

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES - EEH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA - PPGT**

ANGELA NATEL

**A FONTE DA JUVENTUDE.
SOBRE O PERFIL SOCIORRELIGIOSO
DAS JUVENTUDES UNIVERSITÁRIAS PARANAENSES**

CURITIBA

2015

ANGELA NATEL

**A FONTE DA JUVENTUDE.
SOBRE O PERFIL SOCIORRELIGIOSO
DAS JUVENTUDES UNIVERSITÁRIAS PARANAENSES.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPGT, Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientadora: Prof. Dr.^a Clélia Peretti.

CURITIBA

2015

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

N273f Natel, Angela
2015 A fonte da juventude : sobre o perfil sociorreligioso das juventudes universitárias paranaenses / Angela Natel ; orientadora, Clélia Peretti. -- 2015. 133 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015
Bibliografia: f. 128-134

1. Juventude. 2. Religiosidade. 3. Religião. 4. Teologia. I. Peretti, Clélia.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 200



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Teologia

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 077
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
ANGELA NATEL

Aos dez dias, do mês de fevereiro de dois mil e quinze, às catorze horas reuniu-se na Sala de Defesa – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Clélia Peretti, Clóvis Ecco, Patrizia Manganaro e Márcio Luiz Fernandes, para examinar a Dissertação da candidata, **Angela Natel**, ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e treze. Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade. A mestranda apresentou a dissertação intitulada: “**A FONTE DA JUVENTUDE.SOBRE O PERFIL SOCIORRELIGIOSO DAS JUVENTUDES UNIVERSITÁRIAS PARANAENSES**”. A candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, a candidata foi APROVADA pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 15 h 30 min. Para constar, lavrou-se presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Profª.Drª Clélia Peretti Clélia Peretti
Presidente/Orientadora.

Prof. Dr. Clóvis Ecco Clóvis Ecco

Convidado Externo

Profª. Drª. Patrizia Manganaro Patrizia Manganaro

Convidada Externa

Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes Márcio Luiz Fernandes

Convidado Interno

CIENTE

Agenor Brighenti
Prof. Dr. Agenor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



Dedico este trabalho à minha irmã Angelita por ser eterna inspiração, aos meus pais, por todo o apoio e dedicação, à minha orientadora e amiga Clélia Peretti por seu mentoreamento, cujo exemplo me impulsiona a prosseguir na jornada como pesquisadora. Que Deus continue transbordando em cada um de vocês!

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos a Deus, que me dá vida e toda a capacidade de busca e sabedoria.

Sou grata aos meus pais pelo incentivo, apoio e constante presença.

À minha irmã e amiga Angelita, minha outra metade, que me despertou o prazer da leitura e da pesquisa desde a mais tenra idade.

Às minhas amigas Lúcia e Viviane, que formam um elo de cumplicidade que mantém minha alegria de viver.

Agradeço, sem medir palavras, a meus mestres, professores e pesquisadores com quem convivi e com os quais aprendi a essência do conhecimento e do respeito ao próximo.

Agradeço, de coração ao Professor Dr. Mário Antonio Sanches, por ter me aberto as portas que me encaminharam ao Mestrado em Teologia e na conquista deste sonho.

À Fundação Araucária e à CAPES pela bolsa disponibilizada e todo auxílio dado à pesquisa e busca pelo aprimoramento do saber.

Muito obrigada, mentora, professora, orientadora e amiga Clélia Peretti, que me acompanha e me estimula a superar-me cada dia mais.

Agradecimentos especiais a Maria Braga, amiga sempre presente no auxílio aos alunos do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR, que me ensina muito com sua vida e trabalho.

São vidas derramadas

Sacrificadas

No altar de Deus.

São lidas sentidas

Lágrimas vertidas

Nos caminhos meus.

São joias no mundo

Oceano profundo

Que Deus me deu.

São colunas, são pontes

As mais belas fontes

De onde

meu ser já bebeu.

(Angela Natel. Agosto,2014).

Sede

Sede constante da minha alma

boca seca

pele enrugada.

Calor que angustia

morte que assombra

falta de ar que me amedronta.

Sede, terra empedrada sob meus pés

pó por todos os lados

areia, sol.

Boca que busca outra boca

falta de ar, de água

constante falar, não me acalma.

Sede de vida, de paz

sede de coerência, de mão amiga

falta água e quem não me vire a cara.

Falta quem dê lição de moral

e tenha moral prá isso.

Sede de questionamentos, de aprender.

Quero água, por favor, me dê água

suco, refrigerante, algo com gás já serve.

Pode ser um mate gelado, prá matar minha sede.

Boca seca que não me abandona

se fosse o meu maior problema

eu seria a mais feliz das mulheres.

(Angela Natel, 2014)

RESUMO

A fonte da juventude. Sobre o perfil sociorreligioso das juventudes universitárias paranaenses é parte de um conjunto de pesquisas realizadas no programa de Pós-Graduação em Teologia – PPGT. Para compreender melhor as tendências da espiritualidade juvenil foi que se realizou o presente estudo, cujo objetivo é refletir sobre as necessidades e anseios das juventudes universitárias na construção de uma nova compreensão de sua experiência religiosa (formal e não formal), e na percepção de suas vivências e dinâmicas existenciais. Com isso, a presente dissertação oferece pistas para estudos mais aprofundados sobre juventude e religião ao traçar um panorama religioso da transição entre as gerações juvenis, caracterizadas como gerações x, y e z, na tentativa de identificar uma mudança de cosmovisão nas juventudes, bem como os questionamentos de cada geração. A pesquisa foi delineada pela interdisciplinaridade entre a Antropologia, a Sociologia e a Teologia, buscando-se identificar um panorama a respeito da religião, da religiosidade e da espiritualidade juvenis, fundamentando-se em estudos de autores que, em análises mais recentes, preferem definir a fase em que se encontram os jovens não mais no singular, mas no plural, por ser uma construção histórica complexa e múltipla, daí o conceito juventudes de acordo com a UNESCO. Participaram da pesquisa jovens que frequentam cursos de graduação em universidades públicas e privadas de algumas cidades do Estado do Paraná. O estudo orientou-se pelo tipo quanti-qualitativo de natureza exploratório-descritiva, bibliográfica e de campo, restringindo-se o contato com as juventudes analisadas a ambientes virtuais. Na pesquisa de campo a coleta dos dados realizou-se através de um formulário estruturado com um questionário composto de 31 questões abertas e fechadas, previamente estabelecidas a partir de temas. As perguntas do formulário foram respondidas online com o auxílio da ferramenta *qualtrics*, plataforma de gerenciamento de questionários via internet (survey), da PUCPR, com a devida autorização do Comitê de Ética em pesquisa da Instituição referida. Os dados coletados foram analisados por meio da técnica exploratório-descritiva e agrupados em subgrupos temáticos e em gráficos que foram inseridos no decorrer de todo o trabalho escrito, transformando a pesquisa empírica em literatura ao fazer-se uso da analogia do mito da Fonte da Juventude. A partir de variáveis homogêneas construídas na análise fatorial, os resultados foram discutidos e apresentados nesta dissertação, na linha de pesquisa *Teologia e Sociedade* que visa realizar investigação teológica voltada para a vida e suas relações socioantropológicas na variação do eixo religioso do Estado do Paraná. O trabalho se estruturou em quatro capítulos que culminam na evidência de um protagonismo juvenil como lugar teológico, cuja maior necessidade ainda é a de uma Universidade com formação holística, priorizando-se a ética nas relações.

Palavras-chave: Juventudes. Religião. Religiosidade. Perfil Sociorreligioso. Protagonismo Juvenil.

ABSTRACT

The fountain of youth. About socio-religious profile of the state's university youths is part of a set of research being conducted at the Graduate in Theology program - PPGT. To better understand trends in youth spirituality was held this study, which aims to reflect on the needs and concerns of the University Youths, building a new comprehension of their religious experience (formal and informal), and perception of their experiences and existential dynamics. Thus, this thesis provides clues for further study on youth and religion to draw a religious landscape of transition between youth generations, characterized as x, y and z, in an attempt to identify a change of worldview in youths and the questions of each generation. This research was designed by interdisciplinarity between Anthropology, Sociology and Theology, seeking to identify an overview about youth religion, religiosity and spirituality, basing on studies of authors who, in more recent analyzes, prefer to define the phase in which they are no longer singular but plural, as a complex historical construction and multiple, hence the concept of youth according to UNESCO. Participated in the research youth attending undergraduate courses at public and private Universities in some cities of Paraná State. The study was guided by quantitative and qualitative, exploratory and descriptive, bibliographical and field, restricting contact with the youths analyzed to the virtual environments. In the collection of field research data held on a form with a structured questionnaire composed of 31 questions open and closed questions, previously established from themes. The form of the questions were answered online with the help of qualtrics tool, management questionnaires via internet platform (survey), by PUCPR, with the permission of Research Ethics Committee from Institution said. The collected data were analyzed by exploratory descriptive technique and grouped into thematic subgroups and graphics that were inserted in the course of the whole written work, transforming the empirical research into literature, by using the analogy of the Fountain of Youth myth. From homogeneous variables constructed in the factor analysis, results were discussed and presented in this thesis, in the line of Theology and Society research that aims to conduct focused theological research to life and its socio-anthropological relations on the variation of the religious axis of the Paraná State. The work is structured in four chapters that culminate in evidence of a youth leadership as a theological place, whose greatest need is still a University with holistic training, prioritizing ethics in relationships.

Key-words: Youths. Religion. Religiosity. Social-Religious Profile. Youth Protagonism.

LISTA DE QUADROS E GRÁFICOS

Quadro 1: Contingentes Imigratórios.....	32
Gráfico 1: Renda familiar.....	21
Gráfico 2: Moro com.....	22
Gráfico 3: Cor/raça.....	22
Gráfico 4: Sexo.....	23
Gráfico 5: Grupo de pertença.....	23
Gráfico 6: Opção política.....	24
Gráfico 7: Prioridades.....	38
Gráfico 8: Participação em grupos.....	43
Gráfico 9: Frequência em rituais da religião atual.....	58
Gráfico 10: Recorre a crenças, objetos e rituais de outras religiões...	118

ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC	Associação de Educação Católica
AIDS	<i>Acquired Immune Deficiency Syndrome</i>
CBP	<i>Cosmopolitan Business People</i>
CF	Campanha da Fraternidade
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
FACEL	Faculdade de Administração, Ciências, Educação e Letras
FATEV	Faculdade de Teologia Evangélica de Curitiba
FESP	Faculdade de Ciências Econômicas do Paraná
FEP	Faculdade Evangélica do Paraná
FGV	Fundação Getúlio Vargas
FTBP	Faculdade Teológica Batista do Paraná
Gn	Gênesis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i>
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IHU	Instituto Humanitas Unisinos
ISAE	Instituto Superior de Administração e Economia
Lv	Levítico
Mc	Marcos (Evangelho)
mm	Milímetros
MPC	Mocidade Para Cristo
p.	página
PC	<i>Personal Computer</i>
pp.	páginas
PIB	Produto Interno Bruto
PUCPR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Q	corresponde à questão seguida de seu número
R	corresponde à resposta do participante segundo sua ordem em questões abertas
SMS	<i>Short Message Service</i>

SPSS	<i>Statistical Package For Social Sciences</i>
S. Th.	Suma Teológica
UEL	Universidade Estadual de Londrina
UEM	Universidade Estadual de Maringá
UEPG	Universidade Estadual de Ponta Grossa
UNESPAR	Universidade Estadual do Paraná
UNIANDRADE	Centro Universitário Campos de Andrade
UNICEMP	Universidade Positivo
UPPR	Universidade Federal do Paraná
UTFPR	Universidade Tecnológica Federal do Paraná
UTP	Universidade Tuiuti do Paraná
www	<i>World Wide Web</i>
°C	<i>Graus Celsius</i>
3D	Três Dimensões

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO.....	15
1.1. COMO SE DELIMITAM AS ÁGUAS: CONTEXTO, MÉTODO E ASPECTOS ÉTICOS DA PESQUISA.....	18
1.2. UMA GERAÇÃO SEDENTA: PARTICIPANTES DA PESQUISA.....	20
1.2.1. PERFIL DOS PARTICIPANTES.....	21
1.3. PARA ONDE CAMINHAM AS ÁGUAS:ANÁLISE DOS RESULTADOS....	25
1.4. O MAPA PARA A FONTE: ESTRUTURA DO TRABALHO.....	26
2. RELIGIOSIDADE BRASILEIRA: A NOSSA PRAIA.....	28
2.1. OS DEUSES DO PARANÁ: ÁGUAS SAGRADAS.....	32
2.2. UMA IDEIA DE UNIVERSIDADE: FORMAÇÃO QUE FLUI DO INTERIOR.....	35
2.2.1. A REALIDADE UNIVERSITÁRIA: ÁGUAS MENOS CRISTALINAS.....	37
2.3. O PROTAGONISMO JUVENIL: UM FILTRO NECESSÁRIO.....	43
3. NAVEGANDO NAS ÁGUAS DO FENÔMENO RELIGIOSO: CULTURA, RELIGIÃO E SOCIEDADE.....	47
3.1. NAS ONDAS DA CULTURA: CONCEITO ETIMOLÓGICO.....	48
3.2. A BUSCA PELA FONTE DA JUVENTUDE: GLOBALIZAÇÃO, CULTURA E IMAGEM.....	49
3.3. COSMOVISÃO: UM OCEANO DE POSSIBILIDADES.....	53
3.4. NAVEGANDO MAR ADENTRO: O CAMPO RELIGIOSO.....	56
3.5. AS ÁGUAS DA RELIGIOSIDADE JUVENIL.....	58
3.6. AS FONTES DA ESPIRITUALIDADE JUVENIL.....	59
3.7. RELIGIÃO E O SEGREDO DA ETERNA JUVENTUDE.....	61
3.8. MERGULHANDO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.....	70
3.9. TIPOLOGIAS RELIGIOSAS: UM MAR SEM FIM.....	74
3.10. DISCERNINDO AS ÁGUAS: RELIGIÕES ORIENTAIS E OCIDENTAIS.....	78

3.11. ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO: A SEDE DE TODA PESSOA HUMANA.....	80
3.12. AÇÃO RELIGIOSA: ONDE O JOVEM PODE SE BANHAR.....	83
3.13. ÁGUAS QUE CURAM: ATO RELIGIOSO E O SAGRADO.....	85
3.14. O LEITO DO RIO: LINGUAGEM RELIGIOSA	88
4. NOVOS RUMOS DA RELIGIOSIDADE JUVENIL: CACHOEIRAS DO DESENVOLVIMENTO TECNOLÓGICO.....	91
4.1. ONDE O RIO FAZ A CURVA: OS NOVOS PARADIGMAS.....	91
4.2. O ENCONTRO DAS ÁGUAS: PLURALISMO RELIGIOSO E CULTURA DE MASSA.....	96
4.3. RIOS QUE DESEMBOLCAM NO MAR: COSMOVISÕES INDIVIDUAIS E COLETIVAS.....	97
4.4. ÁGUAS LÍMPIDAS COMO NUM ESPELHO: CARACTERIZANDO JOVEM E JUVENTUDES.....	99
4.5. TENTANDO MATAR A SEDE: RESPOSTA DAS GERAÇÕES À QUESTÃO RELIGIOSA.....	101
4.6. COMO CADA GERAÇÃO TEM NAVEGADO: VIVÊNCIA RELIGIOSA EM DIFERENTES MOMENTOS DAS JUVENTUDES.....	105
4.6.1. GERAÇÃO X: QUEBRA-MAR À VISTA.....	106
4.6.2. GERAÇÃO Y: SE ENTROU NA ÁGUA, É PARA SE MOLHAR.....	110
4.6.3. GERAÇÃO Z: DAS ÁGUAS DE NARCISO AO CULTO ÀS <i>SELFIES</i> ..	115
4.7. TRIBOS: VOCÊ TEM SEDE DE QUÊ?.....	122
4.8. ESPIRITUALIDADE SAUDÁVEL: UMA FONTE A JORRAR PARA A VIDA ETERNA.....	125
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	132
ANEXO A - Termo de Consentimento Esclarecido.....	139
ANEXO B - Questionário Online.....	140
ANEXO C - Parecer consubstanciado do CEP da PUCPR.....	154

1. INTRODUÇÃO

"A travessia da questão do crer pelas águas sociológicas não existe por si mesma, mas trata-se de conduzir o barco conceitual às águas teológicas."
(Pedro Rubens F. Oliveira. In: LIBANIO, 2002, p.11).

A palavra "juventude", geralmente, está associada a descobertas, beleza, alegria, vivacidade, entre outros aspectos. Jovens se organizam em grupos, sua linguagem é única e a busca pela novidade é constante. Num contexto sociorreligioso se entrelaçam inúmeras ciências que se fazem necessárias numa completa descrição do que vem a ser a cultura sociorreligiosa das juventudes paranaenses. Nesse sentido, é preciso buscar apoio na antropologia cultural, na sociologia propriamente dita e na teologia para que o quadro se forme por inteiro.

Atualmente é possível encontrar diferentes abordagens sobre a temática da juventude. Dentre estas abordagens, identificam-se dois eixos: o que percebe a juventude de maneira homogênea, caracterizada por uma faixa etária e experiências comuns, e o que identifica o grupo de forma heterogênea, num sentido pluralista, caracterizando-o por juventudes – uma forma de marcar a presença de desigualdades e enfatizando a diversidade em sua composição.

No contexto brasileiro, inúmeras **hipóteses** surgem quanto à religiosidade e à espiritualidade das juventudes. Dessa forma, ao delimitar mais precisamente o Estado do Paraná, ao sul do país para uma pesquisa preliminar sobre o perfil sociorreligioso, tem-se um desafio mais cauteloso, ao mesmo tempo em que se abrem outras possibilidades de pesquisa dentro da área de conhecimento e maior acessibilidade no universo das juventudes universitárias – o campo religioso escolhido. Neste estudo pressupõe-se que as juventudes universitárias, ao voltar-se para a experiência religiosa, apresentam sinais de busca de uma vivência diferentemente configurada, de compreensão abrangente onde a cosmovisão individual e coletiva das juventudes definem sua religiosidade.

Tendo, assim, as juventudes como **objeto de estudo** e a busca por uma descrição mais clara e ampla a respeito de sua situação sociorreligiosa nas delimitações do Estado do Paraná, **a grande questão** a ser respondida pela

pesquisa é: em meio a tanta diversidade cultural e tecnológica, quais são as perspectivas a respeito do perfil sociorreligioso do jovem universitário paranaense? Ainda com relação a essa grande questão podem surgir outras não menos importantes, tais como: Tanto com relação ao acesso aos jovens dentro de ambientes virtuais quanto em suas práticas religiosas tal busca poderá sinalizar a necessidade das juventudes expressarem sua religiosidade? De que forma a teologia responde às demandas atuais das juventudes?

Em todo o trabalho, o fio condutor é a presença da religiosidade e do sagrado na percepção de mundo e na vida das juventudes paranaenses inseridas em contexto universitário. Deste modo será possível tecer-se um pano de fundo para breves provocações quanto à espiritualidade juvenil e seus percalços na sociedade atual.

Com isso, a presente pesquisa **objetiva** refletir sobre o perfil sociorreligioso da população jovem, mostrar quais são seus projetos, necessidade e anseios. Pretende-se, ainda, lançar bases para uma nova compreensão de como é a experiência religiosa (formal e não formal) em jovens de diferentes segmentos da sociedade paranaense, sentir seus valores, vivências e dinâmicas existenciais desenvolvidas e oferecer pistas para estudos mais aprofundados sobre juventude e religião.

Ao se buscar uma analogia para esta busca pelo *novum* no campo religioso das juventudes, depara-se com o conhecido *Mito da Fonte da Juventude*, cuja principal característica – o anseio pela eternização do ser ao se beber de suas águas – se dá numa intersecção com o anseio das juventudes por um transcendente que as eternize, que imprima aqui e agora sua marca e em seu ser concretize a essência de sua espiritualidade. Para a compreensão desta analogia, que permeará toda a presente pesquisa, traga-se a memória sua letra descrita:

Em Roma, havia um culto de *Iuventas*, à “juventude” que era uma divindade, para a qual fora construído um templo em 207 a.C. [...] divindade não somente dos jovens que militavam no exército, mas de toda a juventude romana, a quem devia prover fecundidade e preservação.

Um dos mitos que tem contagiado a humanidade no decorrer dos séculos é o da Fonte da Juventude. Esse mito sugere que em algum lugar existem águas capazes de rejuvenescer quem nelas se banhar [...] o poder de permanecer eternamente jovens. A fonte de Juventude se reportava a *Iuventas*, deusa romana da juventude [...] Essa fonte

milagrosa, procurada e nunca encontrada, tem alimentado, não somente no passado, mas também na modernidade, o sonho de quem procura saúde e jovialidade (TOMAZI, 2013, p.48).

A origem do mito da fonte da juventude é incerta. Sabe-se que ela já era mencionada nos escritos de Heródoto, onde está registrada a existência de uma fonte localizada na Etiópia, cujas águas especiais dotavam os etíopes de grande longevidade. Além disso, águas similares também estão presentes nas mitologias de tribos indígenas do Caribe. Mas, foi, sobretudo na Idade Média que esse mito começou a se popularizar e a ser relacionada com o Jardim do Éden, de onde suas águas supostamente emanariam. Tal associação era acreditada por Preste João, o lendário imperador da Etiópia. No texto da célebre carta do Preste João, precisa-se que a mesma fonte ficava situada “à distância de três dias do jardim de onde Adão fora expulso” (HOLANDA, 1985, p.20). “O mito do elixir da juventude teve algumas variantes, como foi o caso da lenda da fonte da juventude que teve a sua origem na Ásia Oriental, que os Espanhóis pensavam situar-se nas Ilhas das Baamas, e que o explorador espanhol Ponce de León do século XVI procurou em Bimini.”¹ Tal mito pode ser perfeitamente utilizado na compreensão das juventudes em sua incessante busca paradoxal tanto pela permanência e manutenção de sua juventude, quanto pelo *novum*, pela transcendência. Desse modo, “a busca da “eterna juventude” [...] seria de fato um paradoxo diante de suas características mais evidentes [...]: ambivalente, transitória, divertida, irônica, questionadora, insatisfeita, resistente e utópica” (TOMAZI, 2013, pp.48-49).

As águas que se derramam da espiritualidade juvenil desembocam em um mosaico religioso que se apresenta sob diversas formas, e correm por caminhos diversos. Para uma pesquisa que abrange as juventudes em épocas distintas, no campo religioso, os alicerces determinantes necessitam estar numa relação entre diferentes saberes: antropologia, sociologia e teologia.

Para o presente trabalho, adotou-se o pensamento de alguns estudiosos da religião. Optou-se por Durkheim, cuja ideia de religião é tratada como fato social primariamente externo ao indivíduo, e cujas formas religiosas assumem um propósito funcionalista. Quanto à dimensão social da religião, constrói-se sobre as bases de Berger e Luckmann. Para o conceito de campo religioso,

¹ LÍNGUA PORTUGUESA COM ACORDO ORTOGRÁFICO, 2015.

optou-se por seguir as delimitações de Bourdieu, bem como seu conceito para a determinação religiosa da conduta na vida, a noção a respeito dos elementos determinantes da ética econômica e o modo de vida determinado religiosamente. Ao tratar-se de ato social, entende-se, para tal, o conceito de Weber e quanto à natureza religiosa, a pesquisa fundamenta-se sobre as bases lançadas pelo teólogo e filósofo Paul Tillich.

O objeto da presente pesquisa está inserido nas universidades. Embora, hoje bastante distintas das academias medievais e das quais herdaram o nome, tais instituições realizam a mesma missão que se manifesta sob o nome de *universitas*: uma instituição que, de um modo específico e singular, promove educação e prepara as juventudes para o futuro, relacionando-as com o mundo como um todo (NEWMAN, 1973).

Conforme enfatiza Ribeiro (2009), espriam-se posições existenciais de jovens que vão desde a profissão fria e racional de ateísmo virulento na linha de M. Onfray ou R. Dawkins (2007), com ressonâncias nietzschianas, passando pela serena posição de precedência diante de Deus e de toda religião para viver o caminho do humanismo, da sabedoria neoestoica ateia nas pegadas de L. Ferry e A. Comte-Sponville, até os fervores carismáticos pentecostais.

Como é possível perceber, a experiência religiosa dos jovens não acontece numa sociedade homogênea e hierarquizada do tipo medieval, mas no fluxo acelerado de fatores históricos, sociológicos, econômicos, políticos e culturais da uma sociedade atual, em mutação. Tal religiosidade é uma disposição necessária para que os sujeitos elaborem sentidos em sua existência, mergulhados que estão numa cultura que apresenta inegável tendência à secularização.

Sendo assim, o eixo sobre o qual se debruça a reflexão é o leito do rio que delimita as fronteiras da religiosidade juvenil.

1.1 COMO SE DELIMITAM AS ÁGUAS: CONTEXTO, MÉTODO E ASPECTOS ÉTICOS DA PESQUISA

A **metodologia** delineadora da presente pesquisa envolve um distanciamento do pesquisador a fim de se conseguir analisar adequadamente

os dados da pesquisa, como parte do duplo movimento do estudo da arte: pesquisa quanti-qualitativa de natureza exploratório-descritiva, bibliográfica e de campo. Para a efetivação do distanciamento proposto, decidiu-se restringir a comunicação e o contato com as juventudes analisadas a ambientes virtuais, objetivando também analisar o uso destes ambientes como característica fundamental das juventudes a partir das grandes mutações sócio culturais.

Para tanto, buscou-se, num primeiro momento, levantar opiniões relacionadas ao perfil, projetos, necessidades, anseios, valores, vivências e dinâmicas existências e religiosas dos jovens paranaenses e, para tanto, foram utilizadas amostras estatísticas significativas da população juvenil de Instituições de Ensino Superior do Estado do Paraná. A pesquisa qualitativa bibliográfica além de responder às questões particulares, contribui para aprofundar o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. A pesquisa bibliográfica inclui dados provenientes de estudos sobre juventude e religião, autores da área da sociologia da religião, teólogos e autores renomados que tratam do objeto de estudo. A pesquisa bibliográfica deu suporte inclusive na fase exploratória do campo de pesquisa (universidades, escolha dos participantes, estabelecimentos de critérios de amostragem e construção de estratégias para a pesquisa de campo), na coleta, na organização e análise dos dados.

Num segundo momento, procedeu-se com a coleta dos dados através de um formulário estruturado com questionário com 31 questões abertas e fechadas previamente elaborado. Para a realização da coleta dos dados foi solicitada e recebida autorização do Comitê de Ética em Pesquisa da PUCPR com o número do parecer 368.649 de 21/08/2013.

Os dados da pesquisa de campo foram coletados com o auxílio da ferramenta *Qualtrics*, Plataforma de gerenciamento de questionários via internet (Survey), da PUCPR, *online*, e armazenados em gráficos, do programa Microsoft Office Access 2007. Primeiramente optou-se pela realização da pesquisa em ambiente virtual, contatando os jovens através de diversas redes sociais, blogs, mensagens instantâneas, e-mails e páginas na internet, a partir dos quais jovens universitários das cidades de Curitiba, São José dos Pinhais, Fazenda Rio Grande, Ponta Grossa, Londrina e Maringá se dispuseram a

responder ao questionário online através de um link previamente disponibilizado.²

Em seguida foram selecionados os participantes da pesquisa de acordo com os seguintes critérios: jovens universitários, dos cursos de graduação, entre 18 e 29 anos, residentes em cidades do Estado do Paraná.

Pode-se considerar que a entrevista *online* proporcionou elementos fundamentais para compreender o perfil sociorreligioso das juventudes universitárias particulares e públicas do estado do Paraná. A padronização da entrevista permitiu várias respostas às mesmas questões e na sua análise foram comparadas com o mesmo conjunto de perguntas, permitindo, dessa forma, refletir sobre as diferenças e não diferenças entre os respondentes e, ao mesmo tempo, a identificação dos seus eixos.

Ao utilizar-se das maiores redes sociais da atualidade para a aplicação dos questionários, com o maior contingente de jovens diariamente conectados a elas, apesar de grande parte dos jovens solicitados (mais de mil e quinhentos contatos diretos) para que acessassem o link do questionário disponível online terem se prontificado a fazê-lo, o próprio resultado do número de respostas (cento e oitenta) serviu também para demonstrar a insuficiência deste meio para responder revelando que, mesmo sendo uma ferramenta ampla e frequentemente utilizada, evidencia a superficialidade existente nos relacionamentos e no grau de comprometimento dos que se utilizam destes meios.

1.2 UMA GERAÇÃO SEDENTA: PARTICIPANTES DA PESQUISA

Contribuíram para o mapeamento do perfil sociorreligioso de cento e oitenta jovens estudantes de diferentes instituições de Ensino Superior (quarenta de Instituições Estaduais e cento e quarenta de Instituições de Ensino Privado) no Estado do Paraná. Dentre estas Instituições participaram duas Universidades Federais, quatro Estaduais e dezessete Instituições Privadas de Ensino Superior no Estado do Paraná conforme segue:

² Link disponibilizado (quando a pesquisa estava ativa): https://jfe.qualtrics.com/form/SV_3q0nD7T4zTHgqII (NATEL, 2014).

Universidade Federal do Paraná – UPPR
Universidade Tecnológica Federal do Paraná - UTFPR
Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR
Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG
Universidade Estadual de Maringá - UEM
Universidade Estadual de Londrina - UEL
Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR
FAE Centro Universitário
Centro Universitário Internacional - Grupo UNINTER
Faculdade Evangélica do Paraná - FEP
Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba
Faculdade de Teologia Evangélica de Curitiba – FATEV
Universidade Tuiuti do Paraná – UTP
Universidade Positivo - UNICENP
Faculdade Fidelis
Centro Universitário Campos de Andrade - UNIANDRADE
Faculdade de Administração, Ciências, Educação e Letras - FACEL
Faculdade Teológica Batista do Paraná - FTBP
Faculdade de Ciências Econômicas do Paraná - FESP
Faculdade Bagozzi
ESIC Business & Marketing School - ESIC
Instituto Superior de Administração e Economia – ISAE

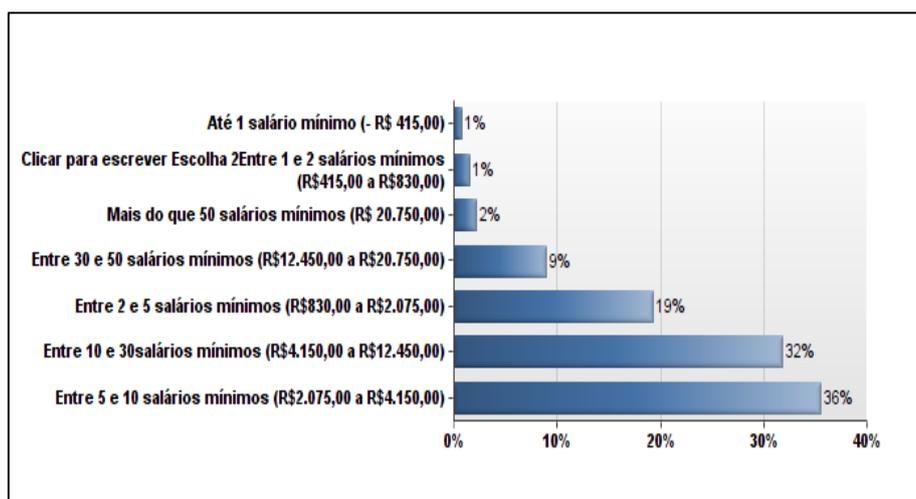
1.2.1 PERFIL DOS PARTICIPANTES

O **perfil dos participantes** da pesquisa caracteriza-se por ser 25% estudantes dos cursos de Filosofia e Teologia e 54% do total de estudantes que frequentam os cursos no período noturno e 85% exercem algum tipo de atividade remunerada no último ano conforme Q2.³

³ Quanto as questões citadas no decorrer deste trabalho remetemos o leitor ao questionário que se encontra no Anexo A desta dissertação. O questionário é composto de 31 questões abertas e fechadas, mais especificamente segundo os temas propostos na dissertação. As respostas às questões abertas do questionário foram classificadas da seguinte forma: Q corresponde à questão seguida de seu número; R corresponde à resposta do participante

A maior parte dos participantes provém de famílias cujos pais não possuem ensino fundamental completo. Entretanto, ao mencionar a renda familiar, 36% afirmam viver com aproximadamente entre cinco a dez salários mínimos, como se verifica no gráfico representativo da Q11:

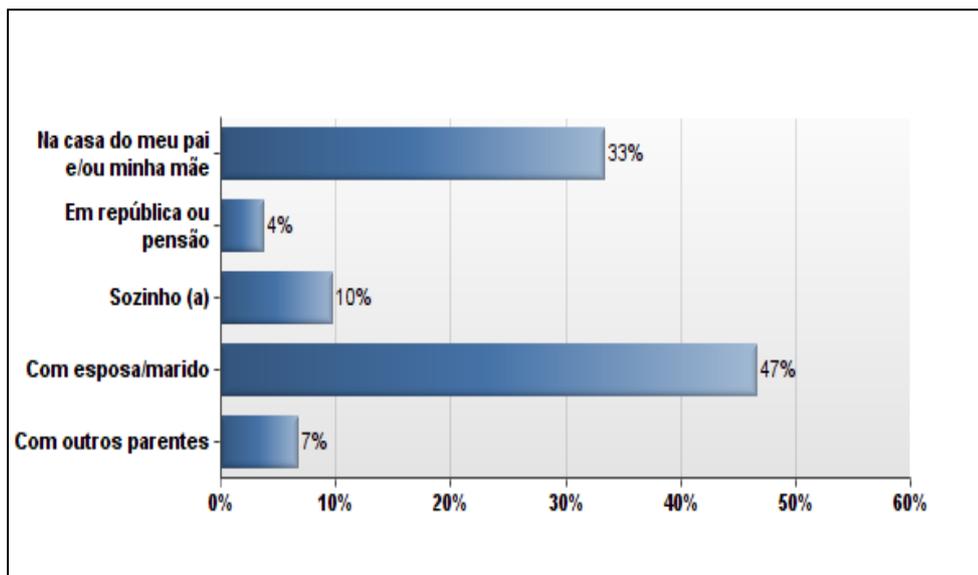
Gráfico 1: Renda familiar (Q11)



Autor: NATEL, A. 2014.

Este índice pode ser explicado ao compreender-se que a maioria dos entrevistados mora com os pais ou com cônjuges, não sozinhos, conforme se pode observar dos resultados da Q14, quadro 2:

Gráfico 2: Moro com (Q14)



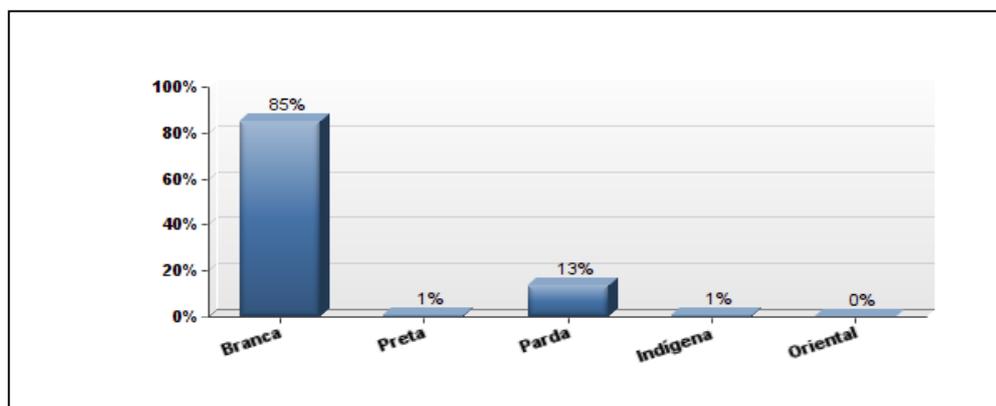
Autor: NATEL, A. 2014.

No que diz respeito ao histórico escolar dos sujeitos participantes da entrevista, 66% frequentaram, na maior parte do tempo, escolas públicas (Q13).

Dessa realidade observada, a tendência que se revela é a do aumento da escolaridade nas famílias e, conseqüentemente, o aumento de sua renda. Mas, o que se propõe através desta pesquisa é analisar também as tendências da dinâmica entre a realidade social destes indivíduos e sua abertura para novas e diferentes experiências religiosas, a fim de saciar sua religiosidade.

Quanto à questão relacionada à cor/raça, têm-se os seguintes dados:

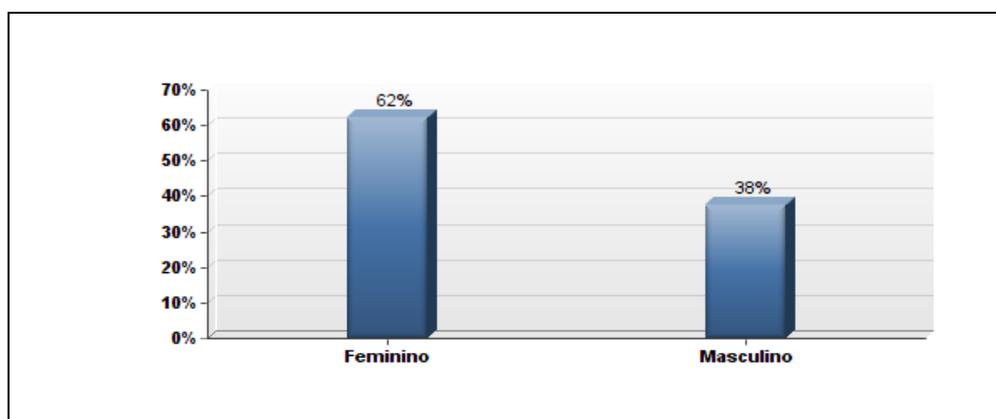
Gráfico 3: Cor/raça (Q5)



Autor: NATEL, A. 2014.

Denota-se do Gráfico 4 abaixo que há hoje uma prevalência do sexo feminino nas universidades:

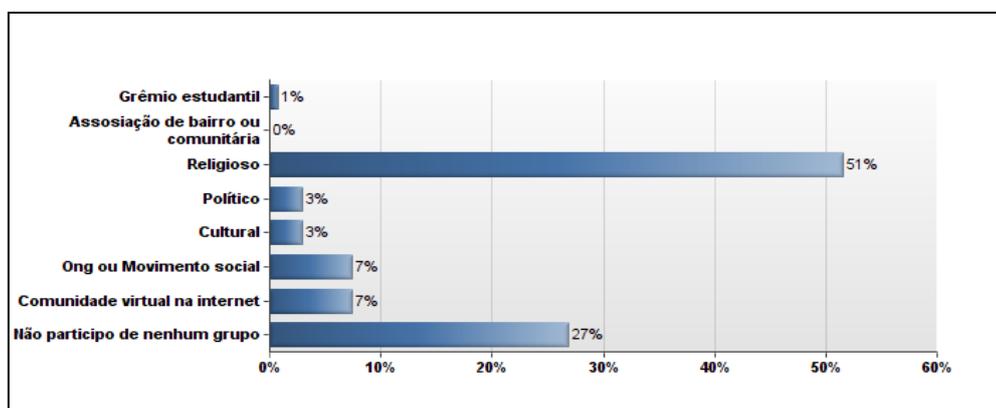
Gráfico 4: Sexo (Q6)



Autor: NATEL, A. 2014.

A pesquisa chamou a atenção às respostas relacionadas ao grupo de pertença. Conforme o Gráfico 5, os jovens universitários que participaram da pesquisa responderam sobre pertencer a grupos religiosos.

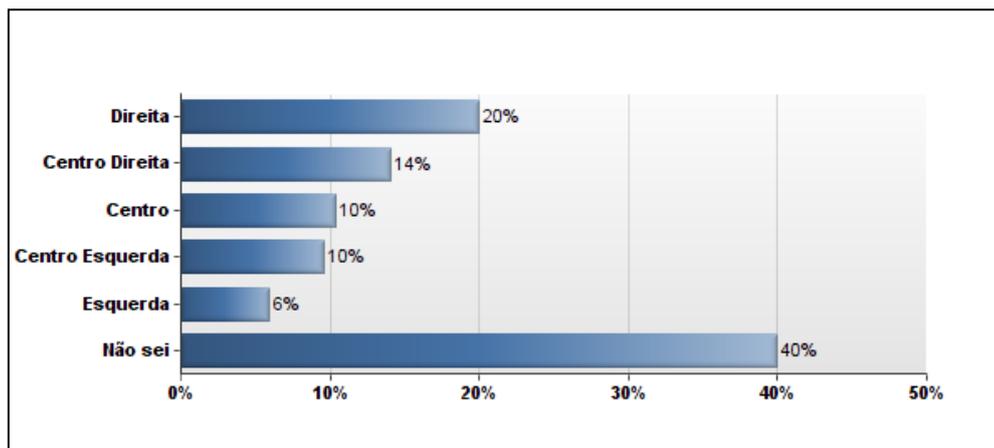
Gráfico 5: Grupo de pertença (Q26)



Autor: NATEL, A. 2014.

Quanto à questão relacionada à cidadania expressa na opção política, denota-se que as juventudes estão muito incertas, sendo que 40% dos participantes assinalaram a resposta “*não sei*”.

Gráfico 6: Opção política (Q12)



Autor: NATEL, A. 2014.

A partir do perfil acima delineado prosseguiu-se no aprofundamento do caminho da pesquisa quanto à religiosidade das juventudes, mas antes é preciso informar os procedimentos utilizados para a análise dos dados.

1.3 PARA ONDE CAMINHAM AS ÁGUAS: ANÁLISE DOS RESULTADOS

A análise dos dados foi realizada com o auxílio do programa computacional SPSS v.14.0, da PUCPR. Para conhecer o público foi realizada a análise fatorial dos resultados, detectado, nomeado grupos e subgrupos de sujeitos, evidenciando as características principais, representadas em forma de gráficos. Em seguida foram identificadas as frases ponderadas pelos sujeitos na segunda parte do questionário, classificadas como quantitativas, qualitativas e as médias apontadas por preferência dos sujeitos relacionadas às vivências e valores. As frases foram elencadas com maior grau de aprovação; as frases com médias mais baixas e, portanto, maior reprovação. A seguir foi aplicada a análise de *clusters*⁴ como técnica exploratório-descritiva que permite agrupar sujeitos em grupos homogêneos a partir de variáveis homogêneas construídas na análise fatorial. Nessa pesquisa os *clusters* fundamentam uma tipologia de subgrupos cuja denominação deriva da percepção do pesquisador. Esses resultados, somados a depoimentos e a outros dados, foram agrupados em

⁴ *Clusters* é um grupo de coisas ou de atividades semelhantes que se desenvolvem conjuntamente. Entende-se a ideia de junção, união, agregação, integração.

torno de eixos (como por exemplo, sentido da existência, alteridade, fé, crenças, pertença, experiência religiosa, religiões e rituais) e, por fim, evidenciados os depoimentos mais significativos que retratam as forças presentes na religiosidade dos jovens e que possibilitam a elaboração de seu projeto de vida.

O procedimento utilizado na apresentação dos dados é o de inseri-los no corpo do texto, considerando que esses são eixos sobre os quais se estrutura a pesquisa como um todo, da mesma maneira que o leito do rio delimita o caminho a ser por ele trilhado.

1.4 O MAPA PARA A FONTE: ESTRUTURA DO TRABALHO

Para dar conta das múltiplas dimensões envolvidas nesta pesquisa, os resultados foram delimitados em quatro capítulos, circundados por uma introdução e considerações finais.

Sendo assim, no capítulo 2 aborda-se a religiosidade brasileira com suas vertentes mais especificamente no Estado do Paraná e as influências que a miscigenação colonial e os movimentos imigratórios tiveram na configuração religiosa paranaense. Também aprofunda-se a ideia de universidade como formação integral para a vida dos jovens e sua articulação com a Teologia no desenvolvimento de cidadãos éticos e protagonistas de sua própria história. Dessa forma foram delimitadas as águas nem sempre tão límpidas quanto à clareza das crenças que permeiam a realidade juvenil.

No capítulo 3 propõe-se um mergulho no que se compreende por cultura, religião e sociedade, na explanação de conceitos fundamentais para a compreensão das tendências que serão demonstradas através de dados da pesquisa de campo realizada. Para uma melhor contextualização, serão abordados também aspectos da globalização, preparando o terreno para uma descrição apropriada sobre os verdadeiros anseios das juventudes na atualidade. O jovem, aqui, é visto como portador de uma cosmovisão, i.e., uma forma própria de interpretar a realidade que o cerca.

Neste capítulo será compreendido o campo religioso da pesquisa, bem como as fontes e práticas da espiritualidade juvenil. Na pesquisa em questão,

as juventudes e suas práticas religiosas se constituem o campo religioso em suas respectivas religiões. A universidade, ambiente onde esse grupo interage, possui uma cosmovisão própria, “em primeiro lugar porque, em face às dificuldades que a própria estrutura do ensino em nosso país gera para o acesso à universidade, os jovens que ali se encontram têm um entendimento, mais consciente ou mais inconsciente, de que se encontram em um status social privilegiado” (GRYBOWSKI In MPC, 1999, p.104).

O fio condutor para o rio sobre o qual o leitor será guiado a navegar é a religião e suas implicações sociais dentro da realidade das experiências religiosas das juventudes paranaenses. Para tanto serão abordadas, ainda que brevemente, as tipologias religiosas num contexto antropológico cultural, que se manifestam no ato religioso, no sagrado e na linguagem religiosa.

Para o capítulo 4 serão apresentadas as diretrizes do desenvolvimento tecnológico para a compreensão das mudanças na religiosidade das juventudes analisadas. Para tanto, são adotadas nomenclaturas que facilitem o entendimento dessas mudanças, desembocando na explanação das tribos e da cultura de massa para a formação do pluralismo religioso.

Finalmente, uma fonte de águas vivas será apresentada, na tentativa de responder aos anseios das juventudes que se manifestarão no decorrer do trabalho. Assim, buscar-se-á delimitar o caminho para onde o rio da espiritualidade juvenil corre, lançando novos desafios com as descobertas apresentadas e propondo um posicionamento significativo tanto por parte da Teologia quanto das Instituições Religiosas.

Uma vez que 36% dos participantes da pesquisa apontaram que “o contato pessoal com Deus é um dos acontecimentos mais marcantes em sua vivência espiritual até hoje” (Q23), é preciso ir de encontro às margens da religiosidade juvenil paranaense, a fim de perceber a profundidade e a extensão de sua espiritualidade.

2 RELIGIOSIDADE BRASILEIRA: A NOSSA PRAIA

A análise da abrangente e complexa temática da religiosidade brasileira requer que se mantenham como eixos dois fenômenos distintos que se interpenetram: o pluralismo religioso e o processo sincrético. Propõe-se revisitar neste íterim a formação da religiosidade brasileira, destacar algumas das influências culturais que marcaram os cinco séculos de história e que sinalizam permanências dessa religiosidade na atual cultura.

É preciso considerar a existência de alterações significativas neste cenário, cabendo destacar pelo menos duas transformações importantes: de um lado, os movimentos religiosos se mostram cada vez mais fechados em suas lealdades identitárias, enquanto as religiões oficiais propagam a adesão exclusiva da fé aos seus credos, e do outro lado, a busca de um discurso científico da religião, através da abertura de novas formações universitárias, significando uma tentativa de religação da religião à ciência.

É importante considerar que o território brasileiro durante os séculos de colonização foi palco de uma fusão entre as culturas indígena, portuguesa e africana. Mais tarde também recebeu influências dos imigrantes europeus, árabes e asiáticos, e indiretamente de países como a França, a Inglaterra e os Estados Unidos, de acordo com César (2000), uma intensa miscigenação de povos, uma cultura plural - peculiar, que sintetiza as várias culturas. Desde os descobrimentos até meados dos séculos XIX e XX, a distância que separava a cultura erudita da popular era bastante grande: enquanto a primeira buscava ser uma cópia fiel dos cânones e dos estilos europeus, a segunda era formada pela adaptação das culturas dos diferentes povos que formaram o povo brasileiro junto com conjunto de valores, estéticas e hábitos rejeitados e desprezados pelas elites. Grande parte do projeto estético modernista foi o de resgatar nos campos "nobres" da cultura (nas artes em geral, na literatura, na música) e até mesmo nos hábitos quotidianos a vertente popular, considerando-a como a legítima cultura brasileira.

Dentre os grupos formadores da cultura brasileira, encontram-se os portugueses. Durante 322 anos o País foi colônia de Portugal e houve uma transplantação da cultura da metrópole para as terras sul-americanas. Os

colonos portugueses chegaram em maior número à colônia a partir do século XVIII, sendo já neste século o Brasil um país Católico e de língua dominante portuguesa.

A cultura africana chegou através dos povos escravizados trazidos para o Brasil num longo período que durou de 1550 a 1850. A diversidade cultural de África contribuiu para uma maior multiplicidade do povo brasileiro. Os próprios escravos eram de etnias diferentes, falavam diversos idiomas e tinham tradições distintas. Assim como a indígena, a cultura africana fora subjugada pelos colonizadores, sendo os escravos batizados antes de chegarem ao Brasil. Na colônia aprendiam o português e eram batizados com nomes portugueses e obrigados converter-se ao catolicismo. Alguns grupos, como os escravos das etnias *haussa* e *nagô*, de religião islâmica, já traziam uma herança cultural e sabiam escrever em árabe e outros, como os bantos, eram monoteístas. Desenvolveu-se, assim, no País um sincretismo religioso (CÉSAR, 2000). Através do sincretismo religioso, os escravos adoravam os seus orixás através de santos católicos, dando origem às religiões afro-brasileiras como o Candomblé (BRANDÃO, 2007).

Os negros legaram para a cultura brasileira uma enormidade de elementos tanto na dança, música, religião, cozinha quanto no idioma. Essa influência faz-se notar praticamente em todo o País, embora em certas zonas (nomeadamente nos estados do Nordeste como Bahia e Maranhão) a cultura afro-brasileira seja mais presente.

A imigração europeia foi incentivada não apenas para suprir o fim da mão-de-obra escrava, mas também foi promovida pelo governo, que tinha a intenção de *branquear* o Brasil e europeizar a sua cultura, afinal, a maior parte da população no século XIX era composta por negros e mestiços. Dentre os diversos grupos de imigrantes que aportaram ao Brasil, foram os italianos que chegaram em maior número, entre 1870 e 1950. Espalharam-se desde o sul de Minas Gerais até ao Rio Grande do Sul, sendo que a maior parte instalou-se na região de São Paulo. Além dos italianos, destacaram-se os alemães, que chegaram a fluxo contínuo desde 1824. Esses se fixaram primariamente na Região Sul do Brasil, onde diversas regiões herdaram influências germânicas desses colonos (CÉSAR, 2000).

Os imigrantes que se fixaram na zona rural do Brasil meridional, vivendo em pequenas propriedades familiares (sobretudo alemães e italianos), conseguiram manter os costumes do país de origem, reproduzindo, contudo, no Brasil os protótipos de sua cultura. Em contrapartida, os imigrantes que se fixaram nas grandes fazendas e nos centros urbanos do Sudeste (portugueses, espanhóis e árabes), rapidamente se integraram na sociedade brasileira, perdendo muitos aspectos da sua herança cultural. A contribuição asiática viria com a imigração japonesa, porém de forma mais limitada (CÉSAR, 2000).

Na perspectiva histórica de Libanio (2002) com a proclamação da República (1889) houve a separação da Igreja e do Estado. Com o início da crise da velha República (1922) até a convocação do Concílio Vaticano II⁵, a presença dos religiosos fortifica-se no campo do ensino com a fundação da AEC “em clara oposição aos propósitos da escola nova, protagonizada por Anísio Teixeira” (LIBANIO, 2002, p.121).

A Teologia da Libertação e a pastoral dela decorrente e por ela alimentada sacudiu as estruturas eclesiais e afetou os regimes políticos militares. Entretanto, o protestantismo resultante da miscigenação de povos em solo brasileiro logo demonstrou força, resultando até hoje em inúmeros desdobramentos. Um exemplo disso é que, além dos movimentos que o catolicismo adquiriu no Brasil, “entre 1990-1992, 627 novas igrejas, de cunho protestante, foram criadas somente no Estado do Rio de Janeiro, numa média de cinco novas igrejas por semana, uma por dia útil. A imensa maioria é pentecostal (91,27%)”. (LIBANIO, 2002, p. 24).

Tem-se, assim, desenhado um quadro da religiosidade popular brasileira de forte conotação sincrética, resultante da mistura de povos e culturas que aqui se deram.

Para o prosseguimento do estudo, outro aspecto que merece destaque é a ampliação do sincretismo religioso juntamente com a revolução tecnológica a constante influência norte-americana no desenvolvimento científico da nação que desembocaram no que se pode chamar, na atualidade, de saturação

⁵O Concílio Vaticano II, em seu otimismo, firmou a aliança com o mundo moderno, expressa, sobretudo na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*. Na base estavam as grandes teses da modernidade, lidas com olhos otimistas da visão cristã (LIBANIO, 2002, p. 205).

religiosa. Observa-se, assim uma mudança na matriz social moderna. A economia, os movimentos sociais, o imaginário, e até mesmo a política estão sofrendo a ressaca de uma onda gigantesca cuja real amplitude ainda não se consegue avaliar. Uma mutação social que pede uma transmutação da linguagem e a humildade de reconhecer que essa passagem de um estado de coisas a outro não é algo novo, pois exige um retorno de coisas que se imaginavam definitivamente ultrapassadas.

As juventudes, objeto de estudo da pesquisa, se encontram, de certa forma, naufragadas em meio a tantas mudanças e mais especificamente ao turbilhão religioso que se lhes apresenta. O resultado disso é o crescente número dos 'sem religião' ou 'sem igreja' que defendem a ideia de que podem saciar sua sede espiritual fora das estruturas tradicionais até então concebidas:

No nível macro de análise, percebe-se em maior destaque a perda acelerada de hegemonia por parte do catolicismo e o crescimento massivo de Igrejas pentecostais. Também é notável o fato de que, num país em que a religião foi comumente tratada como parte da identidade nacional, o terceiro lugar nas estatísticas religiosas esteja com aqueles que se identificam como 'sem religião'. Mesmo que, como as pesquisas têm revelado considerar-se 'sem religião' não signifique necessariamente não ter alguma crença (TEIXEIRA & MENEZES, 2011, p. 7).

Esta constatação delinea a tendência cada vez crescente na insatisfação das estruturas preexistentes e a busca por novas microformações dentro da sociedade. Isso foi detectado na pesquisa com as juventudes universitárias quando, em algumas questões abertas, inúmeros comentários surgiram relatando esta insatisfação. Da fala dos participantes “[...] a *religião torna-se um fim em si mesma, deixa de ver as pessoas como indivíduos e a particularidade de cada caso e passa a rotular a todos enquanto ‘cumpridores’ e ‘não-cumpridores’, tornando-se opressora e perdendo sua razão de ser*” (Q31R128), na tentativa de distinguir fé pessoal de ritos ou nomenclaturas religiosas.

Prevalece, como se denota da fala na Q31R18, uma fé individualizada, desvinculada de religião ou Igreja: *“Nenhuma religião ou igreja tem importância para mim, mesmo fazendo parte e tendo uma orientação religiosa. O*

importante é reconhecer que Jesus morreu por nós para nos dar vida eterna” (Q31R18), ou até mesmo expondo nomeadamente determinadas instituições.

As práticas pastorais comunitárias seguem uma linha mais sentimentalista do que de comprometimento, é o que afirma R74: *“As pastorais universitárias, com exceção da [...] UFPR, me envergonham, por terem membros tão sentimentalistas e tão pouco comprometidos com a tradição filosófica que lançou as bases para a religião cristã”* (Q31R74).

A partir desta breve explanação, é possível compreender a importância da dimensão religiosa para a constituição do tecido cultural sob o qual se insere a religiosidade de um povo.

Antes de se adentrar no específico da pesquisa realizada, considera-se fundamental traçar um panorama dos deuses do Paraná.

2.1 OS DEUSES DO PARANÁ: ÁGUAS SAGRADAS

A região Sul é uma das cinco grandes regiões em que é dividido o Brasil. Compreende os estados do Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, que juntos totalizam uma superfície de 576.409,6 km². A região Sul é a menor das regiões brasileiras e faz parte da região geoeconômica Centro-Sul. É um grande polo turístico, econômico e cultural, abrangendo grande influência europeia, principalmente de origem italiana e germânica. O Sul do Brasil apresenta bons índices sociais em vários aspectos: possui o maior IDH do Brasil, 0,831, e o terceiro maior PIB per capita do país, 18.257,79 reais, atrás apenas da Região Sudeste e da Região Centro-Oeste. A região é também a mais alfabetizada, 94,8% da população. Apesar disso, possui indicadores socioeconômicos inferiores aos dos países desenvolvidos (CENSO DEMOGRÁFICO, 2010).

A região faz fronteiras com o Uruguai ao sul, com a Argentina e com o Paraguai ao oeste, com a região Centro-Oeste e com a região Sudeste do Brasil ao norte e com o oceano Atlântico ao leste. Sua história é marcada pela grande imigração europeia, pela Guerra dos Farrapos (1835-1845), também chamada de Revolução Farroupilha e mais recentemente pela Revolução Federalista, com seu principal evento o Cerco da Lapa. Outra revolta ocorrida

na história da região foi a Guerra do Contestado, de caráter religioso. O Sul sempre teve uma participação religiosa maior do que as demais regiões devido à presença do protestantismo de migração (CENSO DEMOGRÁFICO, 2010).

O Paraná é uma das 27 unidades federativas do Brasil. Está situado na região sul do país e tem como limites São Paulo (a norte e leste), oceano atlântico (leste), Santa Catarina (sul), Argentina (sudoeste), Paraguai (oeste) e Mato grosso do sul (noroeste). Ocupa uma área de 199.880 km², pouco maior que o Senegal. Sua capital é Curitiba e outros importantes municípios são Londrina, Maringá, Ponta Grossa, Cascavel Toledo, Pato Branco, Foz do Iguaçu, Francisco Beltrão, São José dos Pinhais, Guarapuava, Paranaguá, Apucarana, Umuarama, Campo Mourão, Arapongas, além de outras cidades da Região Metropolitana de Curitiba como Araucária. De acordo com PIB, o Paraná é o quinto estado mais rico do Brasil, atrás de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. O Paraná apresenta uma estreita planáltica no litoral, e a Serra do mar é a borda dos Planaltos e Serras de Leste-Sudeste. Após a Depressão Periférica, no centro-leste do estado, surgem os planaltos e Chapadas da Bacia do Paraná. Os rios da Bacia Hidrográfica do rio Paraná drenam a quase totalidade do estado. Os principais recursos d'água são, além do próprio rio Paraná, o Paranapanema, o Iguaçu, o Tibagi, o Ivaí e o Piquiri. O clima paranaense é predominantemente subtropical úmido. A temperatura média varia entre 14°C e 21°C, e o clima é mais frio na porção sul planáltica. Os índices de pluviometria oscilam de 1.500 mm a 2.500mm anuais (ATLAS, 2000).

A presença marcante de imigrantes na região acaba por influenciar diretamente na cultura miscigenada e também na prática religiosa. Segundo Rui Christovam Wachovicz, “provavelmente o Paraná seja o maior *laboratório étnico* do Brasil.” (2010, p.184). Entretanto, “a porcentagem de imigrantes na formação da população paranaense não pode ser medida unicamente pelo número de componentes e seus descendentes aqui estabelecidos” (*Ibid.*) De acordo com o historiador, “entraram no Paraná até o ano de 1948 os seguintes contingentes imigratórios, por nacionalidade” (WACHOVICZ, 2010, p.185):

Quadro 1: Contingentes Imigratórios

poloneses	57.000
ucranianos	22.000
alemães	20.000
japoneses	15.000
italianos	14.000

Autor: WACHOVICZ, 2010, p.185

O estudo coordenado pelo pesquisador Marcelo Nery mostra o paranaense como um povo religioso — apenas 3% declararam-se sem religião, abaixo dos 5,1% da média nacional. No “ranking” das religiões, o Piauí aparece com a maior proporção de católicos (90,5%), seguido pelos também nordestinos Sergipe, Ceará, Paraíba e Maranhão. O Paraná é o 13º da lista, com 74,7% — incidência bem semelhante à geral do Brasil (73,8%). O Rio de Janeiro é a unidade menos católica (57,1%) (SIMON, 2013).

Entre os evangélicos pentecostais, o Paraná aparece em 12º lugar, com 13,4%, um pouco acima dos 12,5 da média brasileira. Outros 6,5% dos paranaenses são evangélicos tradicionais, contra 5,4% dos brasileiros em geral, o que deixa o Estado na 8ª posição da lista. A FGV calculou também que 11,1% da população do Estado têm gastos com dízimo e doações religiosas, contra 10,6% do total nacional. No ranking por capitais, Curitiba é a 12ª em proporção de católicos (70,8%), 21ª na de evangélicos pentecostais (14%) e 6ª na de evangélicos tradicionais (8,4%). Nova Santa Rosa, no Oeste do Estado, é o 10º município do país em quantidade de evangélicos (61,6%) (SIMON, 2013).

A partir desta explanação é possível compreender os aspectos que compõem a geografia religiosa do Paraná e, em se tratando de um estudo sobre as juventudes universitária parece coerente refletir sobre o papel da universidade na formação das juventudes, lançando, assim, novas bases para se discutir a religiosidade dos jovens universitários.

2.2 UMA IDEIA DE UNIVERSIDADE: FORMAÇÃO QUE FLUI DO INTERIOR

Desde sua origem a universidade tem por finalidade promover cultura, ou seja, um diálogo que harmonize tanto os aspectos morais do comportamento como os intelectuais e espirituais. O saber instituído nas universidades deveria contribuir para a melhoria global da sociedade, mas o que se observa atualmente é prevalência à formação pragmática, técnico-científica. O *terreno da interioridade*, aparentemente árido, entretanto, reclama por educação integral, que contemple todas as dimensões da existência humana, inclusive a dimensão da transcendência.

A esse propósito o humanista inglês John H. Newman com suas reflexões a respeito da universidade apresentadas pela primeira vez em Dublin, em 1852, nos seus *Discourses on the Scope and Nature of the University Education* são como grandes aquedutos que irrigam a ideia moderna de ensino superior.

De acordo com as principais características apontadas por Newman, espera-se da universidade uma educação liberal, entendendo por liberal o fato de que o conhecimento não deve ser procurado como um fim em si mesmo (NEWMAN, 1973). A educação superior não deve ser em si mesma útil, mas, sobretudo, assumir a forma da aquisição filosófica do conhecimento e não deve basear-se numa concepção de conhecimento ou de trabalho fragmentados, isto é, a universidade deve ensinar todo o conhecimento “ensinando todos os ramos do conhecimento” (NEWMAN, 1973, p.145).

Há duzentos anos na Grã-Bretanha, Cambridge e Oxford (e as Universidades escocesas de Edimburgo, Glasgow e Aberdeen) eram instituições de elite, recebendo, no seu conjunto, cerca de cinco mil estudantes. Por outro lado, a ideia de universidade de Newman baseava-se em um “alargamento intelectual”, “numa expansão da mente” (NEWMAN, 1973, p. 118), com vista à “formação do caráter” (*ibid.*, p.105) e não à articulação imediata e utilitarista com o desenvolvimento nacional.

Ao defender a ideia de que a Universidade é um lugar onde se ensina um saber universal, Newman afirma que o seu objeto é, por um lado, intelectual e não moral; e, por outro, que é a difusão e extensão do saber, mais do que o seu avanço. O saber cultivado na universidade forma um todo, porque todas as suas áreas estão tão intimamente interligadas que a sua separação só pode

fazer-se por um processo de abstração mental. Assim, é necessária a introdução de uma ciência unificadora, uma espécie de ciência das ciências, que estude as relações de umas com as outras, a sua reciprocidade, o lugar e os limites de cada uma, a apreciação devida a todas. Essa ciência será a filosofia, “de que a teologia é parte”. Com este fundamento, Newman constrói um quadro institucional, a universidade, alicerçado num princípio de educação liberal: a que forma hábitos mentais que persistem ao longo da vida, cujos atributos são a liberdade, o equilíbrio e a equidade, a calma, a moderação e a sabedoria, ou seja, um hábito filosófico. Mas qual será a finalidade do saber liberal ou filosófico? A esta pergunta, Newman responde, simplesmente, que o saber é um fim em si mesmo, é a sua própria recompensa (NEWMAN, 1973).

Ao tratar do saber universitário, Newman defende que a universidade forma, não o cristão, não o católico, mas o *gentleman* (NEWMAN, 1973). Este é um homem de cultura, que harmoniza, em equilíbrio, tanto os aspectos morais do comportamento, como os intelectuais e espirituais. O caráter ético de que o intelecto cultivado dará testemunho será exemplar e desse modo contribuirá para a melhoria global da sociedade. O saber inútil adquirido na universidade acaba, assim, por ter afinal uma função social, útil.

A cultura poderá, assim, ser o princípio de ordem, harmonia, realização pessoal e coletiva que resiste à anarquia, à desordem e ao caos que se instalam quando não se cultivam, nas sociedades, os valores das heranças culturais e dos modelos de perfeição.

Mesmo que esta visão de unidade não tenha sempre reflexo na estrutura funcional das universidades brasileiras, e que a especialização científica tenha desmembrado a unidade entre as disciplinas, há universidades preocupadas com a inserção de processos formativos que transcendem a formação profissional imediata. As universidades brasileiras são chamadas cada vez mais a prestar um serviço de formação, preparar profissionais qualificados com formação acadêmica especializada para atuarem nas esferas de decisão da sociedade. Dessa forma, a formação universitária necessita ainda, de uma reflexão situada para lá das questões metodológicas que contribua para a continuação hermenêutica da tradição através das humanidades e para o

autoentendimento das disciplinas dentro de uma totalidade cultural através da produção de teorias das ciências, da moral, da arte, da literatura.

De acordo com Newman (1973), a *intelligentsia* formada na universidade constitui uma comunidade de saber que busca a verdade, mesmo que por passos provisórios. Os processos de aprendizagem e a descoberta científica, traduzidos na comunicação científica, são sustentados por discursos estimulantes que produzem o debate de ideias e a promessa de novas descobertas.

Neste ponto surge um questionamento importante que não pode ser omitido: essa abertura a todo conhecimento não deve também incluir aquelas informações que não emanam diretamente da experiência e investigação, mas da experiência de transcendência da pessoa humana imbuída de uma cultura e/ou tradição religiosa? É possível considerar verdadeiramente científico um conhecimento que exclui, a priori, qualquer dimensão de transcendência da existência humana? Assim sendo, considera-se que uma universidade que desconsidere o saber teológico não cumpre com sua missão de ensinar todo o conhecimento, como delineada por Newman.

Tem-se por premissa, portanto que a teologia dentro da universidade, indubitavelmente, deve ser um elemento que contribua para a universalidade do saber, para que a dimensão de totalidade da realidade não seja esquecida. Para tal, a teologia, por sua parte, não pode ela mesma, constituir-se num conhecimento paralelo dentro da universidade, mas deve confrontar-se com a investigação científica. “É esse confronto inevitável que possibilita à teologia assumir a sua própria tarefa teológica: ‘o reconhecimento do jovem como lugar teológico’ onde quer que se faça presente sua atuação na sociedade” (CNBB, 2007, n. 85, 81).

2.2.1. A REALIDADE UNIVERSITÁRIA: ÁGUAS MENOS CRISTALINAS

Georg Simmel (1858-1918) foi um pensador que produziu fascinante reflexão sobre a experiência religiosa e, guiando-se por uma abordagem pragmática, negava que fosse possível uma verdade absoluta. Ribeiro, citando Simmel, enfatiza que “a verdade só é válida a partir do que dela resulta de

eficaz para a espécie humana” (*apud* RIBEIRO, 2009, p. 36). Nessa linha, Simmel (2006) aborda a vida que nas sociedades modernas se encontra fragmentada e desprovida de sentido e que a origem do fenômeno religioso está na vida social.

Ribeiro ao estudar a religiosidade das juventudes universitárias, afirma:

Está em curso um experimento inédito, cujos ingredientes são a ‘morte de Deus’ e o poder diminuído das religiões, somado à ênfase no sagrado e na religiosidade, entendida como fonte de unificação e de força. A novidade repousa no fato de que agora, talvez como nunca na História, a experiência religiosa se descola do âmbito institucional. As religiões, antes ajustadas às variações infinitesimais da vida profana, são hoje afrontadas por temporalidades rápidas. O desamparado cidadão moderno, sobretudo o jovem, tenta equilibrar-se sobre o fio estendido entre a proteção e a liberdade. Cada vez mais, as situações resultam de complexas teias de relações, em escala mundial, cujos fios são fabricados pela modernidade e pela globalização (2009, p. 61).

Cabe ressaltar que as religiões ainda são referências importantes para as juventudes brasileiras, essas são como repertório simbólico, como um ambiente onde se pratica a sociabilidade, um tecido sobre o qual costuram seu *patchwork* (miscelânea) de crenças e experimentos ou até como algo que eles rejeitam.

Os dados do censo de 2010 do IBGE indicam que um número reduzido de jovens não tem uma religião. Dentre aqueles que afirmam ter religião, 54,9% são católicos; 21,4% são evangélicos (protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais); 2% se dizem ateus; 14,3 % se declaram sem religião. O temor a Deus está entre os quatro valores mais importantes para os jovens, com 44% das indicações (CNBB, 2012, p. 34).

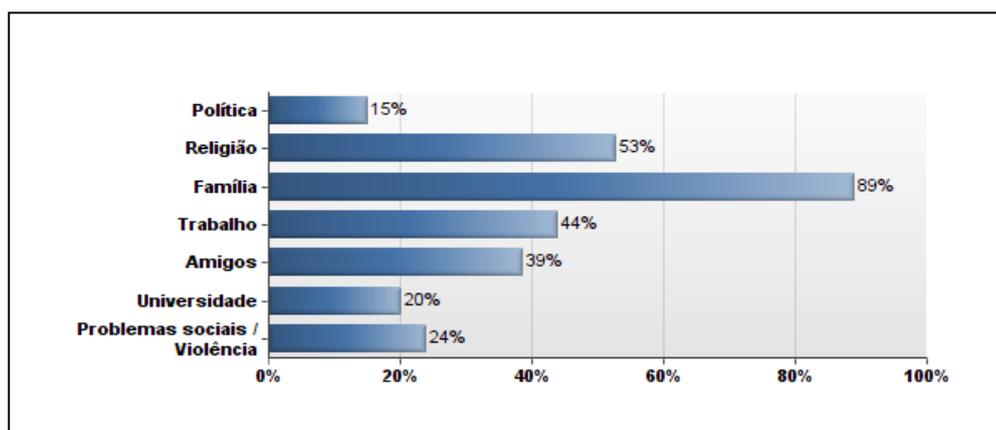
Na pesquisa com as juventudes universitária (2014) observou-se a seguinte tendência: “*dentre aqueles que afirmam ter religião, 17% são católicos; 61% são evangélicos (protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais); 13% se declaram sem religião e não houve quem se autodeclarasse ateu*” (Q17).

Este aspecto da diferenciação entre ateu e sem religião acaba por evidenciar a crise da institucionalização que se instaurou nas gerações juvenis da atualidade. Caracterizando esta crise, os jovens tendem a desvincular sua fé pessoal no transcendente de um vínculo religioso institucional, uma vez que

acabam por não se identificar completamente e nem sentirem-se representados adequadamente por tais representações religiosas.

Outro aspecto relevante da pesquisa foi evidenciado na Q20 sobre “as questões mais importantes para mim referem-se”. Das alternativas assinaladas a *religião* é apontada depois da família e seguida do trabalho como um dos valores mais importantes, como demonstrado no Gráfico 7:

Gráfico 7: Prioridades (Q20)



Autor: NATEL, A. 2014.

Esse traço característico das juventudes também foi registrado no texto da CF 2013, embora suas necessidades se mostrem de diferentes formas: uma abordagem nova na educação, uma nova maneira de se relacionar em família. Em sua cosmovisão planetária, a juventude está aberta ao mundo, a solidariedade e as novidades de forma mais crítica e consciente. Além disso, surgem novas subjetividade e linguagens que automaticamente remetem à necessidade de compreender a natureza religiosa que caracteriza as juventudes.

O pensamento teológico norteador nesta análise baseia-se no conceito da natureza religiosa descrita pelo teólogo e filósofo Paul Tillich. Como já afirmado anteriormente, o jovem é um “lugar teológico” e para tanto a ele deve ser ofertada uma opção preferencial – afetiva e efetiva – além de espaços de exercício do protagonismo juvenil.

A vigência da secularização é inegável. “As expressões ‘crer sem pertencer’, ‘símbolos sem referência’ e ‘diluição confessional’ são constantes em análises da experiência religiosa” (RIBEIRO, 2009, pp. 79-80). Para

Libanio é “de dentro do anúncio da morte da religião e da secularização em avanço, [que] brota o rebento robusto e cheio de vida das mais diferentes expressões religiosas” (2002, p. 11). Entretanto, enquanto as igrejas tradicionais amargam a corrosão numérica, os grupos fundamentalistas, neopentecostais e carismáticos tendem a tornarem-se rapidamente as religiões oficiais da modernidade-mundo. De acordo com Ribeiro,

Pode-se dizer que a experiência religiosa de nossos universitários bricola entre duas camadas que se entretecem. A primeira camada é a cultura secularizada, escolar e universitária; a outra é mais arcaica, caracterizada pela herança social e familiar. A maioria de nossos sujeitos é crente, a metade é católica e, mesmo que disso não estejam cientes, de vários modos a movimentação religiosa atual impacta a religiosidade deles (2009, p. 100).

Sob esse prisma, “as igrejas neopentecostais se aproximam da globalização ao se organizarem como corporações empresariais e se disseminarem mediante técnicas de *marketing*” (RIBEIRO, 2009, p. 105). “O consumo e a religião são [...] agências formadoras da identidade juvenil” (RIBEIRO, 2009, p. 125). A esse propósito Ivone Gebara deplora essa “pseudoreligião de mercado cuja lógica principal não é a compaixão e a justiça, mas a catarse” (GEBARA, 1997, p. 85).

Os jovens não empoderados encaram as religiões como um fato social total – que lhes oferece emprego, sociabilidade, segurança, sentido – e tendem a se entregar totalmente a elas; os mais ricos obtêm poder e gratificação de diversas fontes (eventualmente das religiões), o que lhes abre espaço para atitudes de secularização, dúvida, bricolagem e distanciamento crítico (RIBEIRO, 2009).

Assume-se, desta forma, a religião como fato social primariamente externo ao indivíduo, uma vez que “o devoto, ao nascer, encontra prontas as crenças e as práticas da vida religiosa; existindo antes dele, é porque existem fora dele” (DURKHEIM, 1987, p.2). Na intenção de se compreender a religiosidade como fato social, é preciso abordá-lo no sentido em que fatos sociais “consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõem” (DURKHEIM, 1987, p.3)

A respeito das formas religiosas, o pensamento de Durkheim é claro:

[...] a explicação que tentamos na obra *As formas elementares da vida religiosa* procura mostrar que as coisas sagradas são simplesmente ideais coletivos que se fixaram sobre objetos materiais. As ideias e os sentimentos elaborados por uma coletividade, qualquer que seja ela, são investidos em função de sua origem, de uma ascendência, de uma autoridade que fazem com que os sujeitos particulares que as pensam e que nelas creem as representem sob a forma de forças morais que os dominam e sustentam. Quando esses ideais movem nossa vontade, nós nos sentimos conduzidos, dirigidos, levados por energias específicas que manifestamente não vêm de nós, mas que se impõem a nós, em relação às quais temos sentimentos de respeito, de temor reverencial, mas também de reconhecimento devido ao reconforto que delas recebemos (DURKHEIM, 1970 *apud* CASTRO e DIAS, 2005, p.89).

Durkheim, em seu estudo sobre as religiões, considera-as numa perspectiva de um pensamento funcionalista, como se pode observar:

Como é possível chegar a atingi-los [os elementos permanentes que constituem as religiões]? Certamente, não é observando as religiões complexas que aparecem no decorrer da história. Cada uma delas está formada de uma tal variedade de elementos que é muito difícil distinguir nelas o secundário do principal, o essencial do acessório. [...] Porque todas as religiões são comparáveis, porque elas são todas espécies do mesmo gênero, existem necessariamente elementos essenciais que lhes são comuns [...] Mas estas semelhanças exteriores supõem outras que são profundas [...] O acessório, o secundário, os desenvolvimentos de luxo ainda não vieram esconder o principal. Tudo está reduzido ao indispensável, àquilo sem o que não poderia haver religião. Mas o indispensável é também o essencial, isto é, o que antes de tudo importa conhecer (DURKHEIM, 2003, p. 9-11).

Este pensamento está bem alinhado com a ideia de papéis sociais dentro do campo religioso, já que “os papéis e identidades existem como fenômenos objetivamente reais do mundo social, embora eles e este mundo sejam ao mesmo tempo produções humanas” (BERGER, 1985, p. 26).

Como resposta a essa busca de sentido dentro de uma sociedade rica em papéis, apresenta-se a teologia da prosperidade, que “submete-se às propostas neoliberais de consumismo, hedonismo, triunfo pessoal à custa do social. Termina justificando, camuflando a injustiça social, tranquilizando a consciência com tintura religiosa com o jogo de bênção e maldição de Deus: bênção para os ricos e maldição para os pobres preguiçosos” (LIBANIO, 2002, p. 156). Na teologia da prosperidade, segundo o autor, “afirma-se sem nuances que Deus quer a felicidade, a riqueza, os bens materiais, a felicidade, a saúde,

aqui e agora, para seus filhos. E nada deixar a felicidade só para a vida eterna. Isso é que seria alienação” (2002, p. 155).

Desta maneira, está-se diante de um contexto religioso em que a religião assume um caráter empresarial, levando à “crise religiosa” especialmente, dos segmentos populacionais juvenis (TOMAZI, 2013). A religião apresenta-se, de certa forma, como uma agência prestadora de serviços: cultos, símbolos, fé são consumidos e quantificados. Há, portanto, uma mutação do campo religioso, um novo mapa religioso cujos limites são definidos por tendências religiosas diversificadas, assim como um rio com seus diferentes afluentes.

Quanto ao conceito de campo religioso, o presente trabalho alinha-se ao posicionamento de Bourdieu, que defende seu surgimento como categoria para que o pesquisador visualize a “relativa autonomia” que cada produção social (e cultural) apresentará, autonomia esta que pode ser maior ou menor. Ainda, segundo o autor “quanto mais autônomo for um campo, maior será o seu poder de refração e mais as imposições externas serão transfiguradas” (BOURDIEU, 2004, p. 22).

De acordo com o Censo 2010, esta situação pode ser comparada à “ponta de um grande iceberg da esfera religiosa do Brasil, que sinaliza para uma crescente diversificação e pluralidade”, afirma o sociólogo José Ivo Follmann, em entrevista concedida por e-mail, à equipe da IHU On-Line e veiculada no sítio do IHU em 14 de setembro de 2012.⁶ Assim, a religião organizada ou não, institucionalizada disputa espaços com os novos movimentos religiosos, Igrejas e seitas.

Cerca de três quartos da população brasileira segue a Religião Católica Romana, o que faz do país o maior em número absoluto de católicos no mundo. Há ainda um pequeno número de seguidores da Igreja Católica Apostólica Brasileira. Seguem o Protestantismo 15% da população (a maior parte através de igrejas evangélicas pentecostais), 1% é espírita, 0,5% é testemunha de Jeová e cerca de 7% não tem religião. Outras religiões que, apesar de poucos praticantes, merecem citação são as religiões de origem africana (praticadas por vezes em sincretismo com a religião católica), como a Umbanda e o Candomblé. O Judaísmo, o budismo, o islamismo e hinduísmo

⁶ FOLLMANN, 2012.

(hare-krishna) têm um número reduzido de seguidores no Brasil, geralmente concentrados em cidades do Sul, Sudeste ou Nordeste (RIBEIRO, 2009).

Em um olhar mais aguçado para a tendência demonstrada na pesquisa realizada entre os jovens universitários paranaenses, “*dentre as diferentes expressões religiosas aparecem 3% de agnósticos, 2% de espíritas e, dentre as religiões Afro-brasileiras, Islâmica e Judaica, pontuam 1% cada*” (Q17).

Percebe-se, dessa forma, que a situação das juventudes universitárias no campo religioso é extremamente desafiadora. Se, por um lado muitos questionamentos e novidades são acrescentados à vida e ao cotidiano dessas juventudes, por outro se multiplicam as ofertas do que mais se caracteriza como um mercado da fé, com suas águas sagradas em potes minúsculos, incapazes de saciar a sede deste poço sem fundo que se formou no interior dessas juventudes.

2.3.0 PROTAGONISMO JUVENIL: UM FILTRO NECESSÁRIO

A busca por um sentido mais amplo de vida está presente na origem da demanda religiosa das juventudes. Embora ocorram processos de deslocamento, de substituição de referências, do religioso de base institucional, por outras referências seculares ou, ainda, outras formas de religiosidade que colocam, para os agentes religiosos, a necessidade de repensar o “lugar” ou “não-lugar” do religioso na vida do jovem, no contexto da pós-modernidade, é possível perceber uma nítida abertura para o transcendente.

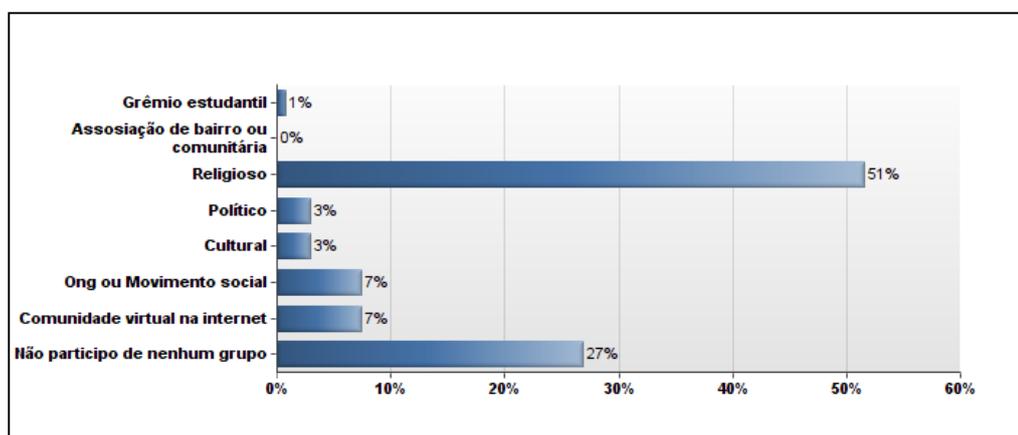
Dessa forma, as juventudes ao mesmo tempo em que se colocam como um grande desafio para as religiões é também uma fonte de riqueza. O Documento 85 da CNBB sobre a *Evangelização da juventude, Desafios e perspectivas pastorais*, quanto ao aspecto teológico nos recorda que “o jovem é um lugar teológico” e, “são um grande desafio para o futuro da Igreja”, que deve torná-los “protagonistas da evangelização e artífices da renovação social”. (CNBB, 2007, n. 85, 118).

A esse propósito cabe destacar que as falas das juventudes entrevistadas apontam para uma sensibilidade crescente ao sagrado, a uma busca de Deus constante, não necessariamente vinculado a uma religião ou

uma igreja específica. Estas postulações se clarificam ao observarem-se as frases mencionadas nas questões em que os jovens pesquisados apontaram como mais importantes durante a realização da pesquisa: as de maior número de menções estão as de que “*Deus é um ser pessoal*”, “Deus pode me dar tudo” e “ter fé é mais importante do que ter crenças ou religiões”, sendo que estas três juntas totalizaram mais de 60% das respostas (Q28).

Além disso, a representação de sua religiosidade se firma na participação em um grupo religioso: mais de 50% dos entrevistados afirmaram na Q26 estarem inseridos em um grupo, como demonstrado no Gráfico 8:

Gráfico 8: Participação em um grupo (Q26)



Autor: NATEL, A. 2014.

Conforme a perspectiva da Conferência de Puebla de 1979 faz-se gritante a necessidade de inserção dos jovens nos espaços eclesiais e sociais. A juventude “quer viver”. A explicitação do acolhimento e do reconhecimento da riqueza que há nas juventudes postula que esses são revelação de Deus para a Igreja e para a sociedade.

Desta verdade brota a necessidade de se abrir espaços para acolher as juventudes nas suas diferentes expressões e escutar a teologia que brota no espaço das juventudes. A Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil assinala alguns espaços de exercício do protagonismo juvenil, são eles:

- Comunidade eclesial, que precisa estar aberta à participação efetiva de seus jovens;
- Catequese de iniciação, como espaço de protagonismo e não apenas de escuta;
- Leitura orante da Bíblia, como espiritualidade que conduz à maturidade;

- Diversos agrupamentos juvenis, em sua pluralidade, como espaços por excelência da experiência da fé;
- Presença necessária e urgente da assessoria adulta capacitada, como expressão da opção preferencial pelo jovem.
- Comissão episcopal pastoral para a juventude, um Espaço Nacional que proporciona: Exercício do protagonismo juvenil, de convivência da pluralidade, Expressão da Opção Preferencial pelos jovens; Instância de acompanhamento das diversas juventudes católicas (CF, CNBB, 2012, pp.66-72).

O documento “*Evangelização da Juventude – Desafios e perspectivas pastorais*”, acima citado, reconhece e afirma algumas opções pedagógicas fundamentais no trabalho evangelizador da juventude: o valor da vivência grupal, a formação integral, a importância da organização, o respeito às diferentes juventudes, o papel do acompanhamento através de pessoas que vivam o ministério da assessoria como opção. Outra grande novidade do documento está na afirmação do jovem como realidade teológica, não só sociológica, cultural, psicológica, jurídica ou biológica. Esta não é apenas uma preocupação das religiões, mas também, como já dito, da universidade em seu processo de formação das juventudes.

A menção do jovem como lugar teológico aponta para uma perspectiva que venha de encontro ao sagrado e de imersão no transcendente. Estas marcas são observáveis nos dados da presente pesquisa quando, dentre as três características das religiões que os jovens paranaenses mais admiram encontram-se: “fé” (64%), “sentido à vida, paz, conforto, elevação espiritual” (53%) e “solidariedade e compaixão” (41%) (Q24). Por outro lado, os itens apontados nas religiões como alvo de maior crítica por parte dos participantes da pesquisa foram o “fanatismo, irracionalidade, lavagem cerebral” (71%), o fato de “proclamarem-se donas da verdade absoluta, dogmatismo” (31%) e “fuga da realidade, alienação” (28%) (Q25). Isso mostra o quanto as juventudes estão sensíveis à sua intervenção na sociedade para a construção de uma cultura de paz.

Além disso, também, faz-se necessário abrir-se ao novo, recriando o sentido da existência e da realidade, relações significativas ao sagrado, relações afetivas e vida comunitária, relações de gratuidade para uma postura afetiva construtiva, relações e o compromisso nesta mudança de época, dinamismo de transformação da sociedade, relações de respeito e integração

com o meio ambiente e razão para além da razão instrumental. Segundo Küng, não haverá sobrevivência sem uma ética mundial. Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. Não haverá paz religiosa sem diálogo inter-religioso (2003).

É nesse contexto que se insere a religiosidade dos jovens universitários paranaenses e suas reais necessidades se fazem sentir em diferentes expressões.

3 NAVEGANDO NAS ÁGUAS DO FENÔMENO RELIGIOSO: CULTURA, RELIGIÃO E SOCIEDADE

Ao falar-se da religiosidade brasileira, situa-se o aumento da religiosidade juvenil dentro de um contexto de crise de paradigmas e de construção de novos referenciais. Analisa-se a religiosidade brasileira em um contexto maior de mundo e que marcou a história do Ocidente, sobretudo nas últimas décadas. Dessa forma o tema específico da formação e da abertura para o transcendente é abordado enfocando-se a importância da universidade na formação integral e no diálogo entre ciência e religião no âmbito universitário.

O capítulo que agora é apresentado utiliza-se do conceito da natureza religiosa descrita pelo filósofo e teólogo Paul Johannes Oskar Tillich (1886-1965) a fim de se fazer uma ponte interdisciplinar entre A Antropologia Cultural e a Teologia, para depois fundamentar-se em teólogos que abrangem estudos mais específicos sobre a religiosidade juvenil. Para Tillich, a pergunta por Deus é possível porque contém uma consciência de Deus. Esta consciência precede a questão da natureza. E, esta não é o resultado do argumento, mas sua pressuposição (TILLICH, 2009). Há desta forma, uma relação necessariamente pressuposta entre ontologia e teologia, uma correlação entre a necessidade de uma pergunta implícita e sempre presente, acerca do *ser divino* e a resposta provinda da teologia.

As pressuposições de Tillich são facilmente comprovadas pelos dados da pesquisa. Quando interrogados sobre sua experiência religiosa, 43% dos entrevistados afirmam sentir “*que um ser transcendente dá sentido*” à sua vida, 76% percebem “*Deus como um ser superior*”, 55% o “*vêem como um ser pessoal*” e 61% defendem que “*veem Deus na natureza*” (Q27).

Dentro de uma compreensão de que a natureza religiosa é parte da cultura, faz-se necessário estabelecer o que se entende por cultura. Somente com este procedimento será possível delimitar o campo religioso a ser estudado. Dessa forma será aprofundado o que se compreende por cultura e cosmovisão, bem como suas inter-relações, para então estabelecerem-se as

bases conceituais de espiritualidade, religiosidade, religião e seus campos afins.

3.1 NAS ONDAS DA CULTURA: CONCEITO ETIMOLÓGICO

Apesar de ser um tema decorrente na fala popular, cultura é um conceito que pode ser explanado de diversas formas. Em alguns contextos o termo é utilizado como medidas de conhecimento e, em outros, é aplicado para distinguir as diferentes culturas entre grupos sociais geograficamente distanciados. Segundo o dicionário da *Religiosidade Popular*, cultura é o “saber acumulado por uma coletividade. [...] é construída socialmente ao longo da história de um povo; [...] é um corpo integrado de valores” (POEL, 2013, p. 283). Com base nessa definição, é possível compreender o termo ‘cultura’ a partir da estrutura de vida de um grupo, seus sistemas sociais integrados e padrões de valores estabelecidos. É importante salientar que:

O conceito moderno de cultura foi elaborado no fim do século XIX. A primeira definição realmente clara e compreensiva foi a do antropólogo britânico Sir Edward Burnett Tylor. Em 1871, ele definiu cultura como ‘...um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, lei, moral, costumes e quaisquer outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade’ (POEL, 2013, p. 283).

As definições recentes tendem a fazer uma distinção mais clara entre comportamento real e ideias, valores e percepções abstratas do mundo que fornecem informações para esse comportamento. Esta complexidade observada nos estudos antropológicos pode ser resultado da abrangência contida no termo cultura. Por tratar-se de um sistema organizado de valores, crenças, comportamentos, visão de mundo, todos inter-relacionados, é possível pensar em cultura como padrões através dos quais uma sociedade opera. “Esses padrões são aprendidos socialmente, não são adquiridos pela herança biológica” (HAVILAND, *et al.*, 2011, p. 9). Portanto, a transmissão da cultura não é geneticamente recebida, mas se dá por meio de interação e construção social. E “o processo de transmissão da cultura de uma geração para outra chama-se enculturação” (HAVILAND, *et al.*, 2011, p. 191).

Ao contemplar o tear cultural, a pesquisa em questão baseia-se num conceito de cultura que abarca a mais ampla descrição das características fundamentais de um grupo. Para BROWN (1963, p. 7), a cultura “representa um comportamento padronizado de uma sociedade”. Na perspectiva de Keesing (1976, p. 58), a “cultura é uma herança simbólica acumulada, baseada em aprendizagem social”. Essa “é composta de toda espécie de comportamento aprendido” (MAIER, 1969, p. 7) e “é todo o conjunto de obras humanas” (MELLO, 1982, p. 41). Em síntese, para a presente pesquisa assume-se que a cultura é um sistema compartilhado de crenças, valores, costumes, comportamentos e artefatos que os membros de uma sociedade aprendem e usam para lidar uns com os outros e com o seu universo. Sendo assim, a cultura é “o denominador comum que torna os atos dos indivíduos inteligíveis para os outros membros de sua sociedade” (HAVILAND, *et al.*, 2011, p. 192).

A partir dessa conceitualização, parte-se para um aprofundamento do universo simbólico cultural para, dessa forma, decodificar-se a comunicação que se dá entre os membros dos diferentes grupos de uma sociedade. É por isso que é possível trabalhar a expressão ‘cultura juvenil’, segundo a qual a ‘dimensão religiosa’ é tratada “como um dos elementos importantes e constitutivos dessa cultura” (TOMAZI, 2013, p. 12).

3.2 A BUSCA PELA FONTE DA JUVENTUDE: GLOBALIZAÇÃO, CULTURA E IMAGEM

O ser humano encontra-se constantemente em busca pela eternização da juventude. Resgatando a ideia de que a fonte da juventude nada mais é do que a intrínseca necessidade humana pelo novo, pela sua autorrenovação, é possível estabelecer através de sua religiosidade e espiritualidade um fio condutor no processo de transformação da sociedade.

A sociedade atual está inserida em um contexto marcado por um processo de unificação do mundo definido por muitos pensadores como globalização. A globalização econômica, social, política e cultural é um

fenômeno de grande alcance para toda a família humana. Introduce, de fato, um *novum* na história.

Beck (1999), em seu livro *O que é a globalização?* assinala que a globalização seria o sinônimo do assassinato da distância; as ações e os produtos que circulam não têm nem territórios nem fronteiras, e isso acontece nas esferas das atividades humanas como a informação, a cultura, a economia, a ecologia e a técnica. O autor sublinha como a globalização já atinge essas esferas mostrando que a globalidade delas é uma espécie de desorganização do mundo para facilitar uma melhor reorganização. É a sociedade líquida que Bauman descreve e que Beck endossa. A “globalização significa o desmanche da unidade do Estado e da sociedade nacional, novas relações de poder e de concorrência, novos conflitos e incompatibilidades entre atores e unidade do Estado nacional por um lado e, pelo outro, atores, identidades, espaços sociais e processos transnacionais” (BECK, 1999, p. 49).

Assim sendo, o debate atual se coloca entre religião e globalização e se insere numa discussão sobre uma relação recíproca de influência ou de conflito, ou em outras palavras, sobre a religião enquanto um dos componentes da cultura e da globalização como processo de transformação do mundo encontra-se vinculadas numa recíproca interação. A globalização significaria o fim da religião? Uma religião universal é possível? Qual seria o destino da religião dentro da globalização?

De acordo com Enzo Pace, a globalização constitui um novo paradigma da sociologia da religião e para tanto é necessário que sejam elaboradas profundas revisões e mudanças nos paradigmas teóricos das ciências das religiões. Dois são os aspectos que ele apresenta: a compreensão do mundo de forma macrossocial, não mais sociedades, mas sociedade global ou planetária e o desenvolvimento “das interdependências entre diferentes âmbitos ou esferas da vida econômica, cultural, política e comunicativa” (1999, p. 32). O autor reforça também a necessidade de reavaliar três articulações teóricas relevantes para as ciências da religião. São elas: 1) revisão da noção de sincretismo; 2) a valorização da perspectiva comparada das religiões como objetivo de perceber as mudanças entre o campo religioso e o campo mágico e esotérico, entre religião e novas crenças seculares ou para-religiosas; e 3)

analisar a função de cada religião e sua relação com a percepção da realidade local com sua perspectiva global.

Nesse contexto a religião é um elemento catalizador para a globalização. Ela seria um ponto comum de todas as religiões ou ainda uma possibilidade a ser aproveitada pelas outras formas religiosas a fim de fazer seu aparecimento e ela teria uma significação de uma ruptura entre religião e cultura.

Em se tratando da globalização, percebe-se uma tendência ao *novum* quanto à crença no relativo tem produzido nações, grupos, comunidades mais abertas, flexíveis em relação às novas formas simbólicas de interpretação do mundo. “A crença no relativo, acompanhada pelo desenraizamento planetário, de fato corrói as bases tradicionais de consenso dos sistemas religiosos institucionais e abre uma nova página nas relações entre modernidade e religião” (PACE, 1999, p. 36). E tendo como base o desenraizamento e a crença no relativo, Enzo Pace, formula o seguinte conceito de globalização:

Globalização é um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos de crença e pertencimento. A consequência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou a abertura a mestiçagem cultural ou o sufrágio em universo simbólico que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta, uma realidade social que permite continuar imaginando unida profundamente diferenciada e fragmentada (1999, p. 32).

Com base nessa definição, cabe ressaltar que no contexto da globalização, a cultura e a religião são dois elementos que estão em conflito enquanto uma se torna cada vez mais independente da outra. Segundo Mabilie (2003), a globalização como revolução das técnicas da informação e da comunicação é também o tempo de transnacionalismo religioso baseado na mobilidade de pessoas e ideias que postula uma descompartmentalização geográfica, uma desterritorialização e um aumento da comunicação em redes. A globalização vem modificando os conceitos de tempo e espaço e a visão de viver numa cidade-mundo, o que é compatível com as religiões hoje.

Para Juvin e Lipovetsky, a globalização além de representar uma transformação de ordem geral e profunda, que incide tanto na organização quanto na percepção do universo, ela representa “[...] também uma

manifestação cultural” que “incide sobre o universo cultural, estabelecendo padrões inéditos que comportam um reposicionamento e um redimensionamento da cultura no contexto atual” (2012, p. 1). O intercâmbio entre cultura e globalização reconfigura não apenas os contextos geopolíticos e econômicos, mas também a relação contemporânea com a religião, que, de certa forma, também deve ser experimentada, como uma interiorização, fé e escolha pessoal. A dinâmica da individualização, a autonomia da existência individual, a busca do bem-estar pessoal e individualista, a procura de realizações necessárias ao aperfeiçoamento pessoal, o gosto pelo risco e o ideal de êxito material incidem sobre o fator religioso. “Enquanto retrocede o modelo tradicional de religiosidade, em todas as religiões se consolidam os fenômenos de apropriação individual da fé” (JUVIN, LIPOVETSKY, 2012, p. 36-37).

Nesse sentido, a cultura da globalização “[...] deu novo impulso, sob novas facetas, ao reino do imaginário ideológico, do religioso e do identitário” (JUVIN, LIPOVETSKY, 2012, p. 57). Na era da globalização simultânea e instantânea, não se necessita sair de um lugar para estar em outro. Com o desenvolvimento tecnológico da informática apresenta-se a possibilidade de se estar simultaneamente em vários lugares. São como rios que se bifurcam e voltam a se encontrar. É a globalização das emissões televisivas, da internet que leva, sobretudo, as juventudes a construir seu imaginário dentro da cultura da imagem. Nasce assim outra cultura que transforma o hábito de todos.

Essas imagens são firmadas através de ícones e símbolos que se tornam mais expressivos a cada descoberta feita e desejada. “A complexidade das imagens de Deus, sua fascinação e capacidade de atração, assim como os elementos irracionais que carregam consigo, tornam as religiões instâncias ambíguas, frequentemente perigosas” (ESTRADA, 2007, p. 66).

Cabe ressaltar que a cultura de imagens estabelecida dentro da sociedade atual interfere diretamente nos padrões sociais dominantes nas juventudes. O padrão de consumo apresentado pela comunicação tem influência direta, sobretudo nas juventudes. Os novos símbolos interferem na realidade em que os jovens se organizam e agem. “A cultura juvenil ganha nova dimensão a partir do momento em que se começa a questionar a

consciência que os próprios jovens têm de si mesmos e como eles se organizam e explicam essas suas organizações” (TOMAZI, 2013, p. 38).

As realidades, além de mais complexas, estão justapostas entre os fatos, as notícias, as particularidades e a fragmentação da sociedade, o que nem sempre resultará em benefícios à sociedade, como aponta Tomazi, cujas ideias respaldam adequadamente o contexto da presente pesquisa, bem como seus resultados:

O atual processo de globalização neoliberal não é um deus a ser adorado, mas, sim, um ídolo, um monstro “devorador de vítimas”, excludente e opressor a ser rejeitado teoricamente e superado a partir da práxis transformadora, acolhedora, solidária e inclusiva dos jovens de hoje, em suas diferentes formas de ser, fazer, crer e viver (2013, p. 13).

É com base nestas delimitações que se assume a inexistência de uma única sociedade e de uma única juventude para todos os jovens (TOMAZI, 2013). A busca em permanecer jovem num intervalo de tempo cada vez maior resulta numa supervalorização de características existenciais, “tais como a busca de satisfação do desejo e do prazer como própria da juventude, a qual não quer ver passar” (TOMAZI, 2013, p. 49). Essa busca pela fonte da juventude caracteriza os jovens, mais do que uma simples faixa etária. Como salienta Tomazi, “o que os define como jovens [...] é o desejo de vivenciar, de curtir, de ampliar o número de amizades, de alargar os horizontes, conhecendo mais amplamente o mundo, as pessoas e a igreja. Há também aqueles que procuram espaços onde se possam socializar experiências e sonhar juntos a possibilidade de um novo tempo” (2013, p. 49).

A infinidade de possibilidades impede a cristalização de fronteiras. É importante, assim, compreender que cada pessoa possui um modo diferente de enxergar a vida e o universo. Nesse sentido, seria inviável a tentativa de precisar quantos e quais modos coexistem; no entanto, uma vez que pessoas que compartilham de interesses em comum tendem a compartilhar o mesmo modo de conceber o universo, é possível sistematizar essa descrição sob o conceito de cosmovisão.

3.3 COSMOVISÃO: UM OCEANO DE POSSIBILIDADES

A maneira com que cada pessoa percebe o mundo pode ser descrita como sua cosmovisão particular. Porém, o termo cosmovisão é mais comumente entendido em sua amplitude social, comum a um grupo maior de pessoas. Nesse sentido, cosmovisão nada mais é do que a lente através da qual se compreende o universo ao redor de si mesmo.

No que tange à dimensão social da religião, a relação traçada por Berger e Luckmann acerca da produção e controle de sentido pelas instituições religiosas e a legitimação da própria religião na modernidade é de fundamental importância para se compreender a suposta “crise da religião” na era moderna. Para Luckmann, assim como para Berger, a modernidade minou não a religião em si, mas seu monopólio institucional.⁷ Berger aponta que a cosmovisão “atua como o universo comum habitado por seus membros. As cosmovisões variam socialmente, de uma sociedade para outra e dentro de diferentes setores da mesma sociedade” (2012, p. 129).

A cosmovisão pode manifestar-se sob diferentes prismas, como o teísmo, deísmo, niilismo, naturalismo, existencialismo, entre outros. É a cosmovisão que determinará a maneira de se trabalhar a teologia no cotidiano das juventudes, já que diz respeito às suas convicções e aos argumentos que norteiam suas decisões. Segundo Estrada, “a cosmovisão adotada pode ser um pensamento argumentado com convicções racionais, mas sempre contém pressupostos básicos indemonstráveis acerca do mundo, da razão, do homem” (2007, p. 280). Portanto, a cosmovisão trata do âmago de uma entidade cultural, é a interpretação que o sujeito faz de si mesmo, do outro e do mundo ao seu redor, com toda a simbologia adjacente. A era da globalização não é somente como as águas de Narciso, que refletem apenas sua própria imagem individualizada, mas como um grande oceano refletindo a imagem de uma sociedade voltada a si mesma. A cultura se dá, portanto, como o resultado de uma interpretação simbólica da realidade.

No dia a dia, essas dimensões agem simultaneamente. As pessoas pensam a respeito de coisas, têm sentimentos sobre elas e fazem julgamentos

⁷ Troeltsch, já no início do século XX, chamava a atenção para o fenômeno da “individualização” da religião, havendo na modernidade, portanto, não uma crise da religião em si, mas um processo de individualização na pluralidade religiosa.

sobre o que é certo e errado com base nos seus pensamentos e sentimentos. Como já afirmado, a dimensão mais profunda da cultura é a cosmovisão. Esta é formada pelas pressuposições e estruturas mentais que explicam, dão significado e avaliam a realidade. Segundo Hiebert, “a cosmovisão ajuda a responder as questões existenciais, dar segurança emocional, validar as normas culturais, integrar a cultura de uma pessoa, monitorar as diferenças culturais e avaliar a realidade” (2008, p. 30).

Segundo o que já foi acenado, no que tange à natureza religiosa, toda essa explanação a respeito da cultura e cosmovisão de uma sociedade está inseparavelmente relacionada ao estudo da religião. Tomazi, citando Geertz, fala da perspectiva religiosa como uma entre outras, “um modo de ver, no sentido mais amplo de ‘ver’, como significando ‘discernir’, ‘apreender’, ‘compreender’, ‘entender’. É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo” (2013, p. 13)

Para tanto, descrever o fenômeno religioso de um grupo é tocar em sua cultura, nos processos de interpretação do mundo (sua cosmovisão) e, conseqüentemente, em seus padrões de comportamento. “Separar cultura e religião significaria um empobrecimento de ambos. A religião é uma dimensão essencial de uma cultura, como a arte e a ciência. Podemos dizer que quase não há cultura sem religião” (POEL, 2013, p. 289). Dado esse explicitado, também no presente estudo. Ao responder à Q27, 41 % dos entrevistados defendem totalmente a ideia de que “a fé pessoal é motivação para o engajamento na transformação da sociedade” (Q27).

Desse modo, os caminhos da fé (confiança depositada sobre algo) delimitam um sistema de crenças, cujo estudo perpassa as pesquisas a respeito de cultura e cosmovisão, auxiliando no entendimento de seus sistemas simbólicos e de uso do poder. De acordo com Brandão:

Talvez a melhor maneira de se compreender a *cultura popular* seja estudar a *religião*. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais que em outros setores de produção de modos sociais da vida e de seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o *domínio* erudito dos dominantes e o *domínio* popular dos subalternos (2007, p. 19).

A partir dessas correlações, o passo seguinte é refletir sobre as bases teóricas para a investigação do campo religioso em questão, o que se compreende por religião, religiosidade e espiritualidade.

3.4 NAVEGANDO MAR ADENTRO: O CAMPO RELIGIOSO

Ao delimitar-se o campo religioso das juventudes universitárias é imprescindível trabalhar os aspectos que compõem o campo religioso e os processos de identificação de sua religiosidade. Segundo Maduro, “o campo religioso é uma realidade parcialmente produzida pelas relações sociais [...] e, também, uma realidade parcialmente autônoma (isto é, com atividade própria específica)” (1981, p.151s). Para Bourdieu (1992), a gênese do campo religioso remete ao processo de aparição e desenvolvimento das cidades na Idade Média, acompanhado pelo gradual desaparecimento da relação racionalista do homem com a vida, relação essa que passaria a orientar a busca do ‘sentido’ da existência.

Esse processo fomentou a constituição tanto de um *corpus* estruturado de conhecimentos secretos, raros, como de instâncias especificamente organizadas para difundir ‘bens religiosos’, ou o capital simbólico de cada grupo, observando-se ainda uma paulatina moralização das práticas e das representações religiosas a partir de então.

O conceito de campo desenvolvido por Bourdieu (1992) enfatiza a existência de tensões, de lutas por poder dentro de cada campo. Isso se manifesta, por exemplo, quando novas pessoas, novas ideias, buscam legitimar sua posição em relação a um grupo ou a uma normativa dominante, que, por sua vez, tenta defender a sua posição excluindo a concorrência e não legitimando o novo. O autor afirma, ainda, que o que é dominante num campo religioso é o conjunto de pessoas que detém o *capital simbólico* específico desse campo, composto por regras, crenças, técnicas, conhecimentos, história e hierarquia. Ao fazer uso desse capital simbólico, o *dominante* busca manter-se no poder, fundamentando sua autoridade com base nesse capital simbólico e tendendo à defesa da ortodoxia e à busca pela exclusão dos recém-chegados que, então, adotam *estratégias de subversão* como as da heresia,

para construir a sua legitimidade própria. Bourdieu aponta para a existência de uma divisão social do trabalho na dinâmica dos campos religiosos e ressalta especificamente duas posições sociais assumidas por seus integrantes: a dos sacerdotes, entendidos como aqueles detentores de uma autoridade legitimada pelo grupo dominante, e a dos profetas que, em oposição ao grupo dominante, representam a força carismática e herética de novas posições ideológicas dentro do campo religioso. A partir dessa base é possível constatar que a universidade, hoje, se constitui como um campo religioso com características e processos distintos.

Embora em outro contexto, em sua análise do campo religioso, Tomazi salienta:

Há, no campo religioso, a tendência de a juventude optar pelo sincretismo religioso e pelas formas rituais e religiosas mais ecumênicas e plurais e menos institucionais e rígidas. Essa maior liberdade de expressão e dificuldade em viver vinculado a valores institucionais sinaliza para mudanças importantes de comportamento religioso. Os jovens de hoje estão fazendo suas escolhas em um campo religioso mais plural e competitivo. Cresce o número dos “sem religião”, mas também se expande o fenômeno de adesão simultânea a sistemas diversos de crenças. Combinam-se práticas ocidentais e orientais, não apenas em nível religioso, mas também terapêutico e medicinal (2013, p. 211).

Essa mistura de águas no oceano do campo religioso faz com que também as juventudes universitárias experimentem dinâmicas, valores e crenças fundamentados numa cosmovisão própria e num contexto socioeconômico específico.

Entre os elementos que predominam no campus, podemos destacar a competitividade (desde a preparação para o vestibular até os vários concursos que se seguem). O saber é centrado na busca da autonomia do ser humano; é uma visão puramente antropocêntrica onde cada um é o seu próprio ‘deus’ e define sua própria ética e moralidade. Há ainda um distanciamento entre o saber acadêmico e as necessidades primárias da sociedade (SANTOS, *apud* MPC, 1999, p. 15).

Em sua configuração, portanto, o campo religioso das juventudes é rico de religiosidades e de práticas espirituais.

Diversas práticas do cotidiano juvenil estão banhadas de pequenas “estratégias espirituais” consideradas necessárias para a sobrevivência e a qualificação das suas vidas. Os mundos virtuais, robóticos e cibertecnoculturais, cujos primeiros sujeitos e destinatários são os jovens, estão impregnados de messianismos,

milénarismos, gnosticismos e misticismos. O campo religioso brasileiro tem sofrido significativas alterações nas últimas décadas. Não só os fiéis mudam sua adesão religiosa, alterando os quadros de pertencimento, mas também as formas dessa adesão alteram-se (TOMAZI, 2013, p. 194).

Nas águas do *novum* do campo religioso, sobretudo, das juventudes é que a pesquisa toma sua forma: um tanto disforme, é verdade, porém, ainda, caracterizada pela busca daquilo que lhe é mais precioso: sua religiosidade.

3.5 AS ÁGUAS DA RELIGIOSIDADE JUVENIL

Não se pretende aqui confundir o termo religiosidade com religião. Deste modo, parte-se de alguns pressupostos a fim de conceitualizar os termos. O sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918), que passou do judaísmo para o catolicismo - distingue entre religiosidade e religião, afirmando que “a primeira, enquanto forma interior da experiência humana, precede a segunda, a qual não seria mais que uma historicização, isto é, uma transposição empírica, uma concretização no plano organizativo, mediante as diversas modalidades de igreja, seita, denominação, movimento” (SIMMEL, 1992, p. 173).

Nesta mesma linha de pensamento Cipriani, ainda reforça que, “assim como não é o conhecimento que cria a causalidade, e sim a causalidade que cria o conhecimento, não é a religião que cria a religiosidade, mas a religiosidade que cria a religião” (2007, p. 121). Assim, a religiosidade causa a religião, sendo que a primeira é caracterizada por uma atitude interna do ser humano, a ser expressa e externamente historicizada através da religião. Entretanto, algumas vertentes do conhecimento limitam o entendimento de religiosidade às camadas sociais menos favorecidas economicamente, já que é possível definir a religiosidade popular “como a experiência religiosa de comunidades pobres, socialmente oprimidas e culturalmente marginalizadas” (POEL, 2013, p. 891).

Pode não se considerar este o melhor caminho para o entendimento de religiosidade, já que a intenção primeira em direção ao transcendente de todo e qualquer ser humano é definido no que tange à sua religiosidade. Por religiosidade, assim, entende-se a manifestação da experiência religiosa, da

experiência da transcendência, feita por pessoas e grupos e expressa nas suas diversas formas individuais e culturais (orações, crenças, festas, celebrações, símbolos, ritos, rituais). Como afirma Tomazi, “a religiosidade acontece dentro de um processo histórico e cultural e, sendo assim, vários outros fatores influenciam e são influenciados por ela” (2013, p. 203).

Trata-se da crença num ser sobrenatural, transcendente, considerado o criador e mantenedor da ordem cósmica e que se expressa através de atos e objetos visíveis. Dessa maneira, na presente pesquisa compreende-se religiosidade como a busca do princípio infinito que está na origem da vida e do universo, bem como na sua conservação e ordem, manifestada publicamente, exteriormente. Neste sentido, a religiosidade é uma experiência profundamente antropológica, uma vez que é próprio do ser humano revelar de modo bem claro e visível o desejo de ir além de si mesmo, de transcender-se. Por isso a religiosidade pode existir sem ligação direta com a religião. “A religiosidade não se traduz em certezas, mas em fé e esperança. Ela é mais heterodoxa, dinâmica, sincrética, integradora e comunitária” (TOMAZI, 2013, p. 209).

No que tange à religiosidade juvenil, esta “não será compreendida como algo fantasioso, mas como aquilo que comporta símbolos, significados e dá sentido para a vida de pessoas e de grupos; como algo que foi sendo inventado, recebido, aceito, vivido e ressignificado histórica e culturalmente” (TOMAZI, 2013, p. 14). Disso decorre a importância da compreensão das ressignificações para o desenvolvimento de uma pesquisa sociorreligiosa no âmbito das juventudes universitárias. Tanto a religiosidade quanto a espiritualidade juvenil experimentam o *novum* da sociedade globalizada para que esta prossiga em sua busca pelas fontes da juventude.

3.6 AS FONTES DA ESPIRITUALIDADE JUVENIL

Compreendendo-se as delimitações da religiosidade, é possível partir para um aprofundamento do que se entende por espiritualidade. Enfatiza-se, antes de tudo, que é um conceito interligado e, “do ponto de vista antropológico, espiritualidade e religião fazem parte da superestrutura de um sistema cultural, [...] os antropólogos [...] examinam a espiritualidade e a

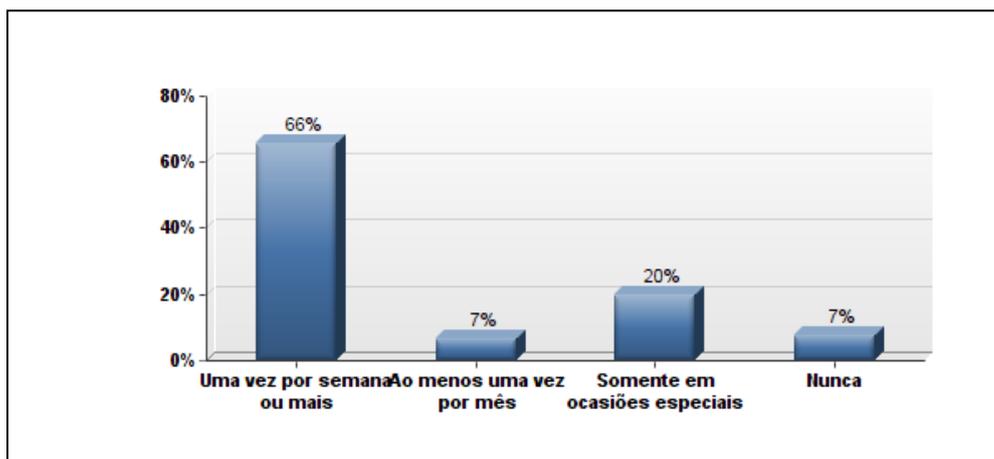
religião em relação à visão de mundo de uma sociedade, o conjunto de ideias que os membros de uma cultura geralmente compartilham, considerando a forma e a essência de sua realidade” (HAVILAND, *et al.*, 2011, p. 380).

A partir desta afirmativa, pode-se dizer que a espiritualidade é parte de um sistema cultural intrínseco ao ser humano. Porém, diferente da religião, que historiciza a religiosidade, a espiritualidade é individual e anterior às mesmas. “A espiritualidade [...] se refere ao sagrado, distinto das questões materiais, geralmente individual, em vez de coletivo, e não requer formato próprio ou organização tradicional” (HAVILAND, *et al.*, 2011, p. 382). Segundo vertentes antropológicas, “a espiritualidade [...] é a prerrogativa das pessoas autênticas que, em face do ideal e da história, constataram uma escolha axiológica decisiva, fundamental e unificante, capaz de dar sentido definitivo à existência” (FIORES, 1989, p. 347).

Os limites da espiritualidade juvenil, referente à presente pesquisa, são delimitados pela dinâmica de uma espiritualidade intrínseca ao jovem e de sua religiosidade caracterizada por sua busca ao transcendente. Nos moldes da CF 2013, entende-se que o trabalho dentro dessas definições exige muito mais do que apenas conceituá-la, mas também adquirir aptidão para dialogar livremente entre os espaços nos quais as juventudes os expressam:

Para dialogar com os jovens sobre espiritualidade e religiosidade, é importante trazer essas dimensões para sua ambiência. Para eles, parece não existir uma linha que separa os que seguem uma religião e outra. Não existem os *de fora* que devem ser evangelizados pelos *de dentro* (igreja). A questão é saber dialogar e compreender a situação de busca do sobrenatural, da fé e da vivência cristã dos jovens, e saber somar com as diversas situações e experiências que eles vivem. O *ciberespaço* é lugar de evangelização quando visto como espaço de diálogo com a cultura midiática, com as expressões dos novos tempos e do intercâmbio de experiências e opiniões a respeito da fé e da religião (CNBB, 2012, p. 28).

Esta diferenciação entre a espiritualidade como valor intrínseco historicizado através das práticas religiosas é perceptível quando 66% dos entrevistados afirmam “*frequentar os rituais de sua religião atual uma vez por semana ou até mais enquanto que a estimativa sobe para 76% para a noção de Deus como um ser superior*” (Q18), como se pode observar no Gráfico 9:

Gráfico 9: Frequência em rituais da religião atual (Q18)

Autor: NATEL, A. 2014.

No que diz respeito à espiritualidade, religiosidade e religião, fica evidente o dinamismo destes processos e sua inter-relação ao conceito de religião propriamente dito. Mas, afinal, nessa busca por sua constante renovação dentro do fenômeno religioso, como definir a religião?

3.7 RELIGIÃO E O SEGREDO DA ETERNA JUVENTUDE

O conceito de religião será analisado partindo-se de uma revisão histórica a respeito da transmutação de seu conceito por diferentes estudiosos em épocas distintas.

No século V d. C. o escritor latino Macróbio referindo-se a outro escritor, Sérvio Sulpício, afirma que o termo religião deriva do verbo *relinquere*, isto é, deixar, abandonar. Religião seria o ato de abandonar-se nas mãos de Deus, um lançar-se nas águas do transcendente. Mas o significado não teve muita repercussão. Preferiu-se continuar com a definição proposta por Cícero por volta do ano 45 a.C. na sua obra *De natura deorum* (CÍCERO, 2004). Para este escritor o termo religião vem de *relegere* e significaria uma observância escrupulosa do rito, acompanhada de uma precisão repetitiva de atos devocionais dirigidos à divindade. Afirma Cícero: “Os que consideravam com cuidado e, por assim dizer, reliam tudo o que se referia ao culto dos deuses eram chamados de religiosos, de *relegere*” (*apud* FILORAMO; PRANDI, 2003, pp. 255-256).

Mais tarde, entre os séculos III e IV d. C., o escritor Lactâncio, chamado ‘o Cícero cristão’ vai rejeitar a leitura ciceroniana, afirmando que o termo *religio* vem de *religare*. Neste caso a religião seria um vínculo de piedade que une e liga o ser humano a Deus. Naturalmente por trás dessa definição estava não só uma preocupação filológica, mas também uma tendência ideológica. Lactâncio queria contribuir para o fortalecimento do cristianismo e purificá-lo dos resquícios do ritualismo das chamadas religiões pagãs. Definindo a religião como *vinculum pietatis* (vínculo de piedade) Lactâncio afirmava o caráter de dependência gerada pela mesma: a criatura depende do seu Criador, da mesma maneira que as pessoas dependem de água para viver. Essa definição é resgatada no *Dicionário da Religiosidade Popular*, com o Verbetes ‘religião’:

Do latim “religio” de religar, ligar o que ficou separado; [...] A religião é uma dimensão do ser humano. Qualquer pessoa é confrontada com o infinito, com o **mistério** e o **desconhecido**; [...] A humanidade deseja encontrar o sentido da vida e explicações para o mundo. A religião é dinâmica. Ela acontece. Pode ser definida hoje como a busca de **Deus**. É um **caminhar** constante [...] (POEL, 2013, p. 887).

A etimologia de “religião” mostra-se útil no processo de descoberta dentre as inúmeras possibilidades nas definições apresentadas com respeito à palavra religião. Brelich, *apud* TEIXEIRA & MENEZES, observa:

que ‘nenhuma língua dos povos primitivos, ou das civilizações arcaicas, nem mesmo o grego e o latim possuem esse termo’ (1982: 7). No caso das sociedades indígenas, ainda que se façam distinções práticas entre as funções dos xamãs e dos feiticeiros, por exemplo, elas não implicam em uma distinção correlata entre os fatos religiosos e outras ordens de fatos. Sua reificação enquanto ‘entidade de interesse especulativo’ tampouco existia no mundo romano. *Religio* no latim referia-se à existência de um poder fora do homem (mas não transcendente), ao qual ele estava obrigado: o sentimento de piedade que os homens tinham com relação a esse poder ordenava os comportamentos corretos diante da *res publica* (2011, p. 250).

A questão foi retomada mais tarde por Agostinho, especialmente no *De civitate Dei* (2001) e no *De vera religione* (1987). Tentando não se opor a Cícero, Agostinho busca um significado intermediário: do termo *relegere* e passa para a expressão *religere*, isto é, ‘reeleger’, entendendo-a como movimento humano de retorno a Deus (*apud* FILORAMO; PRANDI, 2003, pp. 255-256).

Partindo provavelmente da sua experiência pessoal, Agostinho entende a religião como sendo uma passagem da negligência para a diligência, ou seja, do descuido para a atenção, o cuidado para com Deus, fazendo dele o centro das atenções e do amor da pessoa humana. A partir de Agostinho a religião passa a ser definida como ligação, feita de submissão e de amor, entre a pessoa humana e Deus. Mais tarde Tomás de Aquino, na sua *Suma Teológica*, unificará os diversos conceitos, afirmando que tanto faz que *religio* venha de *relegere* como de *religere* unindo “as duas versões de Cícero – et sic religio videtur dicta a religendo ea quae sunt divini cultus (e assim a religião parece vir de re-ligendo o que pertence ao culto divino) – e a de Agostinho – sicut Augustinus dicit potest intelligi religio a religando dicta – (como Agostinho se pode dizer que religião vem de re-ligando): S. *Th.* II II q. 81, a. 1c.” (2002, p. 90).

O importante, para Aquino, é entender que religião implica uma relação com Deus. Nesse sentido, reforça Tomazi, “a religião, ao estabelecer um caminho de ligação entre o divino e o humano, busca no transcendente uma força benéfica aos seus seguidores. Para isso estabelece leis ou normas de conduta consideradas de inspiração ou revelação divina” (2013, p. 273).

Tal concepção passará de forma definitiva para a cultura cristã. E, como o cristianismo, especialmente na sua versão católica, foi durante muitos séculos o único modelo de religião na Europa, o conceito tomista permaneceu imutável mesmo depois do debate provocado pelo iluminismo.⁸

Na perspectiva weberiana, a definição de religião não aparece claramente delimitada. Porém é possível identificá-la na análise das obras do autor. Por exemplo, ele cita ‘sistemas de regulação da existência’, que conseguiram ‘reunir a seu redor uma fila particularmente cerrada de fiéis’ (WEBER, 2004, p. 327), quando analisa a ética econômica das religiões mundiais. Insiste, ao invés, sobre a dimensão da ação, quando afirma que “o agir religiosamente ou magicamente orientado toma sua consistência originária em um processo mundano. As ações que se apresentam como religiosas ou

⁸ “O **iluminismo** foi um movimento global, ou seja, filosófico, político, social, econômico e cultural, que defendia o uso da razão como o melhor caminho para se alcançar a liberdade, a autonomia e a emancipação. O centro das ideias e pensadores Iluministas foi a cidade de Paris” (PACIEVITCH, 2014).

mágicas devem ser realizadas ‘a fim de que tudo vá bem e vivas longamente sobre a terra’” (WEBER, 2004, p. 421). Há, portanto, uma sólida relação entre dimensão religiosa e dimensão terrena.

Essas diferentes dimensões ora se tocam, ora se distinguem, na medida em que as crenças assumem seu papel sócio-histórico e se materializam em forma de uma ética cultural, claramente observável, por exemplo, nas culturas sob influência judaico-cristã.

No entanto, não se pode esquecer que em outras culturas existem significados próprios de religião que chegam a serem diferentes daqueles dados pela cultura latina e pelo cristianismo. É importante afirmar que para as culturas mais antigas, como aquela dos aborígenes da Austrália, por exemplo, a religião nada mais era do que a transmissão, através da crença, “de uma visão da vida, uma atitude perante a vida e uma norma para o bem viver” (KÜNG, 2004, p. 16). A religião estava intimamente vinculada com a vida concreta das pessoas.

A partir da concepção da religião adotada aqui como um fato cultural e um fenômeno social conforme apontado por Estrada (2007, p. 7), pode-se explicar porque 55% dos entrevistados defendem que *“religião não deve ser utilizada com objetivos políticos e que apenas 19% consideram verdadeira uma crença ritual se produzirem algum efeito positivo na vida”* (Q27).

Entretanto, as fronteiras do que se entende por religião são ampliadas na medida em que se compreende a integralização desta com a vida e a cultura de uma sociedade. Isso é comprovado pelo fato de 49% dos jovens entrevistados apontarem *“a fé como mais importante do que ter crenças ou religiões”* (Q28), evidenciando de acordo com Poel que *“a religião não se reduz aos atos de culto, nem ao cumprimento de certas obrigações morais. Religião, cultura e vida são realidades integradas. Do ponto de vista pessoal e coletivo, a religião popular é fonte de vida, de festa e de coragem de viver”* (2013, p. 887).

Retomando aqui o pensamento de Tillich, pode-se afirmar que: *“religião é um dos aspectos do espírito humano”*. Em seu entendimento, o autor trabalha esse mosaico religioso na formação de uma imagem cultural maior e mais complexa do que se descrevia até então, mas, ao mesmo tempo, na glória de uma simples necessidade humana. Segundo ele, *“a religião revela a*

profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral, pela poeira de nossa vida cotidiana e pelo barulho de nosso trabalho secular. Dá-nos a experiência do sagrado, intangível, tremendamente inspirador, significado total e fonte de coragem suprema” (2009, p. 42; 45). Sendo a cultura autônoma, autossuficiente, ela não tem ordem a receber da religião; cabe à religião conformar-se à cultura, porque a religião é a substância da cultura, a cultura é a forma de religião. O autor enfatiza “que religião significa preocupação suprema com aquilo que nos preocupa em última análise” (1992, 2009, p. 81).

E, de acordo com ESTRADA (2007, p. 10), “nas sociedades tradicionais é a religião, não a ciência e muito menos a filosofia, o canal por excelência do saber, a partir do qual se constitui a cultura”.

Dessa forma, a religião atende às necessidades primárias do ser humano quanto ao autoconhecimento (nesse caso servindo como as águas cristalinas que fornecem uma imagem nítida de quem se é), ao entendimento do outro e do meio em que vive. Ela se aplica na compreensão das questões a respeito da vida e da morte, do obscuro e do escondido.

A força da religião se apoia sobre a necessidade de responder às perguntas fundamentais que o homem se faz, tais como a origem e o significado do mundo e da pessoa humana; as do sentido da vida; a necessidade de fundamentar normas absolutas de conduta, em função do Bem e do Mal, que possam ir além do bem e do mal para cada subjetividade individual; e a necessidade de encontrar motivos para viver e lutar à luz do mal em sua tripla dimensão física, moral e de sentido; como também a necessidade pessoal de consolo e motivação diante de um mundo irracional no qual o sofrimento é universal, porque afeta a todos (ESTRADA, 2007, pp. 115-116).

A religião como eixo norteador para a identificação do bem e do mal é um ponto reconhecido nas respostas à Q27 da pesquisa, uma vez que 33% dos entrevistados confirmam a existência de diretrizes perfeitamente precisas para se saber o que é bem ou mal (Q27).

Essa função da religião enquanto sistema explicatório das realidades humanas se confirma também com Estrada, quando afirma que “a religião pretende oferecer uma interpretação global do homem, assim como a filosofia, mas sem deixar-se limitar pela racionalidade e pela imanência” (2007, p. 26). Mesmo assim, o inexplicável permanece presente, dando ao sagrado seu

status de divino. O que não se explica recebe um valor acima dos demais elementos, o que distingue a religião de outras ciências cuja lógica depende de fatos demonstráveis. “Na religião não há certezas sobre Deus, mas convicções de fé. Toda religião consiste num sistema de crenças que podem ser razoáveis e justificáveis, mas nunca demonstráveis” (ESTRADA, 2007, p. 39).

Assim sendo, a relação com o sagrado no sistema religioso mostra a associação da religião com o inexplicável, com aquilo que está fora do controle humano. De acordo com Berger: “A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (1985, p. 38), ou, a religião é cosmificação feita de maneira sagrada. O pensamento de Berger auxilia no sentido de não reduzir a religião a uma simples característica da sociedade:

É preciso sublinhar muito fortemente que o que se está dizendo aqui não implica numa teoria sociologicamente determinista da religião. Não se quer dizer que qualquer sistema religioso particular nada mais seja senão o efeito ou “reflexo” dos processos sociais. Pelo contrário. O que se afirma é que a mesma atividade humana que produz a sociedade também produz a religião, sendo que a relação entre os dois produtos é sempre dialética. É, assim, igualmente possível que, num determinado desenvolvimento histórico, um processo social seja o efeito da ideação religiosa, enquanto em outro desenvolvimento pode se dar o contrário. A implicação do enraizamento da religião na atividade humana não é de que a religião seja sempre uma variável dependente na história de uma sociedade, e sim que ela deriva a sua realidade objetiva e subjetiva dos seres humanos, que a produzem e reproduzem ao longo de suas vidas (BERGER, 1985, p. 61).

Essa relação simbólica que se estabelece por meio da religião torna o fenômeno complexo e dinâmico. Ainda que organizado, o sistema que se forma visando alcançar o transcendente, na maioria dos casos observáveis, gira em torno das relações humano/humano e humano/não humano e a religião “envolve tudo o que diz respeito ao ser humano, preocupa-se com a visão global da pessoa e com sua formação integral, principalmente com a dimensão transcendental – a sua relação com Deus e com seu projeto de vida plena para todos” (CNBB, 2012, p. 13). Logo,

“ao falar de religião, tem-se em conta não a especulação teológica sobre [...] seres transcendentais, e, sim, as práticas religiosas relacionadas e as representações do transcendente elaboradas a partir de experiências, aspirações, contradições e crenças que dão sentido à vida dos jovens, dos seus grupos, movimentos, organizações, e, também, a forma de como se interconectam com outras formas de vida social para determinar o conteúdo e o

significado das imagens e práticas religiosas” (TOMAZI, 2013, p. 197).

A maneira como se observa a religião é caracterizada por uma estrutura simbólica bem definida, através da qual ela procura dar unidade e coesão à existência humana. Quase sempre toda religião, enquanto sistema e enquanto instituição, afirma ter uma origem sobrenatural, pretende ser a única verdadeira e se alicerça na crença em um ente superior e transcendente. Seu enfoque é sempre a divindade (SOFIATI, 2011). Devido a essa relação com o transcendente, é fácil confundir religião e fé. Enquanto religião “diz respeito ao aspecto institucional que estrutura ritos, símbolos, doutrinas, mitos e que os transmite para serem vividos por uma comunidade de fiéis. A religiosidade é vista antes como a dimensão subjetiva das pessoas, que busca satisfazer-se com os produtos religiosos à disposição. A fé relaciona-se principalmente com uma Revelação, com uma Palavra Transcendente que pede conversão e prática” (LIBANIO, 2002, p. 12).

Assim sendo, “fé é resposta a uma Palavra revelada” (LIBANIO, 2002, p.98). Essa ideia é esclarecida com uma leitura breve a respeito da mensagem propagada por Jesus Cristo nos Evangelhos: “Cumpriu-se o tempo e o Reinado de Deus aproximou-se: convertei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,14s).

Deste modo, como o cristianismo, as religiões monoteístas o judaísmo e o islamismo reclamam o *status* de religiões de revelação, cuja base de fé está construída sobre uma revelação assumidamente divina. Nessa concepção, fé e religião estão interligadas, mas não são a mesma coisa.

A fé e a religiosidade mantêm mútuas relações. A fé tem condições de interpretar a religiosidade à luz de uma Palavra de Deus e dar-lhe o verdadeiro sentido, evitando que ela se perca no torvelinho de expressões do momento atual. A religiosidade busca satisfazer-se com sinais religiosos. A fé lembra-lhe sua verdadeira natureza que é tender para Deus no qual encontra sua plenitude (LIBANIO, 2002, p. 104).

Como é possível observar, a fé está mais relacionada à ação como resposta dentro da religião. “**A fé não é universalizável**, já que é graça feita a cada pessoa no concreto de sua vida” (LIBANIO, 2002, p. 178). A fé, nesse sentido, relaciona-se mais à espiritualidade como algo individual do que à religião propriamente dita. “O discurso correspondente à fé chama-se teologia” (LIBANIO, 2002, p. 99).

É importante, porém, ressaltar o caráter social do fenômeno religioso. Como já observado, a espiritualidade é algo essencialmente individual e processado interiormente. Entretanto, a religião como sistema cultural que funciona no sentido de explicar as dinâmicas da vida vem sendo compreendida como se manifestando no âmbito comunitário: “Na modernidade, a religião começa a ser entendida como um fenômeno social” (DIAS, 2012, p. 34). Ou, segundo Bourdieu, “a religião, como estrutura estruturante, exerce um poder sobre as pessoas porque comporta símbolos estruturados e [...] os símbolos são instrumentos por excelência da integração social” (1989, p. 10).

Essa percepção de que a religião implica num comprometimento comunitário a partir de uma fé individual que resulta numa ação pessoal foi transmitida por Dietrich Bonhoeffer, pastor e teólogo alemão, preso por se manifestar contra as ideias nazistas. Em sua correspondência durante os anos de prisão escreveu:

Deus não vem ao nosso encontro apenas como um tu, mas também “disfarçado” de “isso”; portanto, a minha questão trata, no fundo, de como podemos achar um “tu” nesse “isso” (“destino”), [...] como o “destino” torna-se de fato “condução”. Portanto, os limites entre resistência e submissão não podem ser determinados por princípio; mas ambas as coisas têm de estar presentes e ambas têm de ser assumidas com determinação. A fé exige essa ação viva (2003, p. 307).

Dessa forma, as relações entre espiritualidade, fé, religiosidade e religião podem ser comparadas às relações existentes entre as vertentes de rios que desembocam no mar. Na prática, é difícil delimitar onde um elemento começa e onde outro termina, mas todos manifestam a mesma natureza dentro do campo que lhes compete. As consequências desta inter-relação são frequentemente observáveis no desenvolvimento de uma sociedade. **“A análise sociológica, que não reconhece a relevância e a faticidade do papel social da religião, enquanto instituição, não dá conta dessa atuação das Igrejas cristãs no Brasil no campo sócio-político-cultural”** (LIBANIO, 2002, p. 178).

É por isso que é possível perceber a atuação religiosa não somente em ambientes considerados sagrados, mas também em outros ambientes da sociedade, tais como educação, escola, pois a religião assume funções próprias na medida em que interfere no uso do poder dentro da sociedade.

Berger aponta para essa realidade quando afirma: “O próprio fenômeno da religião em si pode ser localizado socialmente em termos de funções específicas, tais como legitimação da autoridade política e abrandamento de rebelião social [...]”. (2012, p. 130).

Essas influências sociais assumem faces ameaçadoras quando a religião adquire uma função catártica⁹ para o ser humano, o que pode explicar a importância dada à música nas manifestações religiosas. Exemplo disso é que 27% dos entrevistados afirmam que “*a música o conduz a uma dimensão superior*” (Q27). Tal apontamento pode ter efeitos positivos e negativos no que diz respeito a alienação religiosa. Nesse sentido, o discurso de Marx¹⁰ com relação à religião torna-se extremamente relevante numa análise crítica da manifestação religiosa.

Por se tratar de uma pesquisa no campo religioso das juventudes universitárias da atualidade, a função catártica da religião e suas representações do sagrado na modernidade, pós-modernidade e até mesmo, segundo alguns, hipermodernidade, se constituem em desafios para esta sociedade.

A religião não é mais uma abóboda sagrada que apresenta e garante estruturas de significação uniformes e válidas para toda uma sociedade. [...] há milhares de ‘opções’ de ‘igual valor’. Enquanto havia hegemonia da religião, era fácil usar de sua autoridade para arbitrar entre alternativas. Podia-se dizer, com base em princípios filosóficos e religiosos, por todos aceitos, que uma estava errada, sem questionamentos. Ocorre que a própria religião se tornou um dos itens do supermercado moderno. Se somos modernos, devemos respeitar e admitir inclusive as opções religiosas (AMORESE, 1998, pp. 50-51).

⁹ ca.tar.se: **sf (gr kátharsis)** 1 Purgação. 2 Purificação. 3 **Psicol e Med** Método de purificação mental que consiste em revocar à consciência os estados afetivos recalçados, para aliviar o doente dos desarranjos físicos e mentais oriundos do recalçamento (MICHAELIS, 2014).

¹⁰ Marx, Karl Heinrich - (1818-1883): Um dos maiores gênios da humanidade e o maior do século XIX, cuja glória imortal é a criação do comunismo científico e da teoria e prática da moderna luta revolucionária de classes do proletariado mundial. O ideal comunista deve-lhe sua teoria e seu programa científicos. O sistema de Marx assenta-se na base granítica do *materialismo dialético*. Marx demonstrou, em suas magistrais análises de problemas concretos, que se tratava de descobrir as leis internas do capitalismo ou de explicar períodos ou acontecimentos determinados da história da humanidade, a superioridade da dialética materialista como método teórico para a investigação das relações históricas do passado, para o conhecimento das verdadeiras forças motrizes da evolução social no presente e para a determinação das tendências do desenvolvimento social no futuro (DICIONÁRIO POLÍTICO, 2015).

Essa concorrência mercadológica no campo religioso não mais parece incomodar a espiritualidade juvenil, já que 35% dos entrevistados defendem que “a atual concorrência entre as religiões por fiéis não os faz questionar se alguma delas tem a verdade” (Q27).

Apesar de tantos dados inquietantes apontados, não se trata de uma completa relativização do sagrado, mas, como se verá mais adiante, de uma transformação sociocultural em um ambiente marcado pelo mosaico das tribos das juventudes pós-modernas. A busca pela eterna renovação do sagrado é facilmente observada na experiência religiosa, de onde emanam águas mais profundas.

3.8 MERGULHANDO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

No que tange à espiritualidade humana, muitas são as possibilidades de se alcançar o transcendente na busca religiosa e na manifestação da mesma em cada âmbito da sociedade. Trata-se de águas a princípio desconhecidas, mas constantemente buscadas no anseio pela eternização juvenil, a própria essência da fonte da juventude, já mencionada aqui. Na experiência religiosa “abre-se a compreensão da religiosidade num sentido mais vivencial. A experiência religiosa é algo que dá sentido à vida” (TOMAZI, 2013, p. 203). “Ela define-se como uma percepção da presença do sagrado por parte do sujeito que a faz” (LIBANIO, 2002, p. 92).

A religião torna-se, nesse sentido, o canal através do qual essa religiosidade passa. Porém, a experiência religiosa pode não ser sistematizada com tamanha simplicidade:

O ser humano acede existencialmente ao conhecimento de Deus por muitas vias. A pessoa se abre frequentemente a Deus desde sua infância, graças à educação recebida. Em outros momentos, a palavra e o testemunho de outros permitem descobrir que a existência humana é chamada a uma dimensão desconhecida precedentemente e que, todavia, constitui a infância definitiva. Ou então podem ser as experiências de abertura antes indicadas a levar o ser humano para Deus (PERETTI, 2010, p. 61).

Essa característica assumida pela experiência religiosa de se manifestar sob inúmeras roupagens é determinada sócio-historicamente, de acordo com a dinâmica das relações de poder culturalmente apresentadas. “Sabemos que a

experiência religiosa adquire configurações específicas em cada sociedade e/ou momento histórico particular em função dos modos como se articula e organiza a esfera pública” (TEIXEIRA & MENEZES, 2011, p. 256).

Nesse sentido a experiência religiosa se manifesta em comunidade, nunca parecendo ser um elemento isolado na individualidade humana. A experiência religiosa “(encontrar um Deus vivo) tem um lado subjetivo e um lado comunitário. Qualquer religião tende a se organizar socialmente em uma comunidade de fiéis e agentes de culto” (POEL, 2013, p. 887). Quanto a isso, um dado que se sobressai na pesquisa, em particular na resposta à Q27, é o de que 36% dos entrevistados afirmam “*sentir muita alegria em reuniões em que todos estão alerta para a realidade*” (Q27). Esta característica comunitária aliada à necessidade de identificação social estabelece as diretrizes para uma prática religiosa relevante.

Uma das maneiras de se comprovar esse caráter coletivo e comunitário da experiência religiosa pode ser na compreensão de que ela é socialmente transmitida a partir do que se denomina um fundador. “As religiões oferecem a experiência religiosa de um fundador e de seus seguidores, com todas as suas dependências históricas e socioculturais, como ponto de partida para falar de Deus” (ESTRADA, 2007, p. 167).

Esse elemento de transmissão da experiência religiosa pode se tornar crítico na medida em que retoma uma função catártica da religião, no sentido de extravasamento da espiritualidade individual, ao mesmo tempo em que cristaliza práticas dentro desta experiência, com o intuito meramente mecânico de se experimentar o mesmo que seu fundador. Quando isso acontece, a experiência religiosa se esvazia de sentido em si para assumir o peso da identificação interpessoal sem, necessariamente, ter alguma relação com o transcendente – a dimensão social da experiência religiosa.

Com o avanço das tecnologias de comunicação em massa, a experiência religiosa se transmuta e se redefine, assumindo formas mercantilistas e até mesmo puramente exteriores.

A experiência religiosa parece ter sido expulsa dos ‘recônditos obscuros do eu’. Profundos sentimentos religiosos antes descritos como presentes na base de sustentação da conversão e da crença na fé que consola, explica, reconcilia, abençoa e redime (GEERTZ, 1978, p. 159) parecem ter perdido o solo social que lhes dava

sustentação e verossimilhança. A expansão, no caso brasileiro, das manifestações religiosas de massa – *shows* pirotécnicos, peregrinações turísticas, cultos televisivos – são formas contemporâneas de expressão desta ‘religião sem interioridade’ de que nos fala Geertz (TEIXEIRA & MENEZES, 2011, p. 254).

A falta dessa dimensão interior não é um fenômeno generalizado da experiência religiosa moderna, porém é mais comum do que se pode imaginar. Uma das maneiras de se perceber a insatisfação popular brasileira como um todo quanto à sua própria experiência religiosa é analisando os dados do Censo dos últimos tempos, com relação à multiplicação das possibilidades religiosas que se apresentam. “No caso brasileiro, as alternativas religiosas mais expressivas demograficamente multiplicaram-se em vinte anos exponencialmente, passando de 9 em 1980 para 144 em 2000” (TEIXEIRA & MENEZES, 2011, p. 254).

Interessante é notar que, apesar dessa notória insatisfação, não é possível afirmar que se trata de um movimento emocional da parte dos jovens já que as respostas à questão revelam que 31% dos entrevistados afirma veementemente que “*a emoção não é a forma mais garantida de entrar em contato com Deus*” e mais expressivamente 80% dos entrevistados defendem que “*a maldade e a pobreza não os fazem duvidar da existência de Deus*” (Q27).

Além dos desafios já mencionados, a experiência religiosa ainda pode assumir outras formas de atuação social, mais violentas na medida em que é levada a extremos dentro da própria consciência humana, “desde atitudes extremistas que podem levar à morte, passando pelo mundo das drogas, do consumismo, do esoterismo, as quais não levam em consideração a vida, até as ‘profecias’ de final dos tempos, amuletos, crenças em gnomos, anjos, búzios, tarô, aparições de imagens de santos e santas, guerras religiosas. Algumas manifestações religiosas possuem até um tom brutal, violento” (BETIATO, 2010, p. 18).

Os limites para esses extremos não se encontram na ideia primeira de religião, mas nas inquietações e até mesmo no desespero humano para tentar consertar as mazelas sociais. A massificação cultural, o crescimento da economia de mercado e o rápido avanço tecnológico contribuem para a transformação de uma imagem divina do transcendente para o imanente, uma

mera mercadoria dentro do sistema comercial religioso que se formou na sociedade moderna com o fenômeno da globalização.

Na contemporaneidade [...] manipula-se Deus para a obtenção do sucesso e da riqueza, porque a motivação não é mais a salvação, mas sim o sucesso e a riqueza em si. Não é, pois, o trabalho nem o lucro advindo da realização de uma atividade ocupacional que está entre o indivíduo e Deus. A finalidade última é o sucesso e a riqueza material, e Deus tornou-se o 'meio'. Entre o indivíduo e a prosperidade econômica (e estabilidade emocional) está Deus, como algo a ser manipulado em favor do indivíduo. O lucro, sobretudo o seu gozo (mas não para todos), torna-se finalidade última da existência e passa a sustentar normas de um padrão ideal que são a prosperidade econômica, a felicidade e bem-estar físico e emocional (ESPERANDIO, 2010, pp. 147-148).

A despeito de todos os desafios levantados até aqui, a experiência religiosa pode se tornar um poderoso instrumento de melhoria social e transformação pessoal. Um dos aspectos positivos da experiência religiosa se dá quando a mesma, ainda nesta dinâmica herdada do fundador para os seguidores, transmite valores e uma ética relevante aos problemas sociais que se apresentam, na formação de uma cidadania engajada. Esse processo é muito comum em diversas tribos juvenis, devido ao caráter inquieto das juventudes com relação à realidade que as cerca:

Há, ainda, modos de experiência religiosa que têm como base a crença de que o reino de Deus – um reino de paz, amor, justiça e igualdade social – pode ser construído já na terra, com a participação de todos. Em função disso, fomentam um agir na sociedade pelo prisma cristão do amor ao próximo com engajamento em lutas por justiça social (ESPERANDIO, 2010, p. 151).

A ponte para que a experiência religiosa assuma sua função benéfica na sociedade passa por uma participação consciente na cidadania e no engajamento social. Como salienta Tomazi:

A esfera religiosa permeia a participação do indivíduo na esfera social. Os valores religiosos podem ser causa de participação social, na medida em que assumem uma dimensão coletiva e pública. A esfera religiosa pode ser uma referência para a participação social, política e democrática. A vivência religiosa pode fomentar a experiência da cidadania e o engajamento social (2013, p. 228).

A partir desse contexto a pesquisa se propõe, além de dissertar a respeito da situação socioreligiosa da juventude universitária, orientar-se, também, na perspectiva de possibilidades de mudança social e transformação pessoal, a ser um instrumento de promoção de uma ética pautada na justiça e

na paz entre as diversas culturas religiosas nas quais essas juventudes estão inseridas.

3.9 TIPOLOGIAS RELIGIOSAS: UM MAR SEM FIM

Com o entendimento das diversas definições para o conceito de religião, objetiva-se, aqui analisar sua tipologia. Não é possível esquecer que os detalhes, as nuances, geralmente são as mais importantes características de uma tradição religiosa. Por isso autores como Terrin (2004) insistem em dizer que “toda classificação das religiões é imprópria porque se baseia em critérios que terminam por ser discriminativos” (pp. 319-320). Assim sendo, quando se quer tentar uma classificação, é importante considerar dois princípios importantes no estudo das religiões: a) que o estudioso esteja muito atento para o paradigma de religião do qual ele é portador; b) que o fenômeno religioso seja profundamente examinado em todas as suas estratificações e não de modo superficial.

Somente a partir desses dois princípios é que se pode tentar uma tipologia que possa ordenar a grande quantidade de religiões. Sem tais cuidados corre-se o risco de construir apenas rotulações, as quais não são suficientes para expressar toda a complexidade, variedade e riqueza do fenômeno religioso. De fato, “a exigência de rotular as religiões carrega também o risco de construir um mapa abstrato de etiquetas, em si mesmo insuficiente para expressar a complexidade e a polivalência dos objetos assim definidos” (FILORAMO; PRANDI, 2003, p. 275). Os estudiosos da questão afirmam, então, que é preciso fazer uma abordagem científica mais ampla e mais aberta. Nesse tipo de classificação, que geralmente parte de um traço saliente ou primário, não se há a pretensão de comprimir a complexidade de um fenômeno religioso nos limites de uma determinada abordagem até sua exaustão. Trabalha-se, no dizer de Neville (2005), com “categorias vagas”, com conceitos que deixam sempre espaço para a inclusão em seu âmbito de elementos novos.

Outra questão problemática que influencia a classificação das religiões é a dificuldade que os estudiosos encontram para separar a religião da magia (quando fala de religião). Porém, para ajudar na compreensão da tipologia das

religiões é suficiente dizer agora que a magia é uma espécie de mediação das forças ocultas que se sobrepõem à realidade. Algo que projeta o seu humano além do nível do normal e do real. A magia também lida com potências sobrenaturais visando governar o mundo e dominá-lo. Embora não tenha necessidade de deuses e de espíritos, a magia leva à superação do natural fazendo com que haja uma harmonia entre os desejos do ser humano e as pretensões do sobrenatural. Através da ação do operador mágico ou da conduta mágica o sobrenatural é incorporado ao mundo e este é transformado por aquele. Assim as coisas voltam ao normal (MASSENZIO, 2005, pp. 95-99).

Tendo presente essas considerações, a maioria dos estudiosos classifica as religiões em duas categorias (FILORAMO & PRANDI, 2003, pp. 276-282): religiões étnicas ou pré-históricas e as religiões universais.

As religiões étnicas ou pré-históricas são religiões ligadas às culturas primitivas, mais antigas. Elas inicialmente eram iletradas, embora mais tarde passassem a serem dotadas de escrita. Uma das suas principais características é a de não ter um fundador historicamente identificável e nem uma mensagem para ser transmitida às gerações seguintes. Exemplos desse tipo de religião: a religião egípcia, as religiões do Oriente Médio, o hinduísmo, as religiões pré-colombianas e as próprias religiões grega e romana. Geralmente essas religiões são politeístas.

Enquanto que as religiões universais são aquelas que são portadoras de uma vocação missionária que as leva a ultrapassar os próprios limites geográficos, sociais e linguísticos, com a finalidade de fazer adeptos. Possuem um fundador identificável histórico ou mítico, e uma linguagem a ser transmitida às gerações futuras. Normalmente são monoteístas. Exemplos desse tipo de religião: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. Com relação ao judaísmo existem dificuldades para encaixá-lo em uma definição tipológica, uma vez que a sua vocação universalista firmada durante a diáspora choca com a sua tradição étnico-cultural voltada para a sustentação da identidade do Estado de Israel.

Convém lembrar que esta classificação, como todo fenômeno da modernidade, não é cristalizada. Encontram-se traços de universalidade nas religiões étnicas e o fenômeno da inculturação nas religiões universais. Na

história do cristianismo isso é bem visível. Ela está cheia de rupturas e de leituras ideológicas bem localizadas, chegando inclusive a constituir-se em 'confissões' distintas. Tais diferenças se constituíram a partir dos choques dos dinamismos da religiosidade popular com a religião oficial ou a partir da relação dialética entre religião e política. De modo que para compreender bem uma religião não é suficiente deter-se na análise da sua mensagem ou revelação oficial, mas é fundamental analisar criteriosamente o modo como se deu a sua vivência em determinadas épocas e lugares.

Embora essa seja a grande classificação adotada pela maioria dos estudiosos, existem também outras formas de classificação. Há autores, por exemplo, que falam de religiões místicas (primitivas), sapienciais (orientais: chinesas, japonesas) e reveladas ou proféticas (judaísmo, cristianismo, islamismo). Outros vão falar de monoteísmo, politeísmo e panteísmo como formas de crença no divino. Porém, como observa muito bem Terrin (2004), uma definição desse tipo, embora tenha o seu lado prático, pode cometer injustiças, uma vez que corre o risco de excluir aspectos importantes do patrimônio religioso e cultural de cada religião. Ele observa, por exemplo, que toda religião, de um modo geral, tem os seus aspectos místicos, sapienciais e proféticos. Esta classificação pode também conter uma boa dose de preconceito contra determinadas expressões religiosas. O cristianismo, por exemplo, até bem pouco tempo atrás discriminava muitas formas de religiosidade.

No Brasil, em razão da colonização portuguesa, a religião Católica, durante muito tempo, foi a religião oficial. A Constituição Federal de 1824 determinava no seu artigo 5º: "a Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo". Todavia, a partir da Constituição da República de 1891, consagrou-se a liberdade de crença e de culto (BARROSO, 2003). Hoje, o Brasil é considerado um país leigo, laico ou não confessional, ou seja, não há qualquer relação entre o Estado Brasileiro e a religião, consagrando-se a liberdade e igualdade de todas as religiões e a

busca pela convivência harmônica entre as diferentes manifestações de crença.

Atualmente, a grande maioria das pessoas é sensível a essa questão e não mais aceita atitudes preconceituosas. Por essa razão, sem o devido cuidado, podem-se criar conflitos absurdos e desnecessários (TERRIN, 2004). Além do mais, nota-se, ainda para esse antropólogo, que há o outro lado da moeda: a identidade de cada religião não é absoluta.

É preciso dizer, antes de qualquer coisa, que nenhuma religião é totalmente original. “Todas as religiões dependem de outras religiões mais antigas, que por sua vez são formações que se deve a uma visão precedente; em outras palavras, são formações sincréticas” (TERRIN, 2004, p. 338). Pode-se, então, concluir com Terrin que:

sendo a experiência religiosa algo universal e antropológico, as religiões são consanguíneas e dependentes entre si, possuindo uma grande semelhança entre elas. Embora na história das religiões tenham existido episódios de intolerância e grandes conflitos, precisamos caminhar na direção da tolerância. O mundo de hoje é pluralista e aberto cada vez mais às diferenças. Por isso, mesmo respeitando o direito de cada religião preservar a sua identidade, somos convidados a cultivar a tolerância. No dizer de Terrin, os aspectos culturais que diferenciam cada religião nada mais são que degraus, estações e paisagens de um mesmo caminho nesta viagem da humanidade em busca do transcendente, do divino (Ibid., p. 339-352).

Ainda há diversas outras classificações e tipologias possíveis. Entretanto, para a presente análise, vale uma nota extra de Libanio:

estamos já no campo da “**igreja eletrônica**”, que cumpre um duplo papel neste contexto religioso. Potencializa as possibilidades de igrejas e denominações religiosas aumentarem o clima religioso dominante. Além disso, atravessa a vida humana de todas as pessoas que têm acesso aos programas de rádio, às TVs, à internet, tingindo-as com as cores religiosas das emissões. Tudo fica religioso (2002, pp. 29-30).

Apesar de se tratar de uma classificação de ‘Igreja’ e não religião, esse termo ajuda no entendimento do *novum* que tem sido proposto à religiosidade juvenil pós-moderna, uma miscelânea religiosa procedente das religiões orientais e ocidentais formadoras no processo histórico do campo religioso em questão.

3.10 DISCERNINDO AS ÁGUAS: RELIGIÕES ORIENTAIS E OCIDENTAIS

A religião, para os antigos e para as antigas civilizações, é um repetir-se de rituais e de ritos que coloca as divindades em contato com as pessoas para oferecer aos seres humanos segurança e proteção. “Religiões sem escrita estão fortemente orientadas para a sobrevivência, controle dos poderes da natureza” (KÄSER, 2004, p. 212).

Há, pois, uma verdadeira relação entre os cultos religiosos, a natureza, a casa (família, comunidade) e o templo. Diferentemente dos ocidentais, as religiões antigas, e, sobretudo, as orientais, não conseguem separar o divino do humano. Toda a realidade está permeada pela presença da divindade, de modo que haveria uma ‘sacralização’ de tudo, pois toda a realidade, todas as coisas da natureza expressam o transcendente e dele são símbolos. Nesse sentido elas foram muito valiosas para a humanidade porque, com essa sensibilidade, souberam venerar e preservar a natureza.

No hinduísmo, por exemplo, considerado a religião atual mais antiga, a religiosidade está tão associada à vida que é impossível dissociá-la da alegria e da festa. De fato, como todas as religiões mais antigas, também o hinduísmo tem a sua origem nos cultos de fertilidade. Nesses cultos o encontro com a divindade se dá na vida concreta, naquilo que as pessoas realizam ao longo dos ciclos da vida. Por essa razão a força dessas religiões se manteve estática e presente por milênios, tendo os seus ritos e cultos atravessado dezenas de séculos (KÜNG, 2004).

Pode-se, então, afirmar que segundo essas culturas não ocidentais, a religião é a intervenção permanente da divindade para corrigir o caos, para gerar a vida, para pô-la em ordem e para manter essa ordem. Pôr em ordem aqui significa fazer com que cada ser e cada coisa funcionem com perfeição, interajam com os demais, sem ameaçar ou desequilibrar a inteira criação. É o que se observa, por exemplo, na narrativa judaico-cristã primitiva da criação do mundo, na qual a divindade age para pôr ordem no caos reinante que fazia a terra ‘vazia e vaga’ (Gn.1,1-2¹¹). Uma intervenção que se deu no início, mas

¹¹ Todas as referências bíblicas citadas são da tradução da BÍBLIA DE JERUSALÉM, a não ser que se especifique uma fonte diferenciada.

que continua no presente, nos momentos mais significativos da vida das pessoas e das comunidades. Portanto, para as culturas não ocidentais a religião não é, como hoje, algo privatizado, uma relação do indivíduo com a divindade, mas uma atividade essencialmente comunitária. O divino age na comunidade e por meio da comunidade. Para se comunicar com o divino a pessoa precisa estar inserida num grupo, numa comunidade. Isolada ela não consegue essa façanha.

Isso também está presente, por exemplo, na cultura chinesa com cerca de cinco mil anos de história (KÜNG, 2004). Nela a religião está muito voltada para a questão da vida. Nascimento, casamento, morte e outros acontecimentos são ocasiões para venerar os ancestrais e os deuses. Aliás, nessa religião os deuses são domésticos, no sentido que a religião funciona sem a presença de sacerdotes, sem doutrinas, sem dogmas, sem normas religiosas e sem hierarquia para vigiar o comportamento das pessoas. Não é, pois, de admirar que tal cultura religiosa fascine os ocidentais, especialmente pelo seu humanismo ético, no qual se passa de uma religiosidade mágica para a racionalidade. Tal passagem consiste basicamente na prioridade dada ao ser humano em relação aos espíritos e aos deuses.

Por essa razão, ainda hoje, busca-se, nos chineses, soluções para alguns dos problemas ocidentais. A religiosidade ocidental caracteriza-se mais fundamentalmente por sua herança oriental e pela miscigenação com as tradições primitivas locais. Mais recentemente, no ocidente, tem crescido a busca pela medicina chinesa, especialmente a de tradição taoísta, a qual está revestida da visão integral do ser humano (KÜNG, 2004). Käser ainda complementa:

Já nas culturas ocidentais a religião aparece como categoria autônoma, ao lado de outras áreas culturais como economia, arte, família, tecnologia, política etc. A autonomia dessa área fica evidente pelo fato de que religião se mostra institucionalizada, p.ex., como acontecimento dominical. Nos demais dias da semana, praticamente nenhum europeu se mostra tão religioso a ponto de que seja possível reconhecer a sua religião. Atualmente, ela se manifesta cada vez mais como religião de festas, com igrejas lotadas no Natal e na Páscoa ou nos rituais de passagem como batismo, confirmação, casamento, sepultamento (2004, p. 186).

Independentemente de onde o fenômeno ocorra, percebe-se que as religiões estão profundamente conectadas, assim como as tradições culturais,

como resultado da cosmovisão global dos tempos pós-modernos. Essas conexões, como mencionado anteriormente, são águas que não podem ser mais dissociadas, caso contrário, se descaracterizam. Käser afirma:

A religião de todas as culturas e sociedades é sempre a expressão do fato de que o ser humano não se satisfaz em observar a realidade visível e palpável. No mundo inteiro os homens estão convencidos de que deve haver mais do que o que é acessível e verificável de forma imediata e direta (2004, p. 212).

Nessa dinâmica de relações, as religiões orientais e ocidentais são as fontes de onde as juventudes bebem, mesmo que descaracterizadas de suas tradições originais. Essas fontes são águas renováveis que desembocam num mar de outras novas possibilidades, com o objetivo de saciar a sede pelo transcendente que existe em cada ser humano.

3.11 ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO: A SEDE DE TODA PESSOA HUMANA

O estudo do homem como ser pleno é o objeto de estudo da antropologia. “Antropologia é o estudo da humanidade em todo o tempo e lugar” (HAVILAND *et al.*, 2011, p. 2). Dentro da caracterização desse estudo, há os aspectos da vida do homem que são compartimentados, ainda que somente para fins de classificação. Sendo assim, “a antropologia cultural [...] estuda os padrões comuns de comportamento, pensamento e sentimentos humanos. Concentra-se no ser humano como criatura produtora e reprodutora de cultura (HAVILAND *et al.*, 2011, p. 9).

A partir da década de 1980, houve um aumento considerável da busca por religiosidade em todo o mundo. No momento atual, com o fenômeno da globalização, assiste-se a um multiplicar-se de experiências religiosas. E essa sede de Deus é uma verdadeira tentativa desesperada para “eliminar estados mórbidos ou de preencher o vazio deixado pelo estado de insatisfação difusa presente na sociedade moderna” (STEIL, 2008, p. 13).

Essa corrida para as diversas experiências religiosas é caracterizada pela pluralidade, permitindo inclusive que as pessoas frequentemente simultaneamente diversas religiões e transitem por lugares sagrados

diferentes. Apesar disso, um fenômeno tem causado muita preocupação às pessoas de bom senso: o retorno ao fundamentalismo, o qual se caracteriza pelo fechamento de cada religião na própria autossuficiência dogmática, afirmando que vale apenas a sua verdade (TEIXEIRA, 1999). Desse modo, há uma recusa em cultivar um espírito interativo sem querer ouvir a parcela de verdade presente nas outras crenças religiosas. “Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista”. Com isso termina-se por não descobrir uma imagem mais verdadeira dos que professam outra fé e a não contribuir para a construção da paz. De fato, “quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade, e seu destino é a intolerância” (BOFF, 2002, p. 25). Com frequência o acirramento entre as religiões contribui para a geração do ódio e da violência. É verdade que hoje existem também outros tipos de fundamentalismos, “sistemas sejam culturais, científicos, políticos, econômicos e até artísticos, que se apresentam como portadores exclusivos da verdade e de solução única para os problemas” (BOFF, 2002, p. 38).

Desse modo, tem-se hoje a ditadura do neoliberalismo, do paradigma científico moderno e do fundamentalismo político. O fundamentalismo econômico neoliberal condena à exclusão social bilhões de pessoas. O fundamentalismo científico destrói a natureza e a vida, transformando-se, muitas vezes, numa verdadeira máquina de morte. Por fim, o fundamentalismo político espalha, com seus discursos demagógicos de defesa do bem, muitas vezes mesclado com o fundamentalismo religioso, terror e ódio por toda parte. Isso porque é próprio do fundamentalismo “responder ao terror com terror, pois se trata de conferir vitória à única verdade e o bem e destruir a falsa ‘verdade’ e o mal” (BOFF, 2002, pp. 42-43).

O crescimento dos fundamentalismos é reforçado, no campo do conhecimento, pelo fenômeno das especializações desconexas que acaba levando as pessoas a saberem cada vez menos. Dessa forma, os que detêm certo tipo de informação acabam por impor sobre os demais os seus pontos de vista e as suas ideologias. Por esse motivo começa a existir certa insistência para que a explicação da realidade, inclusive aquela religiosa, não seja feita de forma unilateral, a partir apenas de uma única forma de saber dominante, mas

tendo presente o espírito da universalidade, o qual consiste na busca da verdade em todos os campos integrados entre si (FILORAMO & PRANDI, 2003).

A Antropologia da Religião, partindo de uma reflexão sobre a humanidade e sobre a cultura como realidades complexas, busca compreender como o ser humano foi e continua sendo visto por ele mesmo e por uma das suas mais significativas e originais manifestações, a religião. Não se trata de fazer uma análise de cada uma das religiões, mesmo aquelas mais conhecidas. Na Antropologia da Religião faz-se uma análise científica do fenômeno religioso, enquanto experiência antropológica, isto é, do ser humano. E ao se fazer isso se pode reportar a manifestações culturais e religiosas do mundo, particularmente as mais conhecidas e as que mais influenciam a vida das sociedades. Na análise das diversas visões antropológicas advindas das diferentes culturas e religiões há um esforço para se perceber a riqueza de cada uma delas, desfazendo preconceitos, reconstruindo o pensar, mesmo sem renunciar à necessária crítica.

Pode-se, então, dizer que a Antropologia da Religião é uma antropologia da transcendência, no sentido que produz significados para além daquilo que se dá no cotidiano. Não é apenas um retorno às tradições religiosas, mas a interpretação dessas, visando a percepção de novas realidades que vão surgindo dentro delas, a partir do seu contato com a modernidade e a pós-modernidade.

Nesta análise científica da religiosidade fica bem claro que nem a religião e nem a ciência perdem alguma coisa. Os resultados das pesquisas científicas não têm a intenção de contradizer a religião e nem confirmar o que ela afirma. Querem apenas contribuir para que se reconheçam as diferenças em um mundo que é ao mesmo tempo pluralista e globalizado (CAMURÇA, 2008). E este reconhecimento deve contribuir para a superação de mentalidades colonizadoras, discriminatórias, preconceituosas e exploratórias que, na maioria das vezes, se expressam mais significativamente na experiência religiosa através da ação religiosa.

3.12 AÇÃO RELIGIOSA: ONDE O JOVEM PODE SE BANHAR

A ação religiosa é orientada para a sociedade a partir de elementos, práticas e agentes intrínsecos a esse tipo de ação. Nesse sentido, para compreensão da ação religiosa é importante definir alguns elementos segundo a tradição weberiana (SOFIATI, 2011).

Por ato social, segue-se a linha weberiana em que o mesmo é “uma ação em que o sentido indicado por seu sujeito ou sujeitos, refere-se à conduta de *outros*, orientando-se por esta em seu desenvolvimento” (CASTRO e DIAS, 2005, p.103). Para Weber, portanto, a ação social envolve um método investigativo de tipos, como se pode perceber:

O método científico que consiste na construção de *tipos* investiga e expõe todas as conexões de sentido irracionais, afetivamente condicionadas, do comportamento que influem na ação, como ‘desvios’ de um desenvolvimento da mesma, ‘construído’ como puramente racional segundo fins determinados (WEBER, 1969, *apud* CASTRO e DIAS, 2005, p.105).

Segundo a classificação dos tipos de ação social de Weber, pode-se compreender a ação religiosa como uma ação “racional conforme valores, determinada pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma que se interprete – próprio e absoluto de uma determinada conduta” (WEBER, 1969, *apud* CASTRO e DIAS, 2005, p.116). Assim, segundo seu tipo, o ato religioso

Atua estritamente de modo racional conforme valores determinados quem, sem consideração para com as consequências previsíveis, age a serviço de suas convicções sobre o que o dever, a dignidade, a beleza, a sabedoria religiosa, a piedade ou a transcendência de uma ‘causa’, qualquer que seja sua natureza, parecem lhe ordenar (WEBER, 1969, *apud*: CASTRO e DIAS, 2005, p.117).

Weber tem uma compreensão da religião enfatizada na associação e dominação sociais, bem como no desenvolvimento de éticas religiosas importantes para o desenvolvimento político, econômico e social. É importante frisar que a “religião” para Weber consiste não somente em um objeto de estudo separado de seu pensamento como um todo. Antes disso, o fenômeno religião é por ele estudado como parte essencial na compreensão do processo de racionalização humana, especialmente ocidental, através do qual o autor

demonstra copiosa habilidade historiográfica em uma de suas principais obras *A ética Econômica das religiões mundiais*.

Uma das grandes apostas de Weber na sociologia da religião confere importância às relações entre a “determinação religiosa” e a “ética econômica” de uma dada sociedade. Pode-se interpretar no pensamento weberiano a existência de uma relação dialética entre a forma como a religião determina eticamente as relações econômicas de uma sociedade, e a forma pela qual as relações econômicas determinam o *ethos* religioso daqueles que nela estão inseridos.

A determinação religiosa da conduta na vida, porém, é também um dos elementos determinantes da ética econômica. É claro que o modo de vida determinado religiosamente é, em si, profundamente influenciado pelos fatores econômicos e políticos que operam dentro de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais (WEBER, 1982).

Os principais elementos da ação religiosa definidos por Weber são: *carisma* – “um dom puro e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido”; o *espírito* – “é algo que confere ao ser concreto sua força de ação específica, que pode penetrar neste e, do mesmo modo, abandoná-lo”; *alma* – “um ser distinto do corpo, presente nos objetos naturais do mesmo modo como existe algo no corpo humano que o abandona durante os sonhos, o desmaio, o êxtase e na morte”; *poderes “suprassensíveis”* – “que podem intervir nos destinos dos homens” e que compreende *demônios*, “poderes sobrenaturais” e *deuses*, “um poder que decide sobre o decurso de determinado processo concreto” (WEBER, 2004, pp. 280-281). Carisma, segundo H. Küng é o “chamamento que Deus dirige a cada um para um determinado serviço na comunidade, tornando-o simultaneamente apto para este mesmo serviço” (1965, p. 44). Não se tratará de uma “coisa dada acidentalmente, mas um elemento constitutivo da comunidade eclesial [...]. é importante para presidir e cuidar da união da igreja (1 Ts.5,12; Rm.12,8; 1 Tm.5,17)” (POEL, 2013: p.181).

Os principais agentes da ação religiosa são: *profeta* – “um portador de ‘revelações’ metafísicas ou ético-religiosas, o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina

religiosa ou um mandado divino”; *sacerdote* – “funcionários profissionais [...] de uma empresa permanente”; *magos/feiticeiros* – “uma pessoa carismaticamente qualificada” para a manipulação dos elementos mágicos; e o *leigo* – pessoa não qualificada para manipulação e apenas um adepto dos elementos mágicos e religiosos (WEBER, 2004, pp. 280, 294-295,303). Assim, “enquanto o sacerdote reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada e distribui os bens de salvação em virtude de seu cargo, o profeta desfruta de um dom pessoal e sem vínculo com estrutura ou instituição” (SOFIATI, 2011, p. 64).

Segundo Bourdieu (1992), os sacerdotes dispõem de autoridade de função, que dispensa conquista, continuamente confirmada em virtude do fato de sua autoridade ser legitimada pela função, pela posição ocupada no campo religioso. Já a autoridade do profeta deve ser sempre conquistada, no conjunto de determinado estado de relação de forças. Para o autor, “o profeta opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontínuo ao contínuo, o extraordinário ao ordinário, o extracotidiano ao cotidiano, ao banal, particularmente no que concerne ao modo de exercício da ação religiosa, isto é, à estrutura temporal da ação de imposição e de inculcação e os meios a que ela recorre” (BOURDIEU 1992, p. 89).

Vale lembrar que essas relações são dinâmicas e continuamente mutáveis dentro do que se compreende do campo religioso em questão. As relações de poder, influência, autoridade e credibilidade são responsáveis pela delimitação das fronteiras da ação religiosa e, por conseguinte, por determinar o sagrado.

3.13 ÁGUAS QUE CURAM: ATO RELIGIOSO E O SAGRADO

No processo da ação religiosa, o ato religioso revela o que o ser humano considera sagrado. “O fenômeno do sagrado e das religiões, neste final de milênio, apresenta-se como extremamente complexo” (TOMAZI, 2013, p. 196). Segundo Otto, “detectar e reconhecer algo como sendo ‘sagrado’ é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, *nesta forma*, ocorre somente no campo religioso” (2007, p. 37).

Ao tratar-se do âmbito do sagrado, uma ideia permanece interligada a ele, a do distanciamento. Para muitos, “O sagrado é perigoso e pode destruir o ser humano. [...] Não se toca o sagrado, afasta-se dele, guarda-se respeitosa distância. Entre o sagrado e o ser humano, estendem-se véus, cortinas, que defendam o sagrado dos olhos humanos. Antepõem-se, entre os fiéis e o sagrado, cordas, bancos, escadas, para que o sagrado reine soberano e distante” (LIBANIO, 2002, p.93).

Trata-se da ideia de *Herem*, difundida no Antigo Testamento, sob cujas leis implicavam na destruição do que era considerado sagrado por YHWH¹², conforme lê-se:

Contudo, nada do que alguém consagra a lahweh, por anátema, pode ser vendido ou resgatado, quer seja homens, animais ou campos do seu patrimônio. Todo anátema é coisa santíssima que pertence a lahweh. Nenhum ser humano votado ao anátema poderá ser resgatado; será morto (Lv.27,28-29).

Assim sendo, consagrar algo a YHWH implicava, originalmente, em um voto para extermínio do objeto ou pessoa consagrada. Dessa forma, a influência do conceito da tradição judaica sobre a ideia do sagrado ainda permanece, mesmo que sob novas roupagens. “O sagrado, ao descentrar o ser humano, provoca a experiência antagônica de presença e distância, de manifestação e ocultamento, que se fundamenta na própria natureza da experiência transcendental de Deus feita na existência humana” (MAC DOWELL, 2002, p. 21).

Atualmente, ainda que não se assuma o extremo do extermínio, mantém-se a distância e a reverência daquilo que se considera sagrado, sob algum tipo de penalização. É possível confirmar isso na postulação de que “a hierarquização fundamental da vida humana é constituída pela bipolaridade sagrado-profano, sendo o sagrado aquilo que não é manipulável, o intocável, numa palavra, o absoluto” (ESTRADA, 2007, p. 33).

Mas do que, exatamente, se trata o sagrado? Para Berger, “por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (1985, p. 38). Otto enfatiza a importância do sagrado

¹² Yahweh, o Deus dos Israelitas, seu nome foi revelado a Moisés como quatro letras consoantes (YHWH) chamadas de Tetragrama. (Encyclopedia Britannica, 2014 – Trad. livre).

ao colocar que o mesmo “está vivo em *todas* as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seria religião” (2007, p. 38).

E é pela ação da fé, como resposta à revelação do transcendente, que é possível discernir o que é sagrado. Para Libanio, “a fé **leva-nos a distinguir o Sagrado de Deus**. Ele não é Deus. É algo mais, um Outro neutro diverso de Alguém. Ora vela, ora desvela, revela e aponta para o Transcendente, Deus” (LIBANIO, 2002, p. 116).

Essas postulações são importantíssimas na configuração do objeto da pesquisa em questão. Ao navegar-se pelas águas da religiosidade humana, é possível uma confusão no que se entende por divino e sagrado. Essa distinção como observado anteriormente, se dá no ato de fé, e a importância da manifestação do sagrado é comprovada por Mircea Eliade (1907-1986) historiador das religiões, mitólogo, filósofo e romancista romeno, quando afirma que “para o historiador das religiões, *toda* manifestação do sagrado é importante; todo rito, mito, crença ou figura divina reflete a experiência do sagrado e por conseguinte implica as noções de *ser*, de *significação* e de *verdade*” (2010, p. 13).

Em suma, “o sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não uma fase na história dessa consciência. [...] *viver como ser humano* é em si um *ato religioso*, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho tem um valor sacramental. Em outras palavras, ser – ou, antes, tornar-se – *um homem* significa ser ‘religioso’” (ELIADE, 2010, p. 13). Também para Berger,

Num certo nível, o antônimo do sagrado é o profano, que se define simplesmente como a ausência do caráter sagrado. São profanos todos os fenômenos que não ‘saltam fora’ como sagrados. As rotinas da vida cotidiana são profanas a não ser que, por assim dizer, se prove o contrário, caso em que se admite que estão impregnados, de um modo ou de outro, de poder sagrado (como no trabalho sagrado, por exemplo). Mesmo nesses casos, contudo, a qualidade sagrada atribuída aos acontecimentos ordinários da *própria* vida conserva o seu caráter extraordinário, um caráter que é tipicamente reafirmado através de vários ritos; a perda deste caráter equivale à secularização, isto é, a se conceber os acontecimentos como *puramente* profanos (1985, p. 38).

Apesar de muito difundida nos estudos da sociologia da religião, essa dicotomia entre sagrado e profano não é delimitada com tanta firmeza. Se por um lado pode-se afirmar sobre o caráter sagrado de determinadas experiências, por outro é possível atribuir valor sagrado a certos objetos, como

que sendo portadores de algum tipo de poder. Quase a totalidade dos entrevistados da pesquisa realizada, entretanto, afirma categoricamente não “possuir nenhum tipo de objeto portador de algum poder” (Q30), com raras exceções. Para Berger, “a dicotomização da realidade em esferas sagrada e profana, conquanto relacionadas entre si, é intrínseca à especulação religiosa. Assim sendo, é obviamente importante para a análise do fenômeno religioso” (1985, p. 38). Etimologicamente, “profano, em latim, *pro fanum*, significa em frente ao recinto sagrado, fora ou para além do templo. Observando os sinais sagrados existentes no interior da vida profana, a pessoa coloca-se diante de pontos de referência absolutos que a podem orientar, valores que a ajudam a se superar” (TOMAZI, 2013, p. 273).

Nas configurações juvenis da era da globalização, “o jovem procura o sagrado, mas um sagrado mais privado, mais *light* e menos exigente” (TOMAZI, 2013, p. 211), que, de preferência, sacie a sede momentaneamente, sem exigir-lhe grandes sacrifícios. O processo de ressignificação, portanto, se estende não somente no campo da espiritualidade humana, mas também no que se considera sagrado, em como tratá-lo, bem como na linguagem religiosa a ele dirigido.

3.14 O LEITO DO RIO: LINGUAGEM RELIGIOSA

Quando um rio toma seu rumo, segue o percurso delimitado por seu leito, tomando-lhe a forma. Assim se dá com a linguagem religiosa. Ela é a forma através da qual a experiência religiosa é construída sem, entretanto, mudar-lhe a natureza. Trata-se do valor testemunhal encarnado na pessoa. Através da comunicação formativa e performativa¹³, sintetiza-se o encontro religião e cultura na dinâmica da espiritualidade humana. “A linguagem religiosa transforma-se no imenso terreno em que as pessoas comunicam suas experiências espirituais” (LIBANIO, 2002, p. 82), como um leito de um rio que é mudado com as adversidades das estações.

As culturas não ocidentais, especialmente as mais antigas, costumam não dar conceitos descritivos das coisas e das realidades. Elas preferem a

¹³ Formativa no sentido de pedagógica e performativa como manifestação do corpo, ação.

linguagem indireta, como, por exemplo, a narrativa de mitos e o uso de simbologias. Analisando essa linguagem simbólica e mitológica pode-se concluir que, para tais culturas a religião é: a) intervenção da divindade para manter o ser humano integrado numa comunidade; b) resposta do ser humano assumindo a sua condição de criatura da divindade, participando da comunidade; c) relação com a divindade que se expressa em relações éticas com os demais membros da comunidade; d) relação com o transcendente que gera no sujeito dever moral e responsabilidade social; e) relação com o divino que determina o respeito pelo outro; f) relação com o divino que faz do sujeito filho da Terra e cultivador de uma grande harmonia com a natureza; g) relação que se abre para a transcendência, para uma vida que se amplia para além dos horizontes terrenos.

Para Tillich, “a cultura é a forma da religião. Este fato é especialmente óbvio na linguagem que ela usa. Qualquer tipo de linguagem, incluindo a da Bíblia, resulta de inumeráveis atos de criatividade cultural” (2009, p. 88). Segundo ele, a “linguagem religiosa tradicional é a origem das representações caricaturalizadas da religião. [...] é essencialmente simbólica e se eliminarmos esse simbolismo se mostrará vazia de conteúdo mais profundo” (2009, p. 27).

Uma das funções da religião enquanto linguagem interpretativa da existência humana é “manter essa existência aberta ao futuro, relativizando todas as ideologias e questionando as instaurações intramundanas de etapas finais da história” (ESTRADA, 2007, p. 42).

A linguagem religiosa própria das igrejas [...] possui uma base maior de racionalização, já que nelas o que se defende são algumas crenças doutrinárias e uma moral, mais do que uma experiência subjetiva. Nesse caso têm menor importância a identificação afetiva e a imitação do líder eclesial (embora se procure fomentá-las para favorecer a coesão grupal) do que a submissão à autoridade hierárquica enquanto entidade em si. A linguagem religiosa das igrejas procura ser compatível com o saber científico e filosófico e pretende legitimar as crenças racionalmente (ESTRADA, 2007, p. 41).

Ao observar o perfil sociorreligioso das juventudes universitárias, é fundamental ter em mente não só a dinâmica da sede pelo transcendente que esses grupos manifestam, mas também as ações implicadas no fenômeno religioso, os padrões assumidos para que sua religiosidade se manifeste e,

como um leito de um rio, o caminho desenvolvido para a expressão da religião propriamente dita.

As juventudes continuam em sua busca pelas fontes que as eternize, que as renove em suas caleidoscópicas dimensões. Mas, como aponta Tomazi, “será que a perspectiva religiosa tem sido uma dimensão importante para os jovens no seu protagonismo e busca de um outro mundo possível?” (2013, p. 24). No capítulo que se segue, analisar-se-ão as juventudes em suas dimensões diversas, o desenvolvimento tecnológico e os períodos de transição responsáveis pela miscigenação religiosa que se constata na atualidade.

4 NOVOS RUMOS DA RELIGIOSIDADE JUVENIL: CACHOEIRAS DE DESENVOLVIMENTO TECNOLÓGICO

Entender a vida, a história e as ciências é conhecer sua prática, seu funcionamento e seus mecanismos, bem como compreender o comportamento do sujeito, suas atitudes e suas decisões, fundamentalmente quando o objeto desta pesquisa é o campo sociorreligioso. A era atual é marcada por intensas e profundas mudanças. “Depois de uma longa ‘época de mudanças’, nós nos deparamos com uma “mudança de época”, que enfraquece e altera muitos dos paradigmas tradicionais que sustentavam certa visão de mundo. Raras são as sociedades imunes a esse processo” (CNBB, 2012, p. 5).

4.1 ONDE O RIO FAZ A CURVA: OS NOVOS PARADIGMAS

A partir da compreensão destas mudanças o físico e historiador Thomas Kuhn (1922-1996) desvelou os mecanismos internos das ciências. Para ele as ciências evoluem através de paradigmas. Paradigmas são modelos, representações e interpretações de mundo universalmente reconhecidas que fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade científica. Não cabe aqui uma discussão minuciosa dos pontos de vista de Thomas Kuhn. Far-se-á, porém, um resumo de sua tese apenas na medida em que mostra relevante para o embasamento de uma teoria que tem revolucionado o entendimento das mudanças que tão bruscamente se manifestam em na atualidade. Apela-se para Kuhn no estudo das juventudes por causa do papel catalisador que ele desempenhou, em anos recentes, na teoria da pesquisa científica, e utiliza-se de seus pontos de vista como uma espécie de hipótese de trabalho. Acredita-se que Kuhn, em certo sentido, desvelou e explicitou o que muitas pessoas já sabiam implicitamente.

Em poucas palavras, a sugestão de Kuhn é que a ciência, em realidade, não cresce cumulativamente (como se mais e mais conhecimento e pesquisa nos aproximassem cada vez mais das soluções finais dos problemas), mas, antes, mediante “revoluções”. Alguns indivíduos começam a perceber a realidade de modo *qualitativamente* diferente de seus antecessores e

coexistentes que estão realizando a “ciência normal”. Assim, um pequeno grupo de pioneiros sente que o modelo científico existente está repleto de anomalias e se mostra incapaz de resolver problemas emergentes. Principiam, então, a procurar um novo modelo ou estrutura teórica, ou, um novo “paradigma”, que está, por assim dizer, apenas esperando para substituir o velho (KUHN, 1991). Nenhum indivíduo ou grupo consegue, de fato, “criar” um novo paradigma; em verdade, ele cresce e amadurece dentro do contexto de uma rede extraordinária de diversos fatores sociais e científicos. À proporção que o paradigma vigente se desfaz, o novo começa a atrair um número crescente de estudiosos, até que, finalmente, abandona-se o paradigma original, cheio de problemas (KUHN, 1991). Dessa forma, é possível estabelecer uma hipótese descritiva de inter-relações entre os paradigmas da modernidade, pós-modernidade, bem como de hipermodernidade no sentido de novos modelos estabelecidos para a solução de possíveis desafios que cada geração jovem apresenta.

A tecnologia experimentada entre esses novos paradigmas é mais bem compreendida quando, ao estudar-se aprofundadamente a teoria de Kuhn, percebe-se que não há necessidade de um distanciamento entre as fases (nesse caso, de modernidade para pós-modernidade) para que se percebam as mudanças no paradigma. Quanto mais as fases se contrapõem, mais presa fica uma à outra. Porém, se são entendidas como uma continuidade natural, um processo de adaptação, é mais fácil perceber que se trata de um novo paradigma.

As mudanças experimentadas pela sociedade contemporânea modificaram a forma de interpretar o mundo, sua religiosidade e seu consumo. O modo de vida produzido pela pós-modernidade desvencilha-se de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedente. O contemporâneo passa a ser marcado pelo fim dos padrões, da estabilidade, da segurança e das certezas. Surge o tempo da indefinição, do medo e da insegurança.

Outro pensador contemporâneo que pode ajudar nessa compreensão é o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, autor de uma produção intelectual prodigiosa e reconhecido como o pensador dos tempos líquidos, evidencia os

problemas gerados pela sociedade moderna. Na sua obra *“Vida para Consumo. A transformação das pessoas em mercadoria”* (2008), o autor esclarece os efeitos da evolução da sociedade de produtores estruturada na segurança estabilidade para a sociedade consumista, instável e líquida. Desta maneira, Bauman relata como a sociedade de produtores foi basicamente direcionada para segurança e apostava nos desejos humanos em um ambiente confiável, ordenado, regular e transparente e como prova disso resistente ao tempo e ao apego as coisas seguras. Os desejos eram orientados para aquisição de posse e bens com grande visibilidade na sociedade, pois nessa época o tamanho dos bens era ligado como poder e *status*.

É a origem da crise de identidade do ser que, de tão múltiplo, perdeu-se em si mesmo e luta para buscar-se. Tamanha incerteza, contradição e multiplicidade do indivíduo, muitas vezes, levam alguns a estados tão severos de questionamento, sensação de inadequação e perda em si mesmo, que se tornam depressivos, criam medos e insegurança. Como proposto também por Canevacci (2005), antropólogo italiano, cunhou o conceito de multiindivíduo para definir o homem contemporâneo, que não é mais “indi” de indivisível, mas “multi”, complexo, fugidio, fugaz. Não há mais uma única identidade, mas identidades no plural. Identidade móvel e flutuante, em trânsito, passageira. Personalidades múltiplas, limiares, boas e más, contraditórias, mas tão familiares.

Porém, estes conflitos de múltiplas personalidades não seguem uma ordem cronológica, não faz sentido facilmente e surgem de maneira aleatória. As incertezas não são as causas do medo, mas sim o ambiente dos perigos e das ameaças que casam medo, pois no desconhecido tudo pode acontecer. O surgimento desse medo apresenta de forma confusa, difusa e atinge todas as faixas sociais.

Todo esse clima é gerado pela configuração que a sociedade pós-moderna assumiu, ou seja, a esfera do desconhecido, a busca constante pelo novo, do incompreensível, do incontrolável. Desta maneira, o pior dos medos é a incapacidade de evitar a condição de estar com medo ou simplesmente não conseguir escapar dela. Nas palavras de Bauman (2008), em sua obra *“O Medo Líquido”*, o medo se torna capaz de se impulsionar e se intensificar por si

mesmo. Assim, o principal aspecto a ser ressaltado na obra “*Vida para Consumo*” (2008) é que o homem contemporâneo não vive imerso em certezas, padrões e modelos, mas sim no seu extremo oposto. A busca do indivíduo é por si em si mesmo, com suas ambiguidades e em sua história de vida. A sua completude, ainda que momentânea, o impulsiona para o “consumo” fanático das religiões, do trabalho excessivo dos *workaholics* (do inglês: ‘viciados em trabalho’), das superficiais relações interpessoais e, de fato, do consumismo exacerbado.

O resultado final esperado é o encontro com sua felicidade para atingir sua máxima plenitude. O autor recorre à promessa de felicidade enraizada no discurso líquido moderno e analisa se esse sentimento é, de fato, vivenciado pelos sujeitos consumidores no próprio processo que é tomado como valor nesse tipo de sociedade. Para ele, o que vigora como valor é justamente o motivo por meio do qual tal promessa não se confirma, já que o fascínio perdura apenas na ansiedade pela satisfação e, portanto, para cada vontade adquirida, implica a criação de uma nova. Por isso, a ideia de felicidade só pode ser entendida por Bauman como um lugar ilusório em que o vasto empreendimento de novas promessas esmaece o excesso de decepções, fazendo com que a crença nessa busca não seja perdida e permaneça reatualizando a cultura consumista.

O filósofo e sociólogo francês Gilles Lipovetsky (2007) completa que a questão sobre a felicidade transformou-se em imperativo de euforia, criando vergonha ou mal-estar naqueles que dela se sentem excluídos. Desta maneira reina a “felicidade despótica”, onde os indivíduos não são mais apenas infelizes, mas sentem a culpabilidade de não se sentir bem. O nível de cobrança para buscar a felicidade apresenta de maneira sofrida e praticamente uma obrigação, mesmo que essa sensação seja por instantes, o essencial é a intensidade daquele único momento.

Na sociedade hipermoderna, investe-se emocionalmente naquilo que é mais próximo. Esse foco da vida nas felicidades privadas foi o que desencadeou, paradoxalmente, uma vontade de reconhecimento da especificidade conferida pelas raízes coletivas (LIPOVETSKY e CHARLES, 2004). Todas essas referências buscadas nas tradições e nas religiões são as

que podem servir para a construção de identidades e a realização pessoal dos indivíduos.

O que define a hipermodernidade não é exclusivamente a autocrítica dos saberes e das instituições modernas; é também a memória revisitada, a remobilização das crenças tradicionais, a hibridização individualista do passado e do presente. Ou seja, a ideia de reciclagem também se faz presente, como em tantas outras áreas, também na religião, cultura e imaginário. Bem como a hipermodernidade é metamodernidade (reciclagem dos ideais da modernidade), ela também se apresenta como uma metatradicionalidade, uma metarreligiosidade sem fronteiras (LIPOVETSKY e CHARLES, 2004).

Em se tratando de juventudes e as mudanças por elas enfrentadas num sentido autorreflexivo da hipermodernidade, portanto, faz-se necessário perceber as variações culturais, os subgrupos que se formam e o pluralismo nos caminhos assumidos pelo desenvolvimento tecnológico, o que permite certa delimitação com fins de facilitar uma proposta de nomeação das diferentes gerações juvenis que se apresentam na atualidade e, por fim, iluminar as águas por elas navegadas em sua busca por uma religiosidade relevante. Entretanto, “além das variações de gênero e idade, pode haver variação cultural entre subgrupos nas sociedades que compartilham uma cultura geral. [...] esses grupos [...] chamamos **subculturas**. A palavra *subcultura* não implica *status* mais baixo em relação ao vocábulo *cultura*” (HAVILAND, *et al.*, 2011, p.193).

Além da compreensão a respeito das subculturas, Haviland propõe uma definição para multiculturalismo, como uma “política ou doutrina que assegura o valor de culturas diferentes que coexistem em um país e destaca a responsabilidade recíproca de todos os cidadãos em aceitar o direito do outro para expressar sua visão e seus valores” (*et al.*, 2011, pp. 410-411). Embora poucas sociedades pluralistas tenham conseguido implementar o multiculturalismo com êxito, muitas estão procurando alcançar esse objetivo e modificaram sua ideologia oficial de caldeirão cultural e políticas de assimilação relacionadas a ela (HAVILAND, *et al.*, 2011).

4.2. O ENCONTRO DAS ÁGUAS: PLURALISMO RELIGIOSO E CULTURA DE MASSA

Nesse contexto, o pluralismo religioso possui um caráter desfavorável às igrejas na medida em que há uma situação de mercado, no qual a religião se torna comércio; a tradição religiosa é vista como mercadoria e, o fiel se transforma em consumidor. Segundo Sofiati, “do ponto de vista sociológico esse processo gera um ambiente de semelhança entre as estruturas religiosas e de degradação das religiões, pois a competição no mercado religioso leva as igrejas a adaptarem suas mensagens ao público, visto agora como fiel-consumidor” (2011, p.109). Para Estrada, “essa revalorização da pluralidade religiosa e de cada religião particular como válida em si mesma deve ser compreendida no âmbito mais amplo dos debates atuais sobre universalidade e particularidade cultural, entre alguns direitos universais e idênticos para todos e a defesa de que cada cultura tem suas próprias normas, as quais devem ser respeitadas” (2007, p. 82).

Estes e outros aspectos da sociedade plural hipermoderna serão abordados numa proposta descritiva das gerações juvenis mais adiante, que se encaixa na teoria já abordada dos paradigmas tecnológicos. Uma proposta como esta não somente servirá de apoio às análises que serão realizadas sobre os dados posteriormente colhidos em pesquisa de campo quanto para preparar o terreno que servirá de solo fértil ao defrontar-se com desafios práticos para saciar a sede que se evidencia nas juventudes da atualidade.

Em se tratando de juventudes e suas respectivas culturas, surgem as massas. A cultura de massas atua como veículo de interação entre duas culturas, estimulando o intercâmbio simbólico entre elas e, ao mesmo tempo, extraindo de ambas códigos e elementos míticos que incorpora ao seu próprio acervo e os retribui sob a forma de novas influências: por exemplo, a cultura de massas eleva ao cosmopolitismo temas e imagens locais da cultura popular. E, num outro aspecto, vulgariza aqueles bens artísticos ou científicos antes restritos à cultura clássica (POEL, 2013).

Alfredo Bosi distingue a cultura universitária ou acadêmica, cultura para massas ou **indústria cultural**, a **cultura popular** e a cultura criadora

individualizada dos artistas, escritores, músicos. Segundo ele, “quem pensa que cultura é só universidade arrisca-se a ignorar a força e a atuação das outras áreas. Fica idealista, abstrato, intolerante, e tende a desqualificar toda expressão que não recebeu forma acadêmica [...]” (1992, p.1). Em suma, o reconhecimento do plural é necessário porque torna os grupos mais atentos e sensíveis à existência de contextos de valores diversos; o que é, no mínimo, mais democrático.

Imersa nesse mar pluralista a religiosidade juvenil se manifesta com sua linguagem e símbolos próprios, tomando a forma que se lhes apresenta de acordo com cada situação e atendendo às necessidades do momento. Uma vez que “a religião fala de experiências humanas, ela constitui um acúmulo simbólico, teórico e ritual de grande valor” (TOMAZI, 2013, p. 202). A religião é ambígua e todos os símbolos religiosos podem ser idolatrados, demonizados, elevando-se acima das contingências, embora nada possa ser supremo a não ser o absoluto (TILLICH, 2009).

A partir desse entendimento, o caminho está livre para delimitar o que se compreende por juventudes em suas cosmovisões individuais e coletivas, com todo o seu contexto desvelado e preparado, dentro da perspectiva sociorreligiosa, como se era esperado.

4.3. RIOS QUE DESEBOCAM NO MAR: COSMOVISÕES INDIVIDUAIS E COLETIVAS

Após uma breve explanação a respeito da influência do desenvolvimento tecnológico para a religiosidade das juventudes e as constantes mudanças nos paradigmas das gerações para que seus embates sejam melhor trabalhados, pode-se mergulhar no ambiente das juventudes contemporâneas com maior segurança, percebendo sua busca constante pela inovação, renovação do pensamento e autoquestionamento de suas relações. Ao rememorarem-se as bases para a presente análise, a busca de fontes da juventude é uma constante na história da humanidade. Segundo Tomazi,

Diversos mitos antigos falam em “fontes de juventude”. Banhos de leite e sangue, alquimia, sepultamento de pessoas vivas, cursos de rejuvenescimento, receitas médicas, infalíveis tônicos, transfusão de

sangue, fontes ou piscinas de água, contato com moças formosas, já foram usadas para que os velhos voltassem a ser jovens ou para que os jovens eternizassem a sua juventude (2013, p.30).

A cada nova geração as juventudes, se inovam e utiliza-se de meios originais para conquistar sua eternização. Apesar de ser tomada como uma fase da vida, a juventude é vista por alguns como um conjunto social necessariamente diversificado, em razão das diferentes origens de classe, que apontam para uma diversidade das formas de reprodução social e cultural (DAYRELL, 2007). Para Abramo (2005), a juventude é o estágio que antecede a entrada na vida social plena. Outros podem vê-la como uma ponta de *iceberg* no qual os diferentes modos de ser jovem expressam mutações significativas nas formas como a sociedade “produz” os indivíduos.

A partir destas definições, pode-se afirmar que a juventude é uma fase na qual os indivíduos estão aptos para se definir e, assim, formar uma determinada identidade. É uma época na qual ocorre uma mutação tanto física quanto psicológica. Ao estarem nessa fase, os indivíduos encontram-se desajustados, desordenados. Segundo Abramo (1994), ao passar essa fase o indivíduo torna-se capaz de desenvolver-se na sociedade e assim, produzir colaborações para a sua sociedade. Todas as mudanças trazidas pela puberdade e pela necessidade de desenvolver uma personalidade própria, a ambiguidade do *status* social, a necessidade de efetuar uma série de escolhas, provocariam uma série de crises.

Essas crises seriam geradas pela própria necessidade de se autoafirmar na sociedade, pois a juventude é uma fase na qual surgem as primeiras transformações do indivíduo, e assim esse se encontra entre a fase adulta e a fase infantil. Como águas doces que caem em águas salgadas, as juventudes se encontram nem em um e nem em outro estado, sem saber ao certo definir sua identidade.

4.4. ÁGUAS LÍMPIDAS COMO NUM ESPELHO: CARACTERIZANDO JOVEM E JUVENTUDES

Apesar de Tomazi defender que “não existe uma fórmula, uma receita ou um conceito suficientemente capaz de definir a juventude” (2013, p. 55), é possível trilhar um caminho de descoberta a partir de sua etimologia:

Juventus vem de *juvenilitate*, 'idade juvenil' [...] entre a *adulescens* e a idade sênior. [...] início em torno dos 22 anos [...] e ia até perto dos 40 anos. Outra suposta origem da palavra *juvenis* seria *aeoum*, que, de acordo com sua etimologia, significa 'aquele que está em plena força da idade' (TOMAZI, 2013, p. 49).

Entretanto, há inúmeras limitações nesta definição, já que trata exclusivamente de uma dimensão natural e física a respeito da juventude. Peter Berger defende que as identidades são atribuídas pela sociedade: “O significado da teoria do papel poderia ser sintetizada dizendo-se que, numa perspectiva sociológica, a identidade é atribuída socialmente, sustentada socialmente e transformada socialmente” (2012, p.112). Em outras palavras, identidade não seria uma ideia preexistente; é atribuída em atos de reconhecimento social. “Somos aquilo que os outros creem que sejamos” (BERGER, 2012, p.113).

Nesse sentido, é o ambiente e seus processos sócio-históricos que vão definindo e caracterizando a novidade das juventudes, “os passos para o jovem percorrer as etapas naturais para a condição adulta [...] estão sendo dificultados. Assim, o prolongamento da fase juvenil se constitui em um aspecto importante em sua caracterização” (SOFIATI, 2011, p. 47). Em outras palavras, “os jovens são considerados enquanto categoria social e histórica que se configura elemento de *elo* e *transição* no interior de uma sociedade” (*ibid*, p. 81). Sendo assim, pode-se descrever as juventudes como pontes para o desconhecido, sobre águas cujos leitos se estendem para a descoberta de novos caminhos na solução das crises tecnológicas que lhe são apresentadas, e cujas fontes se desdobram para a renovação, a eternização de sua história. Como uma ponte ou como um “rito de passagem. Se, por um lado, ela se afirma no seu protagonismo e autonomia, por outro, sente-se incompleta e aberta para ultrapassar-se e negar-se a si mesma em vista da própria superação” (TOMAZI, 2013, p. 45).

Essa aparente desconfiguração não surge no sentido de descaracterizar a juventude, muito pelo contrário, a caracteriza de forma singular, remetendo-a sempre ao novo, ao que está adiante dela, às mudanças às quais ela pode ainda submeter-se para a construção de um novo paradigma tecnológico. É por isso que “a juventude [...] é um dos campos mais férteis para se verificar a importância que as palavras, os símbolos, a amizade e os sonhos têm na vida

de uma pessoa ou de um grupo” (JUSTO, 2009, p. 31). Esse caráter aparentemente disforme das juventudes pode ser apontado como sinal de sua liquidez, e por isso não deve ser limitado etimologicamente, já que “múltiplos fatores interagem, dando um caráter dinâmico, líquido e mutável à caracterização da juventude. Escorregadia, polissêmica, enigmática ou não, a juventude não deve ser ‘apenas uma palavra’, como afirmava Pierre Bourdieu;” (TOMAZI, 2013, pp. 56-57).

Portanto, apesar de não ser constituído apenas por uma mudança social, mas por fatores biológicos, ao falar aqui de ‘juventude’, entenda-se ‘juventudes’ na sua rica pluridiversidade e em sua participação numa cultura fragmentada e múltipla (TOMAZI, 2013). O jovem quer ser autônomo dentro do grupo e, ao mesmo tempo, vê o grupo como referência para o reconhecimento das ideias compartilhadas (SOFIATI, 2011).

Já no contexto brasileiro,

os próprios meios de comunicação separam os jovens em três categorias: a) Os jovens como problema, delinquentes, como promotores da desordem social, de distúrbios e ‘violentos’; b) Jovem da classe média, retratado nas telenovelas e, sobretudo, na novela *teen* ‘Malhação’, este idealizado e pasteurizado pelo discurso da ficção; c) O jovem reproduzido na publicidade como símbolo de beleza, de onde vários ramos do capitalismo – indústria da moda, academias, eletroeletrônicos – sugam os valores para gerar, na sociedade como um todo, necessidades supérfluas e uma busca desenfreada por esse ideário de juventude eterna (TOMAZI, 2013, p. 103).

E quanto à religiosidade dessas juventudes, se anteriormente esta provinha dos pais ou dos mais velhos, agora se modernizou: “Os jovens formam suas opiniões com colegas na escola, na rua, na TV. Questionam a autoridade dos pais, do padrinho, do mais velho, do professor, da polícia, enfim de todas as autoridades” (POEL, 2013, p. 553). São juventudes que acolhem as novidades e desprezam as tradições. Isso pode ser indicado nas respostas à Q27, quando 37% dos entrevistados definitivamente não “*reconhece momentos de energia espiritual no âmbito familiar*” (Q27). Percebe-se, com isso, que as instituições da atualidade encontram dificuldade de satisfazer à sede das juventudes no que diz respeito à sua espiritualidade.

É devido a essas características, que se observou um padrão de descontentamento por parte das gerações juvenis submetidas às mudanças

socioculturais e tecnológicas. Mas o que se entende por 'gerações' neste contexto juvenil? É o que se verá no estudo a seguir.

4.5. TENTANDO MATAR A SEDE: RESPOSTA DAS GERAÇÕES À QUESTÃO RELIGIOSA

Desde o nascimento até a morte passa-se muitas vezes por fases características de um determinado tempo completamente próprio daquele momento. Ainda que se defina geração como um conjunto de indivíduos nascidos aproximadamente na mesma época (JOHNSON, 1997), ninguém, por exemplo, afirmaria que havia uma similaridade de situação entre os jovens da China e da Alemanha por volta de 1800. Somente “onde os contemporâneos estão definidamente em posição de partilharem, como um grupo integrado, de certas experiências comuns, pode-se falar corretamente de similaridade de situação de uma geração” (MANNHEIM, 1982, p.80).

É observável, portanto, que não é muito fácil denominar o que é uma geração, pois embora se tenha indivíduos que vivam na mesma época, nem sempre eles presenciam as mesmas realidades. Assim, deve-se tratar com a questão de unidade e semelhança, principalmente no que diz respeito ao aspecto cultural.

Nota-se que a cada época surgem diferentes atores sociais, que movimentam a sua sociedade e promovem transformações nas mesmas. Essas mudanças são dadas por meio de sujeitos que se fazem protagonistas, dispostos a exercerem adaptações que visem melhorias para a sua sociedade. Porém, não é a todo o momento que isso ocorre, já que

nem toda a situação de geração - nem mesmo todo grupo etário - criam novos impulsos coletivos e princípios formativos originais próprios, e adequados à sua situação particular. Quando isso acontece, falaremos de uma realização das potencialidades inerentes a uma situação, e tudo indica que a frequência de tais realizações está estreitamente ligada ao ritmo de mudança social. Como resultado de uma aceleração no ritmo de transformação social e cultural, as atitudes básicas precisam se modificar tão rapidamente que a adaptação e modificação latente e contínua dos padrões tradicionais de experiência, pensamento e expressão deixa de ser possível, fazendo então com que as várias fases novas de experiência sejam consolidadas em alguma outra situação, formando um novo impulso claramente distinto e um novo centro de configuração. Falaremos, em tais casos, da formação de um novo

estilo de geração ou de uma nova entelúquia de geração (MANNHEIM, 1982, p.92).

É certo afirmar que nem sempre surgem novas gerações e, isso depende inteiramente da ação desencadeadora do processo social e cultural (MANNHEIM, 1982). Dessa forma, podem ocorrer significativas variações que são as que estão sendo presenciadas atualmente. Os jovens da atual geração vêm se formando, se construindo como atores sociais de forma muito diferente das gerações anteriores, numa mudança de tempos e espaço de socialização (DAYRELL, 2007).

Essa modificação leva a crer que um novo momento se apresenta de uma diferente forma de sociedade, uma sociedade um tanto "imprevisível". É uma geração inconstante, que não visa à estabilidade, mas sim a instabilidade. As mudanças constantes em suas vidas são tidas como algo muito natural. Bauman (2001) se refere em seu livro, *A Modernidade Líquida*, que essa geração substitui uma antiga mentalidade por uma nova mentalidade, é a nova mentalidade de "curto prazo", que substituiu a de "longo prazo". Casamentos "até que a morte nos separe" estão decididamente fora de moda e se tornaram uma raridade: os parceiros não esperam mais viver muito tempo juntos. De acordo com o último cálculo, um jovem americano com nível médio de educação espera mudar de emprego onze vezes durante sua vida de trabalho – e o ritmo e frequência da mudança deverão continuar crescendo antes que a vida de trabalho dessa geração acabe (BAUMAN, 2001).

Embora com uma nova mentalidade, observa-se que dentro das juventudes, surgem novas concepções. Preconceitos, como o racismo, estão sendo questionados mais frequentemente por essa nova geração. É como se fosse uma resposta ao momento e tentam responder ao seu tempo, porém, serão substituídos por uma nova geração, pois, eles não são eternos.

No contexto da contemporaneidade, constata-se que essa nova geração tem criado uma nova visão de sociedade, proporcionando um novo modelo de relações sociais, pois possuem características dessemelhantes às gerações anteriores. Algo que a diferencia é a obtenção de um espaço atemporal, que é denominado por Lévy (1999) de ciberespaço. "O ciberespaço encoraja um estilo de relacionamento quase independente dos lugares geográficos" (LÉVY,

1999, p. 49). Essa nova forma de viver uma vida, mais virtual do que real, possibilita um novo formato, que além de ultrapassar fronteiras geográficas, ultrapassa também as linhas do humano e do real. O humano ao acessar um ciberespaço pode, a partir daí, não ser mais um humano, mas a identidade ou representação de algo ou até mesmo um falso humano, que é chamado na rede de *fake*. Os *fakes* (LÉVY, 1999) são muito comuns nas redes sociais da internet, pois são utilizados como um meio da pessoa não se expor e assim, se expressar através do seu falso personagem. No espaço virtual, indivíduos assumem outra vida, aonde muitas vezes, tomam características que na vida real talvez não pudessem assumir. Dessa forma, acaba-se estabelecendo relações, digamos que sócio-virtuais falsas. Vêm-se, assim, dois vieses: “Por um lado, representam uma nova forma de comunhão virtual entre os seres humanos, em tempo real, para além do espaço e do tempo (tudo é *on line*), por outro abrem a possibilidade de simulacros, enganações, mentiras e falsificações que podem levar até a crimes” (BOFF, 2003, p.34).

Estas relações dúbias puderam ser observadas na aplicação do questionário online da pesquisa de campo, utilizando-se exclusivamente meios virtuais para o acesso aos entrevistados e para a divulgação da própria pesquisa. Apesar de estar disponível durante cinco meses, o questionário não alcançou um número altamente representativo, desta forma comprovando os falsetes destas vias de comunicação – apesar de terem sido utilizadas as maiores redes sociais da atualidade, com o maior contingente de jovens diariamente conectados a elas, apesar de grande parte dos jovens solicitados (mais de mil e quinhentos contatos diretos) para que acessassem o link do questionário disponível online terem se prontificado a fazê-lo, o próprio resultado do número de respostas (cento e oitenta) demonstra a superficialidade destes meios.

Analisando esse novo modelo de sociedade, percebe-se que as relações tomarão novas formas e maneiras e, talvez, não mais se viverá o que se vive hoje. O convívio social tomará um novo modelo. Observa-se o surgimento de um novo mundo. Vivemos na "era cyber espacial" (BOFF, 2003, p.19), a qual possibilita viver uma nova vida, caracterizada pela virtualização, por um novo espaço de tempo que até mesmo ultrapassa as barreiras das regras sociais.

Nota-se que é um meio que chegou para ficar, pois a cada dia surgem novos aparelhos que enredam e fascinam pessoas de várias idades; que proporciona o surgimento de um novo mecanicismo que facilita a comunicação ou que talvez dê a oportunidade de viver uma vida não real. Uma vida em que se faz o que quiser virtualmente, na qual não se tem uma vida, mas, como diria Platão, um simulacro (TEIXEIRA, 1999).

Pode-se caracterizar esse fato como sendo uma espécie de anomia (DURKHEIM, 2008) na qual a sociedade não está suficientemente presente no espírito dos indivíduos e nem os indivíduos estão suficientemente presentes no espírito da sociedade material. Assim, sem essa presença ou participação no mundo real, acaba-se, então, criando um isolamento social, em que os indivíduos afastam-se da sua sociedade de origem e criam o seu próprio círculo social, que nesse caso, pode-se denominar de círculo virtual. A vida passa a sujeitar-se dentro de um mundo paralelo semelhante ao jogo *Second Life*.¹⁴

Ao se envolverem nesse *cyber espaço*, muitos acabam deixando o mundo real de lado e assumindo a vida de seus *avatars*. Isso prejudica o seu cumprimento de ser social, ou seja, de um ser de relações que necessita do outro para a sua sobrevivência. O jovem ao envolver-se nesse mundo pode passar de um ser sensível para um ser mecanizado, envolvido por um vício. Tornando-se um indivíduo sem sensibilidade, completamente virtualizado.

Outro fator é também a massificação de indivíduos, pois, a cada dia que passa, mais deles se inserem nesse espaço. Embora isso tenha seus pontos positivos, pode também ser um problema, na medida em que se perde a possibilidade de formarem-se seres participantes, que possuem a capacidade de movimentar e liderar uma sociedade. Agnes Heller (2004) trabalha muito bem sobre essa questão, que nesse caso, pode ser chamada 'sociedade de massa'.

A palavra "massa" tem nesse um sentido bastante lato. O que se deseja significar com essa expressão é, sobretudo, que uma sociedade dada favorece

¹⁴ *Second Life* (Segunda Vida, trad. livre): Jogo Online em três dimensões, no qual você pode criar um próprio perfil de personagem e assumir uma nova vida dentro do jogo. Esse personagem é chamado de avatar. Como o próprio nome diz é uma segunda vida no mundo virtual. Algumas diferenças da vida real é que nesse jogo você pode voar e se teletransportar (SECOND LIFE, 2014).

exclusivamente – ou em primeiro lugar – a estruturação interna na qual não se podem desenvolver nem a individualidade, nem a comunidade; a socialidade dos homens, então, passa a expressar-se desde o primeiro momento como se todos formassem uma multidão manipulada e como se por todos os lados dominasse uma atitude de dispersão. "Sociedade de massas", portanto, "é uma expressão metafórica para descrever uma sociedade conformista manipulada" (HELLER, 2004, p.70).

Cabe destacar também um enfraquecimento da individualidade e uma forte aceitação em relação com aquilo que é proposto. A juventude não mais estabelece gostos, mas sim tem uma grande tendência a aceitar gostos pré-postos. Ao se comparar com algumas gerações anteriores, parece que o conformismo é algo que está bastante presente nessa atual geração. Como Fisher (1996) afirma em sua tese de doutorado:

Rebeldia, contestação, enfretamento da ordem estabelecida – essas palavras e expressões já não cabem na caracterização dos grupos jovens dos anos 90, pois, são jovens que vivem um outro plano, até um tanto mais pacífico, que não se esforça tanto em enfrentar obstáculos (1996, p. 19).

É dessa maneira que as ideias de necessidade, de dependência dos outros, do viver em sociedade, em comunidade estão sendo substituídas liquidamente, disformemente. Porém, essa importante e antiga relação proporciona aprendizado, a saber, que não se é o centro do mundo, mas um colaborador para o desenvolvimento do social, como diria Frantz (2009), de sermos atores sociais cooperantes.

4.6. COMO CADA GERAÇÃO TEM NAVEGADO: A VIVÊNCIA RELIGIOSA EM DIFERENTES MOMENTOS DAS JUVENTUDES

Partindo dessas pressuposições, através de uma nomenclatura que facilite o entendimento das gerações juvenis atuantes em suas respectivas revoluções tecnológicas, pretende-se analisar suas tendências em cada momento das últimas gerações juvenis em sua dinâmica religiosa. Dessa forma, tratar-se-á, para fins exclusivos da presente análise, de modernidade experimentada pelo que alguns teóricos chamam de Geração X, pós-modernidade pelos conhecidos como Geração Y e hipermodernidade pelos que

alguns denominam Geração Z, lançando uma proposta para, futuramente, estabelecer bases mais sólidas na fundamentação de uma comparação sociorreligiosa mais detalhada entre elas.

4.6.1. GERAÇÃO X: QUEBRA-MAR À VISTA

O primeiro a usar o termo 'Geração X' foi o escritor canadense Douglas Coupland em seu livro 'Contos de uma Cultura Acelerada' (1991) *apud* SILVA:

o termo era uma referência à geração norte americana nascida entre 1965 e 1976. Através da forma como seus personagens pensavam, falavam e agiam, Coupland descrevia o perfil desta geração: um grupo de jovens marcados pela transição de paradigmas, sem compromisso com o que veem no presente e inseguros em relação ao futuro que ainda não veem. Apesar da terminologia 'X' ter sido criada para denominar uma geração jovem nascida na América do Norte, creio que precisamos notar que esta é, na verdade, a primeira geração global, criada e educada em países de diferentes línguas e costumes, mas tendo algo em comum: a babá eletrônica chamada TV. Independentemente de onde se tenha nascido ou de que língua se fale, os membros desta geração cresceram vibrando com as vitórias do *Speed Racer*, viajando a bordo da *Enterprise* por lugares onde homem algum jamais esteve e acompanhando o nascimento, infância e adolescência de *Bam-Bam* e sua namorada *Pedrita Flintstone*. Desta forma, o termo 'Geração X' representa mais do que um rótulo para denominar um bando de bebês nascidos num mesmo período (SILVA, In: MPC, 1999, pp.57-59).

Da mesma forma que suas características sociais, a religiosidade da Geração X pode apresentar uma mudança de paradigmas com relação à geração anterior. Essa marca geracional pode também resultar numa insegurança quanto ao que é certo e errado, tratando as questões de fé com uma certa desconfiança. Além disso, a

'Geração X' representa hoje uma cultura com uma visão própria do mundo e uma atitude particular para com a vida. Cultura e visão de mundo muito presentes na vida dos jovens universitários brasileiros [...] um dos principais desafios [...] hoje é conhecer sua época e identificar as implicações disso para sua vida [...] Os demais desafios são decorrentes deste grande desafio: conhecer sua época" (SILVA, In: MPC, 1999, pp.57-59).

A Geração X não vê o êxito da mesma forma que seus pais. Ao contrário, nutrem certo cinismo e desilusão em relação aos valores deles. São mais céticas, mais difíceis de atingir pelos meios de comunicação e marketing convencionais.

Do ponto de vista social, alguns acontecimentos marcaram essa geração, entre eles o aparecimento da AIDS, em 1981. Essa doença provocou um posicionamento ideológico provavelmente nunca associado a uma enfermidade antes, tendo assim grande influência na mudança de pautas de comportamento da geração seguinte.

Diante de tal panorama de incerteza e sensação de mudança, não é de se estranhar que, ao ir ao cinema, esses jovens tenham assistido a *Blade Runner* (1982), um dos maiores expoentes do movimento cultural conhecido como *cyberpunk*. A geração Y possivelmente desconhece que as origens ideológicas de alguns de seus ícones culturais, como *Matrix*, venha diretamente dessa visão apocalíptica e obscura, própria da evolução do movimento *punk*.

Em meados da década de 80, surgiu uma subcategoria da geração X, os *yuppies* (acrônimo do inglês *young urban professionals*, ou jovens profissionais urbanos). É um segmento caracterizado pelo alto poder aquisitivo e paixão pelo sucesso social, profissional e econômico. No final dos anos 80, o termo *yuppie* começou a incorporar conotações negativas, fruto do esgotamento de um modelo e estilo de vida que propunha certo “vale-tudo” para o êxito social e econômico.

Os *yuppies* que levaram ao extremo sua filosofia são os *dinkies* (*double income no kids yet*, ou duas rendas, sem filhos ainda): casais que adiam a criação de uma família para se dedicar exclusivamente a suas carreiras, porque não se sentem capazes de educar os filhos ou simplesmente porque não gostam de crianças. Costumam ser profissionais de alto nível e suas motivações estão relacionadas com a manutenção de seu nível socioeconômico. Têm sido fortemente criticados pela atitude egoísta e hedonista, em que o consumismo prevalece sobre outros valores, como os familiares.

É nessa época que uma nova metodologia surge, uma nova espiritualidade que unia fé e vida, reflexão e ação, e aconteceu num contexto em que o capitalismo passou a ser rejeitado e as soluções para os problemas sociais dependiam do socialismo como única opção viável, “a constituição de novos grupos que mantiveram o princípio da união entre fé e vida, tais como os

ligados às CEBs, à Teologia da Libertação, às Pastorais Sociais e às Pastorais da Juventude” (TOMAZI, 2013, p. 89).

No início da década de 1980 surgiu, na Igreja Católica, um novo modelo de Pastoral da Juventude: orgânica e transformadora, pensada a partir de uma nova prática de Igreja, inserida na pastoral de conjunto e em comunhão com as diretrizes da ação pastoral e evangelizadora da Igreja, e organizada em diversos níveis (diocesano, regional e nacional) para responder aos desafios da juventude (TOMAZI, 2013).

Da mesma maneira que a religiosidade, o computador surgiu para tentar responder aos anseios desta geração, e começou a facilitar a vida humana caseira a partir do momento em que se criaram os PC's:

A internet, que como rede começa através da BBS, [...] ganhou fronteiras ilimitadas com a criação da rede www (*world wide web*). Em frações de segundos podem-se fazer compras de supermercado, pagar contas, conhecer serviços de outros países, ler jornais e revistas, mandar correspondências por e-mail e conhecer pessoas (JUSTO, 2009, p. 85).

Entretanto, como bem aponta Amorese,

a modernidade tem sido celebrada como o caminho do futuro, com sua técnica, sua tecnologia, seu conforto e seu potencial de solucionar os problemas da humanidade. Mas tem sido acusada também como a causadora do declínio de nossa civilização, produtora de pobreza, exploração, concentração de renda, bens e serviços e produtora de indicadores de indignidade social sem precedentes (1998, p. 24).

O cidadão moderno será, também, sociologicamente *indeciso*. Terá desenvolvido um processo de equidistância das opções, e as tornará se tiver sido bem preparado pelo sistema, se for bom cidadão, impulsivamente, ou seja, sem ter percorrido todas as etapas de uma decisão racional: avaliação, experimentação, comparação e decisão positiva ou negativa. “Não se trata, portanto, de uma incapacidade de escolher, mas sim da forma como escolhe” (AMORESE, 1998, p. 87). Nesse processo de escolhas e decisões, a educação e, principalmente, a Universidade, deu respostas somente para perguntas técnicas e imediatas. Como aponta Betiato,

Respostas utilitaristas para um mundo centrado no utilitarismo, deixando a reflexão sobre o transcendente exclusivamente para as religiões e igrejas. Esta concepção, que chamamos de cientificista,

tentou ignorar a transcendência, a religiosidade, o mistério e a plenitude da existência. Isso tudo gerou uma crise, chamada pelos pensadores de crise da modernidade (BETIATO, 2010, p. 17).

Segundo o mexicano Octávio Paz (1914-1998), “a modernidade não se mede pelos progressos da indústria, mas pela capacidade de crítica e autocrítica” (1991, p. 67). É por isso que Libanio afirma que “no auge do fenômeno da secularização na década de 1960 e inícios de 1970, retornou-se com toda a força o grito de ‘o louco’ de F. Nietzsche: **Deus morreu**” (LIBANIO, 2002, p. 15). Ele o faz não num sentido ateuista ou niilista, mas como uma crítica à religiosidade vazia das instituições religiosas que professavam o cristianismo católico de sua época, e que parecem não mais responder à sede das novas gerações. Portanto, há uma clara distinção do que se defende aqui e a falsa interpretação feita sobre o discurso nietzschiano da inexistência ou aniquilação de Deus (como se isso fosse possível). A crítica de Nietzsche (2012) faz eco na geração moderna ao questionar suas instituições, a tradição vazia de seus ritos e simbolismos mecanicistas que pouco ou nada tem a ver com a realidade que se lhes apresenta.

A carta de Dietrich Bonhoeffer, de 30 de abril de 1944, torna-se pragmática quando, do fundo da prisão nazista, anunciava: “Foi-se o tempo [...] o tempo da religião” e num tom quase profético proclamou: “Rumamos para uma época totalmente arreligiosa” (BONHOEFFER, 2003, p. 369), uma vez que as estruturas religiosas começam a desmoronar ante tanto questionamento. Com isso, embarcamos no navio da modernidade, em que a religião é confinada à esfera do provado, tomando a forma de uma religião urbana...

Modernidade indica o período em que predomina a mentalidade do mundo industrial capitalista do Ocidente, que prefere a ciência à fé, endeusa a **tecnologia** e despreza o imprevisto e o trabalho do artesão, aplica-se à crítica da religião e a abandona, promove a democracia e condena a teocracia ou aristocracia, supervaloriza a racionalidade em detrimento da **intuição** e emoção. Considera, enfim, as grandes empresas como as construtoras do **progresso**, quando o que elas fazem é levar as culturas a uma **uniformidade** forçada, uma espécie de padrão global. A modernidade confina a religião à esfera do privado e obriga a fé do pobre a uma adaptação problemática, sobre tudo na **religiosidade popular urbana**. Hoje, a ‘modernidade’ está em declínio. Chegou a **pós-modernidade**. (POEL, 2013, p. 659).

As instituições sociais e religiosas são vistas como portadoras de ambiguidades, de contradições (TOMAZI, 2013).

Para tanto,

a racionalidade técnico científica [...] alarga para os indivíduos e sociedades os horizontes utópicos e retira-lhes o principal sistema de significação e referência, que é a religião. A racionalidade moderna, ao desintegrar a religião como força de coesão da sociedade, provoca reações não racionais no ser humano. Ele não vive sem referências simbólicas (LIBANIO, 2002, p. 69).

Todas essas mudanças, características do que se pode chamar modernidade ou Geração X, resultam numa mudança de função social da religião, o que Libanio chamou de “eclipse do sagrado” (2002, p. 125) e Durkheim de fato social (1987).

Desse modo, enfraqueceram as bases da religiosidade ocidental, supondo-se que a tecnociência, agora endeusada, fosse saciar a sede das crises existenciais desta geração. O que se observou, entretanto, foi a construção de outro paradigma, agora mais complexo, denominado aqui como pós-modernidade.

4.6.2. GERAÇÃO Y: SE ENTROU NA ÁGUA, É PARA SE MOLHAR

A geração Y, cujas características assemelham-se ao que muitos autores chamam pós-modernidade (e que para a presente pesquisa foram adotados como termos equivalentes), abrange os nascidos nos anos 80 e 90. Os mais velhos estão chegando aos 25; os mais jovens acabam de sair da adolescência. Trata-se de uma geração de filhos desejados e protegidos por uma sociedade preocupada com sua segurança (AMORESE, 1998). É a geração dos *Power Rangers* e da internet, da variedade, das tecnologias que mudam contínua e vertiginosamente. A geração Y só conhece a democracia, e as histórias sobre a transição, na Espanha, da ditadura para o estado atual começam a lhe soar como batalhas de seus pais. Não deixam de se surpreender com o fato de que a geração anterior tenha sobrevivido sob a tirania de poucas redes de televisão, sob controle governamental estrito, e com telefones pregados na parede. Possivelmente a velocidade das mudanças vividas pela geração Y, ao lado de importantes transformações sofridas por seus pais, introduziu um salto qualitativo que os Y ainda estão digerindo. Esta desconfiguração da geração anterior é percebida em Poel:

A pós-modernidade surgiu em meio às contradições da modernidade, numa tentativa de superar o antigo dualismo e valorizar concepções mais integradas, **holísticas**, transdisciplinares. Valoriza tb. a **subjetividade** da verdade e da pessoa humana; recupera a afetividade e valoriza o **cotidiano**. A realidade é concreta; não existe o **crístianismo**, mas os cristãos. A pós-modernidade não busca uma grande **síntese** racional; aceita o **pluralismo**. Surge o conceito de 'auto-organização do **caos**' na física [...] A religião instituição é questionada (2013, p. 659).

Na geração Y não ocorreu uma ruptura social evidente; não houve *Woodstock* nem maio de 1968. Os Y são silenciosos e contundentes, parecem saber exatamente o que querem. Eles não reivindicam: executam a partir de suas decisões, dos blogs e dos SMS. Não polemizam nem pedem autorização: agem. Enquanto os X enfrentam o mundo profissional com relativo ceticismo, os Y adotam uma visão mais esperançosa. Seu alto nível de formação os torna mais decididos. Sua atitude diante da hierarquia é cortês, mas não de estrito respeito ou amor/ódio, como a das gerações anteriores (AMORESE, 1998).

A integração dos Y às empresas está sendo especialmente complicada. Suas expectativas são novas e eles se consideram “a geração excluída”. Chegaram ao mundo em clima de mudança, transformação e certo desassossego político. Quase sempre são filhos únicos ou têm poucos irmãos. Possivelmente suas mães trabalham e ainda não entenderam a importância (ou a possibilidade de) conciliar vida pessoal e profissional.

Esses jovens, além de ver televisão, começaram a dar seus primeiros passos com os computadores de seus pais ou irmãos: a tecnologia nunca vai ser um problema para eles. Cerca de 91,6% dos que têm entre 16 e 24 anos são usuários da internet, porcentagem que cai para 63,4% no caso das pessoas entre 35 e 44 anos (AMORESE, 1998). Já se acostumaram ao bombardeio de imagens, à informação imediata e visual, à realidade em 3D. Não desenvolveram a paciência e a laboriosidade, e sim o “já” e o “agora”.

O que a mídia pede ou requer de seus espectadores? Apenas uma coisa: que *não desligue*. Parece simples? É o processo de *anuência*. Anuir significa consentir, e de certa forma, permitir. Com o passar do tempo, surgem os processos de identificação. 'Logo logo você estará pensando e sentindo como nós' (AMORESE, 1998, p.159).

Não aprenderam a desfrutar um livro, uma vez que podem obter a mesma informação em minutos, com um clique. Emerge dessa geração “um

pluralismo cultural, axiológico e religioso”, um distanciamento dos grandes sistemas metafísicos unitários e uma pluralidade de formas de vida e de linguagens adaptadas aos sistemas ideológicos (Estrada, 2007, p. 209).

A geração Y é uma geração de resultados, não de processos e do curto prazo: eles sabem, por experiência, que as coisas, as informações, as novidades morrem em pouco tempo – até mesmo a ordem mundial, que parecia tão imutável. Alguns especialistas afirmam até que essa geração desenvolveu mais o hemisfério direito do cérebro. Parece que os estímulos da internet e dos videogames se dirigem a esse hemisfério, enquanto atividades como leitura exigem o uso do esquerdo. “A juventude dos anos 1990 é uma geração individualista: não “abre mão” de seus desejos. Sendo assim, não há causa coletiva que o arrebate para uma condição que tenha como limite rever sua autonomia individual” (SOFIATI, 2011, p. 34).

Mesmo que essa interpretação seja subjetiva, fica claro que a geração Y responde a estímulos e motivações diferentes dos que moviam seus antecessores. Por exemplo, para eles, o futuro já não é uma ameaça insondável em mãos de megacorporações; ele simplesmente não existe. Essa visão apocalíptica se incorporou aos videogames e os jovens Y se sentem à vontade com ela. Outra diferença importante: se as gerações anteriores se caracterizavam por receber as mensagens, as modas, a música de modo uniforme, a Y, ao contrário, destaca-se pela diversidade. Não que a geração Y não tenha nenhuma tribo ou subgrupo. Ela tem, sim. É a elite urbana, que, de alguma forma, cristaliza seus valores e estilos de vida: são os CBP (pessoas de negócios cosmopolitas). O desenvolvimento da ciência e da técnica, leva “a uma proliferação do sagrado [...] a uma nova mitologia secularizada, que transformou o sagrado e gerou novos mitos culturais (o ‘polimito’, a multiplicidade de significados de que fala Marquard), difundidos pela cultura dos meios de comunicação social” (ESTRADA, 2007, p. p. 271).

É bom lembrar que os conceitos de motivação e valores pertencem à geração X e até mesmo à anterior, ou seja, foram concebidos por gerações que trocaram uma concepção mecanicista do trabalho por uma mais aberta, na qual o trabalho não é só uma forma de sobreviver economicamente, mas fonte de

satisfação e desenvolvimento pessoal. É possível, portanto, que esses termos não se apliquem à geração Y.

A análise comparativa das gerações X e Y revela muitos pontos em comum. Os jovens atuais viveram a infância em um contexto de bem-estar social e econômico e se mantêm mais tempo dependentes da família. Quando se questiona por que ficam mais tempo na casa dos pais, 70% apresentam uma razão material: não teriam meios para se instalar por conta própria (AMORESE, 1998).

Entre 1997 e 2001, em todos os países da União Europeia, exceto Irlanda e Finlândia, aumentou a participação dos pais como fonte de receita, às vezes de forma apreciável. Esses jovens têm alto poder de consumo e não escapam às sucessivas modas tecnológicas, assim como sempre respeitam a opinião de seus pais. Os integrantes da geração Y têm um acesso à informação que nunca existiu. Isso é tão importante que provocou uma verdadeira mudança de paradigma no consumo. Quando um Y vai comprar um celular, por exemplo, é possível que saiba mais de suas características técnicas que o próprio vendedor. E também terá consultado todos os blogs e fóruns para saber a opinião de outros consumidores.

O fato é que esse jovem terá a mesma atitude quando comparecer a uma entrevista de emprego. Sabe o que quer, conhece o setor e a empresa, leu notícias a respeito dela. Além disso, a facilidade com que o candidato pode ter acesso à informação sobre o mercado de trabalho faz com que se abram diante dele muitas e diversas alternativas, e ele pulará de uma para outra se as respostas não o convencerem. A mesma atitude é refletida na sua identidade religiosa. Diante dessa geração

As categorias clássicas do ser – razão, cosmo, sujeito, consciência, verdade, princípios transcendentes etc. – perderam referencialidade e arrastaram consigo na queda tanto a cosmoteologia quanto a antropoteologia, levando assim a uma crise do teísmo filosófico. O grande desafio que se delineia hoje é a vinculação entre metafísica e niilismo. É o final de uma época e de uma forma de metafísica no interior da qual eram apresentadas as vias ou provas tradicionais do teísmo, porquanto referidas a uma origem, fundamento ou centro último, do qual deriva uma metafísica de presença e de identidade que configura esse centro como um Deus pessoal (ESTRADA, 2007, p. 275).

Instaura-se, assim, uma nova lógica do poder. A lógica do mercado sobre a arte, a moral ou a religião produz o 'efeito ibope'. Só existem, só têm validade, só são dignas de consideração, se 'dão ibope', ou seja, se há quem as consuma. Se há consumidores, e se isso 'vende'. Até um pai de família, por exemplo, como o Sílvio Santos, é capaz de adotar uma linguagem dúbia, ridiculamente maliciosa e grotescamente obscena, como sinal de humor inteligente, e empurrá-la, goela abaixo, aos milhares de lares que o sintonizam num domingo à tarde, horário predominantemente do público infantil. A 'opinião pública' é sua consciência. Todos se curvam a essa nova forma de poder, da qual a mídia é, ao mesmo tempo, vassala, algoz e vítima (AMORESE, 1998).

Novos valores são assim incorporados pelas juventudes e partilhados por diferentes grupos sociais

formando uma espécie de adesão politeísta desses grupos a uma série de valores que se opõem uns aos outros, gerando uma espécie de 'guerra dos deuses'; possibilita, assim, uma pluralidade de valores que garantem certa coesão do todo social, mas que também geram conflitos 'bipolares', que tendem para uma maior socialização, por um lado, e a um maior individualismo, por outro (TOMAZI, 2013, p. 195).

O que se segue é uma perda de significação de figuras e gestos sagrados tradicionais, a emancipação e autonomia do mundo profano, a busca pela laicização das diversas instituições sociais, ao dotarem-se de ideologias, referências e regras de funcionamento próprias, características da secularização. "Secularização significa também a transferência dos bens da Igreja para a propriedade civil, a laicização de um religioso ou clérigo" (LIBANIO, 2002, p. 126).

O narcisismo caiu em cheio na juventude pós-moderna. Prova disso é que a própria estética vem substituindo a ética, em muitos casos, e os antigos rituais religiosos que deixavam marcas no corpo passam a ganhar novas formas na atualidade. As tatuagens, os desfiles de modas, as formas de se vestir e de emagrecer demonstram que os jovens procuram se adequar aos novos padrões impostos pela publicidade. Isso tem uma conotação de sagrado para muitos jovens que, como consequência, em não poucos casos, pagam o preço da anorexia, bulimia e outros tantos transtornos psíquicos e orgânicos. "Investir no corpo significa investir em si mesmo, significa construir uma identidade particular, conferir-lhe uma expressão simbólica de poder e

distinção, de interação e comunicação com o seu meio [...] o jovem se volta para o seu corpo que passa a ser o seu mundo” (TOMAZI, 2013, pp. 144-145), e esse corpo torna-se seu templo, mas não com o mesmo significado do templo bíblico e/ou teológico. Essa caracterização egocêntrica acaba por se tornar a ponte para a geração seguinte, focada intrinsecamente em suas próprias necessidades para a escolha de sua espiritualidade.

A liquidez característica da sociedade pós-moderna transparece bem na religiosidade da Geração Y, ao esfacelarem-se as estruturas tradicionais que antes correspondiam às necessidades humanas. Agora, o que resta é uma sociedade sedenta, desconstruída, altamente informada e conectada, sendo lançada num simulacro de relações que agora se pode designar como hipermodernidade ou modernidade pós-cristã.

4.6.3. GERAÇÃO Z (Z de Zapping¹⁵) – DAS ÁGUAS DE NARCISO¹⁶, AO CULTO ÀS SELFIES¹⁷

A chamada Geração Z é uma nova geração, tendo surgido posteriormente à Geração Y. É caracterizada por pessoas que nasceram a partir de meados da década de 1990. É uma geração surgida conjuntamente com o avanço das novas tecnologias, acompanhando o novo mundo (pós Guerra Fria), ou seja, o chamado mundo tecnológico ou mundo virtual.

Na hipermodernidade, tudo se passa como se surgisse uma nova prioridade: ficar eternamente voltando à ‘juventude’. Nossa pulsão neofílica é, em primeiro lugar, um exorcismo do envelhecimento do viver subjetivo: o indivíduo desinstitucionalizado, volátil, hiperconsumista, é aquele que sonha assemelhar-se a uma fênix emocional (LIPOVETSKY e CHARLES, 2004, p. 80).

¹⁵ *Zapping*: Mudar constantemente de canal.

¹⁶ Segundo Ovídio, Narciso era um belo rapaz, filho do deus do rio Céfiso e da ninfa Liríope. Por ocasião de seu nascimento, seus pais consultaram o oráculo Tirésias para saber qual seria o destino do menino. A resposta foi que ele teria uma longa vida, se nunca visse a própria face. Narciso cresceu, e se transformou um jovem bonito de Boécia, que despertava amor tanto em homens e mulheres, mas era muito orgulhoso e ninguém conseguia quebrar a sua arrogância. Para dar uma lição ao rapaz frívolo, a deusa *Nêmesis*, (aqui, uma versão de Afrodite) o condenou a apaixonar-se pelo seu próprio reflexo na lagoa de Eco. Encantado pela sua própria beleza, Narciso deitou-se no banco do rio e definhou, olhando-se na água e se embelezando. Depois da sua morte, Afrodite o transformou numa flor, narciso (OVÍDIO, 2003).

¹⁷ *Selfie*: Uma foto tirada de si mesmo com o objetivo de ser automaticamente publicada qualquer tipo de site ou rede social (SaRAWRR, 2009 - Trad. Livre).

Diferentemente de seus pais, a geração Z sente-se à vontade quando liga ao mesmo tempo a televisão, o rádio, a telefone, música e internet. Isso parece fazê-lo sentir-mais mais vivo, constantemente atuante e renascendo sob diferentes aspectos. Enquanto os demais buscam adquirir informação, o desafio que se apresenta à Geração Z é de outra natureza. Em meio à abundância de informação a qual está exposta, é necessário saber utilizá-la da melhor forma possível. Nesses termos, os jovens de hoje são a primeira geração a amadurecer na era digital. Essas crianças foram "banhadas" em *bits*. Diferentemente de seus pais, elas não temem as novas tecnologias, pois não são tecnologias para eles, mas realidade. Eles são as crianças do mundo moderno, do novo mundo, do mundo digital e são também chamados de a "geração digital" (TAPSCOTT, 1999). Para a geração Z, informática e tecnologias da Internet é o lugar comum. Todas as suas comunicações têm lugar na Internet e elas revelam pouca comunicação verbal. A maioria de seus anos formativos estão sendo gastos na *World Wide Web* (*www*).

Essa realidade impulsiona uma reflexão mais aprofundada a respeito desses novos indivíduos e, na mesma direção, de um novo modelo de sociedade que está surgindo. A Geração Z seria completamente diferente das outras, por ser mais capacitada que as precedentes, principalmente no que diz respeito à manipulação e habilidade com aparelhos tecnológicos. Isso se daria pelo fato dos jovens serem contemporâneos ao surgimento e desenvolvimento de várias tecnologias, de várias frentes de informação e da diversidade de culturas que se lhes apresentam. De acordo com LIPOVETSKY e CHARLES;

Não faltam fenômenos que podem autorizar uma interpretação relativista ou niilista do universo hipermoderno. Dissolução dos fundamentos incontestes do saber, primado do pragmatismo e do deus dinheiro, sentimento de igualdade de valor de todas as opiniões e de todas as culturas (2004, p. 98).

A presença da geração e a atuação da geração Z está causando uma grande mudança na sociedade, um salto geracional - eles estão superando os pais na corrida pela informação. Pela primeira vez, os jovens, e não seus pais são as autoridades numa inovação central da sociedade. Os jovens dominam com facilidade aparelhos, os quais seus pais possuem maior dificuldade de manusear.

No entender das ciências sociais, estudar a Geração Z significa adentrar em uma área completamente nova. Ela está em desenvolvimento e, portanto, por se estar imerso nela, é desafiador a qualquer análise fazer um diagnóstico preciso dela. É inegável, nesse sentido, que a Geração Z contribuirá em muito para que haja significativas mudanças no corpo social. Trata-se de uma geração amplamente informatizada, de um grupo de pessoas novas, completamente diferentes no que diz respeito à questão das relações sociais. Dessa forma, percebe-se o tipo de relação na qual a juventude se insere. Trata-se de uma relação que tem em seu alicerce o universo virtual, de uma maneira rápida e prática.

Essa Geração é a ponta do *iceberg* de uma sociedade que provavelmente se comunicará mais virtualmente do que conforme a antiga convivência, na qual as pessoas se visitavam, indo às casas umas das outras, que se relacionavam com maiores contatos pessoais, se comunicavam com mais frequência. A comunicação já atingiu um novo patamar, seus meios de comunicação e suas formas de relação são outras. A convivência se concretiza principalmente em comunidades *online* como: *Orkut*, *Google*, *Facebook*, *WhatsApp*, *Instagram*. A nova forma de relação apresenta outra maneira de viver que aos poucos está se tornando palpável.

O jovem de hoje possui um olhar correspondente a esse sistema cultural globalizado. Dessa maneira, é correto afirmar que o fácil manuseio das tecnologias lhes proporciona uma diferente concepção temporal se comparada às gerações anteriores. Com o grande salto tecnológico propiciou o surgimento de um novo espaço na sociedade, o espaço cibernético. A juventude assumiu um novo modo de conduta, um modelo social interligado com celulares, Mp3 e máquinas digitais. Logo, para eles, e-mail é antiguidade. Eles usam telefone para mandar textos, "navegar" na internet, achar o caminho, tirar fotos e fazer vídeo. Eles entram no *Facebook* sempre que podem, inclusive no trabalho. Mensagem instantânea (*WhatsApp*) e *Skype* estão sempre abertas, como pano de fundo de seus computadores. Pode-se dizer que esses jovens conseguem adquirir uma íntima relação com a tecnologia, mas parece, contudo, que em se tratando de relação humana, existem expressivas carências (LIPOVETSKY e CHARLES, 2004).

Essa acentuada opção pelo universo virtual propicia uma interatividade maior seja a manter vínculos com seus grupos seja no convívio pessoal. O ambiente digital de certa forma acelera também o ritmo de vida e de produção desta nova geração.

Todas as tecnologias e simultaneidades observadas como características desta Geração Z são refletidas no seu trato com a religiosidade, em que “lendas urbanas se multiplicam, as seitas recrutam mais gente que nunca, as ciências do paranormal desfrutam nova credibilidade” (LIPOVETSKY e CHARLES, 2004, p. 32). A experiência religiosa volta “de maneira impetuosa e em alguns casos, até ameaçadora e fundamentalista, pois, para o homem contemporâneo, não bastam mais as respostas seguras da ciência experimental quando as perguntas continuam sendo de cunho existencial” (BETIATO, 2010, p. 17). Nesse contexto os valores da solidariedade e do amor são enaltecidos mais que os da contradição e do recolhimento. Ocorre, a partir de então, o “surgimento de uma ideia pós-religiosa do progresso, ou seja, de um porvir indeterminado e problemático – um futuro hipermoderno” uma vez que hoje todas essas ‘religiões seculares’ portadoras de esperanças escatológicas estão mortas (LIPOVETSKY e CHARLES, 2004, p. 67).

Pluralidade e heterogeneidade é o denominador comum entre as Juventudes Z. Segundo Estrada:

Hoje se rejeita uma identidade cultural estática em favor da dinâmica, ressalta-se o direito à diferença e propõe-se a alteridade como o elemento determinante a partir do qual é possível o reconhecimento dos direitos humanos (2007, p. 79).

A religião atualizou-se com o consumo, abandonando o ascetismo em favor do hedonismo e do espírito festivo, enaltecendo os valores da solidariedade e do amor mais que os da contrição e do recolhimento (LIPOVETSKY e CHARLES, 2004).

O impacto do processo de globalização na vida religiosa passou a ser um novo paradigma dos estudos da sociologia da religião. O mundo tornou-se o macrossistema de análise, e a religião em um mundo globalizado passará por mudanças que a farão deixar de ser uma referência cultural de uma nação ou sociedade, ultrapassando, assim, fronteiras simbólicas e tornando-se ‘globalizada’ (DIAS, 2012, p. 96).

Com a decadência do culto mecânico, os jovens dos anos 2000 são socializados predominantemente nos movimentos religiosos, principalmente os carismáticos e pentecostais, em sua manifestação mais recente chamada de 'terceira onda' (SOFIATI, 2011).

A novidade está na crescente adesão aos movimentos religiosos, principalmente às igrejas e correntes do pentecostalismo católico e evangélico. A religião se consolidou como uma das principais formas de organização grupal da juventude. Atualmente 20% dos participantes dos grupos de oração da RCC e dos cultos das igrejas pentecostais são jovens. Além disso, pesquisas recentes apontam que os jovens são organizados principalmente pelas instituições religiosas (SOFIATI, 2011, p. 36).

Nesse ponto é possível perceber que a Geração Z tem sido caracterizada por muita reflexão a respeito de si mesma, transformando-se numa metamodernidade. "Se a hipermodernidade é metamodernidade, ela se apresenta igualmente com os traços de uma metatradicionalidade, de uma metarreligiosidade sem fronteiras" (LIPOVETSKY e CHARLES, 2004, p. 98).

Com isso há uma constante fuga para realidades virtuais que cada vez mais satisfaçam os anseios encontrados dentro de si. Conforme descreve Betiato:

A fuga da juventude para o mundo dos fetiches é uma busca de transcendência em lugares errados; uma torcida organizada sem limites para a violência, o vandalismo, é a busca desesperada de uma transcendência perdida. Nietzsche já dizia no começo do século: 'Deus está morto'. É neste universo da morte de Deus que podemos elencar seus substitutos, ídolos como: a pornografia, o consumismo desenfreado, a ânsia compulsiva de comprar coisas e mais coisas que nunca satisfazem, os esportes radicais, os 'modismos' e marcas que são programados de acordo com a vontade dos empresários de vendas tirando proveito deste momento de crise humana, tudo isso é uma 'religiosidade' doente, mal trabalhada, distorcida, alienada da sua verdadeira essência (2010, p. 19).

Trata-se da era do ciclo vicioso na produção de *selfies*, a necessidade da criação de blogs, páginas pessoais, na propagação e reafirmação da própria identidade são amostras de que as juventudes não mais encontram o caminho de volta para sua autorrenovação.

Libanio menciona a 'cultura do simulacro' também na conseqüente desconstrução da ideia de sacramento:

A cultura do simulacro deturpa a compreensão do sacramento. Atribui sacramentalidade a realidades que não a têm. Pensa que é sacramento o que não o é. Ou não valoriza o sacramento, quando ele

é, porque banaliza os sinais. Esvazia-se uma realidade por excesso ou por falta. Excesso de sinais perturbam a percepção daqueles que verdadeiramente significam a presença de Deus (2002, p. 246).

O desejo de culminar em algum deus ou de tornar-se sagrado é inerente aos seres humanos e impregnado nas suas diferentes instituições sociais e religiosas. O processo de secularização moderno é mais um caminho de transmigração que de abandono do sagrado. “A negação do sagrado é, na verdade, a consagração daquilo que o nega” (TOMAZI, 2013, p. 196). Assim, a Geração Z nada mais é do que a cultura da *Selfie*, uma releitura hipermoderna do mito de Narciso, cuja divindade se encontra em si mesmo, “o homem tornou-se o centro da religião” (DIAS, 2012, p. 18).

Entretanto, mesmo habitando em meio a uma multidão de pessoas, o jovem vem sofrendo a solidão, a dispersão e o isolamento em um espaço privado, devido ao seu relacionamento apenas virtual com outras pessoas (TOMAZI, 2013). Além disso, “o efêmero e o ‘espírito do camaleão’ parecem orientar o tempo presente” (TOMAZI, 2013, p. 199).

Tomazi ainda acrescenta:

Como a pertença religiosa hoje é livre, não é mais transmitida de geração a geração, mas, sim, segundo os desejos ou escolhas pessoais, e como os desejos do indivíduo são quase sempre insaciáveis, o trânsito religioso tende a se tornar regra, e novas formas de religiosidade são criadas quando as antigas são rejeitadas (2013, p. 209).

Com tudo isso, “no início deste milênio, assistimos ao trágico combate entre fundamentalismos religiosos” (LIBANIO, 2002, p. 22). E, ainda,

a **modernidade pós-cristã é antieclesiástica, anti-religiosa**. Produziu vários efeitos sobre a religião. Privatizou-a, secularizou-a, racionalizou-a (deísmo), reduziu-a a um produto do ser humano (L. Feuerbach), destituiu-a de valor científico (cientismo), infamou-a (estádio teórico perempto: Comte), (alienação: Marx), (fraqueza: Nietzsche), (infantilismo: Freud), (demissão da liberdade: Sartre). As modernidades, sob a batuta da razão clássica, levaram as religiões a refletir sobre si mesmas. Teologizaram-se, ao buscar a inteligência de si mesmas. A modernidade pós-cristã, pelo contrário, levará a teologia a uma crise sem precedentes (2002, pp.122-123).

A modernidade privatizante destronou a religião do seu papel social de referência fundamental para a sociedade nas suas diversas atividades econômicas, políticas e culturais. Peter Berger citado por Libanio (2002) relaciona a privatização religiosa com o surgimento de minorias que se mantêm

fiéis em uma instituição religiosa de maneira mais ardorosa para suportar a perda de plausibilidade social do conjunto da instituição.

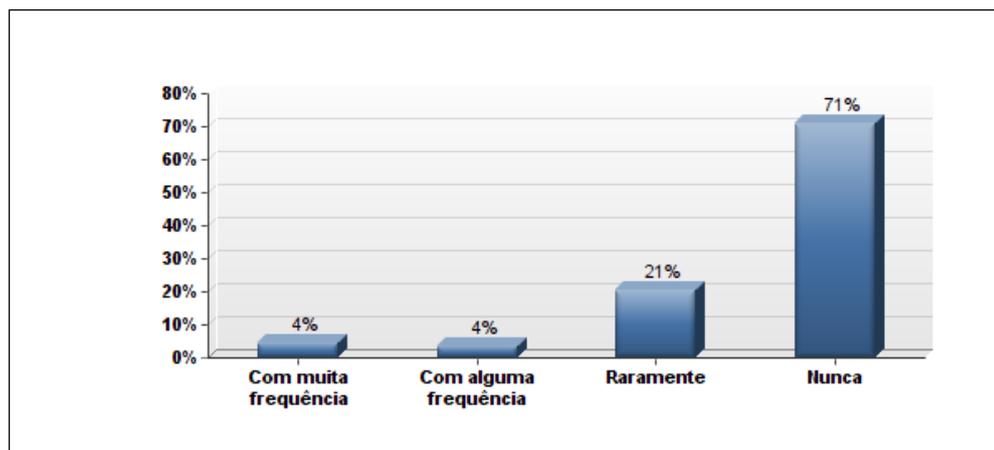
A modernidade filosófica pós-cristã tem, portanto, um componente ateu. [...] Ela dissolveu o sistema de expressões da religião num horizonte utópico de seu próprio processo histórico. [...] Ela exclui a religião da esfera pública e a produz mais vigorosa ainda na esfera individual. Abole a religião enquanto sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas cria espaço-tempo de uma utopia, que, em sua estrutura, é afim a uma problemática religiosa de consumação e salvação (LIBANIO, 2002, p. 131).

Caracteriza-se, então, um processo de insatisfação crescente dentro do que se designa Geração Z. Em resposta, a religião tem adotado entre outras estratégias a da harmonização. Desaparecem os problemas da identidade e da verdade. Adota-se o sincretismo sem qualquer atitude crítica, sem perguntar-se pela coerência interna do sistema religioso (LIBANIO, 2002). Isso pode resultar numa experiência religiosa confusa, já que a referência para o transcendente parte da própria identidade pessoal. Como bem observa Andrea:

A identidade das pessoas, sua biografia, pede uma confirmação significativa maior. Um momento de encontro com o 'divino' [...] Aí se reflete altamente o individualismo das experiências espirituais procuradas. Entrelaçam-se numa experiência confusa o auto-reconhecimento, a presença de um Deus interior, a conquista de um Eu superior, o auto-aperfeiçoamento, o crescimento harmônico interno, as práticas de cultivo da subjetividade e do ideal de um *self* perfeito e deificado, a maestria humana sobre a natureza interna e externa. Trata-se de verdadeiro culto do eu, da subjetividade autônoma (2000, p. 24).

Seguindo as devidas proporções, as indefinições religiosas mencionadas não são claramente observadas na pesquisa, quando, na Q19, se obteve 71% de respostas terminantemente negativas quanto a se “recorrer a crenças, objetos ou rituais de outras religiões”, como se pode perceber no Gráfico 10:

Gráfico 10: Recorre a crenças, objetos e rituais de outras religiões (Q19)



Autor: NATEL, A. 2014.

Mesmo assim, as águas de Narciso são reconfiguradas no culto às *Selfies*, facilmente identificadas nos ambientes das redes sociais. A atitude neopagã manifesta-se na concentração egocêntrica da busca de consolo, de alívio sem nenhuma outra perspectiva altruísta, comunitária e social. As juventudes se agrupam de acordo com aquilo que lhes traz maior satisfação: cada uma busca saciar sua sede na tribo que lhe convém.

4.7. TRIBOS: VOCÊ TEM SEDE DE QUÊ?

Nota-se que há muito tempo, o mundo é composto por grupos caracterizados por culturas distintas que desenvolvem hábitos e costumes próprios daquele meio. Mesmo hoje, isso ainda acontece. Atualmente ainda existem povos que conservam as suas mesmas características a centenas ou até mesmo milhares de anos.

A partir dessa época, a década de 1960, uma série de estudos começou a ser desenvolvida com a finalidade de se verificar quais eram as 'tribos' que ocupavam as metrópoles. Por esse motivo, ao falarmos de culturas caracterizadas por símbolos, roupas, gestos, linguagens e ambientes próprios nas cidades, usamos a expressão 'tribos urbanas' (JUSTO, 2009, p.25).

O crescimento demográfico possibilitou a expansão de novas tribos que assumem novas identidades que podem ser caracterizadas pela combinação entre fatores biológicos, classes sociais, opções sexuais, de crença, de gênero e ainda outros, que surgem no horizonte na medida em que cresce a massa

dos conhecimentos e a diversidade de atitudes sociais possíveis (REIS, 2013).

Para Justo,

as tribos urbanas [...] não são simplesmente compostas de pessoas que possuem ideias e gostos diferentes da maioria da população. Essas pessoas querem se fazer notar na sociedade, por isso criam uma espécie de teatro urbano, escolhendo roupas, cores e estilos de vida que as tornam 'especiais' perante a outros grupos (2009, p.25).

Sofiati menciona que as *tribos urbanas* “são retratadas por Abramo em seu livro *Cenas Juvenis*. A autora destaca o surgimento de agrupamentos de jovens presentes, principalmente, nas grandes cidades brasileiras, como os *punks* e os *darks*” (SOFIATI, 2011, p.33).

Assim, as tribos não se referem, necessariamente, às minorias que contrastam com a grande massa, posto que, nesse sentido, também esta se constitui como outra tribo. Podem ser identificadas, então, mais pelo conjunto dos traços comuns, reconhecidos entre seus próprios membros. Esses grupos podem ser reconhecidos pela análise de suas roupas, músicas e atitudes, de que maneira esses estilos assumem forma expressiva e também o que eles expressam (ABRAMO, 1994). Assim, através de gostos e estilos podem-se reconhecer tribos dentro do meio social, jovens que se expressam de uma maneira diferente do resto da sociedade, são caracterizados por algo de diferente, algo de novo, por uma nova forma de revelar-se na sociedade em relação a outros indivíduos.

Surgem de tal modo as tribos urbanas, que segundo a pesquisadora e professora Kênia Kemp, são:

grupos de pessoas que, de certa forma, contrastam na sua forma de ser e agir com a cultura tida como dominante em uma sociedade; grupos que manipulam alguns traços específicos escolhidos por eles: vestimentas, línguas/dialetos/gírias, religião etc; grupos cujos símbolos que os definem permitem que eles sejam reconhecidos como 'os diferentes' do restante da sociedade; grupos que, de alguma forma, unem os seus próprios símbolos, carregados de valores culturais, para criarem um 'espetáculo urbano', ou seja, os grupos aparecem para demonstrar às demais pessoas que moram nas cidades que é possível conviver com o diferente e que esse diferente pode estar dentro de sua própria residência, escola, local de trabalho (JUSTO, 2009, p.25).

Para se caracterizarem como 'tribos urbanas', os grupos devem possuir todas as características apontadas anteriormente; caso contrário, serão considerados apenas como grupos de pessoas que pensam e gostam de

coisas diferentes. Para Justo é importante observar os desafios que surgem com essa nova configuração juvenil:

Os jovens que adentram as tribos urbanas, ao mesmo tempo em que se manifestam de formas violentas para com a sociedade, chocando-a muitas vezes pelo seu modo de falar, ser, andar, vestir ou agir, também são vítimas da violência. Os jovens pertencentes às tribos urbanas são vítimas da pior violência que existe: o preconceito. A violência, em qualquer circunstância, tem de ser entendida como uma via de mão dupla, tal como o olhar (JUSTO, 2009, p. 47).

Do mesmo modo, a modernidade na cidade criou, nas mais diferentes correntes dos mauricinhos e das patricinhas, tribos urbanas que possuem características que tanto atraem quanto preocupam jovens e familiares.

Dessa forma, o surgimento de novas tribos pode até criar diferentes modelos sociais que servirão de moldes para as sociedades futuras. Muitas coisas do passado que surgiram através das tribos são reaproveitadas pelos jovens de hoje, como por exemplo, coturnos, tênis *All Star*, jaquetas de couro, calça jeans rasgada, roupas coloridas. Enfim, o novo resgata coisas do passado e dá a eles uma diferente adaptação para a atualidade, uma "nova roupagem", um novo estilo de vida e uma identidade própria.

A formação de uma nova subcultura proporciona uma visão diferente de mundo, que para a sociedade tradicional pode ser um tanto escandalosa, pois, o novo sempre tende a causar espanto, geralmente por causa do modo espetacular de aparecimento (ABRAMO, 1994) que se diferencia até de mais do tradicional.

Nota-se, portanto, que o surgimento de tribos não é algo novo, a cada época surgem grupos que se manifestam como que em resposta a determinado tempo. Assim, como na década de 1950 havia os chamados *teddy boys*, agora, há outras tribos como à dos *emos*, que expressam um pouco da realidade fragmentada da atualidade.

Nessa nova configuração, o grande desafio é a respeito e a satisfação do indivíduo em sua espiritualidade, mesmo em meio ao coletivo de uma tribo que o caracterize.

Não importa se as pessoas são brancas, negras, amarelas, vermelhas, místicas, *punks*, *skinheads*, góticas, se são desta ou daquela religião. Não importam as suas diferenças. Conhecê-las particularmente para compreender seu modo de ser e agir é fundamental, pois mostra o quanto de cuidado temos com cada pessoa em nossa vida. Entretanto, cada pessoa, dentro de sua

particularidade, merece ser sempre respeitada pelo que ela é, e não pelo que gostaríamos que ela fosse. Cada pessoa, em sua individualidade, é única no mundo e para nós (JUSTO, 2009, p. 113).

Independente de como a tribo se mostre, há um vazio que necessita ser preenchido dentro de cada geração, de cada grupo. A religiosidade não deixa de ser necessária, mesmo quando ignorada. A espiritualidade inerente a todo ser humano continua ali, em seu deserto, esperançoso por encontrar um oásis onde possa saciar seus anseios. Somente em um encontro com fontes genuínas de uma espiritualidade saudável é que as juventudes terão seu vazio preenchido.

4.8 ESPIRITUALIDADE SAUDÁVEL: UMA FONTE A JORRAR PARA A VIDA ETERNA

A partir das percepções levantadas a respeito da busca juvenil por reconhecer-se como lugar teológico e protagonizar uma espiritualidade saudável, partindo de si para ir de encontro às necessidades do meio em que vive, a Igreja Católica tem defendido o desenvolvimento de políticas públicas que revertam em atenção social aos jovens, propiciando o acesso aos estudos, aos campos científicos e aos meios de comunicação digital, dando-lhes condições dignas de moradia, de trabalho, de lazer, de saúde e de formação humana e afetiva.

Ao retomar-se a analogia com o Mito da Fonte da Juventude descrita na introdução deste trabalho, a mesma já foi representada pela imagem de uma piscina repleta de banhistas, tendo nos seus arredores pessoas idosas e doentes que, entrando nela, encontrariam o milagre do rejuvenescimento (DRAKENBERG, 1946). Nesse sentido, trata-se de uma imagem de contexto judaico-cristão:

Existe em Jerusalém, junto à Porta das Ovelhas uma piscina que, em hebraico, se chama Bethzata, com cinco pórticos. Sob esses pórticos, deitados pelo chão, numerosos doentes, cegos, coxos e paráliticos ficavam esperando o borbulhar da água. Porque o Anjo do Senhor se lavava, de vez em quando, na piscina e agitava a água; o primeiro, que aí entrasse depois que a água fora agitada, ficava curado, qualquer que fosse a doença. Encontrava-se aí um homem, doente havia trinta e oito anos. Jesus, vendo-o deitado e sabendo que já estava assim havia muito tempo, perguntou-lhe: 'Queres ficar curado?' Respondeu-lhe o enfermo: 'Senhor, não tenho quem me

jogue na piscina, quando a água é agitada; ao chegar, outro já desceu antes de mim'. Disse-lhe Jesus: 'Levanta-te, toma teu leito e anda!' Imediatamente o homem ficou curado. Tomou o leito e se pôs a andar (Jo.5,2-9).

Ambas as imagens, tanto a da Fonte da Juventude quanto a da Piscina em Bethzata, retratam o anseio pelo transcendente e a busca por uma libertação. Outras imagens similares são referenciadas na história da humanidade se reportando ao mesmo fenômeno como, por exemplo, a existência de um mito hebraico que fala a respeito do rio da imortalidade (DRAKENBERG, 1946). Alexandre, o Grande, teria procurado por esse rio durante sua campanha na Índia. Já na Idade Média, os reis que financiaram as viagens de Cristóvão Colombo acreditavam que na América seria encontrada essa fonte da juventude, bem como o próprio Éden (TOMAZI, 2013).

Assim, o Evangelho acaba por se apresentar como resposta a estes anseios. O próprio Cristo enunciou: “Se alguém tem sede, venha a mim e beberá, aquele que crê em mim! Conforme a palavra da Escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva” (Jo.7,37-38).

É importante frisar que não se trata de uma exclusividade religiosa apreender estas palavras de Cristo, trata-se da resposta à sede de todo ser humano enquanto pessoa humana e de cada sociedade enquanto produtora de cultura humana, desse constante jorrar de novidade de vida eternizada dentro de si. Como bem compreende a cosmovisão holística, “o ser humano não constitui o centro do universo, mas uma das suas partes, uma manifestação dele” (TOMAZI, 2013, p. 247).

É por isso que, para beber desta água que jorra para a vida eterna, “é preciso que o jovem seja ético e responsável se quiser ver um dia uma mudança mais ampla nas estruturas sociais e não o contrário” (TOMAZI, 2013, p. 253). Como afirma Libanio, “os falsos deuses da modernidade – razão absoluta, ciência e técnica onipotentes, progresso ilimitado, sexo desvairado, dinheiro sedutor – são denunciados pela religião em sintonia com a ética da justiça e da solidariedade” (LIBANIO, 2002, pp. 188-189).

E enquanto busca pelo saciar desta sede, é imperativo que se compreenda que “toda a reflexão sobre juventude não deixa de ser, também, uma reflexão da própria sociedade sobre si mesma” (TOMAZI, 2013, p. 280). A

sede do jovem é a sede de sua sociedade. Nas palavras do Pregador em Eclesiastes, o *novum* da história é uma busca pela eternidade, o conjunto do tempo que já se encontra no coração de cada ser humano:

Observo a tarefa que Deus deu aos homens para que dela se ocupem: tudo o que ele fez é apropriado em seu tempo. Também colocou no coração do homem o conjunto do tempo, sem que o homem possa atinar com a obra que Deus realiza desde o princípio até o fim (Ecl.3,10-11).

A partir desta revelação a respeito do conjunto do tempo colocado no coração da pessoa humana pelo transcendente, é possível postular que a verdadeira sociedade espiritual encontra-se na relação de alteridade do Outro, o transcendente, onde o 'eu' pode se identificar e Sentir dentro do Outro (Deus) ao mesmo tempo em que sente dentro do outro (próximo). Esta nova relação pode ser representada pela imagem da cruz. Tal representação remete o ser a uma relação codependente tanto vertical (com o Outro – Deus) quanto horizontal (com o outro – o próximo), em que a última reflete a primeira. Trata-se de um lugar onde as barreiras não existem, onde há liberdade de ser, coragem de ser, vida em abundância e criatividade sem limites, um lugar onde o sofrer leva à aprendizagem, um lugar cuja localização não é um espaço geográfico, mas um estado de espírito, uma estrada que ajuda o 'eu' a sair de si mesmo para alcançar o outro.

Este lugar tão somente é como uma cruz, cuja essência é o encontro com o transcendente (linha vertical) e com o outro (linha horizontal), cujo caminho ajuda o 'eu' a sair de seu mundo, seus dogmas, de si mesmo com seus pressupostos de certo e errado. O 'eu' é levado a conhecer novas perspectivas, a calçar os sapatos do outro, desembaraçando-se das fôrmas que o comprimem, a sair para a vida e a liberdade. O 'eu' se desprende do medo e da insegurança.

É possível também caminhar por entre as linhas verticais desta cruz e encontrar-se com o Outro capaz de libertar o 'eu' com Sua verdade e graça. Ali a iluminação se dá e o 'eu' é inspirado a prosseguir sem oprimir, assim como não é mais pelo Outro oprimido. O rio de águas vivas encontra-se nas margens das particularidades desta cruz: uma verdadeira empatia que se estabelece dentre as múltiplas possibilidades de relação.

Nesta jornada pelas águas da espiritualidade que leva a pessoa humana para além de si mesma, o 'eu' é conduzido, então, a amar sem medida, e atravessar as linhas horizontais desta cruz, onde se vê estendendo a mão para quem precisa tanto quanto ele mesmo de misericórdia e graça – porque se percebe não melhor do que ninguém – e o faz não por constrangimento externo, mas por uma revelação mística interior. O ser ama porque é amado sem exigências. E sem exigências quer amar. Aceita porque é aceito. Estende a mão porque da mesma maneira foi resgatado. E, se porventura lhe exigem além de seus limites, retorna ao encontro do Outro que não lhe exige nada, para reaprender a perdoar e a continuar, sem a necessidade de dar por tudo explicações – porque o Outro lhe entende, foi o único que já calçou seus sapatos e é o único que nada pede de si.

Fora dos limites de religiosidades vazias de sentido, é possível para o 'eu' confiar neste lugar de encontro e seguir neste estado de espírito sem medo, sem constrangimento. Não é preciso que se envergonhe ao mergulhar na fonte que lhe proporcionará o encontro com o eterno, o *novum* tão almejado, porque onde estas águas se encontram é o único lugar onde o eu vê e é visto como é. Isto é liberdade, é coragem de ser e se desprender, coragem de se relacionar e aprender. E é neste lugar que a alma deseja permanecer. O amor é ligado à ideia do outro 'eu' que é próximo. Não se enfatiza as diferenças, mas as ações se dão com base nos pontos em comum.

Com tudo isso é possível afirmar que a alma é uma dilatação da alteridade. O outro é próximo. Assim, o personalismo é ligado à ideia de Deus como pessoa que se reflete no ser humano como pessoa capaz de se relacionar com o outro da mesma maneira que a trindade se relaciona entre si.

Portanto, o que vir a caber ao jovem para que este experimente o *novum* da eternidade que tanto seu coração anseia, cabe a todo e qualquer ser humano, pois em seu coração a fonte da juventude encontra seu lugar.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dimensão religiosa por muito tempo circunscrita à vida privada, ao foro íntimo, hoje ganha outros fôlegos não previstos na grande narrativa que separou religião e política, público e privado, magia e religião. Na geopolítica mundial, vertentes religiosas e sectarismos, fundamentam embates políticos e econômicos. Ao mesmo tempo, e também pelo mundo afora, Estados laicos se relacionam com múltiplas expressões religiosas que adentram pelo campo da cultura e da política. Assim sendo, valores e símbolos religiosos têm frequentado o espaço público.

Trata-se da pessoa do jovem desvelar sua personalidade através de uma atuação na sociedade, como “a ideia de aprender a representar um papel no palco da vida cotidiana. Gradualmente, a ‘máscara’, conforme é colocada [...] começa a moldá-lo até que [...] não a sinta como uma força estranha que lhe é imposta. [...] O indivíduo internalizou, com êxito, a cultura” (HAVILAND, *et al.*, 2011, pp. 240-241).

As gerações juvenis são uma etapa em que se intensifica a experimentação que pode dar origem a escolhas existenciais importantes como a vivência da sexualidade, a continuidade ou não dos estudos, a inserção profissional, os círculos de amizade e as adesões ideológicas e políticas, a adoção de determinados valores, a constituição de um novo núcleo familiar.

Também em relação à religião os jovens se diferenciam. O estudo demonstrou essa diversidade sob diferentes aspectos e posicionamentos, desde o sagrado até a influência da espiritualidade nas relações sociais. Diversos outros estudos apontam para a necessidade de se levar em conta a diversidade que atravessa a juventude brasileira atual e, a dinâmica que imprime profundas transformações no campo religioso brasileiro. Como bem descreve Libanio, “a religiosidade é uma dimensão antropológica, estrutural do ser humano. Portanto, de sempre. E por isso sempre haverá religiões como propostas a ela” (2002, p. 100).

Do estudo comprova-se que a religião se apresenta como um campo de experimentação e de escolha para os jovens. Nesse ciclo de vida, a religiosidade é um guia e pode ajudar o jovem no desenvolvimento de sua

autoimagem e nos projetos futuros. Identificar o perfil sociorreligioso das juventudes universitária é de grande utilidade, tanto para compreender o processo de formação das subjetividades, as propostas educativas, como para a implementação de uma política pública que ofereça uma resposta global às demandas das juventudes.

No contexto brasileiro, mais precisamente no Estado do Paraná, um novo desafio se abre para aqueles que objetivam trabalhar no campo religioso das juventudes universitárias. Com a pesquisa de campo realizada, comprovou-se a presença de inúmeros sinais de busca de uma vivência de fé significativa em todos os âmbitos da sociedade, de compreensão abrangente onde a cosmovisão individual e coletiva das juventudes define sua religiosidade.

Com as tendências demonstradas pelo *corpus* da pesquisa, tem-se uma descrição mais clara e ampla a respeito de sua situação sociorreligiosa nas delimitações do Estado do Paraná, cuja característica predominante é uma experiência religiosa relevante e que traz sentido à existência do jovem. Dessa forma, tanto em ambientes reais como virtuais, as ciências teológicas nem sempre têm fornecido respostas satisfatórias, nem têm se feito presente de maneira a saciar a sede da espiritualidade juvenil, uma vez que estas ainda manifestam incoerências para com a prática religiosa, da mesma maneira que se observam incoerências nas próprias Instituições Religiosas vigentes.

Cabe à Teologia uma reflexão seguida de uma ação responsável e comprometida com estas juventudes, no sentido de elaborar e fornecer acessibilidade ao jovem para que este desempenhe seu protagonismo na sociedade na qual está inserido e se enxergue como lugar teológico, mesmo em meio às rápidas mudanças no desenvolvimento tecnológico.

Com a pesquisa, a presença da religiosidade na vida do jovem ficou evidente. Porém não se deve supor que a presença do sagrado baste. Ainda se faz necessário que os jovens sejam mentoreados num ambiente universitário de formação integral, comprometido com valores éticos e que reconheça na Teologia um aliado poderoso nesse processo.

Ao perceber os anseios das juventudes por uma espiritualidade coerente, repleta de sentido, principalmente nas descrições a respeito das

práticas religiosas e suas relações com o mundo, identifica-se a tendência para questionamentos cada vez mais exigentes para com as Instituições religiosas e uma necessidade urgente de reflexão, autocrítica e atualização das mesmas em sua teologia. Essa tendência pode trazer consigo, muitas vezes, mais perguntas do que respostas, porém um começo plausível para o diálogo entre a Teologia e as juventudes nesse contexto seria baixar as defesas Institucionais e deixar de lado os ataques a supostas posições tidas como subversivas ou rebeldes dos jovens – exatamente porque estas posturas podem sinalizar áreas que exigem melhoria por parte dos teólogos e líderes religiosos.

Enfim, assumindo uma postura de não tentar descrever onde os jovens se encontram, mas na tentativa de se mostrar para onde caminham, lança-se o desafio de mais do que uma reforma nas práticas religiosas, que se faça um mergulho nas águas da novidade do Evangelho, que propõe não um segmento religioso, mas uma esperança de uma espiritualidade relevante para com os anseios e a transformação da sociedade atual.

A contribuição de teologia no mundo universitário é inestimável. Ela não tem a pretensão de ser a única fonte do conhecimento, mas postula o direito de contribuir com um dado que vai além da especulação racional. Esta contribuição da teologia, sem dúvida, pode ser um dos grandes elementos articuladores do saber que orientem os jovens a uma *com-unidade*, entre as universidades, os centros de formação profissional e as Instituições Religiosas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMO, Helena, Wendel. **Condição Juvenil no Brasil Contemporâneo**. In: ABRAMO, H. W.; BRANCO, P. P. M. (Orgs.). Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania/Fundação Perseu Abramo, 2005.

_____. **Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano**. São Paulo: Scritta, 1994.

AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus** (Contra os pagãos). Petrópolis/São Paulo: Vozes/Federação Agostiniana, 2001.

_____. **A Verdadeira Religião**. São Paulo: Paulinas, 1987.

AMORESE, Rubem. **Icabode**; da mente de Cristo à consciência moderna. Viçosa: Ultimato, 1998.

ANDREA, A. D'. **O Self Perfeito e a nova era**. Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

ATLAS nacional do Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

BARROSO, L. R. **Interpretação e aplicação da constituição**: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora. 5.ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 2001.

_____. **O medo líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BECK, Ulrich. **O que é globalização**. Sao Paulo: Ed. Paz e Terra, 1999.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. **Perspectivas Sociológicas**: uma visão humanística. 32 ed. Petrópolis, Vozes, 2012.

BETIATO, Mario Antonio. **Religião e Religiosidade Ontem e Hoje** In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano & KUZMA, Cesar (org.). Cultura, Religião e Sociedade: um diálogo entre diferentes saberes. – Curitiba: Champagnat, 2010.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. **Nova Era**: A Civilização Planetária: Desafios á sociedade e ao cristianismo. São Paulo, Editora Sextante, 2003.

_____. **Fundamentalismo**. A globalização e o futuro da Humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BONHÖEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1992.

_____. **A miséria do mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BOSI, Alfredo In: **UNIVERSIDADE e Cultura Brasileiras**. In: O ESTADO de São Paulo. 26/12/1992. Caderno Cultura. p.1.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. – Uberlândia: EDUFU, 2007.

BROWN, Ina Corinne. **Understanding Other Cultures**. NJ. Prentice-Hall. Englewood Cliffs. NJ. 1963.

CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. **A Igreja na História de São Paulo**, 1º vol, 1550.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião**. Polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CANEVACCI, Massimo. **Culturas Extremas**: mutações juvenis nos corpos das metrópoles. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

CELAM. **Documento de Aparecida**. São Paulo, Edições CNBB, Paulus, Paulinas, 13 ed., 2012.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. **Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Acompanha 1 CD-ROM. Disponível em:

<ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf> - acessado em: 12/08/2013.

CÉSAR, Elben M. Lenz. **História da Evangelização do Brasil**; dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa, MG: Ultimato, 2000.

CF, CNBB. **Campanha da Fraternidade 2013: Manual**. Brasília, Edições CNBB, 2012.

CÍCERO. **Da natureza dos deuses**. Introdução, tradução e notas de Pedro Braga Falcão. Lisboa, Nova Veja, 2004.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulus, 2007.

CNBB. **Documento de Evangelização da Juventude**. Nº 85, 2007.

_____. **Centro de Estatísticas religiosas e Investigação Social (CERIS)**. Disponível em: http://www.ceris.org.br/pdfs/analise_censo_igreja_2011.pdf. Acesso em: 02/07/2012.

CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Texto Oficial. Puebla de Los Angeles, México: 27/01 a 13/02 de 1979.

COUPLAND, D. **Geração X**: Contos para uma cultura acelerada. Lisboa: Editorial Teorema, 1991.

DAYRELL, Juarez. **A escola "faz" as juventudes?** Reflexões em torno da socialização juvenil. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2007.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DIAS, Agemir de Carvalho. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2012.

DICIONÁRIO POLÍTICO. Marxists Internet Archive. **Marx, Karl Heinrich**. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/m/marx.htm> - acessado em 17/01/2015.

DRAKENBERG, J. **À procura da juventude eterna**. São Paulo: Anchieta, 1946.

DURKHEIM, Émile. **As regras do Método Sociológico**. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

_____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O Suicídio**. São Paulo, Editora Martin Claret, 2008.

_____. **La science sociale et l'action**. Paris. Presses Universitaires de France, 1970, p. 308, In CASTRO, Ana Maria de, e DIAS, Edmundo F. (org.) *Introdução ao Pensamento Sociológico: Coletânea de textos – Durkheim, Weber, Marx e Parsons*. São Paulo: Centauro, 2005.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. – Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

Encyclopedia Britannica. **Yahweh**. (Tradução livre). Disponível em <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/651183/Yahweh> - acessado em 24/10/2014.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Religião e Sociedade Contemporânea**. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano & KUZMA, Cesar (org.). *Cultura, Religião e Sociedade: um diálogo entre diferentes saberes*. – Curitiba: Champagnat, 2010.

ESTRADA, Juan Antonio. **Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2007.

FEDALTO, Dom Pedro. **Aspecto da História Religiosa do Paraná**. Disponível em <http://www.diocesepontagrossa.com.br/index.php?setor=HISTDIOCESE01> acessado em 25/08/2013.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

FIORES, S. de. **Espiritualidade Contemporânea**. In: *Dicionário de Espiritualidade*, São Paulo: Paulinas, 1989.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Adolescência em discurso: mídia e produção de subjetividade**. Porto Alegre. 1996.

FOLLMANN, Ivo. **Trânsito religioso e o “permanente peregrinar” in Cadernos IHU em Formação: A grande transformação no Campo Religioso**

Brasileiro. Ano VIII, n.43, 2012, pp.14-21. Disponível em pdf: <http://www.gper.com.br/noticias/88a9168121f375faa7d7545e04f2d8d4.pdf>

FRANTZ, Walter. **Reflexões sobre a história do cooperativismo**. 2009

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

Geração Z: Características. Disponível na Internet em: <http://www.babyboomercaretaker.com/Portuguese/baby-boomer/generation-z/Generation-Z-Characteristics.html>. Arquivo acessado em 14 de abril de 2013.

GRYBOWSKI, Carlos T. **O lado emocional dos intelectuais**. In MPC Brasil. Ponha isto na cabeça: arquivo universitário. Brasília: Mz Produções Culturais, 1999.

HAVILAND... (et al.) **Princípios de Antropologia**. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo, Editora Paz e Terra, 2004.

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

HIEBERT, Paul G. **Transforming Worldviews**. US: Baker Publishing Group, 2008.

INFOPÉDIA Dicionários Porto Editora. **Elixir da Juventude**. Disponível em [http://www.infopedia.pt/\\$elixir-da-juventude](http://www.infopedia.pt/$elixir-da-juventude)

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de sociologia**: guia prático da linguagem sociológica. Tradução: Ruy Jungmann; consultoria, Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 1997.

JUSTO, Wilma Regina Enéas A. S. **Tribos Urbanas, você e eu**: conversas com a juventude. São Paulo: Paulinas, 2009.

JUVIN, H. e LIPOVETSKY, G. **A Globalização Ocidental**: controvérsia sobre a cultura planetária. São Paulo: Manole, 2012.

KÄSER, Lothar. **Diferentes culturas**: uma introdução à etnologia. Londrina: Descoberta, 2004.

KEESING, Roger M. **Cultural Anthropology**. A Contemporary Perspective. Holt, Rinehart and Winston. New York. 1976.

KUHN, Thomas. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Religiões do mundo**. Em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus, 2004.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo, 1999.

LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LÍNGUA PORTUGUESA COM ACORDO ORTOGRÁFICO. **Elixir da Juventude**. Porto: Porto Editora, 2003-2015. [consult. 2015-01-17 17:34:26]. Disponível na Internet: [http://www.infopedia.pt/\\$elixir-da-juventude](http://www.infopedia.pt/$elixir-da-juventude)

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien. **Os Tempos Hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MABILLE, François. **Religions et Mondialisation: Nouvelle configuration, nouveaux acteurs**. Archives des Sciences Sociales, 2003, p. 27-30. Disponível online em <http://assr.revues.org/1500?file=1>. Último acesso em 16-11-2012.

MAC DOWELL, J. A. **A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano**, in *Perspectiva Teológica* 29, 2002.

MADURO, O. **Religião e luta de classes: quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAIER, Lucy. **Introdução à Antropologia Social**. Zahar. Rio de Janeiro. 1969.

MANNHEIM, Karl. **Textos de Mannheim**. Seleção e Revisão técnica da tradução: Florestan Fernandes, 1982.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia**. Uma introdução. São Paulo: Atlas, 6ª edição, 2006.

MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

MELLO, Luiz Gonzaga de. **Antropologia Cultural**. Vozes. Petrópolis. 1982.

MICHAELIS, Moderno Dicionário *online*. **Catarse**. Disponível em <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=catarse> - acessado em 25/11/2014.

MUSTAFA, Aline. **Mercado se modifica para receber a futura geração Z**. Disponível na Internet em: <http://www.redebomdia.com.br/Noticias/Economia/9274/Mercado+se+modifica+para+receber+a+futura+geracao+Z>. Arquivo acessado em 14 de abril de 2013.

NATEL, Angela. Pesquisa **Perfil da religiosidade de estudantes universitários paranaenses**. Questionário online. Link disponível em https://jfe.qualtrics.com/form/SV_3q0nD7T4zTHgqll, 2014.

NEVILLE, Robert Cummings (organizador). **A condição humana**. Um tema para religiões comparadas. São Paulo: Paulus, 2005.

NEWMAN, J. H. **The Idea of a University**. Oxford: Oxford University Press, 1973.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falava Zaratrusta: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Lafonte, 2012.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. São Paulo: Madras, 2003.

PACE, Enzo. **Religião e globalização**. In: ORO Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. 2 ed. Petrópolis: VOZES, 1999, p. 25-42.

PACIEVITCH, Thais. **Iluminismo**. InfoEscola. Disponível em <http://www.infoescola.com/historia/iluminismo/> Acessado em 25/11/2014.

PAZ, Octávio. **Convergências**: ensaios sobre arte e literatura. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

PERETTI, Clélia. **Experiência Religiosa e o Itinerário do Ser Humano para Deus** In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano & KUZMA, Cesar (org.). *Cultura, Religião e Sociedade: um diálogo entre diferentes saberes*. – Curitiba: Champagnat, 2010.

POEL, Francisco van der. **Dicionário da Religiosidade Popular**: cultura e Religião no Brasil. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

REIS, Sandra A. ET. Al. **Os filhos da modernidade** – Reflexões Sobre o Fenômeno das Tribos Urbanas. Disponível em <http://www.pucpcaldas.br/revista/doxo/Volume1/Sandra.pdf> acessado em 25/08/2013.

RIBEIRO, Jorge Claudio. **Religiosidade Jovem**: pesquisa entre universitários. São Paulo: Olho d'Água e Loyola, 2009.

SAMUEL, A. **As religiões hoje**. São Paulo: Paulus, 1997.

SANTOS, Carluci F. dos. **Vida Equilibrada e Produtiva na Universidade: Onde Começar?** In MPC Brasil. *Ponha isto na cabeça: arquivo universitário*. Brasília: Mz Produções Culturais, 1999, pp.13-24.

SARAWRR. **Selfie** in Urban Dictionary. 2009. Disponível em <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=Selfie>

SECOND LIFE. Jogo disponível em <https://join.secondlife.com/?lang=pt-BR> – acessado em 20/09/2014.

SILVA, Ricardo A. da. **Desafios da Comunidade Evangélica Universitária**. In MPC Brasil. *Ponha isto na cabeça: arquivo universitário*. Brasília: Mz Produções Culturais, 1999, pp. 57-70.

SIMMEL, G. **La religione**, em *Saggi di sociologia della religione*, trad. it. de M. Marroni, prefácio e organização de R. CIPRIANI. Borla, Roma, 1992.

_____. **Questões Fundamentais de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SIMON, Carlos. **Apenas 3% dos paranaenses dizem sem religião**. Fundação Getúlio Vargas – IBRE. Disponível em http://www.cps.fgv.br/simulador/site_religioes2/Clippings/jc247.pdf. Acessado em ago. 2013.

SOFIATI, Flávio Munhoz. **Religião e Juventude**: os novos carismáticos. – Aparecida, SP: Idéias & Letras; São Paulo: Fapesp, 2011.

STEIL, Carlos Alberto. **Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global**. In: MOREIRA, Alberto da Silva. OLIVEIRA, Irene Dias de. (orgs.). O

futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção estudos da Religião), pp. 7-16.

TAPSCOTT, Don. **Geração Digital** - crescente e irreversível ascensão da Geração Net. (Tradução de Ruth Gabriela Bahr). São Paulo: Makron Books, 1999.

TEIXEIRA, Evilázio. **A educação do homem segundo Platão**. São Paulo: Paulus, 1999.

TEIXEIRA, F. & MENEZES, Renata (org.). **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. 2 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**. Culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

TILLICH, Paul. **Religião e cultura secular**. In: A era protestante. São Bernardo – SP: Ciências da Religião, 1992.

_____. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo, Sinodal, 1987.

TOMAZI, Gilberto. **Juventude: protagonismo e religiosidade**. São Paulo: Paulinas, 2013.

URBAN DICTIONARY. **Selfie**. Disponível em <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=Selfie> Tradução livre de Angela Natel.

WACHOWICZ, Rui C. **História do Paraná**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2010.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia compreensiva**. Brasília: UNB. Volume I, 2004.

_____. **Psicologia social das religiões mundiais**. In: GERTH, H. H. & MILLS (orgs.) Max Weber: ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 1982. pp. 309-346.

_____. **Economia y sociedad**. México. Fondo de Cultura Económica, 1969, vol I, p.7, In CASTRO, Ana Maria de, e DIAS, Edmundo F. (org.) Introdução ao Pensamento Sociológico: Coletânea de textos – Durkheim, Weber, Marx e Parsons. São Paulo: Centauro, 2005.

ANEXOS

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TCLE - Pesquisa “Perfil da religiosidade de estudantes universitários”

Prezado(a) aluno (a),

Dentro dos próximos dias, você receberá um email solicitando sua colaboração na pesquisa online “**perfil da religiosidade de estudantes universitários**”

uma pesquisa que vem sendo realizada na PUCPR e em parceria com Pontifca Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e Universidade de São Paulo (USP). Através dessa pesquisa se pretende compreender a experiência religiosa das juventudes e como a juventude elabora sentidos para sua existência. Sua opinião é fundamental, independentemente de você ser crente ou ateu e ter ou não religião. Seus dados pessoais serão mantidos em sigilo sobre sua identidade. Por favor, leia atentamente cada questão e procure respondê-la da forma mais precisa possível. O preenchimento do questionário dura de 10 a 15 minutos, é anônimo, podendo ser abandonado a qualquer instante, sem que isso lhe prejudique de alguma forma. Suas respostas serão essenciais no desenvolvimento da pesquisa. Elas nos ajudarão a melhor compreender a experiência religiosa entre as juventudes.

Os pesquisadores envolvidos com o referido projeto são: Prof^a Clélia Peretti (tel. 41/96449417), Prof^o Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (tel. 41/99965587), professores da PUCPR; Prof^o Jorge Cláudio Noel Ribeiro Junior da PUCSP (tel. 11. 99107.6248) e Prof^o Wellington Zangari da USP (tel. 11/2367.4844/98683.3814). Qualquer dúvida poderei entrar em contato com o CEP da PUCPR nos seguintes endereços: email: cep@pucpr.br, tel. 41 – 3271- 2292.

Você gostaria de participar dessa pesquisa? (Obrigatório)

Sim

Não

ANEXO B – QUESTIONÁRIO ONLINE

Pesquisa “Perfil da religiosidade de estudantes universitários paranaenses”

Prezado(a) aluno(a), agradecemos sua colaboração para esta pesquisa realizada em parceria entre as universidades: Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e Universidade de São Paulo (USP). Pretendemos compreender como a juventude se situa perante dimensões profundas da existência. Sua opinião nos interessa, não importando se você é crente ou ateu, se tem religião ou não. Esta pesquisa tem a chancela do Depto. Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP e do Parecer do Comitê de Ética da PUCPR. Gratos.

Q2. Curso:

Administração	1
Arte: História, Crítica e Curadoria	2
Ciências Atuariais	3
Ciências Biológicas	4
Ciências da Computação	5
Ciências Contábeis	6
Ciências Econômicas	7
Ciências Econ. em Com. Internacional	8
Ciências Sociais	9
Comunicação e Artes do Corpo	10
Comunicação e Mídias	11

Direito	12
Enfermagem	13
Engenharia Elétrica	14
Engenharia de Produção	15
Filosofia	16
Física	17
Fisioterapia	18
Fonoaudiologia	19
Geografia	20
História	21
Jornalismo	22
Letras	23
Matemática	24
Medicina	25
Pedagogia	26
Psicologia	27
Publicidade e Propaganda	28
Relações Internacionais	29
Secretariado Executivo Trilíngue	30
Serviço Social	31
Sistemas de Informação	32
Tecnologia de Conservação	33
Tecnologia e Mídias Digitais	34
Tecnologia em Comércio Exterior	35

Tecnologia em Gestão Ambiental 36

Tecnologia em Marketing 37

Tecnologia em Jogos Digitais 38

Turismo 39

Q3. Turno:

Matutino 1

Vespertino 2

Noturno 3

Q4. Minha idade (em anos completos): _____anos

Q5. Cor/Raça:

Branca 1

Preta 2

Parda 3

Indígena 4

Oriental 5

Q6. Sexo:

Masculino 1

Feminino 2

Q7. Exerço atualmente ou exerci atividade remunerada no último ano (trabalho ou estágio):

Sim	1
Não	2

Q8. Exerço atualmente ou exerci atividade voluntária no último ano (sem remuneração):

Sim	1
Não	2

Q9. Grau de escolaridade de meu pai:

Até ensino fundamental incompleto	1
Ensino fundamental completo	2
Ensino médio incompleto	3
Ensino médio completo	4
Universitário incompleto	5
Universitário completo	6
Pós-graduação	7

Q10. Grau de escolaridade de minha mãe:

Até ensino fundamental incompleto	1
Ensino fundamental completo	2
Ensino médio incompleto	3

Ensino médio completo	4
Universitário incompleto	5
Universitário completo	6
Pós-graduação	7

Q11. A renda familiar em minha casa é de aproximadamente:

Até 1 salário mínimo (- R\$ 415,00)	1
Entre 1 e 2 salários mínimos (R\$415,00 a R\$830,00)	2
Entre 2 e 5 salários mínimos (R\$830,00 a R\$2.075,00)	3
Entre 5 e 10 salários mínimos (R\$2.075,00 a R\$4.150,00)	4
Entre 10 e 30salários mínimos (R\$4.150,00 a R\$12.450,00)	5
Entre 30 e 50 salários mínimos (R\$12.450,00 a R\$20.750,00)	6
Mais do que 50 salários mínimos (R\$ 20.750,00)	7

Q12. Politicamente me defino como sendo de:

Direita	1
Centro-direita	2
Centro	3
Centro-esquerda	4
Esquerda	5
Não sei	6

Q13. Freqüentei, a maior parte do tempo, uma escola:

Pública	1
Particular laica	2
Particular religiosa	3

Q14. Moro:

Na casa de meu pai e/ou mãe	1
Em república ou pensão	2
Sozinho(a)	3
Com esposa(o)	4
Com outros parentes	5

Q15. A religião de meu pai é:

Evangélica pentecostal	1
Protestante tradicional	2
Afro-brasileira (<i>Candomblé, Umbanda</i>)	3
Oriental (<i>Budismo, Xintoísmo, Seicho-No-Ie, Perfect Liberty, Soka Gakkai, Igreja Messiânica</i>)	4
Espírita Kardecista	5
Católica	6
Judaica	7
Islâmica	8
Outra religião (qual?): _____	9
Crença religiosa particular	10
Acredita em Deus mas não tem religião	11

É ateu, não acredita em Deus 12

É agnóstico (Deus, religiões nada significam para ele) 13

Q16. A religião de minha mãe é:

Evangélica pentecostal 1

Protestante tradicional 2

Afro-brasileira (*Candomblé, Umbanda*) 3

Oriental (*Budismo, Xintoísmo, Seicho-No-Ie, Perfect Liberty, Soka Gakkai, Igreja Messiânica*) 4

Espírita Kardecista 5

Católica 6

Judaica 7

Islâmica 8

Outra religião (qual?): _____ 9

Crença religiosa particular 10

Acredita em Deus mas não tem religião 11

É atéia, não acredita em Deus 12

É agnóstica (Deus, religiões nada significam para ela) 13

Q17. Minha religião atual é:

Evangélica pentecostal 1

Protestante tradicional 2

Afro-brasileira (*Candomblé, Umbanda*) 3

Oriental (*Budismo, Xintoísmo, Seicho-No-Ie, Perfect Liberty, Soka Gakkai, Igreja Messiânica*) 4

Espírita Kardecista	5
Católica	6
Judaica	7
Islâmica	8
Outra religião (qual?):_____	9
Crença religiosa particular	10
Acredito em Deus mas não tenho religião	11
Sou ateu/atéia, não acredito em Deus	12
Sou agnóstico/a (Deus, religiões nada significam para mim)	13

Q18. Freqüente os rituais da minha religião atual:

Uma vez por semana ou mais	1
Ao menos uma vez por mês	2
Somente em ocasiões especiais	3
Nunca	4

Q19. Junto com minha religião, recorro a crenças, objetos ou rituais de outras religiões:

Com muita freqüência	1
Com alguma freqüência	2
Raramente	3
Nunca	4

Q20. As questões mais importantes para mim (marcar até três):

- | | |
|-------------------------------|---|
| - Política | 1 |
| - Religião | 2 |
| - Trabalho | 3 |
| - Amigos | 4 |
| - Universidade | 5 |
| - Problemas sociais/violência | 6 |

Q21. Minhas atividades prediletas são (**marcar até três**):

- | | |
|---------------------------|----|
| Assistir TV | 1 |
| Ouvir música | 2 |
| Ficar | 3 |
| Namorar | 4 |
| Viajar | 5 |
| Ir ao cinema | 6 |
| Passear no shopping | 7 |
| Fazer compras | 8 |
| Estudar | 9 |
| Fazer exercícios/esportes | 10 |

Q22. Acontecimentos marcantes em minha vida, até hoje (**marcar até três**):

- | | |
|--|---|
| - Viagem, mudança de cidade ou país | 1 |
| - Ingresso na faculdade | 2 |
| - Participação em eventos políticos, sociais | 3 |

- Descoberta do amor, da amizade 4
- Proximidade da doença/morte de parentes ou amigos 5
- Começar a trabalhar 6
- Cura de doença (minha, de outros), sobreviver a algum perigo 7
- Nascimento de alguém próximo 8
- Início da vida sexual 9
- Ingresso em grupo social, artístico, esportivo 10

Q23. Acontecimentos marcantes em minha vivência espiritual, até hoje (**marcar até três**):

- Participação em rituais 1
- Fatos misteriosos, contato com a alma de alguém falecido 2
- Mudança de religião 3
- Contato pessoal com Deus, fé, epifania, revelação 4
- Ingresso num grupo de jovens 5
- Assumir a dúvida ou o ateísmo 6
- Práticas de solidariedade 7
- Morte ou doença 8
- Oração, encontros, peregrinação, meditação 9
- Cura, superação de dificuldades 10
- Orientação espiritual, leituras 11

- Descoberta do amor, da amizade 12
- Contato com outras religiões 13
- Deixar de seguir qualquer religião 14

Q24. Admiro nas religiões (marcar até três):

- Sentido à vida, paz, conforto, elevação espiritual 1
- Melhoria ética das sociedades, exemplos, normas 2
- Fé 3
- Contato com um Ser superior 4
- Solidariedade e compaixão 5
- Comunidades 6
- Poder de atrair e influenciar 7
- Arte 8
- Rituais, escrituras, pregação, ensinamentos 9
- Curas (de qualquer tipo) 10

Q25. Critico nas religiões (marcar até três):

- Fanatismo, irracionalidade, lavagem cerebral 1
- Conformismo 2
- Concorrência por fiéis 3
- Fuga da realidade, alienação 4

- Proclamarem-se donas da verdade absoluta, dogmatismo 5
- Tirarem dinheiro dos fiéis 6
- Manipulação via emoção, medo 7
- Moralismo, imposição de normas 8

Q26. Participo de um grupo (marcar apenas o principal):

- Grêmio estudantil 1
- Associação de bairro ou comunitária 2
- Religioso 3
- Político 4
- Cultural 5
- Ong ou movimento social 6
- Comunidade virtual na Internet 7
- Não participo de nenhum grupo 8

Q27. Agora, leia com calma cada frase abaixo. Faça um **X** sobre um dos números situados na coluna à direita. O número **1** significa "discordo totalmente" (ou "não ocorre comigo"); o número **6** significa "concordo totalmente" (ou "ocorre comigo"); os demais números significam opiniões intermediárias.

Atenção: não há respostas certas ou erradas, o que nos interessa é sua opinião

p1. Estou disposto(a) a me engajar numa causa social, humanitária ou política	1	2	3	4	5	6
p2. Acredito na vida após a morte	1	2	3	4	5	6
p3. Há diretrizes perfeitamente precisas para se saber o que é bem ou mal	1	2	3	4	5	6
p4. Experimentei uma dimensão maior quando comecei a amar alguém	1	2	3	4	5	6
p5. Apenas a minha religião é a verdadeira	1	2	3	4	5	6
p6. A música me conduz a uma dimensão superior	1	2	3	4	5	6
p7. Para mim, a vida tem sentido	1	2	3	4	5	6

p8. Cabe principalmente a mim definir os rumos da minha vida	1	2	3	4	5	6
p9. Sinto-me feliz com frequência	1	2	3	4	5	6
p10. Meu cotidiano está impregnado de gestos e objetos com significado sagrado	1	2	3	4	5	6
p11. Já pensei em suicídio	1	2	3	4	5	6
p12. Uma crença ou ritual são verdadeiros se produzem efeito positivo em minha vida	1	2	3	4	5	6
p13. Às vezes converso em profundidade com outra pessoa e isso me traz energia	1	2	3	4	5	6
p14. Sinto que um ser transcendente dá sentido à minha vida	1	2	3	4	5	6
p15. Percebo Deus como uma forma de energia	1	2	3	4	5	6
p16. A atual concorrência entre as religiões por fiéis me faz questionar se alguma delas tem a verdade	1	2	3	4	5	6

1.1.1 Valor 1: “discordo totalmente” (ou “não ocorre comigo”); valor 6: “concordo totalmente” (ou “ocorre comigo”); demais valores: posições intermediárias

p17. Tenho medo de Deus	1	2	3	4	5	6
p18. Preciso da ajuda de outras pessoas na definição dos rumos de minha vida	1	2	3	4	5	6
p19. Ter fé é mais importante que ter crenças e religiões	1	2	3	4	5	6
p20. Percebo Deus como um ser superior	1	2	3	4	5	6
p21. A emoção é a forma mais garantida de entrar em contato com Deus	1	2	3	4	5	6
p22. Pratico rituais ligados ao momento de dormir e/ou acordar	1	2	3	4	5	6
p23. Gostaria de conhecer outras religiões	1	2	3	4	5	6
p24. Concordo com as orientações de minha igreja em questões sexuais	1	2	3	4	5	6
p25. Não se deve usar a religião com objetivo político	1	2	3	4	5	6
p26. As pessoas devem ter só uma religião e seguir suas orientações	1	2	3	4	5	6
p27. Acredito em alguma forma de reencarnação ou vidas passadas	1	2	3	4	5	6
p28. Vejo Deus na natureza	1	2	3	4	5	6
p29. As boas ações são recompensadas após a morte	1	2	3	4	5	6
p30. Gosto de meditar sozinho(a)	1	2	3	4	5	6
p31. Deus é um ser pessoal	1	2	3	4	5	6
p32. Minha fé me motiva a me engajar na transformação da sociedade	1	2	3	4	5	6
p33. Lutar pelo que acredito é um de meus rituais	1	2	3	4	5	6
p34. Tive forte sentimento espiritual quando morreu uma pessoa querida	1	2	3	4	5	6
p35. Na minha família há momentos de energia espiritual	1	2	3	4	5	6
p36. A maldade e a pobreza me fazem duvidar da existência de Deus	1	2	3	4	5	6
p37. Sinto muita alegria em reuniões em que todos estão alerta para a realidade	1	2	3	4	5	6
p38. Deus pode me dar tudo	1	2	3	4	5	6
p39. O ensino religioso contribuiu para minha formação humana	1	2	3	4	5	6

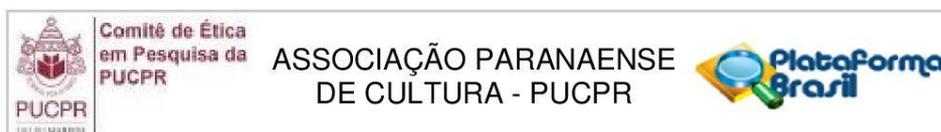
Q28. Das frases acima, comentar aquela que é mais importante para você

Q29. Comentar sua avaliação da frase "Concordo com as orientações de minha igreja em matéria sexual"

Q30. Você possui objeto portador de algum poder (de qualquer tipo)? Se sim, que objeto é esse, e qual significado ele tem para você?

Q31. Gostaria de fazer algum comentário? (se precisar, use as folhas adiante)

ANEXO C – PARECER CONSUBSTANCIADO



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O perfil sociorreligioso da juventude universitária. Um estudo com jovens do Paraná e Santa Catarina.

Pesquisador: Clélia Peretti

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 19126913.0.0000.0020

Instituição Proponente: Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 368.649

Data da Relatoria: 21/08/2013

Apresentação do Projeto:

Trata-se de um projeto, muito bem elaborado, que objetiva compreender o perfil da religiosidade das juventudes inseridas em um ambiente de conhecimento e cultura secular, mas sedentas de sentido para sua existência. A religiosidade, tema central da pesquisa, assumiu significado amplo, de modo que serve para qualificar tanto atitudes tipicamente marcadas pela fé como aquelas vividas pelo humanista em busca de sentido de vida.

Sendo assim, este estudo busca, através da revisão da literatura, contextualizar a vivência da religiosidade do jovem no bojo da experiência religiosa mais ampla que se recria continuamente ao longo da história e mais especificamente no cenário atual. O método adotado é o estudo de caso acompanhado da técnica do questionário, com o objetivo de mapear os valores, vivências e dinâmicas existenciais desenvolvidas por segmentos de estudantes universitários e oferecer pistas para compreender outros segmentos juvenis

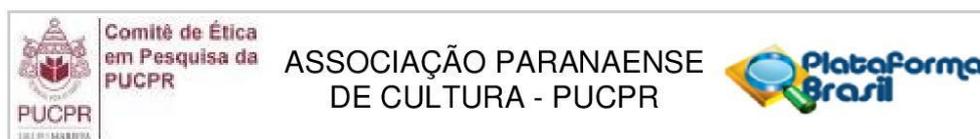
Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Mapear os valores, vivências e dinâmicas existenciais desenvolvidas por segmentos de estudantes universitários e oferecer pistas para compreender essa geração.

Objetivo Secundário

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155
Bairro: Prado Velho **CEP:** 80.215-901
UF: PR **Município:** CURITIBA
Telefone: (41)3271-2292 **Fax:** (41)3271-2292 **E-mail:** nep@pucpr.br



Continuação do Parecer: 368.649

1. Conhecer os traços principais da religiosidade de universitários no interior da modernidade globalizada.
2. Identificar aspectos ainda pouco tipificados da experiência religiosa dos universitários, desde os mais secularizados aos mais crentes.
3. Mapear os valores, vivências e dinâmicas existências desenvolvidas por segmentos de estudantes universitários.
4. Oferecer pistas para compreender outros segmentos juvenis.
5. Identificar e descrever as cosmovisões individuais e coletivas das juventudes universitárias.
6. Analisar a experiência religiosa de jovens universitários, tanto formal (grupos) ou informal (pessoal), as iniciativas e os projetos desenvolvidos relativos às juventudes e suas experiências

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

A pesquisa não apresenta riscos de constrangimento ou qualquer outro tipo de risco, pois será uma pesquisa online onde não haverá contato direto com o sujeito participante e sua identidade será preservada.

Benefícios:

Esta pesquisa beneficia os que se envolvem com a formação religiosas dos universitários, e os próprios jovens, colocados diante da possibilidade de uma radiografia de sua religiosidade.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O projeto é bem elaborado e os pesquisadores apresentaram todos os termos necessários para resguardar a sua adequada implementação. No entanto o TCLE necessita de alguns ajustes. É preciso se fixar no projeto, que toda pesquisa implica em risco, e, inclusive o TCLE deve esclarecer isto.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Houve adequação do TCLE de acordo com o recomendado no parecer do relator.

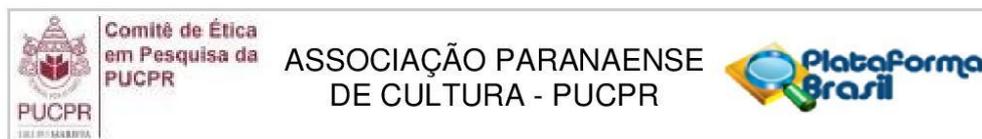
Recomendações:

O projeto está aprovado em função da readequação do TCLE, no entanto, recomenda-se que se retire do TCLE e do próprio projeto, a seguinte frase "Por ser uma pesquisa realizada online não apresenta riscos de constrangimento ou qualquer outro tipo de risco,..."

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O projeto está aprovado em função da readequação do TCLE, no entanto, recomenda-se que se retire do TCLE a seguinte frase "Por ser uma pesquisa realizada online não apresenta riscos de constrangimento ou qualquer outro tipo de risco,..."

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155	CEP: 80.215-901
Bairro: Prado Velho	
UF: PR	Município: CURITIBA
Telefone: (41)3271-2292	Fax: (41)3271-2292
	E-mail: nep@puopr.br



Continuação do Parecer: 368.649

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Considerações Finais a critério do CEP:

Lembramos aos senhores pesquisadores que, no cumprimento da Resolução 466/12, o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) deverá receber relatórios anuais sobre o andamento do estudo, bem como a qualquer tempo e a critério do pesquisador nos casos de relevância, além do envio dos relatos de eventos adversos, para conhecimento deste Comitê. Salientamos ainda, a necessidade de relatório completo ao final do estudo. Eventuais modificações ou emendas ao protocolo devem ser apresentadas ao CEPPUCPR de forma clara e sucinta, identificando a parte do protocolo a ser modificado e as suas justificativas. Se a pesquisa, ou parte dela for realizada em outras instituições, cabe ao pesquisador não iniciá-la antes de receber a autorização formal para a sua realização. O documento que autoriza o início da pesquisa deve ser carimbado e assinado pelo responsável da instituição e deve ser mantido em poder do pesquisador responsável, podendo ser requerido por este CEP em qualquer tempo.

CURITIBA, 22 de Agosto de 2013

Assinador por:
NAIM AKEL FILHO
 (Coordenador)

Endereço: Rua Imaculada Conceição 1155
Bairro: Prado Velho **CEP:** 80.215-901
UF: PR **Município:** CURITIBA
Telefone: (41)3271-2292 **Fax:** (41)3271-2292 **E-mail:** nep@puopr.br