RELIGIOSIDADE MODERNA E ESCLARECIDA ENTRE OS UNIVERSITÁRIOS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS DE JUIZ DE FORA - MG

Marcelo Ayres Camurça

Introdução

A cidade de Juiz de Fora é a segunda cidade de Minas Gerais, com quase meio milhão de habitantes, que giram em torno de uma economia voltada para um setor de serviços, uma área industrial e para a própria Universidade Federal, pólo de atração cultural para as circunvizinhanças do sul de Minas e do Estado do Rio¹.

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pesquisador do NEPREL/UFJF na Linha de Pesquisa "Campo Religioso Brasileiro", Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional/PPGAS- UFRJ.

Pesquisa realizada entre os alunos do curso de Ciências Sociais da UFJF foi fruto de uma parceria do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) através do pesquisador-professor Marcelo Camurça, da Linha de Pesquisa "Campo Religioso Brasileiro", com o Centro de Pesquisas Sociais (CPS) da UFJF sob a coordenação da Profa. Helena Motta Salles Barreto. Colaboraram na aplicação do questionário o Chefe do Departamento de Ciências Sociais Prof. Carlos Alberto Hargreaves Botti e os estagiários da Empresa Júnior do curso de Ciências Sociais. Agradecemos especialmente à cientista social e estatística Gisele Moraes Moreira da equipe do Centro de Pesquisas Sociais, pelo trabalho de montagem da Base de Dados da Pesquisa e pela crítica dos mesmos e elaboração das tabelas. Sem o seu trabalho este artigo não poderia ser escrito.

¹ População de Juiz de Fora: 450.228 habitantes. *Setor Terciário* existente: comércio varejista; administração de imóveis; transporte e comunicação; serviços de alojamento e alimentação; serviços médicos, odontológicos e veterinários; ensino. *Setor Secundário*: indústria metalúrgica; gráfica; química; têxtil; produtos alimentícios; principais empresas: Belgo-Mineira, Paraibuna-Metais e Mercedes-Benz. *Administração Pública da UFJF*: 818 professores e 11.836 alunos (dados do Anuário Estatístico de Juiz de Fora 2000, Ano-Base 1999, Centro de Pesquisas Sociais, UFJF, 2000).

Possui um *campo religioso* bem definido, com um catolicismo tradicionalmente majoritário com todos os desdobramentos que ele sofreu: *catolicismo colonial, popular, romanizado e pós-Vaticano II*², com um protestantismo representativo de todos seus estilos: *protestantismo de imigração* de feição *luterana*, vindo com a colonização alemã a partir de 1857 em torno da estrada de ferro da Companhia União Indústria (DREHER, 1998: 77-104); um *protestantismo de missão* de matiz *metodista*, chegado em 1884, através da fundação de instituições de ensino como o colégio Granbery, que visava converter as elites locais ao modelo de “religião civil” norte-americana (MESQUIDA, 1998: 105-112), e um *pentecostalismo* que obteve vertiginoso crescimento nas camadas populares a partir do final dos anos sessenta e dos anos setenta³. Apre-

² “Juiz de Fora (...) se apresenta como um vasto campo de estudo sobre as diversas fases do catolicismo brasileiro”. AZEVEDO, Henrique Oswaldo Fraga. “A Evolução do Catolicismo em Juiz de Fora (1741/1925)”. *Rhema Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Arquidiocesano Teológico Santo Antônio*, n. 10, 1997, p. 103-4. Desde 1924 Juiz de Fora é sede da Diocese, possuindo um Bispo, que atualmente é D. Clovis Frainer, com um clero de 128 membros (72 padres diocesanos e 46 religiosos), com 73 paróquias, 12 em formação e 720 comunidades computadas, 9 Ordens Religiosas masculinas e 21 femininas implantadas, 3 Seminários, com todos os mais representativos movimentos de leigos do catolicismo: Apostolado da Oração, Equipes de Nossa Senhora, Legião de Maria, Renovação Carismática (RCC), Vicentinos (SVP), Irmandade N. S. do Carmo, Cursílio de Cristandade, Encontros de Casais com Cristo (ECC), Movimento Familiar Cristão e Movimento de Emaús. Um dos indicadores da vitalidade da Igreja Católica de Juiz de Fora foi a recente indicação para o cargo de bispo de dois padres da igreja local, ambos teólogos, intelectuais, ex-professores da UFJF, ex-reitores do Seminário Arquidiocesano, ligados a uma linha teológica liberal do pós-Vaticano II. São eles: D. Walmor Azevedo e D. Eduardo Benes, respectivamente bispos auxiliares de Salvador e Porto Alegre (Dados da Secretaria da Arquidiocese de Juiz de Fora).

³ O Pentecostalismo chega a Juiz de Fora através da Congregação Cristã do Brasil em 1931 e da Assembléia de Deus em 1938, não apresentando nenhum crescimento significativo. Em 1964 a Assembléia de Deus contava com 146 membros. Apenas no início dos anos 70 é que alcançam a casa de mais de mil adeptos cada uma. Além destas também a Igreja do Evangelho

senta ainda um forte e organizado movimento *espírita-kardecista* surgido na cidade desde o final século XIX (CAMURÇA, 1998: 199-223), assim como uma presença “subterrânea” das religiões afro-brasileiras, surpreendentemente difundidas para quem souber se esgueirar pelos interstícios e brechas de sua discreta presença ao longo dos bairros populares da cidade⁴, e recentemente assiste o irromper de uma rede neo-esotérica, *new age*, e de grupos *orientais* que se estendem atingindo uma clientela das camadas médias⁵.

Quadrangular, aportada na cidade na década de 1950. Do total dos Evangélicos na cidade em 1971, cerca de 8.313 membros, 52,76% já eram pentecostais. Na década de 1970 a Casa da Benção é uma das igrejas que mais arregimenta fiéis, e na década de 1980 as neo-pentecostais Universal do Reino de Deus e Deus é Amor preponderam. No final dos anos 90 já se computam 65 igrejas pentecostais na cidade e hoje essa cifra deve chegar à casa das 80 igrejas. Os pentecostais possuem hoje 3 representantes na Câmara Municipal: Pastor Mariano, do Evangelho Quadrangular; Pastor Marcos, da Universal do Reino de Deus e Barbosa Jr., da Assembléia de Deus. Possuem várias estações de rádio e a repetidora da TV Record pertencente à Universal. Além disso, a Assembléia de Deus está criando um projeto educacional arrojado para formar uma nova escola evangélica: o Centro Educacional Betel (dados coletados no Projeto de Pesquisa de Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião intitulado “*Línguas, Curas e Prosperidade: um estudo sobre a inserção e o desenvolvimento do pentecostalismo em uma cidade mineira - Juiz de Fora: 1940-1996*”, do aluno Rogério Ferreira do Nascimento).

⁴ Segundo a Federação Espírita Umbandística de Juiz de Fora, a Umbanda vem se desenvolvendo na cidade desde 1930, contando atualmente com cerca de 180 centros de Umbanda. Estes dados são aproximados, visto que o fichário da entidade encontra-se desatualizado. Quanto ao Candomblé, este data da década de 1980 na cidade, contando hoje com cerca de 10 terreiros, em sua maioria da Nação Angola (dados colhidos pela mestranda e assistente de pesquisa da área de “Campo Religioso Brasileiro” do PPCIR, Maria da Graça Floriano).

⁵ CAMURÇA, Marcelo. “*Espaços de hibridização, desubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar*” (mimeo), XII Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, 2000. A Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião de Aluísio Esteves Pinto Jr., intitulada “*Nova Era no Campo Religioso de Juiz de Fora: mapeamento e dinâmica de grupos alternativos de cunho esotérico-espiritual*”, detectou na cidade 37 núcleos desta rede difusa, entre Centros Holísticos, Clínicas de Terapia e

A Pesquisa implementada em nível nacional “*Religião e Política nos alunos de Ciências Sociais*”, coordenada pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), na qual nós, do *Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião* (PPCIR), em parceria com o *Centro de Pesquisas Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora*, tomamos parte, se transformou numa excelente oportunidade para examinarmos as repercussões das instituições e rede religiosa da cidade sobre um segmento importante dela: os *universitários*, referência para a opinião pública municipal, ponto de chegada da ascensão social das novas gerações provenientes de suas distintas classes e futuros executores de intervenções públicas, técnicas, sociais e culturais sobre o *habitat* urbano em foco.

O universo pesquisado e suas características

O curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora funciona no turno da noite. É constituído por 150 alunos matriculados, embora não se possa especificar o percentual de evasão, que é relativamente alto. O número de vagas disponíveis para o curso é de 40, que são totalmente ocupadas numa única turma no primeiro semestre do ano. Para a pesquisa buscou-se selecionar o maior número possível de alunos, atingindo todas as faixas de ingresso no cur-

Escolas Iniciáticas. Além disso, detecta-se também na cidade a presença de vários grupos de perfil *oriental*. São eles: Fé Baha'i; Centro de Cultura Védica e Bhakti-Yoga e Academia de Yoga Anandra Chandra, ligados ao ISKON (Sociedade de Consciência Krishna); Seicho-no-ie do Brasil, há 25 anos na cidade, com 1.500 membros atuantes, uma sede regional e nove núcleos; Igreja Messiânica Mundial do Brasil, fundada na cidade em 1972, segunda maior sub-sede de Minas Gerais, possuindo atualmente nesse município 900 membros outorgados (pessoas que já receberam o *ohricari* e podem ministrar o *johrei*); Suda-Darma Mandalã, há 25 anos em Juiz de Fora, atualmente com 80 membros; Ananda Marga, grupo com origem no Himalaia, Índia, com sede no município de Belmiro Braga, vizinho a Juiz de Fora.

so. Para tal, optou-se por uma amostra do tipo *não-probabilística intencional*⁶, escolhendo-se um dia da semana, *quarta-feira*, para aplicação dos questionários. A escolha deste dia deveu-se ao fato de que nele todas as turmas tinham aula, satisfazendo o critério de representatividade da pesquisa. Atingiu-se o número de 72 alunos, ou seja, 48% dos alunos matriculados, distribuídos nas seguintes faixas por ano de entrada no curso: 1994: 4,2%; 1996: 5,6%; 1997: 26,8%; 1998: 21,1%; 1999: 16,9%; 2000: 25,4%.

Alguns indicadores gerais sobre os alunos pesquisados apontam que eles são: quanto ao *sexo*, 55,6% homens e 40,3% mulheres; quanto à *cor/raça*, 65,3% brancos, 8,3% morenos e 6,9% negros; quanto à *idade*, encontra-se um leque bastante diversificado com valores mínimo e máximo de 18 e 48 anos, ficando a média dos entrevistados em 26,60 anos; quanto ao *estado civil*, detectou-se uma porcentagem de 72,5% de solteiros, 13,0 de casados, 7,2% de separados/divorciados e 5,6% com união estável; e, por fim, quanto à *fonte de sustento*: 43,1% tem emprego, 38,9% recebem da família, 8,3% vivem de trabalho informal e 5,6% tem bolsa de pesquisa.

Em suma, se quisermos estabelecer um padrão deste aluno de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, ele é: homem, branco, com 26 anos, solteiro e detém um emprego como fonte de renda.

Majoritariamente religiosos e católicos

Diante da pergunta: “você se definiria como?”, 56,3% dos universitários se auto-definiram como *religiosos* em contrapartida a 45,1%, subdivididos respectivamente em 18,3% que se disseram *sem religião*, 16,9% *agnósticos* e 8,6%

⁶ Segundo Sellig et alii, “a hipótese básica que está por trás deste tipo de amostragem é de que, com um bom julgamento e uma estratégia apropriada, podemos escolher com cuidado os casos que devem ser incluídos na amostra e, deste modo, desenvolver amostras que são satisfatórias de acordo com nossas necessidades” (1987: 88).

*ateus*⁷. Quanto a questão: “você tem religião?”, 59,7% responderam que *sim* e 40,3% que *não*.

Estabelecendo uma comparação entre as respostas às duas questões enunciadas, observa-se uma total coerência nas respostas dos que se afirmaram *religiosos* e *ateus*, colocando-se em *totum*: assumindo ou rejeitando a condição de religioso, com apenas discrepâncias mínimas nos que se declararam *agnósticos* e *sem religião*⁸, o que não chega a afetar o cômputo geral da tendência.

Dentre a maioria que se declarou *religiosa*, fica explícita uma ampla maioria de *católicos* com 38,9% de respostas, figurando em primeiro lugar 26,4% de *católicos praticantes*, seguidos de 12,5% de *católicos não-praticantes*. Em terceiro lugar aparecem os *espíritas-kardecistas* com 11,1% de respostas, empatados com os *evangélicos* (totalizamos este percentual para o que chamamos de *evangélicos*, somando os 8,3% de *protestantes* com os 2,8% de *pentecostais*, indicados como quesitos nos questionários). Por fim, aparecem ainda empatados com 2,8% de universitários: *religiões afro-brasileiras*, *religiões orientais* e *religião judaica*. Acompanha o percentual de 2,8%, as respostas catalogadas no quesito *outras religiões*.

Uma primeira questão que chama a atenção é a expressiva *maioria de católicos* neste universo acadêmico. O motivo

⁷ Os percentuais originais são: 55,6% de *religiosos*, 18,1% de *sem religião*, 16,7% de *agnósticos* e 8,3% de *ateus*, totalizando 98,6%, que, acrescidos de 1,4% que “*não responderam*” perfazem a totalização de 100%. Eliminando o percentual de “*não responderam*” (1,4%), o *percentual válido* corresponde àquele descrito no corpo do texto.

⁸ Dentro do percentual de 18,3% dos *sem religião* e de 16,9% de *agnósticos* auferidos na primeira pergunta, presumia-se que a totalidade fosse se definir pela opção de *não ter religião* na segunda questão, contudo 1,4% dos que se definiram como *sem religião* e 2,8% dos que se disseram *agnósticos* responderam *sim*, que tinham religião. Todavia a aplicação do *teste qui quadrado* permite que se comprove a correlação majoritariamente correta das respostas. O valor de Pearson de 60,157 a um nível de significância de 0,00 permite que se afirme que é altamente significativa a correlação entre as variáveis.

desta surpresa se dá, em primeiro lugar, porque as estatísticas e as análises sobre o panorama religioso no Brasil apontam para a quebra da antiga hegemonia católica na população brasileira em direção a um quadro cada vez mais crescente de *pluralismo religioso*. Em segundo lugar, porque é nessa faixa etária e social: jovens das camadas médias, de caráter urbano, situados em um patamar de um grau superior de escolaridade, onde floresce o ideal do *individualismo moderno*, em que o indivíduo como *sujeito autônomo* diante de várias opções religiosas, pode exercer sua *escolha e decisão* de adesão e rejeição de uma religião por outra. Neste sentido, esperar-se-ia encontrar uma crescente *diversidade religiosa (e não religiosa)* entre esses universitários (BERGER, 1985: 139-164).

Todavia, devemos considerar o *contexto* do fenômeno, no fato de Minas Gerais se constituir um dos estados mais católicos da federação, alcançando o índice de 80,2% de cidadãos que se declararam católicos em sondagens de pesquisa⁹. Se considerarmos também o contexto da cidade de Juiz de Fora, veremos que o perfil majoritário de católicos entre os graduandos de Ciências Sociais acompanha a ampla maioria católica na cidade, de acordo com o Censo do IBGE de 1991: *Católicos*: 316.148, *Pentecostais*: 15.883, *Protestantes* 9.347, *Kardecistas*: 13.918, *Religiões Afro-Brasileiras*: 2.947, *Religiões Orientais*: 322, *Religião Judaica*: 8 e *Sem Religião*: 1.141¹⁰.

A ordem da presença das demais religiões entre os habitantes de Juiz de Fora corresponde também, *em termos*, à da presença das mesmas religiões entre os alunos de Ciências Sociais. O espiritismo kardecista, que aparece entre os

⁹ “Comparado com o resultado de sondagens equivalentes em outras regiões (por exemplo, Belo Horizonte: 73,3 ou 76,6% em 1991, Minas Gerais: 80,2% em 1994, Ceará: 84,4% também em 1994)”. SANCHIS, Pierre. “A Religião dos Brasileiros”. *Revista Horizonte*, vol. 1, nº 2, abril 1998, p. 1.

¹⁰ Site do IBGE - Censo 1991, Município (Micro Região Geográfica - Juiz de Fora - MG), População residente/habitante.

universitários em segundo lugar - empatado com os evangélicos - se situa em terceiro na população. Quanto aos evangélicos universitários, a faixa pentecostal (2,8%) é secundária em relação aos protestantes históricos (8,3%), quadro que muda radicalmente quando se trata do cômputo na população de Juiz de Fora: o grupo pentecostal (15.883) consegue sozinho sobrepujar numericamente o kardecismo (13.918) e, ainda, somando-se aos protestantes históricos (9.347), amplia a vantagem do campo evangélico sobre o campo espírita.

Uma explicação plausível pode ser apresentada para a *inversão* observada entre a presença de ambas as religiões na cidade e na universidade. A literatura da sociologia da religião tem ressaltado no kardecismo seu caráter de religião de camadas médias e escolarizadas: “Os autores que trabalharam com o espiritismo são unânimes em localizar os adeptos desta religião na chamada classe média” (CAVALCANTI, 1983: 16). “Nos estratos mais altos de escolaridade (...), os kardecistas se destacam dentre todos os grupos religiosos” (PRANDI & PIERUCCI, 1996: 222); “os adeptos do espiritismo distinguem-se dos de outras religiões por índices relativamente mais altos de escolaridade e renda familiar” (GIUMBELLI, 1995: 12). Quanto ao pentecostalismo, já existe uma posição consolidada de que esta é uma religião das camadas populares e marginalizadas da população brasileira: “Rubem César Fernandes, em *Governo das Almas, as denominações evangélicas no grande Rio*, destaca que os evangélicos são mais numerosos: 1. Entre os que têm renda mais baixa da população; 2. Entre os *menos instruídos*; 3. Entre os negros (...). Segundo Regina Novaes, *Os Escolhidos de Deus, Pentecostais, trabalhadores e cidadania* (...), os primeiros trabalhos sobre pentecostalismo notam que os crentes encontram-se na “camada pobre da população”, “numa classe social em oposição à classe dominante”, na “classe dominada”, num “grupo situado socialmente à margem do sistema dominante”, na “população pobre”, na “camada baixa” nas “classes mais pobres”,

nas “*massas populares*” (CORTEN, 1996: 32).

Portanto, as avaliações sociológicas quanto à localização do kardecismo e do pentecostalismo nos pólos opostos da sociedade brasileira, confirmam a situação observada neste segmento da elite escolarizada: a Universidade, onde as adesões ao kardecismo (11,1%) se situam num patamar bastante superior ao pentecostalismo (2,8%), e um pouco acima do protestantismo histórico (8,3%): “De um lado temos com melhor renda (...) os kardecistas e, do outro, (...) os pentecostais, que constituem a mais pobre entre as categorias religiosas aqui consideradas” (PRANDI, 1997: 166).

Por outro lado, é digno de registro que, no âmbito da cidade de Juiz de Fora, a superioridade pentecostal ao kardecismo é apenas de cerca de 1.965 habitantes, o que relativiza para o caso de Juiz de Fora - pelo menos em números da década passada - a crescente distância pentecostal em relação às demais religiões¹¹ e confirma a significativa presença e visibilidade do espiritismo-kardecista na cidade¹², todavia ambas com uma grande defasagem em relação à religião principal, o catolicismo.

No caso dos índices das demais religiões (afro-brasileiras, orientais e judaica) entre os alunos das Ciências Sociais, todas aparecem com a percentagem residual de 2,8%, o

¹¹ Este censo não contempla o crescimento pentecostal dos anos 90, feito em 1991; avalia apenas o crescimento da década de 80. Se pensarmos que a cada década o pentecostalismo acelera seu crescimento, o Censo de 2000 deverá apontar uma nova realidade para a cidade de Juiz de Fora.

¹² O Espiritismo Kardecista possui na cidade 39 Centros Espíritas devidamente cadastrados na Aliança Metropolitana Espírita de Juiz de Fora (AME-JF), um jornal do Instituto de Difusão Espírita (IDE) e uma revista (“O Mèdium”) de circulação regular entre seus adeptos, um programa, “Opinião Espírita”, numa rádio de grande audiência, a Rádio JF, uma coluna num jornal de grande circulação na cidade, o Diário Regional, intitulada “Visão Espírita”, e uma presença considerável nas classes médias, particularmente entre médicos, militares e professores, inclusive dentre estes, um Reitor da UFJF na gestão de 1990-1994, o Prof. José Passini (dados obtidos na pesquisa de Daniel Pavam, mestrando no PPCIR e orientando nosso no projeto “*As Fronteiras do Espiritismo em Juiz de Fora*”).

que indica ainda uma certa distância das camadas médias universitárias de incursões a alteridades e ao “exótico” (África, Ásia e Oriente) tão ao gosto da espiritualidade do *self* e do holismo transnacional das percepções pós-modernas, ficando suas preferências nos marcos da matriz ocidental-cristã do catolicismo, protestantismo e kardecismo.

Podemos ainda observar, num cotejo com os indicadores religiosos da cidade, algumas discrepâncias, explicadas pelos mecanismos de desigualdade com respeito ao *status* social e cultural: religiões como a Afro-brasileira, com 2.947 membros declarados em Juiz de Fora, têm o mesmo percentual em um curso universitário que as orientais, com 322 membros e a Judaica, com apenas 8.¹³

Atavismo, identidade exclusiva, compromisso religioso e crenças esclarecidas

No tocante à religião dos pais, a predominância católica cresce mais ainda, chegando a alcançar, no caso das mães católicas praticantes, 50% e não praticantes, 31,9%, totalizando 81,9%, e no caso dos pais católicos praticantes, 27,8% e não praticantes, 56,9%, totalizando 84,7% dos casos. Seguido, com bastante distância, pelas mães espíritas,

¹³ Causou-nos mais surpresa o caso do Judaísmo, que, para um percentual tão inexpressivo coletado no Censo, tenha alcançado o mesmo percentual das religiões afro-brasileiras e orientais entre os universitários. Não constatamos a existência de nenhuma Comunidade Religiosa Judaica na cidade que pudesse funcionar como pólo de referência e atração para a presença e conversão de adeptos. Os judeus que conseguimos localizar em Juiz de Fora, todos se disseram não-religiosos e informaram não haver prática da religião judaica na cidade. Desta forma, questionamos a veracidade das informações prestadas pelos 2 universitários que declararam professar a religião judaica (um deles supostamente converso, pois se dizia filho de pais católicos, o outro não identificando a religião dos pais). Acreditamos, então, tratar-se daquele encantamento pelo diferente, exótico - mencionado acima, como quadro de exceção entre estes universitários - que moveram aqueles que se identificaram como membros da religião judaica.

15,3% e pais espíritas, 5,6% e mães protestantes, 4,2% e pais protestantes, 2,8%. Todas as outras religiões, com exceção de mães pentecostais (1,4%), obtiveram 0% de percentual.

Uma explicação se coloca para a (pequena) diferença na definição dos seus filhos universitários, por uma outra religião em relação à religião paterna: o novo contexto de maior diversificação religiosa no país. A definição religiosa dos pais se gestou e se consolidou num passado onde a hegemonia católica se encontrava ainda mais robustecida.

Contudo, o que parece questionar a *crise* da religião majoritária no país e o advento crescente de um quadro de pluralismo religioso - além da expressiva maioria da presença *católica* na geração pesquisada dos graduandos de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (38,9%) - é o grau menor de mobilidade e autonomia na escolha religiosa destes universitários em relação à religião dos pais. Respondendo à pergunta sobre “qual influência determinou na escolha da religião?”, 38,9% responderam que foi a *família*, contra 27,8% referindo-se a *motivos pessoais*, aparecendo ainda 9,7% para *amigos*, 4,2% para *agentes religiosos* e 5,6% para *outros*.

Se, quanto à religião dos pais, não podemos falar em uma estrita correspondência entre sua religião e a de seu filho pesquisado (embora os números demonstrem que de 15 pais católicos praticantes, 12 filhos seguirão o catolicismo, e de 21 pais católicos não praticantes, 13 filhos serão católicos), no caso das mães, a equivalência se confirma em plenitude⁵³ (de um total de 27 mães católicas praticantes, 22 filhos optaram pelo catolicismo, e de um total de 6 mães

¹⁴ A aplicação do teste Qui Quadrado para o caso dos pais revelou a inexistência de correlação entre sua religião e a do estudante pesquisado, apresentando um desvio de 0,75 a um nível de significância. Já a aplicação do teste para o caso das mães revela que a um nível de significância de 0,00 existe correlação entre as duas variáveis: religião da mãe e do filho(a) pesquisado.

católicas não praticantes, 4 filhos definiram-se como católicos).

Embora continue a nos surpreender este considerável grau de influência atávica na escolha pessoal de uma opção religiosa, nessa nossa contemporaneidade marcada pela liberdade de consciência, liberdade religiosa e pela secularização na sociedade, o que parece acontecer neste caso é que uma dimensão moderna vem se afirmar por sobre esta aparência de tradicionalismo.

Parece-nos que, a despeito dessa marcada *continuidade* na definição religiosa dos acadêmicos de Ciências Sociais em relação à religião dos pais, no que tange à mais representativa religião entre os universitários: a *católica*, isto não resulta apenas numa identidade religiosa *herdada* socialmente, sem vinculações mais orgânicas, mas a esta superpõe-se uma postura de *opção* voluntária, reafirmando sua ligação à religião em que foram batizados. Os estudantes que se declararam católicos não caracterizam sua pertença à Igreja Católica de uma forma “*não praticante*” - destes, apenas 12,5% se reconheceram como tal - o contingente maior (26,4%) se declaram “*católicos praticantes*”. Isto significa a ruptura com uma pertença religiosa marcada pela relação atávica, ritualística e esporádica, com sua matriz religiosa que caracteriza a maioria dos que se dizem católicos¹⁵, em direção a uma opção consciente de adesão a uma ética de vida ascética e de busca de salvação. No caso do *espiritismo-kardecista* e *protestantismo*, também encontramos uma *total*

¹⁵ Segundo Ralph Della Cava, entende-se por “católico praticante” aquele que cumpre “a obrigatoriedade de assistir à missa aos domingos e receber a comunhão”. “Analisado a partir desses indicadores, o catolicismo no Brasil se mostra dramaticamente diferente daquele que aparece no censo oficial, que identifica quase todos os brasileiros como católicos. A porcentagem da população católica que participa da missa de domingo nas grandes cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro (...) oscila entre 3% e 8%.” DELLA CAVA, Ralph. “Igreja e Estado no Brasil: sete monografias recentes sobre o Catolicismo Brasileiro, 1916/64.” *Estudos Cebap*, n. 12, São Paulo, p. 26.

correspondência entre a religião dos pais e a dos filhos universitários, acrescentando-se a isto adesões às duas religiões por universitários filhos de pais católicos (praticantes e não-praticantes). Neste caso, sendo religiões minoritárias dentro do cenário do catolicismo imperante, tanto o seguimento incondicional à religião (espírita ou protestante) dos pais quanto a opção pelo espiritismo e protestantismo contra a religião (católica) dos pais representam a auto-afirmação de uma *outra* identidade religiosa emergente, em contraste com a identidade religiosa majoritária.

Neste sentido é que podemos identificar, junto com Pierre Sanchis, uma dimensão de *modernidade* nestas crenças e práticas religiosas, enquanto presididas pelo “racionalismo e exigência de definição conscientemente identitária” (SANCHIS, 1997: 197). O pertencimento exclusivo a um credo e sua conseqüente distinção em relação a outros se enquadra perfeitamente no sentido *moderno* de identidade, e se expressa na inequívoca rejeição destes universitários a qualquer tipo de *síncrismo*, quando apenas 4,2% deles disseram participar de mais de uma religião simultaneamente contra cerca de 54,2%, que se definiram apenas por *uma* religião. Machado e Mariz também detectam no campo religioso brasileiro o surgimento de uma tendência recente - surgida nos anos 70 - que se empenha por defender uma “afiliação religiosa exclusiva, rejeitar qualquer mistura e prega um maior compromisso com a instituição” (MACHADO & MARIZ, 1998: 7). Esta postura de pertencimento exclusivo implica em um *compromisso* com a afiliação religiosa escolhida, o que acarreta um reforço de sua estrutura organizacional e sua conseqüente institucionalização. O exemplo mais eloqüente deste compromisso se encontra no grau de frequência com que estes universitários participam de encontros, reuniões, celebrações de suas religiões: 29,2% frequentam as reuniões semanalmente, 13,9% mensalmente, 2,8% diariamente, perfazendo um total de participações regulares de 45,9% contra 12,5% que as frequentam eventualmente.

No tocante às crenças, de um leque delas oferecida pela Pesquisa, aonde podia-se optar de todas até nenhuma, chegou-se ao seguinte percentual: acima de 50%: a crença em *Deus* com 69,4% e em *Jesus* com 59,7%. Na faixa dos 40%: a crença na *Vida após a morte* com 44,4%, na *Virgem Maria* com 40,3% e na *Energia/Aura* com 40,3%. Na faixa dos 30%: crença nos *Espíritos* com 37,5%, nos *Anjos* com 36,1% e nos *Santos* com 33,3%. Na faixa dos 20%: crença na *Reencarnação* com 23,6% e nas *Entidades* com 20,8%. Seguida pela crença em *Demônios* com 13,9%, em *Duendes* com 9,7% e na *Astrologia* com 9,7%.

Dessa massa difusa de informações, acreditamos poder arriscar a inferir uma tendência para o que vamos nomear de *religiosidade moderna e esclarecida*.

O que parece se apresentar nas crenças destes universitários é distinto da forma de crença que vem grassando na Europa e EUA em torno do fenômeno do multiculturalismo e trânsito religioso que está substituindo, segundo Colin Campbell, “a confissão cristã na sua forma tradicional (isto é, a crença de que Jesus era o filho de Deus, a crença em céu e inferno, e na concepção por uma virgem, etc)” por um paradigma *oriental*: abandono do credo em um “deus pessoal” da “concepção judaico-cristã” pela opção de acreditar em uma “força vital”; ou “na reencarnação - que não é com certeza parte do credo de nenhuma igreja cristã histórica [que] vem realmente crescendo [quando] cerca de um quinto dos britânicos adere a esta crença” (CAMPBELL, 1987: 10). Ao contrário do caso europeu e americano, os altos índices de crença em *Deus*, *Jesus* e mesmo na *Virgem Maria* entre os acadêmicos de Ciências Sociais de Juiz de Fora demonstram que os paradigmas milenares da teodicéia *ocidental*, longe de se esvair, mantêm-se no imaginário de muitos destes universitários, ao passo que as crenças de matiz orientalizante tipo *reencarnação* ou *astrologia* ou de formato *new age* como aquela em *duendes* não possuem a expressão das primeiras. O significativo percentual de adesão à idéia de *Energia* que pode-

ria sugerir uma afinidade real com a concepção dessubstantivada de divindade à *orient* ou à *new age* pode também ser identificado como o reconhecimento de uma dimensão de *cientificidade*, ou da *fisicalidade* de fenômenos, que pode conviver com a concepção de Deus e do Cristo como princípios últimos de sua crença.

A gradativa curva descendente da crença em *Espíritos*, *Anjos*, *Santos* e *Entidades* demonstra um também (gradativo) afastamento do clima “espiritualista” de uma religiosidade popular brasileira que tem como linguagem franca o partilhar de crença nestes seres que habitam outros planos mas que mantêm constante comunicação benéfica ou maléfica com os homens e mulheres da terra¹⁶. A sintomática colocação da figura do *Demônio*, preterida como uma das últimas crenças no *ranking* destes acadêmicos, revela o quão estes se encontram afastados desta crença que remonta ao nosso passado colonial e que continua a ter uma centralidade entre as massas pentecostais, através dos exorcismos que atraem centenas de milhares de crentes como instância de “libertação” para suas vidas (MELLO E SOUZA, 1987; NOVAES, BIRMAN & CRESPO, 1997: 45-62).

A eleição nos primeiros postos de *Deus*, *Jesus*, da *imortalidade da alma* e da *Energia* parece sugerir na mentalidade destes universitários a assunção de um credo *ocidental moderno*, dentro dos marcos da *razão* que dispensa a mediação

¹⁶ “O meio religioso brasileiro, sobretudo popular (...) vive num certo clima ‘espiritualista’ (...) o ser humano está envolvido por um universo povoado, de forças, de espíritos (...) parece haver sempre um diálogo entre esses ‘outros’ e a própria pessoa, que se constrói precisamente no processamento desta relação ... Orixás para alguns, mortos, santos ou entidades para outros, Nossas Senhoras que aparecem e vêm conviver (...) anjos, espíritos, forças cósmicas, demônios (...) Espírito Santo enfim, para pentecostais e carismáticos. A presença desta terceira dimensão do Mundo é em toda parte detectada. Maléfica ou benfazeja, ela diz respeito diretamente à existência dos homens”. SANCHIS, Pierre. “As Religiões dos Brasileiros”. *Horizonte*, v. 1, n. 2, 1998, p. 8.

do mundo “encantado” de seres espirituais em prol da relação do indivíduo, sua consciência diante do Totalmente Outro, referência ética e salvífica para sua auto-trajetória¹⁷. A hierarquização destas crenças também pode nos sugerir o que Jean Séguy chamou de processo moderno de “metaforização” pela *intelectualização* das Grandes Narrativas religiosas milenares (das “Religiões do Livro”) abandonando-se uma visão literal destas (CIPRIANI & MACIOTI, 1989).

Religião e Política

Nas questões sobre a política, as respostas ganham um grau mais preciso de definição quanto à afirmação do projeto de *modernidade* entre os alunos de Ciências Sociais. A valorização da esfera da política e do jogo da chamada democracia representativa do sistema político-partidário aparecem com mais evidência nas respostas dos universitários.

Antes mesmo de entrar no assunto da *política*, quando perguntados sobre os “motivos da escolha do curso”, 47,2% apontaram *Problemas Sociais* e 40,3% *Interesses Políticos* como motivações para sua escolha, demonstrando um interesse - previsível - no conhecimento dos mecanismos socio-políticos da realidade. Mesmo se tomarmos o quesito preferido dentre as respostas à pergunta anterior, *Interesses pessoais* com 73,6%, no nosso julgamento ele diz respeito à *auto-consciên-*

¹⁷ “Santos católicos, anjos da guarda, guias espirituais, entidades, deuses de origem africana serão alternadamente invocados. Tais crenças podem parecer tolas e supersticiosas para uma mente puritana, satisfeita em dizer “Seja feita a Vossa Vontade ...”; mas a combinação de tradições ibéricas, ameríndias e africanas gerou uma sensibilidade na América Latina. Entre o Todo-Poderoso e as frágeis iniciativas humanas, uma floresta de símbolos, na frase de Victor Turner, expande-se com a exuberância própria às regiões tropicais” (grifo nosso). FERNANDES, Rubem César. *Privado porém Público. O Terceiro Setor na América Latina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 112-13.

cia, presidindo o processo de escolha do universitário na sua decisão em favor do curso, em oposição à influência do *Mercado de Trabalho* com números residuais de 5,6%, sugerindo, com isso, uma preferência fundada não no *utilitarismo* ou em um *pragmatismo*, mas num valor em-si-mesmo do conhecimento, independente dos resultados e ganhos advindos dele. O mesmo pode-se dizer em relação à *Família*, que teve apenas também 5,6% de influência neste processo de escolha - ao contrário da influência exercida quando o assunto foi a escolha da religião: 38,9% contra 27,8% de *Motivos pessoais*. Essa dimensão altruísta da escolha, que Weber definiu na política como a “ética da intenção” e “racionalidade substancial” em oposição à “ética da responsabilidade” e sua consequente “racionalidade instrumental” (MARTELLI, 1995: 86), parece *conjug*ar, ao nosso modo de ver, a bondade e o *amor fati* enquanto princípios ético-religiosos¹⁸ com a racionalidade moderna, gerando foros de crítica aos processos de poder e de acomodação frente ao mundo instituído. Aqui, uma aproximação com as “teologias cristãs progressistas” - em que muitos destes universitários “praticantes” provavelmente “beberam” - que definem como o *locus* da salvação a redenção do social.

Quando o assunto se volta para a política *ipso facto*, as idéias de *compromisso* e de *engajamento* aparecem com toda evidência. Diante da pergunta “em quem votou nas últimas eleições presidenciais?”, as respostas indicaram o candidato do PT, Lula, com 84,7%, ficando o candidato Fernando

¹⁸ “Do misticismo retira o amor, mas lhe recusa a fuga contemplativa do mundo; do ascetismo racional retira a ação no mundo, mas nele enxerga a ausência de sentido pela exclusão da fraternidade universal; do cristianismo primitivo retira a sensibilidade fraterna que o transforma de certo modo num comunismo entre irmãos. No fundo a matriz proposta é o amor, caritas, e não a razão. ROLIM, Francisco Cartaxo. “Max Weber - da tese à crítica da religião”. *Religião e Sociedade*, 13/2, 1986, p. 80.

Henrique Cardoso com 4,2%, seguido de 2,8% para outros e 1,4% para nulo. Quando indagados com “qual partido político se identifica?” as respostas apontaram o PT com 74,4%, seguido do PDT com 12,8%, do PC do B com 10,3% e do PSC com 2,6%. Na verdade, uma preferência conscientemente declarada pelo programa, pelos candidatos e instituições da esquerda, assim como uma aposta na via moderna da democracia política, com um desprezo por atitudes alternativas como o absenteísmo do *voto nulo*, que poderia indicar uma posição *anarquista* ou um hedonismo a-político tão em voga nos segmentos das camadas médias e na juventude. O próprio envolvimento com a chamada “democracia participativa” revela uma participação apenas mediana. Ao responderem sobre a “participação em entidades”, 19,4% disseram que sim, e 18,1% disseram participar de grupos de Igreja. O que parece se delinear é menos um ativismo militante e mais um se colocar numa posição *correta*, do lado “*progressista*”, logo, *esclarecido e moderno*.

A idéia do “politicamente correto”, que se aplica bem ao caso, configura-se aqui na “simétrica adequação” entre religião e política: “a Fé cristã é interpretada num sentido de contestação à ordem estabelecida, visando fundamentar um ideal histórico de transformação social e política” (OLIVEIRA, 1992: 47). A força da lógica moderna-secularizada impele-nos a pensar que a religião (enquanto ética) só se exprime “corretamente” se for dentro dos marcos seculares da ação política. Com respeito a esta tendência, assim se expressou a antropóloga Regina Novaes: “Por mais boas intenções e esforços que se façam para desvendar aspectos sociológicos da constituição do sagrado e do específico religioso (...) acabamos, implícita ou explicitamente relacionando religião e política” (NOVAES, 1991: 23).

Um Cotejo com a Pesquisa Pioneira: Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais do IFCS - UFRJ nos anos 90

O caráter de *compromisso* e de *engajamento* (laico articulado ao religioso) que parece emergir das respostas dos universitários das Ciências Sociais da UFJF lembra-nos a emulação dos revolucionários nicaraguenses do final dos anos 70 e meados dos 80, de que “entre Religião e Revolução não há contradição!”. De um lado, tanto o compromisso de exclusividade e dedicação ao seu grupo religioso, e, de outro, uma clara correspondência entre crença religiosa e ideologia e prática política.

Não conseguimos detectar, pelas respostas, nenhuma referência que sugerisse o propalado *boom* de espiritualidade e mística que vem impactando as crenças religiosas contemporâneas¹⁹. Mesmo entre a maioria católica, nada que aparente a participação em movimentos como a *Renovação Carismática* ou uma consciência *holística*, como a que vem apontando o teólogo Leonardo Boff (STEIL, 1999, 61-76; CAMURÇA, 1998: 85-125). Talvez se no Questionário da Pesquisa, no tocante aos quesitos das crenças, figurassem os nomes *Espírito Santo*, *Carisma* e *Ecologia*, essas lacunas poderiam ficar mais aclaradas. Contudo, a relativa baixa expressividade da crença em *Anjos* e mesmo na *Virgem Maria*

¹⁹ Como a religiosidade *New Age* a que tantos autores têm dedicado seus estudos como tendência (pós) moderna das crenças religiosas ou substitutiva delas. Entre outros, os trabalhos: AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000. D'ANDREA, Anthony. *O Self Perfeito e a Nova Era: Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pós-Tradicionais*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, IUPERJ, 1996. TAVARES, Fátima Regina G. *Alquimias da Cura. Um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro, PPGS/UFRJ (mimeo), 1999. MAGNANI, José G. *Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

não expressam nenhum indicador ostensivo da experiência carismática entre este segmento.

Da mesma forma, nada pareceu evidenciar a presença da chamada *religiosidade do self*, tão em voga nas camadas médias escolarizadas. Ao contrário, tanto pela baixíssima frequência das crenças em *Duendes* e na *Astrologia*, representativos do estoque de imagens conhecidamente acionadas pelos indivíduos “transeuntes religiosos” para sua auto-espiritualidade, quanto pelo também baixíssimo índice (4,2%) dos que se revelaram na condição de recorrer a mais de uma religião ou a vários símbolos religiosos para sua auto-satisfação existencial (em oposição aos 54,2% que disseram ter pertença exclusiva a uma religião). A mesma situação apareceu na pesquisa pioneira da antropóloga Regina Novaes sobre a religião dos alunos de Ciências Sociais do IFCS da Universidade Federal do Rio de Janeiro, quando ela indaga: “onde estariam os representantes universitários da chamada ‘nova consciência religiosa’, clientela potencial das mesas de tarô, I Ching, mapa astral, etc?” Ela, todavia, especula que eles deveriam estar entre os católicos “sempre incluídos” ou entre os “sem religião” que se definem religiosos, “representantes da negação institucional da ‘nova era’ que transitam autonomamente entre as alternativas religiosas”, e conclui sua hipótese sugerindo que “tanto entre os católicos, quanto entre os ‘sem religião’ (...) podemos localizar potenciais usuários ou adeptos de um conjunto de possibilidades terapêuticas ou expedientes adivinhatórios que têm como denominador comum a ênfase no ‘autoconhecimento e a busca de um Deus interior a cada um’” (NOVAES, 1994: 68). No caso de Juiz de Fora, ao contrário, nada nos autoriza estas especulações, mesmo entre os *sem religião stricto sensu*, (18,3%) - desprezando os *ateus* (8,5%) e *agnósticos* (16,9%). As crenças mais claramente *new agers*: *Duendes* e *Astrologia* mantêm percentuais abaixo de sua presença numérica, e outras, como *Reencarnação*, *Entidades* e *Energia/Aura*, podem estar sendo partilhadas com os

espíritas, orientais e afro-brasileiros. Desta forma, consideramos que a categoria *sem religião* pode abrigar *new agers*, sem dúvida, mas não apenas eles, também muitos daqueles que têm princípios ético-religiosos e possuem uma concepção filosófico-racional de religião, mas não reconhecem nas religiões institucionais o depósito destes conteúdos.

De resto, encontramos muitas similitudes entre os nossos resultados e os deste trabalho seminal de Novaes. Primeiro, uma afinidade quanto ao percentual de adesão dos alunos às religiões, que, para o caso da Pesquisa no IFCS, encontrou: “Católica: 33% (sendo 22% os atuantes e os ‘não praticantes’ 11%), Evangélicas: 11% (entre as várias denominações predominam pentecostais), Espírita: 8%, Candomblé: 4%”²⁰. Da mesma forma, a proporção dos *com religião* para os *sem religião* é semelhante nas duas pesquisas, ambas com a predominância daqueles *que têm religião*: UFRJ: 56% religiosos e 44% não-religiosos, UFJF: 55,6% religiosos e 45,1% não-religiosos. Como reflexão sobre estes dados, Regina Novaes reage em duas direções, a primeira, em que não sente “*surpresa*”, pois os dados acompanham a correlação do campo religioso no país, e a segunda - com a qual nos identificamos mais - em que registra o caráter “*impactante*” que resulta “da quantidade de alunos das Ciências Sociais que explicitam seu pertencimento religioso”, numa instituição classicamente considerada o “espaço da ciência” e da “política” (NOVAES, 1994: 64-68).

Mas o mais importante na confluência dos nossos dados com os da desbravadora pesquisa carioca é que ambas con-

²⁰ Algumas variantes para o caso das Ciências Sociais da UFJF são: o mesmo número de espíritas em relação aos evangélicos (11,1% para cada um), devido ao expressivo número de espíritas nas camadas médias da cidade; o número residual de pentecostais (2,4%) em relação aos protestantes históricos (8,3%), o que não se repete no caso da UFRJ, em que “entre as várias denominações predominam as pentecostais”; não se encontra menção para “religiões orientais” e “judaica” para o caso da UFRJ, o que ocorre no caso de Juiz de Fora, na proporção de 2,8%.

vergem para uma identidade religiosa *moderna e anti-sincrética* entre os estudantes pesquisados, distinta do que se afirma para o campo religioso brasileiro: “Podemos dizer, pois, que há um certo descompasso entre estes alunos (com religião) e os diagnósticos sobre as formas de religiosidade predominante (...). Entre eles foi recorrente *a afirmação dos vínculos formais* com Igrejas, denominações, terreiros, comunidades, contrariando uma tendência enfatizada por vários autores, segundo a qual uma emergente ‘nova consciência religiosa’ se caracterizaria *por um aumento da religiosidade com diminuição de pertencimento institucional*” (NOVAES, 1994: 64) (grifo nosso).

Por isso consideramos menos relevante a constatação pela autora de que as proporções entre as religiões dos alunos dos IFCS “guardam uma certa correspondência com a composição do campo religioso atual” e preferimos sua ênfase nas “diferenças entre o grupo estudado e o que se conhece sobre a religiosidade da população brasileira em geral” (NOVAES, 1994: 68), onde se destacam o *engajamento* e o *compromisso de exclusividade*, escasso no panorama religioso do país. No caso dos universitários *católicos* de ambos os cursos de Ciências Sociais, do Rio de Janeiro e de Juiz de Fora, o que sobressai é sua faceta “*praticante*” por sobre a “*não praticante*” (UFRJ: 22% atuantes e 11% “não praticantes”; UFJF: 26,4% “praticantes” e 12,5% “não praticantes”); “o que é bastante diferente no conjunto da sociedade, onde ‘quem é batizado, católico é’, e em que é minoritária a parcela que tem assiduidade semanal a missa e aos sacramentos” (NOVAES, 1994: 68).

Religião Moderna e Esclarecida X Religiosidade Pós-Moderna

Quando definimos a religião dos alunos de Ciências Sociais de Juiz de Fora como moderna e *esclarecida*, estamos nos referindo à idéia de *Aufklärung*, que - segundo Guido de

Almeida, em sua tradução de *Dialektik der Aufklärung* de Theodor Adorno e Max Horkheimer - “traduz não apenas o significado histórico-filosófico” da expressão, “mas também o sentido mais amplo que o termo encontra [nos autores], designando, “em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, etc) (grifo nosso)” (ALMEIDA, 1986: 7). Portanto, ao se definirem sempre *coerentemente* no que diz respeito às suas escolhas: a da carreira como cientista social, a de sua religião e opção política, pode-se perceber o primado do juízo *racional* e *ético* presidindo estas escolhas, o que poderia ser resumido no jargão “*politicamente, eticamente e religiosamente correto*”. Sua escolha religiosa resulta de uma opção de foro íntimo, fé pessoal que se desdobra numa ação no mundo, respeitando as mediações concretas que o regem. A dimensão religiosa é “invisível” e o que transparece são ações regidas pela lógica autonomia dos processos da realidade tangível, apenas como princípio ético se faz remissão a uma ligação religiosa.

Gostaríamos como contraponto às idéias que emergiram como perfil nos alunos de Ciências Sociais da UFJF, apresentar sucintamente um outro padrão de identidade religiosa e política da “Geração X” norte-americana, jovens adultos nos anos 90, expressão da cultura pós-moderna (FLORY & MILLER, 2000: 1-12). Marcados pelas radicais transformações ocorridas na tecnologia, economia e costumes nos anos 70 e 80: garantia dos direitos civis e emancipação feminina, criados num clima de extrema liberdade, mas também de carência afetiva (separação dos pais, trabalho de tempo integral das mães), desenvolveram um “*gap*” cultural em relação à geração anterior, principalmente no que tange ao esquema mental. Desenvolvidos em plena Revolução da Informática, habilitaram-se plenamente na linguagem dos computadores, dos jogos eletrônicos e na internet, onde adquirem incessantemente novas informações, criando uma “imaginação digital”, avessa à linguagem da “grande imprensa

e do pensamento linear”, e plena de virtualidade, onde “a distinção entre a realidade e a imaginação não é mais que aparência” (FLORY & MILLER, 2000: 5). Liberados pelos seus pais de uma imposição de pertença a uma religião - a frequência regular ao culto dominical não era programa agendado dos fins de semana, desenvolveram uma espiritualidade “sutil e individual (...) expressa em atitudes em direção à natureza”, com uma forte crença no místico e em dimensões da realidade para além do físico” (FLORY & MILLER, 2000: 2). Seus lugares de culto são inusuais e sua música de louvor contemporânea, o culto envolve o corpo (...) incluindo o toque físico” (FLORY & MILLER, 2000: 2). Quanto a questões de política, “desistiram dos esquemas utópicos de larga escala e trabalham por mudanças práticas em suas próprias vidas ou de seus amigos muito próximos”, “estão cheios de pensar de que podem mudar o mundo”, “raramente engajam-se em protestos políticos, ao contrário, visões e teorias conspiratórias do mal social são expressas através de música, *rap* e *graffiti*: desenhos com *spray* nos muros” (FLORY & MILLER, 2000: 7-8).

Com certeza, podemos reconhecer vários dos traços da *Geração X* em tendências contemporâneas de nossa juventude urbana, como o caso do *rap* produzido pelos *Racionais MC's* e difundido na juventude das periferias das grandes metrópoles brasileiras, analisado por Regina Novaes - ainda que, com diferenças marcadas pelo nosso contexto - que conectam a temática da juventude, violência urbana e linguagem religiosa: “Mostram-se religiosos sem religião e fazem política fora dos lugares usuais da política (...) não fazem isso através de um coerente programa político ou como uma missão sacramentada por uma instituição religiosa” (NOVAES, 1999: 89).

Todavia, somos forçados a reconhecer que, no que diz respeito aos universitários pesquisados, parece haver um descompasso em relação aos cruzamentos e *mélanges* articulados pela *Generation X* norte-americana e pelo *rap* paulista

e carioca da periferia e dos morros - expressão da cultura contemporânea - em prol de uma *continuidade* com um *ethos* moderno de se expressar: considerável continuidade e não um *gap* com a geração dos pais, pertença exclusiva e frequência regular a uma instituição religiosa, engajamento político-partidário e nenhum indicador de crença ou experiência mística.

Conclusão

Para concluirmos, trazemos aqui a *advertência* que fez Regina Novaes quando de seu estudo sobre a religião dos alunos de Ciências Sociais do IFCS - que, no bom estilo antropológico que todos nós procuramos honrar em nossas pesquisas - alerta para o perigo, nestas análises, de se cair no esquematismo de um privilégio de enfoque: ora no primado do “mundo secularizado” ora no do “retorno do sagrado”, para ultrapassar este círculo vicioso, ela buscou, no “contexto, [d]a religiosidade dos alunos do IFCS (...) [a] construção de identidades religiosas (...) *através da reconstituição das diferentes trajetórias religiosas destes jovens*” (grifo nosso).

Talvez nossas conclusões não tenham tido a necessária prudência de reconhecer que apenas com um questionário de questões mais abertas e um acompanhamento no estilo de “observação participante” poderíamos chegar a uma interpretação mais fina e reveladora dos meandros das rotas e itinerários constitutivos de um mapa mais complexo dos estilos de identidade religiosa dos universitários juizforanos. Nesse sentido, podemos ter ficado em débito com o rigor do labor antropológico e apressadamente ter afirmado uma posição *unilateral* - a partir da base de dados obtida com o Questionário Geral - na direção de um quadro de *religião secularizada* neste pequeno extrato social de universitários.

Confessamos também nossa surpresa diante do resultado das respostas, que esperávamos que acompanhasse a dinâmica do campo religioso mais amplo: mais pluralismo e

diversidade, hibridizações e combinações religiosas heteróclitas, novos paradigmas da mística e ecologia, ao invés da clássica forma político-partidária, etc.

A apresentação desta situação (micro) entre os acadêmicos de Ciências Sociais, onde o religioso aparece na sua roupagem *moderna e esclarecida*, ao contrário da tendência plural e híbrida (macro) em voga, todavia pode também ser uma boa percepção antropológica da persistência desta configuração do *moderno* com forma de *clássico* enquanto expressão de dinâmicas sociais que revelam um personagem que se recusa a sair de cena!

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento*. Nota Preliminar do tradutor, ALMEIDA, Guido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986, p. 7

BERGER, Peter. "A Secularização e o problema da plausibilidade". In: _____. *O Dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, pp. 139-164.

CAMPBELL, Colin. "A Orientalização do Ocidente". *Religião e Sociedade*, 18/1, 1997, p. 10.

CAMURÇA, Marcelo. "'Les Livres des Esprits' na Manchester Mineira. A modernidade do Espiritismo face ao conservadorismo católico nas primeiras décadas do século em Juiz de Fora". *Rhema, Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Arquidiocesano Teológico Santo Antônio*, v. 4 , n. 16, 1998, pp. 199-223.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 16.

CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 32.

DREHER, Martin. "Imigração Alemã e protestantismo em Minas Gerais, ao longo do século XIX.". *Rhema, Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Arquidiocesano Teológico Santo Antônio*, v. 4 , n. 16, 1998, pp. 77-104.

GIUMBELLI, Emerson. *Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião nas Instituições Espíritas*. Rio de Janeiro: ISER, 1995, p. 12.

MACHADO, Maria das Dores C. & MARIZ, Cecília. *Mudanças recentes no Campo Religioso Brasileiro*. Rio de Janeiro: UERJ/ UFRJ (mimeo), 1998, p. 7.

MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 86.

MARIZ, Cecília. "O Demônio e os Pentecostais no Brasil". In: *O Mal à Brasileira*. NOVAES, Regina, BIRMAN, Patrícia & CRESPO, Samira (Org.). Rio de Janeiro: Eduerj, 1997, pp. 45-62.

MELLO e SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MESQUIDA, Peri. "Movimento Republicano e educação norte-americana em Minas Gerais no século XIX". *Rhema, Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Arquidiocesano Teológico Santo Antônio*, v. 4, n. 16, 1998, pp. 105-112.

MILLER, Donald E. & MILLER, Arpi Asha. "Understanding Generation X: Values, Politics and Religious Commitments". In: FLORY, Richard W. & MILLER, Donald E. *Gen X Religion*. New York/London: Routledge, 2000, pp. 1-12.

NOVAES, Regina. "Identidade Religiosa no Brasil: possibili-

dade de um perfil?”. *Atualidade em Debate*, Caderno 9, Rio de Janeiro, Centro João XXIII, 1991, p. 23.

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

_____. “Ouvir para Crer: os Racionais e a Fé na Palavra”. *Religião e Sociedade*, 20/1, 1999, p. 89.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. “Estruturas de Igreja e Conflitos Religiosos”. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 47.

PRANDI, Reginaldo. “As bases sociais do Catolicismo Carismático”. In: _____. *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997, p. 166.

PRANDI, Reginaldo & PIERUCCI, Antonio F. “Religiões e Voto: A Eleição Presidencial de 1994”. In: *A Realidade Social das Religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 222.

SANCHIS, Pierre. “O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil”. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 197.

SÉGUY, Jean. “L’approche wéberienne des phénomènes religieux”. In: CIPRIANI, R. & MACIOTI, M. (Eds.). *Omaggio a Ferrarotti*, Siales, Studi e Ricerche, 1989.

STEIL, Carlos. “A Igreja dos Pobres: da Secularização à Mística”. *Religião e Sociedade*, 19/2, 1999, pp. 61-76. CAMURÇA, Marcelo. “Sombras na Catedral”. *Numen*, v. 1, n. 1, 1998, pp. 85-125.