O GRUPO ARTIFICIAL EM UM AMBIENTE DESFAVORÁVEL (OU NÃO FAVORÁVEL): ETNOGRAFIA DE UM GRUPO DE DISCUSSÃO DE RELIGIÃO EM UMA UNIVERSIDADE COM FORTE TRADIÇÃO LAICISTA¹

Ricardo Cortez Lopes²

Resumo: Este trabalho desenvolveu-se a partir de uma etnografia sobre um grupo organizado que promovia, em pleno espaço de uma universidade pública – a Universidade Federal do Rio Grande do Sul – debates sobre religiosidade. Observou-se o modo como esse grupo, formado em sua maioria por uma gama variada de cristãos, mantinha-se a partir de alguns mecanismos específicos, a saber: a reafirmação da opção religiosa não universalizável à força, como razão de ser do grupo; a incompreensão sobre o interdito da religião na universidade, como sua relação com o contexto universitário; e a eleição de um bode expiatório para descarregar o pouco de tensão que restou da convivência pacífica.

Palavras-chave: Universidade Pública; Coesão Grupal; Discussão Pública sobre Religião; Esfera Pública.

Abstract: This paper was developed from an ethnography about an organized group which conducted in a public university – Federal University of Rio Grande do Sul – debates about religiosity. It was observed how this group, formed mostly by a wide range of Christians, maintained itself through some specific mechanisms, namely: the reaffirmation of the religious option not universalizable by force, as the group's reason for being; the incomprehension about the religion forbiddance at university, as its relation with the university context; and the choosing of a scapegoat to relieve some tension remained of a peaceful living.

Keywords: Public University; Grupal Cohesion; Public Discussion about Religion; Public Sphere.

¹ Agradecimentos sinceros ao professor Ari Pedro Oro, pela leitura dos originais e pelas preciosas sugestões de bibliografia.

² Mestrando em Sociologia (PPGS/UFRGS). E-mail: rshicardo@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Por muito tempo, teóricos – entre eles os três fundadores do campo da Sociologia – pensaram a dinâmica social através da teoria da secularização³ (Hölinger, 2003, p. 65; Martins, 2012, p. 108). Pensava-se que a contínua racionalização do ambiente social, de uma perspectiva otimista (Durkheim e Marx⁴ com o seu comunismo) ou de uma perspectiva pessimista⁵, tornaria o mundo concreto o alvo das aspirações das sociedades, que, por essa razão, relegariam as crenças e atividades religiosas à dimensão doméstica em um primeiro momento, e, posteriormente, à nulidade em um segundo momento (Gauchet, 2004, p. 195). A esfera pública, portanto, reino da objetividade e da racionalidade (Arendt, 2010, p. 73; Hervieu-Léger, 1999, p. 63), espalhar-se-ia para todos os domínios da vida privada. Esse pensamento clássico, portanto, construiu-se em cima de uma binariedade entre religião *e/versus* modernidade, razão e fé, imanente e transcendente, profano e sagrado, secular e religioso, o que tornaria possível separar essas esferas de maneira purificável (Dullo, 2012, p. 382). A partir desses pares, a temática da secularização se expandiu em algumas frentes, o que torna importante ressaltar que a concepção de uma crescente secularização do mundo é também um projeto político para além de um processo, que visa a privatizar a religião a partir de uma concepção de mundo que pode ser destituído de religião (Dullo, 2012, p. 383).

Todavia, essa teorização e esse projeto não se confirmaram no plano empírico. A religião não se retraiu em seu nicho, e, acrescidamente, ampliou a abrangência de sua influência para outros campos (Geertz, 2001, p. 151;

³ A teoria ou tese da secularização apresenta um caráter multidimensional e polissêmico. Grosso modo, diz respeito à interpretação de um refluxo da religião na modernidade em contraposição a um mundo tradicional (Ranquetat Junior, 2012, p. 16).

⁴ Embora na obra de Marx o fenômeno religioso não apareça com tanta força, também existe, ao menos de forma latente, a ideia de que a religião perdeu espaço na modernidade.

⁵ Weber e sua teoria da secularização, a qual teria contaminado a capacidade dos antropólogos e sociólogos da religião de perceberem a religião no espaço público (Montero, 2009, p. 7).

Montero, 2009, p. 8), iniciando-se o que Casanova chamou de “religiões públicas” (Casanova, 2011, p. 7). A religião voltou de sua *sortie* (Gauchet, 2004, p. 197) não como um retorno integral daquela religião tradicional da pré-modernidade (Hölinger, 2003, p. 66), mas sim com características próprias e muitas vezes modernas, como a desterritorialização-reterritorialização, transnacionalização, marketing religioso etc. No caso brasileiro “[...] o processo que levou à separação entre Estado e Igreja alocou a religião na sociedade civil” (Montero, 2006, p. 49). Ou seja, a religião nunca se retraiu de fato no Brasil, mas o discurso de que efetivamente isso teria acontecido existe.

No mesmo nível discursivo, a universidade, como uma das expressões dessa esfera pública – nascida da autonomização do campo da ciência e da cultura (Martins, 2012, p. 18; Durkheim, 2010, p. 7) – é um desses locais de racionalidade dessa esfera, e possuiria a missão de resguardar essa razão como um sagrado, responsabilizando-se pela atividade científica em uma sociedade comandada pela ciência e pela técnica (Hervieu-Léger, 1999, p. 22). Mas será que a universidade também não poderia se constituir em mais um local de expressão dessa religiosidade que volta, ou conseguiria se manter alheia a esse movimento? E, no caso brasileiro, seria a universidade pública uma das instituições pelas quais a secularização como projeto poderia começar a se concretizar, uma vez que todas as inserções históricas de cristãos – como ocorreu nos anos 1960 – ou de outras religiosidades em seus segmentos estariam em vias de se interromper em prol de uma laicidade total?

Essa pesquisa não pretende responder essas perguntas mais amplas. Ela vai se dedicar a mostrar e analisar a iniciativa de alguns alunos que se mobilizaram no sentido de trazer um pouco do debate sobre a religião para dentro do espaço público da universidade, através de um grupo de discussões que se reuniu regularmente em uma das salas de um dos prédios da universidade. O grupo era formado por uma maioria esmagadora de jovens cristãos das mais diversas correntes – a grande maioria dos praticantes é institucionalizada, alunos da universidade não missionários ou que, naquele momento, não estariam envolvidos em atividades missionárias, mas apenas cursando suas graduações com uma moradia fixa. E, em um ambiente rico

de tantas diferenças, alguns mecanismos para se manter o foco no debate foram adotados por esse grupo. Vamos discutir esses mecanismos a partir de dois autores que usualmente não dialogam: o psicólogo social Pichon Rivière e o sociólogo Bruno Latour.

Não foi desse grupo a primeira iniciativa de tentar trazer a discussão para o local. A primeira iniciativa foi de um grupo denominado Alfa Ômega, que começou em 1997 e se encerrou em 2012. Mas esse grupo agregava uma maioria muito mais expressiva de participantes da vertente luterana do cristianismo. Assim como ocorre com a ABUB, um estudo mais aprofundado desse grupo revela que ele possui ramificações por todo o Brasil. Mas o fato de esses grupos poderem emergir apenas no final dos anos 1990 e começo dos anos 2000, mesmo que encontros assim já ocorram por todo o Brasil há muito mais tempo, é um indicativo importante. Provavelmente, alguma tradição mais laicista por parte da UFRGS seja um diferencial a ser levado em conta.

OS JOVENS, A RELIGIÃO E OS GRUPOS RELIGIOSOS

Poderíamos afirmar que os jovens, ao encontrarem-se diante de tantas possibilidades de socialização⁶ no meio urbano, no qual a universidade está inserida, poderiam se desinteressar pela religião, dada a infinidade de atividades em que podem se inserir, ou deixar de expressá-la publicamente por conta de estarem inseridos em um ambiente mais secularizado e materialista do que propriamente tradicional. Na prática, todavia, esse desengajamento não acontece, muito por causa das condições oferecidas pela própria cidade na vivência destes jovens. Para Sofiati (2001, p. 18), não há um ancoradouro seguro, por conta de uma fragilidade estrutural do social, das políticas e da cultura, o que ocasiona um refugimento desses jovens no universo religioso, de modo que as instituições são a principal maneira de organização juvenil.

⁶ O que Maffesoli chamaria de “Tribos Urbanas” (Magnani, 2007, p. 18).

Essa vulnerabilidade dos jovens os faz optar, na maioria das vezes, por agrupamentos religiosos, e não apenas pela opção individual por uma pertença religiosa para mitigar esse contexto em uma perspectiva privatizada. Mas essa tendência majoritária pela busca de associações remete a todo um contexto social, pois houve muitas mudanças nas questões educacional, trabalhista e política, o que faz com que os jovens dos anos 2000 sejam socializados predominantemente nos meios carismáticos e evangélicos (Sofiat, 2011, p. 35, p. 37).

Esse jovem, quando inserido na universidade na condição de aluno, não acaba por aderir necessariamente a uma erradicação de suas crenças e a abandonar a sua religiosidade, de acordo com a lógica da teoria da secularização que descrevi na introdução deste estudo. De modo que este fenômeno foi apreciado por alguns antropólogos que procuraram entender as relações dos universitários com as suas pertenças religiosas, como bem demonstra a pesquisa de Ari Oro, que buscou elucidar o modo como os universitários brasileiros “absorvem” um ideal de modernidade dominante, que é racional e que pressupõe um recuo do religioso (Oro, 2004, p. 60).

São duas ideias aparentemente opostas, a religiosidade e o ideal de modernidade dominante, que vivem dentro destes jovens, e que aparentemente não engendram nenhuma contradição em suas vivências. Regina Novaes explica um pouco essa não necessária ligação entre, na sua expressão, o “espírito do tempo” e o “ideário secularizante”. Embora o número de católicos decresça e o número de sem-religião cresça (Novaes, 2004, p. 321), não significa que esse segundo grupo se constitua necessariamente como um grupo de secularização: “No momento atual, surge também a possibilidade de, entre os “sem religião”, estarem jovens que se aproximam da umbanda, do candomblé ou do espiritismo” (Novaes, 2004, p. 326). Entre outros motivos, porque os próprios atores podem conceituar a categoria religião de maneira diferenciada da dos analistas, de modo que as suas práticas não se tornam religiosas para eles próprios, muito embora possa ser assim considerada por terceiros. Não houve, todavia, um abandono de crenças religiosas, mesmo com tão fartas opções de consumo que poderiam ter reificado esse jovem.

No meu estudo, são jovens que já trazem uma religiosidade prévia que estão adentrando o espaço da universidade por motivos variados, e que, além de adentrar esse espaço que pode ser hostil às suas práticas, ainda não particularizam (no sentido moderno de o domesticar) esse pertencimento religioso e organizam um grupo de discussão de um assunto que consideram interdito no ambiente. Como arquitetaram esta abordagem? Passemos para a descrição dos encontros.

LOCAL E HORÁRIO DOS ENCONTROS

Foram realizadas sete incursões em campo no ano de 2013, nos encontros do grupo, que eram realizados todas as quartas-feiras, ao meio-dia, em uma das salas do Prédio de Sala de Aulas do Instituto de Letras. Foram utilizadas a observação participante e entrevistas semiestruturadas e semipadronizadas como metodologia para colher os dados, que foram analisados a partir de uma perspectiva compreensiva, de modo a encontrar o sentido das falas dos sujeitos participantes dentro do contexto de sua construção.

O aluno que organizou o encontro afirmou para mim que já participava de encontros semelhantes em sua terra natal – ele não é porto-alegrense. Então, avisou a organização de que planejava fazer os encontros, e esta lhe ajudou com o modelo e com a “fama”. Essa associação chama-se Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB), formada por universitários, como o próprio nome pode sugerir. O nome dos encontros ⁷ é “Fé que pensa, razão que crê”. O objetivo dos encontros não era bem, como veremos adiante, discutir a religião propriamente, mas uma religião em específico, que seria a religião cristã⁸, tal qual observou um ateu que frequentou um dos encontros a que estivemos presentes e que não retornou a este depois da primeira incursão.

⁷ E que é um dos lemas da própria ABUB, segundo um dos integrantes.

⁸ Como demonstrarei a seguir no momento em que descrever o material de apoio das reuniões.

O site da ABUB afirma que esta é uma organização missionária evangélica atuante em escolas e universidades através da iniciativa dos estudantes. “O treinamento e formação de estudantes e profissionais, visando o testemunho cristão e o serviço à Igreja e à sociedade, completam nossa missão”.

Portanto, segundo o site, a iniciativa de criação da organização partiu dos alunos de diferentes instituições, e a sua missão parte dos alunos. Todavia, penso que seria um missionamento *in loco*: o objetivo seria missionar dentro de sua própria vida prática (ou seja, entre estudantes), e não em uma outra sociedade ou um outro grupo. Seria, por fim, em seus parâmetros, uma busca do bem da sociedade como um todo ao agir nas instituições de educação e na Igreja.

Ainda segundo o site, os objetivos precisos da organização seriam o de 1) evangelizar secundaristas, universitários e profissionais, 2) desenvolver os mesmos rumo à maturidade do ser humano integral em Cristo para responsabilidade pessoal, 3) a assistência ao estudante para o desenvolvimento do homem e da mulher. Até 2012, havia 107 grupos filiados em diferentes cidades.

É possível perceber, portanto, que a finalidade da ABUB é a de espalhar a mensagem de Jesus Cristo a partir de diversas instituições já consolidadas⁹ que podem acabar por se desviar desta, como a da educação compulsória e a da vida profissional, para além da atuação evangélica exclusivamente a partir do âmbito da prática privada da Igreja. A consequência lógica é que a ABUB busca atuar também dentro da universidade como instituição, mesmo que não especifique que a universidade pública é seu alvo também.

Essa lógica mais geral era bem reproduzida nas reuniões. Os participantes dos encontros eram na sua esmagadora maioria jovens cristãos, pertencentes a diferentes correntes dentro do cristianismo. Alguns pertenciam à ABUB e outros não pertenciam, segundo meu levantamento, e a presença dos segundos era possibilitada pelo fato de esses encontros serem abertos. Anotei que apenas três não cristãos frequentaram os encontros: um ateu, um agnóstico e o etnógrafo (também agnóstico). Não havia uma regularidade

⁹ Tanto no sentido oficial como no sentido de instituição proposto por Berger e Luckman.

nas reuniões: algumas eram frequentadas por muitos integrantes, outras por menos. E a rotatividade da frequência era muito alta também, apenas o membro da ABU que organizava as reuniões estava presente em todas as reuniões. As reuniões quase sempre contavam com uma maioria de integrantes provindos das ciências naturais. Os integrantes cristãos do grupo também possuíam um avançado e impressionante conhecimento da bíblia e de suas diferentes versões.

Os encontros desenvolviam-se em torno de um trecho da bíblia que era lido em uma tela projetada. Havia discussões baseadas em questões montadas por uma integrante da ABUB (da qual não peguei o nome), que fazia mestrado em química na universidade. A partir do momento em que se iniciava a discussão, a fala era livre. Sempre havia algum dos presentes que se responsabilizava por “levantar” e “alimentar” a discussão. Todos os encontros iniciavam-se com uma oração, conduzida por um dos cristãos presentes¹⁰. Não parecia haver constrangimentos quanto à utilização da oração, parecia natural, mesmo diante de variabilidade de opções religiosas e da possível ofensa a algum não cristão. Em alguns dias, os integrantes esqueceram-se da oração de início (geralmente quando havia atrasos), mas as orações de despedida eram sempre executadas.

A etnografia revelou-me algumas relações do grupo com o seu contexto que geraram alguns mecanismos de integração desse grupo. Nossa concepção de grupo será baseada na concepção de grupo operatório de Rivière¹¹, que será mais aprofundada, mas também na noção de *group formation* de Bruno Latour, na qual os grupos possuem uma existência instável, frágil e performativa, de modo que justamente essa performance é que garante a existência do grupo, que se desfaz se ela deixa estar presente. É possível afirmar, então, que os papéis aos quais Rivière se refere aqui adquirem um sentido próprio: “[...] alguns itens sempre estarão presentes: se faz com que os grupos falem;

¹⁰ Nunca me pediram para conduzir uma oração, provavelmente por eu não ser cristão.

¹¹ Na qual o grupo existe por seus membros assumirem papéis específicos, como mostrarei mais adiante.

anti-grupos são mapeados; novos recursos são procurados para consolidar-lhes as fronteiras; e profissionais com sua parafernália altamente especializada são mobilizados” (Latour, 2012, p. 55). Ou seja, é necessário que haja porta-vozes, que definam o grupo, um grupo eleito como o inimigo e uma definição tão inquestionável do que é o grupo que passa a ser não problematizada. (Latour, 2012, p. 57). Irei me focar em alguns aspectos que geram a existência e o manutenção da união do grupo, os que considere mais interessantes para uma abordagem antropológica. Seriam estes mecanismos: 1) a razão da existência: a reafirmação da opção religiosa; 2) a relação estabelecida com o contexto; e 3) o bode expiatório.

A REAFIRMAÇÃO DA OPÇÃO COMO UMA RAZÃO DE EXISTÊNCIA

Para o filósofo canadense Charles Taylor, a diferença em ser religioso na pré-modernidade e na modernidade se assentava na condição da fé vivida. A primeira fé seria mais “ingênua” e universalista, da qual desvios se constituíam em uma ofensa cósmica, e a segunda fé seria menos propensa a se pretender universalista, permitindo a outras experiências religiosas (ou não religiosas) que existam enquanto opções viáveis. Segundo o autor, há quatro elementos nessa mudança de uma religiosidade para a outra: 1) o desencantamento do mundo; 2) o eclipse da antiestrutura; 3) uma nova consciência de tempo; e 4) uma nova compreensão do universo (Taylor, 2010, p. 83).

A mudança desses elementos específicos teria permitido que a fé deixasse de ter o status anterior e adquirisse uma nova dimensão. E isso incluiria a fé dos outros: ela se tornaria uma opção, o que demarcaria a diferença entre uma religião como experiência ingênua de uma experiência reflexiva (já utilizando a expressão de Massimo Rosati). Sobre o conceito de opção: o mundo moderno questionaria as “bases da vida”, de modo que as religiões acabam contestadas como “horizonte” do ocidente moderno. As religiões acabam se tornando predileções pessoais, ou seja, opções (Taylor, 1997, p. 31).

Portanto, não há mais um projeto universalista para a humanidade como antes houvera, o que resulta numa não tentativa de imposição de uma verdade revelada por cima de outras verdades reveladas.

Interpretei que esta teoria poderia ajudar muito a analisar alguns comportamentos dos membros do grupo que eu acompanhei, para entender a pronta disposição na interlocução entre eles. Em debates sobre alguns temas teológicos¹², era possível perceber que, quando um falava, o outro escutava respeitosamente, sem redarguir com ironias ou com alguma agressão. E também se escutavam seguidamente as expressões referentes à comunidade cristã de referência do ator ou a sua opinião individual: “Na nossa Igreja...”, “Para a gente...”, “Na minha opinião...”, “Na nossa opinião...”.

Todas essas falas são reafirmações da opção religiosa. Não há a experiência ingênua que incutiria um discurso sobre o real de uma perspectiva monista, excludente de outras interpretações possíveis, que poderia causar um desconforto para com os demais participantes do debate. Pois cada um destes é portador de um sagrado específico, a menção da sobreposição de um por sobre os outros com certeza geraria ou a desagregação do grupo ou o conflito aberto entre os seus integrantes.

Essas expressões dizem respeito a um ser restrito (a pessoa que fala) ou ao seu grupo (ao qual pertence e de quem reproduz o discurso), e não a um dever ser universalizável a força¹³. Funcionam, portanto, como marcadores de individualidade em nível individual e em nível grupal, o que permite que se abra espaço para o diálogo entre os diferentes. E o fato de se as usar durante debates indica ao interlocutor que há a vontade de se lhe ouvir a opinião, o que ajuda a não se criar atritos e a se mostrar vontade de ouvir.

¹² Os temas espinhosos, em entrevista, descobri que não eram tocados.

¹³ Que evocaria a representação social da Inquisição, que é ressignificada pelo grupo, como veremos mais adiante.

A RELAÇÃO COM O CONTEXTO: O CASO DOS CARTAZES E A SENSACÃO DE INQUISIÇÃO

No primeiro encontro, conversei rapidamente com o organizador do grupo.

Uma pequena digressão analítica antes de prosseguir: ao meu ver, o organizador cumpria a função de porta-voz do grupo, uma pessoa que “[está] sempre em ação, justificando a existência do grupo, invocando regras e precedentes e, como veremos, opondo uma definição [do que o grupo é] às demais [definições possíveis]” (Latour, 2012, p. 55). Tentava explicitar as “regras” da reunião no primeiro encontro e depois fazia circular a condição de “condutor” de um encontro dentro desses moldes. Essa condição de porta-voz pareceu-me muito rastreável a partir da presença constante dele nos encontros.

Retornando ao diálogo com o organizador. Este me contou que havia uma série de cartazes espalhados pelo campus. Afirmar que me surpreendia não ter visto o cartaz que havia me levado até o encontro rasgado ou amassado quando com ele me deparei. O organizador afirmou para mim que isso efetivamente ocorrera com outros cartazes: houve cartazes que tiveram de ser repostos, e alguns que foram rasgados. Após a reunião, saí pelo campus procurando por mais alguns exemplares que porventura pudessem estar rasgados, pois seriam um indicativo da recepção que estariam recebendo os encontros por alguns setores da universidade (recepções que se revelariam obviamente como hostis, pois os cartazes foram rasgados em uma atitude iconoclástica). Decidido a “caçar” estes indicadores, busquei os cartazes nos prédios da química, física, letras e do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. O resultado foi que não encontrei muitos cartazes rasgados¹⁴ e apenas alguns cuja retirada pareceu ter sido forçada (o que mostra um ímpeto iniciado e depois detido). Acredito que o fato de o organizador ter colado muitos cartazes e ter ainda repostos alguns rasgados possa ter feito

¹⁴ Não encontrei os cartazes arrancados também, mas por motivos óbvios.

algum arrancador desistir de seu intento, pois a insistência do colocador de cartazes poderia fazer o esforço de arrancar o cartaz ser inútil.

Perguntei abertamente aos membros em uma reunião o que achavam dos cartazes arrancados. Afirmaram não entender o porquê dos cartazes serem arrancados. Não viam o motivo de o debate sobre a religiosidade não poder ser travado dentro dos domínios da universidade, visto que a função da universidade seria justamente a de fomentar a discussão sobre qualquer assunto. Isso me levou a pensar que há uma diferente relação desses atores com a universidade. Haveria uma complementaridade do papel da universidade ao permitir a discussão de um assunto tão universal como a religião. Pois o projeto da política moderna foi o de privatizar a religião, algo que parece não ter afetado a concepção desses alunos, que não particularizaram as suas crenças e pensam que devem colocá-la (e isso seria quase uma missão) num âmbito institucional.

Em uma outra reunião, perguntei algo a ver com minha dissertação ao grande grupo: se eles admitiam sua pertença religiosa dentro do ambiente universitário. A resposta foi que eles se sentiam como em uma “Inquisição” (esta foi a expressão exata, o que tornou a fala meio poética, porque seria uma inversão de uma situação de assim chamada dominância para uma situação de dominação a partir do mesmo instrumento contestado pelos outrora dominados). Afirmaram que não se podia participar das aulas citando a bíblia, por exemplo, o que se estendia às redes sociais que compartilhavam com os colegas de aula. Foram relatadas aulas em que professores ridicularizaram o cristianismo, atribuindo a ele a pecha de ilusão. Mas o grupo admitiu que não haveria apenas hostilidade neste meio, que alguns professores mais “mente abertas” (na sua expressão) respeitavam opções religiosas, mesmo que não admitissem a sua adesão. Também foram citados alguns professores universitários que tinham ligação religiosa específica. Mas o fato, para esse grupo, seria que mencionar a religião seria proibido ou uma declaração de suicídio de imagem intelectual perante os seus pares caso fosse revelada.

É impossível não fazer relação com a condição de outsiders que estes alunos nutririam sobre si próprios para pensar a relação de inserção dos alunos

com o meio que os circunda. Penso que os atores se sentem marginalizados primeiramente em um nível grupal (o qual discutirei a partir de Howard Becker) e, secundariamente, em um nível institucional (o qual discutirei a partir de Norbert Elias).

Os atores sentem-se como marginalizados por conta de sua condição crente, como se a descrença fosse a regra (Becker, 1971, p. 13) que, ao ser quebrada, produziria o desvio – e essa seria uma conduta acusada “falsamente” como desviante, pois os atores não concordam com ela (Becker, 1971, p. 29). Todavia, não “aprovam” seus “juízes” (Becker, 1971, p. 13), de modo que consideram que a universidade não pode por essência desviar-se de alguns assuntos por conta de uma criação social específica (Becker, 1971, p. 19). Assim, têm um comportamento que imaginam ser desviante conscientemente, que é a realização das reuniões, que são desviantes em estado puro, porque os atores sabem que vai contra as regras estabelecidas – por considerar que a universidade real é desvio da universidade ideal.

Em nível institucional, pensam que os outros alunos os percebem como um grupo que não pertence ao *establishment*, e que seriam menos capazes de possuírem as virtudes que os fariam *verdadeiramente* humanos (Elias, 2000, p. 32). Mas, pelo fato de o poder na universidade não estar desigualmente distribuído, eles não se sentem na condição de estigma social, mas conseguem interpretar uma hostilidade de um grupo que se acha superior a eles.

É possível que haja exagero nestas afirmações do grupo. Que a UFRGS seja mais pluralista do que propriamente construa uma inquisição que vitimize aos atores religiosos – o que investigo em minha trajetória acadêmica e ainda não cheguei a conclusões. Estamos falando de um discurso de um nicho específico de integrantes da comunidade universitária. Mas, ao que a literatura indica, a afirmação dos atores, em minhas palavras e não suas, de que vivem em um ambiente de secularização hostil, pode não ser tão ilusória assim, pelo menos em parte. Efetivamente, a UFRGS poderia ser considerada como um ambiente laico, algo que se construiu a partir de uma tradição que remonta há alguns séculos, e que não se reduz apenas a uma dimensão regional, posto que há discrepâncias dentro desse próprio

contexto. De modo que, tal como em outras universidades brasileiras, a UFRGS também não mostrou homogeneidade entre os estudantes de Ciências Sociais (Oro, 2004, p. 75).

Segundo Bernardo Lewgoy, a situação da laicidade dentro da UFRGS é diferenciada dentro do contexto nacional e também no contexto regional do estado do Rio Grande do Sul. Segundo o autor, o ambiente geral dessa universidade seria potencializado em um segmento específico dessa: o curso de ciências sociais¹⁵. Esse ambiente geral seria resultado da situação histórica do Rio Grande do Sul (Lewgoy, 2001, p. 105), que possuiria uma “tradição secular” sempre presente, expressa em uma série de conteúdos intelectuais e até mesmo religiosos. Lewgoy estuda o caso das Ciências Sociais, e demonstra que explicitamente dentro desse curso se forma o que ele chamou de “núcleo de secularismo”, no qual os entrevistados “[...] configuram [...] um espectro de pessoas para quem a afirmação de uma postura existencial desfilhada de uma agremiação religiosa é básica na conformação de sua identidade atual” (Lewgoy, 2001, p. 106).

Oro conclui, após a revisão de uma série de pesquisas (entre elas a de Lewgoy), que “Nota-se uma menor religiosidade entre os estudantes de Porto Alegre do que os das demais cidades” (Oro, 2004, p. 65). Bernardo Lewgoy chega à conclusão de que estamos em um ambiente secularizado no qual os indivíduos se rendem aos resultados das ciências, preferencialmente a valores religiosos (Lewgoy, 2001, p. 108).

Seria esse ambiente laicizado que possibilitou, também, a adesão maciça de uma significativa parte do curso de ciências sociais ao espiritismo à época do estudo, 2001. Novamente, ressaltamos que o curso de ciências sociais pode ser tomado como um tipo extremo, em que essas características podem

¹⁵ Franz Hollinger afirma que há explicações que podem ajudar a entender o porquê de o curso de ciências sociais ser muito mais composto por atores não religiosos do que outros. Uma delas seria a explicação da *scholarly distance*, a qual afirma que o pensamento crítico das ciências naturais é dirigido para a natureza e não para a cultura, como ocorre com as ciências sociais (Hollinger, 2003, p. 67).

ser percebidas com mais facilidade do que em outros cursos. E o espiritismo estar inserido nesse ambiente secularizado seria também um fato interessante, porque este é secularizado sem perder um compromisso com o teísmo e que é mais ético e letrado do que fideísta, o que forma um sujeito ético e laico, afinado com o iluminismo (Lewgoy, 2001, p. 110).

O autor conclui o artigo tentando descrever um pouco o contexto que envolve essa tradição secularista do Rio Grande do Sul. Mas não é um contexto, vale ressaltar, que afete todo o estado, pois outras universidades possuem estudantes mais afins com o restante dos levantamentos realizados no Brasil. Haveria um contexto mais reflexivo do que tradicional por conta desta herança positivista, e o que caracterizaria a UFRGS seria a tendência de nela prevalecerem ideologias que levam a concepções do secularismo no espaço público como um valor-em-si que criam um ambiente favorável a esse tipo de pensamento (Lewgoy, 2001, p. 115). Oro (2004, p. 66) afirma que outras pesquisas também constaram uma “[...] certa herança positivista que perdura nos cursos da UFRGS”.

Toda essa herança pode ser conjugada com a situação do campo religioso brasileiro atual, no qual a identidade religiosa não demarca mais fronteiras para a sociabilidade e na construção de grupos, de modo que o cume desse processo seria o *ethos blasé* e hedonista das camadas médias urbanas atuais, seguido nas últimas décadas com o surgimento de um individualismo psicologizante e hedonista (Lewgoy, 2001, p. 114).

Obviamente, não seria essa herança secular um indicativo de “desenvolvimento” do sul com relação aos outros estados brasileiros, que seriam mais religiosos comparativamente a partir da análise de suas amostras. Seria essa diferença apenas um traço diacrítico, que diferenciaria a região de outras regiões brasileiras, que apenas revelaria a heterogeneidade cultural e religiosa entre as diferentes regiões e em seus interiores (Oro, 2004, p. 67).

Portanto, talvez a afirmação de que haja uma “inquisição” dentro da UFRGS pode ter um fundo de verdade do ponto de vista histórico, corretamente aprendida pela perspectiva dos atores (mesmo que possam possivelmente estar exagerando). Essa sensação em comum permite a aglutinação do grupo

em torno da incompreensão dessa atitude, e a reação a ela a partir da formação do grupo para combater um pouco a exclusão que se afirma sofrer.

E, se existe uma Inquisição que não permite que o pluralismo aconteça, o grupo passa a ter uma definição de si, nos moldes discutidos por Latour, mais forte do que nunca. O grupo passa a ser definido como uma maneira de combater uma intolerância. Essa questão da razão de ser do grupo poderá ser mais compreendida com a discussão sobre o grupo operatório que realizarei a seguir.

O BODE EXPIATÓRIO NO GRUPO CRISTÃO

A convivência nas reuniões sem dúvida foi harmoniosa. Estas ocorriam em um ambiente de debate e de respeito. Mas, ainda assim, um aspecto chamou-me a atenção. Foi a crítica frequente dos presentes à teoria da prosperidade, pregada pelo pastor Silas Malafaia, um líder neopentecostal, e nas repetidas alegações de que as Igrejas Evangélicas expropriariam financeiramente os seus fiéis. Isso me fez pensar no grupo cristão de uma maneira mais ampla, como o conjunto de doutrinas religiosas que se reivindicam como autenticamente cristãs, que convivem em sociedade e que, nesta situação, conviviam mais intensivamente, dividindo o espaço físico.

O grupo de discussão constituiu, em meu entender, um grupo operativo, ou seja, “[...] um grupo centrado na tarefa que tem por finalidade aprender a pensar em termos da resolução das dificuldades criadas e manifestadas no campo grupal [...]” (Pichon Rivière, 2005, p. 143), pois esse grupo seria “adequado para a abordagem da doença, [onde] coincidem o esclarecimento, a comunicação, a aprendizagem e a resolução da tarefa porque na operação da tarefa é possível resolver situações de ansiedade” (Pichon Rivière, 2005, p. 139). Foi criado artificialmente para atingir a cura do que interpretei como uma doença ou no mínimo uma anomia (no sentido pensado por Durkheim), que é uma espécie de terapia da doença “falta de Deus na Sociedade” através da discussão do tema proposto em um desses ambientes onde essa falta se

faz mais explícita, o que conduziria a uma cura desse mal primário (Pichon Rivière, 2005, p. 132). Portanto, o propósito é o esclarecimento dessas ansiedades básicas, e a aprendizagem, a comunicação, o esclarecimento e resolução da tarefa são a cura (Pichon Rivière, 2005, p. 132).

César Ranquetat Junior ajuda-nos a pensar um pouco sobre essa “doença” a qual, penso, a ABU tenta ajudar a resolver a partir de seus grupos de discussão, uma vez que evangélicos e segmentos católicos defendem uma ampla e profunda reforma moral e espiritual dos indivíduos a partir de Cristo e da Bíblia, em um “mito da regeneração nacional”, para fazer emergir um tipo humano livre do egoísmo e do materialismo (Ranquetat Junior, 2012, p. 78).

Essa conjunção provisória auxiliou-me a perceber uma condição sobre como o cristianismo convive com as diferentes fés que dele confluem em uma dimensão mais ampla.

A mera convivência contínua sempre gera conflitos e tensões. Segundo Sigmund Freud (2013, p. 20), quase toda relação íntima contínua gera um sentimento de aversão e de hostilidade, que só escaparia à percepção em consequência da repressão. Isso se refletiria em resmungos de um subordinado, na distinção social (em minhas palavras) de famílias, e no racismo.

No caso dos nossos atores, há a convivência no grupo formado para a discussão dos pontos sobre a bíblia, e essa seria a tarefa que dá origem ao grupo. A própria convivência já geraria as tensões naturais apontadas pela psicanálise, mas ainda há um fator extra a ser considerado. O fato de que a conformação de várias doutrinas cristãs induz à uma situação específica: o cristão que está no ambiente considerará os outros cristãos presentes como não aderentes à Aliança, mesmo que não o diga expressamente (de modo a desprezar) e mesmo que não transforme essa percepção em um impulso agressivo. A convivência sem os atritos externos entre as diferentes orientações cristãs é possível, mas essa tensão subjacente não pode ser ignorada.

Essa tensão inerente à convivência desses cristianismos gera uma conformação de grupo específica, que me pareceu muito clara quando da inserção destas crenças dentro de um grupo operativo. Esses grupos operativos foram estudados pelo psicólogo social. Para Pichón Rivière (2005, p. 140), seria

um grupo que funcionaria por implícitos compartilhados, que são os diferentes papéis que se tornam funcionais no sentido de se complementarem e se suplementarem.

Ou seja, definida a tarefa, os papéis distribuem-se. O grupo torna-se operativo a partir do momento em que os papéis necessários para a existência do grupo são assumidos voluntariamente pelos membros desse grupo (Pichon Rivière, 2005, p. 141), e não apenas assumidos por uma necessidade de existência desse grupo, de modo que se tornam espontâneos. Os membros reúnem-se com esse intuito, e a atribuição de papéis segundo as crenças que esses atores carregam acaba por se conformar acima de qualquer autoridade pessoal que possa vir a aparecer no prosseguimento das reuniões. Segundo o autor, geralmente, no grupo há alguns papéis que se atribuem: o do líder, o do coordenador, o do porta-voz, o do bode expiatório – o responsável pela situação atual do grupo e que, por essa razão, carregaria os aspectos negativos deste, servindo como descarga de tensões. O último item é o que mais me interessa e é o que eu penso ser o papel do grupo neopentecostal, o que me pareceu também com a visão de Bruno Latour de a formação grupal necessitar de inimigos para poder se contrapor.

Não vou analisar o grupo cristão pelo prisma da psicologia, no tocante à descrição da dinâmica de seus papéis. Apenas gostaria de ressaltar que o olhar da psicologia social ajudou a perceber esse mecanismo do bode expiatório. Acredito que o bode expiatório esteja na existência de uma denominação cristã que possa assumir o papel de ser atacada pelas outras, de ser totalmente não cristã¹⁶ e que possa ser desqualificada sem o prejuízo de ofender aos presentes, que concordarão com afirmações referentes a esse bode expiatório de maneira automática. Esse bode expiatório seria os grupos neopentecostais, que estariam sendo desqualificados por conta de uma não compreensão da doutrina por parte dos fiéis e pela manipulação por parte dos líderes religiosos com fim a se obter vantagens materiais. Não

¹⁶ Mas que mentiria ao afirmar sê-la para oportunizar uma exploração material, como veremos adiante.

vou considerar, contudo, que esse bode expiatório seja resultado apenas do processo psicológico de formação do grupo, mas sim tentar analisar o modo como esse bode expiatório se viabiliza dentro de um contexto de estudo da religião. E, nesse contexto, o estudo dos rituais, do ponto de vista da antropologia, parece ter muito o que nos dizer. O antropólogo de que me utilizarei será René Girard. Ao discorrer sobre o mito de Édipo¹⁷, que é um exemplo de expiação, na obra de Sófocles, afirma que, na conclusão da tragédia, Édipo convence os tebanos de que a vítima expiatória é a única responsável por tudo que aconteceu (Girard, 1990, p. 102). Dessa maneira, o mito substituiria a violência recíproca e difusa por uma transgressão de um indivíduo, o que transformaria Édipo em um verdadeiro bode expiatório humano (Girard, 1990, p. 100).

Os neopentecostais, nessa perspectiva, encaixam-se perfeitamente nessa descrição. Pois a sua prática totalmente desvirtuante serviria apenas para desviar as pessoas da verdadeira Salvação quando interferem na das pessoas que frequentam os seus templos e quando deturpam a imagem do cristianismo para as pessoas de fora do cristianismo. Assim, estabelecer-se-ia a crise sacrificial, na qual os antagonistas pensam estar separados por uma diferença enorme¹⁸, de modo que se estabelece um ódio generalizado a partir desta ilusão (Girard, 1990, p. 107). Gera-se uma violência recíproca, que atinge um paroxismo e se torna subitamente uma unanimidade pacificadora. Essa metamorfose acontece por conta da vítima expiatória. Ou seja, a vítima é maléfica e benéfica à sociedade (Girard, 1990, p. 108).

Obviamente, não nos referimos a um processo de fato totalmente igual ao que pensamos ocorrer no grupo de discussão. A igualdade estaria, porém,

¹⁷ O mito de Édipo conta a tragédia do príncipe de Tebas, que, por determinação divina, mata o pai, assume o trono e se casa com sua mãe. Essa sequência de acontecimentos gerou uma série de pragas sobre Tebas, o que gera a necessidade do bode expiatório, como veremos mais adiante.

¹⁸ Que não existiria de fato, segundo Girard.

na sua estrutura. A existência desse falso cristianismo¹⁹ geraria essa tensão sacrificial, e a violência não estaria na expiação física, mas sim na expiação através do não reconhecimento através das palavras. Nesse sentido, o medo da mudança (do cristianismo ser tornado “inuniversalizável”) torna o grupo configurado de maneira conspiracional. O agente da mudança seria justamente o neopentecostalismo. “Então, o grupo [no nosso caso, o grupo dos cristianismos] estrutura-se como grupo conspirador para se opor à mudança, já que esta é vivenciada como um ‘enlouquecer’, como um aumento do desamparo, da insegurança e da incerteza grupal” (Pichon Rivière, 2005, p. 144). Porque a conspiração é latente e constante em grupos, e desloca o coordenador (agente da mudança e bode expiatório) e torna o grupo frágil, daí a necessidade da tarefa (Pichon Rivière, 2005, p. 144).

É condição essencial também que a vítima possua semelhança com a comunidade como um todo, para que este possa simbolizar à toda a comunidade e que seus membros não precisem cometer violência entre eles. Assim sendo, a violência contra a vítima é purificadora, e permite a pacificação entre os membros.

Por último, eu gostaria de pensar um pouco a crítica rendida pelo grupo aos neopentecostais. A título de curiosidade – eu não gostaria de sugerir uma equivalência – vou mostrar de que modo essa visão de mundo do grupo etnografado chega a conclusões próprias ao captar os mesmos fenômenos descritos pela literatura socioantropológica. Os dois pontos que eu gostaria de abordar são a questão do ethos individual e de uma “lógica mercadológica” que é captada por diferentes sentidos.

A literatura descreve, efetivamente, uma mudança no comportamento social dos evangélicos. Rumstain (2007, p. 135) afirma que de fato se transformou a imagem do crente apartado das coisas do mundo através de regras comportamentais ascéticas e que isso se intensificou com o movimento gospel.

¹⁹ Que rompe com todos os princípios cristãos em nome da acumulação monetária através da “lavagem cerebral”.

A dimensão individual do neopentecostal é encarada pelos especialistas como um ethos próprio. Rumstain (2007, p. 139) afirma que essa “conduta econômica” ligar-se-ia a um discurso religioso relacionado a um novo tipo de capitalismo: realizaria culto para empresários, estimularia a abertura de negócios, e o usufruto de coisas deste mundo para a felicidade no “agora”.

No grupo etnografado era patente a crítica ao comportamento dos neopentecostais, mais precisamente dos pastores, que se aproveitariam de uma pressuposta “pobreza” para “faturarem alto” em cima do trabalho de seus fiéis através de “dízimo”. Justamente, os fiéis não estariam, por isso, percebendo o quão não cristão seria o seu comportamento, uma vez que este seria um comportamento mais voltado para “coisas do mundo”, já que não possuiriam orientação adequada por parte de seu líder espiritual. É interessante observar que o antropólogo o chamou de transformação, e o grupo, em minhas palavras e não exatamente as deles, de “decadência”.

E, na fala do grupo, segue-se dessa premissa de que essas igrejas seriam como empresas, cuja finalidade seria a obtenção de lucro, o que, obviamente, entraria em consonância com o capitalismo. Será interessante cotejar essa interpretação com a dos especialistas da área.

Segundo alguns cientistas sociais, “O neopentecostalismo é a face religiosa do neoliberalismo” (Sofiati, 2011, p. 20). Essa afirmação poderia ser sustentada por estatísticas, como a movimentação de três bilhões de reais por ano por empresas especializadas em produtos cristãos (Rumstain, 2007, p. 138).

Portanto, obviamente não há uma crítica por parte dos especialistas a esse aspecto, mas um levantamento que pode dar margem a se afirmar que existe uma conexão. Mas é curioso observar que o sentido dado pelos atores e pelos cientistas a um fenômeno específico é diferente nessas dimensões que tentei apontar.

Em resumo: em minha interpretação, as variedades de experiência do cristianismo convivendo em um mesmo espaço cria uma condição de conflito não declarado. O pluralismo incorporado pela vivência em sociedade permite que haja harmonia entre essas variedades cristãs. Mas, mesmo assim, a heresia persiste no próximo, por mais que se possa respeitar a sua crença, o

que desencadeia um conflito inconsciente. A heresia é como se fosse a traição de um ritual (no caso, o sacrifício de Jesus Cristo), e a existência dos hereges quase gera a necessidade de um bode expiatório que possa exterminar essa tensão residual. Por isso a necessidade de alguém sobre quem se possa afirmar unanimemente que é mais herege que os demais cristãos presentes, para que o desconforto destes possa se direcionar para esse ser. No caso, acredito que os neopentecostais sejam esse bode expiatório (segundo Rivière) ou inimigo do grupo (segundo Latour), que torna mais aceitáveis as outras variedades de cristianismo e que permite que estas possam conviver harmonicamente.

Eu gostaria de concluir esse estudo afirmando que não é um caso de intolerância religiosa para com neopentecostais. Acredito que um integrante desta igreja não seria hostilizado nem excluído caso participasse do grupo. Se houvesse acontecido uma participação, muito provavelmente o grupo acabaria simplesmente por eleger um novo bode expiatório ao perceber que poderia ter apenas construído um espantalho acerca do neopentecostalismo.

CONCLUSÃO

Um espaço de discussão da religião dentro de uma universidade laica é sem dúvida um desafio, para o bem e para o mal, ao ambiente laico em que este se insere. Mas também é um desafio manter a coesão interna do grupo que o compõe, dada a variedade de sagrados defendidos e questionados simultaneamente.

Erwing Goffman, grande expoente da corrente compreensiva chamada microinteracionismo, afirma que as interações sociais são frágeis, e que nos esforçamos muito por mantê-las acontecendo através de uma série de mecanismos. Essa pesquisa tentou mostrar um pouco um esforço dessa natureza, destinado a manter a interação de um grupo a partir de um tipo de expediente próprio para a manutenção da integridade deste.

Como cientista, acho importantíssimo o papel que a ABUB²⁰ cumpre na universidade quando propõe um debate sobre a Bíblia, uma influência tão forte na identidade ocidental. Pois é a partir desses espaços de diálogo que é possível escapar de dogmatismos, tanto científicos como religiosos. São nas ocasiões propiciadas por essas interlocuções que se pode conviver com a variedade, quando o óbvio para um não se mostra tão óbvio para o outro.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BECKER, Howard Saul. *Los extraños: sociología de la desviación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1971.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- DULLO, Eduardo. Artigo bibliográfico após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 379-392, 2012.
- DURKHEIM, Émile. A evolução da Pedagogia em França. In: DURKHEIM, Émile; FILLOUX, Jean-Claude. *Durkheim*. Tradução Celso do Prado Ferraz de Carvalho, Miguel Henrique Russo. Recife: Massangana, 2010.
- ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. São Paulo: Zahar, 2000.
- FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- GAUCHET, Marcel. *Un monde désenchanté?* Paris: L'Atelier, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

²⁰ E anteriormente a organização Alfa & Ômega, como já foi notado.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra; UNESP, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. In: MICHEL, Patrick (Org.). *Religion et Démocratie: nouveaux enjeux, nouvelles approches*. Paris: Albin Michel, 1997. p. 361-382.

_____. *O Peregrino e o Convertido*. Petrópolis: Vozes, 1999.

HÖLLINGER, Franz. Esoterismo, ciência e política: a Nova Era entre estudantes universitários. In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de. *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003. p. 65-81.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012.

LEWGOY, Bernardo. Secularismo e Espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 103-116, ago. 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Introdução: circuitos de jovens. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese (Org.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos-CEBRAP*, São Paulo, ano 23, p. 47-65, 2006.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004.

ORO, Ari Pedro. Os universitários brasileiros e a religião. In: _____. *Representações sociais e humanismo latino no Brasil atual: religião, política, família e trabalho*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

PICHON RIVIÈRE, Enrique. *O processo grupal*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

QUEM somos. *Aliança Bíblica Universitária*. Disponível em: <<http://abub.org.br/quem-somos>>. Acesso em: jun. 2013.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. *Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

_____. A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (Org.). *A religião no espaço público*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 61-80.

RUMSTAIN, Ariana. A balada do senhor. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese (Org.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e juventude: os novos carismáticos*. Aparecida, SP: Ideias & Letras; São Paulo: FAPESP, 2011.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

Recebido em: 11/06/2014

Aprovado em: 23/10/2014