
R

ELIGIÕES PÚBLICAS E DEMANDAS POR
RECONHECIMENTO: REFLEXÕES A PARTIR DOS
DADOS DA PESQUISA COM JOVENS PARTICIPANTES
DE MOVIMENTOS RELIGIOSOS DE MASSA NA
CIDADE DO RIO DE JANEIRO

Paulo Gracino Junior

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6764-4797>

Janine Targino

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8516-5132>

Gabriel Silva Rezende

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1798-0274>

Introdução

Nas últimas décadas, contrariando uma boa cepa de teorias sociológicas, temos assistido ao progressivo aumento da presença do religioso na arena pública. A religião, marcada para morrer no final da narrativa moderna, reaparece bem viva

e figura como ator central em diversos campos da vida contemporânea, da cultura – talvez seu lugar por excelência – à política, passando pelo debate ético-científico. Tal cenário tem fomentado um intenso debate a respeito da permeabilidade entre as fronteiras do religioso e da política (Oro 2001; Oro e Ureta 2007; Machado 2006; Portier 2011), bem como suas consequências para a democracia (Portier 2015; Viana 2001), para a laicidade do Estado (Machado 2008), ou para a própria teoria social, que tem, entre seus pilares-mestre, a teoria da secularização (Warner 1993; Asad 2003; Woodhead 2009).

Foi diante deste cenário de transbordamento das fronteiras do religioso para diversos campos sociais que, em 2013, um grupo formado por pesquisadores de diversas instituições brasileiras propôs o projeto “As novas configurações da religião no século XXI: um inventário sobre jovens participantes em megaeventos religiosos”. A empreitada, que visava mapear a influência das instituições religiosas na ação pública de seus fiéis, especificamente jovens, acabou sendo beneficiada por uma conjuntura rara, que somava a vinda do recém-empossado Papa Francisco ao Brasil, por ocasião da Jornada Mundial da Juventude (JMJ), às recentes manifestações de cunho político, que haviam tomado as ruas das cidades brasileiras com milhares de manifestantes, em sua maioria jovens, em busca de melhoria dos serviços públicos, condições de vida e contra a corrupção na política. Neste contexto, diante de um significativo protagonismo não só da religião, mas da juventude, o projeto auferiu um dos patamares mais altos de financiamento da agência de fomentos do Rio de Janeiro, a FAPERJ, o que nos permitiu desdobrar a pesquisa e estender o projeto até fevereiro de 2018¹.

Neste artigo, procuramos analisar um bloco de dados auferidos pela pesquisa supracitada, cujo foco metodológico foi o levantamento de dados a partir de surveys realizados em eventos religiosos de massa ocorridos na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 2013 e 2016, mais especificamente a já citada Jornada Mundial da Juventude (católica), a Marcha para Jesus (evangélica de maioria pentecostal) e a Caminhada por Liberdades Religiosas (ecumênica). Aqui, focaremos nossas atenções no conjunto de dados que permitem traçar o perfil sociodemográfico dos participantes, bem como os que revelam a sua opinião a respeito de temas controversos, como o casamento civil igualitário, os direitos reprodutivos, igualdade de gênero, diversidade religiosa, entre outros. Neste sentido, pretendemos compreender o contraste entre a opinião pública de grupos religiosos ligados às igrejas evangélicas de corte pentecostal² e a dos demais grupos alvo desta pesquisa, diante do que a literatura tem classificado como demandas por reconhecimento de direitos (Taylor 2011; Fraser e Honneth 2003).

Para tanto, defenderemos que o contraste presente no posicionamento dos participantes da Marcha para Jesus, que denotam um caráter mais conservador deste grupo, é tributário da forma como é mobilizada discursivamente a opinião pública de evangélicos, perante os outros segmentos pesquisados. Certamente, não nos escapa a polissemia que o termo *conservador* (Almeida 2017) guarda em nosso vocabulário,

muitas vezes deslizando para o uso político acusatório. No entanto, utilizamos o termo no sentido de designar posições religiosas francamente reativas (Mariano 2016), tanto a mudanças culturais, quanto a conquistas de direitos sociopolíticos por parte de minorias. É importante salientar que leituras sobre o conservadorismo religioso são bastante profusas na literatura sociológica, mesmo sob diferentes enfoques, como, por exemplo, os trabalhos de Kelley (1972), Beyer (1999), Smith (1998, 2003), Iannaccone (1994), Thomas e Olson (2010), entre outros.

Neste contexto, a juventude, enquanto categoria sociológica, será essencial para compor nossa análise. Sabemos que a juventude tem inspirado análises por múltiplas vias, e uma delas, a qual nos interessa profundamente neste artigo, é a interface entre juventude e política. Segundo Ribeiro (2004), há uma tendência na atualidade para que a participação da juventude na política seja sobremaneira diferente daquela dos jovens de 1968 ou 1984. Sob este ponto de vista, o autor nos diz que os jovens no século XXI estão mais propensos a estabelecerem relações “mais grupais, menos totalizáveis, de vínculos que vão e vem, de experiências” (Ribeiro 2004:32). Em função dessa nova postura criadora de vínculos mais fluídos, Ribeiro sugere que a participação política dos jovens possa estar comprometida, já que a ênfase apenas no grupo – por vezes, um grupo efêmero – pode limitar a construção de um projeto político mais amplo do qual a juventude possa participar ativamente. Ao mesmo tempo, de acordo com Benevides (2004), capta-se entre determinados estratos da juventude um posicionamento que pode ser interpretado como fruto do descrédito que os jovens direcionam às instituições políticas. Tal posicionamento estaria fundamentalmente vinculado ao entendimento de que a política se restringe à ação de governantes e parlamentares, o que geraria frustração com a ação política e negação de sua capacidade transformadora. A este cenário, a autora associa dois fenômenos: o primeiro deles seria a apatia da juventude diante da atividade política – acrescentaríamos, após junho de 2013, apatia e oposição ao que classificamos como “velha política” –, que está intimamente ligado ao segundo, a adoção de uma atitude regressiva quanto aos direitos econômicos e sociais, o que provocaria, por exemplo, questionamentos em relação à legitimidade de políticas de redistribuição e reconhecimento.

É interessante lembrar que Chantal Mouffe (2005, 2015) tem chamado a atenção para a crise das democracias liberais europeias e ancorado seu argumento em processos similares aos descritos aqui. Mouffe, ao criticar o que ela denomina visão consensual e dialógica do político (2015), destaca o fato do esmaecimento das diferenças de projetos entre os partidos democráticos tradicionais, *pari passu* ao crescimento da força de lideranças populistas de direita. Segundo a autora, um dos grandes propulsores desse processo foram os governos de coalização, caso da Áustria, ou do deslocamento ao centro de partidos de esquerda, como o caso da França ou dos trabalhistas da Inglaterra. Ao se debruçar sobre o caso da Áustria, Mouffe demonstra como o consenso formado no pós-guerra, entre o conservador Partido do Povo e o Partido Socialista, alijou a sociedade civil da participação mais direta nos rumos

da política austríaca, abrindo caminho para que uma liderança populista de direita, colocando-se contra essa “grande coalizão” e em nome de uma suposta soberania popular, ganhasse terreno, como foi o caso de Jörg Haider, líder do Partido da Liberdade Austríaco. Haider, falando em nome de um “nós” formado por todos os austríacos de bem, conseguiu erguer uma barreira entre o “eles” formado pelos partidos tradicionais no poder, sindicatos, burocratas, intelectuais de esquerda e artistas, que eram apresentados como obstáculos ao verdadeiro debate democrático (Mouffe 2015:66).

Não é preciso amontoar muitos exemplos para traçar um paralelo com o caso brasileiro, especialmente sobre o crescimento de atitudes conservadoras entre a juventude mobilizado pelo discurso religioso, em particular o evangélico. Basta lembrarmos que a totalidade desses jovens, alvo da pesquisa (entre 15 e 30 anos), viveu sua infância e juventude entre os governos do PSDB e PT, imersos em um ambiente político que mesclava o domínio das elites políticas e a contradição entre expansão da cidadania e a hipertrofia do mercado, sintetizada no slogan de 2013: “eu quero saúde e educação padrão FIFA”.

Nesta esteira, diversos estudos sobre juventude apontam para a mesma perspectiva, como a registrada em recente artigo de Martins (2018), no qual o autor analisa o Movimento Brasil Livre (MBL) e o apresenta como um exemplo de movimento social orientado por uma concepção de cidadania regressiva. Martins define a cidadania defendida pelo MBL como regressiva fundamentado no fato de que esse movimento social sustenta a “livre iniciativa do indivíduo, seu mérito e empreendedorismo pessoal, orientados por um neoliberalismo radical” (Martins 2018:58).

Temos, então, quando da análise interseccionada entre juventude e política na atualidade, um plano de fundo em que estão presentes elementos como o descrédito direcionado às instituições políticas, o questionamento da validade de direitos fundamentais e a defesa de uma cidadania regressiva. Obviamente, este não é o quadro completo, pois certamente há nichos entre a juventude nos quais podemos encontrar traços progressistas e discursos mais alinhados à crença no caráter transformador da ação política. Mas, para as finalidades deste artigo, acreditamos que o recorte proposto é extremamente útil para contextualizar os dados levantados pelo survey.

Ainda que se espraie pela juventude de um modo geral, o fenômeno conservador parece ganhar contornos mais agudos entre os jovens evangélicos, como mostra Maurício Junior (2019) ao destacar o posicionamento conservador compartilhado entre os jovens frequentadores da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), presidida pelo pastor Silas Malafaia.

Para enquadrar teoricamente esse processo, lançaremos mão de alguns aportes teóricos sistematizados por Peter Beyer (1999, 2013), que, alicerçado na sociologia dos sistemas de Niklas Luhmann, analisa a possibilidade de renovação da influência pública das instituições religiosas nos dias atuais. Interessa-nos sobretudo a solução que o autor oferece para o problema, ou seja, a religião deveria dispor do controle sob um serviço nitidamente indispensável para a sociedade atual. Neste sentido, em

uma sociedade global que cada vez mais valoriza o pluralismo, os líderes religiosos poderiam fazer uso de modalidades religiosas tradicionais “para promover uma mobilização subsocial em resposta a globalização da sociedade” (1999:396).

O autor vê o que ele classifica de opção liberal em desvantagem ante a opção conservadora, principalmente no que se refere ao relevo público da religião na atualidade. Para Beyer, ao contrário da opção *liberal*, que vê o mal como algo difuso, não personificado, a opção *conservadora* reafirma a tradição apesar da modernidade, criando, assim, códigos deontológicos claros, capazes, como veremos páginas à frente, de tornar as religiões publicamente relevantes, ao possibilitarem a tradução dos mal-estares (no sentido de Taylor [2011]) indeterminados em problemas determinados. De forma similar, no caso em tela neste artigo, diante da percepção de crise generalizada como a que ora atravessamos no país, as opções liberais oferecidas por religiões mais ecumênicas e inclusivas perdem terreno em meio às alternativas religiosas mais dicotômicas.

Antes de prosseguirmos, é importante fazer alguns breves esclarecimentos metodológicos sobre o levantamento e a segregação da base de dados trabalhada neste artigo³. Em primeiro lugar, é imperioso salientar as diferenças na composição do público participante em cada um dos três eventos-alvo da pesquisa. Enquanto a Jornada Mundial da Juventude⁴ se caracteriza por ser um evento internacional, que atrai um público extremamente variado, formado por participantes de diversos países do mundo, a Marcha para Jesus⁵ e a Caminhada por Liberdades Religiosas⁶ são eventos de cunho local, atraindo um público circunscrito à região do Grande Rio. Tendo em vista os objetivos deste artigo, optamos por trabalhar apenas com os dados segregados referentes aos participantes brasileiros da JMJ. Tal expediente, ainda que deixe em aberto a diversidade nacional da afiliação dos católicos da JMJ, perante o caráter mais regional da Marcha e da Caminhada, permite-nos comparar a opinião pública dos jovens brasileiros que tomaram parte nos três eventos.

Mesmo que não se trabalhe neste artigo com os dados levantados para o público estrangeiro participante das Jornadas, acreditamos ser pertinente retomar a forma como se fez tal levantamento. Na JMJ, lançamos mão de uma amostra não probabilística por quotas. Nessa amostra, subdividimos o universo – tendo em vista os dados disponibilizados pela organização da JMJ até o dia 23 de julho de 2013 – entre os brasileiros e os demais agrupamentos mais representativos do ponto de vista do número de inscritos: Brasil (424 questionários, 44% do universo da amostra), América Latina (291 questionários, 30% do universo da amostra), Europa (172 questionários, 18% do universo da amostra), América do Norte (57 questionários, 6% do universo da amostra) e Outros (30 questionários, 3% do universo da amostra). Tal expediente mostrou-se o mais viável, por pelo menos mais dois motivos: alto custo de se fazer um levantamento baseado em uma pesquisa probabilística estratificada e dificuldade de se montar a aleatoriedade, uma vez que os indivíduos-alvo estavam quase sempre juntos em eventos públicos que reuniam milhares ou em deslocamento por diversas áreas da cidade.

Haja vista que a organização da JMJ dividiu os inscritos por grupos de catequese linguísticos, uma das estratégias foi o sorteio dos entrevistadores pelos locais de catequese que coincidiam com a língua que estes dominavam. Essa estratégia mostrou-se eficiente, considerando que as entrevistas eram feitas em quatro idiomas (português, espanhol, inglês e francês) e poucos pesquisadores dominavam todos eles. Para ampliar a cobertura de nossa pesquisa, sorteamos pesquisadores de língua inglesa para locais de catequese de língua alemã e italiana, pois sabíamos, pelos dados preliminares, que se tratava de grupos significativos no universo de inscritos da JMJ. Também foram realizadas entrevistas nos eventos de massa, como a Missa de Acolhida e de Envio do Papa. Tanto neste caso quanto no citado acima, procurou-se manter algum critério de aleatoriedade na escolha do entrevistado, bem como não entrevistar mais de um indivíduo pertencente a um mesmo grupo proveniente da mesma cidade ou paróquia.

No caso da Marcha para Jesus, evento de fundo evangélico pentecostal, liderada pelo Pastor Silas Malafaia da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), que reúne anualmente cerca de 500 mil pessoas nas ruas do Centro do Rio de Janeiro, foram aplicados 292 questionários, em um único dia (31 de maio de 2014), durante os eventos da Marcha. Tal como no caso da JMJ, não se tinha estimativa da subdivisão da população nem por sexo, igreja ou local de origem, optando-se pela pesquisa em fluxo, tentando-se manter algum nível de aleatoriedade na escolha dos entrevistados, evitando aglomerados de pessoas que se conheciam previamente, pessoas paradas, etc.⁷

Seguimos o mesmo expediente na Caminha por Liberdades Religiosas, que reúne uma miríade de orientações religiosas que vão desde candomblecistas, umbandistas, hare krishnas, judeus, protestantes, até wiccas e agnósticos. Esse evento ocorre anualmente no bairro de Copacabana, em geral no mês de setembro, sendo que a coleta dos dados que serão analisados aqui foi feita na oitava edição, no dia 18 de setembro de 2016.

Para organizar nosso argumento, inicialmente discutiremos alguns pressupostos teóricos e conceituais sobre os quais erguemos nossas hipóteses de trabalho, a fim de, em um segundo momento, analisar os dados propriamente ditos. Assim, para análise dos dados, seguimos o percurso do questionário aplicado, que subdividia em blocos as questões. Em um primeiro bloco, traçaremos o perfil sociodemográfico dos participantes dos três eventos, explorando variáveis como raça/cor, escolaridade e faixa etária. A seguir, focaremos nossas atenções no bloco de variáveis que chamamos “temas controversos”, ou seja, avaliaremos o posicionamento público dos entrevistados perante temas como interrupção voluntária da gravidez, casamento e adoção de crianças por casais compostos por pessoas de mesmo sexo, uso de métodos anticonceptivos e pesquisas com células-tronco, entre outros. Por fim, analisaremos a relação entre a confissão religiosa e temas como ensino religioso obrigatório, sacerdócio feminino, igualdade de gênero, voto e orientação religiosa, bem como o grau de tolerância à diversidade religiosa.

Conservadores e liberais: interpretando a mobilização da opinião pública via discurso religioso

Como dissemos, é interessante notar que, dentre a diversidade de filiações religiosas aferidas na amostra, o grupo evangélico foi o que apresentou um contraste mais pronunciado entre sua opinião pública e os “temas controversos”, menor tolerância à diversidade religiosa, desconfiança com relação às instituições públicas e maior confiança na instituição religiosa. Tal constatação, ainda que aponte para o cerne de nosso debate neste artigo, não chegou a ser uma surpresa, uma vez que a literatura tem apontado que os estratos religiosos de corte protestante, em nosso caso, os evangélicos de origem pentecostal/neopentecostal (Mariano 2006, 2016; Machado e Burity 2014; Almeida 2017) e, no caso dos EUA, os *evangelicals*, são um dos segmentos religiosos que guardam maior nível de *strictness* (Iannaccone 1994; Stark e Finke 2000:197) em relação à cultura vernacular que os cerca.

Voltemos a Beyer para interpretar a retomada da influência pública da religião. Como vimos ainda na introdução, para se ter uma religião publicamente influente, não basta um elevado nível de religiosidade individual, traduzido em ações públicas religiosamente orientadas, ou que os líderes religiosos sejam capazes de rotinizar essa religiosidade em organizações e movimentos institucionalizados, mas, antes, que esses líderes tenham controle sobre um serviço intimamente necessário nos dias de hoje, como fazem, por exemplo, os profissionais de saúde. Continuando em seus argumentos, Beyer diz que a globalização altera significativamente a forma como a religião consegue alcançar sua influência pública, uma vez que tal processo mitigaria a possibilidade de representar estranhos como personificação do mal, o que, por consequência, debilitaria os códigos deontológicos, já que o bem seria difícil de se identificar na ausência de um mal iminente, minando mensagens de salvação aos moldes tradicionais. Por outro lado, ainda que seja difícil para a religião readquirir a influência em termos globais, Beyer acredita que os líderes religiosos tradicionais podem aplicar as modalidades religiosas tradicionais para promover uma mobilização política subsocial em resposta à globalização da sociedade (Beyer 1999:396).

Desta forma, a religião poderá alcançar e exercer sua influência pública através de duas formas de mobilização discursiva, a que o autor denomina como *liberal* e a *conservadora* (1990:407). Na primeira delas, há a consideração de que existe o mal no mundo, mas ele não pode ser localizado e/ou personificado de forma clara. O mal, nesta perspectiva, constitui uma limitação em todos nós e está presente em todas as estruturas sociais. Assim, o mal não pode ser localizado na pluralidade, incluindo aqui o pluralismo religioso. De fato, sob esse prisma, a intolerância e a imputação particularista é que se tornam a fonte do mal. Os profissionais da religião inclinados à opção liberal assumem uma postura ecumênica e tolerante, além de apontarem possibilidades de iluminação e de salvação em sua própria religião e em outras religiões. Para Beyer, o problema teológico fundamental dessa alternativa é que ela apresenta

poucas exigências tipicamente religiosas, sendo que a maioria de seus atrativos também pode ser conseguida através de instituições não religiosas (1999:408). Deus, por exemplo, é representado por essa vertente como sendo um ser benevolente e não vingativo, cuja única exigência é que as pessoas imitem suas atitudes em relação a seus semelhantes. No entanto, esta combinação de pluralismo e inclusão deixa de fora uma parcela ínfima dos indivíduos dos benefícios quase que automáticos da função religiosa (Beyer 1999:409).

Continuando no mesmo argumento, a ideia de um mal absoluto, universal, que pudesse simbolizar todos os medos sociais – como foi a figura de satanás para demonstrar a importância de deus e da salvação em certa altura do cristianismo – foi bastante funcional para reforçar os códigos deontológicos. Os líderes religiosos e políticos, em diversos momentos da história, valeram-se desse expediente ao identificarem a ameaça externa a seu grupo social, ou seus correlatos morais internos à sua própria sociedade com encarnações do mal. Quem não lembra da expressão “Eixo do Mal”, adotada pelo presidente dos EUA, George W. Bush para se referir a governos que ele considerava hostis ao país? Ou, para ficarmos em âmbito mais doméstico, das alcunhas nada amigáveis com as quais o pastor Silas Malafaia, denomina seus adversários políticos: “esquerdopata”, “petralha” e “feminazi”?

O pastor Silas talvez seja a liderança religiosa mais pródiga em oferecer exemplos para o que estamos tratando neste artigo: em 30 de outubro de 2016, após a divulgação do resultado das Eleições Municipais da cidade do Rio de Janeiro, que dava a vitória ao bispo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) Marcelo Crivella, o pastor Silas usou sua conta no Twitter e escreveu: “Cambada de esquerdopatas se ferriaram, tomaram uma lavada histórica. Calados! [...]”; “Crivella venceu a intolerância, preconceito, manipulação jornalística, e o melhor, a esquerda comunista [...]”; “Chora Capeta! Chora Freixo!”⁸. Mais que um simples ato de hostilidade ou provocação, como noticiou a *Folha de São Paulo*⁹, os comentários do pastor visavam mobilizar discursivamente tanto os evangélicos quanto a parcela de seus seguidores não evangélicos, ao apelar para a macroidentidade cristã – “Parabéns Cristãos! Nunca mais esses *esquerdopatas* vão nos enganar [...]” –, ao mesmo tempo que ele identifica um adversário tangível contra o qual lutar: “Ajudei a derrubar todos os candidatos do PSOL, PERDERAM TODAS! Pede o at gay [ativismo gay] para ajudar mais um pouco [...]”¹⁰. Malafaia opera a simplificação de uma realidade complexa, criando uma macroidentidade “nós” cristã-moral e, no mesmo turno, um “eles”, vistos como demiurgos da desestabilização social, depositários das mazelas e medos que afligem boa parte da sociedade em momentos de convulsão social, neste caso, o “ativismo gay”, o PSOL, os “petralhas”, as “feminazis”, ou, simplesmente, o mal, o “Capeta”.

Ainda é interessante observar como o discurso do pastor Silas Malafaia tem um duplo papel funcional, que, ao mesmo tempo que coloca o pastor em um lugar privilegiado na disputa pela arena religiosa brasileira, se amplifica para além da população evangélica. Ao contrário de outros líderes do segmento evangélico pente-

costal, os quais se concentram em soluções biográficas, como Edir Macedo, que dá ênfase a questões pecuniárias, ou Waldemiro, que se concentra na cura, Silas surge com um produto bastante requisitado nos dias atuais, principalmente em tempos de Lava Jato, patos da FIESP e passeatas verde-amarelas contra a corrupção: a moral. O discurso moral proferido por Malafaia e replicado por um sem-número de outras lideranças evangélicas, como os também pastores e, neste caso, parlamentares, senador Magno Malta (PR-ES) e deputado Marcos Feliciano (PODE-SP), apresenta-se como um forte amálgama capaz de conectar ansiedades e medos pessoais, tributários de um momento histórico marcado por intensas transformações, ao discurso moral de fundo religioso e a uma narrativa de longa duração. Porém, o mal não está longe, não vem de fora, nem do estrangeiro, ao contrário, senta-se ao seu lado na escola, almoça com você no refeitório do trabalho, enfim, nos termos de Luhmann (2007), tal operação é capaz de transformar a indeterminação gerada pelo contínuo processo de complexificação social em possibilidades determinadas e determináveis, produzindo interpretações do mundo através de generalizações simbólicas.

Neste cenário, o discurso das opções religiosas liberais (Beyer 1999), com sua eterna mensagem sobre a universalidade humana, que conecta problemas locais a estruturas complexas e pouco tangíveis, como capitalismo, mercado financeiro, problemas ambientais globais, só aguça o sentimento de desamparo e de ansiedade; ao contrário, a opção conservadora ensina a ir em frente, oferece um mapa da salvação diante dos desafios que se renovam a cada dia. Vejamos, a esse respeito, a entrevista do arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani Tempesta:

Vamos ter fóruns sobre o jovem no mundo, debate com a ONU sobre o futuro da humanidade, direitos humanos, diálogo inter-religioso e ecumênico, estímulo à sustentabilidade e acessibilidade, a questão dos dependentes químicos. O importante é que esses debates levem depois a consequências ao mundo inteiro, já que teremos jovens de mais de 175 nações reunidos. A Jornada vem justamente dizer ao jovem que tenha esperança. Que os jovens tenham na igreja a sua parceira. Coragem, nós acreditamos em vocês. Temos certeza que vai valer a pena confiar na juventude, eles sabem trabalhar e fazer as coisas irem para frente¹¹.

Na mesma linha, temos a fala do babalaô Ivanir dos Santos, um dos organizadores da Caminhada, no evento de setembro do ano de 2018: “Fizemos questão de trazer dois ícones, um católico e outro evangélico, para mostrar que o diálogo é possível. Não podemos achar que o caminho da sociedade brasileira é o do ódio. Esse é o caminho do fascismo. O da democracia passa pelo entendimento e, sobretudo, pelo respeito à *diversidade e às liberdades*”¹².

Isto posto, podemos avançar para a análise dos dados auferidos pela pesquisa “As novas configurações da religião no século XXI”.

Perfil sociodemográfico e conservadorismo juvenil: avançando algumas proposições

Neste tópico, serão expostos dados que nos ajudarão a compor o perfil sociodemográfico dos presentes nos eventos em tela e estabelecer algumas correlações entre esse perfil e os posicionamentos mais conservadores expressos pelos jovens evangélicos participantes da Marcha, ante os jovens que tomaram parte nos outros eventos. Como veremos a seguir, entre o público aferido na pesquisa, os jovens evangélicos são os que apresentam renda e escolaridade mais baixas, residem na região metropolitana do Rio de Janeiro e em seus municípios mais distantes.

Neste sentido, a literatura tem apontado alguns aspectos interessantes para pensarmos os nossos dados. Um deles diz respeito às atitudes conservadoras que estão mais concentradas nos jovens do sexo masculino que feminino, por uma reação ao empoderamento feminino e/ou pelo fato de os jovens do sexo masculino estarem mais expostos à violência das periferias das grandes cidades (Pinheiro-Machado e Scalco 2018).

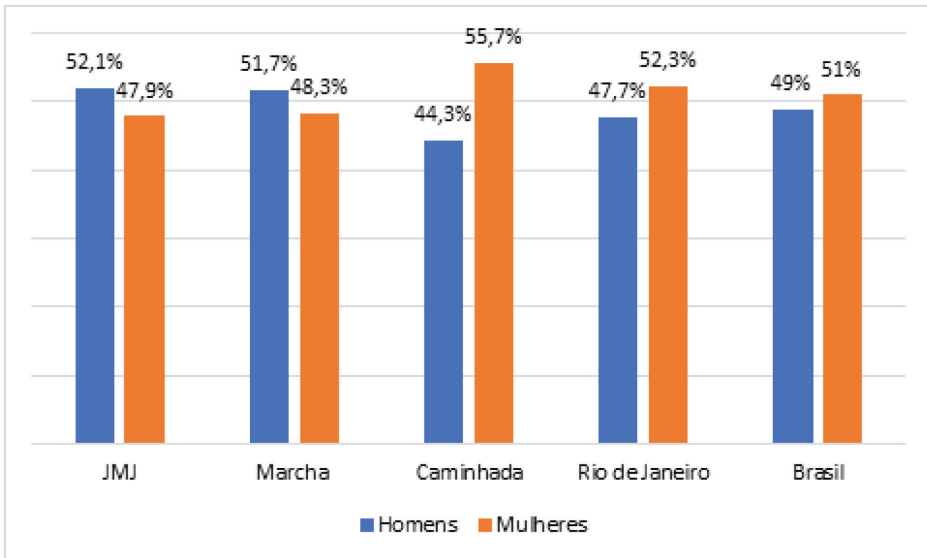
Ainda sobre a postura conservadora manifestada pelos jovens da Marcha, evento realizado pela Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), igreja presidida pelo pastor Silas Malafaia, algumas notas precisam ser sublinhadas. Segundo Maurício Junior (2019), a formação dos jovens seguidores da ADVEC enquanto sujeitos éticos ocorre na interseção entre religião e política, ou mesmo na alternância entre os códigos gramaticais da política e da religião. Sendo assim, o séquito jovem dessa igreja tem recebido de seus líderes a incumbência moral de demonstrar seus posicionamentos políticos em suas vidas cotidianas em prol da defesa de temas caros ao sistema de valores defendido no âmbito religioso. Ainda de acordo com Maurício Junior, os jovens crentes da ADVEC buscam efetivar essa missão e definir sua conduta ética nos espaços onde experienciam as tensões políticas que têm caracterizado a sociedade brasileira nos últimos anos. Diante deste cenário, a máxima “crente também é cidadão”, propagada por Silas Malafaia, cria um código moral no qual a cidadania surge atrelada principalmente à constituição do sujeito religioso. Esta constatação fortalece os dados apresentados no presente artigo, visto que muitos dos posicionamentos expostos pelos frequentadores da Marcha revelam a influência de preceitos religiosos sobre opiniões de cunho político.

Quem são e de onde vêm esses jovens?

No que diz respeito aos percentuais de homens e mulheres nos três eventos, percebe-se que não há grande diferença entre os participantes da Marcha e da MJM, dado que, na primeira, foram registrados os percentuais de 51,7% de homens e 48,3% de mulheres, enquanto na segunda encontramos os percentuais de 52,1% de homens e 47,9% de mulheres. Todavia, na Caminhada, onde foram identificados 44,3% de

homens e 55,7% de mulheres na amostra, a diferença percentual entre as parcelas masculina e feminina destoou dos outros dois eventos considerados, visto que apenas na Caminhada ocorreu maioria de mulheres. Inclusive, deve-se destacar que o percentual de mulheres encontrado na Caminhada é superior ao do estado do Rio de Janeiro e ao do Brasil (Ver gráfico abaixo).

Gráfico 1: Distribuição percentual por gênero – JMJ, Marcha e Caminhada, RJ e Brasil



Fonte: "As novas configurações da religião no século XXI"/Censo IBGE 2010.

É interessante notar que, embora a pesquisa aponte para a maior expressão numérica da parcela masculina na JMJ e na Marcha, os dados do Censo IBGE 2010 revelam que, tanto entre os evangélicos quanto entre os católicos, as mulheres estão em maior quantidade. Além disso, deve-se sublinhar, especialmente no caso da JMJ, por se tratar de um evento em que o público participante era oriundo de diversas localidades, que a necessidade de deslocamento para participar do evento pode ter funcionado como um dos limitadores da maior participação feminina e favorecido o protagonismo masculino. No mesmo turno, observamos, ao olharmos os dados da Marcha, que a parcela masculina se torna mais numerosa quanto maior a distância da moradia do local do evento, o que pode sugerir que as mulheres jovens evangélicas têm menos mobilidade do que os rapazes, principalmente se cotejamos esses dados aos do Censo, que indicam que a população evangélica em geral e na área metropolitana do Rio de Janeiro é majoritariamente feminina, em especial nas faixas etárias mais jovens. Soma-se a esta observação o fato de termos instruído os entrevistadores a evitarem entrevistar pessoas em grupos, pois sabemos que, dado o caráter massivo

do evento, mulheres evitam andar desacompanhadas se comparadas aos homens que se sentem mais seguros a tomarem tal atitude. Neste sentido, tanto na JMJ quanto na Marcha, evitou-se entrevistar mulheres acompanhadas, especialmente, no caso de estarem acompanhadas de seus parceiros. Por outro lado, o número pronunciado de mulheres na Caminhada pode evidenciar um perfil mais liberal – nos termos que colocamos páginas atrás –; tal tese ganha mais força quando cruzamos os dados de participantes com opção político-partidária, em que se sobressaem preferências por partidos de centro-esquerda e, como veremos no próximo tópico, posições valorativas afinadas aos movimentos feministas.

Quanto às informações sobre raça/cor dos presentes nos três eventos (Tabela 1), temos o maior percentual de indivíduos autodeclarados brancos na JMJ (46,2%), mesmo se excluindo os participantes estrangeiros. Por sua vez, os percentuais de indivíduos autodeclarados brancos tanto na Marcha quanto na Caminhada (33,2% e 33,9%, respectivamente) são bastante inferiores aos da JMJ. Ao mesmo tempo, os percentuais de indivíduos autodeclarados pretos nos três eventos também destoam significativamente. No caso da JMJ, deparamo-nos com um percentual de 13,4% de pretos, enquanto o da Marcha é de 39,4%, bem próximo ao aferido na Caminhada, de 36,9%. Para efeito de comparação, os percentuais citados, quando comparados aos percentuais de autodeclarados pretos localizados pelo Censo IBGE 2010, mostram-se extremamente superiores ao do Brasil (7,6%) e ao do estado do Rio de Janeiro (12,4%). Especialmente no caso da Caminhada, o significativo percentual de autodeclarados pretos pode ser atribuído tanto a um dado objetivo ligado ao perfil desse evento, que reúne praticantes de religiões com número expressivo de seguidores que se autodeclararam pretos, tais como Umbanda e Candomblé, quanto a uma política de afirmação identitária, em que tais religiões funcionam como aglutinadores do discurso de afirmação racial e de luta por reconhecimento (Miranda e Boniolo 2017).

Desta forma, os percentuais de 18,4% e 25% de indivíduos entrevistados na Caminhada que disseram ser seguidores da Umbanda ou Candomblé, respectivamente, podem ser apontados como os responsáveis pelo alto percentual de pretos no evento, tendo em vista que 33,3% dos seguidores das duas religiões disseram pertencer à raça/cor preta. Também é importante sublinhar as diferenças percentuais registradas no que tange aos indivíduos autodeclarados pardos presentes nos eventos em tela. A JMJ expõe o percentual de 34,0% de pardos, consideravelmente superior aos percentuais da Caminhada e da Marcha, em que 23,6% e 23,3% dos entrevistados disseram pertencer a essa categoria de raça/cor, respectivamente. Destaca-se que o percentual de pardos encontrado na JMJ é o mais próximo aos percentuais de pardos do Rio de Janeiro e do Brasil (39,3% e 43,1%, respectivamente).

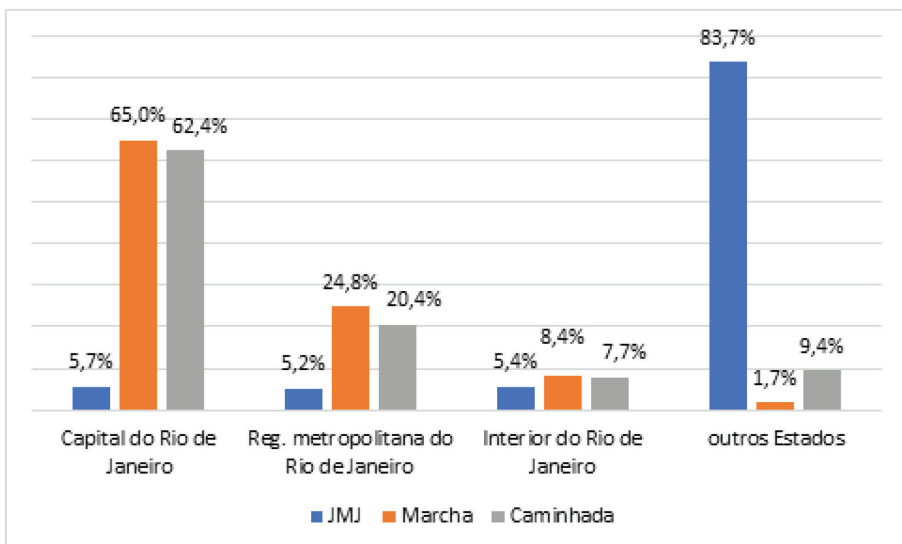
Tabela 1: Percentual JMJ, Marcha e Caminhada, segundo raça/cor

	Raça/cor					
	Branca	Parda	Preta	Indígena	Amarela	NR
JMJ	46,2%	34,0%	13,4%	1,7%	2,8%	1,9%
Marcha	33,2%	23,3%	39,4%	1,4%	1,4%	1,4%
Caminhada	33,9%	23,6%	36,9%	1,8%	1,4%	2,4%

Fonte: "As novas configurações da religião no século XXI".

Em relação à região de moradia dos entrevistados é possível perceber que há uma aproximação entre os dados alcançados para a Marcha e para a Caminhada, posto que nesses dois eventos o percentual de entrevistados oriundos da cidade do Rio de Janeiro é de 65% e 62,4%, respectivamente. Além disso, há também os expressivos percentuais de entrevistados provenientes da região metropolitana (24,8% na Marcha e 20,4% na Caminhada), que, quando comparados aos percentuais de entrevistados que disseram morar em outros lugares (10,1% na Marcha e 17,1% na Caminhada), se mostram consideravelmente superiores. Sendo assim, esses dados indicam que os eventos em questão angariaram a maior parte de seu público entre moradores da cidade do Rio de Janeiro e seus arredores.

Gráfico 2: Distribuição percentual por região de origem – JMJ, Marcha e Caminhada

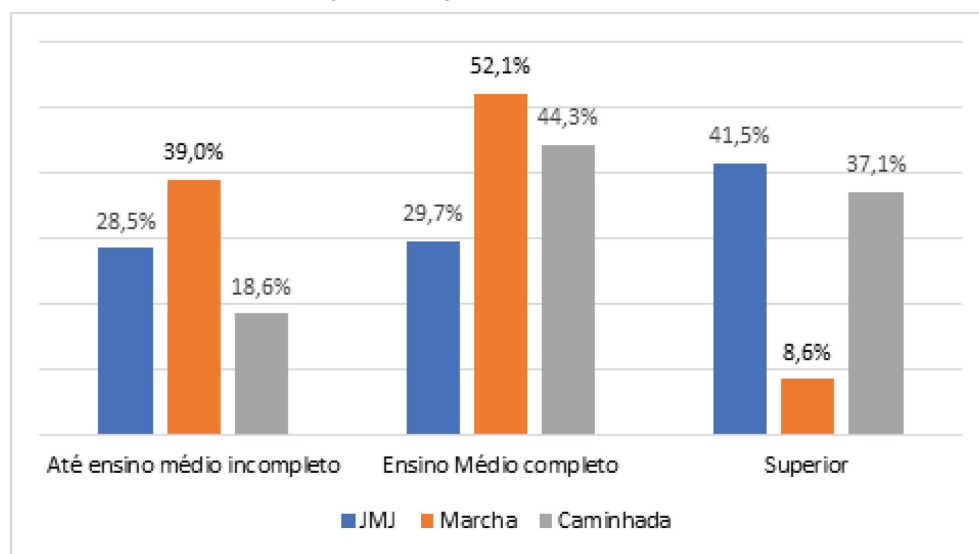


Fonte: "As novas configurações da religião no século XXI".

Por outro lado, como esperado, os dados relativos à JMJ apontam que, nesse evento, houve maior presença de brasileiros não oriundos da região metropolitana do Rio de Janeiro (89,1% dos entrevistados). A maciça presença de indivíduos com esse perfil na JMJ pode ser atribuída especialmente a três fatores: o primeiro deles é o caráter internacional e itinerante do evento, o que atrai um perfil diverso de participantes quando comparamos a JMJ com a Marcha e a Caminhada. Outro fator que se deve considerar é que o Brasil permanece majoritariamente católico, e isso torna um evento da envergadura da JMJ notadamente atrativo para praticantes e simpatizantes do catolicismo em todo o território nacional, além de, por fim, termos a inédita eleição recente de um Papa latino-americano.

No que concerne à escolaridade (Gráfico 3), os dados da pesquisa apontam que 41,5% dos entrevistados na JMJ possuem ensino superior, sendo este o maior percentual encontrado nos três eventos analisados. Na sequência, a Caminhada apresenta 37,1% de indivíduos com ensino superior, ao passo que, na Marcha, esse índice cai para 8,6%. Ainda, nota-se que a Marcha é o evento com maior percentual de participantes com ensino médio completo (52,1%) e incompleto (39,0%).

Gráfico 3: Distribuição percentual por escolaridade – JMJ, Marcha e Caminhada



Fonte: "As novas configurações da religião no século XXI".

Quando consideramos os dados de escolaridade segregados por gênero, vemos que os três eventos expõem dados substancialmente diferentes entre si. No caso da Marcha, por exemplo, temos, como dissemos anteriormente, uma concentração maior de indivíduos com ensino médio completo. Mas, quando observamos os ho-

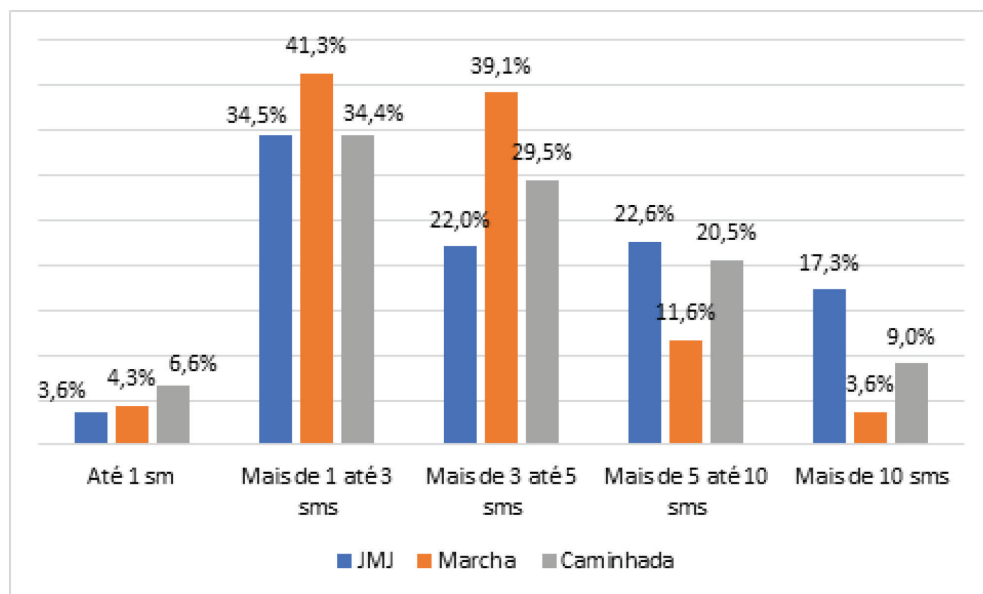
mens e mulheres entrevistados na Marcha separadamente, percebemos que a diferença percentual entre esses dois grupos é bastante pequena, posto que temos 52,3% de homens e 51,8% de mulheres na faixa de escolaridade mencionada.

Outras diferenças percentuais significativas entre homens e mulheres e seus níveis de escolaridade encontram-se nos grupos de indivíduos com ensino médio incompleto e ensino superior presente na Marcha. Aqui, localizamos 41,1% de homens e 36,9% de mulheres que não completaram o ensino médio e 6,6% de homens para 10,6% de mulheres na faixa de grau universitário. Essas informações registram a tendência de que as mulheres participantes da Marcha tenham maior grau de escolaridade quando comparadas aos homens.

Embora esse resultado seja corroborado pelo Censo IBGE 2010, que aponta para a maior escolaridade entre as mulheres, é necessário complementar a interpretação desses dados sobre instrução com a análise da distribuição de gênero por faixa etária. Especificamente no que trata da Marcha, os dados obtidos indicam que há mais mulheres nas faixas etárias mais elevadas, isto é, dos 127 entrevistados que possuem 22 anos ou mais, 52% são mulheres (quase 4% a mais do que o percentual de mulheres no total da amostra). Por outro lado, há mais homens entre os que têm 17 anos ou menos: destes, 55,4% são homens. Assim, é de se esperar maior instrução entre mulheres nessa população também por elas terem maior representatividade em faixa etária mais elevada.

É interessante notar, não perdendo de vista que a maioria significativa (60,3%) do público presente na Marcha se declarava como pertencente a ADVEC, que, ainda que os evangélicos tenham expandido seu público para estratos de maior renda e instrução, seu público preferencial continua sendo os de mais baixa escolaridade e renda. Tal perfil ajuda a explicar, em parte, a afeição aos discursos de fundo moral e dicotomizantes da realidade mais complexa.

Sobre os dados de renda familiar mensal dos participantes brasileiros dos três eventos considerados (Gráfico 4), pode-se observar que, na faixa de renda que vai até um salário mínimo, o percentual mais significativo foi encontrado para a Caminhada (6,6%). No entanto, quando analisamos a faixa de renda que vai de mais de um até três salários mínimos, despontam como maioria os participantes da Marcha (41,3%). E, quando somamos os percentuais das duas faixas de renda mais baixas, podemos concluir que há uma concentração maior de participantes da Marcha (45,6%) entre os mais pobres, se comparados aos percentuais apresentados para a JMJ (38,1%) e para a Caminhada (41%). Esse dado corrobora os apontamentos feitos pelo IBGE, nos quais os evangélicos aparecem sobrerrepresentados entre os mais pobres. Por outro lado, nas duas maiores faixas de renda analisadas no survey (mais de cinco até dez salários mínimos e mais de dez salários mínimos), a JMJ apresenta os maiores percentuais. Isso demonstra que o público da JMJ possui não só os maiores índices de indivíduos com ensino superior, mas também os maiores percentuais de indivíduos com renda mais alta.

Gráfico 4: Distribuição percentual por renda familiar mensal – JMJ, Marcha e Caminhada

Fonte: "As novas configurações da religião no século XXI".

Confiança nas instituições e temas controversos

Como mostramos em estudos anteriores (Gracino Junior 2008, 2016), para Luhmann (1996), a confiança é um tipo de redução da complexidade do sistema social, ou seja, na impossibilidade de montarmos planos de ação que levem em conta as infinitas contingências futuras, baseamo-nos em constructos de uma realidade pré-ordenada e pré-selecionada por indivíduos e instituições – no caso de Luhmann, por subsistemas. Para o autor de *Sistemas Sociais*, a sociedade contemporânea está dividida em subsistemas especializados – econômico, cultural, político, religioso, etc. – que se relacionam com a sociedade como um todo por meio de uma função e com outros subsistemas pelo que denominou *desempenho*. Assim, a função primordial de um sistema seria traduzir em discurso para o seu interior os aspectos básicos da realidade exterior (ambiente), através de um código central binário que estabelece termos positivos e negativos, a exemplo de “dentro” e “fora” da lei no subsistema jurídico, ou “falso” e “verdadeiro” nas ciências, ou imanência e transcendência para a religião.

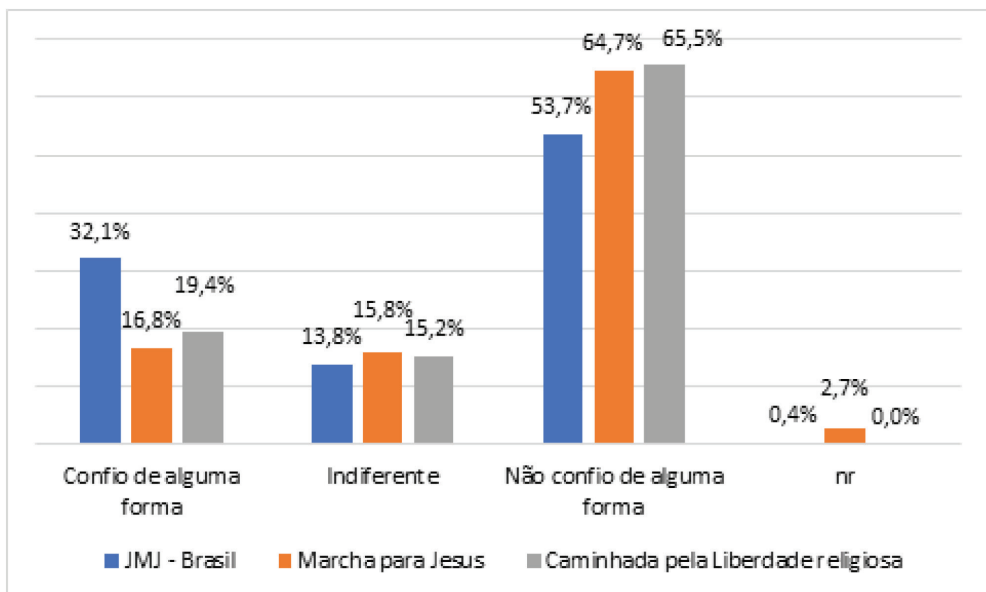
Neste sentido, a legitimidade de um subsistema (Luhmann 1996) reside na capacidade de tradução eficaz das questões sociais para o discurso interno, gerando a confiança no sistema: um litígio entre duas pessoas é traduzido para e resolvido no sistema jurídico; um problema de escassez, traduzido em planilhas econômicas. No entanto, a incapacidade de solucionar tais problemas deixa margem para que estes

possam ser alvo de outros subsistemas, o que Luhmann classifica como *desempenho*. Além disso, não é difícil imaginar que a incapacidade de um sistema de resolver problemas possa colocar em questão a confiança que se lhe atribui, reduzindo seu poder de atração e causando, por conseguinte, sua debilidade e desaparecimento.

É justamente nesta assertiva que ancoramos nossa argumentação. Primeiro, acreditamos que as instituições públicas têm dificuldade em produzir e manter os consensos públicos, dos quais dependem a confiança institucional (Offe 1999); depois, propomos que agências religiosas do tipo conservador respondem a essas demandas da sociedade *acoplando* (Luhmann 2009) e resolvendo problemas gerados em outros subsistemas que não o religioso, com isso aumentando sobremaneira seu espectro sobre a sociedade. Desta forma, como veremos nos dados a seguir, as instituições públicas guardam menores níveis de confiança em relação às instituições religiosas, especialmente entre o grupo adepto de modalidades religiosas do tipo conservador, em nosso caso, evangélico pentecostal.

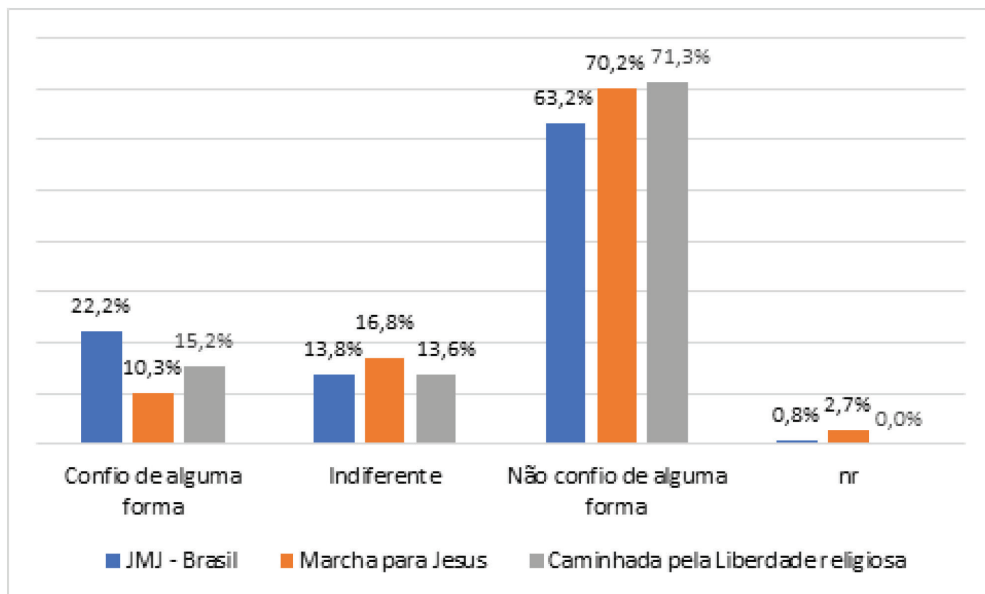
Quando perguntados sobre o grau de confiança no Governo Federal ou na política (Gráficos 5 e 6), vemos uma gradação na variação que vai dos índices mais positivos dos católicos da JMJ, em que 32,1% e 22,2%, respectivamente, dizem “confiar de alguma forma”, enquanto evangélicos da Marcha ficam com 16,8% e 10,3%, e os participantes da Caminhada batem os 19,4% e 15,2%. Do outro lado, os católicos são também os que menos desconfiam, ficando os evangélicos e os participantes da Caminhada com índices que rodam os 65% de desconfiança no Governo e 70% na política, de modo geral.

Gráfico 5: Distribuição percentual por nível de confiança no Governo – JMJ, Marcha e Caminhada



Fonte: “As novas configurações da religião no século XXI”.

Gráfico 6: Distribuição percentual por nível de confiança na política – JMJ, Marcha e Caminhada



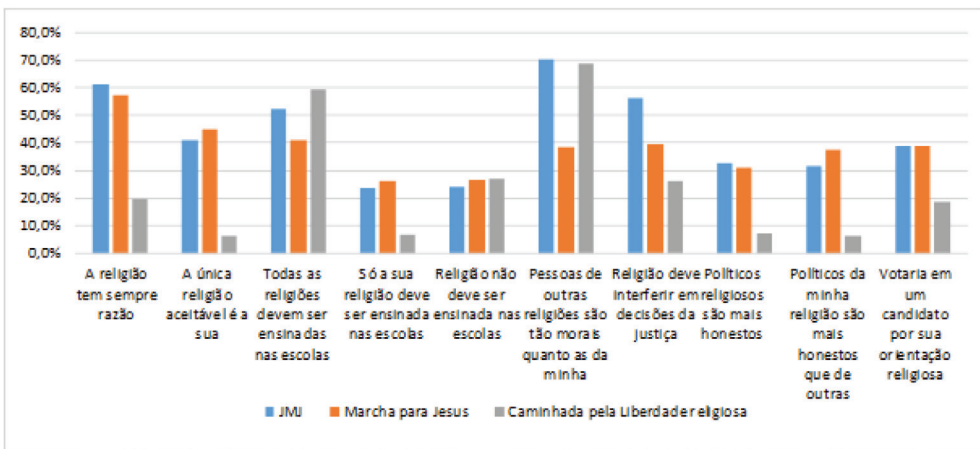
Fonte: “As novas configurações da religião no século XXI”.

Tal cenário parece ser tributário tanto dos fatores elencados acima, quanto da evolução diacrônica da crise política do país, que tende a ser mais percebida entre os participantes da Caminhada por Liberdades Laicas, cujo levantamento foi realizado em 2016, ao passo que os anteriores se deram em 2013, no caso das Jornadas, e em 2015, da Marcha. Neste mesmo sentido, quando comparados a outras pesquisas, os altos índices de confiança nas instituições religiosas, em detrimento das demais instituições, são corroborados pela pesquisa realizada pelo IBOPE (2013)¹³ – em paralelo a esta pesquisa –, em que as instituições religiosas inspiram mais confiança, com 66% dos entrevistados, perdendo apenas para os bombeiros (77%), ao passo que o Congresso Nacional garante 29% e os partidos políticos 25%, sendo estes os últimos da lista. A pesquisa realizada por Solano, Ortellado e Moretto em 2017¹⁴ mostra também essa tendência, além de indicar uma desvinculação entre a pertença evangélica e o

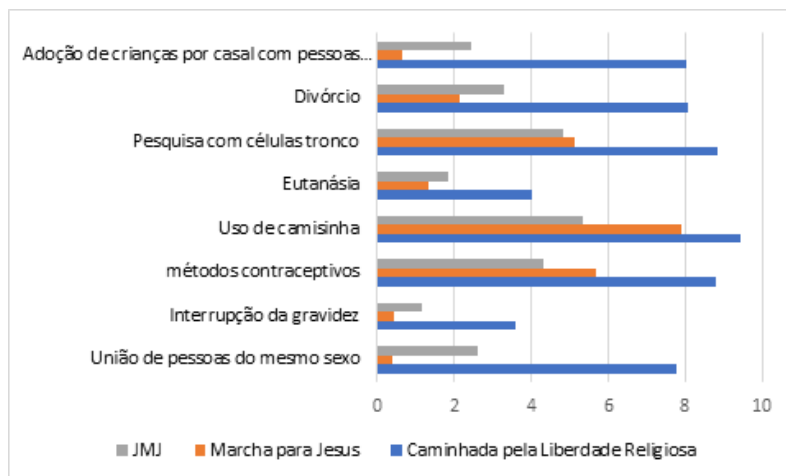
voto, ou seja, revela que a equação “irmão vota em irmão”, que indicava uma transferência de votos quase que automática entre segmentos evangélicos e seus candidatos (Fernandes et al. 1998), pode estar defasada. No caso de nosso levantamento e das pesquisas qualitativas complementares, ainda que não se tenha aferido a intenção de voto, podemos apontar dois pontos: o primeiro é que há um descompasso entre a opinião pessoal e a opinião pública dos fiéis, principalmente entre o grupo evangélico, embora discorde privadamente das lideranças em diversos temas, como ficou nítido em algumas entrevistas qualitativas e em grupos focais, com os evangélicos tendendo a seguir a orientação da igreja quanto ao voto, principalmente em se tratando de eleições para cargos proporcionais; em segundo lugar, observou-se que inquiridos realizados em anos não eleitorais tendem a falsear as respostas, dado o baixo engajamento político dos entrevistados. É interessante notar que os dois fenômenos citados acima têm a mesma identidade e lastro social, a corrosão da cultura política no país, que leva a um fraco engajamento entre esfera subjetiva e política, que acaba por facilitar o trabalho das lideranças religiosas na captura desse voto. Neste caso, é bom lembrar que a população religiosa difere muito pouco da média da população brasileira.

A discrepância entre posição pessoal e opinião pública fica mais aguda quando olhamos os gráficos a seguir:

Gráfico 7: Distribuição percentual segundo a concordância com temas referentes à igreja e à sociedade – JMJ, Marcha e Caminhada



Fonte: “As novas configurações da religião no século XXI”.

Gráfico 8: Distribuição percentual segundo o nível de aprovação em relação a temas polêmicos – JMJ, Marcha e Caminhada

Fonte: "As novas configurações da religião no século XXI".

No que tange à opinião registrada a respeito de temas polêmicos, os dados dos surveys demonstram que os jovens participantes da Marcha para Jesus, quando comparados aos jovens participantes da Caminhada e da Jornada, expõem maior desaprovação em relação à união de pessoas do mesmo sexo, interrupção da gravidez, eutanásia, divórcio e adoção de crianças por casal formado por pessoas do mesmo sexo. Por outro lado, em consonância com a posição da Igreja Católica, os jovens encontrados na Jornada manifestaram maior desacordo acerca do uso de métodos contraceptivos, uso de camisinha e pesquisa com células-tronco. Tal postura registrada diante de temas polêmicos revela algumas nuances que diferenciam os dois grupos citados. Nota-se que, entre os evangélicos, as questões que provocam maior desacordo estão relacionadas ao discurso, bastante veiculado por lideranças evangélicas, em que a defesa da família tradicional (a qual é entendida, no discurso evangélico, como um núcleo familiar formado por casal heterossexual e seu[s] filho[s]) é enfatizada. Já entre os católicos, percebe-se que a maior discordância se concentra nas questões diretamente ligadas ao debate sobre responsabilidade reprodutiva. Ao mesmo tempo, tanto católicos quanto evangélicos demonstram grande desacordo em relação a temas polêmicos que envolvem questões relacionadas ao debate sobre a inviolabilidade da vida humana.

Como dissemos, ainda que desaprovem publicamente os temas em contraste com a opinião pública e preceitos de sua denominação religiosa, em trabalhos qualitativos realizados com grupos de jovens religiosos, mostrou-se que a posição pessoal, inclusive no que tange ao que chamamos de "temas polêmicos", é discrepante. Em grupo focal realizado na Assembleia de Deus Vitória em Cristo no bairro de Campo

Grande, por exemplo, os jovens relataram a convivência, tolerância e acolhida de membros homossexuais da igreja, indicando certo desacordo com relação à posição pública da liderança dessa igreja. No entanto, ainda que diverjam da posição majoritária da liderança em nível pessoal e nas relações interpessoais, observamos que os jovens apoiam as suas tomadas de decisão públicas, o que pode indicar a não conexão de atos individuais com narrativas mais amplas e complexas.

A presença da “pauta moral” também aparece quando se observa a postura empregada no voto e as convicções políticas acerca de determinados assuntos. Deste modo, os dados da pesquisa apontam que, entre os entrevistados, 31,5% dos católicos e 37,7% dos evangélicos acreditam que os políticos de suas respectivas religiões são mais honestos do que de outras. Igualmente, 39,2% dos jovens do primeiro grupo e 39,2% do segundo afirmaram que votariam em um candidato por sua orientação religiosa. Do lado oposto, apenas 6,2% dos jovens entrevistados na Caminhada disseram acreditar que os políticos seguidores da mesma religião são mais honestos, enquanto 18,8% responderam positivamente à afirmativa de que votariam em um candidato por sua orientação religiosa.

Confissão religiosa e temas públicos: ensino religioso, sacerdócio feminino e tolerância à diversidade religiosa

Nesta seção, analisaremos os dados que nos permitirão avaliar o grau de influência da confissão religiosa presente nas respostas dos participantes dos três eventos estudados. De início, nosso foco privilegiará os dados referentes ao ensino religioso nas escolas públicas, o sacerdócio religioso feminino e o grau de tolerância à diversidade religiosa.

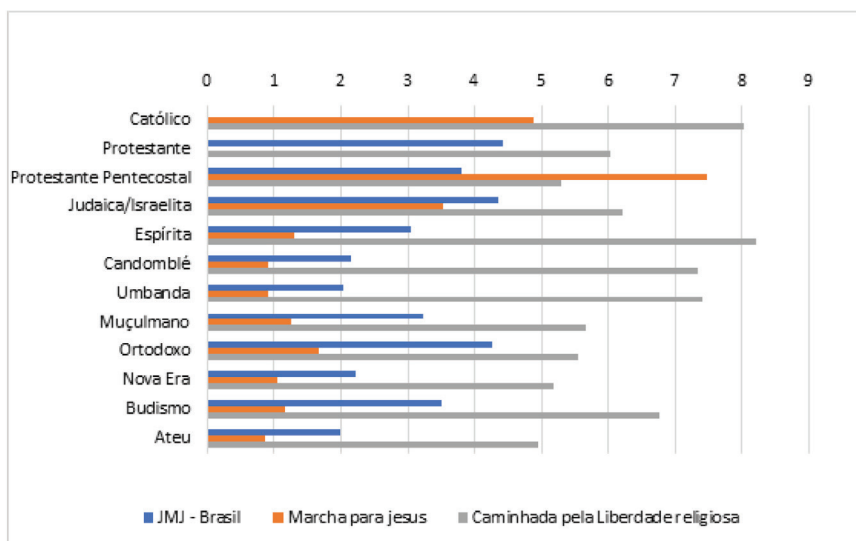
Sendo assim, em relação aos temas de igreja e sociedade e suas referentes concordâncias, destacamos nesse primeiro momento os dados sobre o ensino religioso público. O debate em torno do ensino religioso como componente curricular em escolas é muito significativo para o ordenamento secular da modernidade. Nesta temática, está oculta uma dialética entre secularização e laicidade no interior de contextos históricos e culturais precisos (Cury 2004), em que o ensino religioso nas escolas públicas se condensa, inevitavelmente, à noção da laicidade e aos debates que tal temática abrange.

Deste modo, os jovens entrevistados posicionaram-se da seguinte forma, quando perguntados se a “religião não deve ser ensinada em escolas”: as respostas positivas em relação à questão foram estatisticamente muito semelhantes na Jornada, na Marcha e na Caminhada, 24,3%, 26,4% e 27,3%, respectivamente. No entanto, ao serem questionados se “todas as religiões devem ser ensinadas em escolas”, vê-se uma significativa variação. Neste quesito, o segmento religioso mais discordante comparativamente foi o da Marcha, já que 40,8% concordam com a pergunta, enquanto 59,1% dos participantes da Caminhada e 52,4% da JMJ responderam da mesma for-

ma. Na terceira e última pergunta, se “somente a religião do entrevistado deveria ser ensinada”, a Jornada e a Marcha obtiveram similaridade na resposta afirmativa, 23,7% e 26,0%, respectivamente, ocorrendo uma diferença pronunciada na Caminhada, com 6,6%.

Já em relação ao grau de tolerância à diversidade religiosa, ao responderem à pergunta “pessoas de outras religiões são tão morais quanto as da minha?”, os participantes da Marcha comparativamente se mostraram mais relutantes à questão, visto que 38,4% concordaram, ao passo que os jovens da Jornada e da Caminhada se mostraram muito mais receptivos a uma moralidade balizadora de pessoas de outras religiões, com índices bem consideráveis: 70,3% (JMJ) e 68,9% (Caminhada). No mesmo sentido, a mensuração sobre o grau de simpatia a outras religiões (Gráfico 9) demonstra, claramente, a maior abertura à diversidade religiosa dos participantes da Caminhada, sendo fiéis ao mote principal do evento. Ressaltamos, também, que os jovens da Marcha se apresentaram menos tolerantes com indivíduos ateus, sendo seu grau de simpatia aos ateus de 0,9, em uma escala que vai de 0, ou seja, nenhuma simpatia até 10, total simpatia. O ateísmo ficou com 2 pontos na JMJ e 4,9 na Caminhada, sendo a atitude perante a religião mais rechaçada em todos os três eventos. Já o Candomblé fica com 0,9 na Marcha e 2,2 na Jornada, mostrando-se os jovens da Caminhada mais afeitos a essa religião, com 7,3 pontos em 10. Por sua vez, a Umbanda recebeu 0,9 entre os participantes da Marcha, 2 pontos na JMJ e 7,4 na Caminhada.

Gráfico 9: Distribuição percentual segundo a simpatia por outras religiões – JMJ, Marcha e Caminhada (sendo 0 nenhuma simpatia e 10 total simpatia)

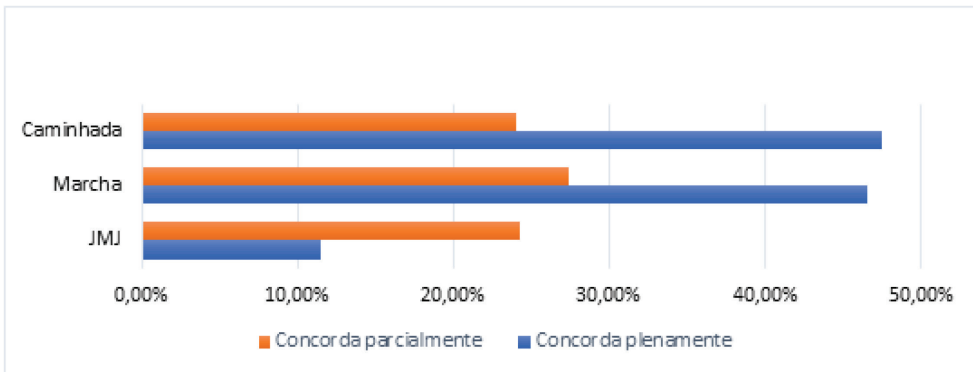


Fonte: “As novas configurações da religião no século XXI”.

Nas respostas sobre a concordância com o sacerdócio feminino, a questão de gênero dever ser ponderada. Conforme explicita Fernandes (2005), a percepção sobre gênero implica a consideração das relações sociais no sentido de que cada ator social carrega consigo conhecimentos prévios (background) subjetivos capazes de dialogar com elementos objetivos em certos contextos sociais, em que as estruturas e relações de gênero como categorias sociais são formadas pelas interações entre relações de gênero e outras, também influenciadas pelas instituições sociais.

Basta observarmos os dados (Gráfico 10) obtidos através da pergunta “mais mulheres deveriam exercer o cargo de líder religioso?”:

Gráfico 10: Distribuição percentual segundo o nível de concordância com o sacerdócio feminino – JMJ, Marcha e Caminhada



Fonte: “As novas configurações da religião no século XXI”.

Nesta pergunta, os jovens participantes da Jornada demonstraram o menor nível de concordância plena com o sacerdócio feminino, 11,5%, enquanto a Marcha, com 46,6%, e a Caminhada, com 47,5%, alcançaram índices bem maiores. T tamanha discrepância ao cruzarmos os dados se dá porque a Igreja Católica, ao dimensionar eclesialmente as relações de gênero, tende a se inclinar para a manutenção do status quo, não atribuindo às mulheres um lugar na hierarquia a partir da defesa da tradição, inviabilizando o acesso delas ao sacerdócio, ao mesmo tempo que valoriza a presença feminina na atuação do laicato em alguns ministérios (como Eucaristia e a Celebração da Palavra).

Os 46,6% da Marcha devem-se à doutrina pentecostal, conforme nos aponta a literatura, que enfatiza os valores associados à subjetividade feminina. Todavia, Machado (2005) argumenta que tal fato não deve ser interpretado como um simples reforço à submissão das mulheres, uma vez que esses princípios, bem como os constrangimentos à sexualidade, são extensivos aos homens da comunidade. De outro modo, o pentecostalismo acaba combatendo a identidade masculina predominante

na sociedade brasileira, estimulando a adesão dos homens ao movimento por meio das formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino. Tais expectativas, continua Machado, revelam uma reconfiguração da subjetividade masculina, criando a possibilidade de arranjos familiares mais igualitários. “A adesão a essa forma de religiosidade também provoca a redefinição da subjetividade feminina na medida em que o pentecostalismo estimula o processo de autonomização das mulheres diante dos seus maridos e filhos” (Machado 2005:389), possibilitando, desta forma, o engajamento das mulheres nesses grupos e uma maior participação na esfera pública. Temos, como exemplo, algumas pentecostais evangelizando em praças públicas, realizando trabalhos voluntários em hospitais e presídios e, recentemente, participando na militância política em favor dos candidatos da igreja e sendo eleitas para o legislativo estadual e federal.

Considerações finais

Os dados que emergiram da série de surveys realizados pela pesquisa “As novas configurações da religião no século XXI” já anunciavam o cenário adverso para a consolidação de uma arena pública galgada em valores liberal-democráticos. Como vimos, opções religiosas conservadoras apresentam-se como mais eficazes na tradução dos mal-estares sociais advindos de tempos de incertezas como o que ora atravessamos. Neste mesmo turno, a eficácia na tradução e na resolução dos problemas, mesmo que no plano discursivo, possibilita um ganho de legitimidade de instituições e lideranças religiosas, que são projetadas no espaço público e passam a organizar discursivamente os consensos públicos sobre os quais diversos atores, inclusive não religiosos, passam a orientar suas condutas.

Se, de um lado, estudos qualitativos mostraram fissuras entre o discurso religioso oficial e o entendimento privado dos agentes, por outro, o enquadramento institucional da opinião pública traz para o centro do debate sobre o futuro da democracia no Brasil as instituições religiosas, em especial, as evangélicas. Nos dias que correm, assistimos como espectadores, ao mesmo tempo privilegiados e incrédulos, o processo agudo de publicização de discursos religiosos e sua influência decisiva na pauta da política nacional.

Ainda é interessante retomar o que enunciamos na introdução, ou seja, o processo de redemocratização do país levado a cabo após a Constituição de 1988 não chegou a constituir uma arena pública dialógica; antes, assistimos ao fatiamento das instituições do Estado entre os conglomerados financeiros que, por sua natureza, são não democráticos. Desta forma, o que vemos desde o agudo processo de privatização dos governos Collor e FHC, com refluxos em áreas específicas nos governos do Partido dos Trabalhadores, foi a inclusão de diversos setores da sociedade brasileira em uma espécie de “cidadania pelo consumo”. Parte de setores importantes para o acesso a uma cidadania plena, como saúde, educação e transporte, foi entregue à iniciativa

privada e dependia do interesse pecuniário desta para seu desenvolvimento pleno. Não foi sem motivo que as manifestações de junho de 2013 tiveram como estopim o aumento do custo do transporte público.

Nos governos petistas, ainda que se tenha avançado em políticas de inclusão social e cidadania (2003-2016), “viu-se a inclusão de vastos setores no processo violento de valorização do capital, implicando uma integração que, contraditoriamente, não significava necessariamente cidadania” (Singer e Loureiro 2016:13). Diante de tal cenário, assistimos a uma cultura política que é premida, de um lado, pelos interesses privados associados ao Estado, impondo uma espécie de “teto” ao acesso à cidadania, e desgastada, de outro, por um discurso midiático que imputou ao ocupante do Estado – no caso o PT – o papel de único artífice das contradições e limites do arranjo mercado-cidadania, potencializando e até precipitando o esgarçamento completo das instâncias democráticas. Neste ínterim, assistimos ao renascimento de diversos discursos de base moral, até então periféricos ao debate político desde a derrocada do udenismo no início da Ditadura Militar de 1964 (Benevides 1981), entre eles o discurso religioso que ora privilegiamos.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo de. (2017), “A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo”. *Cadernos Pagu*, nº 50: 5-30.
- ASAD, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- BENEVIDES, Maria Victoria. (2004), “Conversando com jovens sobre direitos humanos”. In: R. Novaes; P. Vannuchi (Orgs.). *Juventude e Sociedade: Trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- _____. (1981), *A UDN e o udenismo: ambigüidades do liberalismo brasileiro (1945-1965)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BEYER, Peter. (1999), “A privatização e a influência pública da religião na sociedade global”. In: M. Featherstone (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2013), *Religion in the Context of Globalization: Essays on Concept, Form, and Political Implication*. London: Routledge.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. (2004), “Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente”. *Revista Brasileira de Educação*, nº 27: 183-213.
- FERNANDES, Rubem et. al. (1998), *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- FERNANDES, Sílvia Regina A. (2005), “A não-ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero na Igreja Católica a partir de rapazes e moças vocacionados/as”. *Estudos Feministas*, vol. 13, nº 2: 425-436.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. (2003), *Redistribution or Recognition? A politicalphilosophical exchange*. London/New York: Verso.
- GONZALEZ, Luciana Thais Villa; MARIZ, Cecília Loreto. (2017), “Jornada Mundial da Juventude Rio 2013: ressignificando espaços da cidade e identidades religiosas”. *Religião & Sociedade*, vol. 37, nº 2: 14-37.

- GRACINO JUNIOR, Paulo. (2016), *A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- _____. (2008), “Surto de aconselhamento e soluções biográficas? A Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea”. *Revista Antropológica*, vol. 1: 32-54.
- IANNACCONI, Laurence R. (1994), “Why Strict Churches Are Strong”. *American Journal of Sociology*, vol. 99, nº 5: 1180-1211.
- KELLEY, Dean M. (1972), *Why Conservative Churches Are Growing: A Study in Sociology of Religion*. New York: Harper & Row.
- LUHMANN, Niklas. (2007), *La religión de la sociedad*. Madri: Editorial Trotta.
- _____. (1996), *Confianza*. México, DF: Editorial Anthropos.
- _____. (2009), *Introdução à teoria dos Sistemas*. Petrópolis: Vozes.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2005), “Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais”. *Estudos Feministas*, vol. 13, nº 2: 425-436.
- _____. (2006), *Política e Religião: A participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- _____. (2008), “A Participação dos Evangélicos na Política e os desafios às Liberdades Laicas”. In: R. A. Lorea (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITTY, Joanildo. (2014), “A ascensão política dos pentecostais na avaliação de líderes religiosos”. *Dados*, vol. 57: 601-629.
- MARIZ, Cecília; GRACINO JUNIOR, Paulo. (2013), “Os pentecostais no censo de 2010”. In: R. Menezes; F. Teixeira (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes.
- MARIANO, Ricardo. (2006), “A reação dos evangélicos ao novo Código Civil”. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 6, nº 2: 77-99. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/57/57>. Acesso em: 16/09/2018.
- _____. (2016), “Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate”. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 16, nº 4: 708-726.
- MARTINS, Marcos Francisco. (2018), “Educação, cidadania regressiva e movimentos sociais regressivos: o MBL em questão”. *Crítica Educativa* (Sorocaba/SP), vol. 4, nº 2: 41-68.
- MAURÍCIO JÚNIOR, Cleonardo. (2019), *Como os crentes discutem política: a constituição do crente-cidadão entre os jovens universitários da Igreja de Silas Malafaia*. Recife: Tese de Doutorado em Antropologia, UFPE.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta Machado. (2017), “Em público, é preciso se unir: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro”. *Religião & Sociedade*, vol. 37, nº 2: 86-119
- MOUFFE, Chantal. (2005), “The ‘end of politics’ and the challenge of right-wing populism”. In: F. Panizza (ed.). *Populism and the mirror of democracy*. London: Verso.
- _____. (2015), *Sobre o Político*. São Paulo: Martins Fontes.
- OFFE, Claus. (1999), “How Can We Trust our Fellow Citizens”. In: M. Warren (ed.). *Democracy and Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ORO, Ari Pedro. (2001), “Políticos e religião no Rio Grande do Sul – Brasil”. *Horizontes Antropológicos*, vol. 7, nº 15: 161-179.
- ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. (2007), “Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países”. *Horizontes Antropológicos*, vol. 13, nº 27: 281-310.
- PFADENHAUER, Michaela. (2010), “The eventization of faith as a marketing strategy: World Youth day as an innovative response of the catholic church to pluralization”. *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, nº 4: 382-394.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lúcia M. (2018), “Da esperança ao Ódio: Juventude, Política e Pobreza do Lulismo ao Bolsonarismo”. *CADERNOS IHU IDÉIAS* (UNISINOS), vol. 16: 3-15.
- PORTIER, Philippe. (2011), “A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental”. *Religião &*

- Sociedade*, vol. 31, nº 2: 11-28.
- _____. (2015), "A articulação do político e do religioso nas democracias contemporâneas: um diálogo com Luca Diotallevi". *Debates do NER*, ano 16, nº 27: 85-96.
- RIBEIRO, Renato Janine. (2004), "Política e juventude: o que fica da energia". In: R. Novaes; P. Vannuchi (Orgs.). *Juventude e Sociedade: Trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- SANT'ANA, Raquel. (2014), "O som da marcha: evangélicos e espaço público na marcha para Jesus". *Religião & Sociedade*, vol. 34, nº 2: 210-231.
- _____. (2017), *A NAÇÃO CUJO DEUS É O SENHOR: a imaginação de uma coletividade "evangélica" a partir da Marcha para Jesus*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, MN/UFRJ.
- SINGER, André; LOUREIRO, Isabel (orgs.). (2016), *As contradições do lulismo: a que ponto chegamos?* São Paulo: Boitempo.
- SINGLETON, Andrew. (2011), "The impact of World Youth Day on religious practice". *Journal of Beliefs & Values*, nº 1: 57-68.
- SMITH, Christian S. (1998), *American evangelicalism: embattled and thriving*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (org.). (2003), *The secular revolution: power, interests, and conflict in the secularization of American public life*. Berkeley: University of California Press.
- STARK, Rodney; FINKE, Roger. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- TAYLOR, Charles. (2011), *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações.
- THOMAS, Jeremy N.; OLSON, Daniel V.A. (2010), "Testing the Strictness Thesis and Competing Theories of Congregational Growth". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 49, nº 4: 619-639.
- VIANNA, Luiz Werneck. (2001), "Devotos do Voto". Entrevista concedida ao Jornalista Marcos Sá Corrêa. Disponível em: www.no.com.br. Acesso em: 10/10/2003.
- WARNER, Stephen. (1993), "Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States". *American Journal of Sociology*, nº 98: 1044-1093.
- WOODHEAD, L. (2009), "Old, new and emerging paradigms in the sociological study of religion". *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 22, nº 2: 103-121.

Jornais consultados

- BRISO, Caio Barretto. (2018), "Copacabana recebe Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa". *O Globo*, Rio, 16 set. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/copacabana-recebe-caminhada-em-defesa-da-liberdade-religiosa-23073800>. Acesso em: 16/09/2018.
- PAMPLONA, Nicola. (2016), "'Chora, capeta!', diz pastor Silas Malafaia sobre vitória de Crivella no Rio". *Folha de S. Paulo*, Poder, Eleições 2016, 30 out. 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2016/2016/10/1827925-chora-capeta-diz-pastor-silas-malafaia-sobre-vitoria-de-crivella-no-rio.shtml>. Acesso em: 10/11/2016.
- ROSSI, Marina. (2017), "Marcha para Jesus não confia nos políticos e defende respeito aos homossexuais nas escolas". *El País*, Brasil, Política, 18 jun. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155_222166.html. Acesso em: 12/02/2018.

Sites consultados

- GONÇALVES, Andressa. (2013), "Em entrevista ao G1, Dom Orani fala dos preparativos e desafios da JM". *G1, Jornada Mundial da Juventude – JMJRIO2013*, 27 jun. 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/jornada-mundial-da-juventude/2013/noticia/2013/06/em-entrevista-ao-g1-dom-orani-fala-dos-preparativos-e-desafios-da-jmj.html>. Acesso em: 10/10/2016.
- IBOPE. (2013), "Cai a confiança dos brasileiros nas instituições". *IBOPE*. Disponível em: <http://www.>

ibope.com.br/pt-br/noticias/paginas/cai-a-confianca-dos-brasileiros-nas-instituicoes-.aspx. Acesso em: 12/02/2018.

MALAFAIA, Silas. (2016), “CHORA CAPETA! CHORA FREIXO! CHORA PSOL! CHORA JORNAL O GLOBO! CHORA REVISTA VEJA! CHORA PT! CHOREM ESQUERDOPATAS!”. *Twitter* (@PastorMalafaia), 30 out. 2016. Disponível em: <https://twitter.com/pastormalafaia/status/792821805442555904>. Acesso em: 10/11/2016.

_____. (2016), “Kkkkkkkk ajudei a derrubar todos os candidatos do PSOL, PERDERAM TODAS! Pede o at gay para ajudar mais um pouco kkkkkkkkk muito kkkkkkkkkkkkkkk”. *Twitter* (@PastorMalafaia), 30 out. 2016. Disponível em: <https://twitter.com/pastormalafaia/status/792826204831223808>. Acesso em: 10/11/2016.

Notas

- 1 Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo financiamento desta pesquisa.
- 2 Utilizaremos aqui o termo “evangélico” para nos referir tanto aos pentecostais e neopentecostais, quanto aos pertencentes a igrejas renovadas, que não se identificam com os grupos descritos acima, mas que guardam traços teológicos, características discursivas e práticas públicas que se assemelham aos grupos pentecostais e neopentecostais. É importante notar que, em trabalhos anteriores, já chamamos a atenção para esta diluição das fronteiras denominacionais no campo religioso evangélico (Mariz e Gracino Junior 2013).
- 3 Os questionários aplicados encontram-se disponíveis no endereço: <https://1drv.ms/f/s!AtxqT-FEYSb-jy6-Bumi7n4-7LDg>.
- 4 A Jornada Mundial da Juventude (JMJ) é um evento católico idealizado sob o pontificado de João Paulo II, na década de 1980, e formalizado pelo Papa em 1985; desde então, ocorre a cada dois ou três anos em uma cidade do mundo escolhida pelo papa (Gonzalez e Mariz 2017). O evento, que teve sua primeira edição em Roma em 1986, está em sua 15ª edição e teve como sede cidades de todos os continentes, com exceção do africano. É importante lembrar que a JMJ não tem como objetivo converter novos fiéis, mas “reevangelizar” os católicos, reforçando os laços entre os fiéis, especialmente jovens, e o catolicismo (Pfadenhauer 2010; Singleton 2011). Neste ponto, é interessante notar que a realização do evento no Brasil, maior país católico do mundo em termos nominais onde o catolicismo vem perdendo adeptos, se tornou extremamente estratégica.
- 5 Segundo Sant’Ana (2014), a Marcha para Jesus é tributária da *City March*, que teve início em Londres em 1987, como uma reação a grupos de jovens que se manifestavam contra o governo Thatcher. A *March for Jesus* espalhou-se por diversas cidades do mundo e, diferentemente do que ocorre no Brasil, em outros países reúne protestantes e católicos. No Brasil, a Marcha passa a ser realizada em 1993, em São Paulo, estando ligada à Igreja Renascer em Cristo. No Rio de Janeiro, o evento é organizado pelo Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro (Comerj), tendo sua primeira edição em 1998, como aponta Sant’Ana (2017).
- 6 A Caminhada por Liberdades Religiosas (Caminhada) acontece desde 2008, reunindo na praia de Copacabana milhares de pessoas, com o objetivo de dar visibilidade ao tema da intolerância religiosa. A Caminhada distingue-se dos dois eventos anteriores, JMJ e Marcha, em ao menos dois aspectos básicos: primeiro, por não ser um evento restrito a uma corrente do cristianismo, como JMJ ou Marcha, mas por abrigar uma gama de crenças e confissões religiosas, que vão do Candomblé à Wicca, passando pelos Hare Krishna; em segundo lugar, trata-se de um evento que não tem como foco principal o público jovem.
- 7 No treinamento, instruímos os pesquisadores a não abordar pessoas em grupos ou paradas, preferindo-se selecionar pessoas no fluxo. Neste caso, escolhia-se um ponto fixo, uma marca no chão, por exemplo, abordando-se o transeunte que nela pisasse, o que pode levar a um elevado grau de recusa, mas, ao mesmo tempo, aumenta a aleatoriedade da pesquisa.
- 8 Disponível em: <https://twitter.com/pastormalafaia/status/792821805442555904>. Acesso em: 10/11/2016.
- 9 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2016/2016/10/1827925-chora-capeta-diz-pastor-silas-malafaia-sobre-vitoria-de-crivella-no-rio.shtml>. Acesso em: 10/11/2016.
- 10 Disponível em: <https://twitter.com/pastormalafaia/status/792826204831223808>. Acesso em: 10/11/2016.
- 11 Disponível em: <http://g1.globo.com/jornada-mundial-da-juventude/2013/noticia/2013/06/em-entrevista-ao-g1-dom-orani-fala-dos-preparativos-e-desafios-da-jmj.html>. Acesso em: 10/10/2016.

- 12 Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/copacabana-recebe-caminhada-em-defesa-da-liberdade-religiosa-23073800>. Acesso em: 16/09/2018.
- 13 Disponível em: <http://www.ibope.com.br/pt-br/noticias/paginas/cai-a-confianca-dos-brasileiros-nas-instituicoes-.aspx>. Acesso em: 12/02/2018.
- 14 Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/politica/1497624155_222166.html. Acesso em: 12/02/2018.

Submetido em: 23/10/2018

Aceito em: 15/07/2019

Paulo Gracino Junior* (paulogracino@iuperj.br)

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, da Universidade Candido Mendes (IUPERJ/UCAM), Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Coordenador do Laboratório de Estudos da Cidade e da Cultura (LECC), IUPERJ/UCAM; Pós-Doutor em Sociologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Janine Targino** (janine.silva@iuperj.br)

** Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, da Universidade Candido Mendes (IUPERJ/UCAM), Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Professora da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Coordenadora de pesquisa vinculada à Rutgers University, Nova Jersey, Estados Unidos; Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Gabriel Silva Rezende*** (gabrielsrezende10@gmail.com)

*** Doutorando em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Mestre em Sociologia Política (Sociologia e Ciência Política) pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, da Universidade Candido Mendes (IUPERJ/UCAM), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Resumo:

Religiões públicas e demandas por reconhecimento: reflexões a partir dos dados da pesquisa com jovens participantes de movimentos religiosos de massa na cidade do Rio de Janeiro

Neste artigo, procuramos inventariar o perfil e o posicionamento público dos jovens participantes de eventos religiosos de massa, ocorridos na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 2013 e 2016. Mais especificamente, trata-se de tornar público e aprofundar as análises de um conjunto de dados auferidos pelo projeto “As novas configurações da religião no século XXI”. Para os objetivos que perseguimos neste artigo, focaremos nossas atenções no conjunto de dados que permitem traçar o perfil sociodemográfico dos participantes, bem como os que revelam a sua opinião a respeito de temas controversos. Neste sentido, pretendemos compreender o contraste entre a opinião pública de grupos religiosos ligados às igrejas pentecostais e a de grupos ligados a outras denominações religiosas.

Palavras-chave: jovens religiosos, demandas por reconhecimento, opinião pública

Abstract:

Public religions and demands for recognition: reflections from research data with young participants of mass religious movements in the city of Rio de Janeiro

In this paper we try to catalog the profile and the public positioning of the young participants of religious mass events that took place in the city of Rio de Janeiro, between the years of 2013-2016. More specifically, it is a matter of making public and deepen the analyzes of a set of additional data obtained by the project “The New Configurations of Religion in the XXI Century”. For the goals that we pursue in this article, we will focus our attention on the set of data that allows us to trace the demographic profile of the participants, as well as those that reveal their opinion about controversial topics. In this sense, we intend to understand the contrast between the public opinion of religious groups linked to Pentecostal churches and groups linked to other religious denominations.

Keywords: religious youth, demands for recognition, public opinion