trajetória religiosa durante o período acadêmico é interpretada pelo estudante dentro das condições reforçadas a ele neste novo ambiente em que se encontra: a realidade do pluralismo e da secularização.

É a partir dessa perspectiva que apresentaremos a análise dos dados coletados nos próximos capítulos, buscando construir um conhecimento sobre as trajetórias religiosas de jovens universitários que participam atualmente da Aliança Bíblica Universitária do Brasil.

2. IDENTIDADE RELIGIOSA EM MOVIMENTO: ENTRE A IGREJA, O MOVIMENTO ESTUDANTIL E A UNIVERSIDADE

2.1. A tradição evangélica e a ABUB

De acordo com Paul Freston (1993), o campo protestante brasileiro tem crescido rapidamente e se fragmenta cada vez mais em grupos autônomos ou denominações⁵. Contém, portanto, uma imensa diversidade organizacional, teológica, litúrgica e política. Ou seja, qualquer um que tenha uma visão discordante pode fundar uma igreja nova, sem sair do mundo evangélico. “Um resultado disso é que correntes teológicas atravessam as divisões

⁵ Paul Freston (1993) define denominação como meio-termo entre seita e igreja (usados no sentido sociológico como tipos ideais). “Igreja significa uma grande instituição religiosa cujas fronteiras se confundem com as da nação ou da etnia. A Igreja tem alto status social, muitas vezes vinculado ao Estado, um clero profissional de treinamento formal rigoroso e laços fracos entre os fiéis, os quais se filiam por nascimento e abrangem todas as classes sociais. A seita é o extremo oposto em muitos sentidos: rejeita a religião dominante e prega a adesão voluntária e desvinculamento do Estado. A liderança se estabelece por critérios carismáticos, com pouco ou nenhum treinamento formal. Os adeptos vêm geralmente de classe baixa. Deles, se exige um alto nível de participação no grupo e de consenso teológico: sua vida é controlada rigorosamente pela liderança, a qual espera a separação do ‘mundo’ e a ausência de participação autônoma na vida pública. A denominação pode ser vista como meio-termo entre seita e igreja, pois surge no contexto de pluralismo religioso, separada do Estado, mas favorecendo a integração social dos fiéis enquanto cidadãos. Os adeptos tendem a ser de uma só classe social (especialmente da classe média), mas os laços comunitários são mais fracos dos que os da seita. Geralmente tem um clero profissional. Em um sentido, a denominação é o extremo oposto da seita e da igreja: não reivindica um monopólio da verdade, mas se vê como apenas um dos nomes (‘denominações’) da verdadeira igreja” (FRESTON, 1993, p.36).

institucionais, possibilitando o surgimento das entidades interdenominacionais ou paraeclesiásticas, as quais fogem do controle das estruturas denominacionais” (FRESTON, 1993, p. 36), como é o caso da ABUB.

Freston (1993) apresenta um quadro do protestantismo brasileiro. Iniciando com o protestantismo histórico, ele caracteriza o luteranismo como protestantismo de imigração e o considera o único grupo protestante no Brasil que é igreja, afirmando que a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) tem as características de igreja e não de uma denominação ou seita.

Diferente do protestantismo de imigração, o protestantismo histórico de missão diz respeito às igrejas que se instalaram no Brasil na segunda metade do século XIX por meio da obra missionária⁶. “Distingue-se do protestantismo de imigração pelo objetivo de conquistar adeptos brasileiros. Distingue-se dos pentecostais pela antiguidade e pela não-aceitação da doutrina e prática pentecostal de glossolalia, profecias, curas e exorcismo” (FRESTON, 1993, p. 47). Freston (1993) também destaca que as igrejas históricas atraem uma classe social mais elevada do que as pentecostais.

Sociologicamente, são denominações, com tudo que isso implica de maior liberdade individual, menor intensidade de vida comunitária e menor rigor ascético, em comparação com as seitas pentecostais. A partir dos anos 60, surgem cismas pentecostalizantes (ou ‘carismático’) nas igrejas históricas. Estes representaram, não a descida das igrejas históricas para as massas brasileiras, mas a subida e adequação desses fenômenos para novos patamares (FRESTON, 1993, p. 47).

Sobre o pentecostalismo, Freston (1993, p.66) o compreende como a história de três ondas de implantação de igrejas: 1) década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) ; 2) nas décadas de 50 e 60 o campo pentecostal se fragmenta e surgem a Quadrangular (1951), Igreja O Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962); 3) No final dos anos 70 e anos 80, a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). “A ênfase da primeira onda pentecostal foram as línguas; a da segunda onda foi a cura; e a da terceira é a libertação, pelo exorcismo, da possessão maligna relacionada principalmente com os cultos mediúnicos” (FRESTON, 1993, p. 100).

As três ondas propostas por Freston facilitam o entendimento das transformações ocorridas no campo religioso protestante. No entanto este campo continua se complexificando

⁶ Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), Igreja Metodista do Brasil, Convenção Batista Brasileira (CBB), Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI). A Igreja Luterana também é considerada protestante histórica, porém Paul Freston a diferencia pela caracterização como igreja e não seita ou denominação.

de modo que, como sugere Zwinglio Dias (2000, p. 48) “a expressão ‘protestantismo’ tornou-se absolutamente insuficiente para caracterizar e enfeixar as multifacetadas variantes das alternativas cristãs ao catolicismo romano”.

A partir de sua implantação e desenvolvimento no interior das diferentes formações culturais da América Latina outros apelativos como “evangélicos” e “crentes” ganharam a preferência de diferentes famílias confessionais ao ponto da expressão “protestante” estar perdendo não apenas seu conteúdo semântico como sua própria significação histórica (DIAS, 2000, p. 48).

Segundo Dias (2000, p. 54) com o incremento da urbanização, da qual falamos no capítulo 1, a população passa a se concentrar nos centros urbanos e a desejar “propostas plausíveis de organização e reestruturação simbólica que a mística e a espiritualidade lhes podiam oferecer”. Sendo assim, a mensagem transmitida pelo protestantismo histórico, mais racionalizada, passa a não atender mais nesta nova realidade e com isso “podemos arriscar a dizer que a religiosidade pentecostal hoje, deitada no ‘berço esplêndido’ da religiosidade tradicional brasileira, acabou por nacionalizar (culturalmente falando), definitivamente, o que restou do protestantismo em seu choque com a cultura brasileira” (DIAS, 2000, p. 55).

Na ausência de uma expressão que capte toda a diversidade do protestantismo, visto que trabalhamos com um grupo que é interdenominacional, utilizaremos a expressão tradição evangélica para nos remeter à tradição dos universitários participantes da ABUB e o termo evangélico para denominá-los, ainda que os próprios estudantes pesquisados em sua maioria se autodenominem cristãos ou invés de evangélicos, talvez porque como assinala Paul Freston (1993, p. 7) desde 1987 os pentecostais têm se incorporado à consciência do público da grande imprensa e das principais redes de televisão, geralmente de forma negativa. E a nomenclatura utilizada é o evangélico, generalizando um grupo tão diverso.

Aproximando-se de dados mais atuais, segundo o Censo brasileiro, em 2000 a população evangélica totalizava 15,6% da população geral. E em 2010, o Censo mais recente realizado no país, indica que houve um crescimento, da população geral 22,2% são evangélicos. Deste grupo, 18% são evangélicos de missão, 60,01% pentecostais, e 21,81% são evangélicos não determinados. Campos (2013, p. 137) destaca que as estatísticas nos ajudam a perceber a crescente diversidade, complexidade e desigualdade do mundo evangélico brasileiro. De acordo com sua análise dos dados do Censo, comparando o total percentual de evangélicos de 2000 e 2010, houve um pequeno decréscimo do grupo dos “evangélicos de missão” e uma explosão dos evangélicos não determinados⁷. Até mesmo os pentecostais que

⁷ Esta categoria pode representar aqueles que se consideram evangélicos, mas omitiram sua denominação.

tinham crescido aceleradamente até 2000, tiveram uma queda no número de fiéis, enquanto o número de evangélicos não determinados cresceu consideravelmente, de 4,85% para 21,81% dentro do grupo de evangélicos. “Portanto, o elemento desestabilizador dos dados relativos ao Censo de 2010 não foi mais o crescimento explosivo dos pentecostais, mas o crescimento dos evangélicos que, pelo menos teoricamente, estariam se libertando da força da tradição familiar e denominacional” (CAMPOS, 2013, p. 139).

Resumidamente, no intervalo entre 2000 e 2010 houve um aumento no número de evangélicos e os dados, na perspectiva de Campos (2013), escondem um declínio dos grupos religiosos evangélicos tradicionais e institucionalizados. Para ele,

É possível que as instituições religiosas protestantes tradicionais estejam perdendo a função de oferecer uma identidade religiosa plausível e condizente com os novos tempos de Pós-modernidade e de uma sociedade marcada pela mídia eletrônica. Há uma crescente corrosão das identidades denominacionais institucionalizadas. Novos grupos cristãos centrados nas emoções e nas experiências religiosas individuais, não importando se presenciais ou virtuais, estão ocupando o lugar e a importância do cristianismo organizado segundo os modelos comunitário e paroquial. Os protestantes históricos estão se tornando vítimas de um processo de reorganização do cristianismo do qual ele mesmo foi pioneiro no Brasil, que se expressa na fragmentação, pluralismo, diversidade e secularização (CAMPOS, 2013, p. 156).

Em relação ao pentecostalismo, os pentecostais que constituíam 68% dos evangélicos em 2000 passam a 60% em 2010. Ainda que tenha mantido a curva ascendente, o ritmo do crescimento pentecostal parece ter diminuído na última década, afirmam Mariz e Gracino Jr. (2013, p. 162), o que pode ter acontecido devido ao aumento de “evangélicos não determinados”. Na mesma linha de Campos (2013), Mariz e Gracino Jr. (2013) colocam como possibilidade de interpretação dos dados a lógica da privatização da religião.

Esse processo tem sido atrelado à modernização da sociedade, e tem sido um fenômeno para cujo entendimento foram construídos vários instrumentais teóricos. Na medida em que as agências religiosas se organizam para corresponder às demandas efetivas de seus fiéis, a racionalização instrumental corrói o sentido das grandes narrativas, tornando aguda a subjetivação e franqueando ao indivíduo a possibilidade de pertença a uma variedade de grupos identitários que nem mesmo precisam guardar coerência entre si. Dito de outra forma, a crise que se abateu sobre as instituições produtoras de sentido (entre elas as religiosas), reflexo da racionalização e independência das esferas sociais, tornou factível para o indivíduo filiar-se fortemente a um grupo, pertencer frouxamente a vários, ou mesmo não se engajar em nenhum (GRACINO JR; MARIZ, 2013, p. 165-166).

Sobre os mesmos dados, Camurça (2013) compreende que o crescimento dos evangélicos não determinados significa mais o fim da pertença exclusiva do que a tendência a uma vinculação apenas nominal a uma religião. “Isto porque este evangélico genérico desenvolve uma atividade intensa e uma mobilização em torno de um estoque variado de

opções que o universo evangélico – agora transmutado em ‘mercado de bens simbólicos’ evangélicos de estilo moderno – oferece” (CAMURÇA, 2013, p. 75). Sendo assim, este adepto caminha na contramão do denominacionalismo caracterizado pelo protestantismo histórico. Ou seja, se dizer evangélico significa “circular entre suas igrejas num autêntico trânsito interno”. (CAMURÇA, 2013, p. 76). Portanto, com essas transformações, o campo religioso evangélico passa a se caracterizar por um grande pluralismo de ofertas, e consequentemente por uma acirrada competição interna.

A Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB)

A ABUB⁸ se entende como uma organização missionária evangélica interdenominacional que atua através da iniciativa dos próprios estudantes e, portanto, considera-se um movimento estudantil religioso⁹. Tal organização existe no Brasil desde 1957 e faz parte de um movimento internacional: Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE)¹⁰.

O trabalho de dissertação defendido em 1998 por Eduardo Quadros Gusmão, dedicou-se a investigar os primeiros trinta anos do movimento com o objetivo de “resgatar a história da ABUB partindo da problematização em relação às tramas identitárias constituídas, localizando-a nas relações de interdependência e conflito que marcam uma configuração social” (QUADROS, 2011, p. 10).

Ele apresenta a ABUB como uma entidade paraeclesial, considerando-a assim a partir da compreensão que entidades paraeclesiais: autodefinem-se como movimentos; têm objetivos missionários; são associativas, formadas por adesões voluntárias de membros

⁸ A ABUB atua por meio de estudantes de ensino médio, universitários e profissionais, através de grupos de ABS (Aliança Bíblica de Secundaristas), ABU (Aliança Bíblica Universitária) e de ABP (Aliança Bíblica de Profissionais).

Utilizamos na dissertação a sigla ABUB a princípio quando nos referimos à instituição religiosa em questão, de modo mais abrangente. Em outros momentos do texto, principalmente nos relatos dos estudantes, a sigla ABU também aparece, neste caso referindo-se aos grupos locais, mais especificamente aos grupos de estudantes universitários. Buscamos fazer esta diferenciação, no entanto, em algumas circunstâncias o uso das duas siglas (ABUB e ABU) podem se confundir devido às diversas atribuições que os estudantes pesquisados fazem dos termos para explicar sua experiência com a instituição ABUB e com seu grupo local. Nos casos de citações das cartas ou das entrevistas foram mantidas as formas originais utilizadas pelos pesquisados.

Devido ao recorte da pesquisa não incluímos no texto nenhuma informação sobre os estudantes de ensino médio e profissionais engajados na ABUB.

⁹ Aliança Bíblica Universitária do Brasil. Disponível em: <www.abub.org.br>. Acesso em 25 de abril de 2017.

¹⁰ Em inglês IFES (International Fellowship of Evangelical Students). Disponível em: <<https://www.ifesworld.org/en>>. Acesso em 3 de abril de 2017.

individuais; são interconfessionais, não dependendo diretamente das instituições religiosas estabelecidas; obtêm seu sustento financeiro de doações espontâneas.

Para Paul Freston (1993), que considera a ABUB uma paraeclesiástica evangelical,

A paraeclesiástica pode servir a várias finalidades. Possibilita a evangelização conjunta. Permite expressar alianças e oposições contemporâneas, mais relevantes do que as velhas fronteiras denominacionais. É espaço alternativo para marginalizados nas denominações, ou mesmo uma forma de influenciar o conjunto do protestantismo, geralmente numa área específica da fé. Pode abrigar o trabalho de um único líder ou abrir espaço para a atividade de intelectuais. Finalmente, algumas paraeclesiásticas visam precisamente a cooperação intereclesiástica. A paraeclesiástica permite uma dupla militância (por exemplo, na Igreja Batista Renovada e na Adhonet) que supera o paroquialismo denominacional e contribui para preservar algo da vitalidade que, segundo Alves (1982:79), o protestantismo perde pelas cismas. Nesse sentido, todas elas ecumênicas, pan-protestantes ou pan-cristãs” (FRESTON, 1993, p. 122).

A ABUB pode ser considerada uma paraeclesiástica que visa uma cooperação intereclesiástica, por ser interdenominacional. Nela o abeuense¹¹ pode ter uma dupla militância, na igreja da qual é membro e na ABUB.

Quadros (2011) assinala que a maioria dos autores que estudaram este tipo de organização focalizaram sua análise nos aspectos político-sociais de suas práticas. E a partir disso consideram as paraeclesiásticas entidades alienantes que têm reforçado o individualismo e o conservadorismo do mundo protestante. No entanto, outros autores afirmam existir uma diversidade de posturas neste campo, sendo necessário um estudo específico de cada paraeclesiástica. Quadros afirma

a impossibilidade de se colocar um “rótulo” nos grupos da Aliança Bíblica Universitária. Sua prática e concepções, sua inserção na configuração sócio-religiosa, seu modo de assimilar ou rejeitar elementos encontrados estão longe de serem fixos. Pelo contrário, ela foi transformada e transformadora, acompanhando a variabilidade resultante das instáveis interações sociais e religiosas (QUADROS, 2011, p. 12).

Não é nosso intento neste trabalho fazer um estudo da ABUB enquanto organização, como já foi explicitado anteriormente. Portanto, não esgotamos todas as informações encontradas sobre o movimento. Porém, alguns dados sobre a estrutura de funcionamento e sobre a visão da organização podem nos ajudar a compreender a trajetória religiosa dos estudantes que dele participam. Afinal, em suas falas, percebemos a importância da ABUB em sua vida religiosa.

A organização passa a existir a partir de 1957 com a chegada de dois missionários da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, Robert Young e Ruth Siemens. No

¹¹ Forma utilizada pela organização para denominar seus integrantes.

final dos anos 60 e início dos anos 70 a ABUB adquire um escritório em São Paulo para se estruturar melhor e contrata também assessores que pudessem desenvolver um trabalho formativo com os estudantes, sendo estes supervisionados pela secretaria geral.

A estrutura continua a mesma. Da equipe nacional existe uma secretaria executiva que coordena e supervisiona o trabalho dos assessores, que são profissionais pagos pela ABUB para apoiar os grupos existentes, visitando-os, preparando palestras, estudos e treinamentos. A ABUB conta com uma rede de doadores que sustentam o movimento financeiramente. Geralmente participantes já formados continuam ligados ao movimento ao se tornarem doadores regulares. Além dos assessores remunerados, existem voluntários que também trabalham junto aos assessores com os grupos locais, os assessores auxiliares¹².

Entretanto, apesar desta estrutura nacional de trabalho, a ABUB é dirigida em sua base pelos próprios estudantes e as atividades locais desenvolvidas prioritariamente por eles.

Por meio dos núcleos de estudo bíblico estudantes se reúnem nas escolas ou universidades. Estudantes de diferentes universidades de uma cidade, formam o grupo local. O grupo local possui uma diretoria estudantil. Este grupo local pode receber apoio de assessores auxiliares, profissionais voluntários e igrejas locais. Hoje há cerca de uma centena de grupos locais espalhados por todo o Brasil. Além dos estudos bíblicos nas universidades os estudantes realizam acampamentos, reuniões de comunhão, vigílias, apresentações artísticas, culturais, videodebates, entre outros¹³.

Em 1975 a ABUB fundou sua própria editora, que ainda existe, porém em parceria com outra editora por dificuldades em se manter financeiramente¹⁴.

A maioria das obras publicadas pela ABU Editora era tradução de livros lançados por editoras de outros movimentos filiados a CIEE. Os textos selecionados possuíam um patamar intelectual considerado próprio ao universitário evangélico - o que implica uma representação do mesmo - e uma teologia não divergente com a da organização. Buscava-se também obras que respondessem aos problemas vividos pela juventude, conforme eram percebidos pela liderança (QUADROS, 2011, p. 62).

Nos encontros realizados pela organização, em sua maioria, são utilizados e indicados livros publicados pela própria editora.

Quadros (2011) explica que depois da instauração da ditadura militar no país em 1964, os grupos religiosos que atuavam nas universidades se dispersaram e a ABUB tornou-se o único movimento nacional a trabalhar com a articulação entre a vida estudantil e a vida religiosa, pois os demais grupos haviam incorporado ações políticas e sociais em seu trabalho,

¹² Aliança Bíblica Universitária do Brasil. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/como-trabalhamos>>. Acesso em 3 de abril de 2017.

¹³ Aliança Bíblica Universitária do Brasil. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/local>>. Acesso em 3 de abril de 2017.

¹⁴ ABU Editora. Disponível em: <<http://www.abueditora.com.br/>> Acesso em 3 de abril de 2017.

sofrendo, portanto, repressão do governo militar. Neste período, “de maneira geral, os grupos da ABU mantiveram-se afastados da ação político-social [...] Acompanhando o comportamento majoritário das igrejas evangélicas, os grupos da ABU retraíram-se no que consideravam a esfera de sua missão” (QUADROS, 2011, p. 56).

No entanto, alguns anos depois do início do regime ditatorial, no início dos anos 70 a área de atuação da ação social se fortaleceu no interior do movimento, pois havia crescido a sensibilidade com os problemas sociais entre os próprios estudantes universitários.

Este novo elemento na prática dos abeuenses é interessante, pois, a princípio, devia ser esperado o inverso. O regime ditatorial estava consolidado e nas igrejas evangélicas o conservadorismo sócio-político imperava após os expurgos dos anos 1960. O que levou os estudantes e profissionais da ABU a incorporar a atuação social no seu campo de missão? Podemos imaginar algumas respostas. Uma hipótese é que a liderança da entidade no início dos anos 1970 é a mesma que cursava a universidade ao final da década de 1960. A postura politizada e as críticas ao capitalismo, comuns naquele período, talvez tenham ecoado na concepção de vida cristã daqueles agora profissionais e missionários. Outra hipótese levantada por Paul Freston (1993:130), ressalta que a não existência de movimentos concorrentes deixou a ABU livre para assumir áreas em sua missão antes enfatizadas pela JUC e pela UCEB. Podemos lembrar também a sugestão de Gramsci, muito aplicada à análise do comportamento político da igreja católica naquele período, de que quando o regime político se fecha, as insatisfações sociais tendem a manifestarem-se através da esfera religiosa. (QUADROS, 2011, p. 64).

Seguido do despertar para a atuação social, um marco na história da ABUB foi o Congresso Missionário de 1976, em Curitiba. Este congresso fortaleceu o trabalho que já estava sendo desenvolvido e propôs novas responsabilidades para a organização. Inspirado nos princípios do Congresso Missionário de Lausanne (1974), “o conclave trouxe para o meio evangélico latino-americano as novas propostas missionárias fruto daquele congresso. A principal delas foi a ideia de missão integral¹⁵, buscando reunir as esferas espiritual, bíblico-doutrinária e social” (QUADROS, 2011, p. 65). Como afirma o Pacto de Lausanne:

[...] a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambas partes de nosso dever cristão. Pois ambos são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, de nosso amor por nosso próximo e de nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem de salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal onde quer que existam (Stott, 1983, p. 27).

¹⁵ Segundo René Padilla, um dos precursores da ideia de missão integral na América Latina, “a expressão missão integral foi gerada principalmente no seio da Fraternidade Latino-Americana há mais ou menos duas décadas. Ela foi, na realidade, uma tentativa de destacar a importância de conceber a missão da igreja dentro de um marco de referência teológico mais bíblico que o ‘tradicional’, ou seja, o que havia se instalado nos círculos evangélicos, especialmente por influência do movimento missionário moderno. Nos últimos anos, tem se difundido de tal modo que a tradução literal para o inglês, integral mission, está incorporando-se, pouco a pouco, ao vocabulário daqueles que, fora do âmbito dos evangélicos de fala espanhola, defendam uma aproximação mais holística à missão cristã” (PADILLA, 2009, p. 13-14).

Este movimento se relaciona com o evangelicalismo. Freston (1993) explica como o movimento evangelical se originou e se desenvolveu historicamente. Um ponto faz-se importante aqui e vale ser destacado: as transformações ocorridas no evangelicalismo a partir dos anos 60 no que se refere à questões sócio-políticas. A redescoberta de que evangelização e envolvimento sócio-político não eram tratados como excludentes, afirmação reiterada pelo Pacto de Lausanne em 1974, como exposto acima. “Evangelicais latino-americanos tiveram um papel fundamental no Pacto. Mas a tarefa de interpretá-lo tornou-se um campo de batalha [...] A nível internacional, elementos conservadores norte-americanos retomaram a hegemonia em questões sociais nos anos 80” (FRESTON, 1993, p. 129).

Segundo Freston (2013, p. 130), quando analisamos “a trajetória dos evangelicais latino-americanos que influenciaram o Pacto de Lausanne, bem como a de muitos líderes evangelicais brasileiros, duas paraeclesiásticas aparecem com frequência: a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) e a Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE)”, sendo a ABUB o movimento brasileiro desta comunidade. De acordo com Costa (2017), o modelo adotado pela ABUB

[...] consiste na prática evangelizadora que assiste tanto ao indivíduo (herança pietista) quanto às comunidades (estruturas eclesiais e sociais). Esse integralismo surgiu no meio de teólogos evangélicos latino-americanos ligados à CIEE do continente, fortaleceu-se no seio do movimento estudantil ao qual a maioria estava ligada e difundiu-se em novas organizações como a FTL, e fincou-se na missiologia latino-americana, encontrando paralelos em outras partes do mundo por meio do Movimento Lausanne, nas últimas quatro décadas. O integralismo é hoje mais conhecido como Teologia Holística ou Teologia da Missão Integral. Os grupos ligados à CIEE tornaram-se, portanto, porta-voz da Missão Integral na América Latina. Ao dar voz à integralidade da missão, a ABUB assumia a postura de distanciar-se dos setores mais “conversionistas” do protestantismo e ao mesmo tempo assumia que em determinados contextos poderia trabalhar em parceria pelo bem social, inclusive com católicos romanos (COSTA, 2017, p. 56).

Este breve resgate histórico nos ajuda a compreender alguns elementos ainda presentes na organização e que de certa forma continuam tendo um papel na trajetória religiosa daqueles que dela participam, como a difusão de uma forma de compreender a missão pautada nestes pontos trazidos por esses movimentos históricos. Como enfatiza Freston (1993), uma entidade como a ABU, “que não inclui uma postura política na sua identidade básica, mas que embute a orientação política num conjunto de ensinamentos religiosos, pode conseguir, a médio prazo, um efeito político maior no campo protestante, gozando de maior aceitação e formando pessoas conscientes da especificidade religiosa de sua visão de mundo” (FRESTON, 1993, p. 132).

Após o congresso de Curitiba, na década de 70 foi enfatizada a regionalização do trabalho através dos Conselhos Regionais, e estes ganharam maior autonomia. Este movimento de regionalização criou uma preocupação quanto à manutenção da identidade dos grupos. Princípios teológicos e estratégicos deveriam ser estabelecidos para, posteriormente, serem aplicados em cada contexto. O que manteve e mantém a ABUB em sua identidade evangélica são as bases de fé aceitas por seus membros, que são teologicamente e historicamente fundamentadas no movimento protestante¹⁶.

A ABUB manteve a regionalização do trabalho através dos Conselhos Regionais, que são as instâncias decisórias do movimento em cada região, compostas por estudantes representantes dos grupos locais. Os grupos locais têm autonomia para planejar suas ações e duas vezes por ano se reúnem nos Conselhos Regionais para relatar o que tem sido feito localmente e integrar o movimento regional em suas decisões. Atualmente a ABUB se organiza em 7 regiões (Centro-Oeste, Minas Gerais, Leste, Nordeste, Norte, SP/MS, Sul)¹⁷. Além dos encontros administrativos do Conselho Regional, a ABU em instância regional promove eventos de treinamento de até uma semana para os estudantes¹⁸.

A nível nacional a ABUB também tem uma estrutura de órgãos decisórios: o Conselho Diretor (composto por uma diretoria nacional e por estudantes membros das regiões) e o Congresso Nacional (onde todos os grupos estão representados através de delegados). Já na área de formação existe um treinamento nacional para os abeenses com duração de 3 semanas, o Instituto de Preparação de Líderes (IPL). Atualmente, no ano de 2018, a ABUB possui 150 grupos filiados nas sete regiões¹⁹.

Nos treinamentos organizados, tanto em nível regional como nacional, são abordados temas caros à vida acadêmica, criando um espaço para discussão e aprendizado mútuo, buscando contextualizar e manter plausível a realidade da fé bíblica. Temas recorrentes atualmente como Racismo, Sexualidade, Feminismo, Meio Ambiente, Política, entre outros, são levantados, seja por meio de atividades programadas para estes espaços, como palestras, mesas redondas, ou por meio do debate informal entre os próprios estudantes.

¹⁶ Bases de fé da ABUB. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/no-que-cremos>> Acesso em 5 de maio de 2017.

¹⁷ Estrutura regional. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/regional>> Acesso em 5 de maio de 2017.

¹⁸ O Curso de Férias (CF) é um encontro de uma semana ocorre em cada uma das sete regiões do ABUB.

¹⁹ Estrutura Nacional. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/nacional-0>> Acesso em 5 de maio de 2017.

2.2. A relação do estudante com a tradição e as instituições religiosas

Dentre os estudantes entrevistados e aqueles que permitiram o uso de suas cartas como material de pesquisa, temos uma diversidade de trajetórias, já iniciando com as diferentes formações religiosas de cada um. Mapeando as confissões religiosas evangélicas que aparecem nas cartas e as instituições das quais os estudantes foram ou ainda são membros, podemos elencar as seguintes: Assembleia de Deus, Encontros de Fé, Igreja Presbiteriana Independente (IPI), Igreja Batista da Convenção Batista Brasileira, Igreja Batista da Lagoinha, Igreja Batista da Convenção Batista Nacional (Renovada), Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), Comunidade Restaurando Vidas, Comunidade Evangélica Atos, Igreja Nova Vida, Igreja Missionária Oriental, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Comunidade Cristã Abrigo, Igreja Cristã Evangélica, Missão Evangélica Pentecostal do Brasil, Igreja Evangélica Congregacional, Bola de Neve, Igreja Evangélica Paz e Vida, Igreja Batista Missionária, Igreja Evangélica Apostólica Renascer em Cristo, Igreja O Brasil para Cristo, Igreja do Nazareno, Igreja Batista Regular, Igreja Sal da Terra, Casa de Oração, Igreja Quadrangular e Igreja Metodista.

Hervieu-Léger (2008) trata a questão da identidade religiosa na modernidade a partir das figuras do peregrino e o do convertido, como já tratamos no capítulo 1.

Sobre a figura do convertido, a estudiosa o descreveu (2008, p. 108-115) em três modalidades de conversão. Explicaremos essas modalidades com mais profundidade buscando compreender a relação dos abeuenses com a tradição evangélica a partir da experiência de conversão relatada por eles, sendo essa experiência anterior ao ingresso na universidade, ponto comum a todos diante das diferenças da formação religiosa familiar.

A primeira modalidade de conversão é a do indivíduo que muda de religião, “seja porque rejeita expressamente uma identidade religiosa herdada e assumida para adotar uma nova; seja porque abandona uma identidade religiosa imposta, mas à qual nunca havia aderido, para adotar uma nova” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 109).

Na experiência de conversão de Jaqueline podemos perceber a rejeição da identidade religiosa umbandista herdada por parte da família e assumida por ela por um tempo, para adotar uma nova, o cristianismo evangélico. E o que promove essa conversão é uma experiência religiosa individual.

Então, a minha família é de religião Umbanda, e foi desde que eu era pequena. E a minha avó tinha um terreiro de umbanda nos fundos da casa dela, então eu sempre tive essa coisa dos santos, eu sempre estava lá no terreiro, ajudava ela a limpar o

quarto dos santos, que é o quarto onde eles montam o altar, sempre estava envolvida fazendo os doces, eu sabia que não podia comer tal coisa, que não podia fazer isso... E eu fui... eles chamam de... é tipo o nosso batismo, sabe? Só que eles lavam, a cabeça, o corpo e os pés, e aí eles entregam um santo à tua cabeça, o teu corpo e teus pés, e cada parte do corpo tem um santo. E aí eu fui entregue, como se fosse um batismo, para umbanda, e meu pai, por ser católico... a religião da minha mãe era a umbanda, ela ia no terreiro com a vó, e a família do meu pai é toda católica, então eu fui batizada nos dois [...] antes de me converter eu estava indo na umbanda, e eu não ia na linha branca, eu gostava da linha mais pesada mesmo. E eu estava indo e eu tinha decidido que eu ia lavar minha cabeça de novo, que eu ia confirmar o meu primeiro batismo, e pela misericórdia Deus falou comigo antes, eu creio né? E aí eu não lavei a cabeça e acabei me convertendo [...] em janeiro de 2014 me converti em um processo de muito amor e muita cura. Deus restaurou e ainda vem restaurando cada pedaço de mim. Uma grande amiga, havia se convertido um ano antes e toda a transformação dela me chamou atenção e eu quis saber o que realmente estava deixando ela tão feliz e realizada. Eu sempre fui muito rebelde tanto com a minha família, quanto com as pessoas, um pouco por causa do uso, não excessivo, mas controlado de drogas. Eu tinha muita aversão ao cristianismo [...]um dia sozinha em meu quarto, ouvi uma voz, dizendo para eu orar. Eu não quis, pensei que estava ficando maluca. Não era uma voz vinda dos céus, mas aquelas da alma. Aquela que te inquieta a alma. E foi assim, de joelhos no chão do meu quarto que senti o profundo amor e misericórdia de Deus comigo. E foi muita graça derramada. Sei que não sou merecedora de tamanho amor e mesmo assim Jesus me ama, e isso que faz com que meus amigos que me conhecem há anos percebam o quanto Deus é maravilhoso olhando para minha vida. (Jaqueline)

A nova religião adotada traz um significado, uma nova compreensão sobre a antiga religião, como expresso em sua fala: “e pela misericórdia Deus falou comigo antes, eu creio né?”, o que parece implicar uma rejeição da religião herdada e uma nova forma de enxergar a religião que se adere na sequência, antes compreendida pelo sentimento de aversão. Neste processo, a experiência religiosa individual reforça a mudança e uma nova interpretação de mundo começa a surgir, ancorada em princípios religiosos e comportamentos esperados dos crentes na tradição a qual agora se insere. A transformação, o amor de Jesus, segundo a estudante, faz com que os amigos que a conhecem a anos percebam sua nova condição, assim como ela percebeu na amiga que havia se transformado e de certa forma foi seu primeiro contato com o mundo evangélico.

Nesta outra situação, uma abeense abandona uma identidade religiosa que lhe foi imposta, mas à qual nunca havia aderido pessoalmente, ainda que tenha sido membro ativa da instituição religiosa.

Não sei ao certo quando conheci Jesus. Fui criada em um lar católico, pela minha avó e pelo meu tio, e fiz todos os ritos necessários que a Igreja usa como critério para que eu fosse considerada parte do Corpo. Mas eu nunca me interessei realmente por aquilo. Eu ia à Igreja para conversar com os meninos ou participar de algum evento que tivesse música e bagunça. Depois de fazer a crisma, nunca mais voltei à Igreja, pois a considerava uma instituição falsa e hipócrita (não que eu não seja falsa e hipócrita, mas na cabeça de uma adolescente de 14 anos só Deus sabe o que passa), cheia de gente com títulos, mas vazias de Cristo. Minha própria família que se dizia ser uma família católica e devota, vivia cheia do caos, brigas e discussões.

Meu tio, por exemplo, me obrigava a fazer coisas para ele e, se eu não fizesse, ele gritava comigo, discutia e me deixava isolada do restante das pessoas. (Paula)

Nesse caso fica clara a motivação que leva Paula a mudar de religião: nunca se interessou realmente por aquilo, considerava uma instituição falsa e hipócrita, cheia de gente com títulos, mas vazias de Cristo. Trata-se de uma experiência decepcionante, em que não se enxerga uma resposta às angústias pessoais e também não encontra o que se espera da igreja, que seja uma comunidade de apoio e que as pessoas sejam verdadeiras na prática daquilo que acreditam. Segundo Hervieu-Léger (2008, p. 109) “não se deve subestimar o protesto sociorreligioso apresentado pelas conversões, pois eles dizem respeito, como costuma ser o caso, a indivíduos religiosamente socializados, em busca de uma intensidade espiritual e comunitária que as grandes igrejas não oferecem”.

É preciso levar em conta que os dois relatos acima são discursos de conversos, que ao passar pelo processo de conversão tentam se distanciar do grupo religioso anterior. Para reafirmar a nova identidade, os conversos atribuem à identidade religiosa anterior elementos negativos. Sendo assim, as críticas feitas por Jaqueline e Paula acerca de suas religiões de origem devem ser entendidas a partir da compreensão do discurso de um converso, no qual o teor negativo ao falar da religião anterior é comum, e não necessariamente representa a visão que se tinha daquela religião antes da conversão.

Experiências de conversão como estas estão presentes entre os estudantes que participam da ABUB, como nos casos trazidos acima. Mas não em sua maioria, assim como também não é maioria nos relatos do grupo estudado a segunda modalidade proposta por Hervieu-Léger (2008): quando o indivíduo se integra a uma tradição religiosa por uma escolha pessoal, sem ter tido alguma experiência religiosa anterior. Lília relata em sua carta:

Eu não cresci num lar cristão, embora minha avó sempre nos mostrasse importância de se confiar em Deus, a ideia passada era de que o importante é você ser uma pessoa correta. Eu comecei a ouvir mais de Cristo e sobre o que ele tinha feito por nós na adolescência através da minha prima Adrielle, que ao contrário de mim cresceu num lar cristão. Por conviver muito com ela e sua família passei a ter contato com o evangelho e a me interessar pela Bíblia, então comecei a frequentar a escola bíblica na Igreja Batista, uma igreja tradicional na qual minha prima e sua família participavam.

Hervieu-Léger (2008, p. 110) acredita que “essas conversões dos ‘sem-religião’ tendem a se multiplicar nas sociedades secularizadas onde a transmissão religiosa familiar é consideravelmente precária”. Acerca da realidade brasileira, Almeida e Barbosa (2013, p. 311) destacam que “frente às mudanças contemporâneas, pode-se ter como hipótese inicial

que a família tem sido cada vez menos eficaz na transmissão em relação a décadas atrás, de onde decorre uma diferença geracional”. No entanto, quando se trata do mundo evangélico, principalmente pentecostal, a capacidade de transmissão religiosa familiar parece ir na direção oposta. “Eles são conhecidos pela ênfase nos laços familiares e pelo proselitismo. A resultante é: a obrigação cristã da evangelização dos familiares, a educação religiosa dos filhos e o casamento deve ser prioritariamente com um(a) evangélico(a)” (ALMEIDA; BARBOSA, 2013, p. 322-323). Sendo assim, seu crescimento, já apontado no início do capítulo, é tanto pelo proselitismo como por herança.

Porém, faz sentido pensar a transmissão religiosa não como algo dado, como uma imposição cultural, pois neste caso, como apontam Almeida e Barbosa (2013), se a conversão evangélica pode ser um fator para o rompimento com os laços religiosos familiares, uma vez ocorrida ela pode contribuir na reprodução da religião. “Os evangélicos, em particular, interpelaram pessoas por meio de familiares e forneceram a elas alternativas individuais” (ALMEIDA; BARBOSA, 2013, p. 323). Neste sentido, o terceiro modelo de conversão apontado por Hervieu- Léger nos permite dizer que por vezes a tradição religiosa familiar é mantida, porém sob um novo olhar, pautado na escolha individual do sujeito que agora passa a crer por si mesmo. Este terceiro modo de encarar a conversão é quando o indivíduo se re-afilia à mesma tradição religiosa da qual já fazia parte. Se trata do “convertido de dentro: aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal, ou vivida a mínima, de maneira puramente conformista” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 111). Este modo é como a maioria dos abeueses pesquisados narram sua experiência de conversão, ou seja, já integram uma família de tradição evangélica, porém, passam a professar a fé evangélica após sua decisão pessoal, a partir da qual reconfiguram sua vida. A decisão pessoal em aceitar Jesus como único e suficiente salvador, expressão utilizada pelos estudantes, aparece nestes casos e reproduzem algo já comum no discurso evangélico: a importância da escolha individual para a salvação, o ato de entregar-se a Jesus pessoalmente.

Sendo assim, a religião forçada no início passa a fazer sentido mais tarde. Um dos estudantes pesquisados reconhece: “comecei a ir para igreja como obrigação familiar, mas durante a escola e a faculdade fui conhecendo mais o que acreditava e aceitei de fato Cristo como meu salvador, então mudei de vez o foco da minha vida, e hoje não é mais um fardo” (Jônatas). Outro abeuesense compartilha uma experiência similar:

Eu acho que quando eu tinha uns 14 anos minha mãe foi a uma igreja, a convite do meu irmão que tinha ido primeiro com o amiguinho dele, acho que ele tinha uns 10 anos. Então ela passou a frequentar a igreja, e quando isso aconteceu, eu fui meio

que imposto a frequentar. E toda vez que dava a hora de eu ir para a igreja, eu vazava para a rua porque eu não queria ir [...] A minha conversão não foi aquele tipo, fui para a igreja, senti aquele fogo e me converti. Foi bem gradativa, e tem uma coisa que me marca muito que é o pastor falando: repitam: Deus, faça o que quiser da minha vida... coisa desse tipo, sabe? Como se eu fosse entregar minha vida nas mãos de Deus. E eu tinha muito receio de falar isso, porque pelo meu entendimento naquela época, se eu entregasse minha vida a Deus, eu estaria me limitando. E tipo, eu não queria... eu acho que o ser humano tem aversão a ter limites, sabe? E a partir do momento que você vai descobrindo que Deus é bom e que a vontade dele é a melhor para sua vida, essa coisa vai mudando. Aí a partir disso eu comecei a me envolver mais com as atividades da igreja. (Bernardo)

Muitos estudantes que nasceram num berço ou lar cristão, termo muito utilizado entre eles para dizer que a família faz parte da tradição evangélica e é ativa numa igreja desde o seu nascimento, explicam que a conversão não foi algo imediato, e sim, gradual, como no caso acima e neste também: “Nasci em um lar cristão [...] Considero minha caminhada cristã um pouco difícil de ser dividida em temporadas, porque sinceramente não me lembro de um momento marcante específico da minha conversão” (Bárbara). Há relatos também de que é necessária uma avaliação pessoal em relação a fé para se prosseguir na religião. E este processo nem sempre aparece como algo fácil. Kelly é da opinião que:

Poderia ser fácil dizer que sou cristã porque fui restaurada das drogas ou Deus realizou um milagre em minha vida. Porém, não são por esses motivos que sou cristã. A verdade é que eu já nasci em um lar cristão, e desde que me entendo por gente, conheço a Jesus. E a verdade é que sempre foi um desafio para mim me definir como cristã só porque nasci em uma família cristã. Afinal, muitos estão nesse mesmo contexto, porém acabam estagnados no status e não são honestos consigo mesmos... Portanto, se assumir como um cristão que já nasceu nessa redoma doutrinária, para mim é um desafio, pois requer uma capacidade de se autoanalisar constantemente e procurar progredir mais na caminhada com Cristo.

É interessante constatar a dificuldade relatada pela estudante de se “definir como cristã só porque nasceu em uma família cristã”. Essa dificuldade não seria algo comum a algum tempo atrás, visto que a tradição religiosa era algo herdado. Esta naturalidade de ter como herança a tradição religiosa parece não existir mais em alguns contextos.

De maneira geral, como explica Hervieu-Léger (2008, p. 113) a conversão de dentro “não significa apenas o reforço ou a intensificação radical de uma identidade religiosa até então ‘comedida’ ou ‘ocasional’: ela é um modo específico de construção da identidade religiosa, que implica, de uma forma ou de outra, o questionamento de um regime frágil de pertença religiosa”. Tratando do tema da crise da transmissão de valores religiosos de uma geração a outra, a socióloga acentua que a relação entre pais e filhos, ou ainda de membros de uma família, faz referência a um modelo de socialização que localiza um transmissor ativo, detentor de um patrimônio de saberes e de referências religiosas que se esforça, com maior ou

menor sucesso, para transmiti-los ao destinatário da transmissão. “Os dados recolhidos [em algumas pesquisas dedicadas ao tema] revelam claramente as dificuldades da operação, num universo cultural onde toda proposição religiosa é confrontada por uma multiplicidade de ofertas simbólicas variadas.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 59). Por isso, ainda que se mantenha a religião dos pais, a identidade religiosa é marcada pela escolha individual e autônoma, ao invés do dever de fidelidade a uma tradição herdada. O indivíduo pode escolher não ser fiel à tradição de sua família, como também pode escolhê-la como sua entre a multiplicidade de ofertas simbólicas.

É claro que desprender-se de uma religião quando se teve uma socialização religiosa nos estágios iniciais da vida, não é uma tarefa simples. Ricardo, ao interpretar sua decisão em seguir na tradição religiosa dos pais conta que apesar de passar a infância indo à igreja, pouco antes da pré-adolescência já não levava os assuntos religiosos a sério e os pensamentos eram de se divertir com os amigos. Durante o ensino médio, já com 15 anos, deixou-se influenciar pelas amizades, porém, “aqueles ensinamentos passados pelos meus pais e pela igreja eram relutantes a sair, principalmente porque desde a infância existia um amor pela EBD (escola bíblica dominical). Incrível como aquelas reuniões dominicais, onde a turma debatia um tema, foram e são importantes para minha vida”.

Para aqueles nos quais o processo de interiorização (BERGER; LUCKMANN, 2014) sobre uma concepção religiosa do mundo se deu durante a socialização primária, as certezas religiosas provavelmente estarão mais enraizadas do que para aqueles que se inseriram na tradição religiosa já num outro momento – o da socialização secundária. Logo, os ensinamentos passados pelos pais e pela igreja se tornam relutantes a sair, nas palavras de Ricardo. Entretanto, nenhum dos convertidos está isento de crises de sentido que podem levar a questionamentos e talvez ao abandono da fé, como vimos no capítulo anterior.

Os relatos de conversão contribuem para um melhor entendimento da relação dos abeuenses com a tradição evangélica, pois existem trajetórias de conversões diversas entre eles, ainda que a maioria pareça acompanhar o último modelo, de refiliação. Destacamos que esta relação se constrói de maneira diferenciada de acordo com a socialização religiosa a qual foram submetidos. Embora tenham vivenciado experiências distintas até então, todos se identificam com a fé evangélica.

Pensemos agora na relação com as instituições religiosas, mais especificamente com a igreja e a ABUB, pois é possível que os estudantes façam parte de outras organizações religiosas, as quais não exploraremos aqui.

A relação com a igreja

Ainda que haja a conversão, a experiência religiosa dentro de um contexto de individualização e subjetivação da crença pode levar a conflitos com as instituições religiosas. Pois, o convertido que teve sua experiência de conversão através dos diferentes modos explicitados no ponto anterior, tem um entendimento da religião como uma decisão pessoal, de nível privado. A partir desta compreensão, o sentido da religião para ele passa pela experiência, por aquilo que é vivenciado, e assim as tradições e suas instituições religiosas perdem força. Como afirma Berkenbrock:

A religião institucionalizada e sua oferta tradicional de verdade religiosa (sua oferta de concepção de mundo) não é por si só garantia para a coesão de seus membros e adesão de novos. As pessoas estão cada vez menos interessadas nas instituições e suas verdades. A capacidade da instituição religiosa de oferecer espaços de vivência, de experiência religiosa tornou-se muito mais importante para os indivíduos. E é muito mais a partir disto que elas são acolhidas ou rejeitadas (BERKENBROCK, 2007, p. 226-227).

Nas falas que relatam conflito com as igrejas, a palavra acolhimento é muito utilizada pelos estudantes entrevistados. Por vezes eles narram que não se sentem acolhidos em suas questões, dúvidas e críticas, principalmente depois de ingressarem na universidade. No entanto, eles continuam afirmando sua fé e muitas vezes buscando igrejas nas quais encontrem um espaço de vivência religiosa que seja acolhedor.

A dificuldade que carrego ao longo desses anos não é com meu relacionamento pessoal com Deus em si, mas com a igreja local. Eu sou adepta da ideia de que, você deve ir para a igreja mais próxima a você, e no momento confesso que tenho alguns receios com alguns membros da minha igreja (na cidade em que faço faculdade) em relação a conflitos passados. Já conversei com o Pastor, mas não me senti muito ouvida, então atualmente é o meu maior conflito, uma vez que gostaria de me sentir “em paz”, ou “em família” na minha igreja, onde na verdade não me sinto muito bem-vinda ou acolhida. (Camila)

Dentre o grupo de pesquisados, assim como na relação com a tradição religiosa em geral, também são diversas as posturas quanto às igrejas. No entanto, os universitários estudados relatam em sua maioria uma relação conflituosa em alguns pontos com a igreja da qual fazem parte, ou com igrejas da qual já foram membros. O interesse pela instituição parece permanecer, visto que a maioria deles procura se engajar em igrejas. Porém, a partir da experiência pessoal em relação à crença, alguns incômodos com determinadas exigências ou visões das igrejas surgem e parecem ter motivações comuns para alguns estudantes.

Um ponto que se destaca é a crítica às igrejas por sua omissão em relação aos problemas sociais, como fica evidente na experiência de uma das estudantes entrevistadas que

conta uma história vivenciada com o objetivo de mostrar sua indignação com a igreja que frequentava. Seu questionamento principal se dá em relação à falta de cuidado da instituição com os próprios membros no que diz respeito às condições sociais dos mesmos frente às necessidades estruturais da igreja, que segundo ela, seriam, não necessidades, mas formas de aparecer e crescer. Ela narra que a partir das percepções de uma amiga, sua perspectiva em relação à igreja foi se modificando e ela passou a perceber situações que não pareciam coerentes com o que estava aprendendo e se questionando. Segundo ela,

[a amiga] era preocupada com a questão de, por exemplo: foi feita uma construção de uma igreja nova no lugar da nossa que era antiga, aí mandaram fazer uma cortina e a cortina custou 11 mil reais, entendeu? Só que as adolescentes do grupo de dança que ela cuidava, algumas delas não tinham um colchão para dormir[...] eu me lembro que esse foi um fato bem marcante para mim, que tipo, as meninas do grupo de dança dela que tinham 10,11,12 anos não tinham colchão para dormir. E daí isso me chocou porque eu também parei para pensar: não está certo, algumas dessas coisas mais estruturais da igreja, das prioridades que aquela nossa comunidade tinha [...] aí depois eu comecei a me desligar gradativamente das atividades da igreja, porque o discurso do púlpito já estava me incomodando de uma maneira que estava ficando meio insuportável para mim nesse sentido, porque eu não conseguia mais exercer a minha fé. Então eu comecei a me desligar gradativamente disso. Mas eu não tinha perdido a minha fé, só que eu pensava diferente das pessoas que estavam ali e por causa disso eu comecei a ser escanteada, como às vezes acontece, era taxado simplesmente de rebeldia e não existia um diálogo para saber sobre a verdade daquilo, sobre... não existia muito esse diálogo, era uma coisa assim: existe essa forma e nós estamos inseridos dentro dela, se você não está satisfeita, você que tem que sair. (Gisele)

A instituição, em sua interpretação pareceu neste ponto impossibilitar a manutenção de sua fé. Usando as palavras e expressões “me incomodando”, “insuportável”, a universitária expressa sua dificuldade em continuar fazendo parte de uma instituição na qual o discurso não se apresenta compatível com sua maneira de encarar a fé. A prática da igreja e suas prioridades não lhe agradava mais após os questionamentos feitos. E não houve espaço para diálogo sobre tais inquietações, como ela mesma ressalta.

A crítica em relação à falta de diálogo por parte da igreja não se refere somente aos membros dela. Outra estudante destaca que

As pessoas que são da igreja só se comunicam com quem é da igreja, e elas falam numa linguagem que quem não é da igreja não entende, e ela gera uns preconceitos que não fazem bem nem para ela e nem para quem é de fora. Então, de muito tempo para cá, uma das precursoras de muito preconceito tem sido a igreja, porque a igreja tem estado, quer dizer, historicamente ela tem estado junto com o estado, já representou o estado, já representou um papel de poder muito grande dentro da nossa sociedade, dentro da nossa história. Então ela carrega um peso muito grande, uma importância... ela carrega muita coisa. (Bruna)

Neste ponto, a crítica não é com respeito à igreja local que a estudante frequenta, mas com a igreja como instituição de uma forma geral. O preconceito e a falta de diálogo da igreja historicamente, segundo sua interpretação, parece gerar um desconforto.

Na década de 1980 a ABUB se posicionou com sérias discordâncias às igrejas evangélicas brasileiras, ao ponto de considerá-las como campo de missão. Quadros (2011) relata que em 1983, foi produzido um documento sobre este tema. Ele elenca os pontos principais de crítica:

- 1)A igreja evangélica no Brasil estaria identificada com a ditadura militar, se beneficiando de vantagens perigosas e ilícitas que a comprometem profundamente diante da nação.
- 2)A igreja não estaria assumindo uma postura profética perante os problemas socioeconômicos, e seu silêncio contribuiria para o estado de milhões de brasileiros que não têm condições mínimas de saúde, alimentação, educação e habitação.
- 3)A maioria das igrejas relacionariam uma posição conservadora em termos teológicos com o conservadorismo na esfera político-social. O apoio ao *status quo* seria incongruente com a ação do Deus de Jesus, pois “ser cristão significa identificar-se com o Deus da justiça que anseia por uma sociedade justa, igualitária, na qual o homem vive em paz e liberdade e harmonia com o coração”.
- 4)As igrejas no Brasil seriam caracterizadas pelo enfoque individualista, espiritualista, e por uma noção de missão bastante limitada. Isto é como uma “traição” à sua própria identidade. Por isso, os membros da ABU são chamados a “romper com a visão tradicional”, a se “envolver neste mundo, estar disposto a sujar a mão, conhecer a mente e o coração do povo, conviver com o mesmo e anunciar a ele as boas novas de esperança e justiça, salvação (QUADROS, 2011, p. 85-86).

Esta visão crítica e que por vezes afastava a ABUB das igrejas locais, começou a se transformar na década de 1990 após alguns conflitos identitários vividos pelo movimento. O Secretário Geral deste período propôs seis princípios norteadores de atuação:

- 1) Iniciativa e responsabilidade estudantil - Os assessores seriam apenas auxiliares dos grupos locais;
- 2) Autonomia - Os grupos deveriam elaborar atividades e levantar recursos localmente;
- 3) Identificação da relação ABU-igreja - Os abeuenses não deveriam ficar fechados em si mesmos, mas estarem integrados ao trabalho desenvolvido pelas igrejas;
- 4) Ênfase missionária - Cada cristão seria um missionário onde estivesse. Portanto, era preciso superar a mentalidade que separa leigo e clero, mundo religioso e mundo secular, evangelização e ação social. Os projetos missionários da ABU seriam um exemplo prático disto.
- 5) Ênfase confessional - As bases de fé são colocadas como o fundamento comum, outras doutrinas deveriam ser consideradas periféricas. A fé evangélica também deveria atentar para questões de diversas áreas – a social, a econômica e a política – não isolando-se do mundo, mas respondendo aos desafios de modo criativo.
- 6) A herança evangélica - Os grupos da ABU firmariam sua identidade teológica na reforma protestante - ênfase na fé, na Graça e na Palavra de Deus como única regra de fé e conduta; no pietismo - ênfase na conversão, vida pessoal com Deus e paixão

missionária; no movimento missionário do século dezenove (QUADROS, 2001, p. 73).

Destacamos o ponto 3, a relação ABU-igreja. A partir desta ênfase a organização passa a dar um enfoque diferenciado para sua relação com a igreja, insistindo que seus membros sejam ativos em suas igrejas e não fechados em si mesmos.

A liderança do movimento atual também enfatiza essa questão e existem alguns textos produzidos por estudantes, líderes e pastores sobre o assunto, encontrados no site da ABUB. Em um deles destaca-se a compreensão da organização sobre o assunto, nas palavras da secretária geral em função atualmente:

É sempre bom e gratificante ouvir dos estudantes que eles encontraram na ABU um espaço de serviço, acolhimento, amizade e comunhão! Mas é importante lembrarmos que o ministério estudantil não pode prescindir da igreja local e nunca se propôs a assumir o seu “lugar”. Nos últimos anos, temos observado o crescimento do número de pessoas que, por diferentes razões, optaram por desvincular-se de suas denominações. Não vamos discutir aqui as complexas causas desse fenômeno, mas é interessante observar que ele também atinge os jovens universitários e adolescentes. Não é incomum ouvirmos, nos encontros e treinamentos da ABU, estudantes compartilhando seus dilemas e crises de pertencimento e permanência em suas igrejas locais [...] embora a ABUB possa ser considerada uma comunidade de fé formada por estudantes e profissionais engajados com a manifestação do Reino de Deus no mundo estudantil, ela não representa a Igreja de Cristo em sua amplitude, diversidade e propósito eterno, portanto, não pode substituí-la. A ABU, como organização cristã, participa da missão da Igreja (e nela está compreendida), mas dela difere quanto à sua origem e ao seu destino [...]”²⁰.

Ainda que a visão institucional da ABUB em relação às igrejas tenha se transformado historicamente, as críticas e conflitos com as igrejas por parte dos estudantes parecem permanecer. Compreendemos que isso também se deve ao contexto de crescente desinstitucionalização no Brasil. “Diversidade de alternativas, circulação de fiéis e não institucionalização das práticas e crenças religiosas são alguns dos vetores da mudança pela qual passa o Brasil nas últimas décadas [...]” (ALMEIDA; BARBOSA, 2013, p.325).

Outro ponto de crítica levantado pelos estudantes sobre sua relação com as igrejas é o excesso de atividades nas igrejas, que por vezes esgota o crente, ainda mais na condição de estudante, como destacam alguns abeuenses nas cartas.

Meus primeiros anos de caminhada cristã foram muito difíceis, pois meus pais não aceitavam de maneira nenhuma a minha conversão (muitas vezes fui surrada quando chegava da igreja e até mesmo impedida de ir) e eu tinha um coração muito duro ao real evangelho, o que fez com que eu me tornasse uma legalista pentecostal. Em meados de 2007 estava estudando muito para o vestibular e comecei a ir na igreja

²⁰ ANGELIS, Sarah Nigri de. ABU e Igreja Local. São Paulo, dez. 2016. Entre Nós. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/compartilhe/informativos/entre-nos/item-principal/2016/12/abu-e-igreja-local>> Acesso em 5 de jan. de 2017

apenas no domingo pela manhã, pois tinha de estudar para dar um bom testemunho em casa. Isso seria aceitável na maioria das igrejas, porém a igreja que eu frequentava tinha culto todos os dias e uma mudança repentina de pastor fez com que eu fosse expulsa do coral. Isso me desmotivou muito a continuar naquela igreja, pois não conseguia mais ver a Cristo naquele local. (Isabela)

Como a própria estudante aponta, essa realidade não é comum a todas as igrejas, mas algumas apresentam esta realidade. As muitas atividades, somadas a carga horária de aulas na universidade podem fazer com que a assiduidade do estudante nas atividades eclesiais seja afetada. Bernardo explica que “a universidade às vezes consome mais um pouco de tempo... você fica com menos tempo do que você tinha quando fazia ensino médio, aí por conta disso talvez eu tenha sido um pouco menos participativo dentro da igreja, mas eu sempre fui envolvido”.

O interesse dos abeuenses em manter-se na igreja parece permanecer, ainda que fragilizado. Uma entrevistada diz que não consegue imaginar sua vida cristã sem uma comunidade, mesmo entendendo que Cristo se manifesta de diferentes formas, para diferentes pessoas e culturas. Ela aponta para a necessidade de vivenciar a fé em comunidade:

Eu sou fã de igreja mesmo, eu acho que a gente tem que ter esse momento de formação, de devocional, de conversa. Na minha igreja a gente tem uma prática que antes de começar o culto a gente passa pela nossa semana, coisa simples: ah, essa semana eu tomei um sorvete com a minha mãe e a gente conversou sobre algumas coisas que me fizeram muito bem... Ah, essa semana eu fiz uma prova e eu me senti muito mal, me senti acabada, me senti fraca. Enfim, a gente fala o que acontece com a gente, e aí eu acho que esse momento significa muita coisa com o que a gente pensa, para o que a gente entende como o sentido de evangelho mesmo. E eu não encontro esse tipo de coisas em outros espaços. Eu acho que eu posso ter esse momento com outras pessoas, mas eu não vou encontrar as pessoas para ter exatamente esse momento assim. Eu não vou chegar no meu grupo lá da faculdade, dos meus amigos que são um mix: tem crente, tem ateu, tem cético, tem umbandista, tem candomblecista, tem gente de todos os tipos, mas a gente não vai se encontrar e fazer o que a gente faz na minha igreja. A gente até poderia, mas eu acho bem difícil, a gente vai se encontrar para conversar, para rir, para brincar, para ter esse momento legal também talvez incluído nisso, mas a gente nunca vai ter esse momento da igreja, que é um momento devocional e que eu pelo menos não consigo enxergar minha vida sem isso. Eu acho que uma das coisas que me doeu muito quando eu tive que ir para a faculdade é que eu tive que me mudar para um pouco mais longe de onde está minha igreja e o bairro que eu moro. (Helena)

Para essa estudante, sua igreja é uma das estruturas de plausibilidade para a manutenção de sua fé. É interessante perceber como ela diferencia a igreja como um espaço único de convivência por ter o momento devocional e como é indispensável estar ali. No entanto, essa estudante faz parte de uma igreja, segundo ela, mais flexível e compatível com suas concepções próprias. Tal comunidade se formou com um grupo dissidente de outra igreja, que não concordava com o ponto que já apresentamos acima sobre a omissão da igreja quanto às questões sociais. Quando esta comunidade, em que o acolhimento segundo os

padrões pessoais de cada um, é encontrada pelo crente, a instituição permanece sendo algo importante em sua vida. Jaqueline conta que se sente acolhida em sua igreja e explica como funcionam as atividades ali:

O culto lá funciona assim: a gente tem alguns dias que são estudos, dependendo da demanda do que está sendo falado, por exemplo, o nosso culto é geralmente assim: a gente vai sentar e conversar sobre tudo o que está acontecendo na cidade. Por exemplo: ah, aconteceu uma coisa no nosso bairro, nosso bairro está sem energia elétrica por dias ou as pessoas estão ficando sem água por semanas. Ah, isso é um problema! a gente precisa orar pela cidade [...] A gente atende a demanda da comunidade. Então por exemplo, a minha pastora trabalha com os indígenas, o ministério dela é dentro da aldeia indígena, e aí alguns irmãos vão lá e ajudam. O meu já foi na zona de prostituição da cidade [...] a irmã da pastora, é com os senegalenses, esses que chegaram na cidade aos montes[...] então é bem diversificado a questão da igreja. E o meu envolvimento hoje na igreja é na ABU, então a ABU faz parte da minha igreja local, ela é como se fosse um ministério meu dentro da igreja local. (Jaqueline)

Podemos entender que na relação com as igrejas a necessidade de vivenciar a fé em comunidade permanece e, portanto, buscam-se comunidades nas quais o acolhimento de questões pessoais é encontrado. A necessidade da instituição para a manutenção da fé entra em conflito quando não há acolhimento e pode provocar mudanças na trajetória religiosa. Abordaremos este tema de forma mais ampla posteriormente.

A relação com a ABUB

Os abeuenses, em sua maioria, tanto os entrevistados, como os que permitiram o uso de suas cartas, além de outros, percebidos a partir da observação participante nos encontros, demonstram ter uma relação especial com a ABU, ainda que não isenta de críticas. A ABU se torna uma estrutura de plausibilidade para os estudantes durante o período acadêmico. João é da opinião que:

A ABU foi essencial para a minha vida universitária, no sentido de que eu tinha um grupo de apoio, pessoas que eu podia contar no contexto universitário. Então eu tinha amigos, pessoas para caminhar junto também na universidade, e eu acho que isso é fundamental, porque quando a gente tá sozinho, não tem nenhum grupo que a gente faz parte, é mais difícil a gente caminhar, acho que você se sente muito mais deslocado. Mas se você faz parte da ABU, você está caminhando, você encontra uma pessoa e: vamos almoçar, vamos conversar, tomar um sorvete ou participar de um núcleo. Eu acho que isso é fundamental, é muito bom para que o jovem que está entrando possa se adaptar melhor àquele contexto.

O convívio com pessoas que professam a mesma fé e se encontram na mesma condição de universitário, constrói um espaço de acolhimento às questões próprias

vivenciadas por eles nesse momento da vida. Sendo assim, a realidade da fé pode ser mantida e fortalecida por essa estrutura.

Me ajudou muito na minha fé. Não só na minha fé, mas na minha construção como pessoa, porque tanto nessa questão do medo, como nessa questão de autoconhecimento, como na questão de talvez não encontrar respostas concretas para as perguntas que eu precisava, mas ter certeza de que existem outras pessoas questionando comigo e ter essas pessoas junto, sabe? Juntos na mesma fé. Eu acho que foi muito importante. (Gisele)

O reconhecimento de dificuldades e questionamentos comuns parece ser um ponto que faz da ABU uma estrutura de plausibilidade para os estudantes. Uma outra jovem entrevistada diz que “é bom ver que tem outras pessoas ali, outros colegas universitários que estão com as mesmas crises que você, que tem gente que está ali, que você pode contar com a amizade. Então acho que isso é um grande porto seguro, para você realmente colocar suas crises e tentar orar, né?” (Márcia).

Esta realidade pode se acentuar quando em sua trajetória o estudante passou pela mudança de cidade para estudar. Muitos abeenses se encaixam no grupo de jovens que saem de suas cidades natais para estudar e então precisam se adaptar à nova realidade de vida. Ludmila conta sua experiência ao mudar-se de sua cidade natal para estudar:

Morando numa cidade estranha, não conhecendo ninguém, eu me desesperei. Muita informação em pouco tempo, comecei a duvidar se estava no lugar certo fazendo a coisa certa. Encontrei a ABU, que teve, tem e eu sei que continuará tendo papel fundamental na minha caminhada com Cristo. Fazer parte da ABU é muito importante, não só pelo acolhimento que recebi, nem por todas as grandes amizades que fiz, mas por todo aprendizado que recebi.

Neste contexto de mudança e adaptação, a ABU passa a ser um espaço de acolhimento. Neste sentido, os jovens do grupo participante da pesquisa ressaltam a importância das amizades. Expõem isso de uma forma que podemos entender que este movimento religioso do qual participam se estabelece a partir dos amigos, o acolhimento que se busca é encontrado nas amizades que se constroem ali, e esta relação amistosa tem grande importância para o estabelecimento desta organização como uma estrutura de plausibilidade para a manutenção da fé. Muitos deles utilizam a expressão “amigos de alma” para descrever o tipo de relacionamento que se têm entre os membros. Um estudante conta: “Deus me presenteou novamente com amigos que se tornaram uma família. E vejo claramente o cumprimento do lema da ABU na minha cidade: Amizade que dá força, fé que sustenta”. (Maurício). Esta ideia também aparece no relato de Ana em sua carta: “Foi muito especial

encontrar a ABUB no meio de tudo isso, de todos os questionamentos e ansiedades, descobri um espaço de apoio e de amizade num ambiente – o universitário – que eu temia enfrentar”.

Um outro fator que parece permear a relação dos abeuenses pesquisados com a ABUB é o estudo da Bíblia, e a partir disso, há o aprofundamento das questões religiosas, ainda que alguns questionamentos e desconstruções, como alguns citam, surjam através da própria participação no movimento e do próprio estudo da Bíblia, que aparece como algo diferente na ABU em relação às igrejas locais, segundo relatos das cartas. Ana conta que achou um lugar para conversar sobre a Bíblia de um jeito que nunca tinha visto e de aprender com as diferenças, e nota como isso a tem feito crescer e se aproximar de Deus. Ludmila explica que “nunca antes na minha vida tinha me desconstruído tanto em Deus, sair da bolha família-igreja me fez e me faz crescer e amadurecer em Cristo, foi onde eu pude enxergar um Jesus mais humano e nem por isso menos santo”. Ela enfatiza que aprendeu que questionar não afasta de Deus, mas pelo contrário, a aproxima dele. Gustavo, na mesma linha, compartilha que “os EBI’s²¹ me ajudaram a ter um pensamento mais crítico da Bíblia em meus estudos, as oficinas e os eventos me trouxeram questionamentos na minha forma de viver” (Gustavo).

Joana acha que a ABU a fez ser uma pessoa mais crítica, alguém que busca mais o porquê das coisas e relata: “Porque na minha igreja a gente não tem muito o costume de saber o porquê, por exemplo, o pastor fala uma coisa, e geralmente as pessoas não questionam aquilo. Não que seja uma coisa, uma insubmissão, mas você tem que questionar, saber o porquê, né?”. Ela conta também que um dos livros da ABU Editora, chamado “Crer é também pensar”, de autoria de John Stott, a marcou muito, ajudando a tratar com mais naturalidade os questionamentos.

Por criar este espaço de acolhimento e se tornar uma estrutura de plausibilidade para o estudante, além de proporcionar um espaço para dúvidas e questionamentos, a participação na ABU pode afetar a relação do estudante com a igreja local, tendo em vista o contexto já explorado de enfraquecimento das instituições religiosas e crescimento de uma religiosidade pautada na subjetivação e individualização da crença. A partir de algumas situações relatadas é possível identificar que quando são encontrados problemas nas igrejas locais, uma postura adotada pelos estudantes pode ser de comparação em relação a como a mesma questão é tratada no movimento estudantil religioso em sua perspectiva.

Uma abeuense narra que viveu uma experiência onde seus posicionamentos políticos diante de uma situação que ocorria na universidade se diferenciavam do posicionamento da

²¹ EBI - Estudo Bíblico Indutivo: Método utilizado pela ABUB para estudar a Bíblia nas universidades.

maioria dos jovens de sua igreja e que eles não permitiam nem que ela colocasse sua percepção quando estavam em grupo. E ela conta que embora amasse sua igreja, “percebia que aquilo tudo era muito raso e as preocupações deles não eram as mesmas que as minhas. Já na ABU, eu conseguia dialogar melhor sobre as minhas dúvidas, medos e curiosidades sem ser julgada ou punida, como seria se eu tirasse essas dúvidas na igreja” (Paula).

Outra jovem entrevistada conta sua trajetória em diferentes igrejas e relata que atualmente, ao procurar uma igreja para congregar, ela coloca alguns critérios, sendo dois deles a questão da representatividade dos membros nas decisões da comunidade e a inclusão de jovens na liderança. Ao ser perguntada sobre esses critérios, se de alguma forma a ABU influenciou a construção de algum deles, ela respondeu:

Sim, e eu uso muito a ABU como exemplo: ah, porque na plenária da ABU todo mundo têm os delegados, os delegados representam cada grupo local e aqui não está representando, falta voz aqui. Então eu uso muito a ABU como exemplo. Ah, porque na ABU as pessoas podem falar, tem voz e tal. Os GBs²² enviam tal pessoa... então assim, eu uso muito a ABU como exemplo, acho que influenciou bastante, porque antes eu achava que o jovem não tinha responsabilidade, eu fui criada assim na primeira igreja, tipo: ah, o jovem é meio irresponsável, não é inteligente, não consegue pensar por conta própria e na ABU, não, eu vi que o jovem pode ser, sim, responsável, que ele consegue pensar por conta própria, que ele pode sim assumir um cargo. Por que não? Por que ele não pode ser um líder mesmo sendo jovem? Então isso mudou muito também, e acho que é influência da ABU mesmo, de ver isso. (Márcia)

A mesma estudante, em sua carta, diferencia a ABU da igreja: “Confesso que fico chateada com muita frequência com situações que vivencio e observo nas igrejas ultimamente e preciso sempre me lembrar, por exemplo, que a ABU não é igreja, mas sim um braço dela e que elas caminham juntas” (Márcia).

O discurso acerca da ABU não ser igreja é um discurso construído pela organização em seus eventos através de oficinas, palestras e materiais informativos, como explicita uma estudante ao explicar sua relação com a ABU e com a igreja quando mudou-se de cidade para estudar. “[...] desde o começo já veio aquela coisa de: não, a ABU não é igreja. Ah tá, entendi. Agora vamos procurar uma igreja” (Laura). Ela continua explicando essa relação pontuando que às vezes é difícil conciliar a atuação nos dois espaços:

Às vezes é difícil porque tem muita coisa da igreja que eu deixo por causa da ABU e tem muita coisa da ABU que eu deixo por causa da igreja, e eu não tenho muito tempo para lidar com as duas coisas. Então às vezes tem evento e eu estou na escala do louvor. Daí eles: Ah não, coisa da ABU de novo! Mas eles dizem: ah, vai com Deus! (Laura)

²² GB: Grupo base, ou o grupo local (de acordo com o estatuto da ABUB) de estudantes de uma cidade.

Esse ponto sobre a dificuldade de atuação nos dois espaços é encontrado em outras falas dos estudantes e por vezes vem acompanhado de outra dificuldade: a falta de apoio da igreja para o envolvimento do estudante no movimento estudantil religioso. João conta que a relação da ABU com sua igreja em um primeiro momento foi conflituosa, pois a igreja não tinha muito conhecimento a respeito da organização e por isso tinha receio que seus membros estudantes se envolvessem com ela. A preocupação era: “Está pegando nossos jovens... porque a gente participava de muitos eventos, então aquela ideia de que está tirando eles daqui” (João). Mas de acordo com ele, com o tempo a igreja foi mudando sua visão da ABU a partir das conversas que tinham com os membros, que sempre deixavam claro que “na verdade a ABU não era uma igreja, mas era uma organização que tem por objetivo trabalhar em parceria com a igreja” (João).

Além da concorrência de atividades que acaba fazendo com que o estudante tenha que escolher um ou outro espaço para atuar, com exceção de alguns casos, como aquele em que a ABU é entendida como um ministério da igreja, ou quando existe apoio da igreja ao trabalho desenvolvido pela ABU, há resistência por parte de algumas igrejas por se tratar de um movimento interdenominacional. Joana explica:

Apesar da minha igreja não apoiar, tipo, ela não apoia nada que não seja propriamente da igreja, mas também não condena, tipo: ah, você quer participar, participe. Mas geralmente a gente não espera tanto um retorno de apoio da minha igreja local. Mas tem igrejas, outras denominações que apoiam bastante o trabalho da ABU lá na minha cidade. Agora da minha... mas não é uma coisa que interfira na minha relação com a igreja, apesar de às vezes já ter me sentido desmotivada a continuar na igreja porque eu percebia que eles não valorizavam uma coisa que pra mim é importante, que seria o evangelismo, a missão estudantil. Mas hoje de boa.

O descontentamento com a igreja quando esta não apoia o trabalho da ABU se apresenta também como algo frequente entre os estudantes. Jaqueline avalia que nem toda igreja local entende a ABU, e acha que essa falta de entendimento é algo mais relacionado a igreja do que ao movimento em si. “A gente está fazendo uma campanha na minha cidade para chamar a igreja local e unir forças. A gente está espalhando várias fotos no feed de notícias, pra ver se a gente consegue engajamento com a igreja local, porque às vezes eles não querem, porque acham que a ABU é uma igreja” (Jaqueline).

No entanto, em algumas trajetórias a passagem pela ABU parece fortalecer os laços do estudante com a igreja. João relata sua experiência:

A ABU fortaleceu muito a minha relação com a igreja local, para eu servir mais a minha igreja local, servir mais a minha comunidade e desenvolver outras habilidades, que talvez a ABU despertou. [Já] que na ABU eu tive essas habilidades

despertadas ou esse interesse despertado, de poder falar, de poder trazer um estudo, uma mensagem, pregar, de poder me aprofundar no estudo da Bíblia, na interpretação da Bíblia, em entender melhor o que o texto realmente quer dizer, o que está falando.

Da relação do abeuense com a igreja e a ABUB podemos concluir que a atuação nos dois espaços permanece na trajetória religiosa desses estudantes no período acadêmico, e ambos podem se apresentar como estruturas de plausibilidade para a manutenção da fé nesse momento da vida. Porém, o envolvimento no movimento estudantil parece ser considerado pelos estudantes como mais estável, diante das diversas críticas em relação às igrejas em comparação com o entendimento da ABU como um espaço de acolhimento, além da necessidade que a organização parece ter construído historicamente de afirmar o discurso de que a ABU não é igreja.

2.3. A experiência com a Universidade

A experiência do jovem evangélico com a universidade aparentemente começa antes mesmo do ingresso na mesma. Segundo o relato dos estudantes pesquisados há um imaginário construído sobre a universidade e o cristão. A ideia de que a universidade pode desviar os cristãos de sua fé parece ser algo comum no meio evangélico, segundo a percepção dos pesquisados. Márcia expõe o discurso que lhe foi passado: “Eu cresci ouvindo isso, que a faculdade desvia as pessoas, que a gente aprende muita coisa que vai contra a Bíblia e tal”.

Jaqueline conta que em uma conversa com seu pastor, ele havia sugerido que ela não estudasse para passar no vestibular, porque talvez não fosse algo de Deus, e em sua conclusão tal conselho era dado “porque como eu era nova convertida, acho que eles pensavam que por eu me afastar das funções da igreja eu ia acabar me desviando”. Ela também descreve que ao entrar na universidade, que era algo muito novo, sentiu-se amedrontada por estar ali. “Eu pensei que ia ser complicado, porque a gente vê aquele filme *Deus não está morto*, sabe? Aí você fica pensando que... (risos) porque várias pessoas me indicaram esse filme quando eu estava fazendo cursinho e eu fiquei: Meu Deus, já pensou se eu entro na universidade e é isso?” (Jaqueline).

O filme citado por Jaqueline *Deus não está morto*²³ também é mencionado por outros estudantes nas entrevistas, e parece introduzir outro discurso difundido entre os evangélicos sobre a universidade – a afirmação do confronto entre ciência e fé nesse espaço.

Diante desses discursos a reação dos estudantes ao entrar na universidade é diversa. Alguns vão contestá-lo, entendendo que não é compatível com a experiência que tiveram na universidade em que estão. Laura expõe sua opinião:

Ah, a gente via esses filmes tipo *Deus não está morto* e já ficava meio armado em relação a entrar na universidade, achando que já ia vir um monte de ateu para bombardear e tal. Mas não foi isso, né? Quando eu cheguei na universidade, em relação a minha fé, eu percebi que eu não precisava ficar defendendo Deus, sabe? Ficar defendendo, em defesa de Jesus, sabe? Porque eu tinha que mostrar com a minha vida quem era Jesus, e que as pessoas não iam me bombardear por causa da minha fé, não existe cristofobia, sabe? E foi bem tranquilo... não sei, eu cresci demais quanto à minha fé e quanto a lidar com os não cristãos.

Diferente da experiência de Laura, Andreia, ao ingressar na universidade narra que tinha “[...] duas professoras que eram ateias e em cujas aulas sempre havia debates a respeito de religião. Ela diz que elas sempre faziam associações de suas aulas com o cristianismo buscando deturpá-lo. Nessa época eu comecei a sentir que Deus precisava de uma defesa naquela universidade [...]”.

Márcia, apesar de ter crescido com o discurso de que a universidade abalaria sua fé, achava que não ia ser abalada.

Mas aí eu pude perceber que sim. Dá uma abalada em você, porque você vê muitos conteúdos novos, muitos professores que meio que até perseguem os cristãos. A gente vê um pouco disso, nas explicações deles. Então tem coisa que você começa a questionar mais sobre vários assuntos. Eu acho que o seu pensamento crítico fica mais aflorado. Então eu comecei a questionar a minha fé, no que eu creio... coisas que eu acho que eu não fazia antes. Então eu percebi que isso me abalou um pouco, sim. Não de deixar de acreditar em Deus, mas de questionar mais, de ter algumas crises na minha identidade cristã mesmo. (Márcia)

João narra sua experiência com a universidade e, ao contrário de Márcia, afirma não ter tido sua fé abalada, mas reafirmada.

Então, eu acho que estar na faculdade e ter um contato maior, por estar na faculdade, com a Aliança Bíblica Universitária e com a própria engenharia, para mim, acho que me fortaleceu mais na minha fé, ao contrário do que a maioria das pessoas pensam, que você vai entrar na universidade e vai perder sua fé. Mas eu acho que eu fui fortalecido. E até mesmo nas disciplinas que eu estudo, dá pra você ver a grandeza de Deus, a grandeza das coisas que Deus criou, na física, na matemática, e como a

²³ Filme americano lançado em 2014 e dirigido por Harold Cronk, *Deus não está morto* conta a história de um jovem que acaba de ingressar numa universidade e se depara com um professor de filosofia que não acredita em Deus. O aluno, ao reafirmar sua fé na defesa de Deus, é desafiado pelo professor a provar a existência dele.

física revela algo tão grandioso, as leis da física revelam uma natureza tão... que tem uma ordem, que tem uma estrutura muito complexa, bonita e bem definida, e que você pensa: não tem como isso não ter alguma pessoa, algum ser superior que controlasse, que fizesse tudo isso nessa organização, o acaso não teria como fazer isso dessa maneira. Então assim, poder ver através dessas interações como Deus é grande, grandioso e que as coisas que ele criou são maravilhosas.

Abordamos nos relatos acima algumas reações dos estudantes diante do imaginário construído na tradição evangélica sobre a universidade. Identificamos interpretações diferenciadas quanto à efetividade do discurso sobre perder a fé e sobre o confronto entre ciência e fé na realidade estudantil universitária. As experiências relatadas não são apenas sobre como os estudantes se veem na universidade, não somente sobre sua percepção deste espaço em relação a sua fé, mas também sobre como eles são vistos pelos demais universitários, em sua compreensão.

Gisele descreve sua entrada na universidade a partir da dificuldade que tinha de ser identificada como cristã:

[as pessoas] já vem com uma caixa fechada do que é ser cristão, que é: ah, é virgem, não fica com ninguém, não bebe, não fuma, não se diverte, é alienado, tudo isso. Quando eu entrei na faculdade eu fiquei com muito medo disso, fiquei com muito medo de ser excluída por causa dessas coisas, porque assim, mais ou menos era isso que eu tinha aprendido na minha outra igreja, que eu tinha que dar carteira de cristã, entendeu? E no meu ensino médio eu sofri muito com isso, questão de bullying, sofri muito, e eu fiquei com medo disso [...] porque às vezes o rótulo de cristão que você acaba tendo dentro da universidade faz com que as pessoas se afastem. E eu acho sinceramente que isso acaba sendo um problema, não pelo fato de você ser cristão, mas pelo fato desse rótulo que as pessoas colocam, sabe? Acham que você vai sempre querer dar lição de moral nelas, acham que você vai estar sempre julgando que elas são erradas em tudo [...] eu tinha medo disso, e também tinha medo de ser excluída, como qualquer pessoa jovem tem medo de não fazer amizades.

Jaqueline conta que “sempre frisei muito que eu era cristã, quando eu me apresentei para minha turma, os meus colegas ficaram assim: nossa, ela é cristã. Tem um colega meu, que é meu colega de bolsa que disse que quando eu falei isso, ele pensou que ia ter muita discussão comigo na sala de aula. E ele é meu melhor amigo [...]”.

Diante da nova realidade, de ser um universitário, com tudo o que foi aprendido sobre a universidade ser um perigo para a fé e com os rótulos pelos quais são classificados ali, o jovem em questão passa a viver um momento da vida em que é necessário organizar tudo o que foi aprendido até então e construir sentidos que sejam coerentes com esta nova conjuntura em sua trajetória religiosa. Bruna narra sua experiência ao entrar na universidade da seguinte forma:

Então, aí foi tenso, né? Foi tenso porque, o que acontece? Eu tinha um pensamento que era fazer missão, que era encontrar algum projeto na minha universidade, paralelamente com isso eu tinha a minha vida pessoal, que eu estava em momento de construção dentro de um ambiente novo, onde eu estava conhecendo mais sobre mim, onde eu estava definindo qual é o rumo que eu vou querer para minha vida, e paralelamente eu tinha os meus estudos, o conhecimento novo que eu estava aprendendo. Então tinham essas coisas, e aí eu tive que conciliar tudo isso. Isso tinha que andar junto.

Além de questões mais amplas colocadas por Bruna, como conciliar os conhecimentos adquiridos com o desejo inicial de fazer missão na universidade e com os projetos pessoais, uma outra dificuldade encontrada pelos estudantes na universidade é em relação à nova rotina de estudos, que pode afetar as práticas religiosas. João comenta sobre a entrada na universidade:

Com relação a minha fé, a indisciplina, um pouco da indisciplina que eu tive que lidar na universidade, acho que afetou o meu relacionamento diário e pessoal com Deus, de tirar um tempo mais certo para poder estudar a Bíblia, orar. Embora o meu tempo de relacionamento com Deus é um pouco irregular. Eu gosto muito de conversar com ele a noite às vezes, ou de manhã, ou no ônibus, pensando, orando, conversando. Mas acho que afetou um pouco também a minha rotina de estudar a Bíblia, de ler. E é algo que eu tenho retomado, tentando deixar isso mais... de uma maneira mais rotineira, porque eu acho que é importante também para a fé, embora não seja regra, mas eu acho que é importante a gente ter uma rotina com relação a isso.

Apesar das dificuldades apontadas pelos estudantes em sua entrada no mundo acadêmico, aparece também em suas narrativas um grande apreço por estar na universidade no sentido de que esta proporciona uma ampliação do conhecimento e de sua compreensão de mundo. Gisele considera que sua percepção diante do mundo foi ampliada ao entrar na universidade, e que lhe foi proporcionado pensar, questionar. Assim como Bernardo entende que “uma coisa que a universidade cria em você, é que você acaba se tornando um pouco mais pragmático, questionador, e para mim a ABU teve muita importância nesse sentido, de dar respostas, de você não aceitar apenas por aceitar, sabe? De você estudar e tal”.

A ampliação de horizontes e até um próprio momento de se conhecer podem ser expectativas criadas pelo estudante antes mesmo de ingressar na universidade. “Meus planos de vida sempre foram ir para a faculdade e morar longe de casa, para ter uma experiência que fosse só minha de aprendizado, para me conhecer e saber quem sou eu quando eu não estou com a minha família” (Paula).

Como já mencionamos, muitos estudantes concretizam essa expectativa de morar longe de casa. Laura conta um pouco de sua experiência ao mudar-se e ingressar na universidade:

Ah... foi muito difícil... foi engraçado... não sei. Foi uma mudança, né? Tipo assim, fui me mudar para Minas ainda, que o povo é muito diferente de São Paulo, né? Eles são mais próximos, eu acho, mais amigos e tal. O jeito do mineiro é muito engraçado. E aí quando eu vi eu já estava falando uai, puxando o r mais do que eu já puxava. E foi muito bom. A faculdade foi um impacto, né? Porque você sai do ensino médio, eu tinha 17 anos, então... eu não cresci muito depois disso, estou com 19, mas... (risos) minha cabeça era bem de adolescente ainda... morar sozinha também, morar com amigos... é um crescimento muito grande, em todos os sentidos. A universidade ajudou demais, a ABU também, a ver mais amplo as coisas, né? (Laura)

Percebe-se que a experiência de ser um universitário por vezes vem acompanhada de muitas mudanças: geográficas, na rotina, na forma de compreender o mundo, das pessoas ao redor, e em relação à crença e à prática religiosa, do que trataremos no próximo capítulo. No entanto, cabe apontar aqui o quanto a religião se mostra importante para esses estudantes. Diante das dificuldades e medos expostos em suas histórias, a religião, sua experiência com o sagrado parece ser fonte de sentido na universidade em momentos de tensão e temor. Alguns relatos encontrados nas cartas:

No primeiro período, confesso que, ao sair de mais uma prova em que eu tinha ido muito mal, passou pela minha cabeça desistir. Mas imediatamente lembrei o quanto pedi a Deus para estar ali e me lembrei o presente que era. Agora, mais amadurecida, percebo que tudo o que eu passei para entrar foi para valorizar o que tenho, e reconheço que Deus se fez e se faz presente em toda a história da minha vida. Completo esse relato reconhecendo que, ao contrário do que acontece com muitas pessoas, a faculdade só serviu para me aproximar de Deus e que é por causa dele que me encontro firme até hoje estudando e almejando me formar daqui a dois anos e, durante este tempo, estar cada vez mais perto dele. (Renata)

Passei no vestibular e mais uma vez tive que deixar meu lar, meu colégio, meus amigos e desta vez também minha família. Estando a 18 horas de viagem de ônibus de casa, não foi fácil. Tinha noites que me sentia muito sozinho e abandonado. Foram nesses momentos que Deus falava comigo, era agora que minha fé ia ser colocada em prática. (Rodrigo)

Momento marcante foi a mudança para o início da minha vida acadêmica, na qual deixando minha casa, mudando cidade, me transferindo de igreja e sentindo a distância da família. Me vi em uma situação nova e relativamente assustadora, mas ao mesmo tempo de crescimento em Cristo. (Thales)

Sobre a relação dos estudantes com a tradição evangélica e suas instituições, constatamos a diversidade das trajetórias religiosas até o momento de ingresso na universidade e apresentamos as visões dos estudantes inseridos na pesquisa sobre a igreja, a ABUB e a universidade. Desta diversidade, apontamos aquilo que já mencionamos no capítulo um – tornar-se um universitário significar entrar num submundo, onde novos sentidos são oferecidos por meio de mais um processo de socialização, considerando o pluralismo como realidade evidenciada no ambiente acadêmico. Neste contexto, onde há uma condição

para crença, como explicou Charles Taylor (2010), a certeza religiosa pode ser enfraquecida e o pluralismo, como salienta Berger (2017), abre uma infinidade de escolhas cognitivas e normativas, ainda que muitas dessas escolhas possam ser religiosas, como é o caso dos estudantes acima, que ao se depararem com o novo mundo em que se encontram, continuam escolhendo a religião para reger sua vida e suas decisões.

Ainda que consideremos essas condições, que parecem não ser favoráveis à disseminação de práticas religiosas no interior de instituições seculares e também à manutenção da crença – já apontamos que as universidades brasileiras estão repletas de grupos religiosos cristãos que se reúnem para orar, estudar a Bíblia, cantar, fazer missão, entre outros, ocupando diversos espaços. A universidade enquanto um espaço secular parece não ser um impedimento para a prática religiosa. Uma das entrevistadas expõe uma situação interessante:

Teve uma situação agora no segundo semestre [com um amigo não religioso], a gente orou juntos dentro da nossa sala de pesquisa porque ele é meu colega da bolsa. Ele usava uma pedra da lua, e uma semana eu vi ele usando uma cruz. Eu falei: Mateus, porque que tu estás usando uma cruz? Daí ele: Vamos sentar e conversar... Ah, ouvindo tu e a Ana, que é a outra menina cristã que tem na pesquisa na bolsa de iniciação científica que eu faço, conversando contigo e com a Ana, às vezes eu vejo, ouço vocês falarem de Jesus, vocês despertaram a minha espiritualidade. Daí ele chorou, tipo, foi um momento muito legal nosso. E eu falei: Posso orar por ti? Aí ele: claro, por favor. Aí a gente teve um momento de oração no meio da bolsa de pesquisa. (Jaqueline)

Neste caso a religião não apenas permanece em prática, como também pode influenciar o ambiente público e as pessoas envolvidas. Procópio (2008) explica a teoria de Peter Beyer sobre a função religiosa e o desempenho público da religião e apresenta o entendimento desse estudioso de que a privatização da religião, fenômeno próprio da modernidade, não leva ao retraimento da religião, mas a sua influência pública, porque o sujeito articula suas funções profissionais (médico, estudante etc.) com suas funções complementares (religioso, político etc.). No caso acima, a função de estudante bolsista com a função religiosa. E não há como caracterizar os sujeitos considerando as esferas que eles transitam separadamente. O estudante pode levar para a religião aquilo que aprende na universidade, em sua função ali, como também acaba levando para a universidade algo apreendido em sua prática religiosa, neste caso a oração.

É importante ressaltar que a experiência religiosa individual é o que parece manter a plausibilidade da crença e da prática religiosa. A experiência do crer se integra a várias outras experiências durante a trajetória religiosa que, portanto, vai se modificando.

3. TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS SOB UM NOVO OLHAR: CONTINUIDADES, RUPTURAS E TRANSFORMAÇÕES

3.1. A resignificação da crença e da prática religiosa

Diante dos dados coletados podemos constatar que muitos jovens universitários do grupo estudado resignificaram suas crenças. Essa resignificação parece ter afetado suas trajetórias, pois mudou não somente a interpretação de mundo, antes muitas vezes prioritariamente construída por sentidos religiosos, como também as práticas religiosas.

Na pesquisa realizada assumimos que os estudantes pesquisados no momento da pesquisa são jovens que mantêm suas crenças e práticas religiosas, como nos relatos apresentados no capítulo dois sobre seu envolvimento em igrejas e na ABUB. Existem outros estudantes que em sua trajetória podem ter abandonado os sentidos religiosos e passado a viver apenas com base no discurso secular. No entanto, os universitários pesquisados que atualmente participam da ABUB querem e procuram manter sua fé durante o período acadêmico. Seu engajamento no movimento visa seu convívio com pessoas da mesma fé, o que acaba por fortalecer os sentidos religiosos na maioria dos casos. Porém, o que queremos apontar são as transformações necessárias para esta manutenção através de resignificações, rearranjos, concessões e relativizações. Escolhemos a palavra resignificação para expressar esses processos pois ela revela o que identificamos nos dados coletados, nas falas dos estudantes – o enfraquecimento e/ou fortalecimento de algumas significações atribuídas aos sentidos e práticas religiosas construídas anteriormente ao período acadêmico, ou ainda, elaborações de outros sentidos e práticas, dando uma nova significação à trajetória religiosa.

Os estudantes nos cursos de ciências humanas parecem ter mais necessidade de resignificar seus sentidos religiosos para que o mundo construído socialmente continue coerente com a fé e a prática religiosa, pois por vezes o conteúdo reflexivo sobre temas que envolvem religião pode acabar levando a uma crítica mais acurada da própria fé e da religião a qual se pertence. Uma estudante de Relações Internacionais relata sua experiência com o curso:

No meu curso também tem muita gente que não acredita em Deus, pela questão dos estudos de poder, que até a gente tá estudando aqui, o poder da guerra, do ser humano, das teorias de RI... e Deus não cabe em tudo isso. Nas relações internacionais Deus tem o espaço muito pequeno [...] eu acho que a questão de fé, de crer em Jesus foi uma coisa que eu nunca contestei. Eu acho que dentro do meu coração eu nunca tive dúvida de que Jesus fosse meu salvador. Mas talvez o modo como isso era falado, a questão do colonialismo, a questão de tantas coisas que são feitas em nome de Deus, sabe? Essas questões mexeram mais comigo, de como que

o cristianismo é visto pelas pessoas como opressor, como homicida, como alienador, todas essas coisas. Foram essas as questões que borbulhavam mesmo (Gisele).

No relato abaixo, de uma estudante de Ciências Sociais, percebemos que o argumento religioso para a explicação da existência de Deus construído por ela antes de seu ingresso na universidade se enfraqueceu à medida que os conteúdos apreendidos na faculdade a faziam refletir sobre as construções sociais a partir de outra perspectiva, e a ela foi preciso encontrar outros motivos para a existência de Deus, outros significados para sua fé nele.

Quando eu entrei na faculdade eu entrei para um curso que me fez ter uma visão muito diferente das minhas verdades. Antes de eu entrar na faculdade, eu achava que Deus existia pelas coisas que eu sentia, do tipo, sentir a presença dele, sentir ele falando comigo, sentir ele através das músicas, das coisas que as pessoas falam. Eu achava que a existência se dava nisso, no que eu sentia. E aí quando a gente estuda um pouco a antropologia e a sociologia, a gente vê que a gente é muito produto do que acontece durante a nossa vida. Eu olho para mim hoje, pra coisas pequenas, tipo, uma antropologia básica dos sentidos: o que você acha engraçado, o que você acha triste, o que você acha dramático... todas essas coisas são produtos de uma série de vivências que eu trouxe através da minha vida. E eu comecei a achar que esse argumento é muito fraco para mim e para a maioria das pessoas que não acreditam em Deus e que me questionam isso. E aí eu comecei a tentar buscar outros motivos para a existência de Deus, para minha permanência na fé. (Helena)

Além de ter que buscar outros motivos para a existência de Deus que não apenas senti-lo, Helena conta que a partir disso vários questionamentos surgiram. Um deles é sobre a questão da salvação em sua tradição religiosa, em entender a própria religião, a própria fé cristã e como ela talvez seja a única via de salvação para o mundo. É um questionamento sobre ao qual ela afirma ainda não ter respostas e relata como isso tem se dado na prática: “eu não consigo dizer para um umbandista assim: Olha, esse jeito que você está vivendo, está tudo certinho, você não precisa mudar em nada. Mas eu também não consigo hoje, olhar para um amigo do candomblé e falar assim: se você continuar assim você vai para o inferno”. Helena diz não conseguir dar essa cartada final e que tem tentado respeitar isso. Sua experiência passa por uma variedade de dúvidas suscitadas por sua convivência com pessoas com outros discursos religiosos, além do discurso secular e científico que a aproxima de novas formas de interpretar e compreender os ensinamentos religiosos que obteve durante a infância e adolescência.

Outro questionamento trazido por ela na entrevista diz respeito à Bíblia como a única forma de conhecer a Deus como salvador. Ao se sentir incomodada com essa afirmativa, Helena conta que tem tentado entender a Bíblia de uma forma diferente para que ela ainda seja coerente em sua nova visão de mundo: como algo que ao invés de ser a verdade, contém

a verdade. E ela narra que a essa nova concepção “muda todo o significado dela [a Bíblia] na minha vida e todo o significado que eu dou a ela na vida de todas as pessoas do mundo, e de todas as culturas”, já que a partir desse entendimento ela passa a acreditar que a Bíblia pode ter sido revelada a outras pessoas de outras formas. Segundo ela, isso tem contribuído para sua compreensão de que é necessário parar de afirmar que “só a nossa forma de viver que está certa, só a nossa fé que está certa, só o meu deus que vai te salvar”. A ressignificação de algumas verdades parece ter sido importante para a manutenção da fé em sua trajetória. Com essa nova forma de encarar os questionamentos que surgiram, Helena narra que:

[...]o meu coração fica mais tranquilo, eu tenho mais paz de vir para eventos como esse aqui, que são eventos onde a gente usa a Bíblia, onde tudo que as pessoas falam passa pela Bíblia, e eu acho que isso é muito bom, não digo que isso seja ruim, não, porque essa é a forma que ele escolheu para se revelar pra gente, mas eu tenho dificuldade de ficar só nisso, porque eu tenho percebido hoje que Deus se faz manifestar de várias outras formas, e se faz revelar também de várias outras formas. E eu não consigo mais falar para alguém assim: olha, você só vai conhecer a Deus se você ler a palavra dele, porque talvez uma tribo lá na Melanésia conheça a Deus sem a Bíblia.

Ao tentar responder a estes questionamentos, buscando uma explicação plausível para sua crença em Jesus Cristo, ela conta que olhando para sua vida vê que seguir a Cristo a faz ter uma vida melhor, e explica:

Eu acho que hoje eu posso dizer que esse é o motivo pelo qual eu permaneço na minha fé: é porque a proposta que Jesus Cristo me faz traz muito sentido para mim, e é isso que me faz permanecer na fé, porque se eu sigo de verdade o que ele está falando, a minha vida pode ser muito boa, e a vida de todo mundo pode ser muito boa. E eu acho que talvez essa racionalidade, ela consiga chegar para alguém que não sente as mesmas coisas que eu sinto. Eu acho que uma coisa não exclui a outra, enxergar e escolher viver com Cristo porque o que ele me propõe faz muito sentido pra mim, não exclui viver com o como ele se manifesta, viver sentidos, sensações, viver o evangelho nessa forma assim mais emocional, que eu acho que não exclui a razão também, que é algo que ao final das contas é o nosso lema: a fé que pensa e a razão que crê [...] por isso que eu acho que a minha fé, a minha igreja e a ABU, elas se encontram nisso, porque todas elas me levam a entender o evangelho de Cristo como algo que faz parte da minha vida inteira, algo que eu não posso te dizer que é só porque eu sinto, mas também não posso dizer que é só porque eu acho que faz sentido, porque eu também poderia falar que o comunismo faz muito sentido pra mim, e que de repente até faça, mas o comunismo não me faz sentir os afetos, fazer parte dos afetos que Cristo me proporciona, que Cristo me convida. Eu acho que a religião, a religião no sentido de Durkheim mesmo, aquela coisa bem desenhada e fechada, eu acho que os afetos Cristo não dão conta disso. Eu acho que a vida religiosa de verdade, a religião do se religar com alguém maior que você, a religião institucional não dá conta desses afetos, não dá conta dessas sensações que são viver o evangelho de verdade. (Helena)

A estudante destaca em sua narrativa que a proposta de Jesus a ela traz muito sentido para sua vida e acrescenta que agora faz sentido também racionalmente, assim como o

comunismo também faz. Ela também cita a igreja e a ABUB como instituições que a ajudaram a entender racionalmente sua fé para lidar com as dúvidas que surgiram. No entanto, é pela experiência religiosa que ela tem sua fé afirmada diante dos questionamentos que não são explicáveis racionalmente. Para ela são os afetos que Cristo proporciona, e não a religião institucional, que a fazem se manter em sua fé. É interessante como ela apresenta de formas distintas sua fé, sua igreja e a ABU para explicar que as três a levam a entender o evangelho de Cristo como algo que faz parte de sua vida inteira. Sua experiência pessoal tem, portanto, tanta importância quanto as comunidades religiosas da qual faz parte. Encontramos mais sobre esta experiência em sua carta:

Muitas outras questões me apareceram e ainda abalam minhas estruturas com Deus, entretanto percebo que a cada questionamento levado em consideração, pensado e desconstruído me faz mais perto de Deus e mais livre de mim mesma. Hoje meu mundo é relativo e apenas Jesus é o absoluto, logo o amor é o parâmetro para todas as coisas que faço. Sinto-me, como nunca havia me sentido antes, conectada verdadeiramente com Deus e o mundo. Olho para dentro de mim e enxergo alguém que não consegue caminhar sozinha. Que é egoísta e desumana, onde somente quando olho pra Cristo consigo me sentir plena e motivada a amar. Somente em Cristo vejo alguém que vale a pena dentro de mim. Alguém que me livra de mim mesma e faz brotar no meu coração todas as coisas boas que sinto e me livra de todo o jugo e abuso espiritual que a religião pôs sobre mim. (Helena)

Quando Helena entrou na universidade muitas coisas mudaram em sua vida, sua concepção de Deus, da Bíblia, da salvação e da religião. Mas sobre permanecer em sua crença e na universidade, ela diz: “permaneço porque eu vejo os sentidos que fazem eu estar aqui são mais importantes dos que não fazem”.

Márcia, estudante de Letras que também se manteve em sua fé, relata que teve alguns questionamentos como “será que Deus realmente existe? Será que faz sentido mesmo? Qual o sentido da vida? [...] porque eu vejo que tem tantas ideologias, tantos livros, tantas teorias, tantas matérias. Será que a minha fé não é só mais uma? Será que a Bíblia não é só mais um livro bonito, sabe?”.

Nestas experiências narradas acima há uma clara identificação dos questionamentos com os conteúdos dos cursos estudados. Já os estudantes dos cursos de ciências exatas, biológicas e engenharias, relataram não vivenciar tantas crises em relação a sua fé no que diz respeito aos conteúdos aprendidos no curso. João, estudante de Engenharia Elétrica destaca que: “foi um momento de muitas crises, sim, mas não em relação ao conteúdo que eu estudava. Não que não tivesse questionamentos. É porque não se puxava muito esses questionamentos para a área da fé [...] Então eu acho que não teve tanto impacto na minha fé”. Afirmam que os fatores que às vezes dificultam a manutenção da fé são de ordem mais

prática, relacionados ao comportamento dos amigos que não professam a mesma fé e têm uma conduta diferente. Assim nos explica Joana, estudante de Medicina:

Como tem em outros cursos, eu vejo relatos de outros cristãos, de serem bem pressionados com relação a fé. Na minha faculdade eu acho que seria mais em relação ao comportamento, a influência de amizades, por exemplo, de sei lá... de talvez ir para festas, bebedeiras, essas coisas e tal, coisa mais... É mais um desvio de comportamento, de práticas, não a nível intelectual, porque no curso a gente não chega a ponto de questionar. A gente fica muito naquela coisa assim já estabelecida, você não tem muito o que imaginar ou pensar, é a doença ali e pronto, não tem muita coisa por trás, envolvendo acho que filosofia ou alguma coisa assim.

Percebemos que este enfraquecimento dos sentidos religiosos se dá a partir do contato com o outro, com o diferente, seja pela convivência com o discurso secular, no caso dos estudantes de cursos das ciências humanas, ou pela influência de amizades, como exposto no relato acima, pelo comportamento, no caso dos estudantes de cursos das ciências exatas, biológicas e engenharias.

Como apontou Berger (2017) acerca da contaminação cognitiva, através da convivência, da interação com diferentes cosmovisões e comportamentos, a relativização pode surgir. As certezas são enfraquecidas e crises de sentido podem aparecer, fazendo assim oportunas as ressignificações.

É interessante destacar que as ressignificações não são feitas apenas a partir do contato com pessoas de outras tradições religiosas ou sem religião e de conteúdos seculares. O questionamento em relação a alguma crença ou prática religiosa pode surgir também pela convivência com discursos religiosos de outras denominações evangélicas, já que a ABUB proporciona aos estudantes este contato, por ser um movimento evangélico interdenominacional.

A formação religiosa transmitida nos encontros da ABUB para estudantes de todos os cursos, através de oficinas, palestras, debates e estudos bíblicos, parece também ser algo que proporciona a ressignificação do entendimento sobre as práticas religiosas e as doutrinas aprendidas anteriormente. Márcia esclarece sua opinião:

Eu acho que eu consigo fazer assim, uma coisa de: antes da ABU e depois da ABU. A ABU dividiu mesmo. Eu pude realmente aprender a Bíblia de maneira... como eu poderia dizer? de maneira mais inteligente, de olhar para o texto bíblico, ir para outras referências, eu acho que eu comecei a ler livros muito bons, do Stott, através da biblioteca da ABU. Então acho que eu pude conhecer mais de quem era Jesus e entender que não é que a minha igreja vai para o céu, que Deus é Deus, e que se você tiver fé nele, você é filho dele, não importa a sua denominação. Então esses preconceitos que eu tinha de achar que: ah, só tal pessoa que vai, só tal igreja, isso foi quebrado. E eu conheci muitas pessoas bacanas e eu acho que eu cresci muito na ABU, é um marco mesmo na minha vida, eu não consigo nem imaginar como seria se eu não tivesse conhecido. Então, mudou muito, eu pude aprender a lidar melhor

com várias questões. As oficinas de EBI, de missão integral, de evangelismo natural, acho que foram muito boas também na minha formação.

Observamos na experiência de Márcia, assim como nos relatos de Helena, uma ressignificação da doutrina da salvação: para Helena a partir do entendimento de que a verdade da salvação não necessariamente passa pela Bíblia, e para Márcia através da compreensão de que para ser salvo não importa a denominação, a igreja.

Os entrevistados que atualmente estudam em áreas do conhecimento como ciências exatas, biológicas e engenharias relataram que as crises em relação a fé não surgiram pelo conteúdo da faculdade, como expusemos acima, mas enfatizaram também que algumas crises e questionamentos em sua trajetória foram em relação a algumas práticas e elementos de sua fé, e estas crises foram impulsionadas pelo contato com pessoas de diferentes denominações, que tratam os mesmos assuntos de formas divergentes.

Na experiência de um estudante de engenharia, podemos notar pelo relato de sua irmã, a ressignificação de seu entendimento sobre a tradição evangélica mudou não somente sua trajetória religiosa, mas a de toda sua família.

O meu irmão conheceu a ABU em 2011 e a ABU é um movimento que envolve várias denominações, gente de tudo quanto é lugar. E isso começou a fazer com que ele abrisse a cabeça para muita coisa. E ele começou a passar isso lá para casa. Tipo, na minha igreja não podia nem bater palma, sabe? E aí ele começou a falar da ABU, de outras pessoas e tal, de outras igrejas e a gente começou a abrir nossa cabeça. Mas o pastor dessa igreja odiava a ABU, ele achava errado a gente se envolver com outras igrejas, com outras pessoas que não fossem da nossa igreja. E aí começou a ficar incompatível, a gente não conseguia mais concordar com o que ele falava no púlpito. E ele não gostava da ABU de jeito nenhum. A gente tentava estabelecer um diálogo com ele e ele não queria abrir a cabeça, então a gente não conseguia mais ficar lá. Então ficou insustentável, a gente tentou, eu sofri muito, todo mundo da minha família, porque 14 anos num lugar é muito tempo e a gente amava muito os irmãos de lá. E aí a gente começou a ver que não dava mais por uma série de motivos. Minha mãe já não estava mais conseguindo aceitar as coisas que aconteciam lá, e a gente tentou, tentou, mas não deu certo. A gente resolveu trocar por uma outra igreja. (Márcia)

Esta transição de igreja após a mudança de pensamento sobre determinadas práticas antes tomadas como certas no caso acima, aparece como algo comum entre os estudantes. O trânsito religioso aparenta ser um movimento em resposta às ressignificações feitas. Aprofundaremos essa discussão no próximo ponto. Na situação acima os efeitos não foram apenas individuais, pois a família toda foi afetada pela atitude do estudante em compartilhar suas inquietações e discordâncias acerca das práticas costumeiras da igreja, que foram suscitadas por sua convivência com pessoas de outras igrejas que também participavam da ABU, experiência que parece não ter sido vivenciada anteriormente, já que na igreja a qual

eles eram membros se envolver com outras igrejas não era algo comum, e abordado pelo pastor, autoridade na instituição, como algo errado.

A relativização advinda da contaminação cognitiva, própria do pluralismo, traz impactos tanto para os crentes individualmente que passam a relativizar o que creem, como para aqueles que convivem com eles, e até mesmo para as instituições religiosas que precisam ser modificadas para atender às novas demandas colocadas pelos fiéis se querem permanecer como estruturas de plausibilidade para a manutenção da fé.

Um evento que nos aproxima dessa realidade foi comentado por dois estudantes, ambos insatisfeitos com suas igrejas, e narrado com mais detalhes por um deles:

Aos 19 anos, ao ingressar no curso superior, tamanha a demanda de estudos, comecei a sentir um crescente desinteresse pela igreja que eu frequentava. Assim, me desliguei das atividades que participava na minha igreja e comecei apenas a frequentar os cultos. Isso aconteceu pelo fato de ter novos questionamentos, que vieram com o curso superior em Relações Internacionais. No ambiente que eu me encontrava, não havia muito espaço para tais questionamentos, naturais na vida de qualquer jovem, principalmente ao entrar no ambiente da universidade. Percebi que a igreja estava mais preocupada com a manutenção do *status quo* e não abria espaço para o diálogo. E eu ardia por uma fé que crescesse, que visse coisas novas, que mostrasse outras facetas do amor de Deus. Assim, quando eu decidi não frequentar mais aquela igreja, surge na minha cidade uma igreja orgânica de pessoas que deixaram outras comunidades de fé por acreditarem, entre outras coisas, que suas igrejas estavam sendo negligentes com a sociedade, algo que era inconciliável. Assim, faltando exatamente um mês para os meus 21 anos, comecei a frequentar uma igreja orgânica, da qual faço parte até hoje. Lá, conheci alguns membros ativos da ABU, onde conheci o movimento e comecei a me envolver um ano mais tarde. A igreja não é institucionalizada, entretanto, possuímos uma ONG para viabilizar projetos sociais. (Gisele)

Já mencionamos que o processo de desinstitucionalização é um dos efeitos do pluralismo nas instituições religiosas pelo qual a objetividade das instituições é abalada e subjetivizada, de acordo com Berger (2017).

A estudante do relato acima declarou seu desinteresse pela igreja ao ver que esta não correspondia às suas necessidades pessoais, não respondia aos questionamentos que surgiram com o curso superior, não abria espaço para diálogo e não a levava a sério a responsabilidade com a sociedade. Portanto, ao invés de se adequar à objetividade da instituição religiosa, em sua interpretação a instituição é que deveria se adequar à sua subjetividade, atendendo suas necessidades e proporcionando um espaço em que seus questionamentos pudessem ser acolhidos. Diante desta realidade, que era comum a outras pessoas da mesma cidade, criou-se uma comunidade, segundo ela, não institucionalizada.

Em um outro momento da entrevista, a mesma estudante descreveu esta comunidade que frequenta como sendo um grupo majoritariamente composto por estudantes universitários.

A única pessoa que não é estudante é o líder, que é um professor. Sendo um grupo quase homogêneo entre si e que possui rotinas parecidas e interesses comuns, os membros decidiram que as atividades religiosas seriam realizadas apenas uma vez por semana, considerando a agenda cheia do estudante. O formato do culto é diferente de outras igrejas, tendo como foco o estudo bíblico, porque se difere da pregação ao dar espaço para discussão, onde todos podem expor suas opiniões. Gisele comenta que “a demanda na universidade às vezes acaba sendo muito grande e a gente não consegue ter a prática de fé tão... aquela coisa mesmo de dentro da igreja, coral, ensaio, sabe? E a gente faz esses estudos”.

É uma comunidade, portanto, que está organizada para atender as exigências colocadas pelos indivíduos que dela fazem parte. Percebe-se, portanto, que o pertencimento institucional se mantém, porém, sob novas formas.

Essa mudança na vida de Gisele ao se unir a este grupo e formar essa comunidade na qual o formato do culto e as práticas são diferentes se deu a partir da resignificação feita quanto a prática religiosa do culto evangélico e a atuação da igreja. Gisele conta que “antes eu acreditava muito naquela coisa da liturgia do culto e que aquela era a minha parte, a minha função no reino de Deus, eu achava que aquilo era cultuar a Deus, digamos, ir a um lugar específico, iniciar com oração, cantar dois louvores, palavra introdutória, mais uma oração, anúncios... sabe?”. Ela acreditava que isso era ter fé, praticar sua religião através do culto nesses moldes. No entanto, relata que passou a perceber o culto a Deus de outra forma, a igreja de outra forma. Para ela a igreja deve ser mais prática, amar as pessoas sem se omitir diante de seus problemas.

E daí eu comecei a pensar: ok, tudo bem, eu acredito, sim, que possa existir alento espiritual de uma pessoa, se ela tá com fome ou se ela tá com um problema na vida dela, na igreja. Só que às vezes se o problema dela é comida, o que vai resolver é uma cesta básica, e a minha função, não só como ser humano, mas como igreja de Cristo, e que tem que viver o amor de Cristo e espalhar esse amor também. Talvez é disso que algumas pessoas precisam. O alento espiritual é muito importante também, mas isso é necessário, e a igreja tem sido... pelo menos a minha no meu contexto, estava sendo omissa, e aquilo me fazia mal, porque essa não era a visão que eles tinham, e como a minha visão tinha mudado. (Gisele)

Essa nova visão a levou a tomar todos os passos que culminaram na sua mudança de igreja para fazer parte desta nova comunidade que surgia. Esta não foi a única mudança em sua vida. Assim como para o irmão de Márcia, para Gisele a resignificação de sua crença e sua prática religiosa ao se inserir na universidade teve efeitos também na relação com a sua família.

[...] foi um grande, enorme contratempo na minha família, foi sim, muito grande, porque antes a minha vida era concordar com tudo basicamente, e eu meio que fui criada para isso, pela minha família. Tanto que eu não pude no ensino médio as pessoas têm o costume de mandar os filhos fazer um estágio, fazer alguma coisa, só que a minha família tinha absoluta certeza de que eu ia terminar o ensino médio e eu ia arranjar alguém e eu ia casar, isso era uma coisa muito latente na minha família, era um destino certo. Sabe aquela coisa que você nem precisa refletir a respeito, é o que vai acontecer. Então quando eu entrei na universidade foi muito choque assim, por causa disso. [...] então na minha família foi muito difícil e de vez em quando ainda é, porque meu pai tem uma visão mais tradicional das coisas, enfim, ele é mais velho, tem outra criação, ele ainda partilha de valores dessa nossa igreja antiga, que ele até não está muito atuante agora lá, mas ele partilha de algumas dessas coisas. Enfim, sobre papéis da mulher, sobre o papel do homem, esse tipo de temática. (Gisele)

A partir das ressignificações feitas por Gisele sua visão se torna incompatível com a de seu pai, que de acordo com ela tem uma visão mais tradicional das coisas. Ela menciona o tipo de temática que às vezes se torna um motivo de conflito: o papel da mulher e do homem dentro da tradição evangélica. Outras abeuenses entrevistadas também colocam esse tema como algo que tem feito parte de sua nova percepção de mundo após entrar na universidade. Sendo mulheres, é um tema que lhes interessa, pois afeta diretamente suas vidas. E ter contato com outras visões em relação à mulher pode ser também uma forma de ressignificar sua concepção sobre o papel da mulher na igreja e no mundo. Trataremos desse tema com mais cuidado quando formos falar sobre perspectivas de diálogo e/ou dissenso.

Voltando para a questão das ressignificações quanto às instituições, um ponto notável para a questão da identidade religiosa é que a instituição propicia uma identidade ao indivíduo e em certo grau media sua relação com a religião. No entanto, o que pode ser percebido em algumas trajetórias religiosas dos estudantes, é que eles continuam aderindo a uma identidade pautada na relação com a instituição religiosa, mas escolhem o conteúdo desta adesão. Ainda que tenha ocorrido um processo de conversão, que reorienta os sentidos e provoca uma reinterpretação do mundo, pode-se perceber uma iniciativa individual de construir uma cosmovisão de fé própria, que não necessariamente segue os padrões estabelecidos pela instituição religiosa que lhe oferece a identidade professada. Neste caso, para o jovem universitário em questão, professar ser de uma igreja ou denominação não significa que a identidade que lhe é dada nesta relação determina o conteúdo daquilo que se acredita e pratica.

Podemos pensar na situação que uma das estudantes entrevistadas vive e compartilha. Ela mudou de cidade para estudar e não encontrou uma igreja de sua denominação, e por se sentir acolhida ela decidiu fazer parte de uma igreja da qual ela não concorda com tudo em termos de comportamentos esperados e pressupostos teológicos. Mesmo apontando a

identidade dessa igreja, quando precisa dizer de qual igreja faz parte, ela não adere por completo ao que se ensina ali, mantém sua forma de pensar e as doutrinas que acredita, como se percebe em sua fala:

Essa questão calvinista da predestinação, eu completamente discordo, e ele [o pastor] está tentando enfiar aquilo a goela abaixo da gente como se aquilo fosse certo. Discordo. Eu tenho o direito de discordar, eu tenho direito de achar que beber não é errado, eu tenho direito de achar.... Daí ele diz: a gente está aqui reunindo todo mundo enquanto as pessoas estão lá fora estão em balada e em festa. Daí a minha amiga falou: mas eu vou em festa, vou em balada, qual é o problema? (Bruna)

Formas de pensar expressas em afirmações como “eu tenho o direito de discordar” nos levam a refletir sobre a construção da identidade religiosa desta estudante, que embora faça parte de uma igreja, não concorda com tudo que ela propaga, afinal sua identidade não está limitada e unificada a apenas uma estrutura. Sendo assim, construir sua identidade direcionada a uma única direção, identificando-se e projetando-se em uma instituição, pode parecer algo um tanto forçado, como podemos perceber no sentimento dela ao compreender que certo conteúdo ou mais precisamente a doutrina calvinista está, em sua percepção, sendo enfiada à goela abaixo. Aqui, fica clara a interpretação que a estudante faz sobre as negociações próprias em relação às práticas requeridas dos adeptos, como não beber e não ir à balada. Ela compreende as negociações com naturalidade, como algo que pode ser feito a qualquer momento.

Diferente das experiências relatadas acima, há também a possibilidade de compreensão do conhecimento científico ensinado na universidade a partir da crença religiosa, buscando nela sempre a verdade e tendendo assim a fortalecê-la, como na fala de Jaqueline, que ao invés de ressignificar o conteúdo de sua crença com o que adquiriu de conhecimento na universidade, ressignifica e relaciona o conteúdo que está aprendendo na universidade a partir do conhecimento que já tinha construído através de sua tradição religiosa, provando a si mesma que este é verdadeiro.

Eu tenho buscado dentro das minhas disciplinas alguma coisa de Deus. Ah, todo mundo pergunta: como que você consegue isso? Eu tive uma disciplina de linguística no primeiro semestre que falava sobre língua mãe, que alguns estudiosos estão procurando uma língua mãe, que foi a primeira língua. E daí tem várias especulações, que é o indo-europeu, e nisso eu me lembrei da torre de Babel. Se realmente existe uma língua mãe, a gente pode dizer que aquela história é verdade. (Jaqueline)

Sem dúvida, não são todos os estudantes que relatam este tipo de experiência. Entretanto, narrativas como essa nos possibilitam refletir sobre a força da religião na trajetória

do indivíduo, que mantém seu conhecimento religioso como aquele que rege sua vida, prevalecendo sobre o conhecimento científico, ainda que em um ambiente, sobretudo, moderno. Tais constatações nos levam a ter um parecer mais cuidadoso ao declarar que a universidade é um ambiente inteiramente secularizado e moderno, pois ainda há estudantes que pautam suas reflexões e ações exclusivamente na tradição religiosa e a partir de uma lógica pré-moderna, no sentido de assumir uma interpretação de mundo não científica, mas norteadas por argumentos religiosos, ou usar o discurso científico para fazer valer o conhecimento religioso.

Enfim, o processo de ressignificar as crenças e práticas pode levar a movimentos como o trânsito religioso, percurso entre diferentes opções religiosas, as adesões provisórias, a produção de sínteses pessoais para a crença, assim como as negociações próprias em relação às práticas requeridas dos adeptos. E isto separada ou simultaneamente.

3.2. Trânsito religioso entre os estudantes

Andrade (2012) explica que aos jovens não atrai a estabilidade, pelo contrário, as experiências diversas, as vivências subjetivas são coisas que eles procuram, isto também no campo religioso, onde percebe-se uma intensa experimentação entre a diversificada oferta de sistemas simbólicos. “Em se tratando de trânsito religioso, os jovens são os que mais transitam, procurando pertencimento em um grupo religioso, buscando vínculos sociais e espirituais” (ANDRADE, 2012, p. 233). Segundo Muniz (2014, p. 64) alguns aspectos servem de base para a compreensão do trânsito religioso: “a pluralidade de ofertas religiosas existente, sobretudo, no meio evangélico; a individualidade (autonomia religiosa) pela qual os indivíduos determinam sua própria religiosidade, de forma racional ou não; e o mercado de bens simbólicos que se forma pelas diversas agências”.

Almeida e Monteiro (2001, p. 93) consideram que a noção de trânsito religioso, aponta, pelo menos para um duplo movimento: a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas; e, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencidas religiosas. Sobre os evangélicos esses estudiosos entendem que a circulação de pessoas e a multiplicação das alternativas religiosas têm sua expressão máxima neste grupo religioso, “cuja fragmentação institucional é estrutural ao seu próprio movimento de expansão. Nesse processo sempre

renovado de divisão por ‘cissiparidade’, as denominações continuamente dão origem a novos grupos” (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 92). Segundo eles,

Uma das tentativas para compreender esse fenômeno reduziu a diversidade religiosa à metáfora do mercado. Estaria subjacente a esse enquadramento do pluralismo a idéia de que a racionalização do sagrado no mundo moderno realizar-se-ia pela transformação das crenças em mercadorias a serem consumidas pelos adeptos que, volúveis, escolheriam os produtos segundo suas necessidades imediatas. A redução do fenômeno do trânsito religioso ao processo de mercantilização dos bens de salvação acabou por deixar na sombra os mecanismos particulares de ressignificação das crenças religiosas. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 92)

Na pesquisa realizada o trânsito religioso parece ser um movimento em resposta às ressignificações feitas pelos estudantes participantes, e se apresenta como um fenômeno aparentemente comum entre eles. Por isso decidimos colocar em destaque este assunto.

As ressignificações são diversas e, portanto, diversos também são os motivos do estudante ao optar pela mudança de igreja, o que se torna algo comum no campo religioso evangélico, marcado por um pluralismo de ofertas, onde a competição entre as instituições é acirrada. A mobilidade dentro deste campo de opções acaba segundo Camurça (2013) indo na contramão do denominacionalismo caracterizado pelo protestantismo histórico. É importante destacar este ponto, pois a maioria dos abeuenses são de igrejas protestantes históricas, e a maioria dos pentecostais e neopentecostais do grupo pesquisado tiveram experiências de transitar de suas igrejas de origem para igrejas históricas. Neste trânsito específico a ABU parece ter um papel importante, como explica Bernardo, que antes frequentava uma igreja pentecostal e agora é membro numa igreja batista: “É pelo que a gente estuda na ABU, pelas diversas opiniões que você vai assimilando e às vezes você tem algum conflito, e você vai ter que abraçar ou um argumento ou outro. E aí eu fui abraçando argumentos que pareciam mais lógicos para mim e que iam de confronto com os outros da outra igreja”.

Os dados do último censo brasileiro, já expostos no capítulo dois, mostram que na última década houve um decréscimo no número de evangélicos de missão dentre o número total de evangélicos e um aumento considerável dos evangélicos não determinados. Neste sentido, este movimento dos abeuenses em direção às igrejas protestantes históricas ou evangélicas de missão é interessante, pois vai no rumo contrário às tendências nacionais apresentadas por pesquisadores. Como este trânsito afeta a trajetória religiosa do estudante, nos cabe perguntar o porquê deste movimento entre os abeuenses pesquisados. Algumas possibilidades de análise podem ser construídas.

Considerando suas bases de fé, sua forma de trabalho e sua identificação com o movimento evangelical, a ABU aparenta privilegiar o modelo de práticas religiosas de igrejas

protestantes históricas. Como já apontamos, a ABU historicamente teve que afirmar sua identidade evangélica e um dos pontos que deveriam ser assegurados foi a “identidade teológica na reforma protestante – ênfase na fé, na Graça e na Palavra de Deus como única regra de fé e conduta; no pietismo – ênfase na conversão, vida pessoal com Deus e paixão missionária; no movimento missionário do século dezenove” (QUADROS, 2001, p. 73). Ainda que as bases de fé do movimento unifiquem evangélicos protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais por serem afirmações centrais da fé cristã, em sua prática a ABU não incorpora a glossolalia, a ênfase em cura e milagres e nem a teologia da prosperidade. Portanto, por mais que suas bases de fé englobem estudantes de várias igrejas, nos encontros e na esfera formativa são priorizadas práticas do protestantismo histórico, principalmente pelo foco no estudo da Bíblia. Observemos o relato de Jônatas em sua carta:

Foi na faculdade, ao conhecer a ABU, que me questionei se tinha aceitado mesmo a Cristo ou era apenas em cumprimento de obrigações impostas desde criança, tive então a minha primeira crise, onde levantei algumas indagações sobre a minha vida cristã e como tinha alguns anos de igreja e não sabia dominar a Bíblia. Com a ABU tive um olhar de amor despertado para as escrituras, na qual conheci de verdade o que acreditava e o que vivia e qual é o verdadeiro valor da igreja. Uma das primeiras reações foi um estranhamento da denominação neopentecostal que participava na época, comecei a ter fortes críticas sobre o evangelho que lá era anunciado, saí da igreja e fui por algum tempo uma pessoa desigrejada, queria que a ABU virasse a minha igreja, depois de muita oração e conversas, procurei alguma igreja e comecei a frequentar a Igreja Batista Missionária, onde observei uma igreja mais coerente com o que tinha compreendido da Bíblia. Nesta igreja comecei timidamente a me envolver com os jovens e na escola dominical, e foi quando percebi quanta bagagem tinha da minha experiência e da ABU para compartilhar com meus amados irmãos em Cristo.

Jônatas coloca como elementos importantes para sua prática religiosa o domínio da Bíblia e uma grande apreciação por ela. Diante desta nova visão despertada pela participação na ABU sobre a Bíblia, e conseqüentemente sobre a igreja, uma de suas primeiras reações foi um estranhamento da denominação neopentecostal da qual participava. As igrejas neopentecostais não têm como foco o estudo da Bíblia, apesar de utilizá-la em seus ritos e cultos. Jônatas passou a estranhar as práticas religiosas de sua igreja possivelmente porque o estudo das escrituras não tinha muito espaço ali, ou era colocado a partir de outra perspectiva: a do evangelho da prosperidade. Assim compreendemos sua interpretação, pois ele relata ter fortes críticas sobre o evangelho que lá era anunciado. Como resultado de suas ressignificações construídas no contato com a ABUB, ele fica por um tempo sem frequentar nenhuma igreja, ansiando que a ABU pudesse ser a sua igreja, porém compreendendo a diferença dos dois espaços. E então decide mudar-se para uma igreja batista. O mesmo

movimento de uma igreja neopentecostal para uma igreja protestante histórica é narrado por Kelly:

De certo modo, a ABU me ajudou muito a permanecer firme na faculdade, assim como proporcionar um pensamento mais crítico e amor à missão estudantil. Aqui na cidade em que estudo, tive a oportunidade de viver muitas coisas por conta própria, descobrindo a mim mesma e o mundo que me cerca. Pude frequentar algumas igrejas que têm sido instrumento para fortalecer ainda mais minha fé em Cristo. Na verdade, transitei em igrejas com doutrinas diferentes e que me fizeram reafirmar convicções que antes eram nebulosas. Uma dessas igrejas era neopentecostal. Fiz boas amizades lá e até tive bons ensinamentos de lá, porém não consegui me adaptar. Com o tempo, fui percebendo algumas questões que me incomodavam, e decidi frequentar a Presbiteriana. Eu entendo que denominações têm suas diferenças, mas sempre procurei e hei de procurar amar irmãos de outras denominações com total amor e respeito, pois é assim que Cristo nos ensina. Inclusive, nosso movimento já tem uma característica interdenominacional bela, e aprendo muito com isso.

Kelly não relata as questões que a incomodavam, mas afirma que decidiu mudar de igreja e frequentar uma presbiteriana, isso depois de ter transitado por diferentes igrejas, sendo a última delas, antes da mudança atual para a presbiteriana, uma neopentecostal. É interessante a sua interpretação sobre essas experiências de que passar por igrejas com doutrinas diferentes foi importante para reafirmar suas convicções, que antes eram “nebulosas”, ou seja, ela teve a oportunidade de conhecer as diferentes práticas religiosas e doutrinas de diversas igrejas para depois se decidir por uma delas, na qual conseguiu se adaptar. A abeuense também comenta sobre seu apreço pela diversidade de denominações que encontra na ABUB e enfatiza sua posição pessoal quanto ao respeito às diferenças. Esta realidade de respeito entre as denominações parece existir de fato. Outros estudantes como Joana relatam isso: “a ABU me trouxe, como amadurecimento, essa questão do respeito e do diálogo foi muito importante para mim, conhecer outras denominações, outros irmãos de outras igrejas e saber dialogar sem impor aquilo que você pensa, eu acho que é uma coisa que eu aprendi muito na ABU”.

No entanto, ainda que haja respeito e aceitação das diferenças, de certo modo, pelos fatos que já mencionamos, as práticas religiosas dentro da ABU tendem a ser mais parecidas com as práticas de igrejas protestantes históricas, o que pode afetar a trajetória religiosa daqueles que são pentecostais e neopentecostais e decidem mudar de igreja, ou ainda aqueles que permanecem em sua denominação mas se sentem minoria dentro do movimento, como podemos observar na experiência de Joana, estudante assembleiana do relato acima, que ao ser perguntada sobre ser pentecostal e estar na ABU expõe:

[...] pelo menos lá no Norte, é bem comum a maioria do pessoal ser reformado, de igrejas mais tradicionais, e eu fico meio que... pensei muito em mudar de igreja e tal, por talvez me sentir minoria no movimento na época, mas depois eu analisei bastante o que isso poderia implicar. Mas hoje eu não me vejo fora da minha igreja, eu sei que tem muitas coisas que são... coisas que não se dá para concordar, mas eu acho que é coisa que dá para relevar sim, não é algo que possa determinar: nossa, você vai mudar de igreja. Não, são coisas secundárias, a essência, o principal eu não discordaria, até porque pela trajetória e pelo envolvimento que a gente ainda tem hoje na igreja, então seria uma coisa muito... meio que uma mudança muito brusca. Mas no começo quando eu conheci um pouco mais outras pessoas, outras igrejas, você acaba tendo um contato maior com outras igrejas depois que entra na ABU. Então eu pensei, mas hoje não me passa tanto pelo cabeça. Mas conheço muitas pessoas que entraram na ABU e mudaram de igrejas.

Neste ponto podemos recorrer a teoria de Nobert Elias (2000) sobre os estabelecidos e os *outsiders*. Através de uma pesquisa conjunta com John L. Scotson, Elias desenvolveu alguns apontamentos sobre as relações de poder a partir de uma pequena comunidade, que segundo ele podem ser utilizados para análises de diferentes grupos, pois passa por um tema universal: as relações de poder entre grupos distintos e a estigmatização de um grupo por outro.

Para Elias as estruturas sociais são conjuntos de estabelecidos e *outsiders*. A estrutura pode ser uma comunidade relativamente homogênea, onde os indivíduos que dela fazem parte estão ao mesmo tempo separados e unidos por um laço tenso e desigual de interdependência.

A comunidade descrita por Elias e Scotson, na qual realizaram uma pesquisa de campo, mostra uma clara divisão entre um grupo estabelecido desde longa data e um grupo mais novo de residentes, cujos moradores eram tratados pelo primeiro como *outsiders*.

Consideremos aqui, para fins de reflexão, a ABUB como uma estrutura social cujos estabelecidos são os protestantes históricos e os *outsiders* são os pentecostais/neopentecostais. *Outsiders* não no sentido de exclusão do grupo, pois eles fazem parte da ABUB, inclusive como líderes do movimento em muitas cidades. Costa (2017) pondera que

Aparentemente, as tensões quanto ao que se crê dentro da ABUB já é ponto pacífico entre seus membros. Inclusive talvez a ABUB seja um dos poucos movimentos de natureza evangélica no Brasil em que no mesmo corpo de lideranças caibam sem restrição adeptos de igrejas adventistas, pentecostais como os das Assembleias de Deus, reformados como os presbiterianos, congregacionais, metodistas e luteranos (COSTA, 2017, p. 83).

A questão que gostaríamos de pontuar e que se relaciona com o trânsito religioso é que diante de algumas condições, como salienta Elias (2000) o grupo dos estabelecidos consegue lançar um estigma sobre o grupo dos *outsiders*. A sociodinâmica da estigmatização, assim denominada por Elias e Scotson, merece atenção nesse contexto. Na pesquisa realizada por

eles a diferença entre os dois grupos era que um deles era o grupo antigo, já estabelecido na área por algumas gerações, e o outro era composto por recém-chegados.

Era impossível não notar que a tendência de um grupo a estigmatizar outro, que desempenha um papel tão importante nas relações entre grupos diferentes no mundo inteiro, podia ser encontrada até mesmo ali, naquela pequena comunidade - na relação entre dois grupos que, em termos de nacionalidade e classe, mal chegavam a se diferenciar (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23).

Eles concluíram que “a expressão sociológica desse fato era uma diferença acentuada na coesão dos dois grupos. Um era estreitamente integrado, outro não” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 24). É interessante notar que essa tendência também pode ser encontrada na ABUB, na relação entre protestantes históricos e pentecostais/neopentecostais, os estudantes desses dois grupos não se diferenciam em termos de geração, escolaridade e profissão das mesmas bases de fé.

Na ABUB os pentecostais/neopentecostais são *outsiders* nesse sentido: fazem parte do grupo, estão inseridos em posições de liderança, mas as práticas religiosas da organização se aproximam muito mais do grupo de protestantes históricos, o que pode os tornar estreitamente integrados à estrutura, enquanto o grupo dos *outsiders* não é tão integrado, pois suas práticas religiosas não serão colocadas em evidência na organização.

A questão do estigma construído em cima dos *outsiders* parece surgir também de forma sutil nas relações entre os estudantes. Em sua entrevista, Joana comentou que se sentia minoria no movimento por ser pentecostal. E diante da pergunta: “você viveu algum conflito em relação a isso?”, ela responde:

Não... não de forma descarada, de sentir preconceito e tal, acho que não... acho que o legal disso, pelo menos para mim na ABU foi sempre esse respeito, porque também eu nunca vi assim... tem algumas conversas, mas mais na zoeira, tipo aquela: calvinistas e arminianos. Mesmo que eu não me encaixe em nenhum dos dois. Mas às vezes tem essas..., mas é mais na zoeira, eu nunca me senti desrespeitada ou discriminada, apesar de ser minoria. A não ser pelo fato de muitas pessoas não imaginarem que eu sou pentecostal: ah, você é da Assembleia de Deus, eu não sabia, pensava que você era presbiteriana ou batista. Isso já aconteceu várias vezes (risos).

Joana diz não ter nenhum conflito em relação a ser pentecostal no ambiente da ABU no sentido de sofrer pelo preconceito de outros, mas conta que existem brincadeiras sobre questões doutrinárias e coloca também o fato de que muitas pessoas na ABU não acham que ela é pentecostal, o que é interessante, pois qual é o estigma que os abeuenses tem para que Joana não pareça pentecostal? Ou será que na ABU ela não se manifesta como pentecostal por ser minoria e talvez não ter suas práticas aceitas? Estas questões surgiram ao analisar o caso

específico de Joana. Mas uma ponderação importante de Elias e Scotson nos ajuda a refletir com mais profundidade sobre o assunto.

[...] há uma tendência a discutir o problema da estigmatização social como se ele fosse uma simples questão de pessoas que demonstram, individualmente, um despreço acentuado por outras pessoas como indivíduos. Um modo conhecido de conceituar esse tipo de observação é classificá-la como preconceito. Entretanto, isso equivale a discernir apenas no plano individual algo que não pode ser entendido sem que se perceba, ao mesmo tempo, no nível do grupo. Na atualidade, é comum não se distinguir a estigmatização grupal e o preconceito individual e não relacioná-los entre si. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23)

Essa concepção nos pareceu interessante, pois ao perguntarmos a Joana se em algum momento ela havia vivenciado alguma experiência de conflito, de preconceito por ser pentecostal, foi realmente no sentido individual desse estigma, sem levar em conta o nível grupal, o que nos leva para uma situação ocorrida em um encontro nacional, que de alguma forma nos ajuda a compreender esse estigma a nível grupal e não apenas no plano individual. Os estudantes parecem apreciar o diálogo entre as diferentes denominações, mas talvez não percebam que as diferenças e as brincadeiras com elas causam um estigma e por vezes um desconforto para aqueles que são minoria.

A partir da observação participante em um encontro nacional ocorrido em 2016 foi possível identificar algumas dessas questões sobre o estigma a nível grupal a partir de uma situação. Neste encontro de formação anual (Instituto de Preparação de Líderes, ou IPL), além da parte formativa teórica, os estudantes participam de uma parte prática, onde saem do acampamento em grupos durante alguns dias para trabalhar em alguma igreja ou projeto social. No retorno faz parte da programação do evento o compartilhamento das experiências vivenciadas neste período. Neste encontro, após o relato de alguns grupos que fizeram a parte prática em igrejas pentecostais gerou um desconforto nos estudantes que se consideram pentecostais, pois as falas tiveram um teor negativo no que diz respeito a fé e a prática religiosa pentecostal. Após o acontecido, conversas sobre o assunto surgiram e em algum momento o tema discutido passou a ser as brincadeiras que são feitas com os pentecostais, com expressões para denominá-los como “sapatinho de fogo”, “do reteté”, entre outras. Não somente expressões pejorativas, como também o pensamento recorrente de que “pentecostal não interpreta as escrituras da maneira correta” ou “não pensa”. Os pentecostais presentes apresentaram suas queixas, dizendo que situações como estas os incomodavam e que era necessário haver um respeito pelas diferenças. Um momento depois, uma líder da equipe da ABUB, também pentecostal, iniciou uma fala sobre a interdenominacionalidade do

movimento e a necessidade de reforçar isso para que haja respeito entre as diferentes denominações.

Neste caso, os membros de um grupo estigmatizam os outros não por suas características individuais, mas por pertencerem a um grupo considerado diferente na estrutura.

Nos países de língua inglesa, como em todas as outras sociedades humanas, a maioria das pessoas dispõe de uma gama de termos que estigmatizam outros grupos, e que só fazem sentido no contexto de relações específicas entre estabelecidos e outsiders. ‘Crioulo’, ‘gringo’, ‘carcamano’, ‘sapatão’ e ‘papa-hóstia’ são exemplos. Seu poder de ferir depende da consciência que tenham o usuário e o destinatário de que a humilhação almejada por seu emprego tem o aval de um poderoso grupo estabelecido, em relação ao qual o do destinatário é um grupo outsider, com menores fontes de poder. Todos esses termos simbolizam o fato de que é possível envergonhar o membro de um grupo outsider, por ele não ficar à altura das normas do grupo superior, por ser anômico em termos dessas normas. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 27)

Jaqueline, umas das entrevistadas que participou do encontro nacional (IPL) de 2017, fazendo uma crítica ao movimento explicou que “o pessoal não entende a questão de que às vezes a pessoa não sabe muito. A minha igreja por mais que ela seja orgânica, ela tem um pezinho na pentecostal. E aí às vezes eu vejo algumas piadinhas [...]”. Ela relata que no próprio encontro em que estava havia situações em que se percebia essa dificuldade. Ela diz se sentir diminuída em alguns momentos e narra: “Hoje a palestra da pastora foi muito boa pra mim, porque ela falou de um jeito muito simples, eu amei as exposições do outro pregador, mas foi muito mais teólogo, sabe? E eu não entendo muito bem, e aí eu acho que às vezes eu me sinto um pouco diminuída [...]”. A fala da pastora que caiu bem para Jaqueline não foi vista com bons olhos por outros estudantes por não ser do “estilo da ABU”.

Dentro desse contexto é impossível para os *outsiders* retaliar com termos estigmatizantes equivalentes o grupo estabelecido. Elias e Scotson (2000, p.27) frisam que mesmo que eles disponham de termos para isso, “estes são inúteis como armas numa disputa de insultos, porque um grupo de outsiders não tem como envergonhar os membros de um grupo estabelecido: enquanto o equilíbrio de poder entre eles é muito desigual, seus termos estigmatizantes não significam nada, não tem poder de feri-los”.

Neste contexto de estigma, os *outsiders* podem querer buscar outros espaços onde ali possam estar na posição de estabelecidos. A condição pós-moderna, de acentuação das diferentes identidades, cria a possibilidade aos *outsiders* de saírem dessa configuração e migrarem para outro grupo, no qual não sejam mais *outsiders*. No contexto universitário, como apontado no capítulo 1, existem vários grupos com identidades diversas, alguns mais

pentecostalizados que outros. Portanto, existem estudantes que vão preferir participar, ao invés da ABUB, de outros grupos religiosos estudantis.

Nessa organização os estabelecidos já têm algo em comum quando chegam no grupo – as bases do protestantismo histórico. Para aqueles pentecostais ou neopentecostais que não tem algo em comum ainda, a tendência ao decidir pela permanência no movimento é criar formas de se ver comum ali. “A auto-imagem e a auto-estima de um indivíduo estão ligadas ao que os outros membros do grupo pensam dele” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.40). No meio onde há um estigma dos pentecostais no nível grupal através das brincadeiras, Joana, sendo uma *outsider*, não acha ruim ser vista como presbiteriana ou batista. Nesse caso sua identidade pentecostal não é revelada a princípio e a coloca na posição dos estabelecidos por um momento.

Existe, portanto, o que Elias e Scotson chamam de pressões reguladoras do nós. Algumas de nossas ações são reguladas pelo grupo do qual fazemos parte ou queremos fazer. O “nós” acaba por regular em certa medida nossas ações. Sendo assim, as ressignificações da crença e da prática religiosa podem também surgir da necessidade de sentir-se parte de um grupo em que se é um *outsider*. Um abeuese pode sentir que seria melhor mudar de igreja para fazer parte do grupo estabelecido dentro da ABU, como Joana chegou a pensar uma vez. No entanto, outras experiências lhe permitiram uma auto-regulação, uma decisão por continuar na mesma igreja, ainda que isto continue mantendo-a no grupo dos *outsiders*, pois sua identidade é construída também por outras coletividades, como sua igreja, da qual ela não sairia, pois seria uma mudança muito brusca, tendo em vista que toda sua família é, e sempre foi envolvida, naquela instituição.

Em outro evento também podemos identificar uma situação em que o pentecostal pode estar como *outsider*. Neste caso a universidade é a estrutura social, na qual os estudantes em geral são estabelecidos e os pentecostais se veem como *outsiders*, não sendo talvez o único grupo a estar nessa posição. Essa percepção como uma hipótese de análise surgiu da observação participante numa conversa informal com uma estudante. Ela comentava sobre alguns conflitos em relação a sua atual igreja, que é uma comunidade protestante histórica, e acabou contando um pouco sobre sua trajetória religiosa antes de estar nessa igreja. Em sua cidade natal fazia parte de uma igreja pentecostal juntamente com sua família. Mudou-se para estudar e ingressou num curso da área de ciências humanas. Com a mudança, passou um tempo procurando uma igreja para frequentar na nova cidade, até encontrar a atual igreja, que na época parecia ser uma igreja séria onde ela poderia pensar sua fé e também se sentir mais segura, porque segundo ela o preconceito com os evangélicos pentecostais é bem maior na

universidade. Ela comentou que depois que passou a frequentar essa igreja, começou a entender de fato o que era o evangelho e passou a saber explicar sua fé racionalmente, pois antes era mais uma questão de experiência. Ela disse: “Pode parecer elitista a minha fala, mas na igreja pentecostal não se pensa muito, você só vai ao culto, recebe o que tem lá e está bom”. Seu sentimento quanto a ser pentecostal e estar na universidade parece ser de alguém na condição de *outsider*, com o estigma de que não se pensa muito, o que depois se transforma também em seu próprio pensamento ao ressignificar sua antiga prática religiosa, e talvez ao almejar fazer parte do grupo estabelecido.

Tanto na história dessa estudante como na de Joana, existem as pressões reguladoras do nós, seja da ABU ou da universidade, que podem contribuir para as ressignificações e também para mudanças na trajetória religiosa, como o trânsito religioso.

Entretanto, é importante ponderar que a autonomia do indivíduo não desaparece por completo na coletividade. Há uma elasticidade entre os vínculos da auto-regulação da pessoa às pressões reguladoras do nós. “A visão, hoje muito difundida, de que um indivíduo mentalmente sadio, pode tornar-se totalmente independente da opinião do ‘nós’ e, nesse sentido, ser absolutamente autônomo, é tão enganosa quanto a visão inversa, que reza que sua autonomia pode desaparecer por completo numa coletividade de robôs” (ELIAS, SCOTSON, 2000, p. 40).

Portanto, o autocontrole individual e a ênfase na religiosidade pessoal, articulam-se com a opinião grupal, principalmente quando o grupo se torna uma estrutura de plausibilidade para o indivíduo.

Nem toda mudança de igreja se dá a partir de ressignificações feitas pelo contato com a ABU. Existem, por exemplo, ressignificações que começam a ser construídas antes do ingresso na universidade e que nessa ocasião se fortalecem. Alguns jovens já trazem consigo muitas críticas às práticas religiosas de suas igrejas e encontram na ABU um lugar para discuti-las quando essas são intensificadas no ambiente universitário. Jessica relata sua experiência:

Em 2012, com o final do ensino médio e preparação para a faculdade, iniciou-se um período marcado por muitas dúvidas e conflitos internos. Eu estava me relacionando com mais pessoas não-cristãs, adquirindo novos conhecimentos, fazendo outras leituras e tudo isso estava afetando a minha visão sobre tudo, especialmente sobre a igreja. Passei um bom tempo numa “inércia espiritual” me perguntando se tudo que eu via e ouvia na igreja realmente fazia sentido. Foi nesse momento de angústia que, pela graça de Deus, eu decidi aprofundar mais os meus estudos sobre a Bíblia, apologética, história da igreja e reforma protestante. Ao mesmo tempo que eu ia descobrindo uma fé que era muito mais profunda do que eu pensava, eu via ministros a tratando como se fosse uma moeda de troca para conseguir bênçãos materiais ou apenas uma forma de aumentar o número de membros e isso me

desanimava ainda mais. Eu tentava conversar com os líderes sobre estas distorções, mas me sentia cada vez mais incompreendida e deslocada ao ponto de deixar as atividades que estavam sob minha responsabilidade.

Como consequência desse período de crise que ainda persistia, em 2015 tomei uma decisão muito difícil: sair da igreja local onde conheci a Cristo e congreguei por 8 anos. Foi um processo doloroso, mas necessário. Sou grata a Deus por ter tomado essa decisão e manter ainda uma relação equilibrada com todos que convivi nesse tempo. Continuei na minha busca por um maior aprofundamento sobre o evangelho enquanto não encontrava outra igreja para congregar. A ABU me ajudou muito nesse processo. Alguns meses depois, consegui encontrar uma igreja evangélica saudável e deixei de ser uma “desigrejada”. No início houve um processo difícil de adaptação, que na verdade ainda não acabou.

Os desigrejados, termo utilizado por Jéssica e por vários outros estudantes é, segundo Muniz (2014) uma forma utilizada no meio evangélico para indicar a condição do crente durante o período em que está à procura de uma igreja para frequentar ou que optou por não frequentar nenhuma igreja mantendo sua fé sem as práticas comunitárias. Esta condição poderia se encaixar também na terminologia utilizada pelo IBGE: os evangélicos não determinados. Assim como Jéssica, muitos evangélicos, por diversos motivos, somam-se às fileiras destes que se consideram evangélicos, mas não possuem vínculo com nenhuma igreja da tradição. Isso pode acontecer por um período curto, como no caso de Jessica, por um período longo ou por tempo indeterminado.

Gracino Jr. e Mariz (2013), apontam para os diversos impasses metodológicos do Censo brasileiro e consideram que não é possível tirar conclusões fechadas sobre quem seriam esses evangélicos declarados como não determinados. Porém, arriscam como hipótese a relação destes dados da categoria evangélica não determinada com a privatização religiosa, que permite várias novas configurações, como “filiar-se fortemente a um grupo, pertencer frouxamente a vários, ou mesmo não se engajar em nenhum” (GRACINO JR.; MARIZ, 2013, p. 165-166).

Esta hipótese parece fazer sentido para a análise da trajetória religiosa do grupo de estudantes pesquisados. Jéssica começou por conta própria “aprofundar mais os seus estudos sobre a Bíblia, apologética, história da igreja e reforma protestante”. Com seu novo conhecimento individual, “tentou conversar com os líderes, mas sentia-se cada vez mais incompreendida”. O mesmo aconteceu com Mariana que viveu uma decepção na igreja que frequentava e começou a perceber o que ela considerou como “falha de estudo” de sua pequena igreja pentecostal. Isso aconteceu antes que entrasse na universidade. Ela conta que desanimou em ir aos cultos e passou por um período em que só estudava sozinha os reformadores, ouvia pregações de Paul Washer e John Piper pela internet. “Se antes eu era aquela adolescente piedosa e ativa de igreja do interior, naquele momento eu era praticamente

uma calvinista desigrejada (mesmo sabendo da importância da vida em comunidade). Eu não tive com quem partilhar toda a bagunça que estava acontecendo comigo, isso fez (muita) falta” (Mariana).

A busca por conteúdos religiosos no meio virtual parece ser uma opção para aqueles que desejam manter sua espiritualidade enquanto buscam uma igreja para frequentar, ou ainda uma forma de não se ver refém do que a instituição religiosa lhe oferece. No mundo globalizado e com o avanço da tecnologia estes recursos se tornam cada vez mais utilizados. Segundo Novaes (2004a, p. 264) a cultura midiática, dentro de um contexto de difusão de inúmeras informações, também oferece espiritualidades. Nos casos acima percebemos que é possível aprofundar a fé ou mantê-la temporariamente através de conteúdos religiosos que estão disponíveis para uma busca individual.

Essa espiritualidade mantida individualmente parece surgir em casos de grande frustração com as instituições. Isabela conta que quando saiu da igreja seu processo de conversão se iniciou. Durante cinco anos não frequentou nenhuma igreja. No entanto, relata: “nesse período me mantive lendo a Bíblia e orando com fé, coisa que não fazia quando frequentava a minha primeira igreja. Eu ia esporadicamente a igrejas, mas tinha medo de ser machucada e me decepcionar com as pessoas como havia ocorrido antes” (Isabela). Diante da decepção que esta jovem viveu, ela preferiu abandonar o contato religioso periódico com outras pessoas da mesma fé.

Ela conta que enfrentou o problema de ficar desigrejada, ou seja, entendia que a vida em comunidade era importante, por isso estar desigrejada é interpretado como um problema. Porém, preferia isso a encarar novamente a possibilidade de se frustrar em qualquer igreja que fosse. “Tinha medo das pessoas serem novamente cruéis comigo como na primeira igreja que frequentei. Depois de um longo período de procura encontrei uma igreja que me edifica bastante e na qual eu tenho crescido bastante espiritualmente” (Isabela).

Outra estudante, em uma conversa informal, contou que nos primeiros dois anos de faculdade não teve contato com nenhum cristão e ia em festas com os amigos onde bebia e dançava muito. Não se sentia muito à vontade com isso, mas era o meio em que conseguiu fazer amigos.

Seus pais são evangélicos, mas sempre tiveram dificuldades com a igreja, sempre encontraram defeitos nas igrejas que frequentavam e por isso nos anos em que ela estava estudando para o vestibular eles já não estavam mais tão ligados à igreja. Nesse momento o que a ajudou a manter-se na sua fé foi o contato com as pregações e falas do pastor Caio Fábio pela internet. Mudou-se para estudar e no primeiro ano visitou algumas igrejas, mas não

ficou em nenhuma, e também não tinha nenhum amigo cristão. Mesmo assim, relatou que nunca deixou de ser cristã, que nesses anos orava e lia Bíblia e mantinha um relacionamento com Deus. Disse que orava a Deus da seguinte forma quando saía com os amigos: “Estou indo para festa, vou beber muito, tem misericórdia de mim”. Depois desses anos que não teve nenhum contato com cristãos, conheceu a ABU e foi em uma reunião, e ao participar do grupo foi se acostumando novamente ao ambiente religioso e passou a frequentar uma igreja Metodista.

De acordo com Muniz (2014) dois pontos podem ser levados em consideração ao analisar a situação dos evangélicos desigrejados no Brasil: a autonomia e a individualidade. Ele afirma que

a diferença entre elas é o nível de contato que os indivíduos mantêm com outros crentes, marcado por uma liberdade de ação no campo religioso, a partir da qual o indivíduo pode optar pela completa inércia relacional, passando por atividades de mínimo contato (meio virtual), e seguida, por uma interação esporádica (quando visita as instituições) e culminando numa forma informal de relacionamento no âmbito reservado. A chave que irá definir entre este ou aquele nível de afastamento/aproximação, conclui-se, será o nível de ressentimento gerado pelas experiências traumatizantes vividas pelos sujeitos quando ainda vinculados a uma denominação. (MUNIZ, 2014, p. 56)

Em algumas outras trajetórias o motivo para a mudança de denominação ou igreja não se trata de frustração ou decepção com a igreja de origem, mas é inerente à situação de mudança territorial. Como já mencionado anteriormente muitos estudantes mudam de suas cidades natais para estudar. Sendo assim, a mudança de igreja é inevitável e, por vezes pode ser uma dificuldade. Laura, que é filha de um pastor, conta sua experiência ao mudar-se para outra cidade quando questionada se enfrentou alguma dificuldade em relação a sua fé e sua prática religiosa ao mudar-se de cidade para estudar:

Eu enfrentei por estar acostumada com o modelo de ser a filha do pastor e o modelo de igreja, né? O modelo de a igreja é a minha família. Eu não sabia lidar com uma igreja na qual meu pai não fosse o pastor. E também com a identidade denominacional mesmo, porque quando eu cheguei na cidade onde estudo as igrejas eram muito diferentes, muito estranhas até. Talvez por não ser a minha igreja, mas era diferente de todas as igrejas que eu já tinha visitado também. Era esquisito. E aí eu visitei muitas e eu fiquei numa crise bem grande, em encontrar um lugar que eu me achasse, que fosse a minha igreja, sabe? Eu visitei a igreja batista e não gostei. Aí eu fiquei: e agora, eu sou batista, mas eu não gostei da batista, o que eu faço? Eu visitei quase todas as igrejas lá, fui na assembleia, fui na presbiteriana, fui em outra presbiteriana, fui... na outra assembleia, fui na sara nossa terra, e fui na igreja que eu vou agora que é Comunidade Cristã.

Laura aponta para algumas dificuldades que vivenciou ao mudar-se de cidade: a adaptação a uma igreja que não fosse de sua denominação de origem, a busca por uma igreja onde se encontrasse, e o fato de estar numa nova realidade, onde seu pai não seria mais o pastor de sua igreja. Diante dessas dificuldades ela parece ter feito o movimento inverso daquele que chegamos a considerar como algo comum entre os estudantes pesquisados. De uma igreja evangélica de missão ela passa a frequentar uma igreja pentecostal ou pentecostalizada. Em sua percepção a igreja que escolheu para participar é “uma igreja muito diferente. É esquisito também, porque ela mistura muito as tradições” (Laura). A estudante descreve como se estruturam as práticas religiosas nesta igreja:

Tem um culto por dia, e daí na segunda-feira é culto de estudo bíblico, então ele pega mais a Bíblia mesmo, teologia e tal, é um pastor que estuda grego e hebraico, daí é um estudo bem interessante. Aí na terça é o culto do fogo santo, que é mais reteté mesmo, fogo mesmo. Aí na quarta é culto dos casais; na quinta é culto das mulheres; na sexta é culto de libertação, cura, esses negócio assim; no sábado é culto dos jovens; e no domingo é o culto da família, que eles chamam lá, que é um culto normal igual numa igreja. E é uma igreja muito diferente, mas é uma igreja. (Laura)

Ela continua explicando que quando se mudou foi morar com outra estudante que também era evangélica, mas de uma igreja pentecostal e narra que “ela estava enjoada também, queria mudar. Aí a gente foi procurar uma [igreja] junto, né? Daí tinha que ser um meio termo, porque ela estava acostumada com o reteté e tal (risos) e eu estava acostumada com a batista, tradicional”. As duas amigas decidem ficar nesta igreja onde, segundo Laura, “as pessoas foram muito receptivas com a gente, mais do que em todas que eu visitei e eu me senti mais igreja lá com eles, sabe? Foi muito assim”.

Sua escolha foi pautada no acolhimento que recebeu nesta igreja, que em sua visão possui pessoas mais abertas para conversar, para aprender, “porque a gente que é mais tradicional, a gente já tem um conceito na cabeça e quando a gente vai conversar é só para debater e ver quem sabe mais, qual que é a opinião mais válida e tal. Mas lá eu percebia que eles eram mais... querendo aprender mesmo uns com os outros”. Ao notar isso nessa igreja ela decidiu continuar frequentando aquele espaço, mas assumindo sua dificuldade em estar ali. “E foi difícil para me adaptar... estar lá na igreja e de repente alguém começa a falar em línguas do seu lado, e agora o que eu faço? (risos) Mas eu acostumei, foi bom para me descobrir e descobrir que Deus não é de uma religião, não é de uma placa de igreja. Aí eu estou lá” (Laura). É interessante notar que ainda que a estudante considerasse a igreja diferente e fosse difícil de se adaptar por ter práticas com as quais não estava acostumada, ela prefere frequentá-la, pois ali encontrou um espaço de diálogo e acolhimento, condições valorizadas

pelos estudantes pesquisados em sua relação com as instituições, como apontamos no capítulo dois.

O trânsito religioso entre os estudantes não parece um processo fácil. Patrícia narra seu dilema ao começar a se sentir insatisfeita com a igreja da qual fazia parte. Ela queria aprender mais da Bíblia e não enxergava mais em sua igreja uma instituição que ensinava, e não concordava com o modelo que estava sendo implantado de crescimento do número de fiéis.

Não queria ir contra o pastor, precisava tomar uma decisão, fazer alguma coisa. Pensei várias vezes em sair da igreja, no entanto amava meus irmãos, a igreja era minha família, o que fazer então? Era algo que não saía da minha cabeça, resolvi então entregar todos os meus cargos e continuar na igreja para ver o que aconteceria. Ao me reunir com o pastor para entregar os cargos as coisas não saíram como eu havia planejado, e mudar de igreja que era algo que eu não queria pelo menos até o presente momento, naquele dia se tornou realidade. Ao conversar com o pastor e expor para ele meu ponto de vista, ele prontamente me deu duas opções: ou eu permanecia na igreja e abraçava este novo modelo ou caso contrário estaria livre para congregar em outra igreja e foi assim que eu fui parar na Igreja Presbiteriana do Brasil, igreja na qual congrego há 9 meses, uma igreja em que eu tenho aprendido bastante nesses últimos meses (Patrícia).

O sofrimento em mudar de igreja se apresenta em seu relato por ter encontrado ali uma família, amor entre irmãos. Porém, a discordância em relação às posturas das lideranças e ao modelo de crescimento se fizeram mais fortes do que as relações construídas ali. A mesma experiência foi vivenciada por Márcia: “eu sofri muito, todo mundo da minha família, porque 14 anos num lugar é muito tempo e a gente amava muito os irmãos de lá. E aí a gente começou a ver que não dava mais por uma série de motivos [...] A gente resolveu trocar por uma outra igreja”.

Por fim, para compreender o trânsito religioso entre os estudantes participantes da ABU é preciso olhar para as motivações que levam a estes movimentos: decepção e frustração com líderes, pessoas, doutrinas, modelos de organização, estruturas das igrejas ou opção ideológica – considerando a omissão de algumas igrejas frente a questões sociais. De acordo com o grau de ressentimento em relação a esses fatores, a desfiliação, ainda que temporária no caso dos pesquisados, é também uma opção, onde o indivíduo se afasta do convívio com outros evangélicos, mantendo sua fé e prática religiosa de forma individualizada, seja por meios virtuais ou pela manutenção das práticas religiosas da tradição de forma isolada (leitura da Bíblia, oração, etc.). Esse modo de vivenciar a fé se insere no contexto mais amplo de subjetivação da crença e de autonomia religiosa, especialmente entre os jovens. Muniz (2014) destaca que o sujeito pode por força da individualidade “sincretizar crenças, suprimi-las, aumentá-las, reinterpretá-las, construir novos discursos, ou seja, uma infinita gama de

possibilidades [...]. Pode, inclusive, manter as mesmas normas vigentes nas instituições para si mesmo, mas livres de qualquer subordinação, sem a necessidade de prestação de contas” (MUNIZ, 2014, p. 54).

Algumas motivações para a mudança de igreja parecem vir do contato com a ABUB, pela pluralidade de igrejas representadas neste grupo e pela reafirmação do lugar central da Bíblia a partir de uma perspectiva do protestantismo histórico. Porém, tais motivações não são as únicas. Todas as experiências vivenciadas pelo estudante na universidade, na ABU e na igreja, além de outros espaços em que se inserem são importantes para a ressignificação de sentidos, bem como para as mudanças que podem surgir a partir dela.

3.3. Perspectivas e possibilidades de diálogo e/ou dissenso

A trajetória religiosa do estudante na universidade, diante das ressignificações e movimentos feitos, pode ser marcada por novas perspectivas e possibilidades de diálogo e/ou dissenso na igreja, na ABU e na própria universidade.

Compreendemos que a universidade de fato provoca transformações na trajetória religiosa do estudante. Em relação às igrejas nota-se um grande desconforto dos estudantes ao não encontrar lugar para o diálogo na maioria delas, ainda mais quando procuram trazer os conteúdos discutidos na academia para esses espaços. Um acontecimento narrado por Bruna aponta para esta perspectiva de ausência de diálogo:

Então, aconteceu algo, meio que um sentimento assim, que me destruiu por dentro, que foi o seguinte: na minha universidade começou um movimento de ocupação, e eu comentei no grupo dos jovens presbiterianos sobre a PEC. Eu falei: gente, o que vocês sabem da PEC? O que vocês acham da gente fazer uma roda de conversa um dia pra gente falar sobre isso? Da importância, da relevância dessas coisas, para o nosso engajamento para com isso. Aí tiveram pessoas que mandaram: por que que você está falando sobre isso? O que que isso tem a ver com esse grupo? Isso não é assunto para tratar nesse grupo, e me removeram do grupo. Aí depois o pastor foi conversar comigo tipo: por que que você estava falando sobre isso? Não queira gerar conflitos. E aí eu desabei, né? Eu deixei pra lá, mas eu chorei muito, me senti muito mal. E várias vezes que eu poderia comentar com eles o que eu acho de opiniões que eu acho errado, que eu poderia contrariar, mas eu não contrariei, por uma questão de respeito, ou simplesmente porque eu não quero gerar nenhuma intriga. Eu estava empurrando muita coisa com a barriga e aí eu fiquei muito triste, porque tem gente que pensa... que tem uma ideia muito extremista, muito extremista mesmo, e que não dão vazão para conversa, entendeu?

Perante o ocorrido com Bruna, o sentimento que segundo ela a destruiu por dentro foi causado pela falta de diálogo. E nesse caso o diálogo nem se apresenta como dissenso, ele é encerrado através da remoção de Bruna do grupo, a partir do entendimento de que esse tipo de

assunto, que podemos entender como político, não deve ser levado para este espaço. No entanto, assuntos como a ocupação das universidades por conta da PEC que ficou conhecida como PEC do teto para a educação e que estava em discussão no período, são temas que surgem e são tratados nas universidades com mais intensidade e afetam principalmente os estudantes de cursos das ciências humanas, como vimos em outro momento. São discursos seculares, que no entendimento de muitas igrejas não devem ser trazidos para o meio eclesial. Sendo assim, o estudante nessa situação pode ver sua identidade religiosa em conflito com sua nova identidade universitária, que traz novas concepções sobre vários temas. Gisele explica:

Eu tinha uma cabeça bem fechada, bem da família tradicional brasileira, pai e mãe, dois filhos e um cachorro, entendeu? E na questão de tolerância, era bem complicado, e com certeza com as minhas aulas de economia política internacional, em que a gente estuda a pobreza do mundo, e enfim, palestras que a gente vai na universidade sobre outros temas como feminismo, como movimento negro, como movimento LGBT, que agora acho que não tem esse nome mais. Mas com certeza, fiquei muito mais tolerante a esses assuntos, concordo muito mais com eles do que antes, assim no sentido de conseguir dialogar mais com esses assuntos, me interessa mais, porque antes, sabe quando tu nem sabe o que é, simplesmente não pensa nisso porque você nunca tinha ouvido falar. Reflito a respeito dessas coisas, concordo com muitas delas.

A abeuense diz se interessar mais por essas temáticas que antes eram desconhecidas para ela, e ficou mais tolerante, conseguindo dialogar mais com os assuntos que ela cita: pobreza no mundo, feminismo, movimento negro, movimento LGBT.

O contato com estes novos discursos é uma porta de entrada para um diálogo ou até mesmo uma militância em movimentos sociais. Laura comenta que desde o ensino médio já pensava sobre as injustiças do mundo. “E daí, na faculdade a gente tem mais contato, né? Com os movimentos e tal, porque você está ali passando e tem um protesto, uma faixa falando disso. Então não dá para ficar alheio, né? Então eu comecei a pensar mais”.

Ela pontua que a ABU também teve parte no seu envolvimento com temas de cunho social, menciona sua participação no Redomas²⁴ e relata que ao envolver-se com questões de justiça social “vi que Deus não ligava, não achava que era do capeta (risos) se eu olhasse para o negro, olhasse para a mulher. E que muito pelo contrário, Deus estava me direcionando a isso”.

²⁴ O Redomas é um projeto que busca desconstruir o machismo dentro dos espaços de fé, e empoderar as mulheres nesses espaços de fé cristãos. Então a gente faz algumas intervenções. E é basicamente isso, em relação ao lugar da mulher na igreja, na ABU também, e como as igrejas tratam alguns temas relacionados à mulher (Laura).

Projeto Redomas. Disponível em: <<http://projetoedomas.com/>>. Acesso em: 16 de março de 2017.

Jaqueline, que também passou a olhar para a realidade da mulher, conta que foi uma luta assumir-se uma cristã que luta pela vida das mulheres, “para não dizer feminista, pois não anda soando muito bem aos ouvidos de muitos”. A estudante comentou que ao se envolver em um grupo feminista, sua atitude não foi muito bem vista pela igreja que congregava, pois ela afirma sua identidade cristã juntamente com sua identidade feminista. Ela relata a primeira vez que participou da reunião de um coletivo no qual atualmente exerce sua militância:

E quando eu fui na reunião do coletivo Olga Benário, que é um grupo de mulheres socialistas, era bem na época do 8 de março, estava tendo um monte de eventos sobre a mulher e eu gosto desse assunto. Aí eu fui, era uma roda de conversa, elas falaram um pouco das irmãs Mirabal, que lutaram contra a ditadura na República Dominicana, acho que alguma coisa assim. Elas eram da igreja Católica e uniram várias mulheres dentro da igreja para lutar na revolução. E elas [mulheres do coletivo feminista] são apaixonadas pelas irmãs Mirabal, então eu fiquei bem interessada. Só que elas começaram falando mal dos evangélicos, por causa da bancada evangélica e toda a preocupação, e eu fiquei ouvindo. Aí uma senhora do meu lado falou: ah, eu sou de direita e eu vim aqui ouvir um pouco do posicionamento de vocês. E elas: ah, que legal! Obrigada por ter vindo. E aí eu levantei a mão e falei: ah, eu sou evangélica, e eu vim aqui ouvir um pouco do posicionamento de vocês, e eu queria dizer para vocês que a luta das mulheres é uma luta da igreja também, é uma luta de Jesus Cristo, porque ele foi um cara que subverteu tudo, que falou com mulheres que não eram ouvidas, e eu acho que é meu papel ser cristã e estar aqui e andando com vocês. E isso foi a melhor coisa que aconteceu. E no meu primeiro mês de faculdade elas me deram um espaço no jornal para escrever, queriam saber como era ser cristã e lutar pelas mulheres. (Jaqueline)

As identidades evangélica e feminista aparecem em contraste em dois pontos:

Primeiramente, pelo argumento exposto de que as mulheres do coletivo começaram a falar mal dos evangélicos, por causa da bancada evangélica que apresenta argumentos contrários a muitas discussões dos movimentos feministas.

Já demonstramos que o segmento evangélico no Brasil tem passado por um intenso crescimento nas últimas décadas e, além do significativo aumento no número de adeptos, tal grupo religioso tem passado por grandes transformações em sua dinâmica religiosa. Cada vez é maior a diversidade dos que se consideram evangélicos e nota-se uma fragmentação institucional do segmento. É possível observar divergências e convergências entre os grupos que o compõe. Entretanto, por muitas vezes, a identidade reconhecida como evangélica na sociedade brasileira de um modo geral é esta que se relaciona com a bancada evangélica no congresso e por líderes e igrejas que midiaticamente se destacam.

Em segundo lugar, a entrevistada cita que o coletivo é um grupo de mulheres socialistas e depois utiliza como exemplo uma mulher de posicionamento político contrário – de direita – que se pronunciou sobre sua presença, instigando-a a também se pronunciar como evangélica.

Mesmo apresentando as duas identidades aparentemente contraditórias, em seu discurso ela as coloca no mesmo patamar, equiparando a luta do movimento feminista com a luta da igreja em favor da mulher e enfatizando que seu papel como cristã é caminhar junto com as mulheres do coletivo, o que reforça a argumentação de Stuart Hall (2006, p. 13) sobre o sujeito pós-moderno, que em sua percepção “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”.

Sanchis (2001, p. 27) distingue as posições institucionais, que pretendem ser definidoras de identidade e a comunicação no cotidiano entre os sujeitos portadores das sínteses religiosas que vivenciam por sua própria conta e que podem articular mutuamente dentro de si mesmos, sendo ao mesmo tempo isto e aquilo. As identidades – feminista e evangélica – são colocadas pela estudante como contraditórias. No entanto, estas posições não definem sua identidade por completo, que é formada de uma síntese religiosa construída por ela mesma, a partir de sua vivência como mulher e experiência religiosa com Jesus Cristo.

Sobre o que Berger (2017) chama de pluralismo do discurso secular e os vários discursos religiosos, observamos na experiência narrada acima a junção do discurso secular da luta feminista com o discurso religioso que interpreta Jesus como aquele que lutou pelas mulheres. E os dois discursos não se apresentam como mutuamente excludentes para esta jovem universitária. Ela se configura com uma pessoa moderna ao manipular estes diferentes discursos para que eles sejam coerentes com as duas identidades que ela assume – evangélica e feminista.

Jaqueline manteve-se participando deste coletivo e ao ser perguntada sobre sua relação com as mulheres que militam ali, considerando o fato de ser religiosa, ela responde: “elas me aceitam muito bem, não tenho nenhum problema, elas sabem do núcleo [de estudo bíblico], elas perguntam como que está. Às vezes eu tenho reunião quarta, aí elas: Ah, então a gente troca a nossa reunião e a gente faz num outro dia por causa do teu núcleo. Elas são muito abertas”.

Laura teve uma experiência diferente de diálogo com um movimento social, não tão harmoniosa quanto a de Jaqueline em relação a sua junção do discurso religioso com o discurso do movimento em questão. Ela se envolveu primeiramente com o movimento feminista apenas participando de alguns encontros. Seu envolvimento mais prático se deu num coletivo de negritude, no qual até fez parte da organização. Laura é negra e evangélica. Essas duas identidades são importantes para ela e por isso se viu num impasse ao querer participar do movimento negro ao mesmo tempo que a vertente da qual fazia parte enxergava de forma antagônica as duas identidades.

Tem um coletivo dentro do movimento de negros, do movimento negro em geral, que chama pan-africanismo, que significa que você como negro, negro nascido no Brasil, você não é brasileiro, você é um africano em diáspora, então você tem que resgatar a sua ancestralidade que vem da África. Mas eu acho meio furado isso aí, porque a África não é uma coisa só e você nem sabe de onde você veio, porque sua identidade foi apagada quando sua família veio para cá. E então, eles acham que você tem que viver como uma africana, sabe? Resgatar toda sua cultura e tal. E aí, essa vertente fala sobre religião, né? Que você tem que resgatar sua origem religiosa nas religiões de matriz africana e também... o que deu a treta? Feminista também não pode ter, porque o feminismo é um movimento branco, que nasceu com mulheres brancas. Então, você não pode querer embranquecer as coisas, você tem que criar seu próprio, sabe? Então, por exemplo, o feminismo é branco, você tem que criar o mulherismo africano que é você se empoderar de acordo com a mulher africana. Para a mulher africana, ela cozinhar para o marido significa que ela tem muito poder na casa, então você tem que cozinhar para o seu marido porque você é uma mulher negra da África. Entendeu? Só que tem muita coisa que nem a cultura africana acredita mais, tipo, mutilação feminina, é da cultura africana, e aí? Você vai adotar também porque você é uma africana em diáspora? Não faz muito sentido, né?

O coletivo que Laura participava se entendia dentro desta vertente. E um dos militantes reforçava o discurso do africano em diáspora concluindo que não seria possível ser cristão e assumir a identidade negra. “Aí ele falava que o cristianismo é a religião do colonizador, então você só é cristão porque o colonizador te obrigou. E daí eu fiquei: Uai, como que faz agora? Não é por causa disso!” (Laura).

Havia um reconhecimento de sua parte sobre o processo de colonização pelos cristãos, segundo Laura. Mas ela se posicionava dizendo que “teve muito negro cristão que... tipo Martin Luther King Jr., era um pastor batista que lutou pelos direitos dos negros no Estados Unidos, e muitos outros. Aí eu falava isso em todas as reuniões quase. Neste ponto teve bastante discussão”. Mas de acordo com ela eles ouviam, mas não consideravam sua opinião.

E daí teve um dia que o menino postou no Facebook: É impossível você ser cristão e ser consciente da sua raça. [...]. Aí eu falei: Ah! Pelo amor de Deus! Né? Não dá para ignorar a raça de todos os cristãos. O cristianismo é a religião mais negra do Brasil, no pentecostalismo principalmente. Tem até tem um livro da Ultimato que fala isso. Então você falar que todo mundo é inconsciente da sua raça, é você calar a boca de todos estes negros aí e falar que eles são burros, que eles não estão entendendo o que eles estão fazendo, e não é, não dá para ignorar a identidade religiosa das pessoas. Mas aí rolou uma discussão lá e depois eu saí do grupo, não por causa disso, mas por causa de todas as questões da cultura, do pan-africanismo.

Laura conta que dentro da universidade e da ABU percebeu que o evangelho é mais amplo. “E ele envolve justiça social também. Então quando alguém do movimento social fala que eu não posso lutar, eu fico... quê? Isso que tem pegado mais”. Com todas as experiências que viveu até agora em relação ao diálogo com o diferente, ela expressa:

[...] tem sido legal porque eu posso ter várias perspectivas: do pessoal da ABU, que alguns são mais vida louca, alguns são mais conservadores; de uma igreja pentecostal e de uma igreja tradicional; e da universidade, que veio o pessoal falar que eu não posso ser cristã. Então... (risos) é difícil lidar com tudo isso. Mas tem hora que eu chego e falo: Ah, tanto faz também (risos). Como nessa parte que o menino falou: ah, cristianismo é colonizador. Tá... mas... tá, não sei. Não posso me aprofundar nesse assunto, não sei conversar com você sobre isso, te dar uma base falando que o cristianismo não é colonizador, porque eu sei que é, eu não sei como lidar com isso na minha fé também, sabe? Eu sei que eu tive uma experiência real com Cristo e que eu não posso ignorar isso, que eu não vou deixar de ser cristã porque você falou que eu não posso ser cristã. Mas não sei... Falar ‘não sei’ tem sido muito bom, aprender a falar não sei.

A vivência de Laura mostra que é possível ao estudante universitário conviver com perspectivas diferentes da sua, ainda que essa abertura ao diálogo possa acabar em divergências entre diferentes grupos e entre pessoas que de certa forma podem questionar valores, práticas e interpretações. Essa estudante se viu confrontada com uma visão diferente da sua quanto às identidades atribuídas por ela a si mesma e que em seu entendimento são passíveis de conviver juntas: evangélica, feminista e militante do movimento negro. No aspecto religioso, apesar de ter tido algumas certezas abaladas e por vezes preferir dizer “não sei”, Laura reafirma sua fé a partir de sua experiência religiosa individual, sua experiência real com Cristo, como ela denomina, não pode ser ignorada e é o que a mantém em sua crença e prática religiosa.

Também sobre diálogos que se dão através do dissenso, da divergência de ideias e crenças pessoais, encontra-se a experiência de Helena:

Teve uma vez que um menino estava me perguntando sobre o conceito de cristianismo para mim, o que era ser cristão e o que não era ser cristão. E aí eu conversando com ele, eu estava explicando e aquilo não estava fazendo sentido para ele, porque na família dele eles nunca tiveram contato com grupos religiosos, eles nunca foram em nenhum tipo de igreja e ele também não. Então a religião para ele é uma coisa muito extraterrestre. Ele fala que até entrar na universidade, ele achava que evangélico era coisa da televisão, não existiam evangélicos. E aí eu não consigo entender que mundo é esse que ele vive, porque sei lá, eu convivi com gente evangélica a minha vida inteira, eu não consigo entender isso [...] e aí a gente foi debatendo cada vez mais profundo, cada vez mais profundo, e chegou uma parte que eu falei assim: olha, eu acredito nisso pelo seguinte motivo, se eu morresse agora e descobrisse que não existe céu, não existe inferno, não existe nada disso que eu acredito, ainda assim, eu ia preferir seguir o que ele [Jesus] fala pra eu fazer, porque isso que ele fala pra eu fazer me faz muito sentido, independente se ele existe ou não. Ele existir pra mim é uma coisa extraordinariamente boa, saber que quando eu morrer eu vou pro céu encontrar com ele e vou ter uma vida plena, feliz, isso me motiva viver todos os dias da minha vida, saber que tem um Deus cuidando de mim é maravilhoso, mas a forma como ele fala pra eu viver a vida é tão boa, isso pra mim é uma coisa tão maravilhosa que eu aceitaria viver isso mesmo sabendo que ele não existe. Aí ele falou assim para mim: o seu pensamento é o ápice da ignorância da humanidade. Aquilo me doeu muito, muito, muito, muito. Eu fiquei muito triste com o que ele me falou, triste porque depois a gente conversou e eu ainda não gosto de tocar em alguns assuntos com ele porque ele é uma pessoa muito soberba e eu tenho muita dificuldade de lidar com isso, pela forma como meus pais me criaram e tudo

mais. E foi o que eu falei para ele. Eu falei: olha, ignorância não é falta de conhecimento, ignorância é ignorar o conhecimento, e eu acho que eu não sou uma pessoa ignorante, não, porque todas as vezes que vocês tem questionamentos, todas as vezes que vocês não entendem o que eu falo ou o que eu faço, eu respondo pra vocês, e se vocês me trazem uma questão que não faz sentido e passa a não fazer sentido pra mim, eu penso sobre aquilo. Eu acho que uma coisa que eu não sou é fundamentalista, eu não vou continuar acreditando numa coisa que você pode desconstruir ela inteira para mim. Então eu não ignoro o seu conhecimento, não ignoro o que você traz para mim, e dizer pra mim que a forma de eu pensar é o ápice da ignorância humana, é no mínimo ridículo e grotesco. Aí eu falei para ele que aquilo tinha me magoado muito, e que mesmo que a gente não entenda o que o outro pensa, dizer que aquilo é ignorância, ou ignorância do tamanho que ele falou, tinha sido muito forte tinha sido um desrespeito muito grande. Então existem essas situações que também magoam, existem esses comentários que eu escuto às vezes que me ferem muito, me ferem como pessoa, me ferem como cristã também, me ferem como alguém que está dentro da academia tentando estudar, tentando aprender, tentando ressignificar o conhecimento na minha vida.

Na história contada por Helena vemos dois mundos diferentes que se encontram: ela, socializada religiosamente pela família, ele sem nenhum vínculo religioso familiar. No diálogo entre esses dois mundos os argumentos se divergem. Para ela sua forma de viver baseada em sua crença em Jesus é a melhor maneira de vida existente, para ele essa forma de vida é o ápice da ignorância da humanidade. Nesta ocasião os discursos secular e religioso não se conciliam e percebemos duas formas distintas de conhecimento. O conhecimento, a forma de enxergar o mundo é o que se diferencia nesse diálogo. Helena aponta também para a dificuldade que tem de lidar com os próprios cristãos na universidade. “Na minha turma tem uma menina que é da Assembleia de Deus e um menino que é da Assembleia de Deus também, e os dois são meus amigos, a gente criou uma amizade bem forte, só que a gente tem algumas divergências de pensamento, não só de doutrina, mas também de como enxergar o mundo”. Ela comenta que dentro do próprio grupo de evangélicos cristãos há conflitos quanto ao entendimento do que é ser evangélico e isso é uma dificuldade para ela, no sentido de que alguns a rotulam como alguém que não pode ser considerada cristã porque interpreta a diversidade do mundo de outra forma. Sobre a falta de respeito frente às diferentes visões de mundo ela acrescenta:

E eu acho que isso existe dos dois lados, eu acredito que existe muito mais do lado religioso do que do lado não religioso, mas isso é uma opinião minha. Mas eu sei que também existe isso do lado não religioso, principalmente dos ateus na minha universidade, que me acham legal, me acham uma pessoa engajada, mas acham que eu ainda não entendi direito o que é a vida, e eu acho isso muito feio, quando a gente acha que alguém não entendeu direito alguma coisa só porque ela não pensa igual a você. Bem marxista isso, né? Se você é contra Marx, você não entendeu Marx. E eu acho que a gente tende a fazer isso em todos as áreas da vida, se você não pensa igual a mim é porque você não entendeu, lê de novo, lê de novo a Bíblia, lê de novo... eu que estou certo.

Helena diz que hoje se sente muito mais perto de sua universidade, depois de abrir-se para conhecer e se relacionar com as pessoas diferentes numa ocupação que participou no campus em que estuda, apesar de ainda existirem algumas coisas com as quais não sabe lidar tão bem pois, são pessoas com trajetórias extremamente diferentes da sua. Acerca da crença nesse contexto ela considera que a ocupação “foi um espaço onde Deus falou muitas coisas ao meu coração, porque eu acho que essa é uma pegada dele mesmo, ele não fala só nos espaços eclesiais, ele fala através de uma assembleia da ocupação, ele fala onde também as pessoas às vezes usavam aqueles espaços para alimentar os seus egos”. João, assim como Helena, contou uma história que vivenciou na universidade para exemplificar como lida com a questão do diálogo.

Teve uma vez que a gente estava conversando sobre a liberação de drogas, porque a liberação de drogas é algo que até entre os cristãos é divergente, cristãos pensam de maneira divergentes. Mas de maneira mais geral o consenso é contrário à liberação. E aí foi muito legal o diálogo, porque assim, ao ponto que eu expunha porque às vezes eu não era a favor, eles expunham porque eles eram a favor, foi moldando também a minha forma de enxergar esse assunto.

João entende que tanto entre religiosos da mesma tradição como entre pessoas que têm diferentes crenças, nunca é fácil lidar com as diferenças e nem sempre se chegará a um consenso no ato de dialogar. No entanto, vê esse conflito causado pela pluralidade como algo positivo.

Eu acho que a diversidade tanto do pensamento religioso, quanto do pensamento social ou político, ou de ideias, essa pluralidade de ideias no contexto teológico ou mesmo acadêmico, enriquece muito a nossa formação, ajuda a gente a enxergar melhor o mundo que a gente vive, as relações que a gente estabelece nesse mundo, e ajuda a gente a enxergar talvez por um ponto de vista que a gente não enxergava, então ajuda a gente a ampliar nossa visão.

João lembrou-se de seu diálogo com pessoas de outras denominações através da participação na ABUB. Segundo ele “ao invés da gente ter uma visão fechada, só naquilo que a gente cresceu e aprendeu, mas não, tipo: Ah, legal isso que você está falando, vocês pensam diferente, mas por quê? Por que que vocês pensam assim? Por que que a sua denominação crê nisso? Por que que a minha não crê?”. Estas perguntas o levaram a buscar as bases daquilo que cria, “das bases do porquê na minha denominação é assim. E é isso mesmo que eu creio? É isso mesmo que eu acho interessante? É... legal! Tem coisa que eu discordo na minha também e aprendi a enxergar isso”. O diálogo parece não ter enfraquecido seu pertencimento a uma denominação, ao contrário disso, possibilitou um aprofundamento e ampliação de seus horizontes.

Gustavo, que sempre foi da mesma igreja antes de mudar de cidade para estudar comenta que a ABUB contribuiu para o diálogo com outras igrejas, já que não tinha muito conhecimento sobre denominações diferentes e agora precisaria encontrar uma igreja em outra cidade.

[...] eu não fazia ideia de que existiam outras denominações (risos). Quando eu cheguei, acho que na semana do calouro mesmo, eu comecei a escutar esses discursos de calvinismo, arminianismo e eu: meu Deus, que isso, não estou entendendo nada. Aí eles perguntavam: que denominação você é? E eu fui aprender a responder essa pergunta só depois. Nossa! Mas como assim? De qual que você é? Não sei qual que é a minha. Aí eu comecei a descobrir isso, descobrir que tinha isso, várias visões. Assim, foi um grande boom de conhecimento eclesiástico. (Gustavo)

Esse tipo de entendimento sobre o diálogo como algo positivo, ainda que desconfortável em alguns momentos, parece ser algo construído pelos estudantes durante o tempo na universidade e também como participantes da ABUB – começando pelo diálogo entre diferentes pontos de vista dentro da mesma tradição religiosa.

No entanto, este diálogo incentivado pela ABUB, que talvez se destaque na fala dos entrevistados por conta de suas críticas com respeito a falta de um espaço na igreja para dialogar com as questões pertinentes ao contexto universitário, muitas vezes não é suficiente para responder às questões de alguns estudantes, que gostariam de ir além no diálogo sobre temas ainda considerados tabus para o mundo evangélico.

Às vezes eu me decepciono um pouco com a ABU, no sentido de... como eu posso falar isso? Às vezes eu sinto que alguns espaços na ABU são muito normativos, mas eu entendo também pela história do movimento, pelo histórico de pessoas, porque se a gente for parar para pensar, quem são as pessoas que fazem parte da ABU? São os cristãos, eu acho que não é só isso, mas na maioria dos casos são os cristãos que saem das suas cidades, vão pra outras cidades, e aí buscam uma igreja local, e aí encontram a ABU como uma forma de você poder ser crente dentro da universidade, e eu não acho que isso seja uma coisa ruim, eu acho que isso é um acontecimento. Só que a maioria do público que eu vejo na ABU são essas pessoas, não que isso seja negativo, mas que são de igrejas normativas e que procuram um espaço dentro da universidade para continuarem sendo crentes, para não se perderem no terrível mundo universitário. Então a maioria das pessoas na ABU são as pessoas mais tradicionais mesmo, alguma das vezes mais conservadoras. Só que ainda assim, eu acho que quando essas pessoas chegam na ABU e elas têm que debater missão integral (elas têm que, aspas né), elas tem que debater homossexualidade, sexualidade, a gente coloca para debate: ocupação, feminismo, formas de interpretar a Bíblia... Quando a gente coloca isso tudo, isso vai desmontando um pouco. Mas ainda que eu enxergue no movimento um movimento muito plural, ele explora muito essa pluralidade, e ele estimula muito a leitura, então eu acho que isso faz do movimento, um movimento não conservador, eu não enxergo a ABU conservadora, mas eu também não acho que todas as pessoas aqui são liberais, que tendem a uma vida um pouco mais desregrada do que a gente tá acostumado a entender como o que Deus quer pra gente dentro das igrejas. Então, quando eu vejo alguma fala final, às vezes a gente tem algumas discussões no grupo da nossa região, e aí às vezes eu sinto que a última palavra continua sendo do homem branco que lê muito, que todo mundo acha muito inteligente, e aí não importa o que as outras pessoas falem, não

importa o argumento dessas outras pessoas, mas o que ele fala é o final e é o que vai definir quem tá certo e quem tá errado[...] quando eu olho pra ABU num nível maior, às vezes eu me sinto um pouco cansada, às vezes essas coisas me cansam. Mas ao mesmo tempo o meu grupo local me enche de esperança, a gente faz a nossa reunião do GB uma vez por mês [...] é aí quando a gente se encontra para estudar a Bíblia junto, para resolver questões do nosso grupo, o que a gente vai fazer ou então montar algum evento, eu me sinto mais confortável, sabe? Me sinto mais ouvida, mais entendida, me sinto menos julgada, me sinto com um espaço melhor pra conversar de alguns assuntos que eu sei que talvez a nível regional, ou a nível nacional, eu teria que ter muitos dedos pra falar disso, e eu sinto que eu posso ser mais direta, talvez pelo nosso relacionamento, as pessoas se conhecem melhor, eu acho que isso é uma coisa que afeta muito. (Helena)

Helena representa aparentemente o estudante que encontrou um espaço de diálogo na ABUB, mas vê os limites deste diálogo e se incomoda pela normatividade adotada pela organização diante de alguns temas. O desconforto parece ser com o fato de existir um limite em certas discussões. Ela interpreta que a ABU é para algumas pessoas uma forma de poder ser crente dentro da universidade, ou seja, uma estrutura de plausibilidade para a manutenção da fé no ambiente acadêmico, e parece esperar mais do movimento em sua trajetória religiosa. Em sua percepção há uma abertura ao diálogo com a sociedade e com outras visões através do debate sobre missão integral, porém, indica também que em determinados aspectos a ABUB não se distancia das crenças e práticas conservadoras das igrejas.

Sobre esta questão, Costa (2017) contribui para a compreensão das expectativas de alguns estudantes como Helena, que se frustram com a ABUB por esperar que aquele espaço contemple suas questões e responda aos desafios atuais encontrados pela tradição evangélica. Ele esclarece:

As questões sobre feminismo, homossexualidade e partidatismo político são ainda polêmicas e são tratadas como assuntos que precisam ser especificados e tratados mediante acompanhamento pessoal. A agenda de discussão da ABUB parece surgir a partir dos assuntos tratados dentro do mundo estudantil e principalmente universitário. A agenda pode receber ênfase nos encontros nacionais de acordo com episódios específicos ou passar longos tempos até que sejam discutidos. A ABUB tem desenvolvido metodologias que correspondam à rapidez com que alguns assuntos chegam ao movimento de certa forma exigindo um posicionamento seja para dentro do movimento ou para fora, a sociedade e a universidade (COSTA, 2017, p. 83).

Para Costa (2017) a organização é tão conservadora quanto outras organizações missionárias presentes no protestantismo brasileiro.

Um paradoxo, assim pode-se definir a postura da ABUB. Seu discurso é centrado na universidade e as discussões pertinentes a ela, mas suas práticas e posturas vêm da igreja, principalmente de setores conservadores. Não que deliberadamente ela escolha anular-se ou retrair-se, mas o que se percebe é que em determinados períodos sua liderança (diretores e assessores nacionais) tendem a um maior comprometimento com o engajamento político e social como forma de missão, mas sua base (grupos locais com membros de diversas igrejas evangélicas tradicionais,

pentecostais e neopentecostais) não acompanha. Esse comportamento também pode ser percebido no inverso (COSTA, 2017, p. 88).

De alguma forma esses aspectos organizacionais, as discussões e práticas do movimento, nos diferentes segmentos (local, regional e nacional) e em cada período da história podem influenciar de maneira diversa a trajetória religiosa de cada estudante que se engaja na ABUB. Por isso Helena diferencia seu envolvimento no seu grupo local, onde se sente mais confortável, ouvida, entendida, e menos julgada, enquanto nos espaços regionais e nacionais se sente cansada pelas discussões que para ela sempre acabam na normatividade. Em sua experiência parece que seu grupo local tem um maior comprometimento com o engajamento político e social como forma de missão do que as posições tomadas pelas lideranças regionais e nacionais (comportamento inverso na citação acima).

O movimento contrário descrito por Costa (2017) também aparece na trajetória religiosa de alguns estudantes pesquisados, e acontece quando os grupos locais não acompanham e por vezes discordam fortemente da tendência dos líderes nacionais em determinados períodos em comprometer-se com um diálogo maior com a sociedade e com temas que surgem no âmbito acadêmico e são trazidos para a agenda da ABUB.

Em uma conversa através da observação participante em um encontro nacional foi possível perceber a questão acima. O estudante da conversa comentou que alguns abeuenses do seu grupo local decidiram não ir a este encontro de formação da ABUB por conta dos livros que foram indicados para leitura prévia como requisito para a participação no evento. Segundo ele, um dos cinco livros - *O que é missão integral* de René Padilla - foi o que mais gerou problemas. Alguns estudantes têm se tornado bem críticos à teologia da missão integral e tendem a pensar que o fato da ABUB estar de certa forma vinculada a esse tipo de teologia, pode ser um fator de risco para que o movimento se transforme num movimento liberal teologicamente. A partir dessa crise com o movimento alguns estudantes têm cogitado a possibilidade de não participar de alguns eventos de formação. Esse mesmo estudante se identificou com um desses que estavam em crise com algumas posturas do movimento, como discussões levantadas sobre feminismo etc. Decidiu ir ao encontro mesmo assim para ver se era realmente tudo isso que estava acontecendo, resolveu dar uma chance para a ABUB, e se fosse mesmo como estava pensando, iria se desvincular do movimento. Chegando lá, decidiu participar das oficinas que para ele tinham os temas mais polêmicos (“Engajamento com a universidade” e “Identidade da mulher negra”), julgando que provavelmente se decepcionaria com a ABUB. Sua reação foi contrária a esse sentimento. Ele acabou refletindo sobre questões que antes não havia pensado e apesar de não ter mudado de opinião sobre muitas de

suas convicções, entendeu que estava sendo muito intolerante e que precisava ser mais aberto a outras opiniões, pelo menos para entender o motivo das pessoas em pensar diferente. O contato com estudantes de outras regiões e outros cursos, segundo seu relato, foi bom para abrir um pouco sua mente. Disse estar muito fechado no seu mundo e isso era o que acontecia em seu grupo local também.

Analisando o ocorrido ficou a percepção de que esse estudante, assim como outros, já tem uma construção de mundo bem fundamentada em suas crenças e baseada numa determinada teologia. Ao se dar conta de que existem outras teologias e outros pensamentos dentro do próprio meio evangélico, as reações se diferem: a deste estudante que decidiu participar e ver o que aconteceria e a dos outros estudantes que resolveram não ir, e por não compactuar com algumas posturas generalizaram a ideia de que existe uma tendência do movimento em se tornar liberal, e por isso não arriscariam fazer parte disso. Mantém-se o envolvimento a nível local de acordo com o que acreditam, não incorporando debates que a nível nacional ou em outros grupos possam ser trazidos. É interessante perceber nessa situação como alguns estudantes utilizaram a não participação (ou ainda, a não leitura de alguns livros) como uma forma de defesa do seu mundo já construído.

As estruturas de plausibilidade também podem ser propulsoras de crises de sentido. Como explicamos no primeiro capítulo, isso acontece quando há uma discrepância entre a comunidade esperada e realizada de sentido. Para Helena a comunidade esperada seria pautada num diálogo mais intenso e aberto com os temas discutidos na universidade e não na conformação de um grupo que apenas proporcione uma forma de ser crente na universidade. Para os estudantes do relato acima, a comunidade esperada seria aquela que não traz conteúdos em seu ponto de vista teologicamente incorretos, mas se mantivesse de certa forma fechada dentro dos padrões estabelecidos de uma interpretação bíblica. Ambos percebem a discrepância entre a comunidade esperada e a realizada e sentem-se insatisfeitos com essa situação, o que pode ocasionar outra mudança na trajetória religiosa, que seria o afastamento do grupo por motivos diferentes. De acordo com Costa (2017) a ABUB enquanto comunidade realizada é um paradoxo, com um discurso centrado nas discussões pertinentes à universidade, porém com práticas religiosas que vêm da igreja. O discurso secular e o discurso religioso são colocados em diálogo, porém, não sem conflitos nessa relação de pressão como salientado por Berger (2017).

É nesse contexto de novas perspectivas de diálogo e/ou dissenso com a igreja, a ABU e a universidade que o abeuense responde à realidade do pluralismo em sua trajetória religiosa, seja a partir de um fechamento comunitário, visando proteger-se de uma

contaminação cognitiva, ou abraçando uma perspectiva de abertura dialogal, ainda que isso lhe custe uma negociação em suas crenças e práticas religiosas de costume. Dentro do grupo pesquisado essas são as duas reações encontradas, uma vez que não há relatos de renúncia identitária. A identidade religiosa evangélica é mantida na trajetória destes jovens universitários, pelo menos até o momento em que os relatos foram concedidos para a pesquisa.

Conclusão

Até o momento dissertamos sobre os dados coletados na pesquisa junto aos aportes teóricos utilizados com um enfoque mais analítico e menos conclusivo. Não nos precipitamos em elaborar conclusões gerais visto que a realidade apresentada pelos estudantes pesquisados sobre sua trajetória religiosa se mostrou mais complexa do que imaginávamos em nossas hipóteses iniciais.

Primeiramente, consideramos como hipótese que, na condição de universitário, o estudante poderia enxergar no movimento estudantil religioso (ABUB) um dos aparelhos que manteria a conversação sobre a realidade religiosa através de contextualizações pertinentes ao meio acadêmico, construindo uma base social para que o sentido religioso se mantivesse real e plausível para ele. Essa hipótese se confirmou ao longo da pesquisa. No entanto, revelou-se que a participação neste movimento, para além de criar uma estrutura de plausibilidade e manter a conversação sobre a realidade religiosa, pode simultaneamente criar condições para que novos questionamentos e crises surjam.

Em segundo lugar, assumimos hipoteticamente que a interpretação que o estudante faz de sua tradição religiosa, das instituições que a representam e de sua própria prática religiosa nestes espaços pode se alterar na medida em que ele se insere no mundo universitário. Constatamos que isto ocorre, mas não de forma simplificada. Esta interpretação, na maioria dos casos repleta de críticas, não surge necessariamente a partir da inserção na universidade. A vivência neste ambiente, juntamente com a participação na ABUB parece acentuar um processo de questionamento em relação às instituições religiosas que, porém, já existia anteriormente. São vários os elementos que reforçam estes questionamentos durante a trajetória acadêmica, os quais pontuaremos nesta conclusão.

Um último ponto levantado como hipótese dizia respeito aos novos sentidos que poderiam ser adquiridos durante a trajetória acadêmica, entendendo que eles poderiam levar a uma abertura na identidade religiosa para novas perspectivas e possibilidades de diálogo e/ou

dissenso com a universidade e com a tradição religiosa. Percebemos de acordo com os dados que os novos sentidos podem gerar não apenas uma abertura na identidade religiosa, mas também um fechamento comunitário como forma de proteção à contaminação cognitiva.

Diante desta ampliação de horizontes em relação às hipóteses iniciais que direcionaram a pesquisa, ao invés de fazer conclusões delimitadas sobre a trajetória religiosa, preferimos nestas considerações finais recolher os diferentes elementos que surgiram com a pesquisa, destacando as diversas trajetórias religiosas encontradas e buscando fazer conclusões que não fecham ou terminam a reflexão sobre este objeto de estudo. Sendo assim, pressupomos que não há um modelo único para a trajetória religiosa do universitário evangélico abeuense. Podemos apenas apontar perfis encontrados e alguns movimentos que parecem próprios do contexto que a nós se apresentou.

As trajetórias religiosas apresentadas neste trabalho têm como particularidade a inserção na ABUB. Diante das inúmeras diferenças entre os estudantes pesquisados (igreja, curso, região, religiosidade familiar, experiência de conversão religiosa), a participação neste movimento estudantil religioso é algo comum. As perspectivas religiosas (novas ou transformadas) dos jovens em questão nos parecem ter sido parcialmente reconstruídas por esta vivência. Alguns elementos (discursos e práticas) presentes na organização têm um papel significativo na trajetória religiosa daqueles que dela participam, como o discurso da missão integral e as práticas religiosas advindas principalmente de setores do protestantismo histórico. Porém, tais elementos são influentes na trajetória do sujeito em níveis diferentes de acordo com a intensidade da interação e engajamento na organização.

A experiência do jovem evangélico com a universidade começa antes mesmo do ingresso nesta instituição a partir de um imaginário construído dentro da tradição sobre ser evangélico e estar na universidade: o discurso apontado pelos estudantes pesquisados de que a universidade pode desviar os crentes de sua fé parece ser algo comum no meio evangélico. Concebe-se, então, a universidade a partir desta ideia que parece estar embasada na afirmação da existência de um conflito entre razão e fé ou ciência e religião, onde a fé pode ser sobreposta pela razão, principalmente no ambiente universitário, onde os conteúdos apreendidos, por pautarem-se na razão científica, podem ser um risco à fé e a prática religiosa evangélica.

Portanto, com a difusão deste imaginário na religiosidade do jovem evangélico, um dilema pode se colocar a ele: é preciso escolher entre fé e razão? Entre ciência e religião? É possível conciliar os dois?

Não podemos generalizar os dados e dizer que todos os jovens universitários evangélicos vivenciam tal dilema ou sequer afirmar que as dificuldades encontradas para a manutenção da fé advém apenas deste conflito de ordem mais filosófica, pois existem outras situações que podem causar um distanciamento da crença e da prática religiosa, como no caso dos estudantes das ciências exatas ou biológicas que relataram ter mais dificuldades voltadas às formas comportamentais diferentes do que aos conteúdos apreendidos em seus cursos. Também não é possível descrever exatamente como estes estudantes respondem a esse dilema. O que podemos inferir é que no campo particular em que foi realizado a pesquisa, temos por certo que os estudantes pesquisados por algum motivo escolheram participar da ABUB. Pelo menos para aqueles que de alguma forma se depararam com este dilema, sua experiência neste movimento religioso quando há interação e engajamento razoável, pode direcionar o entendimento deste conflito à compreensão de que razão e fé não são mutuamente excludentes, pois, tal forma de pensar é estimulada neste espaço, como exemplificada em um dos lemas da organização: “Fé que pensa, razão que crê”.

A ABUB pode tornar-se uma estrutura de plausibilidade para a manutenção da fé no período acadêmico, um espaço de acolhimento que permite ao abeuense expor suas questões, dúvidas e dificuldades, que por vezes podem ser obstáculos – tanto de ordem filosófica como comportamental – à continuidade da trajetória religiosa. Os conteúdos pertinentes à academia podem desta forma serem discutidos à luz de uma perspectiva bíblica mais racionalizada, o que ajudaria a manter plausível o discurso religioso na trajetória do universitário. Pode ser também um lugar para uma abertura dialogal, para a criação de novas perspectivas através do contato com o outro, que mesmo sendo da mesma tradição religiosa, pertence à outra denominação, faz um curso diferente, e pode possuir uma compreensão teológica diferenciada. Por conta desta abertura, a participação na ABUB em certa medida, afeta a relação do estudante com as instituições eclesiais, apesar de não ser a única causa dos conflitos e críticas a elas relacionados, pois em muitos casos estes não surgiram exclusivamente com a entrada na universidade, como já mencionamos.

As principais questões levantadas criticamente por estes jovens acerca de suas igrejas são concernentes à omissão diante dos problemas sociais e dos desafios da sociedade contemporânea; à falta de diálogo com os próprios membros e também com outros grupos sociais; e o excesso de atividades que esgota o adepto, principalmente na condição de estudante, que devido à nova agenda não consegue participar de tudo e, portanto, se sente excluído daquele espaço. Tais pontos de crítica podem ser comuns em trajetórias religiosas diversas, não necessariamente de jovens universitários, pois a tendência contemporânea de

desinstitucionalização da crença e da prática religiosa com a ênfase numa religiosidade individual é uma realidade muitas vezes pautada a partir destes mesmos questionamentos e insatisfações. Assim, como os abeueses em seus relatos apontaram o acolhimento como algo central em sua busca por uma comunidade religiosa, muitos evangélicos em outros momentos de sua trajetória também poderiam considerar o acolhimento afetivo como ponto essencial quando procuram uma igreja no amplo leque de opções existentes na tradição evangélica, visto que são inúmeros os desapontamentos e dificuldades na procura de uma comunidade que satisfaça suas expectativas pessoais. No entanto, algo interessante e particular da realidade do estudante é a necessidade não apenas de um acolhimento afetivo, mas um acolhimento de conteúdos e assuntos apreendidos na universidade e que agora fazem parte dos conhecimentos que constroem seu mundo social. Este é um ponto chave para se compreender a relação do jovem universitário evangélico durante o período acadêmico com as instituições de sua tradição religiosa. Os conflitos dos abeueses com as igrejas podem ser de alguma forma consequência de sua participação na ABU e de sua vivência na universidade, porém, não somente disso. Pelos relatos destes jovens é possível verificar que as próprias igrejas não conseguem oferecer um espaço onde estas necessidades específicas de acolhimento possam ser encontradas pelos estudantes. As críticas direcionadas às instituições eclesiais nos mostram a incapacidade das mesmas em responder às novas demandas colocadas por estes jovens. O que apontamos na análise dos dados como crises de sentidos destes jovens universitários com base na teoria de Berger e Luckmann (2012), deve ser compreendido também pelo prisma das instituições e suas respostas à situação de pluralidade cultural que, segundo Berkenbrock (2007), obriga a um permanente reprocessamento de sentido. Os rearranjos de sentido, as ressignificações feitas pelos estudantes, são muitas vezes interpretadas como crises de sentido do sujeito. Berkenbrock (2007) é da opinião de que este fenômeno se trata não de uma crise de sentido do sujeito, pois há uma grande oferta de sentidos. Em sua compreensão, quem entra em crise neste contexto são as instituições que continuam com a pretensão de ofertar um sentido para o todo. Sendo assim, vivem uma espécie de esquizofrenia: “por um lado se apresentam como um sentido com pretensão de totalidade e por outro estão dispostas a aceitar a existência de outras ofertas de sentido com a mesma pretensão de totalidade” (BERKENBROCK, 2007, p. 230).

Neste contexto de crise das instituições eclesiais, ao encontrar um grupo de estudantes que professam a mesma fé e podem fornecer em certa medida o acolhimento particular que se busca, o abeuense pode enxergar a ABUB como um espaço que vai acolher suas questões pessoais referentes aos novos sentidos adquiridos na trajetória acadêmica. Por vezes esta

expectativa leva o abeuense a enxergar a ABU como sua igreja. Ainda que se esforce para não pensar desta forma, uma vez que o discurso da organização se apoia na diferença entre as duas instituições, não assumindo o papel das igrejas, mas o de uma organização missionária que atua nas universidades, o jovem pode identificar este grupo de estudantes como um espaço religioso suficiente para a manutenção de sua fé naquele período, já que possui dificuldades em identificar-se com a instituição eclesial da forma como ela se apresenta diante de suas necessidades individuais, e de que até certo ponto este grupo possui em sua estrutura práticas religiosas comunitárias advindas da igreja. Nos encontros realizados pelos próprios estudantes, eles podem ter contato com outros evangélicos, ainda que não vivenciem a diversidade da igreja, pois os grupos compõem-se de estudantes apenas; podem estudar a Bíblia, orar, cantar, assumir cargos de liderança, entre outros. Portanto, apesar das diferenças estruturais entre ambas, estas características comuns podem fazer da ABU uma igreja para o abeuense à medida que ele compara as duas e enxerga em uma um espaço onde a nova realidade como universitário é minimamente acolhida e na outra um espaço onde não há abertura para suas novas questões.

As expectativas dos estudantes em relação às igrejas e à ABU revelam que eles permanecem buscando meios de manter suas crenças e práticas religiosas durante o período acadêmico. Nesta busca, a participação na ABUB pode enfraquecer a relação com a igreja ao suscitar novas formas de encarar os sentidos religiosos já construídos através do encontro com outros discursos e práticas. Porém, pode também fortalecer esta relação ao incentivar a manutenção da fé no período acadêmico através de contextualizações bíblicas pertinentes aos conteúdos apreendidos, e da criação de laços de amizade que contribuam para tal manutenção.

Podemos concluir que o ingresso na universidade proporciona alguma mudança na trajetória religiosa do universitário, seja para o fortalecimento ou enfraquecimento dos sentidos religiosos. Neste movimento de fortalecimento ou enfraquecimento, as ressignificações são necessárias. Os diferentes rumos das trajetórias religiosas apresentadas se constroem ao redor de rearranjos, concessões e relativizações.

Os sentidos religiosos adquiridos anteriormente à entrada na universidade se modificam de diferentes formas frente ao pluralismo colocado em evidência ali. A coexistência de diferentes discursos e compreensões de mundo, pode fazer com que aqueles sentidos sejam repensados pelo estudante. Seus questionamentos e críticas acerca da instituição Igreja juntamente com os novos conhecimentos adquiridos, podem gerar uma crise de sentidos, não pela falta deles, como já explicitamos, mas pela variedade de sentidos que agora passam a ser valorizados em sua trajetória. Poderíamos utilizar ao invés da expressão

crise de sentidos, a expressão profusão de sentidos para explicar este cenário, no qual a ressignificação de alguns pontos das crenças e práticas religiosas pode ser uma alternativa para que os sentidos religiosos permaneçam coerentes ao fazerem parte agora de um conjunto de inúmeros sentidos.

Pelo percebido nesta pesquisa, podemos identificar pelo menos seis eixos de ressignificação das crenças e práticas religiosas destes jovens evangélicos universitários em sua trajetória. O eixo institucional: jovens que não mais se identificam com a instituição religiosa de origem (ou a questionam) e migram para outra que lhes responda melhor à nova situação ou mesmo criando outra estrutura religiosa; o eixo da afirmação da identidade individual da crença: a nova situação vivida na condição de universitários leva à constituição de convicções religiosas construídas a partir da formatação ou adaptação de sua nova identidade, baseada muito mais em convicções pessoais; o eixo da confrontação com conteúdos da universidade: especialmente nos cursos de ciências humanas, os conteúdos com os quais os estudantes tomam contato levam à ressignificação de suas convicções religiosas tidas como verdadeiras até então; o eixo da influência por convivência neste novo ambiente: a vida em um ambiente diferente e o contato com colegas que cultivam formas comportamentais diferentes daquelas trazidas por jovens evangélicos de suas famílias e igrejas levam a mudanças de práticas que ressignificam sua trajetória religiosa; o eixo da influência de temáticas transversais que circulam no meio universitário: pautas políticas e sociais debatidas no ambiente universitário e nas quais jovens estudantes evangélicos passam a militar levam também a ressignificações da trajetória de crença; e por fim o eixo do contato com discursos religiosos diferenciados dentro da própria tradição: a participação em movimento estudantil religioso contribui para uma abertura nas relações com pessoas de diferentes denominações dentro da mesma tradição, levando à ressignificações da prática religiosa de sua própria igreja.

Estas diferentes formas de ressignificação podem ser concebidas separada ou simultaneamente de acordo com as particularidades da trajetória, e podem de igual maneira levar a movimentos como o trânsito religioso, percurso entre diferentes opções religiosas, adesões provisórias, a produção de sínteses pessoais para a crença, assim como as negociações próprias em relação às práticas requeridas dos adeptos.

Colocamos em destaque na análise dos dados o trânsito religioso, pois os jovens são os que mais transitam procurando pertencimento em um grupo religioso, buscando vínculos sociais e espirituais. Dentro do grupo pesquisado um tipo de trânsito se destacou: a migração de estudantes de igrejas pentecostais e neopentecostais para igrejas protestantes históricas.

Consideramos que este trânsito específico, além de ser resposta ao conjunto de ressignificações feitas pelos estudantes dentro dos eixos apresentados, pode estar conectado à situação em que se encontram tais jovens: parecem carregar o estigma de possuir uma fé não racional. E ao assumir a identidade universitária, este estigma poderia gerar um sentimento de vergonha ao professar tal fé, temendo um preconceito por parte dos demais estudantes num ambiente onde o conhecimento racional e científico é extremamente valorizado. Evitar tal sentimento e preconceito pode ser uma das motivações que leva estes estudantes ao trânsito para igrejas protestantes históricas, pois elas se aproximariam mais de uma fé racionalizada e, portanto, poderiam moldar sua identidade religiosa de um modo mais coerente com a nova realidade vivida.

Quanto à participação na ABUB, ainda que de forma diferenciada o estigma permanece, uma vez que a organização privilegia o modelo de práticas religiosas do protestantismo histórico e se coloca em defesa de uma fé racionalizada. Os pentecostais e neopentecostais são minoria no movimento e podem também estar na condição de *outsiders*, pois ao engajarem-se no grupo, assumem posições de liderança, mas não têm suas práticas religiosas colocadas em evidência na estrutura da organização. Portanto, ao enxergar a ABUB como uma estrutura de plausibilidade e um espaço de acolhimento, as novas práticas conhecidas ali pelo estudante pentecostal ou neopentecostal passam a ser valorizadas enquanto as anteriores são estranhadas. Consequentemente, a mudança para uma igreja que se adeque melhor às novas práticas e discursos se apresenta como uma alternativa atrativa diante deste estranhamento.

Destacamos que este movimento rumo às igrejas protestantes históricas caminha na direção oposta às tendências nacionais, já que os dados dos últimos censos apontam para um crescimento dos pentecostais e neopentecostais e um declínio do número de protestantes históricos. Isso nos leva a refletir que é na trajetória religiosa individual que a religião se fortalece de diferentes modos na medida em que o indivíduo cria formas diversas para a manutenção da crença e da prática religiosa em cada contexto específico, como é o caso destes estudantes que diante da situação de estigma que vivem no contexto universitário e na ABUB, caminham na direção oposta à tendência nacional de sua tradição religiosa, uma vez que o trânsito religioso em questão torna-se vantajoso diante das ressignificações feitas e da possibilidade de não carregar mais um estigma que pode ser visto como um prejuízo em suas relações sociais.

Este fenômeno é bastante interessante, pois esta atitude de transitar de uma igreja a outra é justificada pelo individualismo moderno que se expressa na subjetivação da crença e

na autonomia religiosa. Seria interessante constatar se o mesmo movimento ocorre nas trajetórias religiosas de estudantes de outros grupos, pois, como indicamos no capítulo um, existem vários grupos estudantis evangélicos nas universidades, alguns mais pentecostalizados que outros, e talvez este trânsito específico se relacione mais fortemente com a participação na ABUB. Esta hipótese se levanta para pesquisas futuras, já que com os dados coletados não podemos afirmar que esta suposição se confirma.

Apesar da expressividade dos dados em relação ao trânsito de igrejas pentecostais e neopentecostais às igrejas protestantes históricas, também apareceram trânsitos entre as diferentes igrejas deste segmento da tradição evangélica. Ou seja, outras situações também provocam o trânsito religioso ou a condição de desigrejado, que pode ocorrer por períodos curtos, longos ou indeterminados. Neste caso busca-se manter as práticas religiosas individuais (orar, ler a bíblia, etc.), mas evitam-se as práticas comunitárias. A busca por conteúdos religiosos no meio virtual também se torna uma opção nestes períodos.

Alguns dos estudantes que já se encontravam em igrejas protestantes históricas ao entrar na universidade também transitaram entre diferentes comunidades buscando adequação à suas novas demandas em relação à religião que são advindas das ressignificações feitas dentro dos eixos que apresentamos. Ou seja, a fé racionalizada, que por vezes pode responder as expectativas dos estudantes pentecostais e neopentecostais, não responde a todas as ressignificações feitas pelos estudantes.

As igrejas protestantes históricas e também a ABUB assumem a racionalidade como um incremento à religião, mas não como complemento a ela. Utilizemos os termos de Berger (2017) do discurso religioso e secular para esclarecer esta afirmação. O discurso religioso neste caso é dotado de certa racionalidade, mas não inclui um discurso racional que seja secular como explicação para o mundo. A racionalidade neste sentido torna o secular religioso, permite à religião explicar mais a partir de sua perspectiva e se afirmar como conhecimento relevante. Ou seja, a racionalidade que se valoriza é ainda religiosa e não se une ao discurso secular.

Por outro lado, os estudantes, principalmente os que cursam o ensino superior na área das ciências humanas, buscam após as ressignificações feitas uma religiosidade que em certa medida situa o discurso secular ao lado do discurso religioso, como um complemento e não um incremento, colocando em xeque a defesa de uma identidade única em prol de uma identidade fragmentada, que pode ter várias facetas incorporadas à religiosa. Para Berger (2017) o traço essencial de uma pessoa moderna é a sua capacidade de manipular diferentes discursos. Em sua compreensão, para a maioria dos crentes a fé e a secularidade não são

modos mutuamente excludentes de tratar a realidade. Sendo assim, nesta lógica, o discurso religioso não é substituído pelo discurso secular; ambos se complementam.

Para os estudantes pesquisados que ressignificaram suas crenças e práticas a partir do conteúdo apreendido na universidade, a fé e a secularidade, a ciência e a religião não são modos mutuamente excludentes de obter conhecimento sobre a realidade. No entanto, é necessário considerar o que apontamos no primeiro capítulo a partir da reflexão de Sanchis (2001) sobre as três fases – pré-moderna, moderna e pós-moderna – que se sobrepõem sincronicamente no Brasil. A postura destes estudantes é, sobretudo, moderna, e por vezes pós-moderna, no sentido atribuído por Stuart Hall (2006), do sujeito que possui uma identidade que é transformada continuamente diante da realidade social em que está inserido. Não é fixa nem permanente. Esta postura nem sempre será aceita nas igrejas, pois apesar de se pautarem numa fé racional, no caso das protestantes históricas, elas defendem um sentido único, ou o mais unificado possível. Por isso, os discursos seculares trazidos pelos estudantes para serem discutidos em suas igrejas juntamente com o discurso religioso não são acolhidos. Ainda se mantém uma separação e hierarquização entre discurso secular e religioso dentro dessas instituições, o que muitas vezes pode também gerar um conflito quando o estudante decide assumir múltiplas identidades, além da religiosa.

Essa possibilidade de assumir novas identidades passa a ser mais evidente para o estudante no contexto universitário, assim como a naturalidade em possuir discursos que pareçam contraditórios. O contato com temas transversais suscitados ali, principalmente nos cursos de ciências humanas pode ser uma porta de entrada para uma militância em movimentos sociais, ou ainda um incentivo para a criação de grupos que dialoguem tais temas com a fé cristã.

Na análise dos dados da pesquisa apresentamos pelo menos duas situações em que a identidade evangélica é assumida e valorizada juntamente com outras identidades e discursos: evangélica e feminista, evangélica e militante do movimento negro.

O pluralismo e as múltiplas identidades do sujeito pós-moderno, ao serem colocados em evidência na universidade, criam na trajetória do jovem universitário religioso a possibilidade de um diálogo harmonioso ou dissensual concomitantemente. Harmonioso à medida que proporciona a coexistência de identidades híbridas que se correlacionam, e dissensual à medida que em algumas situações o sujeito ou as instituições, ao buscarem afirmar uma identidade, negam as outras.

É importante ressaltar que frente ao pluralismo duas das reações mencionadas por Berger podem ser encontradas nos dados desta pesquisa: a negociação cognitiva e a redução

cognitiva defensiva²⁵. Entre os estudantes pesquisados, em suas trajetórias religiosas alguns têm a primeira reação: negociam buscando reinterpretar e ressignificar suas crenças e práticas religiosas, dando abertura aos novos discursos e identidades através de um diálogo harmonioso; outros preferem reagir da segunda forma: esforçando-se para restaurar a certeza ameaçada pelos diferentes sentidos disponíveis, evitando a contaminação cognitiva através do fechamento comunitário, abrindo-se ao diálogo principalmente através do dissenso.

Em qualquer uma das reações adotadas, o estudante parece ter expectativas quanto às instituições religiosas e em como elas contribuirão para que essa postura possa ser vivenciada e apoiada. Alguns estudantes esperam uma comunidade que proporcione um completo fechamento comunitário, enquanto outros desejam participar de uma comunidade que se abra totalmente para dialogar com os novos discursos e identidades apreendidos. Ambas as instituições consideradas na pesquisa (igreja e ABUB) não respondem a estas expectativas por completo.

Podemos apontar dois aspectos pelos quais a participação na ABUB não responde a estas duas posturas: primeiramente ela não garante uma total proteção contra a contaminação cognitiva quando o pluralismo é colocado em evidência, pois a própria organização pode produzir tal contaminação à medida que proporciona o contato entre pessoas de diferentes igrejas e cursos, além dos conteúdos discutidos nos encontros promovidos pela organização; e em segundo lugar ela não apoia a aceitação total das ressignificações da crença e da prática religiosa, pois seria uma rendição identitária e a ABUB tem se mantido como organização religiosa através de suas bases de fé e de uma identidade religiosa historicamente construída.

Sendo assim, há um paradoxo na própria organização, que já foi apontado por Costa (2017): A ABUB tem seu discurso centrado na universidade e nas discussões pertinentes à ela, o que proporciona um acolhimento às ressignificações dos estudantes que buscam uma abertura dialogal, mas pode paralelamente ser um obstáculo àqueles que buscam um fechamento comunitário. Porém, suas práticas e posturas vêm da igreja, ou seja, a ABUB não se diferencia das igrejas protestantes históricas no sentido de compreender a racionalidade como incremento à religião apenas. Ela também funciona nesta lógica. No entanto, os estudantes que dela fazem parte e reagem ao pluralismo através da abertura a novos discursos e identidades têm trazido a lógica da racionalidade como complemento à religião. Portanto, cabe perguntar se esta reação também encontra espaço nas igrejas.

²⁵ BERGER *apud* TEIXEIRA (2003, p. 16).

Se ela não existe dentro das igrejas, a ABUB é um espaço de abertura dialogal em comparação às igrejas, pois já proporcionou um debate que não existe ali. Porém, se isto existe dentro das igrejas, a ABUB é um espelho delas, pelo menos das protestantes históricas. Os dados da pesquisa não nos permitem aprofundar a discussão neste ponto. Entretanto, podemos concluir que existem no grupo estudado abeuenses que entendem sua participação na ABUB como um meio para o fechamento comunitário, e outros que participando do movimento, reivindicam dele uma identidade fragmentada, que permita vivenciar a fé em meio ao pluralismo. Podemos, então, considerar pelo menos dois perfis de trajetórias religiosas que podem também conter diversificações internas.

A racionalidade está presente nos dois perfis. No processo de fechamento, a racionalidade é incrementada à religião, o que faz com que a religião ainda tenha domínio sobre os indivíduos. Enquanto no processo de abertura a racionalidade é um complemento à religião, o que permite ao indivíduo possuir uma identidade fragmentada. Neste caso, a identidade do estudante é formada tanto por uma mentalidade racionalizada, com todo o conhecimento adquirido na universidade, como também pelo conhecimento religioso. Quando tratamos de temáticas transversais que circulam no meio universitário, como pautas políticas e sociais, por exemplo, o estudante que utiliza como lógica a racionalidade como complemento à religião usa o discurso racional e não o discurso religioso como linguagem principal, o que não exclui a religião de sua compreensão de mundo. Diferentemente, o estudante que enxerga a racionalidade como incremento à religião, utiliza o discurso religioso como linguagem principal, buscando explicar tudo pela religião.

Berger (2017) aponta dois pluralismos que precisam ser considerados caso se queira entender o fenômeno pluralista: o pluralismo de diferentes opções religiosas coexistindo na mesma sociedade e o pluralismo do discurso secular e os vários discursos religiosos, também coexistindo na mesma sociedade. Para os estudantes do segundo caso, que utilizam o discurso religioso como linguagem principal, e talvez como o único discurso possível, o pluralismo é algo evitado. Para aqueles que colocam o discurso secular ao lado do religioso, o dilema interno do pluralismo é vivenciado de forma mais profunda. Estes estudantes experimentam a tensão de conviver com os diferentes discursos e identidades assumidos, pois eles criam pressões entre si, e são levados a lidar com a dúvida constante acerca da hierarquia entre eles.

Talvez a questão principal a ser levantada pelo jovem universitário evangélico atualmente seja sobre como dialogar com os diferentes discursos e identidades assumidos em sua trajetória religiosa. Para os abeuenses esta nova pergunta se apresenta como mais relevante que a antiga sobre a possibilidade de conciliar razão e fé.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de; BARBOSA, Rogério. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Religiões em Movimento: O censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 311-327.

ANDRADE, Fernanda Maria. Juventude, Identidade e Vivência religiosa. In: LAIN, Vanderlei (Org.). *Mosaico Religioso: Faces do sagrado*. Recife: FASA, 2012.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Modernidade, pluralismo e crise de sentidos: a orientação do homem moderno*. 3 Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERKENBROCK, V.J. *Perspectivas e desafios para a evangelização na América Latina: constatações a partir do outro lado*. In: Elói Dionísio Piva (Org.). *Evangelização – Legado e perspectivas na América Latina e no Caribe*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.216-252.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Evangélicos de missão” em declínio no Brasil: Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Religiões em Movimento: O censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 128-160.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religiosidade moderna e esclarecida entre os Universitários das Ciências Sociais de Juiz de Fora – MG. *Debates do NER*. n.2, Porto Alegre: ago. 2001. p. 37-64

_____. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Religiões em Movimento: O censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 63-87.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; PEREZ, Léa. Freitas; TAVARES, Fátima Regina Gomes (Orgs.). *Ser Jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política*. Belo Horizonte: Argvmentvm Editora, 2009.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; TAVARES, Fátima Regina Gomes. Religião, família e imaginário entre a juventude de Minas Gerais. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 08, n.08, p. 07-179, 2006.

- CARDOSO, Alexandre; PEREZ, Léa Freitas; OLIVEIRA, Luciana. Quem mora ao lado? O pecado ou a virtude?!: Um estudo comparativo sobre adesão religiosa e política entre estudantes de Ciências Sociais e de Comunicação da FAFICH/UFMG. *Debates do NER*. n.2, Porto Alegre: ago. 2001. p. 65-102.
- CERVEIRA, Sandro A. Protestantismo Tupiniquim, Modernidade e Democracia: limites e tensões da (s) identidade (s) evangélica (s) no Brasil contemporâneo. *Revista de Estudos da Religião*, p. 27-53, mar. 2008.
- CHIZZOTI, Antonio. *Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- COSTA, Fernando Coêlho. Uma leitura sobre as práticas religiosas da Aliança Bíblica Universitária do Brasil. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2017, 111p.
- DIAS, Zwinglio M. Notas sobre a expansão e as metamorfoses do protestantismo na América Latina. *Numen*, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 47-62.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. Campinas, 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 303p.
- GAIGER, Luiz Inácio; LOCKS, Eliane Conceição Santos; SILVA, Cleonice. Uma visão preliminar dos estudantes da Unisinos. *Debates do NER*. n.2. Porto Alegre: ago. 2001. P.117-132.
- GRACINO JR, Paulo; MARIZ, Cecília L. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Religiões em Movimento: O censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 161-174.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- IBGE. Censo Demográfico 2010 – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html>>. Data de acesso: 13 de setembro de 2017.
- NOVAES, Regina. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença? In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Org.). *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004a.

_____. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos avançados*, São Paulo, v.18, n.52, set.-dez. 2004b.

_____. *Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas*. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Fiéis & Cidadãos*. Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 181-207.

_____. Religião e Política: Sincretismos entre os alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISER*. n.45, ano 13, 1994. p. 64-68.

PIRES, Álvaro P. *Amostragem e pesquisa qualitativa: ensaio teórico e metodológico*. In: A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 154-211.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade Da ciranda entre religião e secularização. *Revista de Estudos da Religião*, n.2, p. 71-87, 2006.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. *Universidade, Formação e Missão: o movimento dos grupos de oração universitários carismáticos*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008. (91f.)

QUADROS, Eduardo G. *Os Estudantes da verdade*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. Sem lenço, sem documento e com uma Bíblia nas mãos: o movimento estudantil evangélico nos anos sessenta. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 385-398, abr. -jun. 2012.

RAMOS, Amélia. G.T.M. 'Da fé na razão' à 'razão na fé: memória e movimento estudantil religioso. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v.3, n.9, jan. 2011.

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

_____. Os Universitários e a Transcendência – Visão geral, visão local. *Revista de Estudos da Religião*, n.2, p.79-119, 2004.

ROCHA, R.C. *Projetos e cotidiano de um movimento cristão na Universidade de Brasília: o NVC*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n.3, p. 27-43, 2001.

_____. Cultura brasileira e religião... Passado e atualidade. *Cadernos CERU*, São Paulo, Série 2, v. 19, n. 2, 2008

SILVA, Gabriel Resgala. *Universitários e religião: uma revisão bibliográfica*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010, 94p.

SILVEIRA, Emerson J. S. da; SOFIATI, Flávio M. (Orgs.). *Novas leituras do Campo Religioso Brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

SIMÕES, Pedro. Religião e Política entre alunos de Serviço Social (UFRJ). *Religião e Sociedade*. v.27, n.1. Rio de Janeiro: 2007. p.175-192.

TAYLOR, Charles. Introdução. In: Uma era secular. São Leopoldo: Ed.Unisinos, 2010, p. 13-37.

TEIXEIRA, Faustino. *Diversidade Religiosa: riqueza e desafio para diálogo e cooperação*. In: José Oscar BEOZZO & Cecília Bernadete Franco (Orgs.). *Curso de Verão – Ano XXV*. Religiões construtoras de justiça e de paz. São Paulo: Cesep/Paulus, 2011, pp. 21-55)

_____. *Peter Berger e a Religião*. In: Sociologia da religião: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 218-246.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: *Individualismo e Cultura – Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 2ªEd. Rio de Janeiro: Zahar, 1987, pp. 123-132.